رسالة
في
التحسين والتقبيح
العقليين

وتليها رسالة فى فلسفة الاخلاق
والمذاهب الاخلاقية

تأليف

العلامة المحقق

جعفر السبحاني

---

(2)

---

(3)

بسم الله الرّحمن الرّحيم

المدخل

شغلت قاعدةُ التحسين والتقبيح العقليين بالَ كثير من المفكِّرين منذ عصور قديمة إلى يومنا هذا، فقلّما يتفق أن يخوض باحث في العلوم الإِنسانية دون أن يشير إليها، لعلاقتها بعلوم جمّة ولا سيما علم الكلام والأخلاق والفقه.

مثلاً الباحث في الكلام الذي يبحث عن أفعال اللّه سبحانه من حيث الجواز والامتناع، أي ما يجوز عليه أن يفعل كبعث الرسل، وما لا يجوز كإتيان الكاذب المعجزة، يتخذ الحسن والقبح أساساً لقضائه البات.

كما أنّ الباحث في الأخلاق حينما يتناول القيم الإِنسانية بالبحث يتعرض إلى تلك القاعدة بأخذ ما يحسِّنه العقل أساساً للقيم وما يقبِّحه أساساً للرذائل، فلا غنى له عنهما.

والباحث في أُصول الفقه ـ أي العلم الذي يبحث عن قواعد الاستنباط وأدلّته ـ يخوض في غمار تلك القاعدة في أكثر مباحثه؛ نظير القول بأنّ الأمر بالشيء يلازم الأمر بمقدمته لقبح التفكيك بينهما، أو انّ الأمر بالشيء يلازم النهي عن ضده لنفس الملاك، فيتخذها الأُصولي أصلاً موضوعياً لاستنباط وجوب مقدمة الواجب أو حرمة ضدّه.

وليست الملازمات نسيج وحدها في تفرعها على تلك المسألة بل ثمة

(4)

مسائل أُصولية أُخرى متفرعة عليها كما سيوافيك في محله.

قال المحقّق الشيخ محمد تقي الاصفهاني ـ في تعليقته على «معالم الأُصول» عند البحث عن الأدلّة الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ـ بعد الفراغ من حجّية الأُمور الثلاثة: إنّ هنا أمرين:

أحدهما: إثبات حكم العقل بالنسبة إلى التحسين والتقبيح.

ثانيهما: كون حكمه به دليلاً على حكم الشرع.

والثاني من مباحث أُصول الفقه، نظير إثبات حجّية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدلّة، والأوّل مبادئ للثاني، حيث إنّه يتحقّق موضوع البحث فيه.(1)

ولنيل الغاية المتوخاة من كلام المحقّق الإصفهاني، نعطف نظر القارئ الكريم إلى هذا المثال: إذا افترضنا انّ المكلّف شكّ في حكم واقعة وتناول الموضوع من منظار الكتاب والسنّة فلم يعثر فيهما على أيِّ حكم، حينها يستقل العقل بقبح مؤاخذة هذا المكلف، لأنّ مؤاخذته ستكون بلا بيان، ومثله أمر قبيح لا يصدر من حكيم مختار.

ثمّ إنّ الأُصولي يتخذها ذريعة لاستنباط حكم شرعي وهو عدم تعلّق حكم إلزامي به، وإلاّ يلزم العقاب بلا بيان.

وليست حاجة الفقيه إلى تلك القاعدة بأقل من حاجة الطوائف الثلاث المذكورة، فانّ خلود الأحكام الفقهية عبْر الزمان رهن القول بالتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين.

فكلّ حكم شرعي يستمد ملاكه من تلك القاعدة، فهو حكم موَبَّد بتأبيد

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٣١، المطلب الثاني.

(5)

ملاكه وكون حسنه وقبحه ذاتيّاً لا يتغير ولا يتبدل، فشكر النعمة حسن على كلّ حال، وكفرانها قبيح، والأحكام التي تعبّر عن شكر النعمة كالعبادات خالدة لخلود ملاكاتها.

وخلاصة القول: لمّا كانت القاعدة تعدُّ حجر الأساس لكثير من مسائل العلوم مسّت الحاجة إلى طرح تلك القاعدة على طاولة البحث من زوايا مختلفة كي تكون مصباحاً منيراً لكلّ محاولة تستهدف نيل الحقيقة في مختلف المجالات، وقد استحوذت تلك القاعدة على أهمية بالغة في العصور المتأخرة ولا سيما عند الغربيين الذين أنكروا ثبات القِيَم الأخلاقية وقالوا بنسبيّتها وانّها تابعة للأوضاع والظروف السائدة، فليس هناك أصل أخلاقي ثابت.

ومن الواضح بمكان، أنّ الانصياع وراء هذا القول يوجب انهيار كافة المُثُل الأخلاقيّة بل انهيار تأبيد الأحكام الشرعية.

فلم يزل بعض المفكّرين الغربيين يثيرون الشكوك حول تلك القاعدة، وما يترتب عليها من مسائل كلامية وأخلاقية تدعو إلى ثبات القيم الأخلاقية والقوانين الشرعية السماوية، وذلك لدواعٍ غير خافية على أحد.

ونحن بفضل الله سنتناول دراسة تلك القاعدة من منظار العقل السليم، وبأُسلوب موضوعي متجردين عن كلّ رأي مسبق، وتأتي تلك الدراسة ضمن فصول.

الفصل الأوّل

الجذور التاريخية للقاعدة

إنّ المتكلّمين من المسلمين قد خاضوا غمار تلك القاعدة وبحثوا فيها بحثاً مبسوطاً عجّت بها الكتب الكلامية ـ ومع الاعتراف بذلك ـ إلاّ أنّ القاعدة ليست من ابتكاراتهم، بل سبقتهم فلاسفة الإغريق منذ وقت مبكّر، عند تقسيمهم الحكمة إلى نظرية وعملية، وحاصل التقسيم انّ ما يدركه الإنسان على قسمين:

أ. يدرك الإنسان ما من شأنه أن يُعْلَم، مثل الله موجود، والعقل موجود، أو انّ زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين.

ب. يدرك ما من شأنه أن يُعمل، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح.

قال المعلم الثاني الفارابي (المتوفّى ٣٣٩هـ): إنّ الحكمة النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والحكمة العملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته.[1]

ثمّ إنّ إدراك ما من شأنه أن يعمله الإنسان: إمّا راجع إلى سياسة المدن وتدبير المجتمع، أو راجع إلى تدبير المنزل وإدارة العائلة، أو إلى الأخلاق والقيم التي يجب أن يتخلّق بها الإنسان في حياته.

ومن المعلوم أنّ تمييز الفضائل والرذائل رهن ملاك، ومن الملاكات إدراك

(١) شرح منظومة السبزواري: ٣١٠.

العقل حسن الشيء أو قبحه، فالأوّل يجب أن يفعل، والثاني يجب أن يترك، فهذا التقسيم هداهم إلى البحث عن الحسن والقبح العقليين.

وبذلك صارت فلاسفة الإغريق سبّاقين في هذا المضمار، وإن لم يبلغوا في تفريع القاعدة وتشريحها المرتبةَ التي وصل إليها الإسلاميون.

مكانة القاعدة في الكلام الإسلامي

بزغ نجم الإسلام وبسط نفوذه على أصقاع شاسعة من الأرض واعتنقته أُمم وأقوام متنوعة الحضارات، مما دفع إلى تنامي الاحتكاك الثقافي بين الإسلام وسائر الحضارات، وأعقبه نشاط حركة الترجمة لا سيما ترجمة الكتب الفلسفية والكلامية لأصحاب الديانات المختلفة، إلى العربية، فتواردت أفكار جديدة احتضنها المسلمون وأرسوا قوائمها وبلغوا القمَّة في البحث والتنقيب.

وممّا ألفتَ نظرهم هي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي استخدمها علماء الإغريق لإرساء القيم الأخلاقية وإثبات المُثُل الخالدة، ولكن المسلمين نحوا بها منحى آخر وهو التعرّف على أفعاله تبارك وتعالى، ومعرفة ما يجوز عليه عند العقل عمّا لا يجوز، فكان التوحيد والعدل هي المهمة الأُولى للمفكِّرين من المسلمين.

فالبحث عن التوحيد لغاية قمع الشرك، والدعوة إلى توحيده سبحانه بمراتبه المختلفة، أعني: توحيد الذات والأفعال و الصفات.

كما أنّ البحث في العدل لمعرفة ما يجوز عليه سبحانه عمّا لا يجوز، فكلّ فعل استكنَّ تحت ظلال العدل فهو جائز عليه حسب حكمته، وكلّما دخل تحت عنوان الظلم فلا يجوز عليه، بحجّة أنّ العدل حسن والظلم قبيح. فصار ذلك

أساساً لبحوث كثيرة طرحت في علم الكلام.

فالبحث عن العدل رمز القول بحسن الأفعال،كما أنّ البحث في الظلم رمز القول بقبحه.

فالمسألة الأساسية ـ في الواقع ـ هي قابلية العقل على درك حسن فعل أو قبحه سواء أكان الفاعل واجباً أو ممكناً.

وعلى ضوء ذلك استأثر التوحيد بمراتبه، وعدله سبحانه، على اهتمام بالغ في علم الكلام، دون سائر المسائل، ويكفي في ذلك أنّ الاختلاف في العدل شق صفوف المتكلّمين إلى عدلية وغيرها، فالمعتزلة والإمامية رفعوا شعار العدلية، والأشاعرة وأهل الحديث لم يرتضوا بذلك، بيد انّ الطائفة الأُولى استدلت على عدله وحكمته سبحانه بأنّ الحكمة تقابل العبث، والعدل يقابل الظلم، والله سبحانه حكيم لا يعبث، عادل لا يجور، وإلاّ يلزم وصف أفعاله بالعبث والجور وكلاهما قبيح وهو سبحانه منزّه عنه.

وفي هذه الأجواء ظهرت مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهل للعقل قابلية على درك حسن الأفعال وقبحها أو لا ؟

فمن زعم أنّ للعقل قابلية درك حسن الأفعال وقبحها، قال بأنّ العبث والظلم قبيح، وهو سبحانه منزّه عن القبح، بخلاف من أثبت عجز العقل عن نيل هذا النوع من الإدراك، فلم يكن بمقدوره إقامة البرهان على الوصفين المذكورين واقتصر في وصفه سبحانه بهما على النقل فقط.

وحصيلة البحث: أنّ فلاسفة الإغريق تداولوا القاعدة لإثبات كثير من القيم الأخلاقية والدفاع عنها، وقالوا: إنّ الصدق وأداء الأمانة ولزوم العمل بالميثاق واحترام حقوق الآخرين من القيم الأخلاقية يجب فعلها باعتبار حسن الجميع،

كما أنّ مقابلاتها يجب تركها لأنّها قبيحة.

وأمّا الإسلاميون فقد تداولوها لإثبات صفاته وأفعاله، لأنّه حكيمٌ لا يعبث وعادلٌ لا يجور، وبذلك اكتسبت القاعدة مكانة كلامية سامية، ولذا نجد أنّ المحقّق الطوسي عندما يتطرق في بحثه إلى أفعاله سبحانه، يقول: الفعل إمّا حسن أو قبيح، والحسن أربعة، وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

ويقول العلاّمة الحلي في شرح تجريد الاعتقاد: لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته، شرع في بيان عدله وانّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل، وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح، وبيّن انّ الحسن والقبح أمران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة.

وهذا يعرب عن أنّ مسألة الحسن والقبح حازت على جدارة أهّلتها لحل رموز كثير من المسائل الكلامية، وقد أشرنا في تعليقتنا على كشف المراد [1] إلى تلك المسائل المبتنية عليها، وهي كالتالي:

١. لزوم معرفته سبحانه عقلاً، ٢. وجوب تنزيه فعله عن العبث، ٣. لزوم تكليف العباد، ٤. لزوم بعث الأنبياء، ٥. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة، ٦. العلم بصدق مدّعي النبوة ، ٧. الخاتمية واستمرار أحكام الشريعة، ٨. ثبات الأُصول الأخلاقية ودوامها، ٩. لزوم الحكمة في البلاء والمصائب، ١٠. الله عادل لا يجور.

هذه عشر مسائل كلامية يَعْتَمِد إثباتُها على الإيمان بالحسن والقبح العقليين وإنكارهما مساوق للشك في جميع هذه المسائل المترتبة عليهما.

(١)كشف المراد:٥٦، قسم الإلهيات، الفصل الثالث في أفعاله.

ومن توغّل في الكتب الكلامية [1] للإسلاميين يقف على أنّ القاعدة شكّلت أساساً لمعرفة أفعاله سبحانه.

---

(١)انظر كتاب نهج الحقّ وبيان الصدق للعلاّمة الحلّي.

الفصل الثاني

الآراء والنظريات المطروحة

إنّ الإحاطة بالأقوال والنظريات المطروحة في التحسين والتقبيح العقليين، كفلية بإعطاء صورة واضحة عن الحقيقة، ولذلك عدّ بعض المفكّرين الإحاطة بالأقوال والنظريات خطوة كبيرة في سبيل نيل المعرفة، وإليك النظريات المطروحة حول القاعدة:

١. التحسين والتقبيح الذاتيان

إنّ القائلين بذاتيّة التحسين والتقبيح، يفسرونها: بأنّ الفعل الصادر من الفاعل المختار، سواء أكان واجباً أو ممكناً، إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كلّ شيء يستقل إمّا بحسنه وانّه يجب أن يفعل، أو بقبحه وانّه يجب أن يترك، بغض النظر عمّا يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، أو بغض النظر عن موافقته لغرض الفاعل أو مخالفته، فانّ كلّ هذه الضمائم ممّا لا حاجة إليها في قضاء العقل بالحسن والقبح، فكأنّ نفس الفعل علة تامة ـ عند اللحاظ ـ لحكم العقل بالحسن أو القبح.

نعم استيعاب حكمه لكافة الأفعال الصادرة من الفاعل المختار أو عدمه، بحث آخر لا نتطرق إليه.

وإنّما المطروح في المقام هو إثبات القاعدة على نحو الموجبة الجزئية.

---

٢. التحسين والتقبيح الاقتضائيان

وتهدف هذه النظرية إلى القول بأنّ نفس الفعل مجرّداً عمّا يترتب عليه من المصالح الاجتماعية أو الفردية، وكذا المفاسد، ليس علة تامة لقضاء العقل بالتحسين والتقبيح، وإنّما للفعل اقتضاء لأحد الحكمين، ومع ذلك يمكن أن يتغيّر حكم العقل بطروء عناوين تحوِّل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، كحسن الصدق وقبح الكذب، فإنّ حكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني ليس حكماً ذاتيّاً لا يتغير ولا

يتبدّل، وليس الفعل علّة تامة بل مقتض لأحد الحكمين لولا طروء المانع، ولذلك لو كان الصدق مظنة الفتنة وإراقة الدماء، يصير قبيحاً والكذب على العكس.

والفرق بين النظريتين هو أنّ الفعل ـ على النظرية الاَولى ـ بما هوهو علّة تامة للحكم بالحسن أو القبح ولا يتغير ولا يتبدل مهما تغيّرت الظروف والأحوال فلو صار الصدق مبدأ للفتنة يحكم العقل بتركه، كما أنّ الكذب لو صار مبدأ للصلاح يحكم بفعله وذلك لا يستوجب زوال حسن الأوّل وقبح الثاني، بل الصدق باق على حسنه، والكذب على قبحه، ولكنّه يرجّح ارتكاب أقلّ القبيحين وهو الكذب لدفع ما هو أكثر قبحاً، أعني: قتل الإنسان.

هذا على القول الأوّل، وأمّا على القول بالاقتضاء فيزول حسن الصدق وقبح الكذب في هذه الظروف فينقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً.

٣. التحسين والتقبيح في إطار المصالح والمفاسد

توَكد هذه النظرية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكن دون أن يكون الفعل علّة تامة أو مقتضياً له، وإنّما يدور حكم العقل بالتحسين والتقبيح

مدار المصالح والمفاسد، فلو ترتبت مصلحة فهو حسن كما أنّه لو ترتبت مفسدة فهو قبيح.

٤. التحسين والتقبيح حسب نية الفاعل

وقائل هذه النظرية ينفي الحسن والقبح الذاتيين، ويقول بدوران حكم العقل مدار نيّة الفاعل، فلو ضرب اليتيم تأدباً فهو حسن ولو ضربه إيذاءً فهو قبيح.

٥. التفصيل بين التحسين والتقبيح

نقل عن أبي الحسن البصري الفرق بين التحسين والتقبيح، فقال: بأنّالحسن وصف ذاتي للأفعال، بخلاف القبح فانّه يدور مدار نيّة القاصد.

هذه هي النظريات والآراء المطروحة حول وصف الأفعال بالحسن والقبح، والحق هو النظرية الاَولى كما سيتضح في الفصل الآتي.

الفصل الثالث

تفسير ذاتية التحسين والتقبيح

قد تقدم مفاد النظرية الأُولى وحاصلها: أنّ التحسين والتقبيح ذاتيان، فيقع الكلام في المراد من الذاتي، فهل هو من قبيل الذاتي في باب «الايساغوجي» أو من قبيل الذاتي في باب «البرهان»؟

وتحقيق المقام رهن إيضاح الاصطلاحين المذكورين بُغْية الوقوف على المقصود من الذاتي في المقام. أو لا هذا ولا ذاك، كما هو الحقّ.

الذاتي في باب الايساغوجي

يطلق الذاتي ويراد منه ما يكون جنساً أو فصلاً لماهية النوع، وهذا كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الإنسان فهما ذاتيان بالنسبة إلى الأخير، بمعنى أنَّه إذا حاول الشخص أن يحلِّل الإنسان تحليلاً ذاتياً ويقف على قوامه وصلب حقيقته، يرى فيه هذين المفهومين: الحيوان و الناطق، فالحيوان يشاركه بين جميع أصناف الحيوان، والناطق يميزه عن غيره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ التحسين والتقبيح بالنسبة إلى العدل والظلم ليسا ذاتيين بهذا المعنى، وذلك لأنّا نتصور العدل ولا نجد في حاقِّ المفهوم، عنوانَ الحسن، كما لا نجد عنوان القبح في حاقِّ الظلم، فليس الحسن جنساً ولا فصلاً للعدل، كما أنّ القبح ليس كذلك بالنسبة إلى الظلم، فالعدل والظلم

مفهومان،والحسن والقبح مفهومان آخران، لا يندرجان في ضمن الأوّلين وهذا بخلاف الحيوان والناطق فانّهما مضَمَّنان في مفهوم الإنسان.

وبعبارة أُخرى: انّ حمل الذاتي على النوع من مقولة الحمل الأوّلي، والمراد منه ما يتحد المحمول مع الموضوع مفهوماً ويختلفان بالإجمال والتفصيل، فيقال: الإنسان حيوان ناطق، فما يفهم من الإنسان هو المفهوم من الحيوان الناطق، غير انّ الإنسان إجمال الثاني، والثاني تفصيل الأوّل، وهذا بخلاف التحسين والتقبيح فلا يحملان على العدل والظلم بالحمل الأوّلي، لأنّ المفهوم من الأوّلين (العدل والظلم) غير المفهوم من التحسين والتقبيح، فلو قلنا العدل حسن فالحمل من مقولة أُخرى كما سيتضح.

وبذلك يعلم وجه الضعف في كلام الشهرستاني حيث أبطل ذاتية التحسين والتقبيح للأفعال، بما يلي:

إنّ الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقّق ذاتهما إلاّ بأن كان تلك الحقيقة مثلاً كما يقال: إنّ الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، ونحن نعلم انّمن أدرك هذه الحقيقة عرف التحقّق ولم يخطر بباله كونه حسناً أو قبيحاً، فلم يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحقّقت حقيقتهما ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة كما بيَّنا. [1]

وهذا الانتقاد الذي وجّهه مبني على تصور انّ الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الايساغوجي، وقد عرفت أنّ الذاتي هنا ليس بهذا المعنى إذ ليس الحسن ولا القبيح جنساً أو فصلاً بالنسبة إلى موضوعهما.

---

(١)نهاية الإقدام في علم الكلام: ٣٧٢.

الذاتي في باب البرهان

قد يطلق الذاتي ويراد منه، الذاتي في باب البرهان، والمراد منه: ما لا يكون المحمول نفس الموضوع مفهوماً كما في الذاتي في باب الايساغوجي بل يكون غيره، ولكن يحمل المحمول على الموضوع بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة إليه، وهذا ما يعبر عنه بـ «الذاتي في باب البرهان» أو «المحمول بالصميمة» وتُعْلم حقيقة الحال في المثالين التاليين:

١. الإنسان ممكن.

٢. الجسم أسود.

فانّ فرض الإنسان كاف في حمل الممكن عليه، وإن لم يكن المحمول عين الموضوع مفهوماً، لكن فرضه كاف في انتزاع الإمكان منه وحمله عليه، وهذا بخلاف المثال الثاني فانّ الأسود ليس عين الموضوع مفهوماً فلا يكون من قبيل الذاتي في باب الايساغوجي، كما ليس الموضوع كافياً في انتزاع المحمول منه وحمله عليه لأنّ الجسم بما هو جسم دون أي ضميمة لا يتصف بالأسود والأبيض إلاّ إذا ضم إليه السواد والبياض وهذا ما يعبر عنه بـ«المحمول بالضميمة».

هذا هو الفرق الجوهري بين المثالين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ربما يتصور أنّذاتية الحسن والقبح بالنسبة إلى العدل والظلم من قبيل الذاتي في باب البرهان، وذلك بالبيان التالي:

إنّ مفهوم الحسن وإن لم يكن داخلاً في مفهوم العدل، وليس جزءاً من أجزاء مفهومه، إلاّأنّه يعد من لوازم العدل أينما تحقّق ولا ينفك عنه، وهكذاالحال في مفهوم القبح بالنسبة إلى مفهوم الظلم ، فالعدل حسن بالضرورة كما أنّالظلم قبيح كذلك.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ قاعدة التحسين والتقبيح طرحت منذ البداية ولم يكن آنذاك أيَّ أثر لاصطلاح الذاتي في باب البرهان، فلا يصحّ لنا تفسير قولهم بالذاتي بالمصطلح الذي لم يكن رائجاً

يومذاك، بل كانت القاعدة تدور حول استقلالية العقل في درك حسن الأفعال أو قبحها، أو حاجته إلى أمر خارج كالشرع.

فالأشاعرة وأهل الحديث على الثاني، والعدلية على الأوّل، وعلى ذلك فتفسير الذاتي في مصطلحهم بـ «الذاتي في باب البرهان» بعيد عن مرامهم ومقاصدهم.

اللّهمّ إلاّ أن يكون الغرض إظهار رأيه وهو أنّ وزان الحسن والقبح إلى العدل والظلم، كوزان لازم الماهية بالنسبة إليها من دون أن ينسبه إلى القائلين بالذاتي في القرون الغابرة.

وثانياً: وجود الفرق الواضح بين لازم الماهية والحسن والقبح بالنسبة إلى موضوعهما، أعني: العدل والظلم.

وحاصل الفرق: أنّ لازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، أمر واقعي وله أثر خاص وهو الانقسام إلى متساويين، ولا نبغي من الواقعية انّاللازم أمر عيني ملموس، بل المراد منها انّه سهماً من الوجود كسائر اللوازم، والعقل كاشف عنه، وهذا بخلاف الحسن والقبح إذ ليس وراء موضوعهما واقعية وإنّما يستقل العقل بأحدهما عند مقايستهما إلى البعد الملكوتي منه، (الفطرة والوجدان أو سمّ ما شئت) فيجد أحدهما ملائماً له والآخر بخلافه فيحكم بالحسن عند الملائمة وبالقبح عند المخالفة، فللعقل دور الحكم لا الكاشفية.

وبتعبير آخر : إنّ الماهية ولازمها مفهومان ذهنيان، أو وجودان خارجيان بينهما تلازم ذهني (كتصور الأربعة الملازم لتصور الزوجية) أو خارجي(كما إذا تحقّقت الأربعة فيتحقّق معها الزوجية) والعقل يستكشف تلك الملازمة بعد

الوقوف على الملزوم واللازم، وهذا بخلاف الحسن والقبح بالنسبة إلى موضوعهما، فليس هناك تلازم بينهما في الذهن أو في الخارج، وإنّما يوصف كلّ بالحسن والقبح عند المقايسة، وهو إذا قيس العدل أو الظلم على الفطرة الإنسانية التي نعبر عنها بالبعد الملكوتي أو البعد الروحاني، فيجد العقل أحدهما ملائماً ومطابقاً لقضاء الفطرة والآخر مخالفاً لها، فيحكم بحسن الأوّل وقبح الثاني، فليس هناك واقعيتان وراء حكم العقل وقضائه، كما هو الحال في لازم الماهية، بل الواقعية الثانية ـ أعني: الحسن والقبح ـ هي قضاء العقل وإصداره الحكم بعد الملائمة أو المنافرة.

وبذلك يظهر أنّالتحسين والتقبيح من الأُمور الذهنية، ولكن لا من الاعتباريات المعروفة التي ربما تكون قائمة باعتبار المعتبر، كالملكية للمال والزوجية للمرأة بحيث لو غض النظر عن الاعتبار لما كان للمعتبَر أيُّ نحو من الواقعية، بل من الأحكام العقلية، الصادرة من العقل عند المقايسة، وإحساس الملائمة للفطرة أو المنافرة لها.

كلام للمحقّق الاصفهاني

ثمّ إنّ للمحقّق الشيخ محمد حسين الاصفهاني(١٢٩٦ـ ١٣٦١هـ) كلاماً قيّماً في تفسير ذاتية التحسين والتقبيح نأتي بنصه:

إنّ حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً، لا يراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات (باب الايساغوجي)، لوضوح أنّ استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان، لأنّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحّة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلاّ لكان الإنسان في حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمل انّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرّف، ينتزع منه أنّه غصب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته ينتزع منه انّه مخل بالنظام، وذو مفسدة عامة، فكيف ينتزع الاستحقاق (استحقاق الذمّ) المتفرع على كونه غصباً وكونه مخلاً بالنظام عن مقام ذات التصرّف في مال الغير.

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى انّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم، من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فانّها ربما تكون مع حفظها معروضة لغير ما يترتب عليه لو خلّي ونفسه كالصدق والكذب فانّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للموَمن والكذب المنجي للموَمن يترتب استحقاق الذم على الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم على الموَمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى الموَمن، وإن كان لو خلّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور ، فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم. [1]

وحاصله: أنّه يتوسط بين التصرّف في مال الغير، واستحقاق الذمّ، أمران:

١. وصفه بكونه غصباً.

٢. وصفه بكونه مخلاً بالنظام.

وعند ذلك، يوصف باستحقاق الذم، فكيف يمكن أن ينتزع الاستحقاق من

(١)نهاية الدراية في شرح الكفاية:٢|٨ـ ٩.

التصرّف في مال الغير ابتداءً، مع غضِّ النظر عن هذين الأمرين.

ولك أن تقرّر كلامه بنحو آخر، وهو انّ التصرّف في مال الغير من مقولة الفعل، وكراهة المالك وعدم رضائه من مقولة الكيف، والغصب المنتزع من هذين الأمرين (التصرف في مال الغير مع كراهته) لا يمكن أن يكون أمراً خارجياً، وإلّايلزم أن يكون الشيء داخلاً تحت جنسين، وهذا يثبت أنّالغصب عنوان انتزاعي عند تحقّق هذين الأمرين، فإذا كان الغصب أمراً انتزاعياً فلا يمكن أن يكون لازمه، أعني: القبح، أمراً واقعياً ملموساً ـ كما هو الحال في ذاتيّ باب البرهان ـ بل يكون هو أيضاً انتزاعياً كالمنتزع منه، أعني: الغصب.

ومنه يظهر أنّ المراد من الذاتي في المقام إنَّما هو حسن الأفعال وقبحها العقلي، في مقابل الأشاعرة الذين ذهبوا إلى حسن الأفعال وقبحها الشرعي. فمن قال بأنّ العقل له القابلية على أن يصف الفعل ـ إذا نظر إليه بما هوهو ـ بأحد الوصفين، فقد ذهب إلى التحسين والتقبيح العقليين الذاتيين.

وأمّا من قال بعجز العقل عن وصف الفعل بالحسن أو القبح وإنّما يستعين بالشرع وحكمه، فقد ذهب إلى التحسين والتقبيح الشرعيين غير الذاتيين.

ومن هنا يتضح أيضاً انّ من يصف الفعل بالحسن والقبح بملاحظة ما يترتب عليه من المصالح والمفاسد الاجتماعية، أو بما يلائم غرض الفاعل ويخالفه، فليس هو من القائلين بذاتية التحسين والتقبيح، فهو إمّا قول ثالث أو أشبه بقول الأشاعرة.

الفصل الرابع

حدود الإدراك العقلي

إنّ النزاع بين القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمنكرين لهما، نزاع بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلي، فالمثبتون لهما اختاروا أنّ للعقل قابلية درك حسن الفعل وقبحه على نحو الموجبة الجزئية، كما أنّالنافين ينكرون ذلك على نحو السالبة الكلية، ويستنتج من ذلك أمران:

الأوّل: يجوز أن يكون العقل عاجزاً عن درك حسن بعض الأفعال وقبحها، وإن كان الواقع لا يخلو من أحد الوصفين، وهذا آية عجز العقل عن الإحاطة بجميع المحسِّنات والمقبِّحات العقلية.

الثاني: يمكن أن يكون بعض الأفعال في نفس الأمر فاقداً لأحد الوصفين، أعني: لا يكون حسناً ولا قبيحاً وتكون نسبتهما إلى الفعل على حدّ سواء.

هذا هو المتحصَّل من كلام المثبتين والنافين، وبذلك يعلم أنّه لا يصحّ نسبة الأمرين التاليين إلى المثبتين:

أ. استطاعة العقل إدراك حسن جميع الأفعال وقبحها.

ب. انّ كلّ فعل صادر من الفاعل المختار لا يخلو من أحد الوصفين.

وجه عدم صحّة الادّعاء الأوّل ـ وهو: تمكن العقل من درك الملاكات المحسنة للفعل أو المقبحة له : ـ أنّه تقوّل لا يرضى به اللبيب، وإلّالاستغني عن بعث الأنبياء وإرسال الرسل مادام العقل له القابلية على نهج طريق السعادة المادية

والمعنوية، وآية ذلك اختلاف الناس في حسن أو قبح طائفة من الأفعال.

وأمّا وجه عدم صحّة الادّعاء الثاني: وجود النسخ في الشرائع السماوية، فربّ حكم كان حراماً في شريعة صار جائزاً في شريعة أُخرى، فلو كان قبح الشيء أمراً ذاتياً لزمته الحرمة ولم تفارقه.

ويوَيده تقسيم الأحكام الشرعية إلى خمسة، فانّ وجود المباح دال على أنّ ثمة أفعال لا توصف بالحسن أو القبح، ولذلك تركت وحالها، فلو كان التحسين والتقبيح حكماً شمولياً لجميع الأفعال، لانحصرت الأحكام الشرعية في الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة.

نظرية المحقّق الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ)

ثمّ إنّ للمحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد رأياً آخر نشير إليه.

قال المحقّق الطوسي: «الفعل المتصف بالزائد، إمّا حسن أو قبيح، والحسن أربعة».

وهذه العبارة تعرب عن أنّ جميع الأفعال غير خارج عن إطار الحسن والقبح، والدليل على ذلك انّه جعل للحسن أقساماً أربعة وأدخل المباح تحت الحسن .

وشرحها العلاّمة الحلي بقوله: فالحسن ما لا يتعلّق بفعله ذم، والقبيح بخلافه. والحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه، وهو المباح، ويرسم بأنّه ما لا مدح فيه على الفعل والترك؛ وإمّا أن يكون له وصف زائد على حسنه، فإمّا أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلّق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذم وهو المكروه.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه، ومع القبيح تبقى الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة. [1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّتفسير الحسن بمالا يتعلق بفعله ذم، تفسير غيرتام، وإنّما دعاه إلى هذا الأمر محاولة إدخال المباح تحت عنوان الحسن، وإلاّ فالحسن أمر أخص من هذا التعريف، وهو عبارة

عن: اشتمال الفعل على ملاك يستحسنه العقل، كالنظر إلى جمال الطبيعة الخلاّب الذي تسكن إليه النفس. فمجرّد عدم تعلّق الذم أعم من كون الفعل حسناً.

وثانياً: أنّ محاولة تفسير المكروه بما يستحق المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذم، بغية إدخاله تحت الحسن محاولة غير ناجعة، وكان بوسعه أن يدخله تحت القبيح لكن بادّعاء أنّ للقبح مراتب شديدة، ولعلّ هذا كان أفضل من إدخال المكروه تحت الحسن.

نظرية المحقّق الخراساني (١٢٥٥ـ ١٣٢٩هـ)

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ جميع الأفعال غير خارجة عن إطار الحسن والقبح، وإن كان العقل قاصراً عن الإحاطة بكافة المحاسن والقبائح، وإليك نصّ كلامه ضمن مقاطع:

إنّ الأفعال كسائر الأشياء تختلف بحسب وجوداتها الخاصة سعة وضيقاً، وعلى حسب اختلافِ وجوداتها، يختلف، بحسب الآثار خيراً وشراً، وكما تختلف الأشجار والأحجار وسائر الجمادات والنباتات في ذلك، كذلك الأفعال، فأين الضرب المورث للحزن والغم والفجع والألم، من الإعطاء الموجب للفرح والسرور الرافع للسأم والهم؟!

---

(١)كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٨.

وقال أيضاً: لا خفاء في اختلاف الأشياء بالقياس إلى كلّواحد من الحواس الظاهرة والقوى الباطنة، ملائمة ومنافرة وكذا بحسب الطبائع والغرائز ، فربَّ شيء يلائم الباصرةَ أو السامعة، وينافرها آخر، فالقوة العاقلة أيضاً تكون معجبة لبعض ما تدركه وتطلع عليه لملائمته لها ومشمئزة من الآخر لمنافرته لها.

وقال أيضاً: لا مجال لإنكار اختلاف الأفعال بحسب خصوصيات وجودها سعة وضيقاً وخيراً وشراً (وهذا الاختلاف في سعة الوجود وضيقه) هو الموجب لاختلافها بحسب المنافرة والملائمة للقوة العاقلة، ومع هذا لا يكاد أن يبقى مجال لإنكار الحسن والقبح عقلاً، إذ لا نعني بهما إلاّ كون الشيء في نفسه ملائماً للعقل أو منافراً له، وبالضرورة يوجبان صحّة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً.

ثمّ إنّه (قدّس سرّه)أثار سوَالاً، وقال:

فإن قلت: عليه لابدّ من استقلال العقل بالحسن أو القبح في جميع الأفعال مع بداهة فساد ذلك.

ثمّ أجاب وقال: هذا بالنسبة إلى العقول القاصرة الناقصة لعدم إحاطتها بجهات الخير والشر دون العقول الكاملة المحيطة بجميع جهات الأفعال، فلا يكاد أن يشذَّ فعل عن تحت حكومتها بالحسن

والقبح، لكمال إحاطتها بجهاتها، ولا يبعد أن تكون الصحيفة المكتوبة فيها جميع الأحكام الموروثة من إمام إلى إمام، كناية عن عقل الإمام المنعكس فيه جميع الكائنات على ما هي عليها لتمام صفائه.[1]

(١)فوائد الأُصول، المطبوعة في ذيل تعليقته على الفرائد التي أسماها بـ«درر الفوائد في شرح الفرائد»:٣٣٩.

أقول: إنّه (قدّس سرّه)قد سلّم أنّ العقول الناقصة لا تستطيع أن تدرك حسن جميع الأفعال أو قبحها، ولكنّه أذعن بأنّ جميع الأفعال غير خارجة عن إطار الحسن والقبح فالفعل إمّا حسن أو قبيح ونحن نعلّق على كلامه الثاني، ونقول:

إنّ ما ذكره من أنّ اختلاف الآثار خيراً وشراً ناشئَ من اختلاف درجات وجودها من حيث السعة والضيق، كلام تام ولكنّه غير منطبق على المقام، فانّ تفسير اختلاف الآثار باختلاف الموضوع إنّما يصحّ إذا كان بين الموضوعين اختلاف جوهري، كما مثل بالحجر أو الشجر، وأمّا إذا كانا ينطويان تحت عنوان واحد ـ كما هو الحال في أفعال الإنسان ـ فالجميع فعل صادر عن فاعل مختار لغاية من الغايات، فليس هناك اختلاف في الموضوع حتى يفسر اختلاف الآثار باختلافه. مثلاً ضرب اليتيم للتأديب حسن، وضربه تشفّياً قبيح، فماهية الفعل في الجميع واحدة وإنّما الاختلاف في الغاية.

فالعدل والظلم كلاهما من مقولة الفعل، أحدهما وضع الشيء في موضعه، كدفع مال اليتيم إليه، والآخر وضعه في غير موضعه كسلبه عنه ويختلفان بالإيجاب والسلب، لكن الفارق هو أنّ الأوّل حسن والآخر قبيح، فلا يمكن تفسير حسن الأفعال وقبحها من ناحية الاختلاف الماهوي في الموضوع.

وعلى أيّة حال فالمهم هو مناقشة ما ذهب إليه من عمومية الحسن والقبح لعامة الأفعال فيرد عليه أنّ لازم ذلك انحصار الأحكام الخمسة في الحرمة والوجوب، أو فيهما مع إضافة الكراهة والاستحباب، بذريعة إدخال الكراهة تحت عنوان القبيح، والاستحباب تحت عنوان الحسن، مع أنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى خمسة.

والإنسان وإن كان لا يبلغ المستوى الذي يوَهله للوقوف على ملاكات

الحسن والقبح ولكن المفروض أنّعقل الشارع عقل كامل وبلغ القمة ووقف على ملاكات الحسن والقبح ومع ذلك أصبح يصنِّفُ الأحكام إلى خمسة دون أن يحصرها في حكمين أو في أربعة.

الفصل الخامس

ملاكات التحسين والتقبيح

إنّ الحسن والقبح من الألفاظ الواضحة التي يعرفها كلّعربي صميم، غير أنّ بعض الأشاعرة كالفاضل القوشجي ذهب إلى أنّ للحسن والقبح معاني مختلفة، مع أنّما ذكره ـ كما سيوافيك ـ ليس من قبيلها، بل من قبيل الملاكات للقضاء بالحسن أو القبح، فلذلك يجب أن نستعمل ملاكات الحسن والقبح مكان معانيهما.

وإليك دراسة الملاكات المطروحة في الكتب الكلامية:

الأوّل: موافقة الطبع

إنّ من ملاكات الحسن والقبح موافقة الفعل للطبع وعدمها. وهذا أمر مبهم بحاجة إلى المزيد من الإيضاح، فثمة احتمالان:

أ. أن يراد من الطبع، الطبعُ الحيواني المشترك بين جميع أنواعه. ولكن هذا الاحتمال ضعيف، بل باطل، إذ ليس للحيوان طبع واحد بل طبائع مختلفة حسب اختلاف الأنواع، ولذلك ربما يكون شيء لذيذاً في ذائقة وغير لذيذ في ذائقة أُخرى، أو رائحة، طيبة في شامّة حيوان، ورائحة، كريهة في شامّة حيوان آخر.

أضف إلى ذلك أنّ الغرض من طرح مسألة الحسن والقبح هو الوقوف على كيفية فعل الإنسان ولا يمكن أن يكون الطبع الحيواني ملاكاً لاستكشاف كيفية فعل الإنسان من الحسن والقبح.

ب. أن يراد من الطبع هو البعد العلوي والجانب الملكوتي من الإنسان الذي تناط به إنسانية الإنسان.

وبعبارة أُخرى: البعد الروحاني من الإنسان الذي يميل بطبعه إلى أُمور وينفر كذلك عن أُمور أُخرى، فما وافق الأوّل فهو الحسن وما خالفه فهو القبيح، وحيث إنّ هذا الجانب من البعد الروحي هو مناط الإنسانية وواقعها فيشترك فيها جميع أفراد الإنسان، كما أنّجميعهم يشترك في البعد السفلي

الحيواني من الغضب والشهوة إلى غير ذلك من الأبعاد، ولذلك نرى أنّ جميع الأفراد يرغبون في العدل وحفظ الأمانة والعمل بالميثاق وشكران النعمة ويفرّون من ضدّها.

فلو أُريد من الطبع هو هذا المعنى فهو معنى معقول، بل هو المتعيّن في تعيين ملاك الحسن والقبح، ومن قال بأنّ موافقة الطبع ومخالفته ملاك التحسين والتقبيح، وأراد منه الطبع بهذا المعنى فقد أصاب الواقع .

الثاني: موافقة الأغراض والمصالح

هذا هو الملاك الثاني لتمييز الحسن عن القبيح، ولا شكّ انّ العاقل إنّما يفعل لأغراض ومصالح، فكلّ فعل يوَمِّن مصلحته فهو حسن، وما ليس كذلك فهو قبيح.

وهذا الملاك كالملاك الأوّل يتصور على وجهين:

أ. أن يكون المراد من الأغراض والمصالح، الأغراضَ والمصالح الشخصية،

فالملاك بهذا المعنى يوجب الهرج والمرج في باب وصف الأفعال بأحدهما، لأنّالأفعال الكفيلة بتحقيق تلك الأغراض، تختلف باختلاف الأشخاص، فعندئذٍ تكون حسنة عند شخص وقبيحة عند آخر، وليس مثل هذا البحث لائقاً بالبحث الكلامي.

ب. أن يكون المراد منها المصالحَ والأغراضَ النوعية التي يدور عليها بقاء النظام، وهذا كالعدل الذي يقيم النظام، والظلم الذي يهدمه.

إنّ اتخاذ المصالح والأغراض النوعية ملاكاً للقضاء بأحد الوصفين وإن كانت تصلح أن تكون ملاكاً للحسن والقبح في أفعال الإنسان ولكنّها لا تصلح لوصف أفعاله سبحانه بالحسن والقبح، وقد سبق منا القول إنّ السبب من وراء طرح هذه المسألة في المسائل الكلامية هو الوقوف على أفعاله سبحانه وما يجوز عليه أو ما لا يجوز، ومن الواضح أنّفعله سبحانه فوق المصالح والأغراض التي لا تكون ملاكاً لوصف فعله بالحسن والقبح، مثلاً أخذ البريء بذنب المجرم فعل قبيح ولا صلة له بالمصالح والمفاسد، ولأجل ذلك يجب أن يكون الملاك شاملاً لأفعال الواجب والممكن.

وبعبارة أُخرى: انّ البحث عن الحسن والقبح العقليّين هو فوق مستوى البحث عن الحسن والقبح العقلائيين، فالملاك في الثاني هو ما مرّ آنفاً من موافقة الفعل للمصالح النوعية ومخالفتها، وهذا النوع من البحث بحث أخلاقي ويصلح أن تكون المصالح والأغراض رصيداً للحكم بالحسن والقبح في ذلك الإطار .

وأمّا الملاك في الأوّل الذي يعم الممكن والواجب، فهو ملاك أوسع من سابقه، لما عرفت من أنّ فعل البارىَ هو فوق مستوى المصالح والمفاسد النوعية.

الثالث: موافقة الكمال النفسي

لا شكّ أنّ صفات الإنسان تنقسم إلى صفات كمال يرغب إليها، وصفات نقص ينفر عنها. فالشجاعة مثلاً كمال نفساني مطلوب للإنسان كما أنّالجبن هو نقص نفساني مبغوض له، والإنسان بطبعه ميّال للكمال فارّ عن النقص، هذا حال الوصف، وأمّا الفعل فلو كان محصِّلاً للكمال فهو موصوف بالحسن، وأمّا ما كان على غير هذا السبيل فهو موصوف بالقبح.

أقول: لعلّ هذا الملاك ليس جديداً، بل يعود إلى القسم الثاني من الملاك الأوّل، أي موافقة الفعل للبعد العلوي من الإنسان ومخالفته، لأنّ الميل إلى الكمال والهرب من النقص أمر فطري وطبيعي، فلو كان الفعل محصِّلاً للكمال فهو أمر يوافق الطبع العلوي للإنسان وإلاّفلا.

الرابع: موافقة العادات والتقاليد

إنّ لكلّ قوم عادات وتقاليد تخصّهم، فملاك الحسن والقبح موافقة الفعل للعادات والتقاليد ويقابله القبيح.

ولكن موافقة العادات والتقاليد أو مخالفتها لا تصلح أن تكون ملاكاً للحسن والقبح، إذ عندئذٍ يكون الحسن والقبح أمرين نسبيين أوّلاً، وغير ثابتين ثانياً، ولا يكون معياراً لوصف فعله سبحانه بالحسن والقبح، لأنّهما فيه فوق العادات و التقاليد.

هذه هي الملاكات المذكورة في المقام، والصالح للبحث هو موافقة الفعل للطبع لكن بالمعنى الذي عرفت، أي كون الفعل ملائماً للبعد العلوي من شخصية الإنسان أو منافراً له.

وبعبارة أُخرى: تميل إليه النفس بالذات أو تنفَّر عنه كذلك، من دون ملاحظة كون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة، أو كونه محصلاً لهما، وعلى هذا الملاك يكون الموضوع للبحث عاماً شاملاً لفعل الفاعل المختار، واجباً كان أو ممكناً.

ثمّ إنّ الأشاعرة لما ضاق عليهم الخناق واتسع عليهم سبيل الانتقاد عمدوا إلى تكثير الملاكات واعترفوا بالحسن والقبح في بعضها وأنكروا في البعض الآخر، وحاصل كلامهم: أنّ للحسن والقبح معاني ثلاثة:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع في أنّ هذا الأمر ثابت للصفات في أنفسها وأنّ مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبَّر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

الثالث: ما تعلّق به مدحه تعالى وثوابه و ذمُّه و عقابه، فما تعلّق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمّى حسناً، وما تعلّق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمّى قبيحاً، وما لا يتعلّق به شيء منهما فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد، وإن أُريد ما يشمل أفعال اللّه تعالى اكتفي بتعلّق المدح والذم فقط وترك الكلام في الثواب والعقاب، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وذلك لأنّ الأفعال كلّها ليس منها شيء في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها. [1]

يلاحظ عليه: أنّ الكلام في الأفعال دون الصفات، فإقحام صفة الكمال

---

(١)شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٤٤١؛ دلائل الصدق:١|٢١٥.

والنقص في المقام خارج عن إطار البحث، ولأجل ذلك لما طرحنا ذلك المثال صححناه بقولنا: فكلّفعل يقع في طريق تحصيل ذلك الكمال أو يقع في طريق هذه فهو حسن أو قبيح، كما أنّ طرح ملائمة الغرض ومنافرته أو المصلحة والمفسدة إطالة في البحث، لما عرفت من أنّالغرض الباعث لطرح هذه المسألة هو التعرّف على أفعاله سبحانه دون أفعال الإنسان، ولو دخل الثاني فإنّما دخل استطراداً، ومن الواضح بمكان أنّفعله سبحانه خارج عن إطار المصلحة والمفسدة. وإن كان تشريعه للعباد غير خال عنهما لكنّ الكلام في فعله التكويني كتعذيب البريء.

ومنه يظهر ضعف الملاك الثالث وهو تفسيرهما بما يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب؛ ولما رأى أنّفعله سبحانه فوق إطار الثواب والعقاب حذفهما في فعله وأثبتهما في فعل الإنسان، وهذا ممّا يعرب عن أنّالقوم لما ضاق عليهم الخناق مالوا يميناً وشمالاً لتكثير ملاكات الحسن والقبح والاعتراف ببعض الصور وإنكار بعضها الآخر، مع أنّه ليس للبحث إلاّملاك واحد وهو الذي عرفت. أعني: موافقة الفعل للطبع العِلْويّ أو مناقرته معه التي ربما يستعقب المدح أو الذمّ عند العقلاء ولكن ليس المدح أو الذمّ ملاكاً لهما. وسيوافيك نقد كلامه تفصيلاً في المستقبل [1].

---

(١)لاحظ: ص ٥٠ ـ ٥١.

الفصل السادس

العقل العملي من مقولة الإدراك

تنقسم الحكمة لدى الحكماء منذ عهد مبكر إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وهذا التقسيم بمعنى تقسيم إدراك الإنسان باعتبار متعلّقه، فلو تعلّق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم كقولنا: الله موجود، فهو حكمة نظرية، ولو تعلّق بما من شأنه أن يعمل فهو حكمة عملية، فالحكمتان: النظرية و العملية كلاهما من مقولة الإدراك وإنّما الاختلاف في المتعلّق، هذا هو المعروف عند الفلاسفة، وهذا هو الظاهر من المعلم الأوّل حيث يقول:

النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. [1]

والعبارة صريحة في أنّ الحكمة العملية من مقولة الإدراك.

وقد تبعه الشيخ الرئيس في «الإشارات» وجعل الحكمة العملية من مقولة الإدراك لا مبدأً للتحريك والعمل، وقال:

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأُمور الإنسانية، جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أوّلية وذائعة وتجربية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي. [2]

---

(1)شرح منظومة السبزواري: ٣١٠.
(2)شرح الإشارات:٢|٣٥٢.

وأمّا كلام المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات فلا يخلو عن إجمال، فصدر العبارة يوافق نظرية الشيخ، وأمّا ذيلها فكأنّه يشير إلى أنّ الحكمة العملية مبدأ للتحريك لا للإدراك، يقول:

قوى النفس تنقسم بالقسمة الأُولى، إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن، الموضوع لتصرفاتها، مكمّلة إيّاه تأثيراً اختيارياً، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها، مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمّي الأُولى عقلاً عملياً، والثانية عقلاً نظرياً، والشيخ بدأ بالأُولى لأنّها أظهر، فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلاّ بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية: أوّلية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية 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.

ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده. [1]

وأنت ترى أنّالعبارة يكتنفها الكثير من الغموض ولكن الظاهر من عبارته في «الجوهر النضيد» هو انّها من مقولة الإدراك حيث يقول: ومبادئَ الجدل عند السائل هي ما يتسلمه عن المجيب، وهي المشهورات الحقيقية إمّا مطلقة يراها الجمهور ويحمدها حسب العقل العملي كقولنا : العدل حسن ويسمّى آراء محمودة .... [2]

هذا وقد تبعه الحكيم السبزواري في شرح منظومته، فنقل عبارة المعلم الأوّل وشرحها على الرغم من أنّه ذكر في آخر كلامه عبارة صاحب «المحاكمات» التي تخالف تلك النظرية.

---

(١)شرح الإشارات:٢| ٣٥٣.
(٢)الجوهر النضيد: ١٩٩.

العقل العملي مبدأ العمل والحركة

قد عرفت أنّ العقل العمليّ عند الفارابي ومن تبعه مبدأ إدراك كالعقل النظري، وإنّما الاختلاف في المتعلّق لكن خالف تلك النظرية جمع من الفلاسفة منهم الشيخ في الشفاء والنجاة، حيث قال في الشفاء:

وأمّا النفس الناطقة الإنسانية فينقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلّ واحدة من القوَّتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية ـ إلى أن قال ـ وإنّما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوة، لأنّ النفس الإنسانية جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين، جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه، وله بحسب كلّ جنبة، قوة بها ينتظم العلاقة بينه، وبين تلك الجنبة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته ـ إلى أن قال ـ فمن الجهة السفلية يتولد الأخلاق ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم. [1]

وعلى ذلك درج الشيخ أيضاً في النجاة وقال:

وأمّا النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلّ واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرويّة على مقتضى آراء تخصها إصطلاحية.... [2]

---

(١)الطبيعيات من الشفاء: ٢٩٣، طبع إيران .
(٢)النجاة: ١٦٤، ط مصر ؛ و ٢٠٢، ط بيروت .

وممن سار على هدي الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة، هو قطب الدين صاحب المحاكمات، فقد شرح هذا المقال، وقال:

لا شكّ أنّ للنفس الإنسانية إدراكاً للأشياء وتصرفاً في البدن وهو فعل منه، فأثبتوا للنفس قوتين: مبدأ إدراك ومبدأ فعل، من جهتي الإدراك من الملأ الأعلى، والفعل في العالم الأدنى وفي بدنه.

فبالجهة الأُولى متأثرة، وبالجهة الثانية موَثرة، والقوة التي يدرك بها النفس الأشياء يسمى العقل النظري، وبالقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال يسمّى عقلاً عملياً، وإطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث إنّ الأُولى منها نظير الانفعال، والثاني مصدر الفعل (الإدراك) أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس. (١)

وقد تبع صاحب المحاكمات الحكيم النراقي حيث نقل عن الشيخ الرئيس انّه قال: إنّ إدراك فضائل الأعمال ورذائلها من شأن العقل العملي، ثمّ أعرض عنه، وقال: والحقّ أنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفِّذ الممضي لإشاراته، وما ينفذ فيه الإشارة فهو قوة الغضب والشهوة. (٢)

وعلى هذا فالعقل العملي ليس من مقولة الإدراك المتعلّق بأعمال الإنسان في مجالات السياسة والتدبير أو الأخلاق أو تدبير المنزل، بل يكون ـ حسب تعبير النراقي ـ منفذاً لما يحكم به العقل النظري.

ثمّإنّ الشيخ المظفر ـ لما لم يكن واقفاً على وجود المصطلح الثاني ـ

---

(١)المحاكمات في ذيل شرح الإشارات:٢|٣٥٢. وفي ذيل كلامه ما ربما يغاير ما اختاره هنا، فلاحظ.
(٢)جامع السعادات: ١|٥٧، طبع عام ١٣٨٣هـ.

استغرب كلام جامع السعادات، وقال: ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خرّيت هذه الصناعة «انّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشارته».

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته

ومتعلّقاته، وللتمييز بين الموارد يسمّى تارة عملياً وأُخرى نظرياً، وكأنّه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل، وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة». [1]

وقد عرفت أنّ الفكرة لم يبتدعها صاحب جامع السعادات بل هو تبع الشيخ في الشفاء والنجاة.

كما أنّ بعض المحقّقين من المعاصرين، نقل كلام قطب الدين ووافق بعضه وخالف في البعض الآخر، وأسماه اشتباهاً كبيراً ثمّ حاول تصحيحه.

والحق انّها نظرية قابلة للنقاش طرحها الشيخ الرئيس في كتابيه المذكورين خلافاً لما قاله في الإشارات وتبعه بعض المتأخرين كما عرفت.

---

(١)أُصول الفقه: ١|٢٢٣.

الفصل السابع

التحسين والتقبيح العقليان من اليقينيات

هل القضايا ـ التي يحكم بها العقل العملي حكماً باتاً، كحسن العدالة وقبح الظلم وما شاكلهما ـ من القضايا اليقينية القطعية؟ أو هي من القضايا المشهورة التي ليس لها رصيد سوى الشهرة وتطابق العقلاء عليها ؟

قد اشتهر على ألسن كثير من الفلاسفة أنّ التحسين والتقبيح المذكورين ليسا من قبيل القضايا اليقينية وليس لهما رصيد، سوى تطابق العقلاء على وجه لو أعرض عنهما العقلاء لما نالا هذا المقدار من القيمة العلمية.

ذهب الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي، وقطب الدين الرازي، وعمر بن سهلان الساوي صاحب «البصائر النصيرية» والمحقّق الإصفهاني، وتلميذه الشيخ المظفر، إلى أنّهما من القضايا المشهورة لا اليقينية.وقبل أن نستعرض كلماتهم لابد من ذكر شيء كالمقدمة.

إنّ مادة القياس تنقسم إلى أقسام خمسة: فالقياس إمّا برهاني أوجدلي أو خطابي أو شعري أو مغالطي.

فالقياس البرهاني يتألف من يقينيات،وأُصولها ستة:

١. الأوّليات، ٢. المشاهدات، ٣. التجربيات، ٤. الحدسيات، ٥. المتواترات، ٦. الفطريات.

وليعلم انّ المراد من المشاهدات إمّا المشاهدات الظاهرة أعني الحسيات، أو الباطنة، كالوجدانيات.

كما أنّ المراد من الفطريات هو ما يكفي ملاحظة نفس القضية في الجزم بها، كقولنا الأربعة زوج.

وإنّما فسرنا هذين الاصطلاحين لأجل انّ المشاهدات في مصطلح العرف مختصة بالحسيات، وأمّا في المصطلح المنطقي فهي أعم من الظاهر والباطن، كما أنّالفطريات في المصطلح المنطقي هي غيرها في المصطلح القرآني فانّها في المصطلح الثاني هي الوجدانيات التي عدت قسماً من المشاهدات، هذا كلّه حول القياس البرهاني.

وأمّا القياس الجدلي فيتألف من المسلّمات والمشهورات، والمراد من المسلّمات هي القضايا التي قبلها الخصم المجادل وإن لم تكن صحيحة في نظر الآخر.

والمراد من القضايا المشهورة هي القضايا المقبولة عند الناس، وهي على أقسام:

١. واجب القبول إذا كان يقينياً من الأوّليات كقولنا: الكلّ أكثر من الجزء.

٢. الآراء المحمودة، والمراد ما يستحسنه أو يستقبحه طوائف الناس، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح.

٣. الانفعاليات.

٤. الخلقيات.

٥. العاديات.

٦. الاستقرائيات.

وعلى ضوء ذلك فقضية الحسن والقبح العقليين ـ عند هوَلاء الذين أسميناهم ـ من القضايا المشهورة التي قبلها الناس وليست من اليقينيات، ولذلك تستخدم في باب الجدل دون البرهان.

وهذا هو الظاهر من كلمات علماء الإسلام، ودونك نصوصهم:

١. قال الشيخ الرئيس في كتاب النجاة: وأمّا الذائعات فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ، مثل: انّ العدل جميل. وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم، فيما لا يخالف فيه الجمهور؛ وليست الذائعات من جهة ما هي هي ممّا يقع التصديق بها في الفطرة، فانّ ما كان من الذائعات ليس بأولى عقلي ولا وهمي، فانّها غير فطرية، ولكنّها متقررة عند الأنفس، لأنّ العادة تستمر منذ الصبا، وفي الموضوعات الاتفاقية.

وربّما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقّاً صرفاً، أو باطلاً صرفاً، فلا يُفطَن لذلك الشرط ويوَخذ على

الإطلاق، وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فأعرض قولك:«العدل جميل» و«الكذب قبيح» على الفطرة التي عرفنا حالها وتكلف الشكّ فيها تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في أنّالكل أعظم من الجزء وهو حقّ أولى. [1]

وكلامه هذا صريح في أنّ المشهورات والذائعات ليست من الأُمور اليقينية، ولذلك قال: إنّ الشكّ يتطرق إلى قولنا: العدل جميل، والكذب قبيح، ولا يتطرق إلى قولنا: الكلّأعظم من الجزء.

---

(١)النجاة: ٦٣.

---

٢. وقال أيضاً في الإشارات: ومن المشهورات الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه، ولم يوَدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يُمْلِ الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأَنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا انّ سلب مال الإنسان قبيح، وانّ الكذب قبيح، لا ينبغي أن يقدم عليه. [1]

٣. وقال المحقّق الطوسي عند شرحه لعبارة الشيخ الرئيس: إنّ المعتبر في الواجب قبولها، كونها مطابقة لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة، فبعض القضايا أولى باعتبار ، ومشهور باعتبار [2] والفرق بينها وبين الأوّليات ما ذكره الشيخ.

وعبارته صريحة في أنّ ما يجب قبولها، عبارة عمّا إذا كان له مصداق في الخارج، والقضايا المشهورة كقولنا: العدل حسن، ليس لها مطابق في الخارج.

هذه كلمات الآقدمين، وقد وافقهم في ذلك بعض المتأخرين، كالمحقّق الاصفهاني في شرحه على الكفاية والشيخ المظفر في أُصول الفقه فزعما أنّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة التي تطابق عليها العقلاء، لا من القضايا اليقينية.

قال المحقّق الإصفهاني: إنّ المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأوّلية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست، مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتبر في القضايا المشهورة، والآراء المحمودة، مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها. [3]

---

(1)شرح الإشارات: ١|٢٢٠ـ ٢٢١.
(2)شرح الإشارات: ١|٢٢٠ـ ٢٢١.
(3)نهاية الدراية:٢|١٢٥.

وقد اعتمد في نظره هذا على كلام الشيخ من التفريق بين البرهانيات التي يكون لها مطابق في الخارج، والمشهورات التي ليست لها مطابق في الخارج، ولا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

وقال الشيخ المظفر ـ عند كلامه في الفرق بين الأوّليات التي يدركها العقل النظري، والمشهورات التي يدركها العقل العملي ـ: إنّ الفارق وجوه ثلاثة:

١. انّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

٢. انّ القضية التأديبية لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، والأوّليات لها واقع خارجي.

٣. انّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي وطبعه ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضية الأوّلية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانّه لابدّ أن لا يشذ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة. (١)

وهذه الكلمات تعرب عن أنّ المشهورات ليست من الأوّليات، وبالتالي ليست من اليقينيات، وإنّما رصيدها تطابق العقلاء عليها.

نعم انّ بين المتأخرين من ذهب إلى أنّ التحسين والتقبيح من اليقينيات، وفي مقدمهم المحقّق اللاهيجي في كتابه: «سرمايه ايمان» و بما أنّ لكلامه من القيمة بمكان آثرنا تعريبه إلى العربية قال:

«اعلم أنّ الحقّ مذهب العدلية، فانّ حسن بعض الأفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمر ضروري، والعقل في قضائه هذا غنيّ عن الشرع.

---

(١)أُصول الفقه:٢|٢٣١ـ ٢٣٢.

ثمّ يطرح الإشكال التالي ويقول:

قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أنّالمقبولات مادة للقياس الجدلي لا للقياس البرهاني، فعندئذٍكيف يمكن عدّها من الضروريات والأوّليات التي هي مبدأ للبرهان؟

وأجاب قائلاً: إنّه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أُخرى تحت المقبولات، وحيث إنّها من القضايا الضرورية التي لا يشك فيها كلّ من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأوّليات، إلاّ أنّ هذا لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها». (١)

ووافقه الحكيم السبزواري في «شرح الأسماء الحسنى»، حيث قال:

إنّ منع جزم العقلاء بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مكابرة غير مسموعة، وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأنّ «العدل حسن» و«الظلم قبيح» بأنّ الحكماء جعلوها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموعة.

والجواب: انّ ضرورة هذه الأَحكام بمرتبة لا تقبل الإِنكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأَمر أنّ هذه الأَحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناء على أنّ فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض منه إلاّ التمثيل للمصلحة والمفسدة المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها، إذ القضية

---

(١)سرمايَة ايمان: ٦٠ـ ٦٢.

الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين. [١]

وحصيلة النزاع : أنّالمنطقيين خصّوا اليقينيات بالأَوّليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات، فالبرهان الموَلف من هذه الأُمور الستة يفيد اليقين، وخصّوا الجدل غير المفيد لليقين بالمشهورات والمسلمات، وأدخلوا حسن العدل وقبح الظلم في المشهورات التي لا تفيد اليقين.

ولو صحّ ما ذكروه لانهارت الأُصول التي بني عليها الكلام الإِسلامي.

ولكن الحقّمع المحقّق اللاهيجي والحكيم السبزواري، لأنّ مسألة الحسن والقبح ذات جهتين:

فمن جهة انّها داخلة في الأَوّليات، ومن جهة أُخرى داخلة في المشهورات.

أمّا الأَوّليات: فقد عرّفوها بقولهم: كلّ قضية تتضمن أجزاوَها علّية الحكم فهي أوّلية لا يتوقف العقل فيه إلاّعلى تصور الأَجزاء، ثمّ مثّلوا بقوله: الكلّ أعظم من جزئه. فانّ هذا التصديق معلول لتصور جزئيه لا غير، ولا يتوقف العقل فيه إلاّعلى تصور مفرديه. [٢]

وقولنا: العدل حسن، واجد لتلك الخصيصة، فانّ تصور الجزءين كاف في الجزم بالقضية.

فإن قلت: إنّه يعتبر في القضايا اليقينية وجود المطابق لها في الواقع، كقولنا: الكلّأكبر من الجزء وليس لقولنا : العدل حسن أو الظلم قبيح شيء مطابق في الخارج.

---

(١)شرح الأَسماء الحسنى: ١٠٧ـ ١٠٨.

(٢)الجوهر النضيد: ١٧٣.

والجواب: أنّه يكفي في أن يكون للقضية مطابقاً في الخارج، تطابقها مع الفطرة الإِنسانية أو البعد الملكوتي، فانّ الإِنسان حينما يتصور القضية، ويعرضها على البعد الملكوتي والفطرة السليمة يراهما متطابقتين،وللفطرة واقعية عينية في الخارج، وقد ذكر الشيخ في كتاب النجاة معنى للفطرة ربما يكون صالحاً لنقض كلامه به، وقال:

ومعنى الفطرة أن يتوهم الإِنسان نفسه، حصل في الدنيا، دفعة وهو بالغ عاقل لكنّه ولم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أُمة، ولم يعرف سياسة، لكنّه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات ثمّيعرض منها على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك، فهو ما يوجبه الفطرة. (١)

فحسن العدل داخل في الأُمور الفطرية بهذا المعنى، وقضية (العدل حسن) إذا تصورها الإِنسان وتجرّد عن كلّ شيء لا يساوره الشك فيها.

وأمّا المشهورات فلا شكّ في تطابق العقلاء على «حسن العدل» لما فيه بقاء النظام، و«قبح الظلم» لما فيه من زواله.

فعدّتلك القضية من المشهورات لا ينافي كونها من الأوّليات، وتخصيص الأوّليات بالعقل النظري بعدُ لم يثبت، فانّ منها ما يرجع إلى العقل النظري ومنها ما يرجع إلى العقل العملي.

(١)النجاة: ٦٢.

الفصل الثامن

القضايا البديهية في الحكمة العملية

إنّتقسيم الحكمة النظرية إلى ضرورية وغير ضرورية أمر واضح لا سترة فيه، كما أنّ تقسيم البديهيات إلى مراتب ودرجات أمر لا غبار عليه، لذلك نرى أنّ البرهان المفيد للعلم واليقين يتشكل من الأوّليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات، وكلّها من الأُمور اليقينية البديهية ولكن للبداهة درجات.

هذا هو حال الحكمة النظرية، ومثلها الحكمة العملية ـ أي إدراك العقل ما من شأنه أن يعمل به ـ فهي أيضاً تنقسم إلى ضرورية وغير ضرورية ـ أي ما يدرك العقل العملي لزوم العمل به بضرورة وبداهة ـ كحسن الإحسان وقبح الظلم، وأُخرى لا يدركه إلاّأن يرجع إلى مثل هذا الأمر البديهي في العقل العملي.

والسبب وراء تقسيم العقل العملي إلى ضروري وغير ضروري، هو نفس السبب في تقسيم الحكمة النظرية إلى ضرورية ونظرية، لأنّ القضايا لو كانت جميعها بديهية في الحكمة النظرية لما احتاجت إلى التفكير، ولم يكن هناك أي مشكلة فكرية، ولو كانت بأسرها نظرية لتاه الإنسان في دوّامة من المشاكل الفكرية دون أن يجد حلولاً لها، لأنّ المفروض انعقاد القضايا على نمط واحد، فلم يكن بد إلاّأن تكون القضايا في الحكمة النظرية على قسمين: يستمد من البديهي في حل النظري.

وهذا هو السبب في انقسام الحكمة العملية إلى قضايا واضحة قائمة على ساقها، وقضايا غير بديهية تستمِدّ حكمها من خلال الاستعانة بالقضايا الواضحة.

يقول التفتازاني في تقسيم قضايا الحكمة النظرية إلى قسمين:

الضرورة أي الحصول بلا نظر ، والاكتساب أي الحصول بالنظر. (١)

ويقول صاحب البصائر النصيرية: إنّ المقدمات في القياس يجب أن تنتهي إلى أُمور غنية عن البيان، ولو كان الجميع من القضايا النظرية المحتاجة إلى البيان لامتنع تحصيل العلم، لأنّ كلّ مقدمة تحتاج إلى الأُخرى ويذهب إمّا إلى غير النهاية، أو يكون الأخير من المقدمات موقوفة على الأُولى، وهو الدور.

فللابتعاد عن التسلسل والدور الباطلين لا محيص عن تقسيم الحكمة النظرية إلى بديهي ونظري. (٢)

وهذا البيان جار في الحكمة العملية، فانّ القضايا التي يحكم العقل بحسنها وقبحها ومدح الفاعل وذمّه وبإلزام العمل على وفقه أو الاجتناب عنه، لا تخلو عن حالتين:

إمّا أن تكون قضايا تامة يدركها العقل بلا توسيط مقدمة، وهي قضايا ضرورية من العقل العملي.

وإمّا لا يدركها إلاّ بإرجاعها إلى قضايا أُخرى حتى تنتهي إلى أُم القضايا العملية البديهية لتكون مفتاحاً لحلّ سائر القضايا. وهي حسنُ العدلِ وقبحُ الظلمِ .

---

(١)الحاشية على التهذيب قسم المتن: ٢٢.
(٢)البصائر النصيرية: ١٣٩ بتوضيح منّا.

الفصل التاسع

أدلّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين

أقام القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين أدلّة ساطعة على أنّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، فيبعث إلى الأوّل، ويزجر عن الثاني. ونحن نقتصر في هذا المقام على دلائل ثلاثة:

الأوّل: بداهة العقل

إنّالحكم المزبور من الأحكام البديهية للعقل العملي، وكلّ إنسان يجد من نفسه حسن العدل وقبح الظلم، وإذا عرض الأمرين على وجدانه وعقله يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل وتنفُّراً عن الظلم، وهكذا سائر الأفعال التي تعد من مشتقات الأمرين.

وربما يقال: إنّ الحكم بالتحسين والتقبيح ليس ناتجاً من صميم العقل، وإنّما هو وليد التعاليم الدينية الراسخة، التي يعتمد عليها المصلحون في دعواتهم، فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكرة في أذهان الناس.

ولنا مع هذا الكلام وقفة قصيرة، ذلك أنّه لو كانت تلك الفكرة ناتجة من دعوة المصلحين الذين حازوا على سهم وافر فيها، لاختصت بهم، ولكن نجد أنّتلك الفكرة عامة تشمل كافة الأُمم والطوائف البشرية حتى الذين لا يمتلكون خلفيات إيمانية، وقد أشار المحقّق الطوسي إلى ذلك الدليل، بقوله:

وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

وأوضحه تلميذه بقوله: إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فانّكلّعاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع. [1]

ويقول الشارح ـ العلاّمة الحلّي ـ في كتاب آخر: ذهبت الإمامية، ومن تابعهم من المعتزلة، إلى أنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، فكلّ عاقل لا يشك في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد، متساوية، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن، أو قبيح، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات.

وقال الأشاعرة: إنّ الحسن والقبح شرعيان، ولا يقضي العقل بحسن شيء منها، ولا بقبحه، بل القاضي بذلك هو الشرع، و ما حسّنه فهو حسن وما قبّحه فهو قبيح. [٢]

ولما كان هذا الدليل رصيناً بمكان لم يجد المنكرون للقاعدة بداً من أن يعترفوا بما في بعض معانيها دون بعض، وهذا هو الفاضل القوشجي، يقول: إنّ للحسن والقبح معاني ثلاثة:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، والحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كون

---

(١)كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:٥٩.
(٢)نهج الحقّ وكشف الصدق:٨٣.

الصفة صفة نقصان، يقال العلم حسن أي ان اتصف به كمال، والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان، وهذا المعنى من الحسن والقبح عقليان، أي العقل يدرك ملاك الكمال والنقص، وبالتالي يدرك الحسن والقبح بهذا المعنى.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسناً و ما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً يدركه العقل كالمعنى الأوّل. ويختلف بالاعتبار فانّ قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، وفي الوقت نفسه مفسدة لأوليائه ومخالفة لغرضهم.

الثالث: ما تعلّق به المدح والثواب أو الذم والعقاب هذا في أفعال العباد، وأمّا أفعال اللّه فالحسن فيه بمعنى تعلّق المدح والذم وترك الثواب والعقاب.

فقال هذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ونهيه. [١]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّالقول بأنّ للحسن والقبح ثلاثة معان، وانّ التحسين والتقبيح العقليين صحيح في الأوّلين دون الثالث، يعرب عن تراجع القائل عن الإنكار المطلق، وإظهار شيء من المرونة للمثبتين لهما، ولكن الحقّ انّه ليس للحسن والقبح إلاّ معنى واحد، وهو الذي ذكره في المعنى الثالث، وإلاّ فدرك الكمال و النقص أو الملائمة والمنافرة خارجان عن محط البحث، كما أنّإقحام الثواب والعقاب في المعنى الثالث أيضاً نوع مغالطة تفوّه بها القائل، فالبحث مكرّس على حسن الفعل وقبحه على وجه يبعث الآخرين على تحسين الفعل

---

(١)شرح التجريد:٤٤١.

ومدحه أو تقبيح الفعل وذمه.

وأعجب من ذلك هو إنكاره إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها بالمعنى الثالث، ولعمري انّه خالف وجدانه، وأنكر بلسانه ما ليس في قلبه، فلا ينكره إلاّ سوفسطائي يشك في أبده البديهيات.

وقد نقل عن النظام هذه الحكاية الطريفة:

قيل اجتمع النظام والنجار للمناظرة، فقال له النجار: لم تدفع أن يكلِّف الله عباده ما لا يطيقون، فسكت النظام، فقيل له: لِمَ سَكتّ؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف مالا يطاق، فإذا التزمه ولم يستح، فبم أُلزمه. (١)

وثانياً: أنّ المجيب يسلم بأنّ العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها ببعض الملاكات، وهو ملاك الكمال والنقص أو ملاك المصلحة والمفسدة، وعندئذٍ فالعقل يستقل بحسن بعض الأفعال بأحد هذين الملاكين أو يستقل بقبحها كذلك، وهذا نوع اعتراف من المنكر باستقلال العقل بدرك الحسن والقبح.

إلاّ أن يقول بحصر الكمال والنقص بالأوصاف دون الأفعال، فلا يعدّ فعل كمالاً ولا نقصاً وهو كما ترى.

وثالثاً: أنّ موضوع البحث هو مطلق الأفعال الصادرة من الفاعل المختار، سواء أكان الفاعل واجباً أم ممكناً، وليس هناك إلاّ ملاك واحد يعم جميع المصاديق، وهو استقلال العقل بالحسن أو القبح الذي ربّما يستعقب المدح والذم، دون الثواب والعقاب لعدم توفرهما في أفعاله سبحانه.

الثاني: انتفاوَهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً

هذا هو الدليل الثاني الذي أشار إليه المحقق الطوسي، وقال: ولانتفائهما

---

(١)دلائل الصدق:١٩٢.

مطلقاً لو ثبتا شرعاً. وقد أوضحه العلامة في شرحه بقوله: وتقريره: انّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً.

توضيحه: أنّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ فإذا أخبرنا عن شيء انّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا عن شيء

انّه حسن لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب، ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقرير. [1]

وخلاصة الدليل: أنّه لو لم نعرف حسن الأفعال وقبحها شرعاً إلاّ عن طريق إخبار الأنبياء، فإذا قالوا: الصدق حسن والكذب قبيح، لا يحصل لنا العلم بصدق القضية، إذ نحتمل أن يكون المخبر كاذباً.

ولو قيل إنّه سبحانه شهد على صدق مقالة أنبيائه، فنقول: إنّ شهادته سبحانه لم تصل إلينا إلاّ عن طريقهم، فمن أين نعلم صدقهم في كلامهم هذا ؟

أضف إلى ذلك من أين نعلم أنّه سبحانه ـ و العياذ باللّه ـ لا يكذب؟

فهذه الاحتمالات لا تندفع إلاّ باستقلال العقل ـ قبل كلّ شيء ـ بحسن الصدق وقبح الكذب، وانّه سبحانه منزه عن القبح.

غير انّالفاضل القوشجي شرح كلام المحقق الطوسي بنحو آخر وقال: لو لم يثبت الحسن والقبح إلاّ بالشرع لم يثبت أصلاً، لأنّ العلم بحسن ما أمر به الشارع، أو أخبر به عن حسنه، و بقبح ما نهى عنه، أو أخبر عن قبحه، يتوقف على أنّ الكذب قبيح لا يصدر عنه، وأنّ الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به. [2]

---

(١)كشف المراد: ٥٩.
(٢)شرح التجريد: ٤٤٢.

أقول: ثمة احتمال آخر، وهو: انّه من الممكن أن يأمر الشارع بالقبيح ويأمر بالمنكر، أو أن يكذب في إخباره عن الحسن والقبيح، فلا ينتفي ذلك الاحتمال إلاّ بطرح قضية أُخرى وهي:

إنّ الأمر بالقبيح، والنهي عن المعروف، أو صدور الكذب أمر قبيح، يمتنع صدوره من اللّه سبحانه. لكنّ هذه القضية التي هي المكملة لعلمنا بحسن الأفعال وقبحها شرعاً، موقوفة على ثبوت أحد أمرين:

أ. أن يحكم العقل بامتناع صدور القبيح من اللّه سبحانه؛ والمفروض أنّ هذا الباب موصد أمام المنكرين للحسن والقبح.

ب. أن يحكم الشرع بامتناع الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، أو صدور الكذب من اللّه سبحانه؛ ومن الواضح انّ هذه الأخبار لا ترفع الاحتمال السابق، لاحتمال أن يكون كلامه هذا أيضاً كذباً، أو من قبيل الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، وبذلك يظهر معنى الدور الذي أشار إليه الفاضل القوشجي بوضوح.

ثمّ إنّه أشكل على محذور الدور بما هذه عبارته:

انّا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذم. [1]

ل

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مغالطة محضة لا تزيل الإشكال، لأنّا نفترض أنّ الأمر والنهي ليسا دليلي الحسن والقبح، بل دليلهما عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والنهي، ولكن هناك احتمالات لا يمكن رفعها إلاّ بحكم العقل.

---

(١)شرح التجريد: ٤٤٢.

الأوّل: انّه جعل المنكر متعلّق الأمر، والمعروف متعلّق النهي، وهذا لا يمكن رفعه بإخبار الشارع، لاحتمال الكذب في جميع إخباراته، بل الطريق منحصر بالإذعان لحكم العقل.

الثاني: نحتمل انّه أمر بلا إرادة.

الثالث: انّه أراد إرادة استعمالية دون الجدية.

الرابع: انّه استعمل الألفاظ على غير الطريقة المألوفة.

ومع هذه الاحتمالات ونظائرها، كيف يمكن لنا أن نستكشف الحسن والقبح عن طريق الشرع مهما صدع به، ولا ترتفع هذه الاحتمالات إلاّ بحكم العقل.

إلاّ أن يُفسِّر الحسنَ بمجرد وقوع الشيء متعلقاً للأمر وإنْ احْتُمِل ما احْتُمِل، وهو كما ترى.

الثالث: إنكارهما يلازم امتناع إثبات الشرائع السماوية

الاعتقاد بالنبوة العامة عبارة عن كونه سبحانه بعث أنبياءه بالشريعة إلى كافة البشر، فمن ادّعى السفارة من اللّه سبحانه فلا يمكن لنا تصديقه إلاّ في ظل القول بالحسن والقبح العقليين، لأنّ المفروض أنّ ذلك المدّعي يكون مبعوثاً بالمعاجز والبيّنات، فإن كان صادقاً فهو، وإلاّيلزم تزويد الكاذب بقدرة خارقة ليضلّ الناس عن طريق الحقّ، وهو أمر قبيح لا يصدر منه سبحانه وأمّا على القول بالحسن والقبح الشرعيين فلا يمكن لنا الإذعان بصدق دعواه لعدم ثبوت قبح تسليط الكاذب على المعاجز.

ولو صدع الشارع انّي لا أُسلط الكاذب على القوة الخارقة، فلا يمكن الإيمان بصدق قوله لعدم ثبوت قبح الكذب على الشارع.

وإلى ذلك يشير العلاّمة الحلّي في كتابه، ويقول: لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير ، لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فانّ أيّ شيء أظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة. (١)

و بما ذكرنا من التوضيح ، يظهر عدم صحّة ما ذكره الفضل بن روزبهان (المتوفّى٩١٩هـ) حيث قال: عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة الله الجاري مجرى المحال العادي بذلك وقوله (العلامة): تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة، قلنا : لا يلزم هذا لأنّ العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار فلا ينسد ذلك الباب. (٢)

إنّ العلم بجريان عادة الله على عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين، يتم بأحد طريقين:

أ. أن يحكم العقل بأنّالله حكيم، ولا يجعل الحكيم المعجزةَ على يد الكذّابين، والمفروض انّه غير ثابت لدى المستشكل.

ب. دراسة سيرة الأنبياء والظروف التي حاطت بهم والقرائن الحافة بدعوتهم حتى يقطع الإنسان بقضية كلية، وهي: انّه سبحانه لا يجعل المعجزة على غير يد الصادق؛ وهذا العلم الكلّي لا يحصل إلاّ بدراسة سيرة طائفة كبيرة من الأنبياء على نحو يحصل له هذا العلم الكلي، ومن الواضح بمكان أنّه أمر غير ممكن عادة.

ثمّإنّ للفضل بن روزبهان كلاماً في آخر هذا الفصل نأتي به ليعلم مدى تأخّر القوم عن المسائل العقلية وانكبابهم على التقليد من مشايخ مذهبهم، حيث يقول:

---

(١)نهج الحقّ وكشف الصدق:٨٤.
(٢)دلائل الصدق: ٢١٩.

اتّفقت كلمة الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة على أنّ من أفعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد، وما يشتمل على الصفات الكمالية، والنقصانية، وهذا ممّا لا نزاع فيه، ويبقى النزاع في أنّ الأفعال التي تقتضي الثواب أو العقاب، هل في ذواتها جهة محسنة، صارت تلك الجهةُ سببَ المدح والثواب، أو جهة مقبحة، صارت سبباً للذم والعقاب أو لا ؟

فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل، ماذا يريد من هذا النفي؟

إن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال، فيرد عليه أنّك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال، وهذا عين التسليم بأنّالأفعال في ذواتها جهة الحسن والقبح، لأنّ المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبح.

وإن أراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع بأحدهما لأنّ تعيين الثواب والعقاب للشارع، والمصالح والمفاسد التي يدركهما العقل، لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل، لأنّالعقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح والمفاسد في الأفعال، ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بأنّ هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة، أو قبيح لاشتماله على المفسدة، فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع.

فهذا [1] كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يرده المعتزلي.

مثلاً: شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرائع، فلو كان شربه حسناً في ذاته بالحسن العقلي، كيف صار حراماً في بعض الشرائع الأُخر؟

هل انقلب حسنه الذاتي قبحاً؟

---

(١)«فهذا» جواب لقوله: «إن أراد نفي ... ».

وهذا ممّا لا يجوز، فبقي أنّه كان مشتملاً على مصلحة ومفسدة كلّ واحد منهما بوجه، والعقل كان عاجزاً عن إدراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة، فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة في زمان، وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر، فصار حلالاً في بعض الأزمنة وحراماً في البعض الآخر.

فعلى الأشعري أن يوافق المعتزلة، لاشتمال ذوات الأفعال على جهة المصالح والمفاسد، وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في إدراكه إلى الشرع، وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الأفعال.

وعلى المعتزلي أن يوافق الأشعري أنّ هاتين الجهتين في العقل لا تقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل، لعجزه عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الأفعال.

وقد سلّم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به، فليسلم في جميع الأفعال، فانّ العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الأشياء بإدراك تعلق الثواب، فإذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعاً، تحفظ بهذا التحقيق، وباللّه التوفيق. [1]

لقد سعى القائل جاهداً إلى التوفيق بين المذهبين لما رأى من البراهين الساطعة على بطلان مذهبه، فتارة يتخذموقفاً يوافق فيه المعتزلة، ويدعو الأشاعرة إلى الانصياع وأُخرى يتخذموقفاً يوافق فيه الأشاعرة ويدعو المعتزلة إليه، وما هذا الموقف المضطرب إلاّنتيجة وقوفه على عدم صحّة نفي الحسن والقبح العقليين، فلذلك نعود ونقول:

أ. ما ذكره من أنّ أفعال العباد تشتمل على المصالح والمفاسد، ويكون هذا سبباً لتحسين الفعل أو تقبيحه، غير تام، لما عرفت من أنّ الحسن والقبح العقلي لا

---

(١)دلائل الصدق:٣٧٤ـ ٣٧٦.

يدور مدار الأغراض والمصالح الشخصية، ولا المصالح والمفاسد النوعية، لأنّ إطار البحث وسيع يشمل فعله سبحانه الذي هو فوق المصالح والمفاسد، كما في أخذ البريء بذنب المجرم، فجعل هذا مصباً للنزاع وموردا للاتفاق وبالتالي دعوة الأشعري إلى المصافقة مع المعتزلي خروج عن محل النزاع.

ب. انّ ما ذكره من أنّ المصالح والمفاسد غير مقتضيين للمدح أو الثواب بأحدهما، وانّه ليس للعقل أن يستقل بأحدهما من دون حكم الشارع، غير تام.

لأنّ المدح والذم لا يستند إلى وجود المصالح والمفاسد، بل يستقل بهما العقل مع قطع النظر عن هذا الملاك، فكون المصالح والمفاسد مقتضية لا علة تامة للمدح أو الذم كأنَّه خروج عن مصب البحث.

وحصيلة القول: إنّ مصب البحث هو نفس الفعل بما هوهو بغضّ النظر عن الأُمور الجانبية من موافقته للغرض أو مخالفته له، وتضمنه للمصلحة أو المفسدة، إلى غير ذلك.

فمحاولة الفضل لتقريب المنهجين وتصديق المعتزلة تارة، والأشاعرة تارة أُخرى، ناشئَ عن الغفلة عن مصب النزاع.

الحسن والقبح في الذكر الحكيم

يحتج الذكر الحكيم في موارد بقضاء الفطرة على حسن بعض الأفعال وقبحها، على وجه يسلِّم أنّ الفطرة صالحة لدرك حسن الشيء وقبحه، ولذلك يتخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه، ويقول:

١. (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدينَ فِي الأَرْضِ أَمْ

نَجْعَلُ المُتَّقينَ كَالْفُجّار) .[١]

٢. (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجْرِمين) .[٢]

٣. (هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إلاّ الإِحْسان) .[٣]

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكّل الذكر الحكيم القضاء إلى وجدان الإنسان، وانّه هل يصحّ التسوية بين المفسدين والمتّقين، والمسلمين والمجرمين، كما يتخذ من الوجدان قاضياً، في قوله: (هَلْ جَزاءُ الإِحْسان إِلاّ الإِحْسان) .

وهناك آيات أُخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي على نحو تسلّم انّ المخاطب يعرفهما معرفة ذاتية ولا يحتاج إلى الشرع بغية التعرف على الموضوع، وكأنّ الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

١.(إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي القُربى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون) . [٤]

٢. (قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنْ) . [٥]

٣. (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَر) . [٦]

وكيفية دلالة هذه الآيات على قابلية العقل على درك الحسن والقبح علم ممّا سبق.

---

(١)ص:٢٨.
(٢)القلم: ٣٥.
(٣)الرحمن:٦٠.
(٤)النحل:٩٠.
(٥)الأعراف:٣٣.
(٦)الأعراف:١٥٧.

وثمة آية أُخرى تندِّد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكرة إلى أمره سبحانه، وهو يردُّ عليهم بأنّ عملهم فحشاء والله لا يأمر بها، وبذلك سلم قضاء الوجدان على أنّ الله منزّه عن ارتكاب القبائح والمنكرات، ويقول:

(وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءنا وَاللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاء) . [١]

إلى هنا تمت أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وإليك دراسة أدلّة المنكرين.

---

(١)الأعراف:٢٨.

الفصل العاشر

أدلة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين

ذهبت الأشاعرة من المتكلمين إلى أنّ العقل عاجز عن درك حسن الأفعال وقبحها، وفي كلامهم هذا تداع لكلام السوفسطائيين حيث كانوا ينكرون الحقائق العينية حتى وجودهم أنفسهم في ظل شبهات واهية.

والذي يسهّل الخطب أنّ الأشاعرة أكثر تعقّلاً من السوفسطائيين، ولذلك لما واجهوا أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وأدركوا بوجدانهم أنّ الإنكار المطلق أشبه بإنكار البديهيات، حاولوا أن يبتكروا معاني متعددة للحسن والقبح أو ملاكات لهما، فسلّموا التحسين والتقبيح في بعض المعاني و الملاكات دون بعض، وقد جعلوا من بعض معانيه إدراك العقل استحقاق الفاعل الثواب والعقاب فأنكروه مع أنّه لا صلة له بالبحث أبداً.

وهوَلاء وإن رفعوا راية الإنكار ولكنّهم تراجعوا عنها، وقد سبق منّا نقل كلام الفاضل القوشجي: انّ الحسن والقبح بمعنى كون فعل كمالاً كالعلم، وكون فعل آخر نقصاً كالجهل مما يدركه العقل، كما أنّ اشتمال الفعل على المصلحة كالعدل، أو المفسدة كالظلم ممّا يدركه العقل أيضاً، ثمّ أضاف معنى ثالثاً، وقال:

ملائمة الفعل لغرض الفاعل ومنافرته غرضه كما في قتل زيد، فانّه يوَمّن

غرض الأعداء ولا ينافي غرض أوليائه. [1]

فالحسن والقبح بهذه المعاني أو الملاكات اعترف به الأشاعرة.

وهذه الأُمور الثلاثة التي اعترفت بها الأشاعرة خارجة عن مصب البحث، لكنّهم اخترعوا للحسن والقبح معنى رابعاً وهو تعلّق مدحه تعالى وثوابه، أو ذمّه وعقابه، فما تعلّق به مدحه في العاجل وثوابه في الآجل يسمّى حسناً، وما تعلّق به ذمّه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمّى قبيحاً، وما لا يتعلّق به شيء منهما فهو خارج عنهما، فقالوا: هو عندنا شرعي، لأنّ الأفعال كلّها سواء، ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها. [2]

وهذه المحاولة منهم نوع رجوع عن الإنكار المطلق، ومغالطة في تحرير محل النزاع، وليس هو إلاّ نفس الفعل بما هو هو سواء أكان صادراً من الواجب أم من الممكن، فالنزاع في أنّ العقل هل يدرك حسنه أو قبحه، سواء أتعلَّق به مدح في العاجل وثواب في الآجل أو لا ، وسواء كان هناك ثواب أو عقاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: ظهر ممّا ذكرنا أنّ للحسن والقبح معنى وملاكاً واحداً، وهو كون نفس الشيء مدركاً للعقل حسنه أو قبحه، والملاك كونه ملائماً لفطرته ووجدانه، أو منافياً.

وبعبارة أُخرى: إذا كان ملائماً للبعد العلوي منه أو منافراً معه، وعلى ذلك فلو لم يكن هناك إنسان، ولم يكن له بعد علوي أو ملكوتي لما صحّ الحكم بحسن الأَفعال وقبحها، فالمصحح هو ملائمته ومنافرته معه، فعند المقايسة والمطابقة يوصف بأحد الشيئين.

---

(١)شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٤٤١، نقل بتوضيح منّا.
(٢)المصدر نفسه:٤٤١.

وبذلك يعلم أنّ ما ربّما يقال من أنّ الحسن والقبح واقعيتان يدركهما العقل، كلام مجمل، فإن أرادوا بذلك أنّ العقل بنفسه يكشف عن واقعية وراء واقعيتهما في الخارج، مع قطع النظر عن الإِنسان ودركه ومطابقته للبعد العلوي منه، فهو أمر مقطوع البطلان، إذ ليس للحسن والقبح مطابَق ومصداق خارجي.

وإن أرادوا أنّ الإِنسان عند تطبيق الأَفعال على البعد العلوي و الواقعية الإِنسانية يجد في صميم ذاته الملائمة والمنافرة، فهذا أمر صحيح كما ذكرناه غير مرة.

إذا علمت ذلك فلنتناول أدلة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين.

الدليل الأَوّل: لو كانا بديهيين لما اختلف فيه اثنان

لوكان العلم بحسن بعض الأَفعال وقبحها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان، لوقوع الاختلاف بين العلمين، وانّ العلم بزيادة الكل على الجزء أوضح وأبين من التحسين والتقبيح، فالمقدّم مثله، لأنّ العلوم الضرورية لا تتفاوت.

وأجاب عنه المحقّق الطوسي، بجواز التفاوت في العلوم لا سيما في تصوراتها، وأوضحه العلاّمة الحلي، بأنّ العلوم الضرورية قد تختلف تبعاً لاختلاف التصوّرات.

أقول: إنّ دليلهم هذا ردّ الدليل الأوّل للمثبتين، حيث قالوا: إنّ الحسن والقبح من البديهيات العقلية، فردّت الأَشاعرة عليهم بوجود فوارق بين سائر البديهيات وهذا النوع من الإِدراك.

والجواب ما ذكره المحقّق الطوسي بإيضاح منّا، وهو: انّ القضايا اليقينية في القياس تتمتَّع بالبداهة وهي ستة: الأَوّليات، المشاهدات،التجربيات، الحدسيات،

المتواترات، الفطريات. ومن الواضح وجود التفاوت بين أقسامها، فأين قولنا: الكلّ أعظم من الجزء، من قولنا: نور القمر مستفاد من الشمس؟! فالأوّل من الأوّليات، والثاني من الحدسيات، وبذلك يظهر انّ وجود التفاوت لا يضر بالبداهة.

وأمّا سبب التفاوت فيرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصور مفرداتها، مثلاً كلّ ممكن يحتاج إلى علة، حكم بديهي، ومع ذلك فقولنا: الكل أعظم من الجزء، أيضاً بديهي، وسبب الاختلاف يرجع إلى ظهور مفردات الثاني دون الأوّل، فأين الإمكان والحاجة والعلّة من الظهور إلى الكلّ والجزء والعظم، فاختلاف المفردات من حيث الظهور والخفاء يورث ظهوراً وخفاءً في المركب أيضاً.

أضف إلى ذلك، أنّ قصارى ما يثبته الدليل انّها ليست من الأُمور البديهية لا أنّها ليست من الأُمور العقلية.

ثمّ إنّ الشيخ المظفر أجاب عن الإشكال بوجه آخر بقوله:

إنّ قضية الحسن والقبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات، وقضية أنّ الكلّ أعظم من الجزء، من الأوّليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما، وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الأُولى ممّا يحكم به العقل ألاّ يكون فرق بينها و بين القضية الثانية، وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوّليات، فيكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأُخرى وذكر فروقاً، نذكر منها اثنين:

أ. انّ الحاكم في قضايا التأديبات، العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

ب. انّ القضية التأديبية لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، و الأوّليات لها

واقع خارجي. [1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بما ذكرنا في الفصل السابع من أنّ حسن العدل وقبح الظلم ليسا من القضايا التي لا واقعية لها إلاّ الشهرة كما زعم، بل لها واقعية، لكن بالمعنى الذي عرفت من أنّ الإنسان إذا عرض القضيتين على البعد الملكوتي يجد بينهما كمال الملائمة والمنافرة فيرغب إلى إحداهما وينزجر عن الأُخرى.

كما وقفت أيضاً على أنّالعقل النظري والعملي ليسا إلاّ مظاهر لقوة واحدة، وإنّما الاختلاف فيما يدرك كما أوضحناه سابقاً.

وثانياً: أنّ كلام المستدل ناظر إلى ردّ الدليل الأوّل للمثبتين، وانّه لو كان الحسن والقبح من الأُمور البديهية يجب أن يقعا في عداد سائر البديهيات دون أي اختلاف.

فالإجابة عنه من خلال بيان الفوارق بين القضايا ـ كما عرفت ـ نوع تسليم للإشكال و ترسيخ له

.

الدليل الثاني: الكذب النافع ليس بقبيح

لو كان الكذب قبيحاً، لكان الكذب المفضي إلى تخليص النبي من يد ظالم قبيحاً أيضاً، والتالي باطل، لأنّه يحسن تخليص النبي من يد أعدائه، فالمقدم مثله.

هذا حسب تقرير العلاّمة الحلّي، وقرّره الفاضل القوشجي بنحو آخر، وهو: لو كانا عقليين لما حسن القبيح و لما قبح الحسن، والتالي باطل، فانّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح إذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك،والصدق إهلاكه.[٢]

---

(١)أُصول الفقه :١|٢٣١.
(٢)شرح التجريد: ٤٤٢.

والجواب: انّ في المقام أمرين قبيحين:

١. تعريض النبي للهلاك، وهو قبيح.

٢. الكذب والإِغراء بالجهل، وهو أيضاً قبيح.

ولكن يختار الثاني، لأنّه أقل قبحاً من الأوّل، لما فيه من نجاة النبي وإنقاذه، فالكذب في جميع الحالات قبيح، لكن عند التعارض مع ما هو أقبح، يأخذ الإِنسان بأقلّ القبيحين بحكم العقل.

يقول الفاضل القوشجي: إنّ الكذب في الصورة الأَُولى باق على قبحه، إلاّ أنّ ترك إنقاذ النبي أقبح منه فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصاً من ارتكاب الأقبح، على أنّه لا ضرورة للكذب، إذ يمكن التخلص من الكذب بالتعريض (التورية) ولهذا قيل إنّ في التعاريض لمندوحة.[١]

إجابة أُخرى

ويمكن الجواب عن الاستدلال بشكل آخر، وهو انّ الأَفعال على أقسام:

الأوّل: أن يكون الفعل علة تامة للحسن أو القبح، بحيث لا ينفكان عن الفعل في زمان من الأزمنة، وهذا كحسن العدل وقبح الظلم.

الثاني: ما يكون مقتضياً للحسن والقبح، أي أن يكون فيه أرضية صالحة لواحد منهما لا علة تامة، على وجه لو لم يكن هناك مانع عن التأثير لأثر المقتضي، وهذا كتكريم الصديق، فانّه بما هوهو، مقتض للحسن، ولكن ليس علة تامة له، كما إذا كان تكريمه سبباً لإِهانة الغير.

---

(١)شرح التجريد:٤٤٢.

الثالث: ما لا يكون علة ولا مقتضياً للحسن والقبح، وإنّما يوصف بأحدهما لأجل طروء عناوين مختلفة عليه، وهذا كضرب اليتيم، فهو ليس بحسن ولا قبيح، إلاّ أنّه حسن إذا كان بعنوان التأديب وقبيح إذا كان بعنوان الانتقام والتشفّي.

وعلى ذلك فيظهر الجواب على الكذب النافع والصدق الضار، إذ ليس الصدق والكذب بالنسبة إليهما إلاّ مقتضياً على وجه لولا المانع لأثّرا. والمفروض اقترانه بالمانع، بل يمكن عدّهما من القسم الثالث فلا يوصفان بأحدهما مع طروء عنوان القبيح على الصدق، وطروء عنوان الحسن على الكذب.

يلاحظ عليه: أنّ الصدق وإن كان ربّما يوصف بالقبح إذا كان متضمناً لهلاك النبي، أو الكذب يوصف بالحسن إذا كان متضمناً لإنقاذه، لكن هذا ليس بمعنى تبدل حسن الصدق إلى القبح، وقبح الكذب إلى الحسن، بل معناه أنّ هناك عناوين تطرأ على فعل الإنسان، كإنقاذ النبي عند الكذب، وهلاكه عند الصدق، فتنبثق مسألة أُخرى وهي تقديم الأصلح والأهم من الأمرين على غيرهما. فالإنسان مكلف بحكمين:

أ. صيانة النبي وإنقاذه، وهو أمر حسن.

ب. حرمة الكذب، وهو أمر قبيح.

ولا يمكن التوفيق بينهما، لأنّ العقل يحكم بانتخاب الأهم منها، وليس هو إلاّإنقاذ النبي وإن استلزم الكذب.

فعلى ضوء هذا الجواب فحسن الأفعال وقبحها ثابتان غير زائلين، غير أنّ التزاحم دفع العقل إلى انتخاب الأهم والأصلح وتقديمها على الراجح والمهم، ونفس هذا التقديم عين العدل، لأنّه من قبيل وضع الشيء، في محله.

الدليل الثالث: إذا وعد بالكذب

لو قال الإنسان لأكذبنّ غداً، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد، لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

توضيح الاستدلال: انّه إذا قال الإنسان: لأكذبنَّ غداً، يلزم حسن أحد الكذبين، لأنّه إن حسن العمل بوعده يجب عليه أن يكذب غداً، فيكون هذا الكذب المحقق للعمل بالوعد الحسن، حسناً أيضاً.

وإن قبح العمل بالوعد، وبالتالي يلزم عليه ـ إن أخبر ـ أن يخبر خبراً صادقاً، فما أخبر به و إن كان بذاته صادقاً لكنّه بالقياس إلى ما وعد به، كاذب والمخاطب يتصوّر أنّه خبر كاذب، وإنّما يكون

صادقاً لو أخبر بخبر كاذب لا ما إذا أخبر بخبر صادق، ولو أخبر عن صدق يعدّ كاذباً بالنسبة إلى ما وعد.

ومراده من الصدق هو الإِخبار عن كذب، كما أنّمراده من الكذب هو الإِخبار عن صدق، الذي يعُدُّ بالنسبة إلى ما وعد خبراً كاذباً.

وقد أجاب العلاّمة الحلي عن الاستدلال الذي هو أشبه باللغز من الدليل، بقوله: بأنّه يجب عليه ترك الكذب في غد، لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك ثمة العزم والكذب وهما وجها حسن، وفَعَل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب.[1]

هذا والصحيح أن يقال: إنّ هناك أمرين:

الأوّل: العمل بالوعد وهو حسن.

الثاني: انّ العمل بالوعد الحسن يتحقق في المقام في ضمن الكذب وهو أمر قبيح.

---

(١)كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦١.

ولكن المغالطة تكمن في الأمر الأوّل، إذ لا نسلم حسن العمل بالوفاء على وجه الإِطلاق، وإنّما هو حسن إذا كان المتعلّق أمراً حسناً لا قبيحاً، فلو وعد إنسان أن يقتل آخر فليس الإِيعاد أمراً حسناً يجب تنفيذه بل هو قبيح، فالاستدلال من الوهن بمكان.

والعجب من هوَلاء حيث حاولوا إثبات قاعدة كلية على أمر لا أساس له من الصحة، فبدل أن يكرّسوا جهودهم إلى دراسة نفس القضايا وعلاقاتها وما يحكم به العقل والعقلاء حاولوا إثبات ما اختاروه بهذا المثال الذي لا يعرف كنهه إلاّ بعد بذل عناء كبير . وأعجب منه ما ذكره التفتازاني في نظير المقام، وقال: هذه مغلطة تحيّر في حلها عقول العقلاء، وفحول الأذكياء، ولهذا أسميتها مغلطة جذر الأصم، ولقد تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما يروي الغليل.[1]

الدليل الرابع: التحسين والتقبيح العقليان، فرضُ تكليفٍ على الله سبحانه

هذا الدليل الذي نذكره هو أكثر تداولاً على ألسنة السُذَّج من الناس الذين ينكرون قابلية العقل على إدراك الحسن والقبح، حيث يقولون: بأنّ القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين يوجبون على الله ما يوجبون على العبد، ويحرِّمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد، ويسمون ذلك العدل والحكمة مع قصور عقلهم عن معرفة حكمته.[2]

والجواب: أوّلاً: أنّ المستدل ـ على فرض صحّة استدلاله ـ خلط بين المسألتين:

أ. مسألة قابلية العقل على درك الحسن والقبح.

---

(١)شرح المقاصد: ٢|١٥٠، طبع آستانة .
(٢)التبصير في الدين: ١٥٣؛ ولاحظ مجموعة الرسائل الكبرى:١|٣٣٣، الرسالة الثامنة.

ب. مسألة الملازمة بين درك العقل حسن الفعل وقبحه، وبين حكم الشرع.

فالكلام إنّما هو في المسألة الأُولى لا في المسألة الثانية، التي يبحث فيها عن الملازمة بين الحكمين: العقلي والشرعي.

فهناك من يوافق المسألة الأُولى، وفي الوقت نفسه ينفي الملازمة وإن كان الحقّخلافه

ثانياً: أنّ المستدل خلط بين فرض التكليف على الله وكشف ما عنده من الحُكْم من خلال صفاته وكماله، فالقائل بالملازمة لا يفرض التكليف على الله، ويقول: أين التراب ورب الأَرباب، لكن هذا لا يمنع من أن نستكشف ما عنده من الأحكام من خلال دراسة صفاته الكمالية، فهو بما انّه عادل، لا يجور، وحكيم لا يعبث، وعالم، لا يجهل، نستكشف الأحكام اللائقة به حسب صفاته فالتكاليف المخوَّلة إليه من قبيل التكاليف التي فرضتها عليه حكمته وعدله وعلمه. فلو قلنا لا يجوز على الله سبحانه تعذيب البريء أو أخذه بذنب المجرم، لا نعني انّا نفرض هذا التكليف عليه، وانّه يجب أن يقوم به، وإنّما يراد أنّلازم صفاته الكمالية هو أن لا يفعل ذلك.

وهذا نظير ما يقوم به العلماء من كشف أسرار الطبيعة وقوانينها، فلو قال القائل: بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، وهذا لا يعني إلاّ أنّه في الواقع كذلك، لا انّه يجب أن يكون كذلك لأَجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظاماً مبنياً على العلم والعدل والحكمة فلازم ذلك أن لا يؤَخذ البريء بذنب المجرم، فكشف هذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون في العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية.

وفي كلام بعض الأشاعرة إلماع لما ذكرنا، يقول النسفي (المتوفّى٥٣٧هـ): وفي إرسال الرسل، حكمة.

ويقول التفتازاني (المتوفّى٧٩١هـ) في شرحه على العقائد: أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أنّ الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أنّ قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع. [١]

وكلامه هذا نفس ما ذكرناه، وهذا دليل على أنّ الأشاعرة قد أظهروا نوعاً من المرونة للعدلية عبْر الزمان.

الدليل الخامس: التحسين والتقبيح لا يجتمعان مع الجبر

إنّ الأشاعرة لما اختاروا كون الإنسان مجبوراً في أعماله، وانّفعله ليس فعله، بل فعله سبحانه عند تعلّق إرادة العبد، رتّبوا على هذا الأصل امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين وقرّروه بوجوه:

١. قرّره فخر الدين الرازي(المتوفّى٦٨٠هـ) بقوله: لو قبح الشيء لقبح إمّا من الله أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل، إمّا انّه لا يقبح من الله فمتفق عليه، وإمّا انّه لا يقبح من العبد، فلأنّ ما صدر عنه [إنّما هو] على سبيل الاضطرار، لما بينا من أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلاّ إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء. (٢)

---

(1)شرح العقائد النسفية:١٦٤.
(2)الأربعون: ٢٤٦.

---

٢. نقل عن سعد الدين التفتازاني (المتوفّى٧٩١هـ) في شرح المقاصد انّه قرّر الدليل بالنحو التالي:

العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى إلاّعلى ما يستقل العبد به.

٣. يقول الفاضل القوشجي(المتوفّى٨٧٩هـ): لو كان الحسن والقبح بالعقل لماكان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطل باعترافكم.

وجه اللزوم انّ العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً. (١)

وقبل أن أتناول بالبحث دليل قولهم بالجبر، يحسن أن نشير إلى نكتة مهمة أَلْفَتَ إليها القوشجي وهي انّلازم قول الأشاعرة ـ بأنّ الإنسان مجبور في فعله مضطر في عمله، و ليس له إلاّ سلوك الطريق الذي اختاره ـ هو عبثية إرسال الرسل وإنزال الكتب، بل كافة التعاليم السماوية والوضعية.

إنّ مسألة الجبر وسلب الاختيار عن الإنسان أكثر غموضاً وإبهاماً من مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فكيف أخذوا الأُولى أساساً للمسألة الثانية، مع أنّ الأُسلوب الصحيح هو استنتاج الخفي من الواضح لا استنتاج الخفي من الأخفى؟!

إذا عرفت ذلك فلنذكر ما أقاموه من دليل على جبر الإنسان في أفعاله، فقد ذكره الفاضل القوشجي بعبارة موجزة نشرحها بعد نقلها:

(١)شرح التجريد:٤٤٢.

(73)

إنّ العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك (الجبر)، وإن تمكن و إن لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أُخرى بلا تجدد أمر، لزم الترجيح بلا مرجح وانسدَّ باب إثبات الصانع، وإن توقف، فذلك المرجح إن لم يجب معه الفعل بل صحّ الصدور واللا صدور عاد الترديد، وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور.[١]

وحاصل الدليل يتلخص في أُمور:

الأوّل: انّ الفعل يكون أمراً ضرورياً ويمتنع عليه العدم حينما تتعلق به الإِرادة، وهذا هو القول بالجبر فيترتب عليه امتناع وصف الفعل بالحسن أو القبح.

الثاني: لو قلنا بأنّ تعلّق الإِرادة بالفعل لا يُضفي عليه وصف الضرورة، وتكون نسبة الوجود والعدم إلى الفعل على حد سواء، ومع ذلك يتحقق الفعل ويطرد العدم عن نفسه، فهذا يستلزم إنكاراً لمبدأ العلية، ومع إنكاره ينسد باب إثبات الصانع.

الثالث: انّ الفعل يتحقق في ظل المرجح الذي يضفي عليه وصف الضرورة ويجعل العدم ممتنعاً، فهذا هو عين الجبر.

الرابع: نفس تلك الصورة، ولكن المرجح لا يضفي على الفعل وصف الوجوب وامتناع العدم، وعندئذٍ يعود السوَال إذا كانت النسبتان إلى الشيء على حد سواء، فكيف تحقق، إن هذا إلاّ عبارة أُخرى عن إنكار قانون العلية؟

الخامس: لو كان المرجح الأوّل غير مفيض وجوبَ الفعل، ولكن علّة

(١)شرح التجريد:٤٤٣.

(74)

ترجُّح الفعل على العدم، وجود مرجح ثان فيتوجه إليه الإِشكال السابق، وهو انّ نسبة الفعل بعد المرجح الثاني لم تتغير فكيف ترجح العلَّةُ جانب الوجود على العدم؟ وإن علل بمرجح ثالث ورابع فذلك هو التسلسل بعينه.

نعلّق على الاستدلال بالقول: نختار الشق الأوّل، وانّ الفعل بعد تعلّق الإِرادة به يكون ضروري الوجود امتناعي العدم، ولكن ذلك لا يلازم سلب الاختيار عن الإِنسان، فهنا أمران:

أ. انّتعلق الإرادة بالفعل يضفي عليه وصف الضرورة والوجوب وامتناع العدم.

ب. انّ هذه الضرورة التي يكتسبها الفعل من جانب الفاعل المختار لا يخرج الفعل عن الاختيار.

أمّا الأوّل فلقاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد. توضيحها:

إنّ وجود الشيء رهن سدّ باب العدم على وجهه بالقطع والبت، حتى يكون وجوده على نحو الوجوب ولكي ينقطع السوَال لماذا وجد ولم ينعدم.

فلنفترض انّ هناك فعلاً له علة ذات أجزاء خمسة، فلا يتحقق ذلك الفعل إلاّ بسدّ جميع أبواب العدم عليه من خلال إيجاد أجزاء علته مجتمعة، فعند ذاك يوصف الفعل بضرورة الوجود، فإن لم يوصف بضرورة الوجود ولم يتحقق المعلول، والحال هذه، يتوجّه السوَال إلى ما هو السبب في عدم تحقّقه مع فرض وجود جميع أجزاء علّته؟

وأمّا الثاني فلأنّ الفعل وإن اكتسب وصف الضرورة لكنّها لم تكن نابعة من صميم ذاته وجوهره، وإنّما أفاضها عليه الفاعل المختار، فهو باختياره أضفى على الفعل وصف الوجوب وطرد عنه العدم، فالفاعل هنا فاعل موجب (بالكسر) أي معطي الضرورة للفعل من جانب نفسه، لا فاعل موجب (بالفتح) أي من فرض عليه الإيجاب من جانب آخر.

(75)

الدوافع من وراء إنكار التحسين والتقبيح العقليين

إنّ التحسين والتقبيح العقليين من المسائل الواضحة لدى العقل والعقلاء والتي لا تحتاج إلى مزيد بيان، ومن أنكرهما فإنّما ينكرهما بلسانه دون قلبه، وعلى الرغم من ذلك نرى وجود فئة كبيرة من المتكلمين ـ كالأشاعرة ـ غلب عليهم إنكار هذا الأصل، فما هو الدافع الذي جرّهم إلى إنكاره؟

أقول: إنّ الدافع من وراء إنكار الحسن والقبح في أفعاله سبحانه غير الدافع الذي جرّهم إلى إنكارهما في أفعال الإنسان.

فالدافع في الأوّل هو زعمهم المنافاة بين القول بهما و بين وصفه سبحانه بالمالك المطلق والسلطان بلا منازع الذي له أن يتصرف في ملكه كيف ما شاء حتى لو جازى الإحسان بالسوء.

وأمّا الثاني فلأنّ الدافع إلى إنكارهما في أفعال الإنسان هو قولهم بالجبر في أفعاله وانّ الإنسان مضطر في فعله لا محيص له عن ارتكابه، ومع ذلك كيف يمكن أن يوصف فعله بالحسن و القبح؟!

يقول المحقّق الخراساني (المتوفّى١٣٢٩هـ) في هذا الصدد:

وإنّما أنكر الأشاعرة الحسن والقبح العقليين مطلقاً، أو في أفعاله تعالى فلبنائهم انّه تعالى كلّما فعل صدر منه في محله، لأنّه مالك الخلق كلّه، فلو أثاب العاصي وعاقب المطيع لم يأت بقبيح، لأنّه تصرّف في فلكه وهو لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

وأمّا في أفعال العباد، فلبنائهم على عدم صدور الأفعال منهم بالاختيار، بل بالجبر والاضطرار، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح.

وكلا البناءين باطلان، لأنّ علمه واستغناءه تعالى يمنع عن صدور ما لا يكون جهات كماله وخيره غالباً على جهات نقصه وشره، وصدورها معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار وإلاّلم يكن بالاختيار أصلاً ولو منه تعالى كما لا يخفى.[1]

الدليل السادس: جواز التكليف بما لا يطاق شرعاً

اعتمد الرازي في إنكاره للحسن والقبح العقليين على أنّ التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً عند العدلية مع أنّ الشرع أمر به، قال: إنّمن صور النزاع قبح تكليف مالا يطاق، فنقول:

١. لو كان قبيحاً لما فعله اللّه تعالى، وقد فعله بدليل أنّه كلف الكافر بالإيمان، مع علمه بأنّه لا يؤمن وعلمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً.

٢. لأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق اللّه تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وهو تكليف الجمع بين الضدين.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الرازي تصور انّه قد وقف على دليل حاسم في المقام، فاستدل بما ذكرته المجبرة قبله بقرون وأجابت عنه العدلية بوجوه، وقال الرازي في بعض كلماته: لو اجتمعت جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلاّ بالتزام مذهب هشام وهو انّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.[3]

أقول: إنّ ما نسبه إلى هشام بن الحكم فرية عليه كما أوضحناه في محله[4]، وأمّا الإجابة عن الدليلين الأوّلين فلأنّ علمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل من

(١) درر الفوائد في شرح الفرائد: ٣٣٩.
(٢)المحصل: ١٥٣، ط دار الفكر؛ نقد المحصل: ٣٣٩، ط طهران.
(٣)شرح المواقف: ٨|١٥٥.
(٤)لب الأثر في الجبر والقدر: ١٥٠.

فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات المتوفرة فيه.

وعلى ضوء ذلك تعلّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش، عالماً بلا اختيار، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان عن اختيار منه، فتعلّق علمه بوجود الإنسان وصدور فعله عنه اختياراً ـ فمثل هذا العلم ـ يؤكّد الاختيار ويدفع الجبر عن ساحة الإنسان.

وإن شئت قلت: إنّ العلة إذا كانت عالمة شاعرة، ومريدة ومختارة كالإنسان، فقد تعلّق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات وانصباغ فعلها بصبغة الاختيار والحرية، فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلّف عنه، وأمّا لو صدر فعله منه عن جبر واضطرار بلا علم وشعور، أو بلا اختيار وإرادة، فعند ذلك يتخلّف علمه عن الواقع.

وأمّا الجواب على الدليل الثالث فحاصله: انّ أبا لهب مكلّف بالإيمان لكونه أمراً اختيارياً له، وأمّا الإخبار بعدم إيمانه فقد نزل به الوحي بعدما ختم الله على قلبه، وبالتالي لا يكون مكلّفاً بما جاء في القرآن من أنّه لا يؤمن.

الدليل السابع: تصور الصدق لا يلازم تصور الحُسن

ربما يتصور انّه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم تصورهما عند تصور موضوعهما، كالصدق والكذب مع أنّا ربما نتصور الصدق والكذب ونحقّق ماهيتهما ولا يخطر ببالنا حسن الأوّل وقبح الثاني، وهذا هو الذي جعله الشهرستاني أساساً لإنكار الحسن والقبح العقليين، قال: والذي يوضحه انّ الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما إلاّ بأن كانت تلك الحقيقة مثلاً، كما يقال انّ الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما

هو به، ونحن نعلم أنّ من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقّق ولم يخطر بباله كونه حسناً أو قبيحاً، فلم يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحقّقت حقيقتهما ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة.[1]

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّ المراد من الذاتي ليس هو الذاتي المصطلح عليه في باب الإيساغوجي الذي يكون فيه إمّا جنساً للشيء أو فصلاً كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الإنسان، وإنّما المراد من الذاتي هنا ما يُشبه الذاتي بباب البرهان، وإن كان يفارقه من جهة كما أشرنا إليه سابقاً، والمراد انّ الإنسان إذا عرض العدل والظلم على البعد الروحاني والبعد الملكوتي من نفسه يجد فيه تمايلاً ورغبة في العدل و تنفراً من الكذب على وجه يستحسن ذوقه العدل ويقبح الظلم.

نعم تسمية هذا بالذاتي بباب البرهان لأجل الإيضاح.

الدليل الثامن: الاستدلال بالدليل النقلي

ما اعتمد عليه العضدي في مواقفه والجرجاني في شرحه، قال الأوّل: من السمع قوله تعالى: (وَما كُنّا مُعَذّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً) .

وقال الثاني في شرحه: لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد في الشرع أو لا، بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحق إذا مات غير تائب، واللازم باطل لقوله تعالى: (وَما كُنّا مُعَذّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً) . [٢]

وحاصل الاستدلال: انّه لو كان العقل كافياً للتحسين والتقبيح، وفي التالي في التثويب والتعذيب، لزم أن يقول في قوله سبحانه :(رُسُلاً مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرِينَ

---

(1)نهاية الاقدام:٣٧٢.
(2)شرح المقاصد: ٤|٢٨٤.

لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِعَلى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل) . [١]

أن يقول: بعد العقل مع أنّه قال بعد الرسل.

نعلّق عليه: انّ المستدل تصور انّ العقل دواء كلّ داء، وانّه له القابلية على تحديد الواجبات والمحرمات بشرائطها وخصوصياتها، فعند ذلك يكفي حكم العقل بالحسن والقبح، ولكنّه غفل عن أنّ العقل حجّة فيما يستقل به من الواجبات والمحرمات، وهذا كوجوب شكر المنعم ولزوم النظر في معجزة المدعي.

وأمّا ما وراء ذلك الذي أوصد في وجه العقل بابها فالمرجع هو الشرع، والآية ناظرة إلى الأحكام والموضوعات التي بيد الشارع حكمها وبيانها، وأمّا ماوراء ذلك فالعقل هو المحكم.

الدليل التاسع:

انّ للآمدي ـ الذي هو من وجوه الأشاعرة ـ بحثاً ضافياً حول الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين يدور على محاور ثلاثة:

المحور الأوّل: تفسير الحسن والقبح بمعانيه الثلاثة.

المحور الثاني:إقامة الأدلة على مذهبه من أنّهما شرعيين.

المحور الثالث: نقد أدلة العدلية القائلين بكونهما عقليين.

وإليك نصّ كلامه حيث يقول: إنّ الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلاثة إضافية غير حقيقية:

أوّلها: إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض، والقبح على ما خالفه، وليس ذلك ذاتياً، لاختلافه وتبدّله بالنسبة إلى اختلاف الأغراض.

ثانيها: إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله، ويدخل فيه أفعال الله والواجبات والمندوبات دون المباحات؛ وإطلاق اسم القبح على ما أمر

(١)النساء:١٦٥.

الشارع بذم فاعله، ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح، وذلك أيضاً ممّا يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال.

ثالثها: إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله. بمعنى نفي الحرج عنه في فعله. وهو أعمّ من الاعتبار الثاني لدخول المباح فيه. والقبيح في مقابلته، ولا يخفى انّ ذلك أيضاً ممّا يختلف باختلاف الأحوال فلا يكون ذاتياً؛ وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثاني والثالث وقبله بالاعتبار الثالث، وما كان من أفعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه وقبحه بالاعتبار الأوّل والثالث وبعده بالاعتبارات الثلاثة.[1]

يلاحظ عليه: ممّا يوَسف له انّ المتكلم الشهير الذاب عن منهج الأشاعرة ضلّ في الطريق، وجعل موضع النزاع أُموراً واعتبارات ليس لها مساس بمصب النزاع.

إنّ هذه المعاني أو هذه الاعتبارات ـ حسب تعبيره ـ خارجة عن محل النزاع، لأنّ مصبه هو تجرد الفعل عن جميع الأغراض والدواعي، ومع قطع النظر عن كون فاعله ممكناً أو واجباً ممدوحاً أو مذموماً عند العقل، وعلى ذلك فما ذكره من الاعتبارات الثلاثة لا صلة لها بالبحث.

أضف إلى ذلك انّ تبدل الحسن والقبح حسب اختلاف الأغراض ـ سواء أكان الغرض فردياً أم اجتماعياً ـ خارج عن محلّالنزاع؛ فإنّ قتل المظلوم من قبل أعدائه باعتبار موافقته لغرضهم حسن وعند أخلائه قبيح، وكذلك قتل المجرم عند العقلاء ممدوح وعند أوليائه مذموم.

كلّ ذلك خروج عن طور البحث ومغالطة كبيرة، بل انّ محلّ النزاع عبارة

(١)الإحكام في أُصول الاحكام: ١|١١٩ـ ١٢٠.

عن النظر إلى نفس الفعل ـ لا باعتبار كونه محصلاً للغرض أو مقيماً للنظام الاجتماعي ـ هل هو موصوف بالحسن أو القبح أو لا ؟

فما ربما يقال انّ العدل الموَمِّن لبقاء النظام حسن والظلم لأجل سيادة الفوضى قبيح، خلط بين الحسن والقبح العقليين والعقلائيين أو الاجتماعيين، فتعليل الحسن والقبح بالغرض الفردي أو الأغراض الاجتماعية كلّها خارجة عن دائرة البحث، وقد ذكرنا غير مرّة انّ البحث في الحسن والقبح العقليين مقدمة للتعرف على أفعاله سبحانه من حيث الحسن والقبح، وأفعاله فوق أن يكون لها غرض خاص أو يكون لها غرض في المجتمع.

هذا كلّه حول المحور الأوّل.

أمّا المحور الثاني: فقد نقل دلائل امام مذهبه وأتباعه على كون الحسن والقبح شرعيين، ثمّ ردّها بحماس واعتمد هو على دليل خاص، وقال:

والمعتمد في ذلك أن يقال لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً، ليس هو نفس ذات الفعل، وإلاّ كان منْ عَلِمَ حقيقةَ الفعل، عالماً بحسنه وقبحه. وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضارّ ، وقبح الكذب النافع، وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به، فهو صفة وجودية لأن نقيضه، وهو لا حسن ولا قبح، صفة للعدم المحض، فكان عدمياً. ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً وهو قائم بالفعل لكونه صفة له. ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض بالجوهر [و] لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر، تبعاً له فيه و قيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنّه في حيث العرض الذي قيل انّه قائم به. وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر. فهما في حيث الجوهر

وقائمان به، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر. وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به. [1]

يلاحظ عليه: أنّالآمدي اشتبه عليه المراد من ذاتية الحسن والقبح للعدل والظلم أو لما مثله من حسن الصدق وقبح الكذب، وزعم انّه ذاتي إمّا بمعنى كون الحسن أو القبح جنساً أو فصلاً للموصوف، فقال: (بأنّ الإنسان ربما يتصور الفعل ولا يتصور الحسن والقبح، وهذا دليل على خروجهما عن حقيقتهما) مع أنّ القائل بالذاتي لا يعني هذا القسم منه حتى يرد عليه بما ذكر.

كما لا يعني كونه ذاتياً بالمعنى المعروف في باب البرهان حتى يأتي حديث قيام العرض بالعرض، بل المراد من الذاتي هو انّ الإنسان إذا عرض الموصوف على فطرته لوجد ميلاً إليه من صميم ذاته أو تنفراً عنه، فينتزع منهما الحسن أو القبح. وعلى ذلك فليس الحسن أو القبح عرضاً قائماً بالعدل والظلم كقيام البياض بالعاج ،والسواد بالفحم.

ولعمري، إنّ الاستدلال على نفي كون الحسن أو القبح من الأُمور الذاتية بهذا النوع الاستدلالي المعقَّد ممّا يوَسف له، فانّ لكلّمسألة مبادئَ ودلائل مسانخة لها، فأين مسألة استطاعة العقل على درك حسن الأفعال وقبحها من مسألة قيام العرض بالعرض؟!

وأمّا المحور الثالث: فيتلخص ضمن أُمور ثلاثة:

أ. نقل أدلّة القائلين بذاتية الحسن والقبح.

ب. إلزامات القائلين على المنكرين.

ج. جواب الآمدي عن الاستدلال والإلزام، وإليك نقل استدلالاتهم، فقد

---

(١) الإحكام في أُصول الاحكام: ١|١١٩-١٢٣.

ذكر عنهم وجهين:

الأوّل: اتّفاق العقلاء على حسن الصدق النافع وقبح الكذب المضرّ.

وكذلك حسن الإيمان وقبح الكفران، وغير ذلك، مع قطع النظر عن كلّحالة تقدر من عرف أو شريعة أو غير ذلك، فكان ذاتياً والعلم به ضروري.

الثاني: انّا نعلم انّه من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقّه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الأحوال، فانّه يميل إلى الصدق، ويُؤَثره وليس ذلك إلاّ لحسنه في نفسه.

وكذلك نعلم أنّ من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك وهو قادر على إنقاذه، فانّه يميل إليه، وإن كان بحيث لا يتوقع في مقابل ذلك حصولَ غرض دنيوي ولا أُخروي، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني وليس ذلك إلاّلحسنه في ذاته.

ثمّ ذكر إلزامات العدلية، وقال:

وأمّا من جهة الإلزام، فهو انّه لو كان السمع، وورود الأمر والنهي، هو مدرك الحسن والقبح، لما فرّق العاقل بين من أحسن إليه وأساء، ولما كان فعل الله حسناً قبل ورود السمع، ولجاز من الله الأمر بالمعصية، والنهي عن الطاعة، ولجاز إظهار المعجزة على يد الكذاب، ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع، ولكان الوجوب أيضاً متوقفاً على السمع، ويلزم من ذلك إفحام الرسل من حيث إنّ النبي إذا بعث وادّعى الرسالة، ودعا إلى النظر في معجزته، فللمدعو أن يقول: لا أنظر في معجزتك، ما لم يجب عليّ النظر، ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهو دور.[1]

إلى هنا تمّ كلامه في بيان استدلالات العدلية وإلزاماتهم، ثمّ شرع هو بنقد

---

(١) الإحكام في أُصول الاحكام: ١|١٢٤.

الأدلّة والإلزامات.

أمّا الأدلة فقد كرّر ما سبق منه، من أنّه لو كان الحسن ذاتياً يلزم قيام العرض بالعرض؛ وقد سمعت جوابه وانّه اشتبه عليه المراد من الذاتي إنّما المهم نقل ردّه على إلزامات العدلية.

فقال: أمّا عن المعارضة الأُولى بمنع إجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكروه، فانّ من العقلاء من لا يعتقد ذلك، كبعض الملاحدة، ونحن أيضاً لا نوافق على قبح إيلام البهائم من غير جرم ولا غرض، وهو من صور النزاع وإن كان ذلك متفقاً عليه بين العقلاء. فلا يلزم أن يكون العلم به ضرورياً، وإلّالما خالف فيه أكثر العقلاء عادة ، وإن كان ذلك معلوماً ضرورة فلا يلزم من أن يكون ذاتياً، إلاّ أن يكون مجرداً عن أمر خارج منه، وهو غير مسلم على ما يأتي. [1]

يلاحظ عليه: أنّ منع إجماع العقلاء على الحسن والقبح مكابرة واضحة، وما نقل عن بعض الملاحدة فإنّما يرجع إنكارهم إلى حسن الإيمان وقبح الكفر لا إلى حسن العدل، كما أنّ استشهاده بعقيدة الأشاعرة بأنّهم لا يقبحون إيلام البهائم من غير جرم ولا غرض أشبه بالمصادرة على المطلوب.

واختلاف بعض الناس في بداهة الموضوع لا يضر ببداهة المسألة، فانّ بين الناس من يكابر في أوضح الأُمور وأبدهها، فلا تنفع موافقته كما لا تضر مخالفته.

ثمّ إنّه أجاب عن المعارضة الثانية، بقوله: إنّه لا يخلو إمّا أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه أو لا يقال به، والأوّل يلزمه إبطال الاستدلال والثاني يمنع معه إيثار أحد الأمرين دون الآخر. [2]

(1)الإحكام في أُصول الاحكام: ١|١٢٥.
(2)الإحكام في أُصول الاحكام: ١|١٢٥.

أقول: نختار الشقّ الأوّل وهو انّه يوَثر الصدق على الكذب بمرجح، غير انّ ذلك المرجح لا يوجب خروج الموضوع عن محط البحث، لأنّ هذا المرجح هو مطابقة للفطرة واستجابته لنداء الوجدان، فهذا هو الذي يدفعه إلى إيثار الصدق على الكذب. لا انّالمرجح هو تأمين الصدق للغرض حتى يقال انّ حسن الفعل الموَمن للغرض خارج عن محط البحث.

إلى هنا تمّت أدلة القائلين والمنكرين، فتبيّن الحقّ بأجلى مظاهره، والحقّ أحق أن يتبع.

الفصل الحادي عشر

النتائج المترتبة
على مسألة التحسين والتقبيح العقليّين

قد عرفت في صدر الكتاب انّ التحسين والتقبيح العقليين من المسائل الأساسية التي تترتب عليها ثمرات كثيرة لا سيما في علمي الكلام والأُصول، وإليك نزراً يسيراً من تلك الثمرات:

١. معرفة الله عقلاً

اتّفق المتكلّمون على لزوم معرفة المنعم لكن اختلفوا في وجه لزومه، فقالت العدلية تجب معرفته عقلاً لبعض الوجوه التي نذكرها خلافاً للأشاعرة حيث قالوا بلزوم معرفة اللّه شرعاً مع أنّه أمر غير معقول إذ كيف تجب معرفته شرعاً مع أنّ الشريعة بعدُ لم تثبت، حتى يثبت وجوب معرفة اللّه، ولذلك ذهبت العدلية إلى أنّ معرفة اللّه واجب عقلاً.

واستدلّوا على ذلك بوجهين:

أ. لزوم شكر المنعم.

لا شكّ انّ حياة الإنسان رهن النعم التي يعيش فيها، فليس مصدر النعم هو نفسه بل شخص آخر، والعقل يدفع الإنسانَ إلى شكر من أحسن إليه، ولا يصدر الشكر إلاّ بمعرفته، فينتج وجوب معرفته عقلاً.

ب. دفع الضرر المحتمل.

إنّاختلاف الناس في مبدأ العالم، وانّه هل هو موجود بنفسه أو موجود قائم بالغير؟

وبعبارة أُخرى: فهل هناك صانع وخالق للكون والإنسان أو لا ؟هذا من جانب.

ومن جانب آخر يحتمل الإنسان صدق القائلين بمخلوقية العالم والإنسان لموجود أعلى ربما تخوّل إليه وظائف من واجبات ومحرمات ويكون في مخالفته مضاعفات، فالعقل يدفع به إلى معرفة الخالق ومعرفة تكاليفه وإلزاماته.

وبهذين الدليلين أثبتوا انّ معرفة اللّه سبحانه عقلي ولولا القول بالحسن والقبح العقليين لما كان ثمة سبيل إلى إثبات وجوب معرفته، لأنّالمفروض عزل العقل عن درك المعارف وبالأخص ما يرجع إلى الحسن والقبح.

وقد أشار العلاّمة الحلي ببعض ما ذكرنا، وقال: إنّ معرفة اللّه تعالى واجبة بالعقل، والحقّ انّ وجوب معرفة اللّه تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دلّ عليه، بقوله: فاعلم أنّه لاإله إلاّ اللّه، لأنّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته.

ولأنّ معرفة اللّه تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة. [1]

٢. وصفه بالعدل والحكمة

إنّ وصفه سبحانه بالعدل والحكمة فرع ثبوت التحسين والتقبيح العقليين،

---

(١)نهج الحقّ وكشف الصدق:٥١.

ولولا استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم لما صحّ وصفه سبحانه بالعدل أو تنزيهه عن الظلم، ونظير ذلك وصفه بكونه حكيماً لا يعبث، لأنّ الفعل العبث قبيح عقلاً، ومن عزل العقل عن درك التحسين والتقبيح العقليين لما صحّ له إثبات هذين الوصفين، قال العلاّمة الحلي:

والأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيماً لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل الآتية.

ولما كان هذا الأصل يتوقف على معرفة الحسن والقبح وانّهما عقليان ابتدأ المصنف بالبحث عن ذلك. [1]

وقال المحقّق اللاهيجي : العدل عبارة عن وصفه سبحانه بالفعل الحسن الجميل وتنزيهه عن الظلم القبيح، فإذا كان التوحيد عبارة عن كمال الواجب ذاتاً وصفة فالعدل كماله في الفعل. [2]

وعلى ذلك فالأفعال الجميلة آية كماله سبحانه في مقام الفعل، والأفعال القبيحة آية نقصه في ذلك المجال، فلو كان فعله موصوفاً بالحسن ومنزهاً عن القبح، يوصف بالعدل ويمتنع وصفه بالظلم.

ولأجل هذه الأهمية ترى أنّهم يقدمون مسألة التحسين والتقبيح العقليين على البحث عن سائر صفاته.

---

(١)أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٥.

(٢)سرمايةَ ايمان: ٥٧.

(89)

دليل العدلية على نفي صدور القبيح من الواجب

اعتمد المتكلمون على نفي صدور القبيح منه سبحانه على وصفين:

أ. علمه بالحسن والقبح.

ب. غناه وعدم حاجته إلى شيء.

ونحن في حياتنا اليومية نشاهد ذلك بالعيان، فانّ من يرتكب القبيح فإنّما يرتكب لِإحدى جهتين:إمّا لجهله بقبح الفعل، أو لِإحساس الحاجة إليه (وإن كان ربما لا يكون محتاجاً إليه في الواقع) ومن فقد هذين الأمرين فلا يصدر منه القبيح.

فإذا كان هذا هو السبب الأساسي لصدور القبيح من الإنسان، فهذا هو السبب أيضاً في صدوره عن اللّه سبحانه، فإذا كان سبحانه نفس العلم والغنى يمتنع صدور فعل القبيح منه.

ربما يعترض على هذا الاستدلال بأنّ البرهان مبني على قياس أفعاله سبحانه بالإنسان، وهو انّ فعل الإنسان رهن وجود غاية عقلية أو خيالية تدفع به إلى القيام بالفعل، مع أنّ فعله سبحانه مجرد عن تلك الغاية الداعية إلى الفعل، لأنّ تعليل فعله بالغاية يعود إلى كونه محتاجاً والاحتياج آية الإمكان واللّه هو المنزه عنه.

وقد نقل العلاّمة الحلّي ذلك الإشكال، وقال: ربما يقال انّا كما لا نفعل القبيح إلاّ عند الجهل أو الحاجة، كذلك لا نفعل الحسن إلاّ عند النفع أو دفع الضرر، ولما استحال ذلك في حقّ اللّه تعالى، بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبيح عنه.

ثمّ أجاب عنه بما هذا لفظه: لا نسلّم انّا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع

(90)

الضرر بل نفعله لحسنه كما سنرشد الضال وننجي الغريق مع انتفاء كلّغرض سوى الحسن واللّه تعالى إنّما يفعل الحسن لحسنه فانّه لا غرض له في حقّ العالم، والتكليف لهم سوى كونه حسناً.[١]

ومع قطع النظر عمّا ذكره الأعلام نقول:

إنّ قضاء العقل بحسن الفعل وقبحه إنّما هو بالنظر إلى ذات الفعل بما هوهو مجرّداً عن كلّ شيء سواء أكان الفاعل واجباً أم ممكناً، فاعلاً بالغرض أم غير فاعل بالغرض، محتاجاً إلى الغرض أم غنياً، فهو يدرك نفس الفعل قابلاً للتحسين والتقبيح، ومع ذلك لا يختص قضاوَه بفعل الممكن أو بفعل الواجب، وهذا كإدراك العقل النظري امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما أو امتناع ارتفاع الدور والتسلسل، فكما أنّقضاء العقل غير محدد بزمان أو مكان بفاعل دون فاعل، وإنّما المحكوم

بالامتناع نفس الفعل بما هوهو ، فكذلك حكمه بالحسن والقبح، والملاك ذات الفعل إذا قيسا على الفطرة أو الوجدان أو البعد الملكوتي منه، فيجده إمّا ملائماً أو منافراً.

وممّن تنبه إلى الإشكال والإجابة على النحو المذكور هو القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفّى٤١٥هـ) حيث أجاب عن الإشكال بقوله:

إنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه، وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى أو من واحد منّا، وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها.

فعندنا انّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً، وعند أبي

---

(١)أنوار الملكوت: ١٨٠.

قاسم البلخي انّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه بصفته وعينه، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة. [١]

٣.لزوم اللطف على الله

اللطف عبارة عمّا يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية، وقد قسّموا اللطف إلى المقرِّب نحو الطاعة وإلى المحصِّل لها، فلو كان موجباً لقرب المكلّف إلى فعل الطاعة والبعد عن فعل المعصية فهو لطف مقرب، ولو ترتبت عليه الطاعة فهو لطف محصل.

وليعلم أنّه ليس هنا لطفان مختلفان بل كلاهما في الحقيقة أمر واحد، بيد انّ ترتّب الطاعة عليه يكون محصِّلاً، وعلى ضوء ذلك فوصف الفعل بأنّه مقرب من الطاعة، أو وصفه بالمحصل لها، أمر انتزاعي ينتزع منه بعد حصول الغاية أو قربها.

وحاصل اللطف عبارة عن فسح المجال أمام المكلّف بغية حصول الطاعة والابتعاد عن المعصية، وهو أمر غير إعطاء القابلية للمكلّف، فانّ القدرة شرط عقلي ولولاها لقبح التكليف، والمراد انّه سبحانه يتلطف على العبد ـ وراء إعطائه القابلية والقدرة ـ بفعل أُمور يُرغَّب معها إلى الطاعة وترك المعصية، فلو توقف تحصيل الغرض وراء إعطاء القدرة على فعل المرغِّبات إلى الطاعة وترك المعصية، كان على المكلِّف القيام به لئلاّ ينتفي الغرض، وإلى هذا الدليل يشير المحقّق الطوسي، ويقول: واللطف واجب لتحصيل الغرض به.

ويقول العلاّمة الحلّي في شرحه: إنّ المكلِّف إذا علم أنّ المكلَّف لا يطيع إلاّ باللطف، فلو كلّفه مِنْ دونه كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم

---

(١)شرح الأُصول الخمسة: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

أنّه لا يجيبه إلاّ إذا فعل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه،فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض. [١]

ولتوضيح القاعدة نمثّل مثالاً آخر وهو انّ العبد يحكم بقبح قتل الأولاد ووأد البنات،ولكن ربما لا يؤثر حكم العقل في ردع البعض إلاّ إذا تزامن مع حكم الشرع وإيعاده بالعذاب الدائم، فحكم الشارع هنا لطف يقرب العبد من الطاعة، وهكذا الأمر في أكثر المحرّمات التي يستقل العقل بقبحها، فالأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية، وتوجب تقرب العبد من الطاعة والانزجار عن المعصية، ولولا هذه التكاليف والوعود لما كان هنا تأثير للتحسين والتقبيح العقليين، وإلى ما ذكرنا تشير القاعدة المعروفة «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية».

إنّ قاعدة اللطف قاعدة كلامية لها دور فعّال في تحليل المسائل الكلامية، وهي مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، ولولا القول بهما لما قام لها عمود ولا اخضرّ لها عود، ويتضح دوره من خلال بيان الثمرة التالية.

٤. بعثة الأنبياء

إنّ العقل يحكم بلزوم بعث الأنبياء، وذلك لأمرين رئيسيين:

الأوّل: انّ للعقل أحكاماً كلية كلزوم شكر المنعم وعبادته، إلاّ أنّه عاجز عن الخوض في تفاصيلها فوجب من باب اللطف بعث الأنبياء لغاية إيضاح كيفية أداء الواجب وبيان المزيد من التفاصيل .

الثاني: ما يدرك العقل حسنه وقبحه، ولكن ربما لا يكون إدراكه هذا باعثاً أو

(١)كشف المراد:١٠٩.

زاجراً إلاّ إذا اقترن بوعد ووعيد من قبل المولى سبحانه، وبذلك يعلم أنّ دور الأنبياء بالنسبة إلى ما يدركه العقل أحد أمرين، إمّا دور الإرشاد إلى التفاصيل التي لا يدركها العقل، وإمّا دور الدعم لحكمه.

وما ذكرناه من فائدة البعثة يرجع إلى ما يدركه العقل من حسنه وقبحه، وأمّا الخارج عن هذا الإطار فحدث عنه ولا حرج.

٥. حسن التكليف

إذا كان فعله سبحانه منزهاً عن العبث، يستقل العقل بالحكم بلزوم إيصال كلّمكلّف إلى الغايات التي خلق لها، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال، وزجرهم عمّا يمنعهم عنه، حتى لا يُتركوا سدىً وتنفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحية، وعلم الإِنسان بالحسن والقبح لا يكفي في استكماله، إذ هناك أُمور تحول دون بلوغه الغاية المنشودة ، ولا تعلم إلاّ عن طريق الوحي والشرع.

مضافاً إلى أنّ حفظ النظام أمر حسن واختلاله وزعزعته أمر قبيح، ولا يسود النظام المجتمع الإِنساني إلاّ بتقنين قوانين تكفل تحقيق العدل والمساواة بين كافة الشعوب.

إلى غير ذلك من الثمرات المذكورة لحسن التكليف.

٦. لزوم تزويد الأَنبياء بالبيّنات والمعاجز

إنّ بداهة العقل قاضية بعدم جواز الخنوع والخضوع لأي ادّعاء مالم يعضده الدليل والبرهان، فمقتضى الحكمة الإِلهية تزويد الأنبياء بالمعاجز حتى تتحقّق الغاية المتوخّاة من بعثهم، ولولاها لأَصبح بعثهم سدىً وعملاً بلا غاية وهو قبيح.

---

٧. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة

إذا كان مقتضى الحكمة الإِلهية دعم الأَنبياء بالبراهين، فيلزم على العباد عقلاً النظر في برهان مدّعي النبوة لاستقلال العقل بذلك، ولدفع الضرر المحتمل.

وأمّا من عزل العقل عن الحكم في ذلك المجال، فليس له أن يثبت لزوم النظر إلاّ عن طريق الشرع، وهو بعد غير ثابت، فتطرح مشكلة الدور.

٨. العلم بصدق دعوى الأَنبياء

إذا اقترنت دعوة المتنبىَ بالمعاجز والبيّنات الواضحة ـ فبناء على استقلال العقل بالحسن و القبح العقليين ـ لحكمنا بصدقه لقبح إعطاء البينات للمدّعي الكذّاب لما فيه من إضلال الناس، وأمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم المذكور، فلا دليل على صدق نبوته.

٩. الخاتمية واستمرار أحكام الإِسلام

إنّ استقلال العقل بالتحسين والتقبيح ـ بالمعنى الذي عرفت من الملاءمة للفطرة أو المنافرة لها ـ أساس الخاتمية وبقاء أحكام الإِسلام وخلودها إلى يوم القيامة، لأنّ الفطرةمشتركة بين جميع أفراد

البشر ولا تتبدّل بتبدّل الحضارات وتطور الثقافات، فانّ تبدّلها لا يمسّ فطرة الإنسان ولا يغير جبلته، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة، دون أن يتطرّق إليه التبدّل والتغيّر .

١٠. الله عادل لا يجور

من أبرز مصاديق حكمته ـ تعالى ـ هو عدله، بمعنى قيامه بالقسط، وأنّه لا يجور ولا يظلم، ويترتب عليه بعض النتائج التي منها:

أ. قبح العقاب بلا بيان.

إذا كان الله تعالى عادلاً، فانّه لا يعاقب عباده دون أن يبين لهم تكاليفهم، لحكم العقل بقبح العقاب بلا وصول بيان، أو مع وصوله دون أن يقع في مظانه، ولزوم تنزّه الواجب عنه.

ب. قبح التكليف بما لا يطاق

من نتائج حكم العقل بعدله تعالى، حكمه بلزوم تكليفه بما يطيقه العبد، وأنّ تكليفه وإلزامه بما هو فوق طاقته ظلم وقبيح لا يصدر عن الحكيم.

ج. مدَى تأثير القضاء و القدر في مصير الإنسان

هذه المسألة على الرغم من أهميتها البالغة في العقيدة الإسلامية، فقد احتدم الجدل حولها إلى درجه التكفير وإراقة الدماء خاصة في العصور الأُولى، ويتفرع عليها مسألة البداء أو تغيير المصير بالأَعمال الصالحة أو الطالحة.

د. اختيار الإنسان.

من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى، اختيار الإنسان في أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيَّراً فيما يقوم به من ظلم وجور.

١١. ثبات الأَخلاق

إنّمسألة ثبات الأَخلاق في جميع العصور و الحضارات أو تبدلها تبعاً لاختلافها، ممّا طرح موَخراً عند الغربيين ودارت حوله نقاشات حادة، فمن قائل

بثبات أُصولها، ومن قائل بتبدلها وتغيّرها حسب تغير الأنظمة والحضارات، ولكن المسألة لا تنحل إلاّفي ضوء التحسين والتقبيح العقليين الناشئين من قضاء الجبلّة الإنسانية والفطرة الثابتة، فعند ذاك تتسم أُصول الأخلاق بسمة الثبات والخلود.

خذ على سبيل المثال «إكرام المحسن» فانّه أمر يستحسنه العقل، ولا يتغير حكم العقل هذا أبداً، وإنّما الذي يتغيّر بمرور الزمان، وسائل الإكرام وكيفيته.

إنّ الثابت عبارة عن الأُصول الفطرية التي لها جذور في عمق الإنسان، وطبيعته، وبما انّ الفطرة الإنسانية واحدة في جميع الشرائط والظروف لا تتغير بتغيرها، تُصبح الأُصول المبنية على الفطرة الإنسانية أُصولاً ثابتة لا تتغير أيضاً، فقوله سبحانه:(إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِوَالإِحْسانِ وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْي يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون) .[1]ثابت ولا يتغير عبر القرون، لأنّالعدل والإحسان قد جبل الإنسان عليهما، نعم ثمة تغيّر يطرأ على الأساليب المقررة لإجراء تلك الأُصول الثابتة تبعاً لتغيّر الزمان، فهي لم تزل تتغيّر حسب تغيّر الحضارات وهذا التغيّر ليس جوهرياً يمس ثبات تلك الأُصول.

إنّ للإنسان ـ مع غض النظر عن البيئة التي يعيش فيها ـ سلوكاً باطنياً يلازمه ولا ينفك عنه، وفطرة ثابتة ويعد جزءاً مهماً من شخصيته يميزه عن سائر الحيوانات ويلازم وجوده في كلّ زمان ومكان.

فهذا السلوك الباطني الثابت لا يستغني عن قانون ينظم اتجاهاته، ويصونه عن الإفراط والتفريط، فإذا كان القانون مطابقاً لمقتضى فطرته، وصالحاً لتعديلها، ومقتضياً لصلاحها، ومقاوماً لفسادها، لزم خلوده بخلوده، وثبوته بثبوته، فمن زعم أنّ الأخلاق تتطور حسب تطور الظروف والشرائط غفل عن أنّللإنسان سلوكاً

---

(١)النحل :٩٠.

باطنياً وفطرة ثابتة لا تنفك عنه مادام الإنسان إنساناً.

نعم إنّالذي يتغير وتتغير بتبعه العادات والتقاليد ، لا صلة له بالأخلاق وثباتها، وها نحن نذكر من الأُصول الثابتة في علم الأخلاق نماذج:

١. لا يشك ذو مسكة أنّبقاء النظام في المجتمع الإنساني رهن قوانين توَمِّن حقوق جميع شرائح المجتمع بعيداً عن الظلم والجور والتعسف، وهذا أصل ثابت لا يشك فيه أحد، بيد أنّالذي يتغيّر هو الأساليب التي تتكفل إجراء هذا الأصل، فلا تجد على أديم الأرض من ينكر حسن تقنين مبنيّ على العدل وبسطه بين الناس، وقبح الظلم والتعسف.

وهذا الأصل الثابت لم يتغيّر منذ انوجد الإنسان على البسيطة وأصبحت له حياة اجتماعية.

٢. الاختلاف بين الرجل والمرأة أمر تكويني محسوس، فهما موجودان مختلفان عضوياً وروحياً على الرغم من الأبواق الإِعلامية التي تبغي كسر الحواجز بينهما، ولذلك اختلفت أحكام كلّ منهما عن الآخر.

فإذا كان التشريع مطابقاً لفطرتهما ومسايراً لطبعهما يظل ثابتاً لا يتغيّر بمرور الزمان، لثبات الموضوع المقتضي لثبات المحمول.

٣. الروابط العائلية، كرابطة الابن بأبويه، ورابطة الأخ بأخيه، وهي روابط طبيعية، تتحد فيها الأواصر الروحية والنسبية، فالأحكام التي قنّنت لتنظيم تلك الروابط باتت ثابتة لا تتغيّر بتغير الزمان.

٤. انّ التشريع الإِسلامي بالغ في الاهتمام بالأخلاق للحيلولة دون تفسّخها، كما عالج التفسّخ الخلقي كالخمر والميسر والإِباحة الجنسية بوضع حلول تتناسب معها من خلال تحريمها وإقامة الحدود على مقترفيها، وهذه الحلول ليست

مقطعية تتغيّر بتغير الزمان، بل هي ثابتة لا تتغير، لأنّ الآثار التي تتركها المفاسد الخلقية أيضاً ثابتة، فالخمر يزيل العقل، والميسر ينبت العداوة في المجتمع، والإِباحة الجنسية تفسد النسل والحرث.

هذا وأمثالها من الأحكام الثابتة في حياة الإِنسان الاجتماعية ، وهي تنسجم قبل كلّ شيء مع فطرته.

وخلاصة البحث: أنّ تطوّر الحياة الاجتماعية في بعض مجالاتها، أو تغيّر الأحكام الموضوعة على وفق ملاكات واقعية متغيّرة لا يكون ذريعة لنسخ قبح الظلم وحسن العدل ولزوم أداء الأمانة، ودفع الغرامات، والوفاء بالعهود والمواثيق.

الفصل الثاني عشر

القيم الخالدة
و
قانون التغيّر والحركة

قد مرّ آنفاً وجود أُصول أخلاقية وقيم إنسانية خالدة بخلود الإِنسان، ثابتة بثبوت غرائزه وميوله الفطرية.

وهناك سوَال يثار، وهو انّ القول بثبات القيم والأُصول الأخلاقية يتناقض مع قانون التغير والحركة الذي يشمل عالم الإمكان بأسره، فليس هناك شيء غير خاضع له، وقد اشتهر بين العلماء القائلين بشمول الحركة للعالم «انّ الإنسان لا يسبح في ماء واحد مرتين»، لأنّ الماء في المرّة الثانية غير الماء في المرّة الأُولى، ومع القول بذلك فكيف يمكن استثناء القيم من هذا الأصل الثابت الراسخ الذي لا يقبل التخصيص والاستثناء؟

والجواب: أنّه لا منافاة بين ثبات القيم وشمول الحركة لذرّات العالم وأجزائه، طبيعياً كان أو فلكياً، لأنّ مصب قانون التغيّر هو الموجود المادي، والمادة بجوهرها سيالة لا تقبل الثبات.

وأمّا القيم والأُصول الأخلاقية فهي قوانين يكشف عنها العقل النظري، فليست هي في جوهرها أُموراً مادية ولا جزءاً للطبيعة، كما أنّ القوانين السائدة على الموجود الطبيعي أُصول ثابتة، وإن كان المورد متغيّراً ومتحولاً، ونحن نوضح

ذلك بالمثال التالي:

القوانين الرياضية قوانين كلية ثابتة لا تتغير بتغيّر العالم وأجزائه فحاصل الضرب بين ٢و٢ يساوي ٤ فالنتيجة غير خاضعة للتحوّل والتبدّل وإن كان ما ينطبق عليه خاضعاً للتغير.

وصفوة القول: إنّ السائل خلط بين القانون و موارد تطبيقه، فلا ملازمة بين شمول التغيّر لكافة المصاديق وشموله للقانون الكلي، وقد أثبتت البراهين العقلية والتجربية على أنّ العلم بما هو علم لا تناله يد التغيّر و التبدّل.

وأمّا مسألة تكامل العلوم فليست دليلاً على أنّ العلم خاضع للتغيّر والتبدّل، للفرق بين التكامل الموجود في نمو النبات والحبة والبذرة وتكامل العلوم، فانّ التكامل في القسم الأوّل بمعنى تبدل الصورة النوعية للبذرة مثلاً إلى صورة نوعية أُخرى، فلم تزل الصور تتوارد عليها واحدة تلو الأُخرى حتى تتحول إلى شجرة مثمرة.

وأمّا التكامل في العلم فهو قائم على انكشاف بعد انكشاف، على نحو توَثر الانكشافات المتعاقبة في سعة علم الإنسان وعظم رقعته، لا أنّ العلم الأوّل ينمو ويتكثّر ويتشعّب حقيقة، ولو أطلق عليه التكامل فهو بمعنى آخر، لا مِثْل التكامل الحاصل في الموجود الطبيعي.

والذي يوَيد ذلك أنّ القائلين بأصالة المادة وشمول التغيير للعالم بأسره يستثنون أُصولهم الفلسفية عن هذا الأصل ويعتبرون القوانين الديالكتيكية من أثبت الأُصول وأدومها والتي لا تخضع للتغيّر والتحوّل، وكأنّها أُفرغت في قوالب فولاذية ـ على حد تعبير لينين ـ لا تقبل أيّ خدشة.

إنّ القائلين بأصالة المادة وشمول التغيّر ينفون قطعية كلّ قاعدة وإطلاقها

وقداستها، ويرون أنّ القوانين المكتشفة ليست قطعية ولا مطلقة ولا منزهة عن التبدّل والتغيّر، فسواء أكانوا على حقّ في هذا المدّعى أو لا فهم يثبتون وراء كلامهم هذا قضية قطعية مقدسة، وهي قطعية هذه القاعدة بالذات، (لا إطلاق ولا قطعية) وشمولها لجميع الأزمنة والأمكنة، فهم في الوقت الذي ينفون قطعية الآراء وإطلاق القوانين، يثبتون قانوناً قطعياً ثابتاً غير خاضع للتغيّر.

وهذا دليل على الفرق الواضح بين العلوم القائمة بالذهن والواقع الذي تنطبق العلوم عليه فالأُصول الديالكتيكية علوم قائمة بذهن المادي غير خاضعة للتغير، وأمّا موارد تلك الأُصول من الجوهر والعرض فلم تزل في مهبِّ التغير والتحول.

سرّ ثبات الحسن والقبح العقليين

ما مرّ من البيان الضافي يثبت بجلاء سرّ ثبات الحسن والقبح العقليين، وتعاليهما عن طروء التغيّر والتحوّل عليهما، وإن كان الإنسان في حياته والعالم الذي يعيش فيه مهبًّا للتغير، وذلك لأنّ المعيار في حسن الفعل وقبحه عبارة عن ملائمة الفعل للفطرة ومجاوبته معها، أو منافرته ومجانبته عنها، فهذا هو الملاك لثبات الحسن والقبح، وبالتالي ثبات غرائز الإنسان وميوله العلوية والسفلية، فمادام الإنسان إنساناً فقد فُطرت طينته بالرغبة إلى العدل والإيثار والعمل بالميثاق إلى غير ذلك من الأُصول، كما عجنت فطرته بالتضجّر من أضدادها ، فالإنسان الذي كان في غابر القرون يشترك مع الإنسان في العصر الراهن في الميول والغرائز من دون فرق بينهما ألبتة، وهذه الوحدة هي سرّ ثبات القيم.

فالحكيم يعرِّف الإنسان بأنّه حيوان ناطق، ولكن العالم الأخلاقي يرى أنّه تعريف ناقص، وإن كان في نظر الحكيم تعريفاً كاملاً، لتركيزه على التفكير

والتعقّل، لكنّه من منظار العالم الأخلاقي تعريف ناقص ولا يكتمل إلاّ بضم كلمة (ذو غرائز) إلى التعريف السابق.

وما هذا إلاّ لأنّ الميول الباطنية تلازم وجود الإنسان منذ الأزل كالتفكير والتعقّل، ولأجل إيقاف القارئ على مثل وقيم ثابتة، نسرد بعض الأمثلة.

أ. الإنسان موجود اجتماعي ولا محيص له من إقامة العلاقات مع سائر أبناء البشر، وهذا أصل ثابت عبر القرون، والحياة الإنسانية على الرغم من أنّها تعجُّ بالتغيّرات والمستجدّات ولكن يبقى هذا الأصل الثابت مهيمناً على حياته.

ب. انّ الحياة العائلية هي نوع من تلك العلاقات الثابتة، فلا محيص له من تشكيل أُسرة وتنظيم العلاقات بين أعضائها، فهذا أصل ثابت لا تمسه يد التغير.

ج. حبّ الإنسان لأبويه وأولاده أمر غريزي وطبيعي، وقد يتطلب ذلك الحبّ الثابت، تنظيمَ العلاقات داخل هذا الإطار من إرث وغيره.

وهناك أفعال لم تزل تدور حول محور المصالح والمفاسد في كلّ زمان ومكان، فالكذب والخيانة والانحلال الخلقي أفعال قبيحةفي كافة الأعصار، كما أنّ ما يضادها أفعال توَمن مصالحه فتصبح حسنة في كافة الأعصار. وإن كان هذا النوع من الحسن دون ما طرح في هذه الرسالة.

إنّ الأُصول الأخلاقية العامة الثابتة في جميع الأجيال لا تنحصر بما ذكرنا، فانّ ثمة أُصول لا يتردد في حسنها اثنان كحب الإنسانية وإقامة العدالة الاجتماعية والعمل بالوظائف الاجتماعية إلى غير ذلك من الأُصول، فالقوانين التي تحتضن تلك الفضائل هي جديرة بالدوام والثبات دون أن يزعزها التغيّر والتحوّل.

القيم الثابتة وشمولية التكامل

كان البحث السابق منصباً على أنّ شمولية الحركة والتغير على طرف النقيض من ثبات الأخلاق والقيم، وقد عرفت تحليله وانّ شمولية ظاهرة التغير لا تمس بكرامة ثبات القيم.

وربما ينظر إلى البحث من منظار آخر وهو أنّ شمولية التكامل لعالم الإمكان لا سيما الإنسان، تقوّض دعائم ثبات الأخلاق، وأوّل من طرح هذا الموضوع هو الفيلسوف المعروف هربت اسبنسر (١٨٢٠ـ ١٩٠٣م) وإليك خلاصة رأيه:

يقول: إنّ الصلة بين الموجودات الحية والعالم الخارجي صلة مستمرة، وفي ظلها تتكامل أعضاء الموجود الحي بالتدريج، ولا يختص التكامل بأعضائه بل يعم مداركه ومشاعره وأحاسيسه وعواطفه.

وبكلمة جامعة يتطرق التكامل إلى كلّ ما يمت إلى المدنية بصلة من الدين والسياسة والعلم والصناعة.

ثمّيضيف: بأنّ العالم قد خلق وفق التكامل، والمدنية الكاملة هي التي تنسجم تمام الانسجام مع كمال الأخلاق وحسن الآداب، الذي هو بدوره يرتبط بتكامل المدنية والنظم الاجتماعية، ولا يمكن ادّعاء تكامل الآداب والعادات ما لم تُطبَّق المدنية على حياة الإنسان.

وبما أنّ كمال المدنية كمال نسبي (وربّ حضارة لها قيمة في ظرفها دون ظرف آخر) فكمال الأخلاق أيضاً أمر نسبي ليس أمراً مطلقاً.

ويستنتج من ذلك أنّ الأخلاق والقيم تتكامل كتكامل أجزاء العالم. [1]

---

(1)سير حكمت در اروپا: ٣|١٧٠ـ ١٧٨.

(104)

نقد النظرية

إنّ أصل التكامل أصل أطبق عليه الفلاسفة منذ قرون وليس من مبدعات الفلسفة الغربية ولا من منشآت اسبنسر، بل كل من قال بالحركة الجوهرية رأى أنّالتكامل لازم وجود الجوهر، وعلى ذلك فليس القول بالتكامل شيئاً بديعاً، إنّما المهم تمييز مصبِّه ومركزه.

إنّ التكامل الفكري والعقلي بمعنى كشف الحقائق شيئاً فشيئاً وتسليط الضوء على أسرار الوجود بغية الوصول إلى خفايا الطبيعة وأسرارها أمر لاسترة فيه، إنّما الكلام في أنّه هل التكامل يعم البديهيات والفطريات والأوّليات، أو انّ الفكر الإنساني مهما حلّق في سماء الفكر والعلم، ليس بإمكانه إثارة الشكوك حولها، ولذلك تجد انّ امتناع اجتماع النقيضين كارتفاعهما على درجة واحدة من الإذعان عبر القرون دون أن يحيط به الغموض.

إنّ التحسين والتقبيح العقليين من ضروريات العقل العملي، ومهما بلغ التكامل ذروته لا يؤَثِّر في قضاء العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فإدراكه بالنسبة إليهما على حدّ سواء لا يزعزعه شيء.

والذي أوقع ذلك الفيلسوف الغربي في تلك الورطة هو خلطه بين العادات والتقاليد من جهة، والقيم والأخلاق من جهة أُخرى، فالسير التكاملي للعالم يعمّ العادات والتقاليد دون الأخلاق، وما ادّعاه من أنّ كمال المدنية أمر نسبي فكمال الأخلاق كذلك إنّما يرجع إلى العادات والتقاليد والمراسم، مثلاً احترام الضيف أصل ثابت بين جميع الأقوام والملل غير أنّكيفية الاحترام تختلف حسب تقدّم الحضارات.

(105)

إنّ القيم التي تبتني على إدراكات بديهية وأوّلية وفطرية لا تتغيّر ولا تتبدّل بتكامل الإنسان وبيئته.

وآية ذلك أنّ شعوب العالم مهما اختلفت في الحضارات والمدنيات، فكلّها أمام أُصول الأخلاق على حدّ سواء، فالجميع يدرك حسن العدل وقبح الظلم، والانفراج الحضاري بين هذه الشعوب لم يزعزع تلك الأُصول فحسب بل بقيت راسخة في أعماق نفوسهم.

نعم، انّ التكامل المدني أثّر كثيراً في التقاليد والعادات، فالمراسم العسكرية ـ مثلاً ـ الدارجة بين شعوب العالم تختلف كثيراً مع ما كان عليه الإنسان في الماضي السحيق.

فصفوة القول: إنّ ثمّة أُمور لا تحوم حولها الشكوك:

أ. شمول التكامل للإنسان والعالم.

ب. انّ المدنية أمر نسبي تختلف حسب اختلاف الحضارات.

ج. انّ الآداب والتقاليد تختلف حسب تكامل الحضارات.

د. الأُصول والقيم الأخلاقية المستقاة من البديهيات والأوّليات والفطريات راسخة أمام تلك التحوّلات الحضارية.

الفصل الثالث عشر

العلاقة بين الروَية الكونية والآيديولوجية

الصلة بين الروَية الكونية والآيديولوجية من المباحث التي لها جذور تاريخية، ولكن أوّل من طرحها بصورة مسهبة وأفاض فيها الكلام هو الفيلسوف «ديفيد هيوم» (١٧١١ـ ١٧٧٦م) ومن هنا أخذت هذه المسألة مكانتها في الفلسفة الغربية وألفتت نظر الفلاسفة إليها.

والمراد من الروَية الكونية، أو ما يسمّى بالحكمة النظرية، هو: إدراك العقل شيئاً من شأنه أن يعلم، ويعد نفس العلم به كمالاً للنفس، كقولنا: «الله موجود» أو «النفس موجودة» وغير ذلك من العلم بالموجودات المادية والمجردة.

والمراد من الآيديولوجية أو ما يعبّر عنه بالحكمة العملية، هو: إدراك العقل شيئاً من شأنه أن يعمل ويعد نفس العمل به كمالاً للنفس كقولنا: «الظلم قبيح» و«العدل حسن» فانّه بمعنى يجب القيام بالعدل والاجتناب عن الظلم.

ومن هنا يعلم أنّه ليس لنا عقلان أحدهما يدرك ما من شأنه أن يعلم، والثاني يدرك ما من شأنه أن يعمل، وإنّما هي قوة مدركة واحدة تارة تدرك ما من شأنه العلم، وأُخرى ما من شأنه العمل، وعندئذٍ يقع الكلام في أنّه كيف يجوز لنا أن نستنبط ما من شأنه أن يعمل ممّا شأنه أن يعلم مع أنّ بينهما بوناً شاسعاً؟ فانّ مآل الحكمة النظرية هو الإخبار عن وجود شيء كالنفس موجودة، وأمّا مآل

الحكمة العملية هو الإنشاء أي فليعدل، أو ليجتنب عن الظلم، إلى غير ذلك من المسائل التي يجب على الإنسان القيام بها في حياته العملية كالأخلاق. واستنباط الإنشاء من الاخبار أمر غير ميسور، وهذا هو الذي رفع به عقيرته «ديفيد هيوم» وآثار ضجة صاخبة في المحافل العلمية في أُروبا، وقد ذكرنا في صدر البحث أنّ للمسألة جذوراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهذا هو الشيخ الرئيس، يقول:

فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأُمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض

اختيارية من مقدمات أوّلية وذائعة وتجريبية، باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي. [1]

إنّ عبارة الشيخ صريحة في أنّ العقل العملي يستعين بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي، وهذا دليل على أنّهم كانوا غير غافلين عن تبيين الصلة بين الحكمتين.

إذا عرفت ذلك فلنطرح روَوس الآراء التي تتبنى بيان وجود الصلة وعدمها بين الحكمتين، وهي تدور على محاور أربعة:

أ. الحكمة العملية تنبثق من الحكمة النظرية.

ب. انقطاع الصلة بين الحكمتين .

ج. يجب أن لا يكون بين الحكمتين أيُّ تصادم.

د. وجود الصلة بين الحكمتين لا على نحو العلة التامة.

وسيوافيك الفرق بين المحور الثالث والأوّل، وإليك شرح تلك المحاور:

---

(١)شرح الإِشارات: ٢|٣٥٢.

أ. انبثاق الحكمة العملية من الحكمة النظرية

إنّ أصحاب تلك النظرية يتبنّون أنّ كلّ ما في الكون من قوانين وسنن هي القدوة والأُسوة لحياة الإِنسان الفردية والاجتماعية، وأنّ على الإِنسان تطبيق ما يدركه في الكون، على الشوَون الحياتية، وما هذا إلاّ لأنّ الإِنسان جزء من الطبيعة، فيجب أن يسود في حياته ما يسود في الطبيعة بأسرها.

ولعلّ التعبير الواضح لبيان هذا النمط من التفكير هو أنّ عالم الطبيعة أُسوة للإِنسان فيجب تطبيق العمل على وفق ما جاء في الطبيعة، وقد تبنّى هذه النظرية كارل ماركس (١٨١٧ـ ١٨٨٣م) وزميله فردريك انجلز(١٨٢٠ـ ١٨٩٥م) متأثرين بالأُصول التي أسّسها فردريك هيجل (١٧٧٠ـ ١٨٣١م) فيما يعرف بـ«المفهوم الفلسفي للعالم» وهذه الأُصول عبارة عن:

١. حركة التطور: ويراد بها: أنّ المادة وكلّ ما في الكون، من أصغر أجزائه إلى أعظمها في حالة تبدّل وتغيّر مستمرين.

٢. تناقضات التطور: ويراد به: أنّ جميع ما يحصل في الكون من تبدل وتغير وتكامل، ينشأ نتيجة لصراع داخلي في جوهر الأشياء بين جانب السلب وجانب الإِثبات، ثمّ يتمخض عن هذا الصراع شيء ثالث، هو الصورة المتكاملة للشيء.

٣. قفزات التطور: أو انتقال التبدلات الكمية إلى النوعية، ويراد بها أنّ التغيرات التدريجية في الكم، ستوَول إلى تبدل فجائي آني تحصل على إثره كيفية جديدة للمادة.

٤. الارتباط العام: أو العلاقات المتبادلة بين الظواهر الطبيعية، ويراد به انّ الطبيعة شيء واحد متماسك، ترتبط فيه الأشياء فيما بينها ارتباطاً عضوياً وثيقاً،

بحيث يكون بعضها شرطاً لبعض.

هذه هي الأُصول التي تبناها «ماركس» و «انجلز» ، وبنيا عليها نظريتهما القائلة بانطلاق العمل من الفكر ، والحكمة العملية من النظريّة.

يقول ماركس: ليست حركة الفكر إلاّ انعكاساً لحركة الواقع منقولة ومحولة في مخ الإنسان. [١]

أقول: إنّ ما ذكروه من الأُصول الأربعة في الفلسفة الماركسية هو المورد الذي تبنّى أصحابها تطبيقها على الحياة الإنسانية بمعنى أنّ الإنسان إذا أدرك بالفلسفة النظرية وجود قانون سائد في الطبيعة يجب عليه أن يطبقه على حياته الفردية والاجتماعية، لأنّ الإنسان جزء من الطبيعة، يحكم عليه بمثل ما يحكم على الطبيعة.

ويترتب على تلك النظرية الملاحظات التالية:

١. انّ الماركسية تتبنى ماوراء طرح الأصل الثالث وهو: انّ قفزات التطور وانتقال التبدّلات الكمية دفعة إلى النوعية ، دعوةَ العمّال والموظفين إلى الثورة العارمة بغية الإطاحة بالنظام السابق الذي كان تهدر فيه حقوق العمال.

إنّما رتبه ماركس و زملاوَه على هذا الأصل أمر بعيد عن الصحّة، إذ لا دليل على صياغة وصفة واحدة لجميع المجتمعات الإنسانية التي تختلف من حيث احتضانها لعوامل الشر والفساد.

فالمجتمع الغارق في الفساد الذي دبّ فيه الشر وتأصل فيه، لا يمكن إصلاحه إلاّ بثورة عارمة تطيح بالنظام وتوَسس نظاماً آخر مكانه، وفي هذه المرحلة يكون ما يجري في الطبيعة من قفزات التطوّر أُسوة لإصلاح المجتمع.

(١)المادية والمثالية في الفلسفة:٨٣.

وأمّا المجتمع الذي لم يتجذّر الفساد فيه، وكان له دور هامشي ففي مثل هذا النوع من المجتمعات لا داعي إلى نشوب الثورات بغية إصلاح المجتمع، لأنّ الإصلاح رهن التحقق دونها ،وهذا خير شاهد على أنّ القوانين الطبيعية ليست أُسوة للإنسان على نحو مطلق، بل الإنسان بما هو موجود مختار، له أن ينتخب أيسر السبل لإصلاح المجتمع، سواء وافق مايجري في الطبيعة أم خالف.

نعم لما كانت الماركسية بصدد بيان فلسفة ماتتبناه من الأُصول في حياتها السياسية لم تجد بداً من جعل ناموس الطبيعة وقوانينها مقياساً للحياة، ولم يتبنّ ذلك الأَصل إلاّ لتبرر به ثورتها على الرأسمالية والامبريالية.

٢. لو وجب أن تكون الآيديولوجية انعكاساً لما يجري في الطبيعة لكان اللازم اتخاذ ناموس تنازع البقاء وناموس الانتخاب الطبيعي ـ اللّذين هما من الأركان الأربعة لنظرية النشوء والارتقاء في نظرية دارون ـ عماداً في الحياة ، وإبقاء فتيل الفتن والحروب مشتعلاً بين الضعفاء والأَقوياء، بشكل دائم ومستمرّ حتى يتغلب الأقوياء على الضعفاء، ولا لوم على أيِّ مجرم يشعل حرباً ضروساً، ويهلك الحرث والنسل ويعذب البشرية ويدمّر الحضارة، لأنّها سنة عملية محاكية للسنة النظرية. هذا ما لا يقبله عاقل، ولا يرضاه ضمير حي.

و من هنا يعلم أنّ الماركسية لم تتشبث بهذا الأَصل إلاّ لتدعم آيديولوجيتها وأفكارها الحزبية، فهي تتبنّى فوق كلّ شيء وقبل الروَية الكونية لزوم الإِطاحة بالرأسماليين والإِقطاعيين ومن يدعمهم من النظام السياسي، فوجدت بغيتها في نظام القفزات في الطبيعة، ثم التغييرات الكمية تتبدل فجأة إلى تبدلاّت كيفية أو نوعية، فاستخدمتها لدعم نظريتها الحزبية، ولولا هذا الدعم لأَسدل على نظام القفزات ستار النسيان.

ولو تجرد «ماركس» عن برامجه الحزبية لوقف على أنّ الحكم على الإِنسانية وفق ما يجري في الطبيعة الصماء إسراء قانون من موضوع إلى موضوع آخر بينهما غاية البعد، إذ أين الإِنسان الشاعر المختار العاقل الذي يستطيع أن يقف على مصالحه ومفاسده بالعقل والتجربة والمشورة، من الطبيعة الصماء؟!

كلّذلك دلائل قاطعة على أنّ نظرية الانبثاق نظرية خاطئة، وليس من واجب الإِنسان أن ينظر إلى ما في الكون من قوانين ثمّ يطبقها بحذافيرها على حياته وسلوكه، فلو قلنا بعدم الصلة بهذا المعنى بين الحكمتين فلم نبتعد عن جادة الصواب.

وحصيلة البحث: أنّ الأخلاق والقوانين الحاكمة على المجتمعات الصغيرة والكبيرة، لا يمكن أن تُمليها الطبيعة الصماء بل يمليها عقل الإِنسان وتجربته، فما كان مفيداً لحاله وحال مجتمعه، يأخذ به،و ما كان ضاراً له يرفضه.

ب. انفصام الصلة بين الحكمتين

أنكر الفيلسوف الانكليزي «ديفيد هيوم» الصلة ـ بين الحكمتين، واستند إلى أمرين:

١. انّ طريقة البحث في الحكمة النظرية تغاير طريقته في الحكمة العملية؛ فالباحثون في القسم الأوّل يبحثون في الوجود واللاوجود، مثلاً يقول: (الخالق موجود)، (الملك موجود)، وفي الوقت

نفسه يبحث في الحكمة العملية عن الوظائف الفردية والاجتماعية، وعندئذٍ يتبدل كلامه من الإخبار إلى الإنشاء، يقول: اعبدوا الله تبارك وتعالى؛ فبين الحكمتين بون شاسع، فأين الوجود والعدم ـ الذي يدور حولهما رحى الحكمة النظرية ـ من الإيجاب والحظر الذي يدور حولهما رحى الحكمة العملية ؟

---

٢. انّهم يستدلون بقضايا الحكمة النظرية على قضايا الحكمة العملية، بمعنى أنّهم يستندون بالقضية الخبريّة على لزوم ترك الشيء وعدمه.

وإن شئت قلت: يستدلون بضرورة الوجود على ضرورة الإتيان، فأي رابطة منطقية بين النسبتين والاستنتاجين.

والحقيقة أنّ ما ذكره في الأمر الأوّل ـ من أنّطريقة البحث في الحكمة النظرية تختلف عما عليه في الحكمة العملية ـ ليس أمراً غريباً، بل يوجد نظيره في حياة كلّ إنسان حتى هيوم نفسه، فإذا مرض وأراد الإخبار عن مزاجه، يقول: مزاجي متعكّر ، فيجب أن أذهب إلى الطبيب؛ فعامة الناس يخبرون عما يرتبط بوجودهم بجمل إخبارية، كما أنّهم إذا صاروا لبيان الوظائف غبَّها يذكرونها بصيغ الإنشاء.

والذي يوَخذ عليه: ما ذكره من أنّهم يستدلّون بالقضايا النظرية، على القضايا العمليّة، فإنّه أمر باطل، لأنّ القضايا العملية إمّا واضحة بالذات، أو منتهية إلى ما هو واضح بالذات ولا يُستدلّ أبداً بالنظرية، على العمليّة، وسيوافيك تفصيله في القول الرابع.

ج. يجب أن لا يكون بين الحكمتين أيّ تصادم

يتبنّى أصحاب تلك النظرية لزوم الانسجام بين الحكمتين،والاّ يكون بينهما أيّ تصادم وتناقض، كما إذا كان الإنسان يحمل وجهة نظر ماديةحيال الكون، ويرى أنّالوجود يعادل المادة وليس ورائها شيء «ليس وراء عبادان قرية» ومع ذلك ينتهي في الحكمة العملية إلى وجوب عبادة الخالق.

إنّ هذه النظرية ليست نظرية مستقلة بإزاء سائر النظريات، وإنّما هي شرط على الحكيم أن لا يناقض فعله عقيدته وبالعكس، فلا يمكن أن يكون مادياً في العقيدة، وموَمناً في العمل أو بالعكس.

وبعبارة أُخرى: يجب التوفيق بين العقيدة والعمل؛ ولا نطيل الكلام في ذلك، ولنذكر النظرية الرابعة ولعلها أظهر النظريات.

د. وجود الصلة بين الحكمتين على نحو المقتضي

وهي النظرية المتوسطة بين النفي التام والإثبات التام، فليس الحكمة النظرية في منأى ومعزل عن الحكمة العملية ، كما أنّـها ليست علة لها (للحكمة)، بل هناك صلة بينهما لا تعدو عن حد المقتضي، ويعلم ذلك ممّا قدمنا في هذا الكتاب غير مرّة، وهو كما أنّ قضايا الحكمة النظريةمختلفة من حيث الوضوح والخفاء ـ فهناك قضايا بديهية وقضايا نظرية ـ وهكذا الحال في الحكمة العملية، فهي بين واضحةكحسن العدل وقبح الظلم، وخفية يتضح حالها بالنظر إلى غيرها، ولنضرب مثالاً :

إعمل لتعيش.

أحسن لمن أساء إليك.

تجد الأُولى واضحة لا تحتاج إلى عناء لتصديقها، بينما نجد الثانية بحاجة إلى الاستدلال حتى يُذعن بصدقها ، قال سبحانه: (ادْفَعْ بِالّتي هِيَ أَحْسَنُ فَإذا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عداوةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَميم). [1]

مثال آخر: يقول الإلهيون في مجال الحكمة العملية:

١. يجب معرفة اللّه.

٢. يجب إطاعته.

٣. يجب عبادته.

---

(١)فصلت:٣٤.

فهذه الواجبات الثلاثة عند الإلهي، ليست في وضوح «العدل حسن» أو «اعمل لتعيش»، ولذلك يستدل عليها الإلهيون ويوضحونها بالبراهين.

ومن هنا يظهر أنّالفرائض الأخلاقية والاجتماعية والسياسية إمّا واضحة بالذات، يحكم العقل فيها بالوجوب والتحريم استقلالاً، وإمّا قضايا نظرية تنتهي إلى البديهية.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما نحن فيه من تأثير القضايا النظرية في العملية على وجه المقتضي.

إنّ الحكمة النظرية لها دور في تعيين الصغرى، وأمّا الحكمة العملية التي تكون بمنزلة الكبرى فهي امّا واضحة بالذات أو منتهية إليها، ولنوضح ذلك بمثال:

اللّه هو المنعم.

وكلّمنعم يجب شكره.

فنستنتج : اللّه يجب شكره.

فالنتيجة حكمة عملية، متوقفة على صغرى وكبرى، ولا يمكن الاستنتاج بواحدة منهما.

لكن الصغرى تُعيِّن الموضوع وتثبت بأنّ ما سوى اللّه فيض من فيوضه سبحانه، إذ هو معطي الوجود ومفيضه، ومعلوم أنّ الصغرى لا تتضمن حكماً عملياً، وإنّما توحي إلى أنّما في الكون ينتهي إلى اللّه وهو المنعم.

وأمّا الكبرى فهي التي تفرض الشكر على الإِنسان، فهي ليست مستنتجة من نفس الصغرى، بل مستنتجة من براهين سابقة عليها واضحة للعقل، فإذا ضمت إلى الصغرى نستنتج حكماً عملياً جزئياً.

وبذلك يتضح أنّالصلة بين الحكمتين صلة الاقتضاء، فليس بإمكاننا أن نغض النظر عن تلك الصلة، لأنّ الكبرى لوحدها لا تنتج ما لم تنضم إليها الصغرى، كما أنّه ليس لنا أن نقول بأنّ الكبرى و النتيجة مترشحتان من الصغرى، فتكون الصلة بين الحكمتين بنحو الاقتضاء لا العلية التامة.

ولمزيد من التوضيح نعطف نظر القارئَ الكريم إلى هذين المثالين:

أ. هجوم العدو بلاء.

وكلّ بلاء يجب الصبر عنده.

فنستنتج: انّهجوم العدو يجب الصبر عنده.

ترى أنّ النتيجة صادقة، وللصغرى دور تعيين الموضوع، والكبرى صادقة تدعمه سائر القضايا العملية والصلة بين الكبرى والنتيجة وبين الصغرى صلة الاقتضاء.

ب. الإِنسان مختلف الأعراق.

وكلّ مختلف الأعراق يجب أن يكون مختلف الحقوق.

فالإِنسان يجب أن يكون مختلف الحقوق.

فالنتيجة باطلة، وما هذا إلاّ لأنّ الكبرى غير واضحة بالذات ولا مدعمة بسائر القضايا، ولو كانت الكبرى وليدة الصغرى كما يزعمه «ديفيد هيوم» يجب أن تكون النتيجة صادقة، لأنّ الصغرى صادقة بالذات.

سؤَال وإجابة

ربما يتبادر في بدء النظر عن بعض الآيات انّ كلامه سبحانه على نحو يشعر بانتقال الإِنسان إلى الحكمة العملية عن طريق الحكمة النظرية على وجه

يكون الإِقرار بالصغرى ملازماً للإِقرار بالكبرى، وعندئذٍ يتجه الإِشكال كيف يصحّ لنا استنتاج الإِنشاء من قضية إخبارية، وإليك بعض الآيات التي ربما تكون ذريعة للتشبّث بها.

١. قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَمَنْ فِي الأَرض وَالشَّمْسُ والقَمَرُ وَالنُّجُومُ والجِبالُ والشَّجَرُ وَكَثِيرٌ مِنَ النّاس وَكثيرٌ حقَّ عَلَيْهِ العَذابُ وَمَنْ يُهِنِ اللّهُ فَما لَهُ مِن مُكرِم). [1]

فإنّ الآية تندد بالإنسان على عدم سجوده للّه سبحانه، وما ذلك إلاّلأنّ من في السماوات والأرض كلّها ساجدة للّه تبارك وتعالى.

فمجموع الآية حكمة نظرية تخبر عن سجود ما سوى اللّه له، ولكن الغرض من بيان سجود الموجودات للّه، هو دعوة الإنسان إلى السجود وفرضه عليه.

٢. ونظير تلك الآية قوله سبحانه: (أَفَغَيرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرهاً وَإِلَيْهِ يرجعُون) [2]، ففي هذه الآية كالآية السابقة تستدل بمعرفة نظرية وهي متابعة ما في الكون واستسلامه للّه سبحانه، على معرفة عملية، وهي لزوم عبادة اللّه سبحانه لا غيره.

والجواب: أنّ المذكور في الآية هو الصغرى، والكبرى العملية مقدرة كما هو واضح، غير أنّ هنا قضية عقلية تتوسط بين الصغرى والكبرى، وهي عبارة عن:

انّ خضوع الموجودات في الآية الأُولى وتسليمها في الآية الثانية ناشئ من أنّه سبحانه مبدأ الوجود الإمكاني ومفيض النعم، وانّ كلّ شيء فقير إليه، وواجب كلّ فقير بالذات الخضوع لموجده ومفيض نعمه وليس الإنسان مستثنى من هذه

---

(١)الحج:١٨.
(٢)آل عمران:٨٣.

القاعدة.

فيجب عليه السجود كسجود الموجودات، والتسليم كتسليمها.

وكأنّ القياس بالشكل التالي:

إنّ من في السماوات والأرض ساجد وخاضع له، وهذا هو المفهوم من الآية، والحدّ الوسط بينها و بين الكبرى العملية هو انّ سبب السجود والخضوع والتسليم هو الفقر، وهو أمر مشترك بينه وبين الإنسان، فعند ذلك يستقل العقل بوجوب التسليم، وإلاّ فلو أغمض النظر عن هذا الحدّ الأوسط غير المذكور فيها لا يمكن لنا الانتقال إلى بيان ما هو الواجب على الإنسان وهو السجود للّه، وهذا هو معنى انّ الحكمة النظرية إمّا واضحة بالذات أو منتهية إلى ما هو واضح بالذات.

٣. قال سبحانه:(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ). [1]

والآية تتضمن حكمة عملية وهي الاخبار عن تعليمه سبحانه آدم الأسماء، ولكنّه في الآية ٣٥ رتب عليها حكمة عملية وهي قوله: (وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَة فَتَكُونا مِنَ الظّالِمين) وكأنّ تعليم الأسباب صار سبباً لحكمة عملية.

والجواب يتضح من خلال ما سبق وهو أنّ الآية تخبر عن وقوف آدم على حقائق الأشياء، ومنها انّالأكل من شجرة معلومة يورث الشقاء.

وبداهة العقل عندئذٍ قاضية بوجوب الاجتناب عنها، وعلى ضوء ذلك فالآية الأُولى تتبنى الصغرى ومفادها حكمة نظرية.

---

(١)البقرة:٣١.

والآية الثانية تتضمن حكماً عملياً جزئياً.

وليست الثانية مترشحة من الأُولى، بل يتوسط بينهما حكم العقل، وهو وجوب الاجتناب عن كلّ عامل للشقاء. ومن خلال هذا البيان يتضح حال الجواب عن الآيات التالية.

٤. قوله سبحانه: (إِنَّ في خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيلِ وَالنَّهارِ لآياتٍ لأُولي الأَلْباب) .[١]

فهذه الآية تتبنى معرفة نظرية، وربما يتصور أنّها صارت ذريعة لحكم عملي مذكور في الآية التالية، أعني قوله:

(الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ في خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النّارِ) .[٢]

وهذه الآية وإن كانت جملة خبرية لكن الغاية هي الانشاء، وفرض الذكر، أي ليذكروا اللّه قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم.

٥. قال سبحانه: (إِنَّني أَنَا اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا) .[٣]

وهذه الآية تتضمن معرفة نظرية، رتبت عليها حكمة عملية، وهي قوله: (فَاعْبُدْني وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْري) .[٤]

٦. قال سبحانه نقلاً عن قوم قارون، انّهم قالوا له: (وَأَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبغِ الْفَسادَ فِي الأَرضِ إِنَّ اللّهَ لا يُحِبُّالْمُفْسِدِينَ) .[٥]

---

(١)آل عمران:١٩٠.
(٢)آل عمران:١٩١.
(٣)طه:١٤.

(٤)طه:١٤.
(٥)القصص:٧٧.

فالآية تتضمن حكمة نظرية وهي كما أحسن الله إليك، ورتب عليها حكمة عملية، وهي قوله: «أحسن».

٧. قال سبحانه: (وَالسَّماءَ رَفَعَها وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) [١] وهي حكمة نظرية، ثمّ رتب عليها حكمة عملية، وقال: (أَلاّتَطْغَوا فِي الْمِيزَانِ) . [٢]

والجواب عن الجميع كالجواب عن الآيات السابقة، وهو تخلّل قضية واضحة بين الكبرى والصغرى وهذه القضيّة تجعل الكبرى بعمومها دليلاً على النتيجة لا أنّها مستخرجة من الصغرى.

(١)الرحمن:٧.
(٢)الرحمن: ٨.

الفصل الرابع عشر

ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

قد ثبت ممّا سبق استقلال العقل بدرك حسن بعض الأفعال أو قبحها، وحكمه بإتيان الأوّل والانتهاء عن الثاني، وعندئذٍ يقع الكلام في أنّه هل يمكن أن يكون حكم العقل مصدراً لحكم الشرع؟
فالعدلية ـ أعني: الشيعة والمعتزلة ـ على الملازمة فهو عندهم طريق للوصول إلى الحكم الشرعي، وأمّا الأشاعرة من أهل السنة والأخبارية من الشيعة على عدم الملازمة؛ والمهم هو تبيين محلّ النزاع، فانّه غير منقّح في كلامهم، كما كان الأمر كذلك في مسألة التحسين والتقبيح.
إنّهنا مسألتين:
الأُولى: إذا استقل العقل بالتحسين والتقبيح، كمدح المحسن وذم المسيء، فهل يستقل بأنّ الأمر كذلك عند الشرع وانّه أيضاً باعث إلى الإحسان، وزاجر عن الظلم ومادح المحسن وذام للمسيء؟
الثانية: إذا استقل العقل بوجود المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه، واستقل بلزوم فعل الأُولى والاجتناب عن الثانية، فهل يكشف ذلك عن كونه حراماً، أو واجباً عند الشرع، بحيث يكون العلم بالمصالح والمفساد من مصادر التشريع الإسلامي أو لا ؟

ويكمن محل النزاع في المسألة الأُولى، وهو أنّ حسن الأفعال وقبحها عند العقل ـ مع قطع النظر عن حيازتها للمصلحة أو المفسدة ـ يلازم كونها كذلك عند الشرع، فما هو حسن عند العقل، حسن عند الشرع، وهكذا القبيح، وما يأمر به العقل لأجل حسنه أو ينهى عنه لأجل قبحه، كذلك عند الشرع أيضاً.

وأمّا المسألة الثانية فهي خارجة عن محط البحث، لأنّ العقل عاجز عن أن يحيط بالمصالح والمفاسد حتى يصبح من مصادر التشريع بهذا المعنى.
ومن هنا يُعْلم أنّ الباحث عن الملازمة إنّما يبحث بالمعنى الأوّل، وهو أنّ الحسن عند العقل هل يستلزم كونه كذلك عند الشرع، وامّا أنّ الفعل ذات المصلحة أو المفسدة، طريق إلى الحكم الشرعي، فهذا ممّا لا يمكن الاعتماد عليه، لقصور العقل عن الإحاطة بالملاكات بالمعنى المتقدّم، فربما يدرك المصلحة ويغفل عن موانعها، أو يقف على المفسدة ويغفل عن موانعها، فإدراك العقل بالمصالح والمفاسد، لا يكون دليلاً على أنّها ملاكات تامّة لتشريع الحكم على وفقها.
فلو قلنا بأنّ العقل من مصادر التشريع فإنّما هو بالمعنى الأوّل، لأنّ المدرَك أمر عام غير خاص بمدرك معين، وهوحسن الفعل بما هو، وقبحه كذلك إذا صدرا من فاعل مختار.
وبذلك يعلم أنّالقول بالملازمة لا يمت بصلة إلى القول بفتح الذرائع أو القياس والاستحسان، فإنّ ذلك التوهم إنّما يصحّ لو فسِّرت الملازمة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأوّل.
وقد صرّح بعض المحقّقين من علمائنا بما ذكرنا، ولنذكر هنا كلام المحقّق الاصفهاني في تعليقته على الكفاية: «امّا استتباع حكم العقل النظري للحكم

الشرعي المولوي فمجمل القول فيه انّمصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع، وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها، نعم لو اتّفق إدراك مصلحة حاصلة لبعض الأحكام بحيث كانت في نظر العقل تامة الاقتضاء فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا[1] .
قال الشيخ المظفر ـ بعد تقرير بحث أُستاذه ـ: وعلى هذا فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية، فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فانّه ـ أعني: العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرَك، يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل انّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع، غير ما أدرك العقل أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدرك مقتضياً لحكم الشارع.
ولأجل هذا نقول: إنّه ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل، وإلى هذا يشير إمامنا الصادق (عليه السلام) : «إنّ دين الله لا يصاب بالعقل» ولأجل هذا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام[2].

المنهج الوسيط:

قد تقدم ممّا ذكرنا أنّ ثمة اتجاهات ثلاثة:

---

(1)نهاية الدراية:٢|١٣٠.
(2)أُصول الفقه:١|٢٣٩ـ ٢٤٠.

الأوّل: من يضفي على العقل قوة التشريع وإمكان إدراكه ملاكات الأحكام ومصالحها ومفاسدها.
الثاني: من يعزل العقل عن مقام التشريع مطلقاً.
الثالث: من اتخذ اتجاهاً وسطاً فلا يعترف باستطاعة العقل على درك ملاكات الأحكام التي لا يقف عليها إلاّ علاّم الغيوب، وانّ ما يدركه من المصالح والمفساد ليست ملاكات تامة لتشريع الحكم على وفقها، وفي الوقت نفسه يعترف باستطاعة العقل لدرك حسن الأفعال وقبحها.

فمن اختار الاتجاه الأوّل فقد ذهب إلى حجّية القياس التي تبتني على درك ملاكات الأحكام بالحدس والتخمين، مع أنّ دين الله لا يصاب بالعقول.
كما أنّ أصحاب الاتجاه الثاني عزلوا العقل عن درك أبسط الأُمور وأوضحها.
والاتجاه الثالث هو الوسط بينها.
وبالوقوف على محلّالنزاع تعرف أنّ أدلة الكثير من المثبتين والنافين متداخلة، وما ذلك إلّالأنّهم لم يحرّروا محل النزاع.
ولنقدم دليل المختار ثمّ نعرج إلى أدلة نفاة القول بالملازمة.
دليل الملازمة يكمن في الوقوف على حدود ما أدركه العقل في مجال الحسن والقبح، فهناك احتمالات:
أ. أن يكون المدرَك للعقل هو حسن الفعل أو قبحه إذا صدر من الإنسان.
ب. أن يكون المدرَك للعقل هوحسن الفعل أو قبحه من حيث صدوره عن الفاعل المختار سواء أكان ممكناً كالإنسان أو واجباً كالله سبحانه.
فلو كان المدرك للعقل هو الأوّل لم يكن لكشف الملازمة هناك طريق، لأنّ

المفروض عدم سعة مدركه، واختصاص درك الحسن والقبح لفاعل مختار خاصّ كالإنسان.
وأمّا إذا كان المدرك بنحو ما ذكر في القسم الثاني، فالفاعل المختار يصدق على الممكن والواجب، وعليه فيكون الفعل الموصوف بالحسن والقبح عند الإنسان هو أيضاً كذلك عند الواجب عزّ اسمه.
والدليل على أنّ ما يدركه العقل أمر واسع يعم كلا الفاعلين هو ما أقمنا برهانه من أنّ الموضوع للحسن والقبح هو نفس الفعل، بغضّ النظر عن فاعل خاص، بل مع غض النظر عمّا يترتب عليه من المصالح والمفساد، فإذا كان هذا هو الموضوع فما وقف عليه العقل بفطرته، أمر واقعي يكون الواجب والممكن أمامه سواء.
وهذا نظير إدراكات العقل في مجال الحكمة النظرية، فلو أدرك العقل بفضل البداهة أو التجربة بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، فقد أدرك أمراً واقعياً من دون مدخلية للمدرك في حقيقتها، فإذا كانت زوايا المثلث محكومة بهذا الحكم فإنّما هو لأجل طبيعة المثلث، فإذا كان كذلك، فالمعلوم عند الإنسان هو نفس المعلوم عند الله، والفرق بين العقل النظري والعملي أنّ مدركاته في الأوّل إخبار عن الواقع، كما أنّ مدركاته في الثاني إنشاء وبعث وزجر.
ثمّ إنّ للمحقّق القمي بياناً وافياً في هذا الموضوع نقتبس منه ما يلي، يقول:
إنّالعقل يدرك الحسن والقبح بمعنى أنّ بعض الأفعال على وجه يستحق فاعله من حيث هو فاعله، المدحَ، وبعضها على وجه يستحق فاعله من حيث فاعله، الذمَّ، سواء أكان فيه من الشرع خطاب أم لم يكن، فانّه يدرك في شيء حسناً لا يرضى بتركه، ويحكم بلزوم الإتيان به، وفي بعضها قبحاً يحكم بلزوم

تركه، وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها الآخر، ومن الواضح أنّه يدرك أنّ بعض هذه الأفعال ممّا لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم، وبعضها ممّا لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم، ولازم ذلك أنّه تعالى طلب منّا الفعل والترك بلسان العقل.
فكما أنّ الرسول الظاهر يبيِّن أحكام الله وأوامره ونواهيه فكذلك العقل يبيِّن بعضها، فَمَنْ حكَم عقلُه بوجود المبدع الحكيم القادر، العدل الصانع، العالم، يحكم بأنّه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب، وكذلك الودعي الذي أئتمنه عبد من عباده لا سيما إذا كان ذلك العبد محتاجاً غاية الاحتياج بسبب ترك ردها إليه، ويجازي العبد القوي الرفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج، بالثواب، فلو لم يكن نهانا عن الظلم وأمرنا برد الوديعة، ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له، لما حكم العقل بموَاخذة الله وعقابه، فانّ القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم، فيثبت من ذلك أنّ الظلم حرام شرعاً وردّ الوديعة واجب شرعي.

ثمّ أورد على نفسه إشكالاً وقال: إنّالثواب والعقاب إنّما يترتبان على الإطاعة والمخالفة لا غير، والإطاعة والمخالفة لا تتحقق إلاّ بموافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما، وحيث لا أمر ولا نهي ولا خطاب فلا إطاعة ولا ثواب ولا عقاب.
ثمّأجاب عنه: بأنّ انحصار الطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته، دعوى بلا دليل، بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل، ونظير ذلك أنّ الله تعالى إذا كلّف نبيّه بواسطة إلهام من دون نزول وحي من جبرئيل (عليه السلام) وإتيان كلام، وامتثله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم(

فيقال إنّه أطاع الله جزماً والعقل فينا نظير الإلهام فيه.
ثمّ يقول: إنّمن يدّعي حكم العقل بوجوب ردّالوديعة وحرمة الظلم يدّعي القطع بأنّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل، فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تعالى وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به؟ فإن كان ولابدّ من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانّه لا يمكن ذلك[1].
وكلامه هذا كلام رصين وكان في وسعه الاقتصار على استكشاف العقل حكم الشارع بالوجوب والحرمة دون الجزاء بالثواب والعقاب، لأنّ الامتثال لا يلازم الثواب لما قرر في محله من أنّ الثواب تفضل من الله سبحانه وليس استحقاقاً.
وبذلك ثبت أنّما يدركه العقل في مجال العقل العملي من الحسن والقبح قضية شمولية تعم كلّفاعل مختار من غير فرق بين الممكن والواجب.

---

(1)القوانين:٢|٢ - ٣.

الفصل الخامس عشر

أدلّة نفاة الملازمة
إنّ لنفاة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أدلة مختلفة لا تنصبُّ على أمر واحد، وهذا يعرب عن أنّ محلّ النزاع لم يكن منقّحاً بين المثبتين أنفسهم فضلاً عن النافين.
وقد مرّ ـ فيما سبق ـ أنّمحط النزاع ينصبُّ على الملازمة بين درك حسن الشيء وبعث الشارع إليه، وقبح الشيء وزجر الشارع عنه، فمن قائل بالملازمة، ومن قائل بعدمها.
وامّا أنّ إدراك العقل للمصالح والمفاسد هل يلازم تشريع الوجوب من قبل الشارع على وفق المصالح، والحرمة على وفق المفاسد أو لا ؟ فهذا غير مطروح بالمرة، لأنّ القائلين بالملازمة ـ كأكثر الأُصوليين من الشيعة الإمامية ـ ينفون هذا النوع من الملازمة، بادّعاء أنّالعقل عاجز عن إدراك مناطات الأحكام وملاكاتها، والمصالح التامّة والمفاسد كذلك، فليس العلم بهما ملازماً للتشريع.
إذا عرفت ذلك، فنقول :

1.دليل الزركشي على نفي الملازمة:

إنّ بدر الدين الزركشي (٧٤٥ـ ٧٩٤هـ) ـ الذي هو من المتحمسين لنفي الملازمة ـ تخيل أنّالنزاع بين إدراك المصالح والمفاسد، وبين الوجوب والحرمة

، فجعل يرد ذلك بقوله:

إنّ الحسن والقبح ذاتيان، والوجوب والحرمة شرعيان، وأنّه لا ملازمة بينهما، والمعتزلة لا ينكرون أنّ الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنّما يقولون إنّ العقل يدرك أنّ الله شرّع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما، فما كان حسناً جوّزه الشارع وما كان قبيحاً منعه، فصار عند المعتزلة حكمان أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له[1] .

يلاحظ على كلامه، أوّلاً: زعمه أنّ النزاع في الملازمة بين المصلحة والوجوب، والمفسدة والحرمة، مع أنّك عرفت أنّ النزاع في غيره.

نعم هناك نزاع آخر في أنّ أحكام الشارع تابعة للمصالح والمفاسد أوّلاً، ولا يمت إلى بحثنا بصلة.

وثانياً: تصوَّر أنّ القول بالملازمة يخرج الشارع عن كونه شارعاً للحكم، ولذلك قال: إنّ المعتزلة لا ينكرون أنّ الله هو الشارع للأحكام.

أقول: إنّ المعتزلة وعموم المسلمين لا ينكرون أنّالله هو الشارع، وليس القول بالملازمة بمعنى نفي كونه سبحانه شارعاً، بل معناه استكشاف حكمه الذي هو فعله من ذلك الطريق.

ثمّ إنّه أقام الدليل على نفي الملازمة، وقال: إنّ هنا أمرين:

الأوّل: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها.

الثاني: انّذلك كاف في الثواب والعقاب وإن لم يرد في الشرع، ولا تلازم بين الأمرين بدليل قوله سبحانه) :ذلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَالْقُرى بِظُلْمٍ وَأَهْلُها

(1)تشنيف المسامع بجمع الجوامع: ١|١٣٣ ـ ١٣٩، كما في التعليقة على الوافية : ١٧٥ ـ ١٧٧.

غافِلُونَ[1] (والمراد من قوله): بِظُلْم (أي بقبيح فعلهم، فلو كان حكم العقل بقبح الظلم ملازماً لعقابه سبحانه لما صحّ مضمون الآية الذي يعلق العقاب على بيانه.

يلاحظ عليه: أنّ النزاع ليس بين حسن الأشياء وترتّب الثواب، ولا قبح الشيء وترتب العقاب، بل النزاع بين حسن الشيء وبعث الشارع إليه، وقبح الشيء وزجر الشارع عنه، وأمّا الثواب والعقاب فربما لا يترتبان حتى على الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنّة بناء على أنّ الثواب من باب التفضّل لا الاستحقاق.

وأمّا عدم عقابه سبحانه لأهل القرى فإنّما لغفلتهم وإلاّلعمّهم العذاب، فلا يكون دليلاً على نفي العقاب فيمن خالف حكم العقل، وهو غير غافل.

وبذلك يعلم الجواب عن الاستدلال ببعض الآيات التي تعلّق العذاب على مجيئ النذير، بزعم أنّه لو كان حكم العقل كافياً في العقاب لما صحّ هذا التعليق، وقد عرفت أنّ النزاع ليس بين الحسن وترتب الثواب، والقبح وترتب العقاب حتى يعد عدم ترتّب العقاب فيما يدرك العقل قبحه دليلاً على عدم الملازمة لما عرفت من أنّ الثواب والعقاب أمران مستقلان، فمن قال بالاستحقاق يقول بترتبهما على الحسن والقبح، ومن قال بالتفضّل في الثواب لا يقول بالترتب. وإنّ محط النزاع بين إدراك الحسن والبعث وإدراك القبح والزجر.

وبالجملة فكلام الزركشي لا يخلو من خلط.

.2دليل صاحب الوافية على نفي الملازمة

إنّ الفاضل التوني (المتوفّى١٠٧٠هـ) صاحب الوافية ممن قال بالتحسين

(1)الأنعام: ١٣١.

والتقبيح العقليين، ولكنّه لم يلتزم بالملازمة، وقال: والحقّ ثبوت الحسن والقبح العقليين، ولكن في إثبات الحكم الشرعي ـ كالوجوب والحرمة ـ بهما نظر وتأمّل، لأنّ قوله تعالى) :وَما كُنّا مُعَذِّبين حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً[1] (ظاهر في أنّ العقاب لا يكون إلاّ بعد بعثة الرسول، فلا وجوب ولا تحريم إلاّ وهو مستفاد من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم.(
وأيضاً انّ العقل يحكم بأنّه يبعد من اللّه توكيل بعض أحكامه إلى مجرّد إدراك العقول مع شدة اختلافها في الإدراكات من غير انضباطه بنص، أو شرع، فانّه يوجب الاختلاف والنزاع، مع أنّ رفعه من إحدى الفوائد لإرسال الرسل ونصب الأوصياء[2].
يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه إذا وقف العقل على الملازمة بين حسن الشيء والبعث إليه، وقبحه والزجر عنه، يستكشف بيان الشارع أيضاً عن طريق رسوله غير أنّ هذا الرسول، رسول باطني لا ظاهري كما في رواية هشام عن الكاظم (عليه السلام): «يا هشام إنّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة. أمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول[3] .«
وثانياً: خروج ما ذكره عن محط البحث، إذ ليس البحث في إدراك مناطات الأحكام وملاكاتها حتى يستكشف منها حكم الشرع، ليرد عليه بأنّه يبعد من اللّه توكيل بعض أحكامه إلى مجرّد إدراك العقول مع شدة اختلافها في الإدراكات من غير انضباطه بنصّ أو شرع... وإنّما الكلام في الملازمة بين حسن الشيء وقبحه، وليسا من الأُمور التي تختلف فيها العقول، لوضوح درك حسن الشيء وقبحه إذا عرض الفعل على الفطرة.

---

(1)الإسراء:١٥.
(2)الوافية:١٧٢ـ ١٧٤.
(3)الكافي:١|١٦.

دليل السيد الصدر على نفي التسمية .3

يرى السيد صدر الدين محمد باقر الرضوي القمي(المتوفّى١١٦٠هـ) الملازمةَ، ولكن يقول بأنّ المكشوف عن طريق الملازمة لا يسمى حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب، قال: إنّا إذا أدركنا العلة التامة لحكم العقل بوجوب شيء أو حرمته مثلاً، يصح أن يحكم عليه بأنّ الشارع حكم أيضاً مثل حكم العقل عليه، ولكن لما فرضنا عدم بلوغ التكليف إلينا لا يترتب عليه الثواب وإن كان يترتب على نفس الفعل شيء من قرب وبعد، فلا يكون واجباً أو حراماً شرعياً. إلى أن يقول: وجود الإضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقّق حقيقة الحكم وليس مجرد التصديق من الشارع بأنّشيئاً خاصاً ممّا يحسن فعله أو قبحه وكذا إرادته من المكلَّف أن يفعل أو يترك، ورضاه من فعل ومقته، حكماً شرعياً من دون أن يصير المكلّف مخاطباً بالفعل بأن يصل إليه قول النبي : أن صلِّ وصم.
وكذا إخبار الشرع بأنّ هذا الشيء واجب أو حرام أو طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكماً فعلياً وإنّما يترتب الثواب والعقاب على التكليف الخطابي، والقاعدة لا تثبت الخطاب حتى يترتب عليه[1].
وقد أورد عليه الشيخ الأنصاري إشكالات عديدة ذكرناها في الرسالة التي ألّفناها حول الملازمة بين العقل والشرع التي نشرتها الأمانة العامة للموَتمر العالمي لإحياء الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم، فمن أراد التفصيل فليرجع إليها[2] .
وثمة نكتة جديرة بالإشارة وهي: إن أراد من الحكم صدور الخطاب على

---

(1)مطارح الأنظار: رسالة في الأدلة العقلية: ٢٣٦.
(2)الملازمة بين حكم العقل والشرع عند الشيخ الأنصاري: ٥٢ ـ ٥٣.

وجه يصدق أنّه حكم تنجيزي صادر من الشارع، فهذا ممّا لا يدّعيه القائل بالملازمة، وإن أراد من الحكم كونه مطلوباً ومراداً للشارع، فهو أمر ثابت، فانّ الفعل إذا أدرك حسن الشيء، فقد أدرك انّه كذلك عند كلّ عاقل حكيم فكيف بمن هو سيد العقلاء.
بل لا يبعد ترتب العقاب والثواب على الحكم المستكشف، فانّ العقل إذا أدرك حسن الشيء فإنّما يدركه على وجه انّ العامل به ممدوح مثاب وانّ مرتكب قبيح الشيء مذموم معاقب، فلو كان دركه بهذا النحو يكون الحكم المستكشف أيضاً على هذا النحو من الوصف.
وهناك مثال نلفت نظر القارئَ إليه: ألا ترى لو علم العبد بعدم إرادة المولى قتل ولده أو أراد إكرامه، فقتله أو أكرمه فيعد عند العقلاء عاصياً عند القتل ومطيعاً عند الإكرام من دون أي شبهة.

دليل صاحب الفصول على نفي الملازمة .4

حرّر صاحب الفصول (المتوفّى١٢٦١هـ) محلّ النزاع، وقال: نزاعهم في المقام يرجع إلى مقامين:
المقام الأوّل: إذا أدرك العقل جهات الفعل من حسن وقبح، فحكم بوجوبه أو حرمته أو غير ذلك، فهل يكشف ذلك عن حكمه الشرعي ويستلزم أن يكون قد حكم الشارع أيضاً على حسبه ومقتضاه من وجوب أو حرمة أو غير ذلك، أو لا يستلزم ذلك؟ ثمّ إنّ عدم الاستلزام يتصور على وجهين:
.1أن يُجوَّز حكم الشارع على خلافه، وعلى هذا تنفى الملازمة من الجانبين، فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل.
.2يجوز أن لا يكون للشارع ـ فيما حكم العقل فيه بوجوب أو حرمة مثلاً ـ

حكم أصلاً ، لا موافقاً ولا مخالفاً. ذلك بأن تخلو الواقعة عن الحكم رأساً، وعلى هذا تنفى الملازمة من جانب واحد، وأمّا الجانب الآخر فتجوَّز الملازمة.
المقام الثاني: انّ عقولنا إذا أدركت الحكم الشرعي وجزمت به، فهل يجوز لنا اتّباعها ويثبت بذلك الحكم في حقّنا أو لا ؟[1]
أما المقام الأوّل، فقال: الحقّ أنّه لا ملازمة بين حسن الفعل وقبحه، و بين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه، ثمّ استدل على ذلك بعدة نقوض مكانَ إقامة الدليل.
الأوّل: حسن التكليف الابتدائي، وتكليف العبد لا لأجل حسن الفعل بل لأجل اختباره وانّه هل يمتثل أو لا.
يلاحظ عليه: أنّ المدّعى هو أنَّ حسن الفعل يستدعي التكليف لا أنّ كلّما يصحّ التكليف فيه، فإنّما هو لأجل حسن الفعل.
وبعبارة أُخرى: الكلام في أنّ العقل إذا استقل بحسن الشيء أو قبحه يلازم كونه مطلوباً ومنزجراً عند الشارع، وليس الكلام في أنّ كلّ ما يصحّ فيه التكليف، فإنّما هو لأجل حسن الفعل، بل ربما يكون حسن التكليف رهن أمر آخر غير حسن الفعل وهو اختبار العبد وبيان مقدار إطاعته وامتثاله.
الثاني: التكاليف التي ترد مورد التقية، فانّ تلك التكاليف موصوفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلّف عن مكائد الأعداء، وانّ تجرد ما كُلف به عن الحسن الابتدائي.
يلاحظ عليه: بنفس ما أوردناه على الدليل الأوّل، إذ البحث في أنّ حسن الفعل وقبحه يلازم بعث المولى أو زجره، وأمّا انّ المصحّح للتكليف فهو منحصر

(1)الفصول: ٣٣٧.

في حسن الفعل فليس بمطروح، بل ربما يكون المصحّح أمراً آخر غير حسن الفعل و هو حفظ النفوس والأعراض والأموال.
الثالث: أنّكثيراً من علل الشرائع غير موجودة، ومع ذلك يصحّ التكليف فيما يفقد تلك الحكم كالاعتداد المعلل بعدم اختلاط المياه، مع أنّه يجب الاعتداد حتى مع القطع بعدم الاختلاط كالغائب عنها زوجها، وكتشريع غسل الجمعة لرفع رائحة الآباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها، وكراهة الصلاة في الأودية لكونها مظنة لمفاجأة السيل مع ثبوتها والقطع بعدمها، وقضية ذلك، حسن التكليف مع عدم حسن الفعل أو القبح من الفعل.
والجواب نفس الجواب وهو انّ الملازمة بين حسن الفعل وحكم الشرع لا بين حكم الشرع وحسن الفعل ومثله جانب القبح.
الرابع: الأَخبار الدالة على عدم تعلّق بعض التكاليف رفعاً للكلفة كقوله: «لولا أشقّ على أُمّتي لأَمرتهم بالسواك» فالفعل الشاق قد يكون حسناً لكن لا يحصل الإِلزام به لما فيه من التضييق على المكلف فالحسن موجود مع عدم الأَمر.
يلاحظ عليه: أنّ المثال خارج عن محط البحث وهو انّ حسن الفعل يلازم البعث وقبحه يلازم الزجر، والسواك ليس ممّا يستقل بحسنه العقل أو يستقل بقبح تركه، وإنّما وقف العقل على ذلك عن طريق التجارب، حيث إنّ للسواك دوراً في سلامة المزاج وصحته، فيدخل في باب إحراز المصالح والمفاسد، وقد قلنا إنّ العلم بالمصالح والمفاسد لا يلازم الوجوب أو الحرمة لعدم إحاطة العقل بالمناطات والملاكات فربَّ مصلحة تتزاحم بشيء آخر كما في المقام وهي المشقة .

---

(135)

الخامس: الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت فيه الأَحكام العقلية في حقّه كغيره، ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية إلى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه.
يلاحظ عليه: نمنع أوّلاً عدم ثبوت جميع الأَحكام الشرعية في حقّه النابعة من الأَحكام العقلية، كحرمة الظلم ووجوب ردّالأَمانة. وأمّا المرفوع فإنّما هو سائرها.
وثانياً: انّ عدم تكليفه بسائر الأَحكام فلأَجل أنّ الكلام فيما إذا كان الحسن علة تامة للتكليف ولم يكن مزاحماً بشيء آخر، والمقام من هذا القبيل فانّ حسن الفعل وإن كان يقتضي التكليف لكن تعليق التكليف على الصلاحيات الفردية يوجب الفوضى في عالم التكليف، ولأَجل إيصاد هذا الباب أُلغيت الصلاحيات الفردية واقتصر على تعيين السن في البنين والبنات، وعلى ضوء ذلك فلا محيص من عدم الاعتداد بالذكاء الشخصي وإن كان صالحاً للتكليف، ولم يكن الحسن في المقام علة تامة للتكليف.
وصفوة البحث انّ ما ذكره ذلك المحقق من النقوض على القاعدة لا يصلح للاحتجاج بها، لأنّها على قسمين:
.1ما لاتمس بالقاعدة، حيث إنّ المدّعى هو أنّ حسن الفعل يلازم تكليف الشرع وليس المدَعى هو أنّ حسن التكليف مطلقاً رهن حسن الفعل، فالملازمة بين حسن الفعل وحسن التكليف، لا بين حسن التكليف وحسن الفعل، فالموارد التي نقض بها كلّها من هذا القبيل، ففيها حسن التكليف وليس فيها حسن الفعل، ولا يضرّنا هذا الانفكاك، وإنّما المدعى ملازمة حسن الفعل مع حسن التكليف لا العكس.

---

(136)

.2ما يرجع إلى أنّ العلم بالمصالح لا يلازم التكليف وقد عرفنا صحّته كما في مورد السواك حيث إنّ المصلحة لا تلازم التكليف، ونظيره تكليف المراهق فانّ هناك علماً بمصلحة التكليف، وقد قلنا انّ العلم بالمصلحة لا يلازم إذ ليس للعقل إحاطة كاملة بالموانع والعوائق.
وأمّا المقام الثاني، أعني: أنّ عقولنا إذا أدركت الحكم الشرعي وجزمت به، فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقّنا أو لا ؟

وقد أذعن بالملازمة في المقام الثاني وانّه لا يتوقف وصول التكليف بطريق سمعي، وقال: إنّ احتمال كون التكليف أو حسنه مشروطاً ببلوغه بطريق سمعي مع إمكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد ممّا لا يعتد به العقل في إهمال ما أدركه من الجهات القطعية، لظهور أنّ الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما إذا كان بعيداً أو ليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط لما سنبيّنه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواه، ويدل عليه قوله تعالى) :يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ[2].[1](ولعل بيانه كاف في لزوم الطاعة ، وقد ذكر الشيخ الأنصاري في المقام كلاماً في ردّ الأخبارية الذين يظنون لزوم السماع من الصادقين في وجوب الطاعة فمن أراد فلينظر إليه[3] .

---

(1)الأعراف:١٥٧.
(2)الفصول:٣٤٠.
(3)الفرائد: مبحث القطع، التنبيه الثاني: ١١.

دليل المحقّق الخراساني على نفي الملازمة .5

إنّالمحقّق الخراساني (١٢٥٥- ١٣٢٩هـ) وافق صاحب الفصول في نظريته ونفى الملازمة بين الحكمين، وقدَّم لتحقيق مرامه أمرين، والمهم هو الأمر الثاني الذي نأتي بخلاصته:

.1انّ مجرد حسن فعل أو قبحه لا يوجب عقلاً إرادة العقلاء إياه بحيث يبعثون إليه عبيدهم أو يزجرونهم عنه، كما يحسِّنون أو يقبِّحون عليه لو اتفق صدوره من أحد، بل لابدّ في حصولهما من دواع وأغراض، فربما يكون لهم داع إلى صدور الحسن من العبد وربما لا يكون.

ثمّ استشهد على ذلك بأنّه كثيراً ما يختار العقلاء فعلاً قبيحاً وترك الحسن، والسر هو أنّ الداعي الذي هو سبب الإرادة يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وغلبة الشهوات والتفاوت في الملاكات.

يلاحظ عليه: أنّ ما أفاده من أنّ الإنسان ربما يحسِّن الشيء ولا يريده، كما لا يريد الإحسان من عدوه، وربما يقبح الشيء ولا يكرهه، كما في الظلم على العدو، إنّما يتم في الأفراد الغارقة في الأغراض الشخصية والمصالح المادية، وأمّا الإنسان المنسلخ عنها، فالإيمان فيه يدعو إلى العمل ولا ينفك عنه.

فالقوة العاقلة التي هي رئيس القوى إذا كانت معجبة بالشيء أو مشمئزة منه، تطلب فعل الأوّل وترك الثاني، وإنّما ينفك الإيمان عن العمل، إذا كانت القوة العاقلة، محكومة بالدواعي النفسانية والأغراض المادية، وهي خارجة عن البحث.

وبالجملة إذا أدرك العقل المجرد من الرواسب انّ الإحسان، حسن وانّ فعله كمال له فيطلبه، وانّ الظلم قبيح وارتكابه نقص له فيزجر عنه أو يشمئز منه.

وبعبارة أُخرى: إذا أدرك انّالفعل كمال، أو هو نقص له، فكيف يتوقف عن الأمر بتحصيله مع أنّ الميل إلى الكمال، أمر فطري جُبل عليه الإنسان، ولأجل ذلك لا ينفك ذاك العلم عن الطلب والزجر مادام زمان القضاء بيد القوة العاقلة.

.2ثمّ إنّه (قدّس سرّه)ردّ الملازمة بمثالين:

الأوّل: الصبي الذي تفتحت قريحته وحسن ذكائه فالعقل يحكم بحسن التكليف وليس في الشرع كذلك.

الثاني: جواز خلو الواقعة من الحكم الشرعي كما في الصبي وكافة الناس في صدر الإسلام في الجملة فهناك حسن الفعل موجود والحكم الشرعي مفقود.

والجواب على المثالين واضح لما عرفت من خروج المثال الأوّل عن محط البحث، لما مرّ من أمرين:

1.منع عدم كونه محكوماً بما يستقل العقل بقبحه كالظلم.
2.إنّ عدم تكليفه بسائر الأحكام الشرعية، فلأجل أنّ تعليق التكليف على الصلاحيات الفردية يوجب الفوضى في عالم التكليف بل ربّما يوجب العسر في تشخيص الموضوع بخلاف ما إذا علق التكليف على البلوغ المحدد بعلائم ثلاثة لا سيما السن.
وبالجملة كلّمورد يحتمل عدم كون الحسن والقبح علة تامة للطلب والزجر وابتلائه بمانع فلا يحكم بالملازمة به.
وأمّا ما ذكره من النقض من إمكان خلو الواقعة من الحكم الشرعي فهذا ما لا تصدقه الروايات المتضافرة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته (عليهم السلام)، وقال:

»ألا ما من شيء يقرّبكم إلى الجنة ويبعّدكم عن النار إلّاوقد أمر اللّه به، ألا ما من شيء يقرّبكم إلى النار ويبعّدكم عن الجنة إلّاوقد نهاكم عنه[1] .«
إلى هنا تمّ بعض ما استدل به على نفي الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، وهناك كلام للمحقّق الاصفهاني وتلميذه الشيخ المظفر، فقد أوردنا كلامهما في رسالة خاصة أفردناها لبيان الملازمة بين حكمي العقل والشرع فمن أراد، فليرجع إليها[2] .
ولما كان لمسألة التحسين والتقبيح العقليين صلة تامة بالأخلاق أردفنا هذه الرسالة برسالة أُخرى تبحث في فلسفة الأخلاق والمذاهب الأخلاقية على وجه الإيجاز.
تم الكلام في التحسين والتقبح العقليين
ليلة العشرين من ربيع الثاني من شهور عام ١٤٢٠ هـ
والحمد للّه رب العالمين

(1)البحار:٧٠| ٩٦، ح ٣.
(2)الملازمة بين حكمي العقل والشرع عند الشيخ الأنصاري:٦٨ـ ٧٤

رسالة
في
فلسفة الأَخلاق
و
المذاهب الأَخلاقية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً يستوجب المزيد من إحسانه وفضله، والصلاة والسلام على نبيّه، محمّد الذي فتح الله له من كنوز غيبه، فارتوت أُمّته من فيضه، وعلى آله كنوز أسراره، وحملة شرعه، ومكارم أخلاقه.

أمّا بعد: فهذه رسالة موجزة في فلسفة الأخلاق نتطرق فيها إلى أهم المذاهب الأخلاقية، وقبل الخوض في الموضوع ، لابدّ من تعريف علم الأخلاق أوّلاً ، ثمّ نعرّج إلى تعريف فلسفة الأخلاق ثانياً، فنقول:

علم الأخلاق: هو العلم الباحث عن الفضائل والرذائل الروحية التي يكتسبها الإنسان بإرادة واختيار، فهذه الصفات هي موضوع علم الأخلاق، والغاية منها هي تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل.

وأمّا السلوك العملي، فهو من آثار تلك الصفات من حسن وقبيح.

نعم ربما يطلق علم الأخلاق ويراد منه مجموع ما يصدر من الإنسان في حياته الفردية أو الاجتماعية من الأفعال، الذي يعرب عن فضيلة أو رذيلة نفسانية.

ما هي فلسفة الأخلاق؟

يمكن تعريف فلسفة الأخلاق بأحد أمرين على وجه مانعة الخلو:

---

١. هو العلم الباحث عن المبادئ التصورية والتصديقية لهذا العلم، بمعنى انّها توضح المفاهيم الواردة في ذلك العلم كما تسهل التصديق بالقضايا الأخلاقية المبحوثة في علم الأخلاق.

٢. هو العلم الباحث عن مباني علم الأخلاق، وتبيين الاُسس التي يبتني عليها ذلك العلم، فهل الأخلاق مبنية على الحسن والقبح العقليين، أو على مذهب الجمال، أو الاعتدال، أو اللذة، أو غير ذلك؟ فما لم يكن للعالم الأخلاقي موقف حاسم حيال تلك المباني، لا يتيسر له عرض مذهب أخلاقي جامع.

المذاهب الأخلاقية

١. المذهب الأخلاقي في الإسلام

أنّ الإنسان بفطرته يميّز بين الفضائل والرذائل، وأنّمنشأ الأخلاق عبارة عن الانصياع لقضاء الفطرة بالتحلّي أو بالتخلّي، وأنّهناك أُموراً يدرك العقل العملي حسنها وجمالها فيبعث إلى تحصيلها، كما أنّ ثمة أُموراً يدرك قبحها فيزجر عن فعلها، وهذا ما يعبّر عنه بمذهب الفطرة.

وثمّة مذاهب تبنت أُسساً أُخرى للأخلاق.

٢. مذهب الجمال.

٣. مذهب الاعتدال.

٤. مذهب اللذة.

٥. المذهب الكلبي (العزوف عن لذائذ الدنيا).

٦. مذهب الحس الأخلاقي.

٧. مذهب القوة.

المذهب الأخلاقي في الإسلام

قد احتدم النقاش في تمييز الفعل الأخلاقي عن غيره، وأسفر عن تأسيس مذاهب أخلاقية، سيأتي شرحها تباعاً.

والذي نحن بصدد بيانه حالياً هو تبيين موقف الإسلام في هذا المقام وانّالفعل الأخلاقي يندرج تحت أي مقولة من المقولات، وما هو سماته وخصوصياته؟ فيقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان المقولة التي تندرج تحتها الأخلاق

وتوضيحه رهن بيان أُمور:

أ. الأخلاق سلوك نابع من ذات الإنسان

الأخلاق جمع الخلق، وهو يحكي عن أنّالفعل الأخلاقي عبارة عن سلوك نابع من صميم الإنسان وذاته.

وعلى ذلك فالفعل الأخلاقي مظهر من مظاهر ما يكمن في وجود الإنسان، ويحكي عن حس باطني. فلو قام إنسان بمشاريع خيرية نتيجة ضغوط خارجية فلا يعد عمله هذا عملاً أخلاقياً، لأنّه لم ينبع من صميم ذاته أو من حس باطني،ولذلك تكون الأخلاق نحو سلوك حاكٍ عما يجيش في ضميره وكيانه.

نعم هذا القيد، قيد لازم دون أن ينحصر به.

ب. أنواع قضايا الحكمة العملية

قسّم الحكماء الإدراكات العقلية إلى نظرية وعملية، فالمراد من الأُولى ما من شأنه أن يُعلم، والمراد من الثانية ما من شأنه أن يُعمل، ولكن الغاية من الأُولى هي العلم، والغاية من الثانية هي العمل، فثمة قوة واحدة تدعى «العقل» وإنّما الاختلاف في مدركاته.

ثمّ إنّهم قسّموا قضايا الحكمة النظرية إلى بديهية ونظرية، لأنّه لو كانت عامة القضايا غير بديهية لما استطاع الإنسان أن يحل مجاهيله ومشاكله، فالقضايا البديهية مفاتيح لحل مبهمات القضايا النظرية.

وطبيعة الحال تقتضي أن تكون الحكمة العملية على ذلك الغرار، فقضاياها بين بديهية تقف على صحتها أو سقمها عقول الناس قاطبة من دون إمعان نظر، كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح. وغير بديهية تفك عُقدها من خلال البديهيات، والدليل على ذلك التقسيم في قضايا الحكمة العملية هو نفس الدليل في تقسيم قضايا الحكمة النظرية.

ج. حسن الفعل وقبحه عند العقل

إنّ العقل العملي يقسّم الأفعال إلى قسمين: بين حسن وجميل يطلب إيجاده، وقبيح ودميم يطلب تركه واجتنابه، هذا النمط من التقسيم نابع من صميم ذاته، فيميل إلى الأوّل لإحساس جمال في الفعل وحسن فيه، كما أنّه ينفر عن الثاني لإحساس قبحه ودمامة طبعه.

فإذا اتضحت تلك الأُمور، فنقول:

إنّ القيم الأخلاقية من مقولة الجمال، فالفعل الجميل نابع عن الإحساس

اللطيف، والروح الجميلة غير انّه ينبغي الوقوف على حقيقة الجمال.

قد صرح القدماء ان الجمال يدرك ولا يوصف، كما أنّ الملاحة كذلك، ولكن يمكن لنا الوقوف على واقع الجمال من خلال إمعان النظر في الأُمور الحسية الجميلة.

فالجمال الحسي رهن التوازن والتعادل بين أجزاء الموجود سواء أكان موجوداً عنصرياً أو نباتياً أو حيوانياً أو إنسانياً.

فإذا كانت الأجزاء متناسبة ومتناسقة، كل جزء يحتلُّ مكانه الخاص فهو جميل، هذا هوحال الجمال الحسي.

وأمّاالجمال المعنوي: فهو عبارة عن حسن الفعل النابع عن تعادل القوى وتوازن الاستعدادات.فإذا كان الإِنسان متعادلاً في قواه، ومجتنباً عن الإِفراط والتفريط في إعمالها، حينها تكون الروح مبدأً لصدور الأعمال الحسنة مثلاً: انّالشهوة والغضب وحب الجاه والمال من أركان الحياة ولولاها لما قام صرحها، شريطة أن يستغلّها الإِنسان بأسلوب معتدل. وعلى ضوء ذلك يُصبح الفعل الأخلاقي من مقولة الجمال.

ومما يوَيد انّ الأَخلاق من مقولة الجمال هو انّ الإِسلام يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والمعروف ما عرفه الناس و المنكر ما أنكره الناس، وليس لعرفانهم وإنكارهم سبب سوى أنّ بعض الأفعال تتجلى في نظر الإِنسان بصورة الحسن والبعض الآخر بصورة القبيح.

نعم هناك فرق بين الجمال الحسي والروحي.

فالجمال الحسي أمر خارج عن الاختيار، دون الجمال الروحي فانّه داخل في اختياره،فله أن يقوم بإقامة التوازن والانسجام في الميول النفسانية العلوية

والسفلية، حينها تصبح الروح جميلة، والسلوك المنعكس منها مثلها، كما أنّ له أن يقوم بعكس ذلك،حينها تصبح الروح شريرة، والسلوك الصادر منها كذلك.

ومع ذلك يمكن أن يقال انّ الفعل الأَخلاقي من مقولة العدالة بشرط أن تفسر العدالة بالتوازن والانسجام.

إذا عرفت ذلك وانّ الأَخلاق تندرج في مقولة الجمال أو الاعتدال، فلنتناول المقام الثاني بالبحث.

المقام الثاني:سمات المذهب الأَخلاقي في الإِسلام وخصوصياته

لقد ظهرت أنظمة أخلاقية متنوعة منذ العهد اليوناني القديم إلى عصرنا الراهن، ويرجع تاريخ تأسيسها في الغرب إلى عهد الثورة الصناعية والنهضة الثقافية التي حلَّت فيها التجربة مكانَ البرهان في الاستدلال على العلوم الطبيعية، وآل الأمر إلى ظهور فكرة تفكيك الدين عن السلطة، وبالتالي تفكيك الأَخلاق عن الدين.

ففي ظلِّ هذه الظروف سادت أنظمة أخلاقية جديدة غير مبتنية على الدين معتمدة على ملاكات مختلفة، وسيوافيك بيانها في الفصل القادم بإذن اللّه.

والمهم هنا، هو بيان دعائم المذهب الأَخلاقي في الإِسلام وخصوصياته وسماته، وقبل الخوض في البحث لابدّ من طرح مسألة لها بالغ الأَهمية في هذا الموضوع، وهو انّ الاطروحات التي يقدمها أي نظام أخلاقي رهن الوقوف على حقيقة الإِنسان، لأنّ القضايا الأَخلاقية التي يتبنّاها فإنّما يطرحها لغاية جلب السعادة إلى الإِنسان والمجتمع، وتلك الأَُمنية فرع معرفة ما يُسعد الإِنسان عمّا يشقيه، فلولا تلك المعرفة لما نال المذهب الأَخلاقي بغيته .

ثمّ إنّ الاختلاف الجوهري بين المذاهب الأخلاقية يرجع إلى اختلاف الروَى حيال الإنسان، فكان من المهم الإشارة إلى وجهة نظر الإسلام حول الإنسان. وقد قامت على عدة أُسس نجملها بما يلي:

١. الإنسان مركب من جسم و روح

إنّ العالم المادي ينظر إلى الإنسان من خلال منظار ضيق، وانّه موجود مادي منذ أن تشكلت نطفته في رحم أُمّه حتى خروجه إلى هذاالعالم الفسيح، وتكامله بالتدريج من الصبا إلى البلوغ والكمال ثمّ الشيخوخة والهرم إلى أن توافيه المنيَّة وينطفئ مصباح حياته، فهذه النظرة إلى الإنسان نظرة مادية صرفة، فلا يعلم من أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وإلى أين ينتهي؟ فتجول تلك الأسئلة في ذهنه باطراد دون أن يجد لها حلولاً عند المادي.

وفي المقابل، فانّالإلهي ينظر إلى الإنسان بما انّه موجود مركب من مادة ومعنى، وجسم وروح، وبدن ونفس إلى غير ذلك من التعابير المكررة التي تشير كلّ منها إلى زاوية من زوايا وجوده.

بل الحقّأن يقال انّالإنسان واحد متكامل، بدل القول بالتركيب، فواقع الإنسان هو الروح التي تستخدم البدن لقضاء حاجاتها، حيث ترى بالعين، وتسمع بالاذن، ولكن الرائي والسامع الحقيقي هي الروح التي تستخدم هذه الأعضاء بغية إدراك الواقع الموضوعي.

و قد أقام فلاسفة الإسلام براهين دامغة على تجرد النفس وليس في الوسع طرحها في هذا المختصر، وإنّما نشير في هذه العجالة إلى آيتين كريمتين، تشيران إلى تجرد الروح عن المادة.

أ: انّه تبارك و تعالى يبين كيفية خلق الإنسان على الوجه التالي :

ويقول: (وَلَقَدْخَلَقْنَا الاِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍمِنْ طِين* ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً في قَرارٍمَكين* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَونَا الْعِظامَ لَحْماً) وبعد ما ينتهي إلى تلك النقطة من خلق الإنسان، يغيِّر لحن الكلام، ويقول: (ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقين) .[1]

نرى أنّه سبحانه يصف هذه المرحلة من خلقة الإنسان بخلق آخر، وكأنّه يختلف عما سبق من مراتب الخلقة، وما هذا إلاّلأجل وجود اختلاف جوهري بين تلك المرحلة، وما سبقتها من المراحل، وهو انّالمراحل الأُخر تصوّر الإنسان بأنّه موجود مادي أشبه بموجود حيٍّ له حركة طبيعية، ولكنّه بعد طيّه لتلك المراحل يصل إلى مرحلة تعلّق الروح به وفي هذه المرحلة تتبدّل المادة إلى خلق آخر ، وهذا إن دل على شيء فإنّما يدل على امتياز تلك المرحلة عن سائر المراحل وليس هوإلاّ تجرد روحه ونفسه.

ب: انّه سبحانه يذكر في سورة السجدة شبهة منكري المعاد، وحاصل الشبهة:

انّ الموت سبب لتفسخ أعضاء البدن واندثار رميمه في أطراف العالم وأكنافه، وهو يلازم انحلال شخصيته، ومعه كيف يمكن إعادته ولو بجمع أجزاء بدنه المبعثرة في أصقاع العالم، فانّ اجتماع الأَجزاء المتفرقة لا يعيد شخصيته الأُولى، بل يُضفي عليه شخصية ثانية مع أنّها ليست المسوَولة عن أعمال الإِنسان الذي انحلت شخصيته.

---

(١)الموَمنون: ١٢ ـ ١٤.

وهذه الشبهة هي التي نقلها الذكر الحكيم عن المشركين، قال: (وَقالُوا أَئِذا ظَلَلْنا في الأَرْضِ أَئِنّا لَفي خَلْقٍ جَديدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُون) .[١]

فهذه الآية تتضمن الشبهة والإِجابة الإِجمالية عنها، ولكن الجواب التفصيلي ورد في الآية التالية: (قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوت الَّذي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرجَعُون) .[٢]

وهذه الآية تزيل الشبهة بالبيان التالي، وهو:

إنّواقع الإِنسان ليس هو البدن المتفرقة أجزاوَه، بل واقعه أمر محفوظ، وهو الذي يأخذه ملك الموت ويُرجعه إلى ربه، وهو شيء لا يمسَّه الانحلال ولا التغيير ولا التبدُّل، فما يتبدل أو يتغير ليس هو واقع الإِنسان، و ما هو واقع الإِنسان فهو في معزل عن التفرق والانحلال، ويتضح ذلك إذا كان معنى التوفي هو الأَخذ، يقول سبحانه: (اللّهُ يَتَوَفّى الأَنْفُسَ حين مَوتِها).[٣]

أي أنّاللّه يأخذ الأنفس حين موتها، وفيما نحن فيه من الآية ينسب التوفي وأخذ الروح إلى ملك الموت، ولا تنافي بين النسبتين، لأَنّ ملك الموت جند من جنود اللّه سبحانه،ومأمور من قبله، والآية بصراحتها تكشف عن أنّموت البدن ليس موت الإِنسان، بل الإِنسان باقٍ بعد الموت يتوفّاه ملك الموت ويحتفظ به إلى قيام الساعة.

إلى هنا تبيّن انّ الروَية الإِسلامية حيال خلقة الإِنسان هو انّه كائن علوي روحي باق بعد الموت عبر القرون إلى يوم القيامة، وانّالحياة لا تنقطع بالموت،

---

(١)السجدة:١٠.
(٢)السجدة:١١.
(٣)الزمر: ٤٢.

وإنّما تمتد بنشأة أُخرى وهي الحياة البرزخية، ثمّالحياة الأُخروية، فكما أنّ هناك عوامل تسعد الإنسان أو تشقيه في الدنيا، فهكذا الحال في الآخرة.

وفي هذه النقطة بالذات يختلف المذهب الأخلاقي في الإسلام عن سائر المذاهب التي تحدِّد الحياة في إطار مادي محدود، لا تتصور للسعادة معنى إلاّالسعادة الدنيوية،فتجعل محور الأخلاق هو الالتذاذ الفردي أو الانتفاع الجماعي، وأمّا المذهب الأخلاقي في الإسلام والذي يرى أنّ وراء الحياة الدنيا حياة أُخروية، وهناك سعادة وشقاء ، ينظر إلى الحياتين على حد سواء، ويبعث إلى مايسعده في كلتا النشأتين، ويزجره عما يشقيه فيهما، وسيوافيك توضيحه في بعض الأُصول الآتية:

٢. الإنسان موجود مختار

على الرغم من أنّ هناك فئة قليلة تصوِّر الإنسان انّه فاعل بالجبر وانّه فاقد للحرية والاختيار، إلاّ أنّ الأكثرية الساحقة تصوّره فاعلاً عالماً بفعله، ومختاراً بين الفعل والترك، وهذا غني عن اقامة برهان بعد شهادة الوجدان عليه.

وعلى ذلك نزل الذكر الحكيم: (مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَما رَبُّكَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبيد) [1]ويقول في آية أُخرى مبيّناً حريته واختياره: (وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُم فَمَن شاءَ فَلْيُؤمِنْ وَمَنْ شاءَف[2]لْيَكْفُر) .

ولقد صبّ العالم الكبير زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني (قدّس سرّه)مضمون الآية في قالب الشعر، وقال:

---

(١)فصلت: ٤٦.
(٢)الكهف:٢٩

فقد جاء في القرآن آيةُ حكمة * تدمِّرُ آياتِ الضلال ومن يُجبر
وتُخبر انّ الاختيار بأيدينا * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

نعم ربما يقع موضوع الحرية في إطار المغالطة، ويقال انّ حرية الإنسان يحيط بها الغموض، لأنّه من جانب، خُلِقَ بلا مشية منه، كما أنّه خرج من رحم الأُمإلى هذا العالم بلا ارادة منه، مضافاً إلى ذلك فإنّ شخصيته رهن مثلث الوراثة والثقافة والبيئة التي لكلّ منها تأثير في مصيره وتفكيره ومايختار من الأفعال.

ومن جانب آخر، يشهد الوجدان انّه موجود حرّ يمكن أن يهشم إطار المثلث المذكور ويفعل على خلاف مقتضاه

ولكن الحقّ هو الثاني، إذ ليس معنى حرية الإِنسان انّه موجود مختار في عامة ما يرجع إليه من نواحي حياته، فخلقته وخروجه إلى الدنيا وتأثره بالأَضلاع الثلاثة، أُمور خارجة عن اختياره دون أن تُخلّ بحريته إذا كان تعيين المصير في المستقبل بيده.

وعلى هذا، فالإِنسان موجود مسوَول عن أفعاله، لما رزق من إرادة واختيار في جوهر ذاته، ولأَجل هذه النعمة عرض الإِسلام نظاماً أخلاقياً ينسجم معهما.

٣. تعديل الغرائز

خلق الإِنسان مقروناً بغرائز علوية وسفلية، وفيه ميول متضادة، يطلب كل غير ما يطلبه الآخر، فهو موجود إلهي مثالي يميل إلى ماوراء الطبيعة والاتصال بمبدأ الوجود، كما يميل إلى العدل والصدق والوفاء وغير ذلك من الصفات العلوية التي تحكي عن فطرته، كما أنّه له ـ في الوقت نفسه ـ ميول حيوانية جامحة

كالشهوة والغضب وحب المال والثروة والأَنانية، إلى غير ذلك من الأفعال الناشئة من الغرائز السفلية، وكل واحد من هذه الغرائز تشكّل دعامة وجود الإِنسان ومحور حقيقته، فلو فُقد واحد منها لسقط النوع الإِنساني في الهاوية، فالشهوة دعامة بقاء النوع، و الغضب آلة دفاع الشر، إلى غير ذلك من الميول.

وقد قام الإِسلام بتعديل الغرائز فلم يحصر اهتمامه بالغرائز العلوية دون السفلية، أو بالعكس، وإنّما عدَّل بينهما، فالنكاح أمر حسن لكن في قالب العفة، والعبادة أمر حسن شريطة التجرد عن الرهبانية، و للإِمام أمير المومَنين (عليه السلام) كلام في خلق الإِنسان من مواد مختلفة ، ننقل منه هذه الشذرات:

«ثمّ نفخ فيها من روحه فَمثُلَتْ إنساناً ذا أذهان يُجيلُها، وفكر يتصرّفُ بها، وجوارح يختدِمُها، وأدوات يُقلّبها، ومعرفة يفرق بهابين الحقّ والباطل والأَذواق والمشامّ، والألوان والأَجناس، معجوناً بطينة الألوان المختلفة، والأَشباه المؤتلفة، والأَضداد المتعادية، والأَخلاط المتباينة، من الحرّ والبرد، والبلَّة والجمود». [1]

٤. ما هو ملاك القيم الأَخلاقية؟

إنّ الوقوف على ملاك القيم الأَخلاقية رهن أمرين:

الأَمر الأَوّل: معرفة الميول الباطنية في الإِنسان

إنّ كلّ إنسان يجد في صميم ذاته انّ له ميولاً خاصة نحو أُمور، كالميل إلى إقامة العدل، و الوفاءبالمواثيق، وإجابة الإِحسان بالإِحسان، وإغاثة الملهوفين، إلى

(١)نهج البلاغة، الخطبة ١، صفة خلق آدم (عليه السلام) .

غير ذلك من الميول النابعة من البعد الملكوتي للإِنسان.

كما أنّه يحس من صميم ذاته الانزجار من الظلم، ونقض المواثيق إلى غير ذلك من المنكرات العقلية.

والمعيار في تمييز الأَخلاق عن اللاأخلاق هو مطابقة العمل لهذا النوع من الميول على نحو يصدر تلبية لهذه الميول الباطنية.

الأَمر الثاني: السير على هدي الوحي

إنّ نور الفطرة والحس الباطني بحاجة إلى دعمهما بنور الوحي، إذ ربما تكون الفطرة والعقل الباطني عاجزين عن درك الحسن والقبح، فبما انّ نور الوحي نور لا ظلمة فيه، صواب لا خطأ فيه، فلا محيص عن اقتفائه فيما إذا لم يكن للعقل هناك حكم خاص.

وقد أمر الإِسلام بالمعروف ونهى عن المنكر، وربما يعجز عن تشخيص المعروف من المنكر، فلا محيص له عن التمسك بأذيال الوحي، فالواجبات والمحرمات الشرعية من القيم الأَخلاقية، التي قد يعرفها الإِنسان بفطرته ونور عقله، وإلاّ فيكون الوحي هو المتبع.

وعلى ذلك فالضابطة التي طرحها الإِسلام في مجال تمييز الأَخلاق عن اللا أخلاق، أمران:

أ: الميول الباطنية، ب: السير على نور الوحي وما يأمر به الشرع أوينهى.

٥. العمل الصالح المقرون بنية خالصة

إنّالمذهب الأَخلاقي في الإِسلام يثمّن العمل الحسن الناجم من نية صادقة، كما إذا صلّى وصام تقرّباً من الله سبحانه، أو قام بمشاريع خيرية قربة إلى

الله وتلبية للعاطفة الإِنسانية، فهذا النوع من العمل يعد من القيم الأَخلاقية، فالعمل الحسن، هو النابع من نية صادقة لا يشوبها أي رياء.

وأمّا المذاهب الأخلاقية الأُخرى فإنّما هي تنظر إلى ظاهر العمل فحسب دون أن تولي أهمية إلى الحوافز التي دفعت الإنسان نحو القيام به، فلو قام شخص بمشاريع خيرية لغاية كسب رصيد أكبر من آراء الناس في الانتخابات مثلاً أو في مجالات أُخرى فهذا النوع من العمل بما انّه لم ينبع من نية صادقة، بل من أنانية استحوذت عليه للوصول إلى مآربه المادية، ليس له قيمة في الإسلام، وما ذلك إلاّ لأنّ العمل ثمرة النيّة، فلو كانت النية خالصة فالعمل حسن مهما كان ضئيلاً، وأمّا إذا كانت النية مشوبة بالرياء والسمعة فيحطّ من قيمة العمل مهما كان عظيماً، والآيات القرآنية تثبت هذا المدّعى بوضوح نكتفي بآيتين: وردتا في عمارة المسجد الحرام.

كان المشركون في عصر الرسالة قائمين بتعمير المسجد الحرام لا للّه سبحانه، بل لأجل كسب الوجاهة عند القبائل العربية التي كانت تحج كلّ عام و تزور المسجد الحرام، فنزل الوحي الإلهي على قلب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يبلغه بأنّه ليس لهم أي حقّفي تعمير المسجد الحرام مع شركهم وكفرهم، وما ذلك إلاّ لأجل انّ نيتهم كانت يعوزها الإخلاص في العمل.

قال سبحانه: (ما كانَ لِلْمُشْرِكينَ أَنْ يعَمُرُوا مَساجِدَ اللّهِ شاهِدينَ عَلى أَنْفُسِهِمْ بِالكُفْرِ أُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَفِي النّارِ هُمْ خالِدُونَ) .[1] وفي الوقت نفسه يرى سبحانه ذلك الحق للمخلصين من عباده الذين يؤمنون باللّه واليوم الآخر، قال سبحانه: (إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ وَأَقامَ الصَّلاةَ

---

(1)التوبة:١٧.

وَآتى الزَّكاةَ ولَمْ يَخْشَ إلاّ اللّه) .[1]

وهذا العنصر له أهمية بالغة في المذهب الأخلاقي في الإسلام دون أن تجد له أثراً يذكر في المذاهب الأخلاقية المادية الأُخرى، ولم يكتف الإسلام بذلك، بل جعل النية الخالصة مكان العمل إذا لم يكن الناوي قادراً على القيام به.

روي أنّعليّاً لمّا أظفره اللّه بأصحاب الجمل، قال له بعض أصحابه: وددت أنّ أخي فلاناً كان شاهدنا ليرى ما نصرك اللّه به على أعدائك.

فقال له (عليه السلام) : «أهوى أخيك[2] معنا؟»

فقال: نعم.

قال: «فقد شهدنا. ولقد شهدنا في عسكرنا هذا أقوام في أصلاب الرجال وأرحام النساء سيرعف[3] بهم الزمان، ويقوى بهم الإيمان».[4]

إنّ اهتمام الإِسلام بتصفية الباطن من خلال الترغيب إلى النية الخالصة والابتعاد عن النية المشوبة، يعرب عن عناية الإِسلام بموضوع النية، وما ذلك إلاّ لأنّها مصدر العمل وروحه، فالنيات الصالحة مصادر الخيرات كما أنّ النيات الطالحة منابع الشرور.

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «أيّها الناس، إنّمايجمع الناس الرضا والسخط، وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لما عمّوه بالرضا، فقال سبحانه: (فَعَقَروها فَأَصْبَحُوا نادِمين)[٥]. [٦]

وقال (عليه السلام) : «الرّاضي بفعل قوم كالدّاخل فيه معهم،وعلى كلّ داخل في

---

(١)التوبة:١٨.
(٢)هوى أخيك أي ميله ومحبته.
(٣)يرعف بهم: يجود بهم.
(٤)نهج البلاغة: الخطبة ١٢.
(٥)الشعراء:١٥٧.
(٦)نهج البلاغة: الخطبة ٢٠١.

باطل إثمان: إثم العمل به، و إثم الرِّضا به». [١]

فالواجب على علماء التربية أن يولوا أهمية كبرى لهذا العنصر، وهو إصلاح الباطن وغرس بذور الإِيمان في قلوب الأجيال الذي من ثمراته النية الخالصة والعمل الصالح بغية إقامة مجتمع صالح وفاضل. يقول سبحانه: (وإِنْ تُبدُوا ما فِي أَنفُسِكُمْ أو تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللّه) . [٢]

٦. القيم الشمولية المطلقة

إنّ المطلق والنسبي اصطلاحان رائجان في العلوم والفلسفة الإِسلامية، فلو كانت القضية صادقة في جميع الأزمنة والأمكنة وفي جميع الشرائط والظروف، فهي قضية مطلقة، كما هو الحال في القضايا الرياضية، فقضية ١+١=٢، قضية مطلقة لا ترى أمامها أي رادع ومانع، والنسبي على العكس، فإذا كانت القضية صادقة في ظروف خاصة، فالقضية صادقة صدقاً نسبياً، مثلاً إذا شاهدنا قاعة واسعة في مدينة فيمكن وصفها بالكبر والصغر معاً، فإذا قيست القاعة إلى قاعة أُخرى، وكانت الثانية أوسع منها بمراتب، توصف القاعةالأُولى بالصغر، وأمّا إذا قيست إلى قاعة ثانية هي أقل مساحة، فتوصف القاعة الأُولى بالكبر، وما هذا إلاّ لأنّ الصغر والكبر من الأوصاف النسبية.

إذا وقفت على ما نرمي إليه، فنقول:

إنّالقضايا الأخلاقية التي يتبنّاها الإِسلام هي قضايا كلية مطلقة صادقة في جميع الأزمنة والأمكنة، وما ذلك إلاّ لأنّ الإِسلام يعتمد في استنتاج القيم على

(١)نهج البلاغة: قسم الحكم، برقم ١٥٤.
(٢)البقرة:٢٨٤.

محورين مطلقين عامين شاملين هما:

١. الفطرة الإنسانية التي تتحد في جميع الأفراد.

٢. بلاغات الوحي ونوره الذي نزل لإنقاذ البشر من الضلالة إلى الهداية، وقال: (يا أَيُّهَا النّاسُ إنّي رَسُولُ اللّهِ إلَيْكُمْ جَمِيعاً) .[١]

وقال سبحانه: (تَبارَكَ الَّذي نزَّلَ الفُرقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً).[٢]

وقال سبحانه: (الر كِتابٌ أنزلناهُ إلَيْكَ لتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إلى النُّورِ بِإذنِ رَبِّهِم).[٣]

فالآيات تركز على أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بُعث إلى الناس كافة ، إذ انّ الفرقان الذي هو تعبير آخر عن القرآن، نذير للعالمين، وبالتالي جاء الرسول ليخرج عامة الناس من الظلمات إلى النور، فيكون تشريعه عالمياً.

وثمة سوَال يثار وهو كيف يقال انّ القضايا الأخلاقية قضايا مطلقةمع أنّها تعد من القيم في ظرف دون ظرف. مثلاً: الصدق حسن، ولكنّه لا في كلّ زمن، فلو كان الصدق سبباً لهلاك الأبرياء فليس بحسن، بل الكذب ينقلب هناك من القبيح إلى الحسن، فهذا يدل على أنّ القضايا الأخلاقية في الإسلام قيم نسبية لا مطلقة؟

والجواب: إنّ الصدق حسن في جميع الأزمنة والأمكنة، غير انّه لما كان الصدق في ذلك المورد يقع ذريعة لقتل الأبرياء، فلا يجيزه العقل لا لقبحه بل لأجل دفع الظلم عنهم، وأمّا قبح الكذب فهو باق على قبحه حتى في ذلك الظرف

(١)الأعراف:١٥٨.
(٢)الفرقان: ١.
(٣)إبراهيم:١.

الحرج، ولكنّه لما دار الأمر بين ارتكاب أحد القبيحين الأصغر وهو الكذب، والأكبر وهو قتل الأبرياء، فيقدِّم العقل، الأقلَّ قبحاً على الأكثر منه، كما هو الحال في باب التزاحم في باب الأغراض والمقاصد حيث يقدم الأهم على المهم، أو الأقل مفسدة على الأكثر مفسدة.

والحاصل: انّ الصدق في هذه الظروف أيضاً حسن،كما أنّ الكذب فيها أيضاً قبيح، غير انّالعقل لا يرخص العمل الحسن للحيلولة دون قتل الأبرياء، أويجوّز الكذب لدفع القبيح الأكبر.

٧. القيم الأخلاقية والحرص على إجرائها

إنّ أكثر المذاهب الأخلاقية تنطوي على التزامات، وتوصي باتّباعها، فمثلاً: تأمر بالصدق في الكلام،و الوفاء بالمواثيق،والنهي عن الكذب إلى غير ذلك من القضايا. ولكنّها لا تخرج عن إطار الإيصاء ولكن المنبع الأخلاقي في الإسلام، يتجلّى ـ وراء كونه منهجاً منسجماً مسايراً للحياة ضامناً للسعادة ـ في ضرورة العمل وفق تلك القضاياوالوصايا، وذلك بوضع ضمانات ووعد ووعيد في ذلك المجال.

فأغلب المناهج الأخلاقية لا تتجاوز عن كونها وصايا مجردة، لا تدعمها أي جنبة إجراء، إلاّالحس الأخلاقي أو ما يعبر عنه بالوجدان ، ولكنّه لا يشكل دعامة قوية أمام إجراء القوانين بصورة صحيحة بل ينهار أمام التيارات النفسانية الجارفة التي تزيل كل رادع أمامها. مما يشكل ثغرة واضحة في كيان المذاهب الأخلاقية الوضعية.

أمّا المذهب الأخلاقي في الإسلام فهو ليس مجرد وصايا فحسب، ولا يقتصر في مقام الإجراء على الحس الأخلاقي، بل يعتمد أيضاً على قدرة فوق

الطبيعة قاهرة على كلّ شيء، تحاسب عمل الإنسان حقيره وخطيره، يوم تبلى السرائر وتكشف الحقائق ويتجسد عمل كل إنسان أمامه .

فهذا النوع من المنهج يعلوه الكمال حيث جمع بين العلم والإيمان، والتقنين والتنفيذ.

إلى هنا ظهر مجموع السمات التي يتمتع بها المذهب الأخلاقي في الإسلام، وإليك موجز ما سبق منها:

١. الإنسان في النظرة الإسلامية مركب من المادة والمعنى، والبدن والروح، بل حقيقته تتقوّم بالروح، والبدن ليس إلاّ أداة للروح.

٢. الإنسان فاعل مختار وما يقوم به من الأعمال إنّما تعد من القيم إذا قام به عن إرادة واختيار لا عن جبر وقسر، فلو أدّى ما عليه من الضرائب المالية بإجبار من الجهاز الحاكم فلا يعد عمله عملاً أخلاقياً.

٣. المذهب الأخلاقي قائم على تعديل الغرائز علوها وسفلها، وجعل الإنسان على صراط يتمتع بكافة غرائزه لكن بتعديل خاص ويعطي حق كل غريزة.

٤. الملاك في القضايا الأخلاقية هو تطابقها مع الفطرة و نور الوحي.

٥. العمل الحسن إنّما يعد حسناً ومن القيم إذا اقترن بنية خالصة بعيدة عن الرياء والسمعة.

٦. المذهب الأَخلاقي في الإِسلام نظام عام يسود كافة المجتمعات الإِنسانية دون فرق بين من غبر ومن حضر ومن يأتي في المستقبل.

٧. انّالمذهب الأَخلاقي ليس مجرد وصايا وبلاغات فارغة عن أي قوة تنفيذية.

مذهب الجمال

نظرية الأَخلاق عند أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٦|ق. م) من فروع سياسة المدن، فقد انتهى هو من البحث في العدالة الاجتماعية إلى العدالة الفردية التي هي الأَخلاق، والقيم عند أفلاطون تنحصر في أُمور ثلاثة:

١. العدالة

٢. الحسن.

٣. الحقيقة.

ومرجع الثلاثة إلى الخير، فالذي له قيمة ذاتية هو الخير، والأُمور الثلاثة تبسيط لهذا الأَمر المعياري.

ثمّإنّه ارجع العدالة إلى الحسن [1]من غير فرق بين العدالة الاجتماعية أو الفردية، لأَنّها توجد التوازن المطلوب الذي هو عبارة أُخرى عن الحسن، وعلى ذلك فالحسن إمّا محسوس كجمال الورد، أو معقول كحسن الصدق والأَدب والتقوى والإِيثار وغير ذلك، الذي نعبّر عنه بالخير والأَخلاق الحميدة فهو من مقولة الجمال.

ذهب أفلاطون إلى أنّ الأَخلاق أمر واقعي، فالأَخلاقي من يدرك هذه الأُمور الواقعية ويكفي في التخلّق بها معرفة الخير عن الشر، فلو عرف الإِنسان الخير

---

(١)لاحظ ص ١٤ من وجود الصلة بين الجمال وتعادل القوى.

يعمل به ومن لم يعمل فإنّما هو لجهله، فلا محيص لنا من استئصال الفساد الأَخلاقي بالقضاء على الجهل ومكافحة الأُمية، وعلى ذلك فرأس الفضيلة هو الحكمة والمعرفة، فكلّ فضيلة نوع من الحكمة، مثلاً الشجاعة عبارة عن معرفة ما يجب أن يخاف منه ومالا يخاف، وانّ الفقه عبارة عن

العلم بالحد الذي يجب أن يراعى به اعمال الشهوات، كما أنّ العدالة عبارة عن العلم بالأُصول والضوابط التي يجب أن تراعى في تنظيم رابطة الإِنسان مع أخيه الإِنسان.

فإذا كانت الحكمة مبدأ للفضيلة، والمعرفة منشأ للأَخلاق، فكلّ حكيم أخلاقي ولا ينفك عن الأَخلاق. [1]

وحصيلة الكلام : انّالمذهب الأَخلاقي لأَفلاطون مبني على أمرين:

أ. لو انّ إنساناً وقف على الخير والشر على ما هما عليه،ففعله يكون على وفق الأَخلاق دائماً ولا يخرج عن إطاره.

ب. انّ القضايا الأَخلاقية ، قضايا كليةعامة شاملة لجميع الظروف والشرائط، ولذلك ليس لبني آدم إلاّ نوع من الحياة فيه سعادته لا أكثر.

هذه عصارة نظرية أفلاطون في الأَخلاق، وقد يوَاخذ عليها بأُمور أوضحها بأنّ العلم بالفضيلة أو الرذيلة لا يكفي في التخلّق ولا في الاجتناب عن الشرّ ما لم تدعمه التربية والتهذيب.

وبعبارة أُخرى: انّ العلم وإن كان موَثراً في سعادة الناس وانّقسماً من الجرائم نتيجة جهل الإِنسان بمضاعفاتها ونتائجها، ولكن نفس العلم لا يكفي لكبح جماح النفس، إذ ربَّ عالم قد قتله جهله، وعلمه معه لم ينفعه. [2]

---

(1)ويل دورانت: تاريخ الفلسفة: ٣٤ـ ٣٦.
(2)كلام مروي عن الإِمام أمير الموَمنين (عليه السلام.)

فالغرائز السافلة للإِنسان تدفعه إلى الحرص والثروة واللذة والشهوة التي ربّما تعمي بصيرة الإِنسان، وقد قيل «إنارة العقل مكسوف بطوع الهوى»، و ربما يكون علم الإِنسان ذريعة لارتكاب جرائم أبشع.

مضافاً إلى أنّالأَصول الأَخلاقية ليست رهن التعليم الكلاسيكي، بل إذا تجردت الإِنسانية عن نزعاتها الشخصية والأَنانية ربما تدرك هذه الأُصول بشكل أوضح، كما بيناه فيما سبق.

مذهب الاعتدال

ذهب المعلم الأوّل أرسطو (٣٨٤ـ ٣٢٢ق.م) إلى أنّ كلّ إنسان يطلب بفطرته السعادة ويفرّ من الشقاء، والمراد من السعادة هو التمتع باللذائذ والابتعاد عن الآلام ، دون أن يقتصر عليها بل يعم اللّذات والآلام العقلائية والروحانية.

وعلى ذلك فكلّ إنسان يطلب السعادة ويرفض الشقاء، بيد أنّ تحصيل السعادة لا يتم إلاّ عبْر علم الأخلاق.

يعتقد المعلم الأوّل بأنّ سبيل الوصول إلى السعادة عبارة عن التمسك بالاعتدال، ثم يمثل بالشجاعة التي هي وسط بين إفراط هو التهور ، وتفريط هو الجبن، وبالكرم أو السخاء التي هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير ، والمناعة من الفضائل لوقوعها وسطاً بين التكبّر والتزلزل، ويمثل أيضاً بالعفة فانّها من فروع القوة الشهوية وتتوسط بين الخمول والشره، كما أنّ الحكمة ترجع إلى القوة العاقلة وهي حدّوسط بين الجربزة والبلاهة، كما أنّ السخاوة حدّ وسط بين البخل والإسراف، كما أنّ التواضع حدّ وسط بين التكبر والتحقير [1]

فأرسطو على خلاف أُستاذه لا يقول بكفاية العلم والمعرفة في تحصيل الفضيلة، بل يعتقد بأهمية التربية في التحلّي بالأخلاق والفضائل.

---

(١)انظر سير حكمت در اروبا: ١|٣٤.

وقد أورد على مذهبه مناقشات كثيرة أظهرها:

الأُولى: انّ الفضيلة لا تدور على رحى الاعتدال في جميع الظروف والشرائط، إذ ربما لا يوجد بين السعادة والشقاء حدّ وسط، فالصدق فضيلة والكذب رذيلة دون أن يكون بينهما حدّ وسط.

فالعمل بالعهد حسن كما أنّ نقض الميثاق قبيح وليس بينهما حدّ وسط، ونظير ذلك طلب العلم، ومقابله الجهل.

فالأوّل حسن بمكان مهما أفرط في تحصيله، وليس الحسن هو الحد الوسط، وليس المراد من الإفراط في العلم ترك سائر الوظائف بل تحصيل العلم مع ما عليه من الوظائف الفردية والعائلية.

الثانية: انّ العلم بالحد الوسط من بين الصفات أمر صعب المنال، لأنّ الوقوف على الحد الوسط فرع معرفة قوى الإنسان الروحية والجسمانية، ثمّ معرفة الحدّ الوسط منه، وهذا ليس أمراً سهلاً لكل من طلب التخلّق بالأخلاق الحسنة.

الثالثة: ربما يطرأ التزاحم بين تحقيق الاعتدال بين الصفات فلم يعط ضابطة على ضوئها يتم تقديم إحداهما على الأُخرى.

ثمّ إنّ الحكيم النراقي (١١٢٨ ـ ١٢٠٩ هـ) يوَيد مذهب الاعتدال في كتابه «جامع السعادات» ويقرّره بصورة واضحة تستغرق صحائف كثيرة، نقتبس منها ما يلي:

إنّ القوى في الإِنسان أربع: قوة نظرية عقلية، وقوة وهمية خيالية، وقوة سبعية غضبية، وقوة بهيمية شهوية.

والصورة المعتدلة من اعمال هذه القوى هي الفضيلة، والانحراف عن الوسط امّا إلى طرف الإِفراط أو إلى طرف التفريط، رذيلة، فيكون بازاء كلّفضيلة

جنسان من الرذيلة، ولما كانت أجناس الفضائل أربعة، فتكون أجناس الرذائل ثمانية.

فالحكمة هي الحدّ المتوسط، وهي العلم بحقائق الأَشياء على ما هي عليه، وهو موقوف على اعتدال القوة العاقلة ، فإذاحصلت له حدّة خارجة عن الاعتدال (كالجربزة) يخرج عن الحد اللائق ويستخرج أُموراً دقيقة غير مطابقة للواقع، ويكون العلم بهذه الاَُمور ضد الحكمة من طرف الإِفراط، وإذا حصلت له بلادة لا ينتقل إلى شيء فلا يحصل لها العلم بالحقائق وهذا هو الجهل، وهو ضده من طرف التفريط.

والشجاعة هي الصورة المعتدلة للقوة الغضبية، والتهور والجبن طرف الإِفراط والتفريط.

والعفّة هي الصورة المعتدلة من القوة الشهوية، والشره والخمول في طرفي الإِفراط والتفريط، فانّ الشره عبارة عن الانهماك في اللذات الشهوية على ما لا يحسن شرعاً وعقلاً. والثاني في طرف سكون النفس عن طلب ما هو ضروري للبدن.[1]

---

(١) جامع السعادات:١|٧٥ و ٩٩.

مذهب اللّذة

إنّ مذهب اللّذة من المذاهب الأَخلاقية المهمة والذي ظهر في العهد اليوناني القديم، وقد تطور ذلك المذهب عبر الزمان خصوصاً في العصور الأَخيرة في الغرب ، ولذلك ظهرت مذاهب أخلاقية أُخرى كلّها من فروع هذا المذهب، فكأنّها تعود إلى أصل واحد.

وهذه المذاهب عبارة عن:

أ. مذهب اللّذة الشخصية المنسوب إلى «أرسطيفوس».

ب. مذهب اللّذة الشخصية المحددة المنسوب إلى «أبيقور».

ج. مذهب المنفعة المنسوب إلى «جيريمي بنتام».

د. مذهب العاطفة المنسوب إلى «آدم اسميت»

هـ. مذهب القانون المنسوب إلى «راسل».

١. مذهب اللّذة الشخصية

هذا المذهب منسوب إلى «ارسطيفوس» الذي ولد حوالي ٤٣٥ ق.م وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ق. م وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ق. م، وكان رفيقاً لأفلاطون وتوفي سنة ٣٥٠ ق. م.

وخلاصة مذهبه في الأخلاق إنّ كلّ إحساس عبارة عن حركة فيمن يحسّ، فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللّذة، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم، وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم. ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللّذة، الألم، الخلو من كليهما، الأفضل هو اللّذة قطعاً. تشهد على ذلك الطبيعة نفسها، لأنّالجميع يطلبون اللّذة ويتجنبون الألم. والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللّذة، لأنّ عدم الحركة هو عدم شعور، كما في النوم، فالخير إذن هو اللّذة، والشرّ إذن هو الألم، و ما ليس لذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير.

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللّذات ولا يمكن الخلو من الألم ان يكون غاية، ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللّذات، ولكن في اللحظة الحاضرة، لأنّاللّذة المقبلة، واللّذة الماضية كلتيهما غير موجودة، انّ الحاضر هو ملكنا، أمّا الماضي والمستقبل فليسا لنا، ولهذا ينبغي أن لا نحفل بهما.

وكلّلذة خير ولا تفاضل بين اللّذات، ولا بين الأُمور المولِّدة للّذات، فليكن الجالب للّذة ما يكون، المهم انّه يجلب لذة فقط.

إنّاللّذات كلّها سواء ولهذا لا يفرِّقون بين لذّات تسمح بها العادات والقوانين، وأُخرى لا تسمح بها.انّ كلّ لذة مطلوبة حتى لو انتجها فعل قبيح.[1]

وصفوة القول: إنّ كلّ عمل يلائم الغريزة الإنسانية ويلتذ من ورائه حاضراً فهو حسن، وكلّ عمل يوجب ألماً حاضراً فهو قبيح، وأمّا ما لا يوجب واحداً منها فهو خارج عن موضوع الأخلاق.

---

(١)عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة: ٢|٢٤١.

يلاحظ عليه بأُمور:

أوّلاً: أنّ موَسس هذا المذهب نظر إلى الإِنسان من زاوية ضيّقة، وهي أنّ تلبية الغرائز الحيوانية تستتبع لذة، وكبح جماحها تستتبع ألماً، ولكنّه غفل في الوقت نفسه عن أنّ للاِنسان وراء بُعْده المادي، بعداً روحانياً ملكوتياً لا صلة له بالغرائز المادية، ولا باللذائذ الحسية.

فالعارف باللّه سبحانه المستغرق في جلاله وجماله، يلتذّ بعبادته وخضوعه أمام اللّه سبحانه أكثر مما يلتذُّ به الإِنسان المادي من أعمال غريزة من الغرائز السفلية.

كما أنّ الإِنسان المثالي الذي يحب للغير ما يحبه لنفسه إذا قام بإجراء العدالة ونبذ الظلم، واجتثاث جذورها يلتذّ بعمله هذا أكثر مما يلتذ به الإِنسان الغارق في الشهوات والرغبات النفسية، فعلى صاحب هذا المذهب أن يفسر اللّذة بالأَعم من المادية والمعنوية،وموافقة الطبع ومنافرته،وبالطبع السفلي والعلوي، وعندئذٍ يخرج عن كونه رجلاً مادياً حسياً لا يوَمن بما وراء الحس، كما هو المعروف من صاحب هذا المذهب.

ثانياً: لو افترضنا انّ الأَخلاق تتلخص في اللّذائذ الشخصية والفردية غير انّ اعمال الغرائز دون تعديل من قِبل العقل والقوانين الوضعية، يوجب الفوضى في المجتمع، ويقلب اللّذة ألماً، فلابدّ أن تحدّد مشروعية اللّذة بما يحدّده القانون والرأي العام، فعندئذ لا تكون كلُّ لذّةٍ مقرونة بالسعادة، كما هو المعروف من أنّه فسر السعادة التي هي مذهب استاذه سقراط، باللّذة.

ثالثاً: لماذا خصّص اللّذة باللّذة الحالية وألغى الماضي والمستقبل مدّعياً بأنّ كلاً من اللّذة المقبلة أو اللّذة الماضية كلتيهما غير موجودة، مع أنّه إذا كانت اللّذة

مورثة للاَلم في المستقبل، فلا تصحّ تسميتها أخلاقاً وسعادة بحجة انّ السعادة عبارة عن اللّذة الفعلية أو أنّاللّذة المقبلة غير موجودة.

رابعاً: هذا المذهب ـ لم يأخذ بنظر الاعتبار ـ اللّذات المعنوية، فلو أخذت بنظر الاعتبار لعمَّت اللّذة الدنيوية والأُخروية ، وبما ان موَسّس هذا المذهب كان مادياً حسياً لم يوَمن إلاّباللّذة الدنيوية، كما عرفت في الأمر الأوّل.

ثمّ إنّ أتباع هذا المذهب المعروفون بـ«القورينائيين» تصرفوا في هذا المذهب ووقعوا في حرج من قبوله بأكمله، وقالوا:

إذا كانت كل لذّة خيراً فلا شكّ أيضاً في أنّ في بعضها مزيداً من الخير عن الأُخرى، فبطل قوله فلا تفاضل بين اللّذات.

كما أنّه لا سبيل إلى إنكار أنّ بعض اللّذات تشترى بآلام كبيرة، ولهذا اضطروا إلى الإقرار بأنّ بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المنال، ولهذا قالوا فيما بعد، انّ العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنيةوالرأي العام. [1]

٢. مذهب اللذة الشخصية المحددة

موَسس هذا المذهب هو «ابيقور» وهو نفس مذهب« ارسطيفوس»، غير انّه أدخل فيه عنصراً خاصاً وهومدخلية العقل في تحديد تسمية اللذة بالأخلاق.

ولد «ابيقور» عام ٣٤١ق.م. في مدينة «شامِس» ثم انتقل إلى «اثينا» فأقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم «حديقة ابيقور». وظل يدرِّس بها حوالي ست وثلاثين سنة، وتوفي سنة ٢٧٠ ق.م.

---

(١)موسوعة الفلسفة:٢|٢٤١؛ تاريخ فلسفة اليونان والروم، فردريك كابلستون: ١|١٤٥.

وهو في الفلسفة تلميذ «ذيمقراطيس» الذي يقول: إنّ الأصل في كلّ معرفة هو الحس، وعن طريقه وحده تتمّ المعرفة، وإنّالأجسام موَلفةمن أجزاء لا تتجزأ.

واللازم هنا دراسة الأخلاق الابيقورية، وخلاصتها انّ «ابيقور » يفرّق بين أنواع عدة من اللذة والألم، فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللّذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللّذات، لأنّ في احتمال هذه الآلام ما يوَدي إلى لذة أكبر، ولأنّ في تجنب هذه اللّذات ما يوَدي إلى تجنب آلام أكبر. [1]

إنّما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللّذات في ذاتها، للّذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثُرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا وتملينا باللّذة الأُولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللّذة حرصاً على تجنب ألم أكبر، وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن ينقضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها، كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللّذة الكبرى.

إنّ المذهب اللذّي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب اللذّي عند القورينائيّين [2] فهوَلاء كانوا يطلبون اللّذة كائناً ما كان نوعها، أو درجتها، أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللّذات بوصفها تكون كلاًّ واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللّذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأنّ لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة

مستقلة بعضها عن بعض، حتى ليعطي الإنسان أو ليجب عليه أن يعطي كلّلحظة استقلالها وقيامها بذاتها. ولا داعي إذاً للنظر إلى مايترتب عليها مما يجري في لحظات تالية.

---

(١)موسوعة الفلسفة: ١|٨٦.
(٢)لاحظ ص ١٧٢.

أمّا الأبيقوريون، فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكوِّن وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأُخرى.

وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية، ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها جزءاً من كل. [١]

انّ هذا المذهب يفارق المذهب الأوّل في أمرين بعد اشتراكهما في أنَّ مناط السعادة هو اللّذة:

الأول: إدخال عنصر العقل في وصف الشيء باللّذة، فاللّذة المستتبعة ألماً كثيراً ليس بلذة.

الثاني: انّه يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار معدَّل المجموع الكلي للّذات التي يصادفها الإنسان، فلو كان شيء لذيذاً حالياً وموَلماً في المستقبل فهذا ليس بلذّة.

يلاحظ على ذلك أوّلاً: أنّ المذهب وإن كان أسلم من المذهب الأوّل ولكنّه يشاركه في أنّه جعل محور الأخلاق هو الإنانية واللذة الشخصية، لكن محدّدة بقضاء العقل باعمالها، مع أنّ هناك أُموراً معنوية يلتذ بها الآخرون كإغاثة الملهوفين وإعانة المنكوبين.

وهذا يعرب عن أنّه نظر إلى الإنسان كارسطيفوس من زاوية ضيقة وهي الالتذاذ بالغرائز الحيوانية، غير انّ ارسطيفوس جعل مطلق اللّذة ملاك السعادة، ولكن أبيقور جعل اللّذة محددة بحدين كما عرفت.

---

(١)موسوعة الفلسفة:١|٨٦ ـ ٨٧.

وثانياً: أنّ موَسس هذا المذهب إذا كان إلهياً يجب أن يفكر في اللذائذ والآلام الأُخروية، فالملاك الذي أدخله في المذهب يلزم أن يعمّ اللذائذ والآلام الاُخرويّة.

لكن أكثر الباحثين في المسائل الأخلاقية ـ وللأسف الشديد ـ قد غفلوا عن هذا الجانب.

٣. مذهب المنفعة [١]

هذا المذهب منقول عن «جيريمي بنتام» (١٧٤٨ـ ١٨٣٢) زعيم القائلين بمذهب المنفعة ولد في «لندن» ودرس القانون مهنة أبيه ، واعتنق المذهب النفعي وطبّقه في أهم كتبه «مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع».

ويدعو «بنتام» إلى الأخذ، بالقانون وإخضاعه لاختبار حساب المنفعة بهدف زيادة سعادة الناس، وإنقاص ما يعانونه، ويقيم مذهبه في المنفعة على مبدأ نفسي: ان الطبيعة أخضعت الإنسان لحكم سيّدين مطاعين ، هما: الألم واللّذة، وانّهما يتحكمان في كل ما يفعله أو يقوله أو يفكر فيه، وانّه يستوي في ذلك مع بقية المخلوقات لكن الإنسان يتميز بتطبيقه لمبدأ المنفعة، بمعنى انّ ما يعود عليه باللّذة المستمرة أو تزيد به لذته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وإنّ ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللّذة فهو شر.

لكن كيف نوفّق بين ما يحقّق للفرد السعادة وبين الصالح العام؟ وكيف نقنع الناس بالتصرف بما يؤدي إلى السعادة العامة؟ والإدراك السليم يقضي بأنّ منفعة

---

(١)كان ذكر هذا المذهب في هذا المقام لأجل صلته بمذهب اللّذة، وإلاّ كان موضعُ ذكره حسب التسلسل الزمني غيرَ هذا المقام.

المجتمع شاملة لمنفعة الفرد و من ثَمَّ مقدمة عليها، ولهذا ينبغي أن يكون شعارنا في المقارنة بين اللّذات والمفاضلة بين ما تحقّقه للفرد، وما تحقّقه للجماعة، تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحينئذٍ يكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام المصطنع بين صالح الفرد والصالح العام.[١]

وحاصل هذا المذهب يتلخّص في أُمور:

الأوّل: انّ الخير يتلخّص في اللّذة المستمرة أو ما يزيد لذته على الألم الذي يحدثه، كما أنّالشر يتلخّص فيما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللّذة.

الثاني: انّالخير بهذا المعنى لا يتحقّق إلاّإذا تم للصالح العام وأدّى إلى السعادة العامة، فإذا دار الأمر بين صالح الفرد، و بين التصرف لصالح المجتمع يقدم الثاني على الأوّل، لأنّمنفعة الفرد تنطوي في منفعة المجتمع.

الثالث: انّ شعار المذهب بين ما تحقّقه للفرد وما تحقّقه للجماعة هو تحقّق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحينئذٍيكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام بين المصلحتين.

نقد وتحليل

إنّ هذا المذهب هو نفس مذهب اللّذة الذي شيّد أركانه «ارسطيفوس» ثم أعقبه «أبيقور»، بيد انّالفارق بين هذين المذهبين هو انّمذهب اللّذة ركز على اللّذة الفردية وغضّ النظر عن اللذة الجماعية، مما شكل ثغرة واضحة في كيان

---

(١)عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية: ١١١؛عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة : ١|٣٦٤.

مذهب اللّذة الذي كان يدور على الأنانية والغفلة عن مصالح المجتمع.

أمّا مذهب المنفعة، فقد تمكن من ملء هذه الثغرة من خلال تقرير حقيقة وهي أنّ منفعة المجتمع شاملة لمنفعة الفرد ومقدمة عليها.

ولكن هناك سؤالاً: وهو انّتقديم النفع الجماعي، هل هو وسيلة للنفع الفردي الذي ينطوي في نفع الجمع، أو هو غاية هدف؟ فعلى الأوّل تعود الأنانية بأجلى مظاهرها، وحينها يتحد هذا المذهب مع مذهب اللّذة، غير انّالمذهب السابق لم ينبس عن النفع الجماعي ببنت شفة، ولكنّه تمخّض عن ذلك غير انّه أخذه واجهة للّذة الفردية.

وعلى الثاني يكون نزيهاًعمّا ذكرنا من الإشكال.

هذه هي حصيلة مذهب المنفعة إلاّ أنّها لا تخلو من مناقشات.

الأُولى: انّ تخصيص إطار الفعل الأخلاقي بما يرجع نفعه إلى المجتمع تخصيص بلا وجه، بل ثمة صفات محمودة تعد من أفضل الأفعال الأخلاقية مع أنّها لا صلة لها بالمجتمع، كالأُمور التالية:

أ. عدم الخضوع للظلم الذي يعبر عنه بإباء الضيم

ب. عزّة النفس وكرامتها، أعني: من لا يخضع لسفلة الناس من أجل كسب حطام الدنيا.

الثانية: إذا كان معيار الفعل الأخلاقي هو «جلب قدر أكبر من السعادة لأكثر عدد من الناس» فهو أمر مبهم وبحاجة إلى المزيد من البيان، فما هو المراد من أكثر عدد الناس؟ فهل المراد هو الكثرة العددية أو الكثرة النوعية؟ ولو كانت كثرة عددية فما حدها، فلو كان هناك عمل يتم لصالح ٥١ وينتهي بضرر ٤٩، فهل هو عمل أخلاقي؟ وعلى الثاني فما هي الكيفية المعتبرة التي يتم على ضوئها عدُّ

العمل أخلاقياً، مثلاً إذا كان عمل يتم لصالح ١٠% من أساطين العلم والمعرفة و ضرر ٩٠% من سائر أبناء المجتمع.

الثالثة: انّثمة أعمال لا تظهر نتائجها بهذه السرعة إلاّ بعد طي سنوات عديدة، فلا يمكن لهذا المذهب أن يجيب على أنّ هذه الأعمال، هل هي أخلاقية أو غير أخلاقية مالم تظهر نتائجها لصالح العام أو لضرره.

٤. مذهب العاطفة

إنّ المذهب العاطفي جاء كتعديل لمذهب المنفعة العامة، حيث كان الأساس فيه هو انّ نفع الفرد ومصالحه مندرجة في المنفعة العامة، وهذا النوع من التفكير مبني على إشباع رغبة الأنانية، وكلّفعل يصدر عن ذلك المبدأ فلا يكون فعلاً أخلاقياً، ولذلك صار روّاد المذهب العاطفي إلى تعديل تلك النظرية، وهم: «آدم اسميت» (١٧٢٣- ١٧٩٠ م) صاحب النظرية الاقتصادية و «آرثر شوبنهاور» (١٧٨٨- ١٨٦٠م) الفيلسوف الألماني،و «اغوست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) الفيلسوف الفرنسي.

هوَلاء زعماء ذلك المشرب وروّاده وحاصل نظريتهم كالتالي:

إنّ كلّفعل يصدر من الإنسان وليس هناك غاية إلاّ الفاعل فهو خارج عن إطار الفعل الأخلاقي بل لا يوصف بالحسن والقبح، وإنّما الفعل الأخلاقي ما يكون له صلة بالجمع، فلو كان الفعل صادراً عن أحاسيس إنسانية، أو كانت الغاية من الفعل هو انتفاع الغير فهو فعل أخلاقي.

وعلى ذلك فيشترط في الفعل الأخلاقي أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون الهدف من الفعل هو الغير لا الفاعل نفسه.

الثاني: أن يكون المبدأ لصدور هذه الأفعال هي الأحاسيس الإنسانية التي جُبِّل عليها الإنسان.

وباختصار انّالفعل الأخلاقي ما يكون الغاية فيه هو انتفاع الغير، أو يكون المبدأ لصدوره الإحساسات الإنسانية نحو الغير، والفرق بين التعبيرين، هو انّ الغير تارة يلاحظ باعتباره علة غائية وأُخرى باعتباره علة فاعلية.

نقد وتحليل

وربما يوَخذ على ذلك المذهب بأنّه ليس كل عمل صادر عن العواطف الإِنسانية عملاً أخلاقياً، ولذلك لا يعد فعل الأُم بالنسبة إلى رضيعها فعلاً أخلاقياً، أو فعل الوالد بالنسبة إلى حفظ ولده إلى غير ذلك، فانّ هذا النوع من العاطفة مشترك بين الإِنسان والحيوان.

وأظن انّ المذهب العاطفي يخص الفعل الأَخلاقي بالصادر عن عاطفة عامة فلا يعم عاطفة الأُم بالنسبة إلى ولدها،وذلك لأنّ تلك العاطفة تختص بولدها ولا تعم ولد الغير ، وهكذا الوالد بالنسبة إلى المحافظة على أبنائه.

نعم العواطف العامة التي لا تختص بفرد دون فرد، إذاكانت مبدأ لصدور الفعل أو كان الغير هو الغاية من فعل الفاعل، فهذا النوع من الفعل يوصف بالأَخلاقية.

والذي يمكن أن يوَخذ على ذلك المذهب هو انّه فسر الفعل الأَخلاقي بالفعل الصادر عن العواطف الإِنسانية مع أنّ هناك أفعالاً أخلاقية لا يصحّ لفيلسوف إنكار كونها كذلك، مع أنّها لا صلة لها بالمجتمع، وهي إمّا من فضائل الأَخلاق أو رذائلها، كالصبر والاستقامة في طريق الطاعة، أو في مقابل النوائب،

وترك المعاصي.

فالإِنسان الذي يمسك زمام الغرائز الجامحة ويصمد أمام الضغوط التي تجابهه فهوإنسان أخلاقي وفعله فعل أخلاقي من دون أن يكون له صلة بالمجتمع.

ونظيره البخل للمال والضن بالعلم والإِرشاد، فانّه من مساوئ الأَخلاق مع أنّه لا صلة له بالمجتمع حيث لايريد الإِضرار به وإنّما لا يوصل نفعه إلى الغير.

وعلى كلّ حال فهذه المعايير للأَخلاق ناقصة وليست لها شمول لجميع الأفعال.

٥. مذهب القانون

لقد اشتهر الفيلسوف الانكليزي «برتراند راسل» (١٨٧٢ـ ١٩٧٠م) بآرائه ونظرياته الفلسفية ولا سيما في حقل الأَخلاق، وعلى الرغم من ذلك فهو فيلسوف مادي لا يعترف بعالم الغيب ،وله منهج خاص في تفسير القيم والأَخلاق ذكره في كتبه ورسائله، ومن أشهرها كتابه المعروف بـ «العالم الذي أراه».

وحاصل منهجه في الأَخلاق: أنّ الإِنسان موجود أناني يطلب كلّ شيء لنفسه ويدور سعيه وجهده حول هذا المحور، فالنفع الشخصي هو كعبة آمال كلّ إنسان يعيش على هذا الكوكب، وهذا أمر لا يمكن تجريد الإِنسان عنه.

ومن جانب آخر ليس له في الحياة الاجتماعية مناص عن رعاية الأُصول والقوانين التي تسمى بالوظائف والتكاليف. فيجب على كلّ إنسان رعاية حقوق الآخرين واحترام شخصيتهم إلى غير ذلك ممّا يعد وظيفة اجتماعية.

ولا يخفى أنّهناك تزاحماً بين النفع الشخصي والاحترام لحقوق الآخرين،

إذ كثير ما يصطدم النفع الشخصي بحقوق المجتمع ، فكان لابد من تقديم تنازلات وترجيح حقوق الآخرين على الانتفاع الشخصي من أجل تسوية النزاع.

إنّما الكلام في وجه التقديم، فهناك مذهبان:

أ. مذهب المثاليين وهو أنّ العقل له قابلية ادراك الحسن والقبح ولذلك يأمره العقل بأنّ الكرامة في حفظ حقوق الآخرين وغض النظر عن النفع الشخصي، وهوَلاء يتناولون الأخلاق على أساس القيم العقلية.

ب. مذهب النفعيين وهو أنّ النفع الشخصي يكمن في احترام حقوق الآخرين، وانّه لولاه لعمّت الفوضى المجتمع الإِنساني ويحرم الفرد حينها من منافعه الشخصية.

ثمّ إنّ «راسل» يختار هذا المذهب ويعود ويمثل انّ من وظيفة الجار أن يحفظ مال جاره ولا يسرقه، لأنّ النفع الشخصي يدور على هذا إذ لو سرقه لقوبل بمثله أيضاً، وهكذا سائر الوظائف الاجتماعية فانّ في رعايتها جلب المنفعة للإِنسان.

ومجمل القول أنّ الانتفاع الشخصي هي أمنية كلّ إنسان ولا ينالها إلاّفي ظل احترام القوانين الكفيلة بتأمين حقوق المجتمع بأسره والتي فيها يكمن النفع الفردي.

إنّ «راسل» لما كان فيلسوفاً ذا اتجاه مادي يرجح أن يكون أساس الحياة مبنياً على ترويض المجتمع على رعاية القوانين واحترامها والانصياع الكامل لها بغية نيل منافعهم الشخصية، وهو عنده أرجح ممّا عليه المثاليون من علماء الأخلاق من توعية الناس بقبائح الأعمال وحسنها وضرورة الإِتيان بالحسن والانزجار عن القبيح، وما ذلك إلاّ لفقدان معيار الحسن والقبح ـ عنده ـ حتى

يعرض الأفعال عليه، لأنّ الحسن عبارة عمّا يميل إليه الإِنسان والقبيح ما يتنفر عنه، لكن الكلام في ما هو المعيار للرغبة والانزجار؟ فليس هناك شيء يرغب إليه كلّالناس أو ينزجروا عنه، إذ ربّشيء يكون فيه نفع شخصي وضرر على الآخرين فيرغب الأوّل وينفر الآخرين، فانحصر المعيار في الحب و البغض الشخصيين أو النفع والضرر الفرديين، فإذا لم يكن هناك معيار كلي

مطلق فلنضرب على ما ذكره المثاليون من الدعوة إلى الحسن والنهي عن القبيح صفحاً ولنرجع إلى ما قلناه وهو توعية الناس بغية احترام القوانين الاجتماعية، وليس للأخلاق معنى سواه.

تقييم النظرية

١. انّ تسمية هذا المنهج بالمنهج الأخلاقي غريب جداً، فانّ الأخلاق عبارة عن القيم التي تكون بنفسها مطلوبة للإنسان سواء جرّت النفع أم لا، وأمّا الأخلاق التي تدور على محور النفع الشخصي وتكون مطلوبة لأجل درّها منافع للإنسان، فليست هذه أخلاقاً، وإنّما هي مقتضى غريزة من الغرائز الإنسانية. ولو صحّ ما ذكره «راسل» فتصبح كلّ القيم التي يفتخر بها «راسل» وغيره في خطاباته من لزوم نشر السلام في العالم وتوثيق أواصر الأخوة أمراً باطلاً وشعارات جوفاء، مع أنّالمعروف انّ «راسل» كان ممن ينادي بنشر السلام في العالم وتكريس الجهود لمحو الجوع والأُميّة والتخلّف عن العالم.

٢. انّما ادّعاه من أنّمصالح الفرد تكمن في مصالح المجتمع على صواب، ولكن إنّما ينفع إذا كان هناك توازن بين القدرات والقوى كما في مثال الجار، وأمّا إذا اختل التوازن وكان أحد الطرفين ذا قدرة واسعة والطرف الآخر في غاية الضعف على نحو يعلم القوي بأنّ الضعيف لا يقدر على الإضرار به، فما هو المحفِّز للقويّ على رعاية حقوق الضعيف، وليس هناك أي وازع أمامه.

وعلى هذا الأساس نشاهد اليوم من هضم حقوق الدول الضعيفة من قبل الدول الكبرى فينهبون ثروات الدول الفقيرة دون اكتراث ودون أيِّ وازع لعلمها بعدم استطاعة الدول الفقيرة أن تنال حقوقها المهدورة أو أن تقابل بالمثل.

فما سمّاه أخلاقاً يقتصر على نطاق محدود من دون أن يكون معياراً عاماً لكافة الشرائط والظروف.

٣. انّ ما ذكر راسل من إنكار معيار الحسن والقبح حتى يكون هو الأساس للقيم والأخلاق من الضعف بمكان لوجود احتمالات ثلاثة:

أ. الحسن والقبح بمعنى ما يرغب إليه الفرد أو يرغب عنه بملاك انّه يؤَمّن منافعه الشخصية أو لا يؤَمّن.

ب. الحسن والقبح ما يؤَمّن المنافع النوعية من دون نظر إلى المنافع الشخصية على وجه يكون الإنسان محوراً لتمييز الحسن عن القبح مع قطع النظر عن الفرد ومنافعه أو مضاره.

ج. الحسن والقبح عبارة عن النظر إلى الشيء من زاوية خاصة وهو التجرد عن كلّ نزعاته، فعندئذٍ يرى في نفسه ميلاً نحو أُمور ورغبة عن أُمور أُخرى والذي نعبِّر عنها بالبعد الروحي أو الملكوتي للإنسان.

فهذا الفيلسوف تصور أنّ المعيار الأوّل هو الملاك للحسن والقبح وغفل عن المعيارين الآخرين اللّذين لا يدوران على النفع الشخصي بل الثالث الّذي لا يدور حول النفع والضرر بل يدور حول النظر إلى القضية مع قطع النظر عن مضاعفاتها وآثارها.

ثمّ إنّ ما ذكره «راسل» قد سبقه الفيلسوف الالماني «هيجل» (١٧٧٠- ١٨٣١م) حيث فسر الأَخلاق بالانقياد للقوانين السائدة، فحدّد النفع الشخصي مع

المصالح الاجتماعية ويترك مصالحه في حدود المقررات والقوانين الموجودة، ويحترس عن إعمال الميول التي تخالف العدل والقانون.

يقول في هذا الصدد: إذا كانت الإِرادة الشخصية منافية للحقّ الذي هو عبارة عن إرادة المجتمع فلو قدَّم الثانية وأخَّر الأُولى وطبّق ميوله على الحقّ والقانون، فقد عمل بالأَخلاق، فلو خالط الحقّ ـ الذي هو أمر خارج عن ذات الإِنسان ـ نفسه وذاته فهذا هو الأَخلاق، فليس الأَخلاق مجرّد العمل بل يجب أن ينبع من النية على احترام القانون ويجعل نفعه الشخصي تابعاً للقانون.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره بُعدٌ خاص للأَخلاق، وهو تطبيق الميول الشخصية على القوانين لصالح الإِرادة العامة، وهناك رذائل وفضائل لا تمس بالقانون كالغرور والكبر والحسد والبخل، وكان من المفروض أن يفسِّر الفضائل والرذائل الأَخلاقية ومنابعها وآثارها وكيفية تعدّدها.

نعم لو قال« هيجل» بمقولة «كنت» من تقسيم الأَخلاق إلى قسم يعد جزءاً من علم الاجتماع وقسم آخر يختص بعلم الأَخلاق لكان لكلامه مفهوم تام.

«والأَخلاق إمّا أن تهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأَخلاقية وتكون عندئذٍ شطراً من علم الاجتماع، مادام غرضه المعرفة الوضعية بالطبيعة البشرية، فردية وجمعية، وإمّا أن يهدف علم الأَخلاق إلى تحديد غاية الإِنسان في سلوكه، وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث، وهذا هو الفن الأَخلاقي أو صناعة توجيه السلوك تبع معايير وقواعد عقلية يستقيها هذا الفن العملي من معطيات علم الاجتماع». [1]

---

(1)العمدة في فلسفة القيم:١٩٠

المذهب الكلبي

هذا المذهب على طرف النقيض من كون الإنسان موجوداً مدنياً اجتماعياً، له رغبة بالنسبة إلى التنعم مما منحه الله سبحانه، ولذا كانوا يرون السعادة أن يعدل الإنسان عن خيرات الدنيا، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية،ويعيش عيشة مرتاض لاصلة له بالدنيا وما فيها

وقد كان لهذا المذهب دعاة قبل الميلاد منهم «ديوجانس»(٤١٣ـ ٣٢٧ق.م) كان هو حريصاً على الزهد تبعاً لأُستاذه «انستانس»، وكان الثاني يحتقر العلوم كأُستاذه ويريد الناس على أن يروّضوا أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها.

وخلاصة القول في حقّهم: إنّهم كانوا يعيشون كالمرتاضين، فيلبسون لباس عامة الشعب، ويرسلون شعر الرأس واللحية، ولمّا تغيّر الزي الشعبي بتأثير المقدونيين، احتفظوا هم بزيّهم، فكان دلالة عليهم، وكانـوا يحملـون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم، ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود، وليس لهم من مأوى سوى المعابد وغيرها من الأمكنة العامة. وكان فيهم كثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عرياناً تحت المطر في برد الشتاء، أو يمكث في شمس الصيف المحرقة، ليظهر قوة احتماله وما إلى ذلك، كانوا يغشون المجالس ويتطفّلون على الموائد فيجابهون الحضور

بنقائصهم في قول جريء إلى حد البذاءة، لا يستحيون ولا يفرّقون بين المقامات، بل يدعون انّهم في كل ذلك يؤَدّون مهمة كلّفهم بها الإله تزوس، هي ملاحظة العيوب والتشهير بها، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً، فيقولون إنّهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر. [١]

إنّ المذهب الكلبي في الأخلاق ليس مذهباً يلائم طبيعة الإنسان، بل هو على جانب الضد مما فطر عليه الإنسان من الحياة المدنية، فهو بكلمة موجزة يضاد الفطرة، ولا يستحق تسميته بالمذهب الأخلاقي، ولعل هذا صار سبباً لظهور الرهبانية في المسيحية وانزوائها في الأديرة والصوامع واجتنابها عن لذائذ الدنيا، يقول سبحانه في ردّ عقيدتهم: (وَرَهْبانيَةً ابْتَدَعُوها ما كَتَبْناها عَلَيْهِمْ إلاّ ابْتِغاءَرِضْوانِ اللهِ فَما رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها فَآتَيْنا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ). [٢]

وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا رهبانية في الإسلام». [٣]

وشعار الإنسان المؤمن هو ما هتف به القرآن: (ربّنا آتِنا فِي الدُّنيا حسنةً وفِي الآخرةِ حسنةً وقِنا عذابَ النّار) . [٤]

---

(1)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢١٢.
(2)الحديد:٢٧.
(3)مستدرك الوسائل: ١٤|١٥٥، الحديث ٢ نقلاً عن دعائم الإسلام: ٢|١٩٣، الحديث ٧٠١.
(4)البقرة: ٢٠١.

المذاهب الأَخلاقية

٦

مذهب الحس الأَخلاقي

لقد ابتكر «عمانوئيل كنت» مذهباً خاصاً في الأَخلاق يرجع حصيلته إلى أنّ سمة الفعل الأَخلاقي عبارة عن العمل بالفعل بنية انّه أداء للتكليف الذي وجهه ضمير الإِنسان إليه، ولا يكون له حافز ودافع غير أداء التكليف من دون أن يلاحظ حسن الفعل أو قبحه، أو كونه ذا مصلحة أو مفسدة، أو ذا لذة ومرارة أو دعوة العاطفة إليه، فقد أبدع ذلك المذهب شاطباً على الملاكات المختلفة التي كان فلاسفة اليونان والروم عليها.

كان الرأي السائد في عصر «كنت» هو انّ الحس منبع الإِلهام، أو انّه لا يوجد في الذهن إلاّويوجد في الحس قبله، فكأنّ الذهن مخزن يرد إليه العلوم من الخارج عن طريق الحواس الخمسة الظاهرية، وقد اشتهر في عصره قولهم: «لايوجد في الذهن شيء إلاّوقد وجد في الحس قبله».

ولم يرض «كنت» بهذا المذهب وجعل العلوم الإِنسانية على قسمين:

قسم يرجع إلى ما قبل الحس والتجربة.

وقسم آخر يرجع إلى الحس والتجربة، وأحكام العلوم الطبيعية من قبيل الثاني، وأمّا أحكام الأَخلاق فهي من قبيل الأوّل التي يوحيها الحس الأَخلاقي ويبعث الإِنسان إلى الفعل أو الترك، فيأمر بالعدل والصدق وحفظ الميثاق، وجزاء الإِحسان بالإِحسان، كما يزجر عن الظلم ونقض الميثاق، وجزاء الإِحسان بالسوء.

ثمّ إنّه يشترط في الفعل الأَخلاقي أُموراً ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الفعل اختيارياً، فالفعل الصادر عن إكراه واضطرار لا يعد فعلاً أخلاقياً وإن كان ربما يوصف بالحسن.

الثاني: أن يكون الفعل مطابقاً للوظيفة والتكليف الذي يوحيه الضمير إلى الإِنسان.

الثالث: أن يكون الدافع إلى العمل هو الحس الأَخلاقي ونية امتثال الأمر الأَخلاقي. مجرداً عن كلّ دافع سواه. وهذا الشرط هو الذي يصرّ عليه «كنت» وكأنّه دعامة مذهبه الأَخلاقي.

ويوضح ذلك بأنّ الفعل الذي يصدر من الإِنسان لغاية من الغايات ككونه مقتضى الجمال أو الحكمة أو اللذة أو نتيجة الاستشعار بالعاطفة، ليس فعلاً أخلاقياً، بل ربما يعد فعلاً عقلانياً، وإنّما

يوصف به إذا كان الإنسان فارغاً عن كلّداعٍإلى العمل غير الإتيان به لأجل امتثال التكليف الذي كلّفه به وجدانه.

فالبائع والمشتري اللّذان يمارسان البيع والشراء لغاية إمرار المعاش فلا يمس عملهما بالأخلاق وفاقاً وخلافاً، ولكن لو دفع المشتري للبائع بدل دينار واحد، عشرة دنانير عن غفلة، فقام البائع بإرشاده إلى خطئه ورد الزائد عليه فهو عمل أخلاقي نابع من الإحساس بالتكليف، كما أنّه إذا تغافل عن هذه الزيادة ولم يخبر المشتري بها، فعمله يعدُّ عملاً لا أخلاقياً.

فالفعل الأخلاقي هو الفعل النابع عن العمل بالتكليف، وأمّا الفعل الصادر عن الميول و الغرائز الباطنية التي تطلب عملاً مناسباً لنفسها فلا يكون موصوفاً بالأخلاق أو ضدّ الأخلاق. هذه خلاصة نظرية «كنت» في الأخلاق.

نقد وتحليل

أوّلاً: إذا كانت سمة الفعل الأخلاقي هو القيام به بدافع العمل بالتكليف من دون أن يتأثر الإنسان بوازع داخلي أو عامل خارجي، فهذا النوع من الفعل لا يقوم به إلاّالأمثل فالأمثل من الناس ، مع أنّ«كنت» بصدد تبيين الأخلاق لعامة الناس.

انّ الأكثر لا يقومون بالعمل إلاّ بدافع داخلي أو حافز خارجي، فالفعل إذا كان إجابة للغريزة أو مطلوباً لمن يخاف مخالفته يقوم الإنسان به دون ما إذا تجرد عن كلا الدافعين. اللهم إلاّ إذاكان إنساناً مثالياً متجرّداً عن كل ميل و نزوع.

وثانياً: أنّ الإتيان بالفعل لأجل حسنه أو تركه لأجل قبحه، أوفق بكونه فعلاً أخلاقياً مما فسره «كنت» فانّ الفاعل في الصورة الأُولى يكون فاعلاً عالماً واعياً بوصف الفعل فيشعر بحسنه ويأتي به، وهذا بخلاف الإتيان به لأجل تلبية نداء الباطن، حيث يأتي به لا عن وعي ولا شعور، وأيّهما أفضل وأقرب إلى الأخلاق.

وثالثاً: أنّ تخصيص الفعل الأخلاقي بما يوحيه نداء الضمير، تفسير له بوجه أخص، إذ هناك أعمال كثيرة داخلة في إطار الأخلاق وليست من تلك المقولة ، كأعمال الصالحين المؤمنين باللّه ورسوله حيث يقومون برفع عيلة الفقراء ببناء المستشفيات والمدارس والمرافق العامة، فالداعي لهم هو كسب رضا اللّه سبحانه أو كون الفعل حسن في ذاته، فهذا النوع من الفعل أخلاقي ولكنّه خارج عن الإطار الذي حدّده «كنت».

هذه بعض التأملات في ذلك المذهب، ولعلّه هناك اشكالات أُخرى يعلم حالها مما ذكرنا.

مذهب القوّة

الإِنسان الكامل في منهج فريدرش نيتشه (١٨٤٤ـ ١٩٠٠م) هو الإِنسان المقتدر القاهر الغالب، ولعلّه تبع في مذهبه ما نقل عن سوفسطائية اليونان حيث كانوا يفسّرون الحقّ بالقوة، فالقدرة والغلبة آية الحق، و الضعف والانهزام آية الباطل، وهوَلاء لم يكونوا يتصورون للعدل والظلم مفهوماً غير هذا، فمنطق القوة هو العدل، ومنطق الضعف هو منطق الباطل، ولهذا كانوا يدعون الناس إلى اكتساب القوة والقدرة.

وقد كان هذا المذهب مطموسَ الذكر حتى جاء «نيتشه» فأحياه وراح ينكر الحسن والقبح بتاتاً، إلاّ حسن شيء واحد وهو القوة والقدرة، وكان يدعي أنّ الدين من مخترعات الضعفاء اخترعوه للحد من نفوذ الأَقوياء، فاخترعوا مفاهيم الجود والرحمة والمروءة والإِنسانية والعدالة كي يعيشوا تحت ظل هذه المفاهيم ويرقّقوا قلوب الأَقوياء، وادّعاوَه هذا على طرف النقيض مما يدّعيه «كارل ماركس» إذ كان يدّعي أنّ الدين من صنع الأَقوياء لاستغلال الضعفاء.

يقول نيتشه: ما الخير؟ كلّ ما يعلو في الإِنسان بشعور القوة، وإرادة القوة، والقوة نفسها.

ما الشر؟ كلّ ما يصدر عن الضعيف.

ما السعادة؟ الشعور بأنّ القوة تنمو و تزيد ، وبأنّ مقاومة ما، قد قضي عليها.

الضعفاء العجزة يجب أن يُفْنُوا، هذا أوّل مبدأ من مبادئَ حبنا للإِنسانية، ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء. [١]

وعلى ضوء ما ذهب إليه نيتشه فالمفاهيم الإِنسانية كالمساواة والعدالة والإِيثار كلّها مفاهيم تحول دون وصول الإِنسان إلى القوة حتى مساواة المرأة بالرجل، فكان يعتقد أنّ المرء هو الموجود الأَقوى والمرأة خلقت لخدمة الرجل فحسب، وقد استلهم منهجه هذا عن «شارل دارون» الذي طرح نظرية تطور الأَنواع على أُصول أهمها:

نشوء التنازع بين أفراد نوع واحد أوّلاً، والبقاء للأَصلح والأَقوى ثانياً، فزعم انّ هذا أصل في الحيوان والإِنسان على حدّ سواء، فكأنَّ عالم الطبيعة يغربل ما فيه من الأَصناف والأَنواع ويزيح الضعيف عن حلبة الوجود ويُبقي القوي المقتدر، وهكذا الحال في المجتمعات الإِنسانية فهي تحاول دائماً حذف الضعيف وإبقاء القوي.

يقول نيتشه: إنّ إرادة الحياة أسمى الإِرادة وأقواها، ولا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء بل في إرادة القتال، إرادة القوة والسيطرة. [٢]

ثمّ يضيف بأنّ الحب والإحسان ونظائرهما التي يبذلها الآباء للأبناء تحول بين الإنسان وتكامله، لأنّ هذه الأعمال تحافظ على وجود الضعفاء وعدم حذفهم من المجتمعات، فما دعا إليه سقراط الحكيم من العفة والعدالة والحب، بل ما دعا إليه سيدنا المسيح من الحبّ والعشق كلّها تصد عن ظهور الإنسان الكامل في المجتمع. [٣]

---

(١)عبد الرحمان البدوي: الأخلاق النظرية: ٢٣٩، ط الثانية عام ١٩٧٦؛ موسوعة الفلسفة:٢|٥١٤.
(٢)العمدة في فلسفة القيم:١٢٨.
(٣)انظر في الوقوف على مذهبه كتاب «سير حكمت در اروپا»: فقد نقل الشيء الكثير من أقواله وعباراته.

وهذه النظرية ممّا يأسف لها العقل السليم، كيف وقد هبط الإنسان من مقامه السامي وصار حيواناً يتنازع في البقاء ويسعى لمحو الضعيف إبقاءً لنفسه، فإذا كان الحيوان الكامل هو الباطش الفاتك فالإنسان الكامل أيضاً هو القوي الذي لا يرحم الضعيف ويحاول محوه وإفناءه.

أفيرضى إنسان ذومسكة بهذه النظرية، فلو كان الإنسان الكامل هو الإنسان القوي الذي يجعل الدنيا كلقمة سائغة لنفسه، فلازم ذلك إلغاء الأُصول التربوية وإبطال القوانين الحقوقية ومجالس التشريع مادام الحقّ يدور مدار القوة والبطش والحكم لمن غلب.

نعم إنّ القوة إحدى القيم التي يجب على الإنسان السعي وراءها ليخرجه من ظل الضعف إلى عزّ القوة. يقول سبحانه:(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رباطِالْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ) [١]ولكنّها إحدى القيم لا القيمة المنحصرة والخلق المثالي.

فذلك الفيلسوف نظر إلى شجرة الأخلاق التي لها أغصان كثيرة وأخذ بغصن واحد وقطع سائر الأغصان فصار الكمال عنده منحصراً في القوة.

بقيت نكتة جديرة بالإشارة وهي أنّ القوة وإن كانت من القيم لكنّها لا تعادل البطش وإجحاف الحقوق والاستئثار بالدنيا، وإنّما يراد منها القوة لإجراء العدل وإقامة القسط وحفظ الحقوق وصيانة كرامة الإنسان من الذلّ، فالحاكم القوي رصيد للعدالة يأخذ من الأقوياء حقوق الضعفاء ويبسط نفوذه على الظالمين ويحيي القيم الأخلاقية بقوته ومنطقه وسيفه وسنانه.

فالقوة الممدوحة التي هي من القيم ما يكون ملجأ للإنسانية ومحبياً للحقوق وسدّاً منيعاً أمام الظلم والظالمين.

---

(١)الأنفال:٦٠.

وقد قال الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته للحسن والحسين (عليهما السلام) : «وكونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً» [1]

وقال في كلام آخر له (عليه السلام):

« ... لولا حضور الحاضر ، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كِظَّة ظالم ولا سغب مظلوم ... » [2]

والحمد لله رب العالمين

---

(١)نهج البلاغة: قسم الكتب، رقم ٤٧.
(٢)نهج البلاغة؛ الخطبة: ٣.