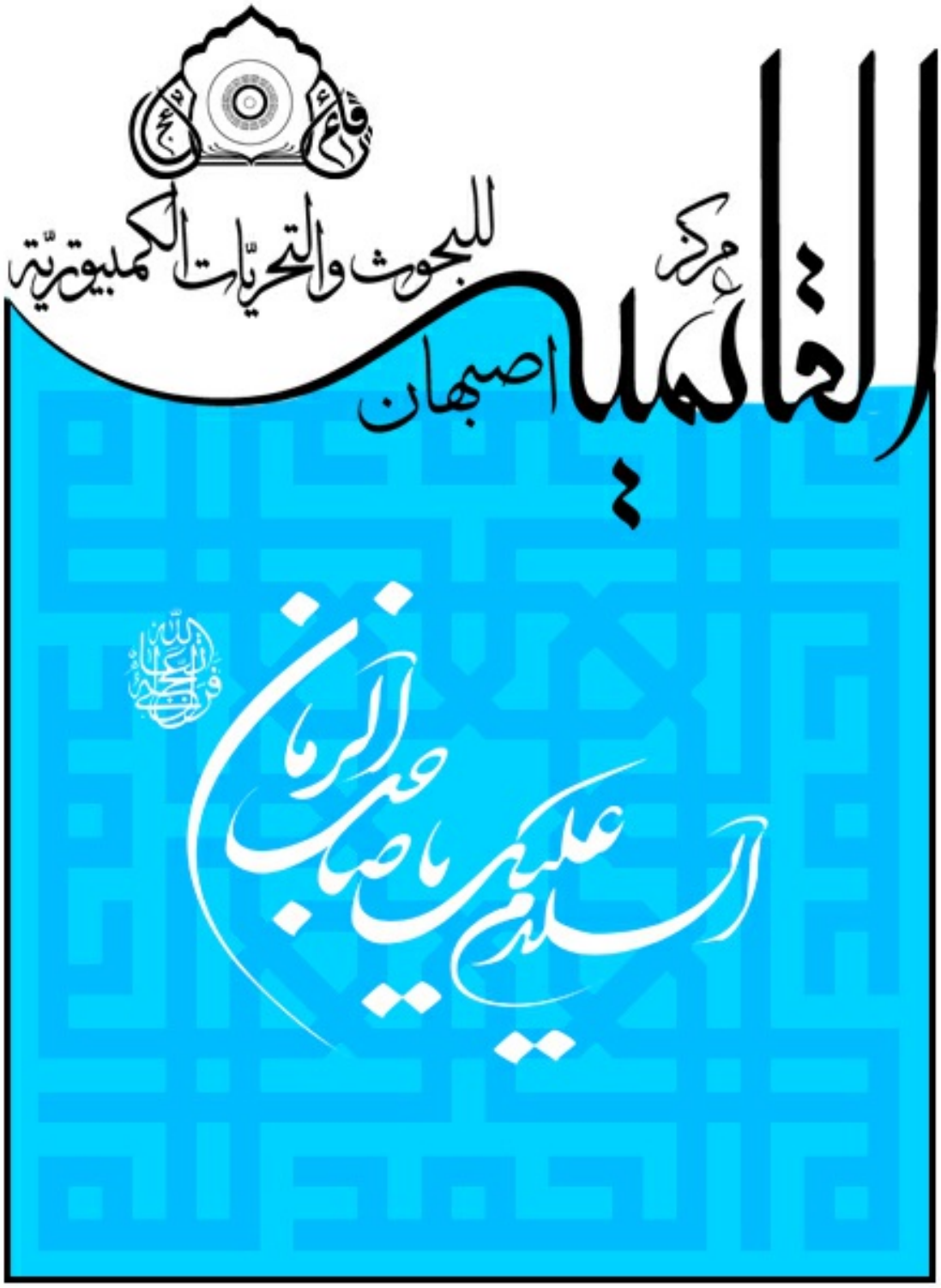

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

إصدارات مركز تكوين للدراسات والأبحاث

حقيقة الإعتكاف

في ضوء الآثار الصحيحة والأحاديث الضعيفة

أبو عبد الله محمد بن عبد الله السحيمي
أبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله الراجحي

٢/١
الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول استنباط العقائد فی نظریهٔ الاعتبار

کاتب:

محمد السند

نشرت فی الطباعهٔ:

الامیره

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الفهرس ----- ۵

أصول إستنباط العقائد فی نظریه الإعتبار المجلد ۱ ----- ۹

اشاره ----- ۹

اشاره ----- ۹

تقدیم ----- ۱۷

الأمر الأوّل: فی تقسیم العقل إلی العقل النظری والعملی ----- ۱۹

الأمر الثانی: اعتباریّه الحسن والقبح وتولّد شبهتین ----- ۲۵

الأمر الثالث: منشأ الإشتباه ----- ۲۷

الأسباب التی أوجبت دعوی ابن سینا هذه المغالطه ----- ۳۲

اشاره ----- ۳۲

السبب الأوّل ----- ۳۲

السبب الثانی ----- ۳۳

السبب الثالث ----- ۳۴

محور النزاع ----- ۳۵

نظریّه الحکیم الفقیه الشیخ الإصفهانی قدس سره ----- ۳۷

اشاره ----- ۳۷

موازنه ما أفاده ----- ۵۴

الإستدلال علی رأیه ----- ۶۰

اشاره ----- ۶۰

الدلیل الأوّل ----- ۶۰

اشاره ----- ۶۰

مناقشه الدلیل الأوّل ----- ۶۰

الدلیل الثانی ----- ۶۱

اشاره ----- ۶۱

مناقشه الدليل الثانی ---- ۶۲
الدليل الثالث ---- ۶۳
اشاره ---- ۶۳
مناقشه الدليل الثالث ---- ۶۴
الدليل الرابع ---- ۶۹
اشاره ---- ۶۹
مناقشه الدليل الرابع ---- ۶۹
الدليل الخامس ---- ۷۱
اشاره ---- ۷۱
مناقشه الدليل الخامس ---- ۷۱
الدليل السادس ---- ۷۲
اشاره ---- ۷۲
مناقشه الدليل السادس ---- ۷۲
الدليل السابع ---- ۷۵
اشاره ---- ۷۵
مناقشه الدليل السابع ---- ۷۵
وخلاصته ---- ۷۷
النقض على النظريّه ---- ۷۸
النقض الأوّل ---- ۷۸
النقض الثانی ---- ۷۸
وأما الجواب الحلّی فهو ---- ۷۹
نظريّه العلّامه الطباطبائی قدس سره ---- ۸۱
اشاره ---- ۸۱
المقدمه الأُولی ---- ۸۴
المقدمه الثانيه ---- ۸۴
الإعتبار الإلهی ---- ۹۱

نکات فی کلامه قدس سره ---- ۹۵
اشاره ---- ۹۵
أما النکته الاولی ---- ۹۵
أمّا النکته الأساسیّه الثانیه ---- ۹۸
أدلّه المنکرین للتحسین والتقبیح العقلیّین ---- ۱۰۵
اشاره ---- ۱۰۵
وقد أجاب عنها الفلاسفه المتقدّمون أمّا عن الوجه الأوّل ---- ۱۱۱
أمّا الجواب عن الوجه الثانی ---- ۱۱۵
أمّا الجواب عن الوجه الثالث ---- ۱۱۶
وبذلک یندفع الوجه الرابع ---- ۱۱۶
أمّا الجواب عن الوجه الخامس ---- ۱۱۷
أمّا الجواب عن الإشکال السادس ---- ۱۱۹
أمّا الجواب عن الوجه السابع ---- ۱۲۰
وأمّا الجواب عن الوجه الثامن ---- ۱۲۱
أدلّه عقلیّه الحسن والقبح وتکوینیّته ---- ۱۲۳
اشاره ---- ۱۲۳
البرهان الأول: الوجدان والفطره ---- ۱۲۵
البرهان الثانی ---- ۱۲۷
البرهان الثالث ---- ۱۲۷
البرهان الرابع: قاعده العنایه ---- ۱۲۸
البرهان الخامس: تجسّم الأعمال ---- ۱۳۲
البرهان السادس: قاعده الغایه ---- ۱۳۴
هناک تساؤلان حول العقل العملی تقدّمت الإشاره إلیهما هما: ---- ۱۳۶
نقاط الضعف ---- ۱۳۹
الثابت والمتغیّر ---- ۱۴۱
اشاره ---- ۱۴۱

ملخّص الجواب عن الإثاره الثانيه ---------- ۱۵۰
ولايه التشريع ---------- ۱۵۲
اشاره ---------- ۱۵۲
الوجه الأوّل ---------- ۱۵۳
الوجه الثانى ---------- ۱۵۴
الوجه الثالث ---------- ۱۶۴
تعريف مركز ---------- ۱۶۷

أصول إستنباط العقائد فی نظریه الإعتبار المجلد ۱

اشاره

پدیدآور: سند، محمد

محرر: تمیمی، علی

محرر: رضوی، محمد حسن

موضوع: حسن و قبح عقلی- اعتباریات

زبان: عربی

تعداد جلد: ۲

ناشر: الأمیره

مکان چاپ: بیروت- لبنان

سال چاپ: ۱۴۳۳ ه. ق

ص :۱

اشاره

تقدیم

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد للّه ربّ العالمین وصلّی اللّه علی محمّد وآله الطاهرین ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین.

أمّـا بعـد، فـإنّ لمسأله التحسـین والتقبیـح العقلیّین خصوصـیّات، تحتلّ المسأله مع ملاحظتها مکانه خاصّه، فتاره تعـدّ من المسائل الکلامیّه وأخری من المسائل الاُصولیّه وثالثه من مبادئ المسائل الأخلاقیّه.

فبمـا أنّهـا تقع فی طریق معرفه فعله سـبحانه من حیث الجواز والإمتناع - حسب حکمته البالغه - تعـدّ مسأله کلامیّه وتترتّب علیها ثمرات.

وبمـا أنّها صـغری لقاعـده الملازمه بین حکمی العقل والشـرع، یعـدّ البحث عن الموضوع من المبادئ الأحکامیّه التی یبحث فیها عن عوارض الأحکام الخمسه، والبحث عن الملازمه من المسائل الاُصولیّه التی لها دورها فی إستنباط کثیر من الأحکام العملیّه.

وبما أنّ الإعتقاد بالحسن والقبح الذاتیّین هو الدّعامه الوحیده أو الأهمّ للدّعوه

إلى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها، تعدّ من مبادئ مسائل علم الأخلاق ولولا القول بالحسن والقبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل والرذائل فى نطاق وسيع.

فهذه الجهات الثلاث أعطت لمسأله الحسن والقبح مكانه مرموقه يبحث عنها العلماء، كلّ حسب اختصاصه ويطلب كلّ منها منشودته الضاله.

ولأجل ما لها من أهميّه قد تعرّض لها - مبسوطاً - شيخنا الأستاذ المحقّق الفقيه سماحه آيه اللّه الشيخ محمّد سند البحرانى - أدام اللّه أيام إفاداته - فى مبحث العقائد والأصول بنطاق واسع.

ولمّا رأيتها طويله الذيل، مترامیه الأطراف، أحببت أن أفردها وأُفصّلها عن سائر المباحث العقائديّه والأصوليّه التى قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ.

وقد تمّ - بحمد اللّه - تحرير هذه الرساله وبسط القول فيها مع كثره إشتغالاتى وأرجو من القرّاء الكرام، لو خطر ببالهم أنّ فى بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب أن يسندوا ذلك إلىّ لا إلى شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه العالى - حيث إنّ مبانيه كانت عاليه وبراهينه على إثبات مقاصده قويّه، ولكنّها فى مقام التقرير تتنزّل وتتقدّر بقدر إستفاده المقرّر واستعداده، وأسأل اللّه سبحانه وتعالى أن يعصمنى من النقص والزلل، وهو حسبى، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

قم المقدّسه ١۴١٧ ه

محمّد حسن الرضوى

قبل الخوض فی المقصود نبحث فی أمور:

الأمر الأوّل: فی تقسیم العقل إلی العقل النظری والعملی

یعرّف العقل النظری بأنّه القوّه التی تدرک القضایا الباحثه عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الإدراک فقط ولها رأس مال تنطلق منه البدیهیّات أو الفطریّات، ویصل منهما الإنسان إلی النظریّات.

ولا یخفی أنّ العقل النظری الذی ینطلق من البدیهیّات هو معصوم فی بدیهیّاته،(۱) أما فی نظریّاته قد یخطئ ولا یمکن أن یستعصم نظریّاته إلّا بالرجوع إلی البدیهیّات.

۱- (۱) . حتّی أنّه عبّر العلماء بأنّ إدراک العقل لهذا المقدار من البدیهیّات نوع من الإلهام لأنّ حقیقه إدراک العقل للبدیهیّات - کما حرّر فی الفلسفه - بتوسّط الإلهام الغیبی.

ثم إنّه ربّما لم يتوصّل العقل البشرى إلى إثبات مطلب من المطالب الإعتقاديّه فى قرن من القرون، ثمّ فى زمان لاحق يثبت ذلك أحد الأعلام بالبرهان العقلى، فيتوحش من ذكر البرهان من لا خبره له بدعوى أنّه كيف لم يقم البرهان فى تلك القرون التى سبقت وبعد ذلك يتوصّل إليه؟

ولكن بعد التأمّل يتّضح أنّه لا وجه للإستيحاش؛ وذلك لأنّ العقل يتنبّه بتوسّط سلسله قافله التكامل البشرى إلى دليل برهانى على أمر من المعارف، لم يكن روّاد المعقول تمكّنوا من إقامه ذلك الدليل والمهمّ النظر إلى صحّه المقدّمات التى يستدلّ بها، أمّا صرف أنّ القدماء لم يستطيعوا إقامه البرهان فهو أشبه بالمزاح.

وأمّا تعريف العقل العملى، فقد قيل إنّه القوّه المدركه للقضايا التى ينبغى أن يقع العمل عليها تمييزاً له عن العقل النظرى.

هل العقل العملى يغاير النظرى أو يتحد معه؟

قال جماعه من الفلاسفه المتكلّمين بأنّ العقل العملى هو عين النظرى إلّاأنّ هذه القوّه الواحده بلحاظ المدرك تنشعب إلى النظرى والعملى وإلّا ليس شأن العقل إلّاالإدراك.

وذهب جماعه أخرى إلى أنّ العقل العملى يمتاز عن النظرى بأنّ العملى قوّه أخرى غير قوّه العقل النظرى، وهى قوّه باعثه عمّاله، لا أنّه فقط قوّه مدركه.

والصحيح هو القول الثانى وعليه الفارابى وأفلاطون وسقراط. بل ابن سينا فى بعض كلماته وإن كان فى بعض عبائره فى الإشارات يذهب إلى الأوّل.

والدليل على تغاير العقل النظرى مع العقل العملى وجهان:

الأوّل: لا ريب فى أنّ من كمالات الإنسان سيطره عقله على القوى المادون،

فإذا كان من كمالات الإنسان أن تخضع القوى المادون لقواه العقليّه فيحنئذٍ تكون قواه العقليّه المادون متأثّره من العقل وللعقل نوع عمل فيها، فكيف ينفى ويقال إنّ العقل ليس شأنه إلّاالإدراک.

وبعباره أخرى: ما قرره وبرهنه الفلاسفه فى الحكمه العمليّه من أنّ كمال الموجود الإنسانى تخضّع القوى المادون لقوّه العقل العمليّه، يدلّ على أنّ العقل عمّال فى ما دونه ولذا إذا كان الإنسان فى طريقه إلى الدركات - لا الكمالات - فعقله هو الأسير للقوى المادون أو منفعل عنها ومتأثّر بها.

وبعباره ثالثه: إنّ القاعده الفلسفيّه فى معرفه النفس وهى إثبات تعدّد قوى النفس باختلاف آثار وأفعال النفس، فكلّما شوهدت فى النفس أفعال وآثار مختلفه فيدلّ على اختلاف المؤثّر، مثلاً إذا رُئى فى النفس إدراک حسّى، فهذا يدلّ على قوّه إدراكيّه حسّيه فى النفس وإذا رُئى عن النفس شوق أو إدراک لمعنى وهمى، فهو يدلّ على وجود القوّه الوهميه؛ لأنّ سنخها يختلف مع سنخ الإدراک الحسّى، فإثبات قوى النفس يتمّ بتوسّط رؤيه معاليل متعدّده فى النفس، وفى المقام أيضاً نرى غير الإدراک العقلى تأثير العقل فى ما دونه أو تأثّر المادون عنه والتأثّر بلا تأثير لا معنى له، فللإدراكات العقليّه نوع فعل فى ما دونها، إذا كان الإنسان فى صراط التكامل.

الثانى: وقع بحث بين المناطقه والفلاسفه قديماً وحديثاً فى أنّه ما الفارق بين العلم التصديقى والعلم التصورى وهل الحكم هو من أجزاء القضيّه المصدّق بها باعتبار أنّ التصديق لا يتعلّق إلّابالقضيّه ولا يتعلّق بالصور الإفراديّه، أم لا؟

والمنهج السائد فى المقام هو نظريّه صدر المتألّهين وهو أنّ التصديق ليس إلّا الصوره الموجبه للإذعان، فكلّ من التصور والتصديق هو تصوّر بالمعنى

الأعمّ، غايه الأمر أنّ تلك الصوره التى فى التصـديق أيضاً صوره إدراكيّه إلّاأنّها توجب الإذعان. فالتصديق ليس إلّاتصوّراً موجباً للإذعان.

ثمّ بنى على ذلك أنّ الإذعان والحكم ليس جزءاً للقضـيّه؛ لأنّ التصديق هو صوره موجبه للإذعان حسب الفرض. فالإذعان ليس هـو التصـديق، بـل هـو أثر التصـديق وليس جزءاً للقضـيّه. فهو فعـل من أفعـال النفس؛ حيث إنّ النفس بعـد أن تتصوّر الموضوع والمحمول والنسـبه بينهما وهـذا المقـدار لا زال مجرّد تصوّر، ثمّ إذا انقلب إلى تصوّر موجب للإذعان فإنّها تقوم بأخذ الموضوع ودمجه مع المحمول، وعندها تدمج الموضوع بالمحمول فى صوره واحده وهو حكم النفس.

فتكون القضـيّه التى هى متكوّنه من كافّه الأجزاء كمقـدّمه إعداديه للنفس لأن تقوم بفعلها وهو الدمج بين الموضوع والمحمول. وهـذا هو الإذعان. والنفس لا تقـدّم على الإدماج بين الصور إلّاإذا أذعنت بالإرتباط بين الصور. وهـذا الدمـج لا يختصّ بالقضايا الحسّـيه أو الوهميّه، بـل حتى فى القضايـا العقليّه. وهـذا فعـل عقلانى ونوع من الفعل للقوّه العاقله؛ لأنّ الـذى يقوم بدمـج الصور العقليّه ليس هو القوى المادون ومن ذلك يظهر أنّ من شؤون العقل الحكم أيضاً وليس شأنه الإدراك فقط.

فالعقل آمر وناهٍ تكوينى طبعاً لا إنشائى؛ لأنّ الذى يؤثّر فى ما دونه فهو يبعث ما دونه – ويكون آمراً تكوينياً لا إنشائياً قد يحرّك وقد لا يحرّك – عند من تكون فطرته سليمه تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق.

«فالعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» كما فى قول الكاظم عليه السلام فى حديثه المعروف لهشام بن الحكم.

ويمكن أن يقال بأنّ العقل العملى هو وجود برزخى بين العقل النظرى والقوى

المادون، فلا يرتبط العقل النظرى بالقوى المادون مباشره وإنّما بتوسّط العقل العملى.

فالعقل النظرى يدرك قضايا ذات نمطين: قضايا عمليّه فى الحسن والقبح وقضايا نظريّه لا ترتبط بالحسن والقبح، مثل «أنّ الوجود الإمكانىّ المادّى متناه».

وكمال العقل العملى أن ينقاد للعقل النظرى، إذا كان ما يدركه العقل النظرى من قضايا صادقه ولو كان العقل يذعن بقضايا كاذبه، فليس ذلك من كمال العقل بل من دركاته.

بقيت نكته وهى أنّ الإيمان ليس إدراكاً صرفاً وإنّما هو إذعان، أى هو فعل العقل العملى وليس هو فعل العقل النظرى. ولذلك ميّزنا بين الفحص والإدراك والإيمان؛ حيث قلنا بأنّ الفحص هو إستعداد العقل النظرى وحركه الفكر لأجل الإستلهام من العوالم العلويّه، والإدراك هو حضور صور المدركات فى العقل النظرى، والإيمان هو فعل العقل العملى ولذلك قلنا بأنّ الوجوب الشرعى والإلزام التشريعى بالإيمان وحتى بالتوحيد ليس بدورى ولا ينحصر وجوبه بالعقل؛ لأنّ الدور إنّما يلزم لو كان وجوب الإدراك شرعيّاً، وأمّا إذا كان وجوب الإيمان فى المعارف شرعيّاً فلا يلزم الدور؛ لأن الإدراك يتمّ بإلزام العقل بالفحص وأمّا وجوب الإيمان فى التوحيد وغيره من الأصول الإعتقاديّه فتشريعىّ، ووجهه أنّ أفعال النفس العمليّه ولو المتعلّقه بالعقليّات هى موضوع الترغيب والترهيب والبشاره والإنذار والوعد والوعيد، كى تقدّم النفس على فعل الكمال وترك النقص.

الأمر الثانی: اعتباریّه الحسن والقبح وتولّد شبهتین

وفی ذیل التعریف المشهور للعقل العملی ینشأ الحدیث عن الحسن والقبح.

والمعروف أنّ الأشاعره ینفون کون الحسن والقبح عقلیّین وإنّما هما اعتباریّان بجعل العقلاء واعتبارهم، بخلاف متکلّمی الإمامیّه، فیثبتون أنّ الحسن والقبح عقلیّان تکوینیّان فطریّان.

وأهمیّه هذا البحث من جهه ابتناء کثیر من مباحث علم الکلام علی نظریّه الحسن والقبح العقلیین، فإذا کانا اعتباریّین فلن تکون أدلّتهم واستدلالاتهم برهانیّه بل خطابیّه شعریّه.

وهذا الحدیث یثار بلغه جدیده، لا سیّما وأنّه عدّه من الفلاسفه الإمامیّه من عهد ابن سینا إلی یومنا هذا یذهبون إلی أنّ مواد الحسن والقبح العقلیّین مأخوذه من المشهورات لا من الیقینیّات. فلیس لها واقع وراء تطابقهم، یعنی أنّها لیست تکوینیّه بل إعتباریّه. وهذا نوع من الإعتراف من الفلاسفه بعدم تکوینیّه الحسن والقبح العقلیّین وإنّ الأدلّه التی تثار منهما لیست من الأدلّه البرهانیّه.

بل ینجم من هذا إشکال آخر وإثاره علی الشریعه الإسلامیّه، حیث إنّ

الشريعه الإسلاميّه مشتمله على قوانين وتشريعات وتلك القوانين والتشريعات - كما يعترف المتكلّمون - أساسها عقلى، وإنّ الأحكام الشرعيّه ألطاف فى الأحكام العقليّه، وأنّ الأحكام الشرعيّه لو علم بها العقل بملاكاتها لحكم بها.

وواضح أنّ تلك الأحكام فى الشريعه غالبها أحكام عمليّه حتى الأفعال الجانحيّه، والأحكام الإعتقاديّه وإن لم تكن جارحيّه فهى أيضاً ممّا ينبغى فعلها أو لا ينبغى فعلها.(۱)

فالبنيه التحتيّه للأحكام الشرعيّه الفرعيّه والأصليّه الإعتقاديّه هى أحكام عقليّه من العقل العملى وهى حسن فعل شىء وقبحه. فإذا كان الحسن والقبح اعتباريّين وليسا بتكوينيّين ولا الدليل المركّب منهما برهانياً، وإذا كان أيضاً الإعتبار بيد المعتبر، لا ثبات له، لعدم رجوعه إلى حقيقه واقعيّه وراء تطابق العقلاء وإنّما هو تابع لنظره. فالشريعه - والعياذ باللّه الحقّ - لا ثبات لها، بل تدور مدار التطابق العقلائى المتغيّر حسب الأزمان والأمكنه. فالشبهه الزاعمه أنّ الشريعه دائمه التغيّر، لها انبساط وإنقباض، متولّده من هذا القول؛ لأنّ أساس الشريعه مبتن على الأحكام العقليّه وإن كان لا يستكشفها العقل إلّابنحو الإجمال وبنحو الإنّ، إلّاأنّ البناء والأساس على ذلك غير ثابت. فالشريعه مبتنيه على غير الثابت وسيأتى البرهان على بديهيّه الحسن والقبح.

۱- (۱) . إنّ قضايا العقل العملى فيها ارتباط بالعمل، بمعنى ينبغى أن يفعل أو لا ينبغى، ولكن المراد من الفعل أعم من الجانحى والجارحى ولذلك فإنّ الإذعان فى القضايا النظريّه عمل للعقل العملى.

الأمر الثالث: منشأ الإشتباه

قد اشتهرت النسبه إلى الفلاسفه أنّهم يقولون: إنّ الحسن والقبح من المواد المشهوره لا من المواد اليقينيّه. وهذه النسبه تتبّعناها تاريخياً، فوجدنا أنّ النسبه خاطئه، نعم النسبه صحيحه فى الجمله من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا وأمّا ما قبل ابن سينا فالنسبه خاطئه.

فالفلسفه الهنديّه التى ربّما تعدّ من أقدم الفلسفات البشريّه والكتاب الذى يعدّ مصدراً لهذه الفلسفه - كتاب (اوپانيشادها) وهو باللغه الهنديّه القديمه ويقصد به (السرّ الأكبر) وهو جامع لتاريخ الفلسفه الهنديّه ومرادهم من السرّ الأكبر هو اللّه عزّ وجلّ - يستفاد منه أنّهم يذهبون إلى أنّ الحسن والقبح ليسا من المشهورات، بل من الفطريّات البديهيّه.

وأمّا ابن سينا حيث إنّه عدّ الترجمان للفلسفه المتقدمه عليه، أى أنّ غالب كتبه وضعها لبيان مبانى المشّائين، إلّاأنّ ترجمته فى هذا الموضع لا تخلو إمّا عن الغفله أو عن نوع من التحريف؛ حيث إنّه تتبّعنا رسائل أفلاطون وسقراط وأرسطو الذين هم روّاد الفلسفه اليونانيّه ووجدنا أنّهم قائلون بأنّ الحسن والقبح

العقليّين تكوينيّان لا أنّهما من المشهورات وكذلك الفارابى فى عهد الفلسفه الإسلاميّه ذهب إلى هذا فى كتابه المنطقيّات، إلّاأنّه لمّا وصلت النوبه إلى ابن سينا عدل عن ذلك من دون إشاره وتنبيه إلى ما سبقه من الأقوال.

وسبب ذلك غفله من تأخّر عنه؛ لأنّ المعروف عن أكثر كتبه مثل الإشارات والشفاء والنجاه أنّها موضوعه لترجمه وبيان مبانى القدماء من المشّائين، والذى يأتى بعده لا يلتفت إلى أنّ هذه المسأله خلافيّه لعدم إشاره ابن سينا إلى ذلك، لشدّه الثقه العلميّه بابن سينا.

وابن سينا مع كونه مترجماً لما سبق، إذا أراد أن يثير رأياً جديداً من نفسه - سواء فى هذه الكتب المعدّه لترجمه مبانى القدماء من الفلاسفه أو فى غيرها - فإنّه ينبّه إلى أنّ هذا ممّا وفّقه اللّه للإستدلال عليه، وأمّا إذا لم ينبّه إلى أنّه هذا رأى مختصّ به، فقارئ هذه الكتب من الفلاسفه المتأخّره كالشيخ الإشراق والخواجه وصاحب حكمه العين والفخر والملّا صدرا يتبادر إليهم أنّ هذا قول القدماء. وهو فى كتاب الإشارات فى مبحث النفس ذكر أنّهما من المشهورات والآراء المحموده التى لا واقع لها وراء تطابق العقلاء وإنّما هى باعتبار العقلاء فقط. ولو أنّه نبّه إلى هذا الرأى فى مثل كتاب التعليقات أو حكمه الشرقيّين اللذين هما كتابان موضوعان لأجل آرائه الخاصه، لعُلم أنّ هذا الرأى يختصّ به ولا ينسحب إلى الفلاسفه القدماء ولكن حيث إنّه وضعه فى الكتب المعدّه لترجمه مبانى الفلسفه القديمه فأوجب ذلك مثل هذا الإيهام.

أمّا سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟

فهو مغالطه أبى الحسن الأشعرى وهو متقدّم قرابه قرنين على ابن سينا؛ إذ المدرسه الأشعريّه الكلاميّه قد أحدثت مغالطه - كما سيأتى - وهى التفكيك

بين معانى الحسن والقبح؛ حيث إنّها ذكرت لهما معانى: منها الذمّ والمدح، والكمال والنقص، والملائم وغير الملائم، والمنافر وغير المنافر. وهذه المعانى حيث إنّ الأشعرى لا يستطيع أن ينكرها فتوصل إلى إنكار معنى آخر للحسن والقبح وهو المدح والذم وقال: إنّ هذا المعنى لا يلازم ولا هو عين بقيّه معانى الحسن والقبح ولا يحكم بهما العقل المجرّد.

فابتدأت المدرسه الأشعريّه فى إنكار الحسن والقبح بمعنى المدح والذم وأثارت التفكيك بين معانى الحسن والقبح، ثمّ وصلت النوبه إلى ابن سينا، فوجد أنّ مذهب المدرسه الكلاميّه هو على التفكيك وحيث إنّ الفلسفه الإسلاميّه فى كثير من المسائل التى أضافتها هى بالتأثّر من علم الكلام، فكان ذلك مدعاه وسبباً لاشتباه الأمر لدى ابن سينا.

ولأجل الإختلاف بين الفلاسفه والمدرسه الأشعريّه يُرى التدافع أو التناقض فى كلمات ابن سينا فى كتبه. مثلاً فى منطق الإشارات حينما يعرّف المشهورات، يمثّل لها بالحسن والقبح ويعرّفها بأنّها الآراء المحموده التى تطابق عليها العقلاء وليس وراء تطابقهم شىء، فلا يمكن إقامه البرهان عليها. وكذلك فى منطق الشفاء والنجاه تعرّف المشهورات بذلك.

وهذا التعريف للمشهورات والتمثيل بالحسن والقبح أرسل إرسال البديهيّات عند من تأخّر عن ابن سينا وجذّر عقيده أنّ الحسن والقبح ليسا تكوينيّين إلّاأنّ له كلمات أخرى مناقضه لذلك، كما صرّح فى النمط الثالث من الإشارات فى الطبيعيات فى مبحث النفس بأنّ أحكام العقل العملى هى بالإستعانه بالعقل النظرى وقضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو ظنّيّات. وهذا نوع إعتراف بأنّ قضايا العقل العملى التى فيها الحسن والقبح يمكن أن يبرهن عليها ويستدلّ عليها؛

لأنّ بعض مواده موجبه جزئيّه تكون أوّليّات فيمكن أن يبرهن لها؛ إذ الأوّليّات قسم من اليقينيّات.

وعبّر هناك بأنّه يمكن إقامه البرهان عليها وإن كانت هى فى نفسها ليست مدلّله بالبرهان. وله عباره أخرى فى إلهيّات الشّفاء فى فصل يفسّر فيه كيفيّه استجابه الدّعاء فى أواخر الكتاب أو كيفيّه التأثير والتأثّر فى الحالات الشرعيّه الموجوده لدى الناس، وقال: «إنّ بعض المتفلسفه يسفّه عمل الناس وهو باطل؛ لأنّ أكثر ما فى أيدى الناس من قضايا الحسن والقبح هى قضايا حقّه يمكن إقامه البرهان عليها». وهذا تعبير مناقض لتعريف الحسن والقبح والمشهورات بأنّها التى ليس لها واقع غير صرف تطابق العقلاء.

والخواجه حيث اهتمّ بكلمات ابن سينا وشرح كتبه وكتب الرازى، كان على إلتفاتٍ مّا فى الجمله، حيث قال: «يمكن إقامه البرهان» وإن كان هو فى بعض عباراته الأخرى يطلق القول بأنّهما من المشهورات ولا واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

والشىء إذا لم يكن له واقع وراء آراء العقلاء، فكيف يمكن إقامه البرهان عليه ولو على نحو الموجبه الجزئيه؟ فبين العبائر نوع تدافع وتهافت. وأن التعريف الصحيح للمشهورات هى التى يتطابق عليها العقلاء من دون القيد المزبور، كما ذكر ذلك الفارابى فى المنطقيّات.

ومنذ عهد ابن سينا إلى زمن ملّا صدرا ظلّت الكلمات متذبذبه على التفصيل تاره بين نمط من المشهورات لا واقع لها ونمط يمكن إقامه البرهان عليها. وتاره أخرى على إطلاق القول بعدم إمكان إقامه البرهان عليها، تبعاً لتذبذب كلمات ابن سينا.

وبعد صدر المتألّهين – عدا الحكيم اللاهيجى فى گوهر مراد، والسبزوارى فى شرح الأسماء الحسنى – ذهب الفلاسفه إلى أنّهما إعتباريّان مطلقاً ولا يمكن إقامه البرهان عليه مطلقاً وتبعهم الكمپانى والعلاّمه الطباطبائى والمظفّر، إعتماداً على بعض عبارات ابن سينا المطلقه.

والنسبه الصحيحه للفلاسفه أنّهم يذهبون إلى أنّهما من البديهيّات إلى عهد الفارابى، ثمّ تبدّل إلى أنّ بعضها بديهيّات وبعضها محلّ كلام وترديد، ثمّ تبدّل فى العهد المتأخّر إلى أنّها قضايا إعتباريّه محضه ولا يمكن إقامه البرهان عليها.

إلّاأنّ السبزوارى واللاهيجى تنبّها إلى أنّ الفلاسفه قائلون ببديهيّه الحسن والقبح وتكويتيّتهما وأنّ تعبير الفلاسفه وتمثيلهم للمشهورات بالحسن والقبح ليس من باب أنّهما من المشهورات فقط، بل من باب إمكان اندراج القضيّه الواحده فى قسم من أقسام المواد فى الحين الذى تندرج أيضاً من حيثيّه أخرى فى قسم آخر منها. فقضيّه الحسن والقبح من حيثيٍّ هى من المشهورات ومن حيثيّه أخرى هى من اليقينيّات.

وهذا ما نبّه عليه الفارابى فى منطقياته مثل قضيّه (اللّه واحد) من حيث قبول العامّه لها، تكون من المقبولات ومن حيث إقامه البرهان النظرى عليها، تكون من الفطريّات أو البرهانيّات النظريّه.

الأسباب التی أوجبت دعوی ابن سینا هذه المغالطه

اشاره

إنّ الأسباب التی دعت ابن سینا لأن ینسب ذلک إلی الفلاسفه هی ثلاثه:

السبب الأوّل

ما ذکرنا من مشاهده المدرسه الکلامیّه الأشعریّه الرائجه عند الأکثر أنّهم فکّکوا بین معانی الحسن والقبح، فقد أنکر الأشعری کون الحسن والقبح بمعنی المدح والذم هو عین بقیّه المعانی. وهذا الإنکار یخیّل ویوهم أنّ الحسن والقبح لیسا بدیهیّین، وإلّا فکیف ینکرهما جماعه من المتکلّمین، فلو کانا بدیهیّین لأذعن لها الکلّ، فمن ثمّ أدرجهما فی المشهورات.

ولا یخفی أنّ هذه المغالطه لم یبتکرها الأشعری، بل بدأت من السفسطیّین فی الیونان وأشار إلیها سقراط فی کتبه؛ حیث قال: إنّه طرأت علی مُدن الیونان سابقاً حروب متعدده، فأوجبت الضعف المالی والإجتماعی والمحن الشدیده علی المجتمع الیونانی. وهذه المحن بدورها ولّدت للمجتمع الیونانی التفکیر فی سبب الإبتلاء بهذه المحن وبدأت حواجز بین الطبقه الثریّه وبقیّه الطبقات، حیث إنّهم

يستفيدون من الفُرص أكثر ما يمكن.

فقالوا: إنّ المعتقدات الدينيّه هى التى جرّت إلينا هذه المحن ومن ثمّ سرى التفكير الخاطئ إلى أنّ الثوابت الأخلاقيّه والقيم الصحيحه أيضاً هى السبب الآخر فى ذلك. لكى لا تبقى لديها حواجز عن إستغلال وامتصاص طاقات الطبقات الأُخرى حسب تعبير سقراط والتاريخ يعيد نفسه، فإنّ الرأسماليّه الغربيّه والإقطاع العالمى ينهج نفس المنهج حالياً. وقالوا: لا معنى لكون الدوله إلهيّه ودينيّه والدوله ليست من الدين، بل هى تعاقد المجتمع وأنّ القانون العادل والحقوق أفكار تخيّلتها طبقه ضعيفه لتسخير الطبقه الثريّه وكذلك الأخلاق يبثّها رجال الدين لأجل تسخير بقيّه الطبقات. فقامت الطبقه الثريّه بتربيه خطباء لأجل انتشار هذه العقائد وكانوا متميّزين ببيان ساحر مع قوّه الجدل والمغالطه، فأسّسوا عدّه مدارس خاصّه لأجل هذا وربّوا فيها على هذا المنهج أعداداً كثيره.

ثم بدأوا فى التشكيك فى حسن وقبح الأفعال الذاتيّين وأنكروه وقالوا: إنّ حسن وقبح الأفعال إنّما هى بحسب المصالح للأشخاص والطبقات وأنّهما ليسا ببديهيّين، بل هما جعليّان إخترعتهما طبقات أخرى من رجال الدين أوالضعفاء لاستثمار الطبقه الثريّه وأنّ الحسن والقبح لا أساس لهما.

وأكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معيّن كى يتنازل عن موقفه ورأيه. فبدايه التشكيك فى هذه القضيّه هو من السفسطيّين، فالفلاسفه اليونانيّين يطلقون على من ينكر الحسن والقبح العقلى إسم السفسطى.

السبب الثانى

هو ما بنى عليه ابن سينا فى تعريف العقل العملى، حيث جعل العقل العملى عين العقل النظرى، وأنّ الإختلاف بينهما إعتبارى، لأنّ العقل ليس شأنه

إلّا الإدراک ولیس شأنه الأمر والنهی التکوینی، ولیس شأنه الفعل فی النفس.

وإنّ الفرق بین العقل النظری والعملی فی المدرک، وأنّ العقل إذا أدرک شیئاً لا یرتبط بالعمل یقال عقلاً نظریّاً، وإذا أدرک شیئاً یرتبط بالعمل ممّا ینبغی أن یفعل یسمّی عقلاً عملیّاً، لم یصوّر للعقل تدخّل فی عملیّات النفس. فالعملیّات لیست إلّاعادات وتأدیبات. والقضایا التی یبتنی علیها العمل لیست قضایا برهانیّه؛ إذ لا تدخّل للعقل فیها وهذا علی خلاف مذهب الفارابی والیونانیّین وبقیّه المدارس الفلسفیّه القدیمه العریقه حیث إنّهم میّزوا بین قوّه العقل النظری والعملی کما بیّناه سابقاً.

السبب الثالث

وهو أمر خفی وخطِر وله بحث مستقلّ مع غضّ النظر عن بحث الحسن والقبح وهو أنّ أرسطو ذهب إلی أنّ البرهان علی قسمین: البرهان العیانی الذی یقام علی الجزئیات والحال أنّ ابن سینا ألغی هذا القسم من البرهان من أساسه واقتصر علی القسم المعروف ولذلک ذکر فی شرائط البرهان أن تکون القضایا کلّیه دائمه ونحو ذلک، لکنّها لیست شرائط للقسم الأوّل. وقد نبّه علی ذلک الفارابی فی منطقیّاته.

محور النزاع

إنّ محور النزاع بين الأشاعره والإماميّه والاُصوليّين والاخباريّين، والاُصوليّين بعضهم مع البعض الآخر هو فى الحسن والقبح، بمعنى صحّه المدح والذمّ على فعل الناشئين من إدراك القوّه العاقله - العقل العملى - لتوافق واعتبار العقلاء على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع باعتبار أنّ الفعل يشتمل على مصلحه عامّه أو مفسده عامّه.

وأمّا الحسن والقبح اللّذان يقعان وصفاً للأفعال ومتعلّقاتها بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافر، كحسن العدل بمعنى أنّه كمال وملائم فلا خلاف فيه فى أنّه واقعى تكوينى. كذا لا خلاف فى واقعيّه الحسن والقبح بمعنى حبّ الكمال والملائم وبغض النقص والمنافر، ومثله لا خلاف فى العلاقه التكوينيّه بين مجموعه من الأفعال وبين ما يلزمها من صور حسنه أو بذيئه أخرويّه وهو المسمّى (بتجسّم الأعمال) - الثابت بالبرهان والنقل القطعى (كتاباً وسنّه) - ومدّعى الإصفهانى فى محور النزاع فى قبال مجموعه من المتكلّمين والاُصوليّين، أنّ هذه القضايا من المشهورات من قسم الآراء المحموده والتأديبات الصلاحيّه من

دون أن يكون لها جذر تكوينى فى حين أنّ آخرين قالوا بتكوينيّتهما.

وبعباره أخرى: الإصفهانى والمظفّر - تبعاً له - يصوّران النزاع بينهم وبين الأُصوليّين بالشكل التالى:

إنّ هناك إعتباراً وتوافقاً للمدح والذمّ لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحه ومفسده. وهذا الإعتبار العقلائى لا خلاف فى وجوده، إنّما الخلاف فى أنّه البدايه وأنّ المدح والذمّ يتولّد به أو أنّه يسبقه إدراك عقلى واعتبار فلسفى نفس أمرى، على أساسه تمّ اعتبار العقلاء وتوافقهم.

وبعباره ثالثه: مدح وذمّ العقلاء - لا المدح والذمّ فى نفسه - هل هو ذو بعد واحد وهو الإعتبار العقلائى - الذى هو إعتبار أصولى، يصطلح عليه فى المنطق بالمخيّلات، بمعنى الذى لا واقع له ولا منشأ إنتزاع واقعى - أو أنّه ذو بعدين، بعدٌ منه تكوينى واقعى وآخر منبثق منه إعتبارى عقلائى.

الإصفهانى والمظفّر تبعاً لابن سينا والطوسى على الأوّل وأنّ المدح والذمّ من العقلاء كظاهره وكحكم إنّما هو وليد إعتبار وفرضيّه وإيجاد العقلاء.

نظریّه الحکیم الفقیه الشیخ الإصفهانی قدس سره

اشاره

ص:۲۹

نظریّه الحکیم الفقیه الشیخ الإصفهانی قدس سره

قال فی کتاب النهایه فی کون العقاب علی المعصیه لکونها هتکاً لحرمه المولی وظلماً علیه:

«وهـذا الحکم العقلی من الأحکام العقلیّه الداخله فی القضایا المشـهوره المسـطوره فی علم المیزان فی باب الصـناعات الخمس، وأمثال هذه القضایا ممّا تطابقت علیه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.

وأمّا عدم کون قضیّه حسن العدل وقبح الظلم بمعنی کونه بحیث یستحقّ علیه المدح أو الذمّ من القضایا البرهانیّه، فالوجه فیه: أنّ مواد البرهانیّات منحصره فی الضروریّات السّتّ، فإنّها:

إمّا أوّلیّات، ککون الکلّ أعظم من الجزء وکون النفی والإثبات لا یجتمعان.

أو حسّیّات، سـواء کـانت بـالحواسّ الظـاهره المسـمّاه بالمشاهـدات، ککـون هـذا الجسم أبیض أو هـذا الشـیء حلـواً أو مرّاً؛ أو بالحواسّ الباطنه

المسمّاه بالوجدانيّات وهى الاُمور الحاضره بنفسها للنفس، كحكمنا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعه.

أو فطريّات، وهى القضايا التى قياساتها معها، ككون الأربعه زوجاً لأنّها منقسمه بالمتساويين وكلّ منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجربيّات، وهى الحاصله بتكرّر المشاهده، كحكمنا بأنّ سقمونيا مسهل.

أو متواترات، كحكمنا بوجود مكّه لإخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عاده.

أو حدسيّات موجبه لليقين، كحكمنا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس للتشكّلات البدريّه والهلاليّه وأشباه ذلك.

ومن الواضح أنّ إستحقاق المدح والذمّ بالإضافه إلى العدل والظلم ليس من الأوّليّات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من الحسّيّات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الإستحقاق مشاهداً ولا بنفسه من الكيفيّات النفسانيّه الحاضره بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريّات؛ إذ ليس لازمها قياساً يدلّ على ثبوت النسبه.

وأمّا عدم كونه من التجربيّات و المتواترات و الحدسيّات ففى غايه الوضوح. فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخله فى القضايا البرهانيّه بل من القضايا المشهوره.

وأمّا حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه فى كتاب الكلّيات، لوضوح أنّ إستحقاق المدح والذمّ

ليس جنساً ولا فصلا للعدل والظلم؛ وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى كتاب البرهان لأنّ الذاتى هناك ما يكفى وضع نفس الشيء فى صحه انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافه إلى الإنسان مثلاً، وإلّا لكان الإنسان فى حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الإستحقاق المزبور ليس كذلك لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقوله خاصّه بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافه إلى كراهه المالك الخارجه عن مقام ذات التصرّف ينتزع منه أنّه غصب وبالإضافه إلى ترتّب إختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنّه مخلّ بالنظام وذو مفسده عامّه فكيف ينتزع الإستحقاق المتفرّع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام عن مقام ذات التصرّف فى مال الغير؟

بل المراد بذاتيّه الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً بمعنى أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتّب عليه لو خلّى ونفسه كالصدق والكذب، فإنّهما مع حفظ عنوانهما فى الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجى للمؤمن يترتّب استحقاق الذمّ على الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويترتّب استحقاق المدح على الثانى لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلّى الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل فى القول والثانى تحت عنوان الجور فضلاً عن سائر الأفعال التى فى نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم».(۱)

۱- (۱) . نهايه الدرايه فى شرح الكفايه ۲۸/۳-۳۲.

وقال أيضاً فی موضع آخر:

«بیان حقیقه الأحکام العقلیّه المتداوله فی الکتب الکلامیّه والاُصولیّه.

فنقول ومن اللّه التوفیق: أنّ القوّه العاقله کما مرّ مراراً شأنها التعقّل وفعلیّتها فعلیّه العاقله کما فی سائر القوی الظاهره والباطنه، ولیس لها ولا لشیء من القوی إلّافعلیّه ما کانت القوّهُ واجدهً له بالقوّه، وأنّه لیس للعاقله بعث وزجر وإثبات شیء لشیء؛ بل شأنها تعقّل ما هو ثابت من ناحیه غیر الجوهر العاقل، وأنّ تفاوت العقل النظری مع العقل العملی بتفاوت المدرکات، من حیث إنّ المدرک ممّا ینبغی أن یعلم أو ممّا ینبغی أن یؤتی به أو لا یؤتی به. فمن المدرکات العقلیّه الداخله فی الأحکام العقلیّه العملیّه المأخوذه من بادئ الرأی المشترک بین العقلاء المسمّاه تاره بالقضایا المحموده وأخری بالآراء المشهوره کقضیّه حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان؛ وقد بیّنّا فی مبحث التجرّی من مباحث القطع فی کلام مبسوط برهانی أنّ أمثال هذه القضایا لیست من القضایا البرهانیّه فی نفسها وأنّها فی قبالها.

ونزیدک هنا: أنّ المعتبر عند أهل المیزان فی المواد الأوّلیّه للقضایا البرهانیّه المنحصره تلک المواد فی الضروریّات السّتّ مطابقتها للواقع ونفس الأمر. والمعتبر فی القضایا المشهوره والآراء المحموده مطابقتها لما علیه آراء العقلاء، حیث لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها.

قال الشیخ الرئیس فی الإشارات: «ومنها: الآراء المسمّاه بالمحموده، وربّما خصّصناها باسم المشهوره، إذ لا عمده لها إلّاالشهره، وهی آراء لو خلّی الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه لم یؤدّب بقبول قضایاها

والإعتراف بها، ولم يمل الإستقراء بظنّه القويّ إلى حكمٍ لكثره الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما فى طبيعه الإنسان من الرحمه والخجل والأنفه والحميّه وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه»(۱) إلى آخر كلامه.

وعبّر عنها أخيراً بأنّها من التأديبات الصلاحيّه، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيّه.

ومنها: الناشئه عن الخلقيّات والإنفعالات.

وقال العلّامه الطوسى فى شرح كلامه: «ومنها أى المشهورات كونه مشتملاً على مصلحه شامله للعموم، كقولنا العدل حسن وقد يسمّى بعضها بالشرائع غير المكتوبه، فإنّ المكتوبه منها ربّما يعمّ الإعتراف بها، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهيّه.

ومنها: كون بعض الأخلاق والإنفعالات مقتضيه لها، كقولنا الذبّ عن الحرم واجب، وإيذاء الحيوان لا لغرضٍ قبيح - إلى أن قال: - والآراء المحموده هى ما تقتضيه المصلحه العامّه، أو الأخلاق الفاضله»(۲) إلى آخره.

وسلك هذا المسلك العلّامه قطب الدين صاحب المحاكمات(۳) فذكر أيضاً

۱- (۱) . الإشارات والتنبيهات ۲۱۹/۱.

۲- (۲) . شرح الإشارات والتنبيهات ۲۲۱/۱.

۳- (۳) . المصدر المتقدّم / ۲۱۹، حاشيه رقم ۲.

أنّ هذا القسم من المشهورات من التأديبات التى يكون الصلاح فيها، كقولنا العدل حسن والظلم قبيح، وما تتطابق عليه الشرائع، كقولنا الطاعه واجبه، وإمّا خلقيّات وانفعاليّات كقولنا كشف العوره قبيح ومراعاه الضعفاء محموده، إلى آخره.

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحّه ما ذكروه هو: أنّ كون العدل والإحسان مشتملاً على مصلحه عامّه ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملاً على مفسده عامّه يختلّ بها النظام - ولذا عمّ الإعتراف بهما من الجميع - أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والإساءه من حيث تعلّقهما بما يناسب قوّه من القوى وكذا كون كلّ عاقل محباً لنفسه ولما يرجع إليه وجدانى يجده كلّ إنسان من نفسه وكذا كون كلّ مصلحه ملائمه للشخص، وكلّ مفسده منافره له أيضاً وجدانى يجده كلّ إنسان عند مساس المصلحه والمفسده، فلا محاله يحب الإحسان ويكره الإساءه وهذا كلّه من الواقعيّات، ولا نزاع لأحد فيها.

إنّما النزاع فى حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحّه المدح على الأوّل وصحّه الذمّ على الثانى، والمدّعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتهما فى الفعل على حدّ اشتماله على المصلحه والمفسده.

ومن الواضح أنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذمّ على أحد نحوين إمّا بنحو إقتضاء السبب لمسبّبه والمقتضى لمقتضاه أو بنحو إقتضاء الغايه لذى الغايه.

فالأوّل فى ما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقدح فى نفسه الداعى إلى الإنتقام منه والتشفّى من الغيظ

الحاصل بسببه بذمّه وعقوبته. فالسببيّه للذمّ هنا واقعيّه وسلسله العلل والمعلولات مترتّبه واقعاً.

والثانى فى ما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذمّ حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ إشتمال العدل والإحسان على المصلحه العامّه، والظلم والعدوان على المفسده العامّه.

فتلك المصلحه العامّه تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها وتلك المفسده تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين والتقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام ورادعاً عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلائى الذى تصحّ نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثانى دون الأوّل الذى لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذى يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيّه.

فإنّ الحكم بالمدح والذمّ على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامّه، دون المدح والذمّ المترتّب عليهما لداعٍ حيوانى، فإنّهما لا يترتّب عليهما مصلحه عامّه، ولا يندفع بهما مفسده عامّه.

فالإقتضاء بهذا المعنى ليس محلّ الكلام وثبوته وجدانى. والإقتضاء بالمعنى الثانى هو محلّ الكلام بين الأشاعره وغيرهم وثبوته منحصر فى الوجه المشار إليه مراراً من أنّ حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحه العامّه وذمّ فاعل ما فيه المفسده العامّه.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه

الذمّ هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا فی نفس الأمر، کما صرّح به المحقّق الطوسی قدس سره حیث قال: «إنّ المعتبر فی الضروریّات مطابقتها لما علیه الوجود والمعتبر فی هذا القسم من المشهورات کون الآراء علیها مطابقه».(۱)

وقال المحقّق الطوسی قدس سره فی مورد آخر: «وذلک لأنّ الحکم إمّا أن یعتبر فیه المطابقه للخارج أو لا، فإنّ اعتبر وکان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها، وإلّا فهو الوهمیّات، وإن لا یعتبر فهو المشهورات»(۲) إلی آخره.

وعلیه فمن الغریب ما عن المحقّق الحکیم السبزواری فی شرح الأسماء من دخول هذه القضایا فی الضروریات وأنّها بدیهیّه وأنّ الحکم ببداهتها أیضاً بدیهی، وأنّ جعل الحکماء إیّاها من المقبولات العامّه التی هی مادّه الجدل لا ینافی ذلک؛ لأن الغرض منه التمثیل للمصلحه والمفسده العامّتین المعتبر فیه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصین. وهذا غیر منافٍ لبداهتها، إذ القضیّه الواحده یمکن دخولها فی الیقینیّات والمقبولات من جهتین، فیمکن إعتبارها فی البرهان والجدل بإعتبارین بهذه الأحکام من العقل النظری بإعانه من العقل العملی کما لا یضرّ إعانه الحسن فی حکم العقل النظری ببداهه المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلی کلّ ذلک بعینه المحقّق اللاهیجی فی بعض رسائله الفارسیّه. لکنّک قد عرفت صراحه کلام الشیخ الرئیس والمحقّق الطوسی

۱- (۱) . شرح الإشارات ۲۲۱/۱.

۲- (۲) . المصدر المتقدّم / ۲۱۳.

والعلّامه قطب الدين صاحب المحاكمات فى خلاف ما ذكره، وأنّه ليس الغرض مجرّد التمثيل.

وأمّا دخول القضيّه الواحده فى الضروريّات والمشهورات فهو صحيح، لكنّه لا فى مثل ما نحن فيه؛ بل مثاله كالأوّليّات التى يحكم بها العقل النظرى ويعترف بها الجميع؛ فمن حيث الأوّليّه يقينيّه برهانيّه ومن حيث عموم الإعتراف مشهوره بالمعنى الأعمّ.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات: «فأمّا المشهورات: فمنها أيضاً هذه الأوّليّات ونحوه ممّا يجب قبولها لا من حيث إنّه يجب قبولها، بل من حيث عموم الإعتراف بها»(۱) ثمّ ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخصّ وقد ذكرنا عين عبارته سابقاً. وأمّا تنظير إعانه حكم العقل النظرى بإعانه الحسّ له؛ فالجواب عنه: إن أريد بالعقل العملى نفس القوّه المدركه فليس شأنها إلّاالإدراك، وثبوت المدرك ليس من ناحيه الجوهر العاقل وقد عرفت نحو ثبوت الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

وإن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحموده والمقدّمات المقبوله، فإطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شائع؛ حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء والمقدّمات. فحينئذٍ لا شهاده له على شىء، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الاُمور المعقوله وأنّها ليست من الضروريّات بل من غيرها.

ولا يخفى عليك أنّ عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريّات

۱- (۱) . الإشارات والتنبيهات ۲۱۹/۱.

لا يوجب دخولها فی المظنونات، کیف والمظنونات یقابلها فی التقسیم، بل الفرق بین هذه المشهورات المتوافقه علیها آراء العقلاء والبرهانیّات الضروریّه أنّها - أی الضروریّات - تفید تصدیقاً جازماً مع المطابقه لما فی الواقع، وهو المعبّر عنه بالحقّ والیقین؛ بخلاف هذا القسم من المشهورات، فإنّها تفید تصدیقاً جازماً ولا یعتبر مطابقتها لما فی الواقع، بل یعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء علیها، فافهم ولا تغفل.

وممّا ذکرنا فی تحریر محلّ النزاع تعرف أنّ ثبوت العلاقه اللزومیّه بین الأفعال الحسنه والأعمال القبیحه والصور الملائمه والمنافره فی الآخره - کما یکشف عنها الکشف الصحیح والنصّ الصریح - خارج عن محلّ النزاع، فإنّ الکلام فی التحسین والتقبیح بمعنی استحقاق المدح والذمّ عند العقلاء المشترک بین مولی الموالی وسائر الموالی.

فالإیراد علی الأشاعره بثبوت العلاقه اللزومیّه علی النهج المزبور عن المحقّق المذکور خارج عن محلّ الکلام ومورد النقض والإبرام، وإن کان صحیحاً فی باب إجراء الثواب والعقاب، بل فی باب الإستحقاق والإقتضاء بالتأمّل أیضاً، لکنّه بمعنی آخر من الإستحقاق.

وأمّا ما عن شیخنا العلاّمه (۱)(رفع اللّه مقامه) فی فوائده فی تقریب عقلیّه الحسن والقبح من «أنّ الأفعال بذواتها أو بخصوصیّاتها متفاوته سعه وضیقاً کمالاً ونقصاناً بالإضافه إلی القوی ومنها القوّه العاقله، فإنّه یلائمها بعض الأفعال فیعجبها أو منافره لها فیغربها، وأنّ إنبساطها وإنقباضها أمر

۱- (۱) . أستاذه «صاحب الکفایه رحمه الله»

وجدانی، وهما بالضروره یوجبان صحّه المدح والقدح فی الفاعل إذا کان مختاراً» علی تفصیل ذکره قدس سره، فمورد المناقشه من وجهین:

أحدهما: ما أفاده قدس سره من الإلتذاذ والتألّم والإستعجاب والإستغراب للقوّه العاقله علی حدّ سائر القوی کیف وهی رئیسها. وذلک لما مرّ منّا من أنّ القوّه العاقله لا شأن لها إلّاإدراک المعانی الکلّیه، والتذاذ کلّ قوّه وتألّمها إنّما یکون بإدراک ما یناسب المدرک أو یضادّه؛ مثلاً إلتذاذ الحواسّ الظاهره بتکیّف الحاسّه بالکیفیّه الملموسه الشهیّه أو الحلاوه أو الرائحه الطیّبه أو النغمه المطربه، وتألّمها بعکس ذلک؛ کما أنّ إلتذاذ القوّه المتخیّله بتخیّل اللذات الحاصله أو المرجوّه الحصول، وتألّمها بإدراک أضدادها.

وأمّا لذّه العاقله بما هی عاقله فبأن یتمثّل لها ما یجب تحصیله من الکمالات من أنواع المعارف والمطالب الکلّیه النافعه فی نظام أمور دینه ودنیاه وآخرته، وتألّمها بفقدها مع القدره علی تحصیلها وإهمالها؛ فإن فقد ما هو کمال للقوّه العاقله یؤلمها دون ما هو أجنبی عنها. وإدراک الظلم الکلّی والعدل الکلّی بتجریدهما عن الخصوصیّات ودخولهما فی المعقولات المرسله إن لم یکن کمالاً للقوّه العاقله لم یکن نقصاً لها حتی یؤلمها.

وبالجمله أفراد الإحسان أو الإسائه خارجاً کلّ منهما له مساس بقوّه من القوی وعند نیله خارجاً یحصل لتلک القوّه انبساط من نیل الإحسان خارجاً أو إنقباض من نیل الإسائه، سواء کان مستحقّاً لذلک الإحسان أو لتلک الإسائه أم لا.

وهذا أمر واقعی، ولا دخل له بإدراک القوّه العاقله لکلّی الإحسان وکلّی

الإسائه فهو نظير نيل القوّه الذوقيّه للحلو أو المُرّ، وإدراك القوّه العاقله لكلّى الحلو والمُرّ، فإنّ الأوّل هو الموجب للإنبساط والإنقباض ممّا هو حلو أو مُرّ دون الثانى.

وأما إدراك الإحسان الجزئى أو الإسائه الجزئيّه بقوّه الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيّاً عن القوّه العاقله بما هى قوّه عاقله ليس تأثيره فى الإنقباض والإنبساط من جهه إشتمالها على مصلحه عامّه أو مفسده عامّه، بل يؤثّر تصوّر الإحسان إليه إعجاباً وإنبساطاً وإن لم يستحقّ إحساناً، وكذا تصوّر الضرب والشتم يؤثّر فى إنقباضه وتألّمه وإن كان مستحقّاً لهما، وتصوّر ورودهما على الغير وإن كان يؤلمه، لكنّه يسبب الرقّه وشبهها، لا من جهه كونه ذا مفسده عامّه.

ومنه يظهر أنّ حمل كلامه قدس سره على مطلق الإدراك لتصحيح التأثير فى الإلتذاذ والتألّم لا يجدى شيئاً ولا يوجب كون الإستعجاب والإستغراب بالملاك الذى هو محلّ الكلام.

ثانيهما: ما أفاده قدس سره من أنّ الملائمه والمنافره للعقل توجبان بالضروره صحّه المدح والذمّ؛ وذلك لما عرفت من أنّ دعوى الضروره لا تصحّ إلّا بالإضافه إلى ما هو خارج عن محلّ الكلام، وهو تأثيرهما أحياناً فى إنقداح الداعى إلى مجازاه الإحسان بجزاء الخير ومجازاه الإسائه بجزاء الشرّ كما مرّ تفصيله.

وأمّا دعوى الضروره بالنسبه إلى حكم العقلاء بصحّه المدح والذمّ فهى صحيحه لكنّها تؤكّد ما ذكرناه من أنّه لا واقعيّه لهما إلّابتوافق آراء العقلاء عليهما.

وحيث عرفت حقيقه التحسين والتقبيح العقليّين، فاعلم أنّ المراد بكونهما ذاتيّين أو عرضيّين ليس كونهما ذاتيّين بالمعنى المذكور فى باب الكلّيات الخمس ولا- كونهما ذاتيّين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان، كما بيّنّا وجهها فى مبحث التجرّى مفصّلاً.

بل بمعنى عدم الحاجه إلى الواسطه فى العروض والحاجه إليها، فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان - بنفسهما لا من حيث إندراجهما تحت عنوان آخر - محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصدق والكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيّين لهما بمعنى آخر، وهو أنّهما لو خلّيا وطبعهما يوصفان بهما لاندراج الصدق تحت (العدل فى القول) واندراج الكذب تحت (الجور فى القول)، دون غيرهما ممّا لا يتّصف بشىء لو خلّى ونفسه، فراجع مبحث التجرّى.

وهذا بناءً على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافه إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعاً عن مرتبه ذات موضوعه. وأمّا بناءً على أنّهما من الاُمور الواقعيّه فهما من قبيل العرض غير المفارق؛ والعرض المفارق والعرض مطلقاً لا يكون ذاتيّاً لموضوعه كما هو واضح.

كما أنّا ذكرنا غير مرّه أنّ المراد من العلّيه والإقتضاء هو إقتضاء الموضوع لحكمه بنحو إقتضاء الغايه لذى الغايه، لا بنحو إقتضاء السبب لمسببه؛ بداهه أنّ الحكم لا- يترشّح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم وإنّما الموضوع - لمكان الفائده المترتّبه على وجوده - يدعو الحاكم

إلى الحكم عليه.

فبعض الموضوعات حيث إنّه يترتّب عليها - بنفسها - مصلحه عامّه أو مفسده عامّه، تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محاله لا يتخلّف الحكم عن موضوعه التامّ فيعبّر عنه بالعلّيه التامّه.

وبعضها حيث إنّه يترتّب عليها المصلحه العامّه أو المفسده العامّه - لو خلّيت ونفسها - لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح فيعبّر عنه بالإقتضاء؛ لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضدّ حكم عنوانه لو خلّى ونفسه، وإلّا ففى الحقيقه لا علّيه ولا إقتضاء.

وحيث إنّ المصلحه العامّه قائمه بالعدل والمفسده العامّه قائمه بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحه عامّه والكذب بما هو جور ذو مفسده عامّه، لا أنّ الصدق مقتضٍ للمصلحه واندراجُه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، وأنّ إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره فى المصلحه العامّه؛ وليست المعنونات بالإضافه إلى عناوينها مقتضيات بالنسبه إلى مقتضياتها، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثّر بينها.

فاتّضح أنّه لا علّيه ولا إقتضاء حقيقه فى شىء من المراتب، لا من حيث العناوين ومعنوناتها، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامّه بالنسبه إلى الصدق والكذب، ولا من حيث العناوين الذاتيّه والعَرَضيّه بالإضافه إلى الحسن والقبح العقليّين، فتدبّر جيّداً».(۱)

۱- (۱) . نهايه الدرايه ۳/۳۳۳-۳۴۳.

هـذا هـو الحـقّ الـذى لاـ محيص عنـه، بنـاءً على مـا عرفـت من حقيقه الحسن والقبـح العقليّين، وأنّ قضـيّتهما داخله فى القضـايا المشـهوره لاـ القضايـا البرهـانيّه وأنّ حقيقتهمـا بلحاظ توافق الآراء لا واقعيّه لهما غير ذلك، فتـدبّره جيّـداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأُصوليّين، بل غير واحد من أهل المعقول، إلّاأنّ المتّبع هو البرهان».(۱)

«نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين والتقبيح العقلائيّين، فإنّ بعض الأعمال - حيث إنّه يؤثّر فى كمال النفس وصقاله جوهرهـا لتجلّى المعـارف الإـلهيّه التى هى غايه الغايات من خلق الخلق - فلا محاله لا يرى العقل بُـدّاً منه. فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث ولا التحسين والتقبيح العقلائيّين، بل الضروره العقليّه واللّابديّه الفعليّه، وهذا أيضاً أجنبى عمّا نحن فيه».(۲)

۱- (۱) . نهايه الدرايه ۳۵۲/۳.

۲- (۲) . المصدر المتقدّم / ۳۵۳.

موازنه ما أفاده

إنّه رحمه الله قد أذعن بعدّه امور، بل وذكر البرهنه عليها:

الأوّل: إنّ القوّه العاقله واحده فی العقل النظری والعقل العملی؛ غایه الأمر الإختلاف فی المدرکات فنظریّه تاره وعملیّه اخری. وإذا کان الحال کذلک وکانت مدرکات العقل العملیّه کلّها قضایا من موادّ مشهوره غیر بدیهیّه، فکیف یمکن للعقل إقامه برهانٍ مّا فی هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف - تبعاً للشیخ الرئیس والخواجه نصیر الدین الطوسی - من إمکان إقامه البرهان علی بعضها من وجود بعض القضایا البدیهیّه فی هذا الباب وإلّا فکیف یتمکّن من إقامته.

ومن ثمّ ذکرنا فی ما تقدّم أنّ الشیخ الرئیس وإن کان أوّل من أبدی وأظهر الخلاف فی الحکم بالبداهه فی الحکماء - تبعاً لما أتی به الشیخ الأشعری من المغالطه فی الباب - إلّاأنّه مع إعترافه بإمکان إقامه البرهان علی بعض تلک القضایا فی باب العقل العملی، قد أقرّ لوجود موادّ بدیهیّه هی الأسّ فی الأقیسه البرهانیّه الممکن إقامتها فی هذا الباب؛ وبالتالی فهو لا یذهب إلی کون جمیع قضایا العقل العملی داخله فی المشهورات فقط، بل بعضها داخل فی البدیهیّات

أيضاً، وقد دلّلنا على أنّ هذا مذهب الشيخ الرئيس من نصوص كلماته، فراجع.

الثانی: كون العدل مشتملاً على المصلحه والكمال والظلم مشتملاً على المفسده والنقص، وأنّ الأوّل ملائم للقوّه بحسب كونه كمالاً لكلّ منها، والثانی منافر لها لكونه نقصاً لها؛ ولذلك يحبّ الإنسان العدل لما فيه من المصلحه العامّه، وينفر من الظلم لما فيه من المفسده العامّه.

فمع هذا الإعتراف يلزمه تخطئه ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنّما يقضى بها الإنسان للإنفعال وللعاده التی نشأ عليها وتعوّد عليها من تكرار التأديب؛ إذ الإعتراف المزبور يقضی بأنّ نفره الإنسان من الظلم لحيثيّه واقعيّه فی فعل الظلم، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثيّه واقعيّه فی فعل العدل؛ لملائمه الكمال للقوی ومنافره النقص لها، لا لكون ذلك انفعالاً، أو عاده موضوعه جعليّه.

هذا وكذلك يلزمه الإعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّه المدح، فإنّ الذمّ حدّه الماهوی هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به، والحدّ الماهوی للمدح هو الإخبار والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتملاً فی نفس الأمر على النقص والشر، فإنّ الذمّ عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتملاً فی نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملی والمشهورات من التأديبات الصلاحيّه والخلقيّات ويلزمه الإذعان بواقعيّه هذه القضايا؛ إذ أنّها واجده للصلاح والمصلحه والكمال وكذلك كونه من الخلقيّات، حيث إنّ الكمالات الخلقيّه

والشرور الخلقيّه حيثيّات واقعيّه، غير معلوله لآراء العقلاء بما هى آراء توافقوا عليها من دون وجودها فى الواقع، كما هو الحال فى قضايا الحكمه العمليّه من كونها برهانيّه.

والعجب أنّه قدس سره يتابع الشيخ الرئيس فى كون الآراء المحموده ناشئه من إقتضاء المصلحه العامّه أو الأخلاق الفاضله وأنّها لذلك مشهوره غير واقعيّه، مع إعترافه فى ضمن كلامه بأنّ إشتمال العدل على المصلحه أمر واقعى وجدانى؛ وهو لا يتلائم مع نفى الواقعيّه عن الرأى القاضى بمدح العدل، أى توصيفه بالمصلحه العامّه. وهذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين قدس سره.

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحه العامّه، يلزمه الإعتراف بترتّب كمالات واقعيّه على ذلك الحكم مع كونه مشهوريّاً لا واقع له. فإذا كان الكمال الواقعى من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محاله واقعيّاً، وإن كان التأثّر بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإراده المعلوله للإذعان بحسن الفعل، أى كماله. فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الإراده والفعل ومن ثمّ المصلحه العامّه.

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب، صاحب المحاكمات، قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنّه يذهب إلى أنّ آراء العقل العملى بعضها مستنبط من مقدّمات بديهيّه - وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجه نصير الدين - كما أنّه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعانى الثلاثه جميعاً، فراجع.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيّات والمشهورات المتّفق عليها فى آراء

العقلاء، من أنّ الأُولى تطابق الواقع بخلاف الثانيه، مع إشتراكهما فى إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق، والحال أنّها مبادئ الأشياء العمليّه ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها - كما نبّه عليه الفارابى - ولأنّ المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن.

وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذى لا ينبغى التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه.

السابع: ما ذكره من ثبت العلاقه اللزوميّه بين الأعمال الحسنه والأفعال القبيحه والصور الملائمه والمنافره فى الآخره، إلّاأنّه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذمّ، وخطّأ بذلك المحقّق السبزوارى فى ذهابه إلى الوحده بين الأمرين؛ لكنّه لم يتفرّد المحقّق المزبور بذلك، بل قد ذهب إليه الحكيم الملّا صدرا الشيرازى وكذا الحكيم النراقى، فلاحظ.

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوى للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفى طرف الذمّ هو التوصيف بالنقص، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين، بل هما يقوّم أحدهما الآخر.

الثامن: ما ذكره من أنّ لذّه القوّه العاقله هى بإدراك المعارف والمطالب الكلّيه النافعه فى نظام أمور دينه ودنياه وآخرته، وأنّه لا شأن للعاقله إلّاالإدراك للأمور الكلّيه وليست على حدّ شأن بقيّه القوى، فليس إدراك العدل الكلّى أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً؛ وأمّا إدراك الجزئىّ منهما فليس التأثّر من القوّه العاقله بل من القوى الأخرى.

ففيه: إن كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقله، فلا بدّ من الإذعان بصدق تلك

المدركات وحقيقتها، كى يكون إدراكها كمالاً لها. وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيّه من التأديبات الصلاحيّه من المشهورات التى لا واقع لها وراء الاتّفاق، مع أنّه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحيّه هى ما فيه مصلحه عامّه وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقه للواقع؟

وأمّا اللذّه؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواصّ القوى الشهويّه، فالمفروض أنّه فى العدل الجزئى مع الغير لا نيل لها فيه وأمّا إرجاعه إلى الإنفعاليّات من الرأفه والرحمه فى النفس، فالإنفعاليّات لا محصّل لها إلّاأنّها آثار الملكات الخلقيّه الفاضله أو الرديّه وهى كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس فى الخلق الردىء.

هذا مع بنائه قدس سره على أن لا شأن للعاقله إلّاإدراك الكلّيات ولا شأن لها بالجزئيّات - كما حرّر ذلك فى برهان الإشارات والشفاء - لكنّه سيأتى فى العقل العيانى إمكان إقامه البرهان على الجزئيّات به، وهو عباره عن إستعانه العاقله بالآلات والقوى الأخرى المدركه للجزئيّات.

التاسع: ما ذكره - من أنّ الداعى لدى العقلاء فى الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحه أو المفسده العامّه - إعتراف بأنّ الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصلحه أو المفسده، وكذا ما ذكره من أنّ فى حكمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفّظون على المصلحه العامّه، لا بما لهم من شهوه التشفّى وحبّ الإنتقام، يثبت ذلك أيضاً. فمن الغريب بعد ذلك نفيه قدس سره التلازم بين الأمرين، مع أنّه قد عرفت أخذ أحدهما فى حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به - من الوجوب واللابدّيّه العقليّه بين الأفعال وكمالات النفس

وصـقالتها وتجلّى المعارف الإلهيّه، على تقـدير إراده هذا المعنى منه، أو لابدّيّه الإتيان به العقليّه، كى تتحقّق تلك الغايات، على التقدير الآخر المحتمل فى كلامه – هو الذى ذكره غير واحد من الحكماء الأوائل من أنّ الحسن والقبح فى الأفعال، مضافين إلى حـدّهما المـاهوى المتقـدّم، يفسّـر بلوازم أخرى من قبيـل إنبغـاء الفعـل وعـدم إنبغاء الفعل، وضـروره الفعل وإمتناعه، واللابـدّيّه والبدّيّه.

ص:۵۱

الإستدلال على رأيه

اشاره

واستدلّ على رأيه رحمه الله بأدلّه مختلفه:

الدليل الأوّل

اشاره

إنها لو كانت تكوينيّه واقعيّه لكانت علاوه على كونها يقينيّه - لا مشهوره - ذات واقع تطابقه، ومعه - لا بدّ أن تكون عرضاً خارجياً - أو من الإعتبارات الفلسفيّه النفس الأمريّه المأخوذه من الواقع الخارجى، فى حين أنا لا نجد الفعل يتلوّن بالحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ خارجاً، كتلوّن الجدار بالسواد والبياض أو كتلوّن الموجود بالإمكان والوجوب.

مناقشه الدليل الأوّل

إنّه قد تبلور الخلل فى ما ذكره قدس سره، حيث اتّضح أنّ التحسين والتقبيح عباره عن القضيّه الذهنيّه الحاكيه عن الكمال الخارجى، ومن ثمّ فهما إعتباران فلسفيّان، لهما منشأ إنتزاع وليسا إعتباراً أصولياً صرفاً، ومن ثمّ كانا عرضاً على الكمال والنقص التكوينى ومحمولاً عليه.

الدليل الثانی

اشاره

إن القياس البرهانی يشترک مع الجدلی فی کونه جازماً، ولکنّه يتميّز عنه فی اشتراط مطابقه موادّه للخارج، فی حين أن الجدلی يشترط مطابقه موادّه لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يکون لهذه الإعتبارات - الأصوليّه - تأصّل ومصداقيّه خارجاً.

وحينما نأتی إلی الحسن والقبح ونلاحظ أنّهما يتقوّمان بحکم واعتبار وتوافق العقلاء، حتّی يکون لهما وجود ممّا يکشف عن عدم وجود واقع لهما سوی ايجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذکره فی مجال الردّ علی السبزواری، فإنّه برهن علی تکوينيّه الحسن والقبح بمعنی المدح والذمّ، ولم يکتف بذلک حتّی نسبه إلی الفلاسفه.

وإن ما يتراءی من کلامهم أنّهما من المشهورات صحيح، ولکنّه فی الوقت نفسه يصنّفونهما فی الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من کون قضيّه واحده تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدلّ علی التکوينيّه بنظريّه تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهانی: بأنا نقبل إندراج قضيّه واحده تحت مادّتين کما فی مثل الکلّ أکبر من الجزء. ولکن قضيّه الحسن والقبح لا تندرج إلّافی المشهورات بالمعنی الأخصّ لما ذکرناه من الأدلّه علی الإعتبار البحث فيها.

وأمّا مسأله تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقه التکوينيّه إلّاأنّها خارجه عن محلّ النزاع.

ص:۵۳

مناقشه الدليل الثانى

أن كونه من المشهورات لا ـ ينفى وجود واقع مطابق لها، وأن المغالطه بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حقّ فى المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابى من أن قسماً من المشهورات فى عين كونها مشهوره هى واقعيّه وبديهيّه، وهى قسم الآراء المحموده والتأديبات الصلاحيّه التى تطابق عليها جميع الآراء وفى كلّ الأزمنه.

وذلك: لما ذكره الفارابى من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعه لم يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذّ أحد، ممّا يعنى وجود سبب واقعى صارخ فى وضوحه وهو بداهتها؛ بالاضافه إلى أنها محموده، والحمد حده الحكايه عن الكمال كما أسلفنا، ومن ثم فهو من الواقعى التكوينى والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنّه متناقض.

فتاره يعبّر أنّ هذه القضايا مشهوره.

وثانيه يعبّر أنّ العقل العملى يستقى من مشهورات وأوليّات، فإنه يعنى أن لبعضها حظّاً من الواقعيّه والبديهيّه.

وثالثه يعبّر بإمكان البرهنه على بعضها الذى يعنى واقعيّتها من جهه، ورجوعها إلى بديهيّات من جهه أخرى شأن كلّ نظرىّ.

ورابعه يعبّر أنّ من يتوهّم أنّ كلّ ما فى أيدى الناس من حسن وقبح من مواضعتهم ولا حقّ يطابقه فهو متفلسف.

الدليل الثالث

اشاره

إنّنا نتساءل عن فلسفه إذعان واعتبار العقلاء واتّفاقهم على المدح والذمّ؟

فالجواب: إنه لأجل تحقيق غايه عامّه وهى بسط الأمن والنظام ونشر المصلحه والقضاء على المفسده، فعلاقه الحسن والقبح مع الفعل علاقه الغايه وذى الغايه.

من هذه الإجابه قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعيّه، بعد أن كانت الغايه المتوخّاه واقعيّه ولكن الصحيح أن الإجابه تدل على اعتباريّتهما وعدم واقعيّتهما وخارجيّتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك: لأن العقلاء من خلال المدح والذمّ يتوصّلون إلى الغايه ممّا يعنى أن هذا المدح والذمّ توجيهىّ تربوىّ إصلاحىّ، وعالم التوجيه والتربيه لا ينسجم إلّامع الإعتبار.

فإنّه رحمه الله يصوّر أن العلاقه بين الفعل والمدح والذمّ علاقه الغايه وذى الغايه، ومن ثمّ فهو دليل اعتباريّه المدح والذمّ مع الإيمان بعلاقه السببيّه أيضاً بين الفعل والمدح والذمّ وأنّ الأوّل سبب ومقتضى للثانى، ولكن هذه السببيّه ناشئه من دواعٍ حيوانيّه لا إنسانيّه عقلائيّه.

كما أنّه شدد النكير على الآخذ فى تصويره وجود ملائم ومنافر للقوه العاقله وإستنتاجه من ذلك واقعيّه المدح والذمّ.

ص:۵۵

مناقشه الدليل الثالث

إنّ ما تقـدّم من بيان حـدّ المـدح والـذمّ وعلاقتهما التكوينيّه بالكمال والنقص، يتّضح منه أن علاقه الغايه وذى الغايه وإن كانت، لكنّها لا تعنى الإعتباريه وإنّما تعنى إستفاده العقلاء من هذه الظاهره التكوينيّه فى مجال التوجيه.

فى الوقت نفسه لاـ نرتضـى تصـنيفه لحالات السـببيّه أنّها من مناشـئ حيوانيّه، إذ أن ظاهره سـببيّه الفعل للمـدح والـذمّ يمكن أن نجـدها فى الكمّلين من البشـر كـالرسول الأعظم صـلى الله عليه و آله ولا يعقل فى مثله أنّ ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بـداعى الغريزه الحيوانيّه وإنّما بداعٍ عقلىّ محض يكون الفعل سبباً للمدح والذمّ، وهو دليل عقليّه المدح والذمّ حينئذٍ.

كما أنّنا نقبل مـدّعى الآخوند إجمالاً فى وجود الملائم والمنافر فى القوّه العاقله، وأنها ليست مختصّه بالقوى الحيوانيّه كما حاول أن يصوّره الإصفهانى.

وتوضـيحه: إنّ البـدايه المغلوطه والتى رسـمت موقف الإصـفهانى بالشـكل الـذى طرحه فى النقاط الثلاثه المشار إليها أعلاه هى تصويره أنّ مهمّه قوّه العقـل العملى هى الـدرّاكيّه فقـط من دون أن تكون قوّه عمّالاه، فلاـ أمر ولا نهى ولا بعث ولا زجر تكوينياً لهـا، وأن تقسـيم العقـل إلى نظرىّ وعملىّ اعتبـارى، وأنّ قوّه العقل واحـده، وأن المـدركات هى التى تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصـحيح ما نظره المتقدّمون من الفلاسـفه إلى الفارابى من أن قوّه العقل العملى قوّه عمّاله ونكتشف صحّه هذا التنظير من مجموعه من المسلّمات التى اتّفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثه:

[أ] الجميع سلّموا أن الإدراك يولّد إذعاناً.

[ب] كذا سلّموا أن الإذعان يولّد شوقاً.

[ج] وسلّموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع قواه الدانيه لقواه العاليه.

[د] مع تسليم الجميع بأن الإنصياع المذكور يتمّ بإدراك القوّه العاقله واذعانها فيتولّد الشوق فى ما دون أو النفره وهو البعث والزجر التكوينى.

[ه] لا يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمه أو لمخيّله، لأن الإذعان كلّى، فلا يصدر إلّامن قوّه مجرّده. فهو يحصل فى القضايا العقليّه البحته كالإذعان بوجود اللّه سبحانه.

[و] آخر التحقيقات يقول: إن العلم صرف الإدراك وهو يولّد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس فى ظرف الإدراك الذهنى، فليس هو من مقوله العلم، فاختلافهما سنخاً دليل وجود قوّتين لا واحده.

[ز] تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حدّ التأثير، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون نتاج العقل؛ كما يذكر فى علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلّقه - ولو الحجر - من كمالات النفس البشريّه، والنفس التى لا تؤمن مريضه مذبذبه لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريّه الإصفهانى التى تحصر دور العقل بالإدراك، وتصنّف الإنفعال والشوق والنفره فى القوى الدانيه الحيوانيّه.

فإنها وإن كانت كـذلك ولكنها بـدواعى عقليّه، فهناك شـهوه حيوانيّه منبعثه عن العقل، وغضب حيوانى منبعث عن رؤيه وعمل عقلى.

فالصحيح ما ذكره المتقدّمون من أن للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمراً ونهياً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصوره لم تكتمل ومن ثمّ كانت بحاجه إلى مزيد من الايضاح:

إن قوّه العقـل النظرى تمثّـل درجه ومرتبه من مراتب النفس، تكون قابلاً ـ ومحلاً ـ وموضوعـاً للإدراك، الـذى يوجـده فيها العقل المجرّد، وقوّه العقل العملى تمثّل درجه أدنى تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإذعان الـذى هو فعل الدمج الذى يوجده فيها العقل النظرى ومن ثمّ يتّضح أن هذه القوّه عمّاله فقط لا درّاكه فى قبال القوّه النظريّه التى هى درّاكه فقط لا عمّاله.

ونؤكّـد أنّنـا حينمـا نقول قوّه العقـل النظرىّ وقوّه العقل العملىّ لا نعنى إلّاالمحلّ القابل للإدراك فى الأوّل، والقابل لفعل النفس (الحكم) فى الثانى.

وحينمـا يقـال عن الإـدراك والحكم أنّهمـا فعلاـ القوّه النظريّه والعمليّه، لاـ يقصـد منه أنّ القوّه النظريّه فاعل الإدراك وأنّ القوّه العمليّه فاعل الحكم، وإنّما يقصد أنّهما فعلان لهاتين القوّتين المطاوعتين، بمعنى أنّ الإدراك فعل القوّه النظريّه بنحو القبول وأمّا الفاعـل فهو العقـل المجرّد وأن الحكم فعـل القوّه العمليّه المطـاوعىّ بنحو القبول، وأمّا فاعله فهو القوّه النظريّه بواسـطه الإدراك. والفعل المطاوعى نظير التألّم الذى هو فعل النفس المتألّمه بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعى هو المسبّب التوليدى ولكن بقيد حلوله فى

محلّ منفعل، وهو يكون فى صوره مطاوعه وانصياع القوّه الدانيه للقوّه العاليه كانصياع قوّه العقل العملىّ لقوّه العقل النظرىّ، أما لو تمرّدت النفس فى هذه الدرجه وجمحت، فإن الفاعل للحكم والإذعان ليس قوّه العقل النظرىّ، وإنّما قوّه أخرى ومن هنا يحلّ الإنحراف فإن ذلك أحد أسبابه.

وبعد الالتفات إلى أنّ الإيمان باللّه هو الحكم والإذعان، تتّضح فلسفه وجود الحكم الشرعى الفقهى فى المسائل الإعتقاديّه الأصليّه ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنّه يؤثّر فى كبح جموح النفس المحلّ والقابل (قوّه العقل العملىّ) كى تقبل فعل القوّه العاقله للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أن الحكم الشرعىّ الفقهىّ لا يغنى عن الإدراك النظرىّ فى العقيده، وليس بدلاً له فى فعل الإذعان وإيجاده فى النفس، إذ لا يتحقّق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامه.

على أيه حال، إذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ فى مرتبه من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذى هو أيضاً فعل مطاوعى يحلّ فى قوّه من قوى النفس الحيوانيّه، وتوجده قوّه العقل العملى بواسطه الإذعان.

من هذا العرض تبلورت مجموعه أمور:

[أ] القوّه العمليّه قوّه عمّاله لا درّاكه، أى أنّه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعله بواسطه فعلها للشوق والنفره «البعث والزجر التكوينى».

[ب] إنّ المدركات - التى قسّمها الإصفهانى إلى قسمين - تدخل جميعاً فى القوّه النظريّه، فهى مدركات القوّه النظريّه.

[ج] مع مطاوعه القوّه العمليّه يكون فعلها الحال فيها معلول القوّه النظريّه بواسطه مدركاتها، وإلّا فقدت هذه الميزه.

[د] دور الحكم الشرعى هو تطويع القوّه العمليّه لقبول فعل القوّه النظريّه.

ومنه اتّضحت العلاقه بينه وبين الإدراك.

[ه] السرّ فى تسميه القوّه العمليّه بقوّه العقل العملى، لأنّه قوّه مجرّده ذاتاً وفعلًا، إلّاأنّه لمّا كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملى تمييزاً لها عن القوّه الدرّاكه.

[و] اتّضح بعض الشىء طبيعه العلاقه بين العقل النظرى والعملى، فإن القوّه الدرّاكه لا تستطيع التأثير فى القوى المادون مباشره، فاقتضت حكمه اللّه سبحانه وجود قوّه تتوسّط بين القوّه الدرّاكه والقوى الدانيه تستلم قضاياها من العقل النظرى وتوجّه ما دونها من القوى.

ونضيف: إنّ القوّه الإدراكيّه أكثر تجرّداً من القوّه العمليّه، فإن الثانيه أقرب إلى النفس هويّه من الأولى، إذ النفس كما هو معروف مجرّد ذاتاً لا فعلًا.

الدليل الرابع

اشاره

علاقه الموضوع مع محموله فى القضايا ليست علاقه الفاعل للمحمول والحكم، وإنّما يكون فى القضايا العقليّه بمثابه العلّه الماديّه الحامله للحكم والفاعل هو العقل، مثل الأربعه زوج، فإن الحاكم بزوجيّه الأربعه هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنّما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتى إلى قضيّه «العدل حسن» نجد أن الموضوع لا فاعل ولا مادّه أيضاً، أى ليست فيه صفه المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه، ممّا يعنى أن فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

مناقشه الدليل الرابع

ولعلّ الدليل كان وراء نظريّه العلّامه فى الإعتباريّات - والمناقشه نقضاً وحلّاً -:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهنى ومحمولها من إنشاء الفاعل لا ـ الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعيّتها، «فالأربعه زوج» لم يفعلها الخارج وإنّما أنشئت وأوجدت فى الذهن من قبل فاعل مّا على حدّ «العدل حسن» من دون فرق.

الحلّ: إن المدار فى الواقعيّه وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول

الـذهنى وإنّما على المطابقه للخارج وعـدمها، فإنه هو مقياس الواقعيّه وعدمها فقضـيّه «الدفتر أحمر»، واقعيّه لوجود مطابق لها فى الخارج وإن كان الذى فعل الحمره الذهنيّه (صورتها) غير الخارج.

ص:۶۲

الدليل الخامس

اشاره

إنّ موادّ القياس البرهانی منحصره بالبدیهیّات الستّ المعروفه ولیس حسن العدل والمدح علیه وبعکسه قبح الظلم من أحدها، فیتعیّن أن یکون من القضایا المشهوره.

مناقشه الدلیل الخامس

کلّ ما سبق کان یصبّ فی إثبات واقعیّه وتکوینیّه الحسن والقبح، وأما بداهتها فلم یرکّز الحدیث عنها وإن مرّت الإشاره الیها بشکل سریع.

والدلیل علی البداهه یمکن أن یقولب ضمن نقاط:

۱. التطابق فی کلّ زمن ومن الجمیع علی المدح والذمّ فی بعض الأفعال دلیل البداهه، وإلّا لم یعقل مثل هذا الاتفاق.

۲. الکمال والنقص فی بعض الأفعال بدیهی، والمدح والذمّ یرجع إلیهما کما أسلفنا فهما بدیهیّان.

۳. ذکر الأعلام أنّ الکلّیات العالیه التی تکون علّه تامّه للمدح والذمّ کالعدل والظلم مفاهیم فلسفیّه لا ماهویّه، وهی غالباً ما تکون بدیهیّه فالمدح والذمّ معلولهما بدیهی أیضاً.

ونحن لا نرید أن ندّعی بداهه المدح والذمّ فی کلّ الأفعال، وإنّما بداهتهما فی الکلّیات العالیه وکثیر من الکلّیات المتوسطه.

الدليل السادس

اشاره

لو كـان الحسن والقبـح تكوينيّين لمـا اختلف العقلاء فى حسن شـىء وقبـح آخر، فى حين أنا نرى أن العقلاء من قطر آخر وفى زمن آخر يختلفون، ممّا يؤكّد جعليّتهما ومن ثمّ خضوعهما للظروف والحاجات الإجتماعيّه.

مناقشه الدليل السادس

١. إنّ الإختلاف يرجع إلى الإختلاف فى الإحراز والتشخيص والإدراك والذى يرجع بدوره إلى اختلاف العقول البشريّه وتفاوتها، وليس بسبب عدم واقعيّه المدرك وعدم حقيقته.

فالإختلاف فى المدح والذمّ زماناً ومكاناً، على حدّ الإختلاف فى سائر الحقائق العلميّه، يرجع إلى قصور الإدراك البشرى لا إلى تغيّر وعدم ثبات المدرك.

٢. إنّ عناوين الأفعال الكماليّه وعكسها تختلف بالنسبه إلى المدح والذمّ فبعضها يكون علّه للمدح والذمّ وأخرى تكون مقتضيه للمدح والذمّ ما لم يمنع مانع وثالثه تكون لا بشرط، فإذا اندرجت فى عنوان حسن، ثبت لها المدح وإذا اندرجت فى عنوان قبيح، ثبت لها الذمّ وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنه ولا قبيحه ومن هنا يعرف أن الإختلاف والتغيير يكون فى القسم الثالث وشطر من القسم الثانى لا فى الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكره أكثر: إن العقل العملى لا يتعاطى فى عمله الإدراكى

مع الجزئيّات، وإنّما يختصّ بإدراك الكلّيات والكلّيات منها ما هو عامّ، ومنها ما هو متوسّط، والجزئيّات يتحدّد وضعها من خلال الكلّى المتوسّط - والذى هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلى الكلّى العامّ - الذى ننتسب إليه، لا من خلال ماهيّاتها الخاصّه فإذا كان الفعل الجزئى ضمن شروط معيّنه من زمان ومكان وغيرها يساهم فى تحصيل الكمال، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليّه، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسيّاً لاتّصف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيّات ثابته الحسن أو القبح - لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهيّاتها الخاصّه - وإنّما هى متغيّره ومتلوّنه حسب طبيعه الظروف المحيطه بها.

وأمّا الكلّيات المتوسّطه فهى التى تقتضى الحسن والقبح بماهيّاتها النوعيّه شريطه عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالى فهى متغيّره ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها.

والكلّيات العامّه كالعدل والظلم علّه تامّه للمدح والذمّ وبالتالى فهى من الثوابت التى لا تتغيّر، بل لها تتحدّد وجهه الأفعال الكلّيه الأخصّ منها، كذا الجزئيّات.

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت فى مدركات العقل العملى وهو فى الحسن والقبح التكوينيين. ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطه فى حدود تغيّر الأحكام بحسب الزمان والمكان والذى يصاغ بصياغه ثانيه:

الفرق بين الحكم الشرعى والمولوى، وما هى مساحه كلّ منهما

وصياغه ثالثه: ما هو المتغيّر والثابت فى الشريعه؟

وصياغه رابعه: أين منطقه ولايه المعصوم وأحكام اللّه الثابته؟

وصياغه خامسه: ما هى منطقه الولايه التشريعيّه للمعصوم؟

وتفصيل الحديث سيأتى لاحقاً إن شاء اللّه.

ص:۶۶

الدليل السابع

اشاره

والـذی بلوره الشـهید الصـدر: إن معنی العـدل هو إعطـاء کـلّ ذی حقّ حقّه، والظلم بعکسه، وهـذا یعنی أنّهما عنوانان اعتباریّان جعلیّان، لأنّ الحقّ أمر اعتباری ومعه بالأولویّه یکون محمولهما - وهو الحسن والقبح - اعتباریّاً، إذ لا معنی لحمل شـیء تکوینی علی موضوع اعتباری، کما لا یخفی.

مناقشه الدلیل السابع

قد تمّت الإشاره الیها فی مناقشه المرحوم الإصفهانی فی دعواه اعتباریّه العدل والظلم.

***

وینتهی الحدیث مع الإصفهانی وقد خلصنا إلی هذه النتیجه:

إن الحسن والقبـح تکوینیّان واقعیّان وهما دائماً بمعنی الکمال والنقص؛ کـذا التحسـین والتقبیح بمعنی والذمّ أیضاً تکوینیّان، بل بـدیهیّان مع إقرار شـهرتهما فی الوقت نفسه وإنّ قوّه العقـل العملی درجه أخری فی النفس غیر قوّه العقـل النظری وهی عمّـاله لا درّاکه مع عقلیّتها، وإن کانت المدرَکات - ما ینبغی أن یعلم وأن یُعمل - هی مدرکات قوّه واحده وهی قوّه العقل النظری.

وذهب الإصـفهانی إلی أن اسـتحقاق العقوبه یقصـد منه إسـتحقاق العقوبه الأخرویّه، وهی لیست من مـدرکات العقل العملی بل هی تعبّد نقلی محض.

ص:۶۷

وذلک لأنّ مناط إعتبار العقلاء للعقوبه إمّا أن یکون للتأدیب أو التشفّی أو المصلحه العامّه.

والأوّل: لا معنی له لمضیّ وقته وعدم وجود تکلیف فی الآخره.

والثانی: غیر معقول بالنسبه للعقلاء فضلاً عن الشارع.

والثالث: یعتمد وجود نظام ومدنیّه واجتماع وهو مفقود فی الآخره.

من زاویه أخری: إن العقاب الأخروی الذی دلّ النقل علیه توجد ثلاث نظریات فی تفسیره.

الأوّل: تجسّم الأعمال.

«إنّما هی أعمالکم تردّ إلیکم»، «ولا تجزون إلّاما کنتم تعملون» ولا طریق للعقل إلی معرفه الأعمال التی تکون سبباً تکوینیاً وذاتیاً للعقاب إلّامن طریق کشف الشارع ولذا قیل فی تفسیر کون النبی مبشّراً ونذیراً، أنّه یبشّر بما للعمل من صوره أخرویّه حسنه، وینذر بما للعمل من صوره سیّئه، ممّا لیس للعقل البشری احاطه به ومن ثمّ احتاج إلی متمّم ومکمّل وهو الوحی، فالعقوبه الأخرویّه سیر تکاملی للنفس البشریّه، علی حدّ المرض فی دار الدنیا، وهذا لا یمکن للعقل الإحاطه به بدون البشیر النذیر.

الثانی: إن العقوبه الأخرویّه جزائیّه بجعل من الشارع تشریعاً کما هو الحال فی العقوبات الجزائیّه الدنیویّه لدی الموالی العرفیّین وعلی هذا فهی تحدّد بجعل من الشارع.

الثالث: إنّ العقوبه الأخرویّه من مقتضیات مصلحه ذلک العالم، کالشرّ الموجود فی عالمنا، فإنّه شرّ نسبی ولکنّه ضروره بالنسبه إلی العالم ککلّ،

وهذه أيضاً لا ينالها العقل.

ونضيف إحتمالاً رابعاً:

وهو ما ذكره العرفاء من أنّ العقوبه من لوازم الأسماء كالقاهر، فی مقابل المثوبه، والجنه من لوازم أسماء أخری کالرحیم، ومن دون أن یلزم الجبر لفردٍ مّا علی القول بذلک.

وخلاصته

إنّ العقل لا یمکنه إدراک ثبوت العقوبه أو نفیها، بدلیل قوله تعالی: (وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً)۱ ، التی تدلّ علی نفی الشأنیّه والإستحقاق قبل بعثه الرسل، فی الفتره بین رسول ورسول، فأصحاب الفتره الذین لم تصلهم الدعوه لا ینالهم عذاب بل ولا یستحقّون، وهذه الآیه المبارکه تدلّ وترشد إلی جهل العقل بتلک العوالم، وأن الذی یثبتها وینفیها هو الشرع.

ویؤکّد هذا الفهم الوسط الفلسفی الحدیث الذی یحدّ من مساحه حرکه العقل والعلم الحصولی بحدود عالم العقل، وأمّا العوالم التی هی فوق عالم التجرّد فلیس من شأن العقل إدراکها وکشفها بمعادلاته فلا بدّ أن تستقی من الوحی.

ص:۶۹

هذه النظريّه نكتفى هنا بالنقض عليها - بتقريرها المشار إليه هنا - والتى تشكل أوليات الردّ والنقد لا غير:

النقض على النظريّه

النقض الأوّل

الروايـات المسـتفيضه والروايات الوارده فى تفسـير آيه (كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِـدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْـذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ)١ تحـدّثنا أن أصـحاب الفتره إذا كانوا من عبـده الأوثان يخلـدون فى النار، فإنها تـدلّ بالإلتزام على أن المراد من الرسول هو الأعمّ من الرسول الباطنى - العقل - أو الظاهرى.

ويؤكّـد ذلك روايه الإمام الكاظم عليه السـلام الوارده بهـذا المضـمون ومع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور فى فهم ما وراء العقل، ثمّ ما هو الفرق بين عباده الأوثان والظلم، ومع إنكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثانى

عوالم الآخره وتفاصـيلها وشؤونها ليست أعظم من العالم الربوبى، ومعرفه الربّ وصـفاته مفتوحه للجميع باتفاق الجميع، مشـفوعاً بدلاله الآيات والروايات.

فإذا كانت مثل هـذه المعرفه تنال بالعقل، فكيف بعوالم أخرى دونها فى الـدرجه، هـذا وإن كنّا نثبت للمعرفه العقليّه حـدوداً وما وراءها لا ينال إلّابقناه الوحى والتى هى عقل مطلق كما يأتى.

وأما الجواب الحلّى فهو

[أ] إنّه لا ـ مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبه الأخرويّه تأديباً للعبد فى عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب فى تلك الدار على سلوك العبد فى دار الدنيا، بل حتّى نفس ثبوت العقوبه الأخرويّه له دور فى تأديب العبد وإعادته إلى جادّه الصواب أو عدم إنزلاقه فى المعصيه.

[ب] إنّ التشفّى الذى تنكر له المحقّق الإصفهانى ليس مرفوضاً بالنسبه للعقلاء بل وحتّى الشارع إذا كان عقلياً بمعنى أن منشأه عقلى بحت لا غير، كما ألفتنا إلى ذلك فى مناقشتنا السابقه.

ولتعميق الفكره نقول: إنّ العرفاء أشاروا إلى أنّ من لوازم الأسماء الجلاليّه - كالكبرياء والعظمه - القهر، ومن لوازم الأسماء الجماليّه - كالرؤوف - الرحمه الخاصّه. وقد سبق أنّ الحقائق المدركه بالعقل تكون سبباً فى التأثير فى القوى الدانيه ولو لاحظنا هذه المدركات من زاويه فاعلها لوجدنا أنها مفاضه من موجودات مجرّده عقليّه، وتنتهى هذه العلوم فى تصاعدها حتى تصل إلى مرتبه تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها ممّا يعنى أن الحقائق العقليّه للمعصوم إنّما هى تنزّلات من حقائق فوقانيّه والبطش والغضب المتولد من الحقائق العقليّه يكون تنزّلاً للغضب الإلهى وبهذا يفهم ما ورد عنهم عليهم السلام:

«إن رضا اللّه رضانا أهل البيت، وأن رضاه رضا أوليائه» وأنه عباره عن أن نفوسهم مَجلى التنزّل السليم من الحضره الإلهيّه.

[ج] إنّه يمكن تصوير منشأ آخر لإعتبار العقلاء العقوبه واستحقاقها غير ما ذكره الإصفهانى وهو: ما ألفتنا إليه من أن المدح والذمّ تكوينيّان يحكيان الكمال والنقص. والعقل له القدره على اكتشاف الكمال والنقص فى الأفعال

ولو بنحو مجمل؛ والتفصيلُ يتمّ ببيانات الشارع، ومعه يمكن درج فكره الإستحقاق على الفعل أو العقوبه فى النقص والذمّ الحاكى عن النقص المحمولين على الفعل.

بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبه حتى على مبنى إعتباريّه المدح والذمّ، وأن العقلاء هم يعتبرون حسن الإستحقاق الأخروى ولكن شريطه ضمّ الملازمه بين اعتبارهم واعتبار الشارع كى تثبت شرعيّه الإستحقاق بواسطه الإدراك العملى.

كما أن ما ذكره الإصفهانى من عجز العقل عن إدراك كنه العقوبه، مهما كان تفسيرنا لها وأنها تجسّم العمل، أو مصلحه ذلك العالم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات وكيفيّاتها، فإن العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوى إدراك كلّى العقوبه بنحو التجسّم وغيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها واكتشافها ضمن إدراكه الكلّى أنّ حركته باتجاه التجرّد وأن أفعاله تساهم فى صياغه وجوده الصاعد المجرّد، وأنّ وجوده باقٍ لا فانٍ، فكلّ فعل له مردود تكوينى فى وجوده المجرّد، ويكون لهذا الإدراك أثر الترهيب والردع، وإن كان أخفّ بكثير من معرفه الصوره الأخرويّه المترتّبه على كلّ عمل، والتى لا سبيل إلى معرفتها إلّامن خلال الشارع.

ومن مجموع ما تقدم اتّضحت نقاط الخلل فى هذه النظريّه بتقريريها.

ويمكن أن نناقش النظريّه بنقاش عامّ هو: إنّ النظريّه حاولت أن تشلّ العقل فى إدراكه للمعاد، وأنه عاجز عن إدراك نتائج فعله فى الآخره، وما ذاك إلّا لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم المادّه، وأغفلت أن للكمال والنقص جنبتين مادّيه ومجرّده، وأنّهما ليسا مؤقّتين وإنّما دائميّان.

نظریّه العلّامه الطباطبائی قدس سره

اشاره

ص:۷۳

نظریّه العلّامه الطباطبائی قدس سره

قال العلاّمه الطباطبائی فی رساله الإعتباریات ما مضمونه فی المقاله الأولی منها، فی الفصل الأوّل، حیث أقام برهاناً علی أن الفاعل الإرادی لا تنطلق إرادته إلّا من أمر إعتباری - أی أنّ الإنسان لا یفعل الفعل إلّابعد إذعان بأمر إعتباری دائماً - واستدلّ علی هذا المدّعی بأنّه: لو کان الشیء موجوداً فی الخارج لما أوجب حرکه الإنسان، لأن الموجود فی الخارج لا یسعی الإنسان لتحصیله، لأنه من باب تحصیل الحاصل وإنّما یسعی الإنسان دائماً لتحصیل ما لیس بحاصل. فإذا کان کذلک فلا بدّ أن ما یسعی لتحصیل غیر موجود، أی لا بدّ من الإذعان بقضیّه إعتباریّه یسعی الفاعل الإرادی لایجاد الفعل لأجلها.

فبیّن أنّ الحاجه إلی الإعتبار ضروریّه وأنّ أفعال الإنسان متولّده من إرادته المنبثقه من القضایا الإعتباریه، حیث أن قضایا الحسن والقبح عملیّه فتندرج فی عموم القاعده المزبوره، فیدلّ علی إعتباریّتهما. فدعوی العلاّمه هی أنّ الإراده تنطلق دائماً من جهات اعتباریّه لا حقیقیّه.

ومن هنا تکمن الحاجه إلی الإعتبار؛ حیث إنّ إراده الإنسان وأفعاله الإرادیّه

لا تنوجد إلّابتوسّط الإذعان بقضايا إعتباريّه، ومن ثمّ تمسّ الحاجه إلى الإعتبار.

والإراده قد تكون مسخّره للقوى العاقله وقد تكون للقوى الغضبيه أو الشهويه وهذا بحث آخر ولكنها تنطلق دائماً من غايات إمّا كامله خيّره أو رديئه.

والعلّامه يذكر فى رساله الإعتباريّات ما مضمونه:

المقدمه الأُولى

إنّ الإنسان فى نفسه وكلّ فاعل إرادى وكلّ موجود يتكامل بالإراده، لا بدّ أن يحصل كماله عبر إرادته، مثلاً: الحيوان إذا جلس ولم يستحصل على الغذاء وما يلزمه لمعيشته سوف لن يتكامل، بخلاف الموجودات الطبيعيّه الأخرى كالنباتات والمعادن؛ لأنّ تكاملهم ليس مرتبطاً بالإراده، وأمّا الموجود الذى فعله بإرادته كماله رهين بإرادته، ولا بدّ أن يتكامل بتوسّطها.

المقدمه الثانيه

هذا الفعل الإرادى كيف يصدر عن الإراده؟ فإنّ الفاعل الإرادى لو أذعن واعتقد أن الشىء موجود فى الخارج، فهذا لا يبعث الشوق ولا يولّد الإراده، بل لا بدّ أن لا يكون الشىء موجوداً فى الخارج كى لا يكون تحصيلاً للحاصل.

مثلاً ـ الجواهر الموجوده فى الخارج لا ـ تنبعث لتحريك الإراده، ومن ثمّ ركّز العلّامه على أنّ المقدّمه الثانيه هى بدايه نشوء الإعتبار؛ حيث إنّ الإنسان إنّما تنطلق إرادته من قضايا غير حقيقيّه، أى قضايا مؤدّاها غير موجوده؛ والقضايا ذات المؤدّى غير الموجوده هى الإعتبار. ومن ههنا اتّضح لزوم الحاجه

إلى الإعتبار، فإذن القضايا الإعتباريّه هى محرّكه للإراده دائماً سواء الإراده الحيوانيّه أو الإنسانيّه، فليس الإعتبار مخصوصاً بالإنسان، بل الإعتبار يعمّ حتّى الحيوانات؛ لأنّ الحيوانات أيضاً تتكامل عبر أفعالها، وأفعالها لا تصدر إلّامن إرادتها، وإرادتها لا تصدر إلّامن قضايا غير موجوده أى إعتباريّه.

القوى الواهمه فى الحيوان تخلق الإعتبار - حسب ما يدّعى العلّامه - ونحن لا نوافقه فى ذلك كما سيأتى، وأوّل قضيّه إعتباريّه، قد يكون العقل العملى استخرجها والتفت إليها، هى تلك القضيّه التى نشأت من باب التمثيل وإلّا ربّما كان أسبق من هذه القضيّه قضيّه إعتباريّه أخرى، من إدراك الإنسان لأعضائه بأنها ضروريّه له، وانتساب أعضائه إلى نفسه لازمه له، فسلطنته على أعضائه وأفعاله نسبه حقيقيّه ضروريّه وليست خياليّه. ثمّ بعد ما يصيبه الجوع وكان قد أكل ووجد الأكل فى معدته وقد سبّب الشبع، فالجوع يولّد للإنسان نوع إلتفات ولحاظ بأنّه كما أنّ نسبه أعضائى نسبه ضروره، فنسبه الأكل أيضاً نسبه الضروره، كى يندفع ألم الجوع ويتحقّق الشبع. وهذه أوّل خديعه خدعت بها الفطره البشريّه من أنها أخذت النسبه الضروريّه من قضيّه حقيقيّه وهى نسبه الأعضاء للإنسان وأخذت هذه النسبه وجعلتها بين موضوع ومحمول ليس بينهما نسبه ضروريّه.

هذه المقدّمه استبدلها بعض المحقّقين بمقدّمه أخرى وهى أنّه ليست الخديعه كما بلورها العلّامه، بل الخديعه هى قضيّه أخرى وهى شعور النفس أنّ حاجات البدن هى حاجات للروح، لا- كما بيّن العلّامه بعنوان النسبه الضروريّه، بل بجعل الحاجات والكمالات التى للبدن حاجات للروح تنسبها إلى نفسها وتجعلها ضروريّه لها.

وإنّ تفسير هبوط الحقيقه الآدميّه إلى الأرض هى هبوطها فى الإدراک، بدل أن تعتنى النفس بنفسها فى حاجيات الروح، هبطت فى جهه الإدراک وجعلت البدن جزء حقيقه نفسها. فلذلک جعلت کمالات وحاجات البدن حاجات لنفسها.

فأوّل خديعه هى جعل البدن جزءاً من الروح؛ فمن ثمّ جعل کمالات البدن کمالات للروح. طبعاً هذا الهبوط للروح فى الإدراک نوع من التکامل ولکن إذا لم ترجع الروح إلى کمالاتها واشتغلت دائماً بالبدن، فحينئذٍ سوف يکون تسافلاً.

ثمّ أنّ العلّامه – على أى حال – يذکر أن أوّل قضيّه إعتباريّه وخديعه ارتکبتها الروح هى تلک النسبه الضروريّه التى أخذت من قضيّه حقيقيّه ووضعت کنسبه إعتباريّه وحسبتها الروح أنّها قضيّه ونسبه حقيقيّه؛ فهذه القضيّه الإعتباريّه تولّدت منها قضايا إعتباريّه متکثّره، فتکوّنت شجره عالم الإعتبار والقضايا الإعتباريّه بتبع الحاجه، فبدايه الإعتبار انبثق من أنّ الفاعل الإرادى يدرک نقص نفسه حقيقه – وهذه حقيقه وليست بخيال – وهو يريد أن يتوصّل إلى کماله – وهذه أيضاً حقيقه وليست بخيال – فهو بين حقيقتين: حقيقه نقصه وحقيقه کماله. والإعتبار يکون وسيطاً بين حقيقتين، ويکون موصلاً من حقيقه إلى حقيقه؛ فمن هذا يقال بتوسّط الإعتبار بين حقيقتين.

ونبّه العلّامه بأن وساطه الإعتبار بين حقيقتين قد يکون بجعل الحقيقه السابقه، النقص والحقيقه اللاحقه، الکمال؛ وقد يکون بجعل الحقيقه السابقه، ثبوت أعضاء الإنسان لنفسه بالضروره وتلک حقيقه، فيستلّ منه نسبه ضروريّه ويجعلها بين غذائه ومعدته وهى نسبه إعتباريّه، ثمّ يترتّب عليه کمال وهى تکامل البدن بالغذاء.

ثمّ بعد ذلک يقول العلّامه حينئذٍ يّتضح لدينا أن الإعتبار يتولّد وينشأ من

الحاجه، فالوجوب الإعتبارى متقدّم على الحرمه الإعتباريّه بمراتب كثيره حتّى الإستحباب، بمعنى الأولويّه العقليّه تتقدّم على الكراهه، بعد ذلك وجد ما يضرّ بنفسه وممتنعات تكوينيّه، فجعل النسبه بينهما نسبه الإمتناع أو الكراهه وهى نسبه إعتباريّه.

ثمّ يقول: إنّ القضايا الإعتباريّه الهامّه التى إلتفت إليها الإنسان، هو اختصاص الإنسان ببعض الأعيان التى يستفيد منها أعيان الأكل وأعيان المعاش. واختصاص الإنسان بالأعيان نوع من تكامل الإنسان؛ لأنّه لو كانت كلّ الأعيان اشتراكياً استلزم إمتناع تكامل البدن للإنسان؛ إذ لا يستطيع أن يستفيد من عين خاصّه، فالإختصاص لا بدّ منه. هذا الإختصاص ليس نسبه حقيقيّه تكوينيّه ولكن رأى الإنسان أنّ أعضائه وأفعاله لها اختصاص تكوينى حقيقى، فانتزع هذه السلطه وجعلها بين الغذاء ونفسه أو بين المتاع ونفسه، لكى يتكامل بدنه وهو إعتبار الملك، فمن ثمّ إنتزع إعتبار الملك.

ثمّ يقول فى تولّد إعتبار الحسن والقبح: أن الإنسان رأى بعض الأشياء التى فيها منافعه واعتبر لها نسبه الضروره الإعتباريّه وبعض الأشياء التى لها مضرّه للإنسان واعتبر لها نسبه الإمتناع أو الكراهه، ووجد أنّ الإراده قد لا تنبعث من هذه النسبه الإعتباريّه وهى نسبه الضروره أو الإمتناع - أى أن الإراده تحتاج إلى مكمّل لها فى الإنبعاث - والشوق يحتاج إلى مولّد له بدرجه أشدّ، فاعتبر المدح والذمّ، فاعتبرهما العقلاء، الحسن قرين وملازم الضروره والوجوب، والقبح ملازم الحرمه والإمتناع. فالمدح جهه تكميليّه عند العقلاء لأجل توليد الإراده، والقبح أيضاً جهه تكميليّه عندهم لأجل توليد الكفّ والزجر وعدم تولّد الشوق، وكذلك الثواب والعقاب وهما أمران إعتباريّان، فالحسن والقبح إعتباريّان.

ثمّ بعد ذلك قال ما مضمونه: تولد لدى الإنسان اعتبار الرئاسه؛ لأن الإنسان كما أنه فى عالم نفسه لا بدّ من وجود قوّه مهيمنه على بقيّه القوى وهى توازن بين القوى الغضبيّه والشهويّه والإدراكيّه والتخيليّه والإدراكيّه الوهميّه مع القوى العاقله؛ فالقوى العاقله تكون مهيمنه على تلك القوى وتنظم أنشطه وأفعال تلك القوى وإلّا يوجب عدم التوازن والاضطراب.

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

أنّ فيه غفله بسيطه يبعد صدورها منه جدّاً، وهى أن القضايا الحقيقيّه ليست مساويه للقضايا الخارجيّه بالفعل فى الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقيّه عند ابن سينا مثلاً- هى التى عقد الوضع فيها، أى قضيّه الوضع جهته ومادّته بالإمكان غير القضيّه المركبّه من عقدى الوضع والحمل وجهتها وهى كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول - فجهه ومادّه الثبوت الأوّل مغايره لجهه ومادّه الثبوت الثانى - فمثلاً هل كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضروره أو بالإمكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهه قضيّه بين الموضوع للمحمول وجهه قضيّه فى نفس عقد الوضع وعقد الحمل، وجهه القضيّه فى عقد الحمل متناسبه مع جهه القضيّه فى قضيّه الأمّ المركّبه بخلاف جهه القضيّه فى عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أنّ جهه القضيّه فى عقد الوضع هى الإمكان، أى كلّ ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهه قضيّه الأمّ.

وذهب الفارابى إلى أنّ جهه عقد الوضع هى المطلقه الفعليّه، أى الثبوت فى

أحد الأزمنه الثلاثه، سواء المستقبل الأبدى أو الماضى الأزلى أو الحاضر من باب التوسعه فى دائره المطلقه الفعليّه وليست منحصره فى الماضى القريب.

وأكثر الفلاسفه مالوا إلى رأى ابن سينا وأنه يكفى فى كون القضيّه حقيقيّه أن جهه عقد الوضع إمكانيّه.

وههنا نقول: القضيّه الحقيقيّه قد تكون جهه عقد وضعها جهه إمكانيّه، فضلاً عن جهه قضيّه الأمّ التى قد تكون أيضاً إمكانيّه، ومع ذلك تبقى القضيّه حقيقيّه؛ فلا تحصر القضايا الحقيقيّه فى الخارجيّه، فضلاً عن الخارجيّه فى الموضوع الحاضر أو الماضى الوجود، بل أن القضايا الحقيقيّه تسع الممتنعات، مثل: (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا)١ فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعى، ويشير إليه جواب الرضا عليه السلام عن «هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟» فقال عليه السلام:

«يعلم حتى بلوازم الممتنعات»؛ فالقضايا غير البتيّه حقيقيّه أيضاً.

فالإراده البشريّه لا تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضى، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتباريّه؛ لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجيّه هو القضايا الحقيقيّه بلحاظ الوجود الإستقبالى.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضيّه مثلاً الإراده تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود فى الخارج، لكن لا يستلزم ذلك كون القضيّه إعتباريّه!! فعدم وجود الشىء محقّقاً فى الخارج لا يعنى أن القضيّه إعتباريّه.

فالقضايا الحقيقيّه موضوعها مقدّر موجود.

أمّا ضروره الحاجه إلى قانون إعتبارى – سواء سماوى أو بشرى عند المتكلّمين والأصوليين من الإماميه – هو أن العقل العملى لمّا كان يقتصر إدراكه على القضايا الكلّيه الفوقانيّه فى الحسن والقبح، مثل «الظلم قبيح والعدل حسن» أو الكلّيات المتوسّطه القريبه للعالى، مثل «الصدق حسن والكذب قبيح»، وكذلك فى الفضائل والراذئل الخلقيّه، العقل المحدود البشرى تخفى عليه جهات الحسن والقبح فى الجزئيّات المادون، مثلاً قضيّه «أنّ فى القمار قبحاً» ليست من الكلّيات الفوقانيّه، بل من الكلّيات التحتانيّه، وكذلك «قبح نكاح الشغار» يخفى على العقل البشرى وكذا كون الربا ذا مفاسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تتنزّل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئى تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسّطات الدانيه فضلاً عن التحتانيّه تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها، فمن ثمّ إنبثقت الحاجه إلى القانون.

الإعتبار الإلهی

فالإعتبار ممّن یطّلع علی جهات الحسن هی بیان وحکایه لتلک الجهات ضمن قوالب وقضایا إعتباریّه غرضها الکشف عن جهات الحسن والقبح؛ غایه الأمر لا تکشف عنها تفصیلاً؛ لأنه یستلزم الحکایه إلی ما لا نهایه من القضایا العقلیّه، بل تجمع الحکایات فی حکایه إجمالیه بالقضایا الإعتباریّه فی الکشف عن تلک الجهات الحسن والقبح؛ لأنّ العقل البشری إنّما یدرک الکلّیات الفوقانیّه لجهات الحسن القبح فی الأفعال، أمّا المتوسّطات إلی ما لا نهایه فضلاً عن الجزئیّات فلا بدّ فی الکشف عنها من توسّط الإعتبار ولا إمکان للکشف بالعلم الحصولی إلّا بذلک.

فالحاجه إلی الإعتبار لیس لأنّ الإراده البشریّه لا تنطلق إلّامن الإعتبار - کما ادّعاه العلّامه - أو أنّ الإعتبار ضروره لتوسّطه بین الحقیقتین، حقیقه نقص الإنسان وحقیقه کمال الإنسان - کما بیّنه العلّامه - بل الإراده تنطلق دائماً من الحقائق، والإعتبار وظیفته الکشف عن الحقائق اجمالاً. وإلّا فالإراده الإنسانیّه لا تنبعث عن ما لا حقیقه له مع العلم بأنه لا حقیقه له، فالسراب مع الإلتفات

إلى سرابيّته لا يبعث الإراده الحيوانيّه فضلاً عن الإنسانيّه. والإراده حينما تنطلق من الإعتبار إنّما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعه فى ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاه قوانين العبور والمرور.

وبعباره أخرى: الإراده لا تنطلق من الإعتبار بما هو هو، وإنّما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق. والإعتبار أكثر ما يتّصل، يتّصل بقوّه العقل العملى. فأهميّه الإعتبار من جهه أنّه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريّه وبتوسّط قوّه العقل العملى التى لديها، ومن الحيثيّه الفلسفيّه يلجأ الفيلسوف فى تحقيق هذه الظاهره الموجوده لدى الفاعل الإرادى الانسانى؛ ومن ههنا تظهر الضروره الملجئه للفيلسوف فى البحث عن الإعتبار وأقسامه.

وهناك وجه آخر أو إلجاء آخر له للبحث عن الإعتبار، هو أنّه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتباريّه، لا الإعتبار الفلسفى بالمعنى الأخصّ الذى له منشأ نفس أمرى، بل الذى بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الأُمور الإعتباريّه، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهميّه وكما نبّهت الفلسفه الإسلاميّه إلى اختلاط القضايا الذهنيّه الحقيقيّه مع الحقيقيّه الخارجيّه وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث فى المعارف البشريّه، كذلك اختلاط القضايا الإعتباريّه مع القضايا الحقيقيّه أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل فى المعارف البشريّه، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتباريّه والحقيقيّه، ثمّ بين الحقيقيّه الذهنيّه والحقيقيّه الخارجيّه.

وقد ركّزت فى الفلسفه جهوداً كثيره بتمييز القضايا الحقيقيّه الذهنيّه عن الخارجيّه، والسبب فى أهمّيه ذلك هو أنّ القناه التى يستلم الإنسان منها معلوماته هى عبر قناه ذهنه فى علومه الحصوليّه، فإذا لم يبيّن ما هو من

مختصّات رواسب القناه وخصوصيّات الوجود الذهنى وما هو آتٍ عبر القناه وما هى الصوره للوجود الخارجى لم يميّز بين أحكام الوجود الذهنى وأحكام الوجود الخارجى وكثير من الإشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما. وهذه الأهمّيه نفسها ثابته للبحث عن الإعتبار.

ثمّ قال فى المقاله الثانيه: إن الفاعل الإرادى كيف تتولّد إرادته وكيف يتحقّق اختياره من الإعتبار.

أقول: ما يذكر فى المباحث التكوينيّه من قواعد بعينها آتٍ فى الإعتباريّات.

وسبب ذلك أن الإعتبار يتوقّف على شؤون الإراده، فلذلك بسط العلّامه البحث فيها بما يبحث فى العلّه والمعلول وأقسام الفاعل الإرادى، فلذلك لا حاجه لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فى تلك المقاله وهو مهمّ جداً، حيث إن فى المقاله الأُولى قد سلّط الضوء على كيفيّه نشوء الإعتبار عن الحقيقه وفى آخر المقاله الثانيه يريد أن يسلّط الضوء فى كيفيّه نشوء التكوّن عن الإعتبار.

فالمقاله الأُولى فى كيفيه نشوء الإعتبار عن التكوين وهنا فى المقاله الثانيه فى كيفيّه نشوء التكوين عن الإعتبار وهذا أمر معضل، إذ نشوء الإعتبار عن التكوين قابل للتصوير، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيّه؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصوّر إبتداءً وهنا يسلّط الضوء على ذلك.

وقدّم تعريف الإعتبار وهو أخذ الشىء الماهوى من وجود وموجود حقيقى واعطاؤه لشىء آخر. مثلاً ماهيّه الملكيّه الموجوده بوجود تكوينى لدى الإنسان فى سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهيّه يأخذ العقل ويعطيه لشىء آخر، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذى بينه وبين الإنسان، لأنّه لا ربط حقيقيّاً

بینهما، فأخذ حدّ الشیء من موجود حقیقی وهو سلطنته علی أفعاله وأعطاه لشیء آخر، هذا هو الإعتبار. غایه الأمر حین ما یعطیه لشیء آخر یفرض له وجود وهمی تخیلی لا حقیقی ونحن نتّبع العلاّمه فی هذا التعریف نفسه.

ثمّ قال: إن الإراده عندما تتولّد ویتولّد منها الفعل التکوینی، الإراده توجد الفعل التکوینی وهو إمّا فیه کمال الإنسان أو نقصه، فههنا نشأ التکوین عن الإعتبار حیث أنّ الإعتبار ولّد الإراده وهی ولّدت الفعل التکوینی الذی فیه کمال أو نقص. فالإراده بتوهّم هذا العنوان الإعتباری ولّدت الفعل التکوینی، فاتّضح بهذا وساطه الإعتبار بین حقیقتین - حقیقه النقص فتتولّد الإعتبار، فیتولّد الإراده، فیتولّد الفعل التکوینی الخارجی - فتکون الإراده بین حقیقتین.

ص:۸۶

نکات فی کلامه قدس سره

اشاره

الُاولی: هی أنّ الإعتباریّات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادی لا یمکن أن تتولّد إرادته إلّامن الإعتبار.

والثانیه: وساطه الإعتبار عنده هو وساطته فی تحریک الإراده ومن ثمّ إیجاد الفعل التکوینی وأخذه من أمر تکوینی آخر أو بین نقص الإنسان وکماله، هاتان النکتتان هما مورد للتأمل، وإلّا فما ذکره فی تقسیم الأقسام متین.

أما النکته الاولی

وهی أنّ الحاجه إلی الإعتبار هو کون الإراده لا تتولّد إلّامن الإعتبار، فغفله غریبه منه قدس سره حیث إنّه نفسه وأکثر الفلاسفه قالوا بأن القضایا الحقیقیّه لیست مرهونه بوجود الفعل الخارجی، والذی لا یحرّک الإراده هو وجود الفعل الخارجی الحاضر، لأنّه تحصیل للحاصل وأمّا القضایا الحقیقیّه - أی غیر القضایا الخارجیّه المقیّده بکونها خارجیّه ولو کان قضیّه مطلقه فعلیّه استقبالیّه أو کانت القضیّه حقیقیّه تقدیریّه لوجود استقبالی - فلِمَ لا تکون تلک محرّکه لإراده الإنسان.

نعم إراده الإنسان لا تتولّد من قضيّه خارجيّه موجوده ولذلك يقال: إنّ مدركات العقل النظرى بنفسه لا تحرّك الإراده مباشره، وكذلك التوحيد النظرى بنفسه ليس توحيداً تامّاً. بل لا بدّ من وساطه العقل العملى، كى يحرّك الإراده ولا بدّ فى التوحيد النظرى من مراتب توحيديّه عمليّه، كى يقال إنّه موحّد تامّ.

كما أن التوحيد النظرى بنفسه ليس بإيمان وتسليم تامّ والإقتصار عليه يكون كمقوله بنى اسرائيل (يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ)١ يعنى بالنسبه إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط لها بالبارى.

فالعقل النظرى بمفرده لا يوجب تحريك الإراده. هذه النقطه صحيحه ومتينه، كما أنّ الفاعلين بالإراده لا يستكملون إلّابأفعالهم الإراديّه، وهذه نقطه أخرى تامّه. فكل فاعل إرادى لا يستكمل إلّابالإراده. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأنّ الإراده تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ فى البين مدركات العقل العملى وهى مدركات حقيقيّه أى مدركات بصياغه القضيّه الحقيقيّه لا القضيّه الخارجيّه، يمكن أن تحرّك إراده الإنسان القضيّه المطلقه الفعليّه؛ لأن هذه القضيّه غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالى، بل مع زمان الإستقبال وهو شىء غير موجود، فتسعى الإراده لتحصيل شىء غير موجود.

والفعل المأخوذ فى القضيّه المطلقه الفعليّه المستقبليّه أو القضيّه الحقيقيّه وجوده رهين ومعلول لإراده الإنسان، فاتّضح أنّ القضيّه الحقيقيّه تحرّك الإراده لأنّ متعلّقها شىء غير موجود، لاستقباليّتها؛ والفعل الذى فيه كمال، وجوده منوط بإراده الإنسان. يولّد الشوق للإنسان فإنّ الشوق وليد تصوّر الكمال، فإذا

التفت الإنسان إلى أنّ كمالاً مّا موجود فى فعلٍ مّا - الفعل الإستقبالى - والمنوط وجوده بالإراده حينها يتولّد لديه شوق والشوق تولّد منه الإراده، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضيّه.

فتلك المقدّمتان اللتان استدلّ بهما العلاّمه مقدّمتان تامّتان ولكن لا تستلزمان مدّعاه. فيمكن أن تنشأ الإراده من الحقائق وسيأتى أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنّها تنشأ من قوانين إعتباريّه ففى الواقع ليس إنبعاثها من تلك القوانين.

ص:٨٩

أمّا النكته الأساسيّه الثانيه

إنّ العلاّمه بعد أن برهن أنّ الإراده تتولّد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجه للإعتبار. أنّ علّه الحاجه إلى الإعتبار وهو استناد الإراده للاعتبار واحتياج الفاعل الإرادى للاستكمال فى أفعاله ولا تتولّد الإراده إلّابالإعتبار وأمّا على ما بيّناه من عدم لزوم تولّد الإراده من الإعتبار، فما هى الحاجه إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الأُصوليّون والمتكلّمون: إنّ الإعتبار منشؤه أن العقل العملى أو النظرى محدود فى مدركاته - بتسليم كافّه ذوى العقول مطلقاً - فإنّهم يسلّمون بأن العقول البشريّه محدوده وليست لا محدوده، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيّات التى ينطلق منها العقل البشرى سواء النظرى أو العملى، ويتوصّل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريّات لا إلى كلّ النظريّات.

وبعباره أخرى: العقل العملى يدرك الكلّيات الفوقانيّه، أى كلّيتها تكون على دائره وسيعه جداً - مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن - والكلّيات التى تأتى بعدها رتبةً كجنس للأفعال أو الكلّيات المتوسّطه - كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنه والراذئل قبيحه - وهذه قد تخفى على العقل العملى أو النظرى تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلاً عما إذا تنزّلت، أى صارت جزئيّات إضافيّه أو حقيقيّه ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً فى الفعل الخارجى الخاصّ أن يعلم كلّ جهات الحسن والقبح الموجوده أو المنفعه أو المضرّه أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأنّ جهات المنفعه والمضرّه فى الفعل

قد لا تكون فی نفسه، بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقـد يقوم الإنسـان بفعلٍ مّا وينظر إلى الفعل فی نفسه وبنظره ظنّيه أو قـد يصل إلى العلم تاره لا فی غالب الموارد، بل الغالب أنّه لا يصل إلى كلّ جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالإتّصال بالمنبع اللّامحدود، فهو يعلم الفعل - الفردی أو الاجتماعی - بكلّ جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطه كذا وكذا.

فالإنسـان الفرد أو المجموع البشـری أو العقـل المجموعی التجريبی من دون شـريعه تهـديه بإعتمـاده على نفسه وعقله المحـدود الفرد لاـ يمكنه أن يعرف كلّ جهات الحسن القبـح فی الكلّيات المتوسّـطه أو التحتانيّه، فضـلاً عن الفعل الجزئی الخارجی، سواء الفعـل الفردی أو المجموعی، ولا يسـتطيع أن يتوصّل إلى كلّ جهات الحسن والقبـح لا أنّها غير موجوده، إذ وجودها غير مرتهن بالإـدراك إذ إدراك الإنسـان محـدود، فلاـ بـدّ له أن يسـتعين باللّامحـدود وهـو البـارى عزّ وجـلّ، مَن هـو عـالم لاـ تخفى عليه الخفيّـات، ومن هـذه الحـاجه للّامحـدود تبزغ وتتولّـد الحـاجه إلى القوانين والإعتبـار والشـريعه؛ فسـبب الحـاجه إلى الإعتبـار هو محدوديّه مدركات إدراك العقل العملی والنظری للإنسان، وهذه المحدوديّه تلجئه للإستعانه بقضايا إعتباريّه.

وقـد يتساءل: غايه ما يثبت هو الحاجه إلى العالِم المحيط، ويمكن سـدّها وإغنائها بالحكايه عن الواقع بالقضايا الخبريّه فلِمَ تكون إعتباريّه؟ إذ منشأ الحاجه هی الكشف عن الواقعيّات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له فی الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصـيلاً، لما وَصَلَ الإخبار إلى حدّ يقف عنده؛ لأن شـجره الأفعال وأنواعها وأصـنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء

على الإخبار بالقضايا الحقيقيّه لما وصل الإخبار إلى حدّ الذى هو من سنخ العلم الحصولى.

وبيـان آخر: كان من اللازم على البارى أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسـلاً، يبيّن لهم بالعلم الحضورى آحاد الأفعال وجهات الحسـن والقبـح فيهـا وهـذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقه الإنسان الـذى فيه خير أكثرى، لا خصوص القسم الأوّل الـذى هو خير محض، ويبطل الإمتحان بشـرائطه الخاصّه فى هـذا النظام الأكمل، فلا بـدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجه العلم واحده ولا يتوافق مع كون الكلّ أنبياء.

وبيـان ثـالث: إنّ الإخبار عن جميع كلّيات الأفعال لا يكفى ايضاً ولا البيان للأنواع العاليه؛ لأنّ هناك اختلاطاً بين الأفعال أو بين القضايـا الحقيقيّه فى الأفعال، فعنـد الإختلاط بين جهات الحسن والقبـح ليس فى البين مميّز وتبقى تلك الفاقه وذلك الفقر عند الإنسان، لأنّ الغرض أن العقل محدود والبيان غير كافٍ.

فلـذا مسّت الحـاجه إلى الإعتبـار، لأـن بالإعتبـار يمكن أن ينظم إراده الإنسـان وفق جهات الحسن والقبـح الواقعى بنحو غالبى لا دائمى؛ لأنّ الدائمى لا يمكن.

لـذلك كانت ملاكات الأحكام الشـرعيّه غالبيّه فى مواردها لا دائميّه ولكن هـذا هو المقـدار الممكن المقـدور. فلـذلك صارت القضيّه إعتباريّه ولم تكن حقيقيّه، أى هى بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيّه بل غالبيّه، لأنّ الدائمى لا يمكن.

فهى قضايـا حقيقتهـا خبريّه، لكنّهـا خبريّه غـالبيّه لا دائميّه، وتنظيم تلك القضايا الخبريّه بنحو تسـتوفى غالب الملاكات، لأنّ كلّ الملاكات ليس من مقـدور الطاقه البشـريّه، فهـذا هو معنى القضايا الإعتباريّه. فليست هى بلحاظ الواقع أن تطابقه دائماً وإنّما هى قضيّه فرضيه، الغايه منها الإخبار الإجمالى الغالب عن

الواقعيّات. فمنشأ الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديّه العقل البشرى وعدم إمكان اطّلاع العقول المحدوده بالوسائل الوجوديّه المجهّزه بها من قوى العلم الحصولى والنظام المفروض إلّابتوسّط الإعتبار.

ويتّضح من ذلك أنّ الوساطه ههنا فى الكشف لا فى ترتّب التكوين على الإعتبار. ويؤيّد ما قلنا إنّ فى القوانين الوضعيّه البشريّه الحاجه ايضاً إلى الإعتبار منشؤها هو ذلك، مثلاً خبراء المرور وحركه المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافّه المجتمع بالقضايا الحقيقيّه فى خصوصيّات وسائل النقل. وكيف يوصلون إلى كافّه المجتمع كلّ الجهات فى أفعال حركه المرور، فإنّه لا يمكن إلّابسَنّ قوانين إعتباريّه فتبيان كل جهات الحكمه فى إشارات المرور وخطوط غير متيسرّه.

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطلِعوا المجتمع بكافّه خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسّط قضايا حقيقيّه خبريّه تكوينيّه، بل يؤخذ منهم جماعه فى المجالس التشريعيّه ويشرّع قوانين طبّيّه يجب أن لا يتجاوزها عامّه المجتمع وقس على هذا فى بقيّه الخبرات.

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً ـ وأكملهم علماً كى يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافّه الناس ويعبّر عنه هذا بفلسفه القانون، أى القضايا الفرضيّه البديله عن القضايا الحقيقيّه التى لا يمكن إخبار كافه المجتمع، فيسنّ لهم الإعتباريّات.

فلغه القانون الإعتبارى فى الفطره البشريّه نشأت من محدوديّه عقل البشر وألجأه ذلك إلى الإستعانه بعقل أكمل منه وإستعانته لا تتمّ إلّابالإعتبار ولا تتمّ بالإخبار التكوينى. فلغه القانون وليده للغه العقل ولا يمكن تنزّل لغه العقل

الحصولی إلی التفاصیل، والقضایا الإعتباریّه متولّده من القضایا الحقیقیّه هذه.

ثمّ ذکر العلّامه أنّ الإعتبار هو أخذ حدّ شیء لشیء آخر وهذا التعریف هو تعریف غالب الاُصولیین من الإمامیّه ولا غبار علیه. وبیّن فی المیزان ورساله الولایه وفی حاشیه الکفایه: أنّ القضیّه الإعتباریّه هی التی ولّدت الإراده، والإراده ولّدت الفعل، وهذا الفعل البشری الصادر عن الإراده وإن کان معنوناً بعنوان اعتباری، لکن نفس الفعل البشری هو وجود تکوینی. فالإعتبار حیث کان لباساً وعنواناً لأفعال تکوینیّه فیکون واقعها باطن الشریعه وباطن القانون الشرعی، وفی الأفعال التکوینیّه کمالات وفی الأفعال المحرّمه درکات. فهذا هو دور وساطه الإعتبار بین الحقائق؛ فهو یتوسّط بین الإراده والفعل التکوینیّین بجعله حدّاً عنوانیّاً ماهویّاً للفعل، ولکن علی ضوء المبنیین فی النقطه الاُولی والثانیه من کیفیّه توسّط الإعتبار یظهر أنّ وساطه الإعتبار لیست ذلک، حیث ذکرنا أنّ الإراده تنطلق من القضایا الحقیقیّه، بل ادّعینا أنها دائماً تنطلق من القضایا الحقیقیّه لا أنه فی الجمله فقط.

وبیّنا الدلیل علیه فی الجمله فی النقطه الاُولی کما أنّه فی النقطه الثانیه بیّنا أن مرجع ومنشأ الحاجه إلی الإعتبار لغایه العلم والإدراک لجهات الحسن والقبح، أی أن منشأ الحاجه إلی الإعتبار هو الکشف عن جهات الحسن والقبح، أی الوساطه فی الإثبات لا الوساطه فی الثبوت کما بیّنها العلّامه، حیث إن مفاد بیان العلّامه هو الوساطه فی الثبوت، باعتبار أنّ الإعتبار یولّد الإراده والإراده تولّد الأفعال التی هی الکمالات أو الدرکات، بینما بناء علی ضوء النقطه الثانیه التی بیّناها من أن الحاجه إلی الإعتبار هی محدودیّه العقل البشری، أی أنّ الإعتبار یحتاج الیه من جهه کشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح فی الأفعال،

يظهر أنه ليس فى البين واسطه ثبوتيّه وهذا هو ما عليه المتكلّمون والاُصوليون من الإماميّه.

نعم بقيّه الاُمور والتقسيمات التى ذكرها العلاّمه تامّه وجيّده والكثير منها زبده التحقيقات الأخيره التى توصّل إليها فى الفقه والاُصول ولا غبار عليها، نعم فى بعض الأمثله تأمّلات، مثلاً ما مثّله من الحاجه إلى الأكل من أنّه لا بدّ من توسيط الإعتبار، فمن البيّن أنّه لا داعى لفرضه الإعتبار فيه، حيث إن الأكل للغذاء مكمّل للبدن بنحو القضيّه الحقيقيّه ومولّد ومحرّك للإراده، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل، فتتولّد الإراده، ثمّ يقوم الإنسان بالفعل فهذه القضيّه حقيقيّه، فلا تفرض إعتباريّه؛ فكما ذكرنا من أن القضايا الإعتباريّه إنّما يتوصّل بها ويحتاج إليها فى الموارد التى لا يدرك فيها العقل النظرى أو العملى جهات الواقع، وأمّا مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهوله فلا حاجه حينئذٍ لتوسّط الإعتبار.

ونقول بأنّه قد اتّضح فى ما بيّنا من التأمّل فى كلام الطباطبائى أنّ الإراده تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقيّه ومع ذلك قلنا إن هناك حاجه تدعو إلى الإعتبار فى ما كان العقل البشرى محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح فى الفعل، وأن الإراده تنطلق من الإعتبار ولكنّها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له ولا واقع ورائه وانما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالى عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقيّه، ولذلك أن الفاعل الإرادى لا يتبع إعتبار أى معتبر وإنّما يتبع إعتبار المعتبر المطّلع على جهات الحسن والقبح.

وأمّا إذا كان المعتبر بنفسه جاهلاً بجهات الواقع فالإراده لا تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر؛ لأنّ الفرض أن ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح،

فكيف تتولّد الإراده؛ إذ أن الإراده لا تنطلق إلّابلحاظ أن المعتبر محيط سواء احاطه لدنّيه ذاتيّه كاللّه عزّ وجلّ أو احاطه بسبب التجربه والخبره كما فى القوانين الوضعيّه مثلاً فانطلاق الإراده فى الجمله فى منطقه القضايا الإعتباريّه التى لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالى عن الواقعيّه الحقيقيّه عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تذعن لذلك المعتبر من علم واحاطه.

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنّه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعيّه فى المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعيّه عالماً بالعوالم العاليه وهى تتّفق مع نظريّه الإصفهانى فى إعتباريّه الحسن والقبح، ولكنّها تزيد عليه أنه من النوع الذى لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنّه ضروره فطريّه وإن كان إعتباريّاً ومن صنع الواهمه.

ص:۹۶

أدلّه المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين

اشاره

ص:۹۷

أدلّه المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين

استدلّ على كون الحسن والقبح اعتباريّين وجعليّين بوجوه:

الأوّل: إن الحسن والقبح بالمعنى الذى هو محلّ النزاع - أى المدح والذمّ - ليسا من الأوصاف الخارجيّه للفعل الحسن أو القبيح، لأنّ الحسن فى الخارج ليس من الأعراض المقوليّه بل المدح قائم بالمادح وكذلك الذمّ. فليسا طارئين على الفعل الخارجى وأن ارتباطهما بالفعل الخارجى ارتباط جعلى إعتبارى لا تكوينى، والمراد من الإعتبارى التخيّل الذى لا مطابق ولا منشأ له، لا الإعتبارى النفس الأمرى ولا من الأعراض المتأصّله عيناً فى الخارج. فلا تخرج الأعراض المقوليّه التسعه عن كونها إمّا متأصّله عيناً فى الخارج كاللون، أو منشؤها فى الخارج مثل الفوقيّه والتحتيّه؛ أمّا المدح والذمّ فليسا كذلك، أنّهما من الإعتبارات المحضه أى التخيليّه.

الثانى: الحسن والقبح يختلف بإختلاف الأزمان والأمكنه وهذا الإختلاف شاهد على عدم كونهما أمراً خارجيّاً وتكوينياً حقيقيّاً، لأن فى الأمور الثابته التكوينيّه لا اختلاف بحسب الأزمان والأمكنه، كما يمثّلون بالذى يلبس الإزار

فی المناطق البارده، فقد یستهزأ به والذی یلبس الألبسه الکثیره یمدح، والعکس بالعکس.

الثالث: وهو نظیر الدلیل الذی ذکروه لإثبات أصل وجود النفس، وهو أنه لو فرضنا أن إنساناً لم یولد فی مجتمع یربّیه علی عادات مستحسنه أو مستقبحه وإنّما وجد فی أرض برّیه ولم یلاق إنساناً، هذا الإنسان لا یجد الإلجاء والإضطرار والضروره العقلیّه بحسن العدل وقبح الظلم وهذا دالّ علی أنّهما لیسا ضروریّین، بل هما أمران جعلیّان ولذا تری أنّ التربیه لها أثر فی حصول هذه العادات. وکذا الأحکام تستحکم بالعادات والتربیه أو بالعاطفه أو بالرقّه أو ما شابه ذلک، وإلّا الإنسان لو خلّی وعقله، لما حکم بالإضطرار العقلی بحسن العدل وقبح الظلم.

الرابع: إن هذه الأحکام وهی الحسن والقبح إنّما یحکم بها العقلاء لأجل مصلحه اجتماعهم ونظامهم وإلّا لو فرضنا أنّه لا إجتماع فی البین ولا نظام فی البین، بل الحیاه فردیّه معیّنه، لما أذعن وقطع بذلک وإنّما جعلوا هذه الأحکام لمصلحه نظامهم للوصول إلی الأغراض الأُخری بتوسّط هذا الإعتبار.

الخامس: دعوی أنّ العقل یذعن ویحکم بالحسن والقبح، لا یخرج الحکم المزبور عن أحد قسمین، إمّا أن یکون الفعل الذی یقطع بحسنه أو قبحه سبباً لتحسین العقلاء للفعل الحسن والفعل سبب لتقبیح العقلاء، من باب السبب والمسبّب أو من قبیل الغایه وذی الغایه وتصوّر السبب والمسبّب فی ما بعد وجود الفعل فهو یقتضی حکم العقل أو العقلاء بالحسن والتحسین أو بالقبح والتقبیح وتصوّر الغایه وذی الغایه فی ما کان الحسن هو الغایه التی تدعو إلی إیجاد ذلک الفعل وقبحه تدعو إلی الکفّ عن إیجاده، فالقائل بأنّ الحسن والقبح عقلیّان،

لا بدّ أن يقول إن الفعل بالنسبه إلى الحسن والقبح إمّا من قبيل السبب والمسبّب أو الغايه وذى الغايه.

أمّا بالنسبه إلى السبب والمسبّب فلا ينكر أىّ عاقل أن الذى يظلم يذمّ أو أىّ عاقل حينما يحسن إليه يمدح فاعل الحسن ولكن هذه السببيّه التى بين الذمّ والفعل ليست ناشئه من نزعه عقليّه، بل ناشئه من نزعه حيوانيّه؛ حيث إن الحيوان مجبول على أنّ من يتعدّى عليه ينفعل منه وينزجر منه وكذلك إذا أحسن إليه شخص، فهو مجبول على مدحه والتمايل اليه. وهذا منشأ حيوانى وتابع للقوى الحيوانيّه كالرأفه، لا القوى العقليّه والحال أنّ الكلام فى المدح والذمّ الناشئ من القوى العاقله وما تدركه القوّه العاقله.

وأمّا الغايه وذو الغايه فهذا أمر مسلّم به، لكن لا يدلّ إلّاعلى الإعتبار، لأنّ العقلاء غايتهم من التحسين بالنسبه إلى الفعل الذى لم ينوجد هو إراده البعث إلى إيجاده، فهذا لا غبار عليه ولكنّه اعتبارى بإعتبار أن العقلاء يحثّون بعضهم البعض على إيجاد الفعل الحسن وتجنّب الفعل القبيح بتوسّط المدح والذمّ؛ وهذا جعل من العقلاء لأجل التوقّى من الأفعال القبيحه وإرتكاب الأفعال الحسنه وهذا لا من باب المنشأ التكوينى، بل لأجل هدف وهو الوصول إلى مصالحهم وكمالاتهم الإجتماعيه. فالحسن والقبح إمّا تكوينى ولكن حيوانى، وإمّا عقلى غائى ولكن جعلى إعتبارى.

السادس: لو ادّعى أن الحسن والقبح تكوينيّان فهو لا يخرج عن أحد البديهيّات السّتّ:

أمّا الأوّليّات وهى - التى يحكم بها العقل بمجرّد تصوّر الطرفين بالملازمه - فالحسن والقبح ليسا كذلك، بل فيه إختلاف كثير.

ولا هو من الفطريّات ولا من التجربيّات، لأنه ليس عرضاً على المعروض فى الخارج، بل هو قائم بالمادح والذامّ.

وليس من العينيّات الخارجيّه، ولا من المشاهدات، ولا من الوجدانيّات، لوجود الإختلاف الكثير فيه بين الناس فهو خارج عن البديهيّات.

السابع: إن المدح والذمّ عند العقلاء أمر إنشائى، فيقال: مدح فلان فلاناً، أى أنشأ كلاماً ومقالاً يثنى به، والإنشاء هو الإعتبار والوجود الفرضى وليس أمراً تكوينياً خارجياً، فهو غير الكمال والنقص وغير الملائم والمنافر، بل هو أمر قائم بالمدح والذمّ الإعتباريّين، فهو من نسخ الانشائيّات والإعتباريّات.

الثامن: إن حسن العدل وقبح الظلم - لا سيّما على القول بأنّ العدل هو أمّ الأفعال الحسنه والظلم هو أمّ الأفعال القبيحه - موضوعهما العدل والظلم وماهيّه هذين العنوانين وتعريفهما أن إعطاء حقّ الغير هو عدل وأمّا التجاوز عن حقّه فهو ظلم، والحقّ - يعنى الأمر الجعلى القانونى الإعتبارى - مأخوذ فى العدل وهو أمر إعتبارى وكذلك فى الظلم، فإذا كان الظلم والعدل - اللذان هما موضوعان للحسن والقبح ومن أهمّ موضوعاتهما - متقوّمين بالإعتبار والجعل والقانون فكذلك حكمهما وهو الحسن والقبح إعتباريان إذ لا يزيد الفرع عن الأصل.

ومن هذا القبيل استدلال العلّامه الطباطبائى وهو أن الحسن نراه يعرض على الأُمور الإعتباريّه مثل الإحترام حسن، مع أنه أمر جعلى إعتبارى والحسن عارض عليه فإذا كان الموضوع إعتبارياً، فالمحمول أيضاً إعتبارى.

هذه عمده أدلّه القائلين بإعتباريّه الحسن والقبح.

وقد أجاب عنها الفلاسفه المتقدّمون أمّا عن الوجه الأوّل

فقالوا إنّ عمده المغالطه فی تفکیک المدح والذمّ عن بقیّه معانی الحسن والقبح کالمنافر والملائم والکمال والنقص والخیر والشرّ هو فی إیهام ماهیّتی المدح والذمّ، فالجواب یتّضح ببیانهما.

فذکروا فی تعریف الحدّ الماهوی للمدح، أن المدح هو التوصیف بالکمال، والذمّ هو التوصیف بالنقص، فإذا رجع الإنسان إلی تقریر المعنی اللغوی فی أیّه لغه - مع أن البحث لیس لغویاً حیث إنّه لیس مُنصبّاً حول رابطه اللفظ والمعنی وإنّما البحث منصبٌ حول المعنی بلحاظ جنسه وفصله والتکلّم فی الإنتقال من اللفظ إلی المعنی جسرٌ ومقدّمه للتعرض إلی التحلیل الفلسفی لماهیّه المعنی - یری أن المدح معناه هو التوصیف بالکمال والذمّ هو التوصیف بالنقص. فالحدّ الماهوی للمدح لیس أمراً إعتباریّاً، بل هو مرتبط ومتقوّم بالکمال والنقص،

أی الأمر التکوینی، وهل رأیت عاقلاً یمدح بغیر کمال؟ إلّاأن یکون مشتبهاً یحسب النقص کمالاً وهذا بحث آخر.

والـذمّ له مرادفات کالهجو وکـذلک المـدح له مرادفات، مثل الحمد والثناء، وهل یکون حمد واجب الوجود إعتباریّاً؟ أو یکون حمـده أمراً حقیقیّاً برهانیّاً؟ فالمـدح والحمـد لهمـا حـدّ ماهوی تقرّری هو الوصف أو الإتّصاف بالکمال، والـذمّ والهجو له حدّ مـاهوی تقرّری هو الوصف أو الإتّصـاف بالنقص وعـدم الکمال، فالتفکیک بین معانی الحسن والقبـح سـلب لماهیّه الشـیء عن نفسه.

ویؤیّـد ذلک بأنه قـد یری المـدح والـذمّ فی حین أنّهما لا یطابقان الواقع فیقال مـدح وذمّ کاذبان، ولو کان المـدح والذمّ أمرین إعتباریّین فکیف یتّصـفان بالصـدق والکـذب وما الواقع الذی یطابقه أو لا یطابقه؟ ومن الواضح أنه قد یمدح وینسب أو یصـف الإنسان شخصاً بالکمال مع أنّه کاذب، لأنّه لا کمال له واقعاً أو یهجوه بالنقص مع أنّه إجتمعت فیه صفات الکمال، فهجوه کذب لأنّه یصفه بالنقص ولیس فیه نقص کما وصف الیهود اللّه بید اللّه مغلوله.

ألم یبیّن عقلیّاً وعرفانیّاً بأنّ نفس مخلوقات اللّه هی نوع من محامـد اللّه عزّ وجلّ: لأنّ المخلوقات آیات عظمه اللّه وقدرته، وکلّما کبرت الآیه کانت حکایتها عن کمال اللّه وعظمتها أکثر فأکثر، کما فی قول أمیر المؤمنین علیه السلام:

«مـا للّه آیه أکبر منّی» باعتبار أن الکمالات المحکیّه بتوسّط شراشـر وجوده من النوری إلی وجوده الناسوتی، حکایتها عن عظمه اللّه أعظم وأکثر من بقیّه المخلوقات.

فآیـات اللّه حـواکی عن کمالاـت موجوده فی اللّه، فـالرابطه بین الحـاکی والمحکی تکوینیّه، فالتفکیـک بینهمـا نوع مغـالطه من الأشعری، فکّک الحاکی المحکی وجعل أحدهما إعتباریاً جعلیّاً.

نعم لا- مضايقه فى القول: إنّ كلّ تكوينى مع كون وجوده تكوينيّاً يمكن أن يفرض له وجود إعتبارى إنشائى، لا- أن وجوده التكوينى يسلب عنه التكوينيّه ولكن قد يحتاج العاقل إلى الإعتبار زياده على التكوين لحاجاته، مثلاً - الماء - له وجود تكوينى وقد يلاحظ له وجود إعتبارى مثل لفظ الماء - الذى هو وجود لفظى تنزيلى للعين الخارجيّه - وكذلك كتابه رسم لفظه الماء - وهو وجود كتبى تنزيلى للعين الخارجيّه -.

فللعين وجودان إعتباريان، وجود لفظى ووجود كتبى للحاجات الموجوده بين العقلاء. بل كلّ الأشياء لها وجود اعتبارى حتّى خالق العالم وهو لفظه اللّه ولكن ذلك لا- يضرّ بتكوينيّه الشيء؛ مثلاً- الملكيّه، سلطه الفاعل الإرادى الحرّ على أفعاله سلطه تكوينيّه، ومع ذلك قد ينشئ البيع ويملّك منافعه لغيره، فلا- لغويّه للملكيّه الإعتباريّه مع وجود الملكيّه التكوينيّه، أو فى باب الطهاره، حيث إن التحقيقات الأصوليّه تشير إلى أن الطهاره والنجاسه ليستا إعتباريّتين محضاً، بل ناجمتان من الملاكات الواقعيّه، والنجاسه هى قذاره لا يكتشفها العقل البشرى ولا العلم بسهوله. فكون الشيء أمراً إعتباريّاً لا ينفى أن له وجوداً تكوينيّاً.

والحال فى بحث الحسن بمعنى المدح والقبح بمعنى الذمّ هكذا، فمع أنّ له وجوداً تكوينيّاً لكن لا ينفى أن المدائح لها وجود إنشائى ايضاً، مثل القصائد التى تنشأ فى المدح، فهى إنشائيّه ولكن المعانى الذهنيّه التى بإزاء الإنشاءات اللفظيّه إذا كانت صادقه فإنها تحكى عن الكمالات الموجوده فى ذلك الممدوح، فالإنشاء المدحى هو ترجمان ودالّ على المعانى الذهنيّه الصادقه فى ذهن الشاعر الحاكيه عن الكمالات الواقعيّه، كما فى مدح الفرزدق للإمام السجاد عليه السلام.

كذلك الهجو الصادق كما يهجو اللّه عزّ وجلّ بنى إسرائيل، فهنا الهجو إنشائى

لكنّه غير متمحّض فى الإعتبار، بل هو من جهه لإعلام الآخرين، ومن جهه أخرى له معانٍ حكائيّه عن معانٍ واقعيّه، فالمدائح أو اللعائن الموجوده فى القرآن وإن كانت إنشائيّه لكنّها ليست محض إعتبار، بل ترجمان ودلاله على المعانى الموجوده الذهنيّه الحواكى عن النواقص أو الكمالات الواقعيّه.

ثم هل النزاع والشجار فى الأمر البديهى يدلّ على عدم بداهته؟

الجواب: لا فكم من بديهى تقع فيه الغفله والشجار، ثمّ ينبّه عليهما وترفع الغفله أو الشجار وقد لا يريد الطرف الفحص عن الحقيقه ليتنبّه، بل للجدال أو لبيان المغالطه حتى فى البديهيّات التى هى رأس مال فطره اللّه، فالفطره قد تسلب عنه أى يغشى عليها بحجب الإذعان بالجهالات المركّبه نتيجه معانده ولجاجه النفس البشريّه مع فطره اللّه، أوَليس الوسواسى لا يتبع البديهيّات لحاله مرضيّه فيه؟ فكذلك اللجاج والعناد حاله مرضيّه فى النفس لسيطره القوّه الوهميّه والتخيليّه على قوّه العقل العملى فى الإنسان.

وإذا لم تروّض قوّه العقل العملى على اتّباع العقل النظرى وعدم الإئتمار للقوى السفليّه يبتلى الإنسان التشكيك كما نقل عن الفخر الرازى أنه مات وهو يشكّك حتى فى التوحيد، لإدمانه فى التشكيك. فهذه حالات مرضيّه فى القوى الإدراكيّه للنفس وفى القوى العمليّه؛ فوجود التشاجر والنزاع فى الاُمور الفطريّه العقليّه أو النظريّه التكوينيّه الصادقه لا يدلّ على أنّها إعتباريّه.

أمّا الجواب عن الوجه الثانی

من أنّ تشخیص الکمال وإحراز الواقعیّات یقع فیه إختلاف، فقد یحرز جیلٌ من البشر أنّ مادّه معیّنه طبیّه نافعه للمرض الکذائی، ثم یأتی جیل بعد ذلک فی الطبّ ویقول هذه المادّه سامّه قاتله موجبه لانهدام الصحّه البشریّه، فهذا لا یعنی نفی تکوینیّه التکوین.

وهذا الإختلاف ناشئ من إختلاف الإحراز أو ناجم من إختلاف الظروف؛ مثلاً فی البلد البارد کمال البدن الإنسانی لبس الثیاب الکثیفه المثقله وأمّا فی البلد الحارّ لا یکون ذلک کمالاً للبدن الإنسانی، بل کماله أن یرتدی ثوباً خفیفاً، فإختلاف الظروف یسبّب إختلاف ما هو حسن فی هذه الأمکنه وکذلک الحال فی العادات.

نعم لا نقول إنها کلّها مطابقه للواقع، بل بعضها ردیئه وبعض السنن الإجتماعیّه أغلال للمجتمع وقیود له، فیستحسنها العقلاء أی یتخیّلون أنّها لازمه لکمالهم، وبعض العادات یستقبحها العقلاء والحال أنّها حسنه فی نفس الأمر، لا لکون التحسین والتقبیح إعتباریّین، بل لأنّ إحراز الحسن والقبح خاطئ، ومن ثمّ نحتاج إلی الشرع لأنه یهدی إلی المحاسن والقبائح الواقعیه الحقیقیّه فی الموارد النظریّه.

ص:۱۰۷

أمّا الجواب عن الوجه الثالث

فلو سلّمنا به فغايه ما يدلّ عليه هو عدم كون الحسن والقبح أمراً بديهيّاً، لا أنّه ليس حقيقيّاً، لأنّ النظرى ايضاً لا يقضى به العقل إبتداءاً ككيفيّه صدور أفعال البارى عن البارى، مع أن الحقّ هو قضاء العقل بذلك وليس حكمه متقوّماً بحاله الإجتماع البشرى، بل يقضى فى نفسه بأنّ الصدق حسن أو الكذب قبيح وهكذا، مثلاً لو رأى وميّز أن من كمال الإنسان أن يصل إلى فلان، لحكم بحسنه ولا بعد فيه، بل نجد من أنفسنا الإضطرار إلى ذلك الحكم فى ذلك الفرض؛ أو عرض عليه مشهد معيّن بحيث شاهد ظلم شخص لشخص آخر وأنه يمانع من وصوله إلى كماله، فلا ريب فى أنه يتأثّر لا من جهه الرقّه والإنفعال العاطفى أو القلبى، بل عقله يقضى بقبحه.

ودعوى أنّ منشأ الغضب والرضا دوماً حيوانى ممنوعه، لأن القوّه الغضبيّه والشهويّه إذا كانتا تحت سيطره العاقله يكون الغضب والرضا حينئذٍ عقلائيّين، ولذلك قد ذكرنا أن الرضا والغضب قد يكونان عقليّين وليس داعيهما حيوانياً على الدوام ولذلك أن الملائكه مع عدم وجود القوى الحيوانيّه فيهم ومع أن حياتهم ليست حياه إجتماعيّه مدنيّه تربويّه وإنّما إرتباطهم تكوينى، مع كونها كذلك فإنّها تتأثّر وتتنفّر من مظالم العباد، والملك وجود عقلانى يتأثّر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الإنسان لا يقبّح بسبب حالته الإجتماعيّه.

وبذلك يندفع الوجه الرابع

ص:١٠٨

أمّا الجواب عن الوجه الخامس

إنّ الإنفعال نوع منه عقلی والمراد منه أنّ هناک نوعاً من الغضب العقلی ونوعاً من تحریک للقوی الحیوانیّه المادون بتوسّط العقل العملی، کما یمثّل بقوله تعالی:

(وَ لَمّا سَکَتَ عَنْ مُوسَی الْغَضَبُ)۱ حیث یتسائل لِمَ عبّر عزّ وجلّ ب «سکت»، إذ السکوت مقابل النطق والسکون مقابل الحرکه، والحیوان یذکر فی تعریفه الماهوی أنّه الجسم النامی المتحرّک بالإراده وأمّا فی تعریف الإنسان یذکر أنّه الناطق، فالنطق والسکوت خاصّه الإنسان، أمّا الحرکه والسکون خاصّه مطلق الحیوان، فلذا عبّر فی الآیه بسکت، لأنّ مقابله النطق ولم یعبّر بالسکون الذی هو مقابل الحرکه وهذا یدلّ علی أن غضب موسی لم یکن غضباً حیوانیّاً، بل هو غضب ناشئ من القوی العاقله. وکذا قول أمیر المؤمنین علیه السلام حین ما هجم جیش معاویه علی إمرأه فی أطراف العراق وقال:

«فلو أنّ إمرءاً مسلماً مات من بعد هذه أسفاً ما کان به ملوماً» (۱) هذا لیس إنفعالاً حیوانیّاً وإنّما إنفعال عن قوّه عاقله.

وتبیان ذلک تحلیلاً أنّه إذا أدرکت قوّه العقل النظری ثمّ تابعتها قوّه العقل العملی فی ما تدرکه ممّا ینبغی فعله أو لا ینبغی، وکانت القوی الحیوانیّه المادون مطیعه إلی أماره وسلطه قوّه العقل العملی، فلا تکون حرکات القوی الحیوانیّه حرکات حیوانیّه وإن کانت هی قوّه حیوانیّه لکنّما منبعثه من العقل العملی وهذا کمال الإنسان ولذلک ورد «یغضب للّه لا لنفسه».

۱- (۲) . الخطبه / ۲۷.

وكذلك حال الكمّلين وتكاملهم فى خضوع قواهم المادون إذا كانت إدراكيّه أو عمّاله لما فوقها إلى أن يصل إلى قوّه العقل النظرى. وكذلك كمال وتمام العقل النظرى هو كونه مدركاً خاضعاً للعوالم العلويّه، وتلك العوالم كذلك إلى أن تصل إلى عوالم الربوبيّه، فتكون حينئذً مشيئه الكامل مشيئه إلهيّه، لأن مشيئته فى القوى المادون تتلقّى من العوالم الربوبيّه وهكذا المشيئه الإلهيّه، وإلّا فليس فى الربوبيّه غضب حيوانى وإنّما غضب اللّه بغضب أوليائه ورضاه برضا أوليائه؛ لأنّ منبعث رضاهم القوى العقليّه (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ)١ فالغضب وإن كانت تقوم به القوى الحيوانيّه لكنّها مسخّره من قبل القوى العقلائيّه، فيمكن أن يكون الفعل يسبب المدح أو الذمّ بلحاظ عقلانى لا حيوانى ويصير الحسن والقبح عقليّين وهذا هو وجه مستقلّ لإثبات عقلائيّه الحسن والقبح.

وكذلك فى الغايه وقول المستدلّ بأنّ العقلاء قد تدفعهم الغايات أن يمدحوا أو يذمّوا ممّا يدلّ على أنّه جعل إعتبارى... إلخ.

فالجواب أنّه ليس جعليّاً اعتباريّاً، لأنّه بضميمه ما تقدّم من أنّ الحدّ الماهوى للمدح هو التوصيف بالكمال والحدّ الماهوى للذمّ هو التوصيف بالنقص، نفس الإلتفات والتذكير للأنفس بالحقائق وحثّها عليه نحو تكميل تكوينى لتلك النفوس لا أنّه إعتبارى فعندما يؤكّد الإنسان لإنسان آخر ويلقّنه كثيراً بما هو حقّ وبأنّ الصدق جيّد والخلق الحسن جيّد، تكرار هذا القول نوع تكميل تكوينى مساعد له لكى يستعدّ لمرحله التكامل وليس إعتباريّاً، بل التلقين للقضايا الحقيقيّه، يوجب صدورها عن الشخص وصدور الأفعال الحسنه، وهذا تأثير التربيه والعاده على القضايا الصادقه الحقّه.

أمّا الجواب عن الإشكال السادس

فواضح لأنّه حيث أخذ فی ماهيّه المدح التوصيف بالكمال، فالكمال الذی هو منشأ التوصيف هو أمر عينی ومن أعراض الفعل، غايه الأمر الأفعال تاره تتّصف بكمال متّوسط وأخرى إبتدائی وثالثه نهائی وهذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمرى لا إعتبارى، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيّات المقوليّه؛ لأنه توصيف بالكمال لا توصيف بمقوله خاصّه، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عينی لا تخيّلی إعتبارى وحيث ظهر أن المدح هو التوصيف بالكمال والذمّ هو التوصيف بالنقص، يظهر أنّه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا السّتّه، بل هو تاره من الوجدانيّات كما فی الأخلاقيّات، وأخرى قابل للإندراج فی عدّه من تلك المقولات، فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسه ونقائضها كذلك وبعضها قد تكون وجدانيّه نفسانيّه كحسن الظن أو سوء الظن أو غير ذلك فحيث إن الكمال من سنخ الوجود أى التوصيف بالكمال فهو قابل للإندراج فی عدّه من أقسام البديهيّات.

أمّا الجواب عن الوجه السابع

وهو أنّ الإحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحركه البدن بإعتبار العقلاء يدلّ على الإحترام أو الإهانه، فالتلازم بين حركه البدن والإحترام نوع من الإعتبار ولكن مضافاً إلى ما نذكره فى بحث الإعتبار مبسوطاً من ضابطته ونحو إرتباطه مع التكوين أن هذا الإنشاء يسمّى صادقاً إذا كان داعى المدح هو الكمال التكوينى وإلّا يسمّى كذباً ودَجَلاً؛ حيث إنّ الإحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار فإذا لم يكن الطرف كاملاً لا يكون الإحترام توصيفاً حقيقيّاً صادقاً، فالداعى الموجب له إن كان صادقاً حقيقيّاً يحكى عن الواقع فيكون صادقاً وإلا كان كاذباً، وغايه من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحثّ على الكمال، لأنّ تقديسه للصفات الحقيقيّه العليا فيه، لا لبدن العالم.

ففى تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الإنشاء فى التعظيم، بل بلحاظ الداعى فى التعظيم والفعل دلاله إنشائيّه على ذلك بلحاظ الداعى؛ فهو نوع كمال تكوينى.

مثلاً إذا خشع قلب المصلّى فى صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذى هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسيّه للكمال وحثّ نحو الكمال؛ نعم القدسيّه للأباطيل سجن وأغلال يجب أن تكسر. أمّا دعوى أن كلّ قدسى فيجب أن يصطدم معه لأنّ التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوى زائفه فى إطلاقها، لأنّ القدسيّه أى الخضوع والإنقياد صفه مهمّه كماليّه وبرهنت كماليّتها فى كلّ الفلسفات عدا السفسطه، نعم القدسيّه رهينه الحقيقه يعنى الإنقياد، والتسليم إنّما هو للحقيقه لا لشىء آخر.

وأمّا الجواب عن الوجه الثامن

فقد يقرّر بأنا لا نلتزم أن قضيّه العدل حسن والظلم قبيح، أسّ أساس القضايا العقل العملى، بل هما قضيّتان منتزعتان من قضايا العقل العملى وإلّا فقضايا العقل العملى هو الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ والإحسان حسن والبخل قبيح وهكذا وينتزع من تلك القضايا الحاويه لتلك الأفعال، الظلم والعدل.

وهذه الإجابه لا بأس بها.

ولكن الإجابه الصحيحه هى التى ذكرها الفلاسفه بأن العداله أمر حقيقى لا إعتبارى وكذلك الظلم، وبيّنوا أنّ التعريف الدقيق للعداله هو وصول كلّ موجود إلى كماله المطلوب من دون إعاقه شخص آخر وممانعته عن الوصول، مثلاً العداله الإجتماعيّه هو وصل كلّ أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون معاوقه ومزاحمه شريحه منهم لشريحه أخرى، أى وصول كلّ الطبقات إلى كمالهم المطلوب، والظلم بخلافه.

والعداله الإقتصاديّه هو وصول المعدّات الماديّه لكمالات البدن لكلّ فرد، لأن البدن محتاج إلى إعدادات ماديّه وبكمال البدن الذى هو آله للروح تستكمل الروح، فحاجه البدن إليها لهذه الجهه، كذلك العداله السياسيّه وحرّيّه الرأى.

فالعداله فى كلّ الموارد ليست محض إعتبار من التشريع، بل حدّها الماهوى هو تكافؤ أفراد النوع الإنسانى فى إمكان تكامل كلٍّ بحسبه تكويناً والتشريع محرز

وكاشف عن طرق التكافؤ التكوينيّه والظلم عـدم التكافؤ وامتناع التكامل فى بعض الأفراد دون بعض، ففى كلّ مرحله وأىّ صدد بدنيّاً كان أو علميّاً أو سياسيّاً أو اقتصاديّاً، العدل والظلم ليسا متولّدين وناشئين من التشريع، بل من المناشئ التكوينيّه.

ص:۱۱۴

أدلّه عقليّه الحسن والقبح وتكوينيّته

اشاره

ص:۱۱۵

أدلّه عقليّه الحسن والقبح وتكوينيّته

مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ حدّ كلّ من المدح والذمّ هو التوصيف بالكمال أو بالنقص وهما حدّان عقليّان تكوينيّان نضيف فى المقام وجوهاً أخرى:

البرهان الأول: الوجدان والفطره

فإنّ الذين ينفون الحسن والقبح العقليّين هم فى يوميّاتهم يضطرّون ويتعاملون بهما، فينفّرون من القبيح وينجذبون إلى الحسن كشىء نابع من فطرتهم، فينكرونهما بلسانهم ويبنون عليهما فى أعمالهم للفطره. وفطرتهم مرتكزه عليه وهذا نوع من المكابره مع الوجدان.

ولذا ترى ابن سينا كلماته متهافته. ففى الشفاء يذكر أنّ كلّ أو أكثر ما بأيدى الناس من الحسن والقبح حقّ، يقام عليه البرهان؛ وفى عباره أخرى لديه فى مبحث النفس من الإشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملى قضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو مظنونات، وإذا كان العقل العملى بعض قضاياه أوّليّه ولو موجبه جزئيّه فيلزمه رجوع قضاياه إلى قضايا بديهيّه يمكن إقامه البرهان

علیها، وإذا کانت حصّه من قضایا العقل العملی أوّلیّات فیبطل إطلاق القول بأنّها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوّلیّات تعنی بدیهیّه وقضایا العملی تعنی المشتمله علی ما ینبغی فعله والذی لا ینبغی فعله. وهذا واضح.

وکذلک فی منطق الشفاء یعرّف المشهورات بأنّها لا- واقع وراءها تطابقه وإذا کانت المشهورات کذلک، فکیف ینسجم مع القول بأن بعض قضایا أقیسته التی ینبغی فیها العمل أو لا- ینبغی أوّلیّات یعنی بدیهیّات، فی حین أنه جعل الصنف الأوّل من المشهورات - الحسن والقبح بمعنی المدح والذمّ - ممّا لیس لها واقع ما ورائه تطابقه، والأوّلیّات لها واقعیّه وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعتبر.

تدافع آخر، قال ابن سینا: یمکن إقامه البرهان علی قضایا العقل العملی ولو بنحو الموجبه الجزئیّه وضابطه البرهان أن ترجع القضایا النظریّه إلی البدیهیّه - وإذا کان قیاس البرهان للإستدلال هو من القضایا النظریّه أی کلتا المقدّمتین نظریّه والنتیجه نظریّه - فلا بدّ أن ترجع المقدّمتان فی نهایه المطاف إلی البدیهیّه؛ إذ لا یمکن إنطلاق النظری من النظری هلمّ جراً، بل یرجع إلی أمر بدیهی وإلّا یصیر دوراً؛ فقوله هذا نوع من الإعتراف بأنّ قضایا العقل العملی ترجع إلی البدیهیّه، والغریب أن الخواجه مع إحاطته یتابع فی الشرح المتن عیناً فهو فی شرحه یثبت أنّهما عقلیّان تکوینیّان لکنّه فی أساس الإقتباس یعبّر بتعبیرات مضطربه.

ص:۱۱۸

البرهان الثانی

هو ما ذکرناه فی جواب دلیل المحقّق الإصفهانی فی السبب والغایه.

البرهان الثالث

إنّ إنشاء المـدح والذمّ وإن کان إعتباریّاً إنشائیاً إلّاأنّه قد ثبت فی محلّه أن الإنشاء لا بدّ أن یکون بداعٍ تکوینی، فالهجو الإنشائی بداعی إظهار النقص، والمدح بداعی إبراز الکمال.

نعم إذا کان الـداعی کاذباً یقال کاذب بلحاظ داعیه، أو کان صادقاً فصادق بلحاظه. فالصـدق والکـذب بلحاظ الـداعی، فهو أمر تکوینی کمـا أنّ البلاـغیّین قـالوا بأن الإنشاء یتعنون بعنوان الإسـتفهام أو الـدعاء وتلک العناوین لماهیّات الـدواعی – یعنی ماهیّه الداعی الموجوده فی الذهن وتحریکها للإنشاء – تکوینی، فیتعنون بعنوان الداعی.

ص:۱۱۹

البرهان الرابع: قاعده العنايه

ما ذكره صدر المتألّهين فى الأسفار فى بحث العنايه.

ومقدّمةً نذكر تعريف العنايه كى نبيّن كيفيّه دلاله قاعده العنايه على الحسن والقبح وهو أن العنايه هى علم البارى تعالى بالنظام الأتمّ الأكمل فى الوجود وعلّيته لذلك النظام ورضاه به.

وفى هذا التعريف ثلاثه حيثيّات: علمه بالنظام الأتمّ الأكمل والخير الأتمّ وعلّيته لذلك النظام ورضاه بذلك النظام ويعبّرون فى بحث العنايه حيث إن البارى هو على أكمل ما يمكن أن يكون فى ذاته فالصوادر من البارىء عزّ وجلّ كذلك هى بحذاء ذلك النظام الذاتى الأعلى والأشرف يكون صدورها. كما فى تعبير بعض الروايات عن الرضا عليه السلام إنّما ههنا يدلّ على ما هناك باعتبار أن آيات مخلوقات اللّه مع إختلاف درجاتها تدلّ على صفه وكمال فى البارى تعالى، فلذا عرّفوا العنايه الإلهيّه هى علمه بالنظام الوجودى والخير الأشرف ورضاه به وعلّيته لذلك النظام وقد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود فى أقسام الوجود هذا هو أقصى ما يمكن أن يبلغه النظام فى الكمال والخير والأتميّه.

وبحث العنايه قاعده فلسفيّه عامّه تعمّ كلّ عوالم الوجود، يقولون إنّه حيث إن البارى هو اللّامحدود فى الكمالات والخير والعلّو، فنظام الخلق والصوادر عن البارى هى بحذاء تلك الذات الكامله. هى الذات المقدّسه هى نظام جملى وجودى أكمل وأشرف وأعلى ونظام ترتيب الصوادر عن البارى هى بحذاء ذلك

النظام الأكمل؛ فالنظام الـذاتى يكون علّه للنظام الخلقى وعلّه لأفعال البارى مع رضا البارى بذلك وعلّيته لذلك وفى المقام نبنى عليه كأصل موضوعى.

القاعده ومؤدّاها، وكيف نستدلّ بها على عقليّه الحسن والقبح؟

مؤدّاهـا أن كـلّ كمال ببركه العنايه الإلهيّه يجب أن يكون على أكمل ما يكون عليه ومنها الموجودات الإراديّه والفاعل بالإراده. فالمفروض فى العنايه الأزليّه الإلهيّه أن توصل تلك الموجودات الفاعله بالإراده إلى أكمل ما تكون عليه بتهيّؤ الأسـباب. وبهـذه القاعـده يسـتدلّ على ضـروره التشـريع والتقنين، أى بيـان طريق الكمـال من واجب الوجود للموجودات الفاعله بالإراده فى عالم الدنيا باعتبار أنه يجب أن يوصلها إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه.

فهذا المؤدى الإجمالى للقاعده ويكون بمنزله الكبرى وصغراه ندلّل عليها:

إمّا بما تبيّن من كون الحسن بمعنى المـدح، والقبـح بمعنى الـذمّ فى الأفعال، قـد أخـذ فى حـدّهما الوصف بالكمال أو بالنقص، فيثبت صغرى قاعده العنايه فى الأفعال.

وإمّا نـدلّل على الصـغرى بما ذكره الفلاسـفه فى ضـروره التشـريع والشـريعه كما فى إلهيّات الشـفاء والنمط التاسع من الإشارات وغيرهما من ضـروره التمدن والإجتماع للنوع الإنسانى لأجل التكامل تكويناً والإجتماع لا يحفظ تكويناً إلّا بأحكام العقل العملى والشريعه، فمصالح النظام تحفظ بها فهى حينئذٍ كمالات.

أو ثالثةً نـدلّل عليها بما هو مقتضـى قاعـده العنايه من كون كمال الشـىء الـذى تثبته القاعـده وإن كان معلولاً للعلم الذاتى، لكنّه متقرّر فى ذات الشىء،

فکـذا الحـال فی أفعـال الإنسـان سواء بالنسـبه وبالإضـافه إلی نفسه أو إلی غیره المجموعی؛ فکمالاتهـا متقرّره فی نفس الأـمر لا بحسب تطابق المجموع وآرائهم.

وبیـان ذلک بنحو البسط: أن قاعـده العنایه کما ذکرها صـدر المتأ لّهین وغیره أنّ علم الباری - الـذی هو منشأ لافاضه الکمالات علی المخلوقـات الفـاعله بالإراده - تابع للکمال أی للمعلوم، لا أنّ المعلوم تابع للعلم، فالمعلوم الـذاتی هو النظام الکامل الـذاتی فی السـاحه المقـدّسه الربوبیّه، والعلم تـابع له لا متبوع له علی الـدوام، والعلم تابع للمعلوم وإلّا لم یکن العلم علماً به. نعم صـدور وإفاضه الکمالات تابعه للعلم الذاتی أی معلول لها.

ثمّ الموجودات الفـاعله بالإراده حینما یفاض الکمال علیها لا بنحو القسـر لا بـدّ أن تکون الأفعال فی واقعها لها کمال معیّن، کما أن لها نقائص معینه بحیث تکون من عنایه الباری الأزلیّه هو إفاضه الکمالات لا بنحو القسـر، والکمالات لا بـدّ أن تکون هی فی تقرّر الواقع ونفس الأفعـال، والعلم تابع لها، لا أنّ العلم هو الـذی یحـدّد المعلوم والفرض أن المعلولات الإمکانیّه وإن کانت هی تـابعه للإنشـاء والإیجـاد للعلم الـذاتی ولکن بلحـاظ المعلوم الـذاتی. فـالعلم تابع للمعلوم، فالکمالات فی نفسـها لا بـدّ أن تکون مقرّره، فلیس الکمـال مـا جعله علم البـاری کمالاًـ بل هو بنفسه فی الرتبه السابقه یکون کمالاً، ولیس النقص ما جعله علم الباری نقصاً وإنّما هو فی الرتبه السابقه ما کان بنفسه ناقصاً؛ فالأفعال فی حاقّ واقعها ذات کمالات أو نقائص بالجعل البسیط؛ ففی حاقّ واقع الأفعـال اتّصـاف بالکمـال أو بـالنقص، فلیس الحسن فی الأفعـال ما حسّـنه الشارع، بل الحسن هو ما یکون فی واقعه حسن، ولیس القبح فی الأفعال ما قبّحه الشارع وإنّما هو فی نفسه ذو نقص واقعاً. فالخیر والشرّ فی الأفعال کمالها ونقصها فی نفسها.

فبقاعده العنايه تثبت أنه تفاض تلك الكمالات التى للأفعال بحسب ذاتها.

والعلم تـابع للمعلوم الـذاتى وإن كـانت المعلومـات تـابعه للعلم الـذاتى لا فى أصل التقرّر الواقعى، بل فى الإيجاد؛ لأنها آيه على الكمال الذاتى، وفى الكمال الذاتى العلم تابع للمعلوم وإن كان فى الكمال الإمكانى الحال أنه معلوم وتابع للعلم الذاتى ومخلوق له تبعيّه إيجاد.

ثم إنّه من النكات البالغه خطورةً وأهميّةً وفائـدةً فى سائر مباحث المعارف - وهى نحو وفاق بين علمى الكلام والفلسـفه وبين ما يحكم به العقل العملى وما يحكم به النظرى - أن كثيراً مّا يمكن إسـتبدال قاعده اللطف الكلاميّه بقاعده العنايه الفلسـفيّه، بل إنّ هناك نضـجاً فى الأبحاث الفلسـفيّه عند الإماميّه حيث يزاوجون بين قاعده اللطف والعنايه، أى بإرجاع مؤدّاها إلى قاعده واحده، غايه الأمر أن لها صـياغتين: صـياغه قاعده اللطف على قواعد العقل العملى وصـياغه قاعده العنايه على قواعد العقل النظرى؛ إذ لا تتّكى على الحسن والقبـح العقليّين، بل تتّكى على قواعد العلّيه والمعلوم والعلم الذاتى فى واجب الوجود فى صـفاته وذاته وهذه بحوث فى العقل النظرى.

فهى قاعده واحده إلّاأنّه يستدلّ لها بقواعد العقل النظرى تاره، فتكون قاعده العنايه وقد يستدلّ لها بقواعد الحسن والقبح، فتكون قاعده اللطف. فالقضـيّه الواحده تاره يحكم بها العقل العملى فتسـمّى بقاعده اللطف بالحسن والقبح وهما خاصّـيتا حكمه وأخرى يحكم بهـا العقـل النظرى بقاعـده العنـايه وهـذا الإتّحـاد من الأبـواب فى المعارف، واللطف هو بإعتبار ملاحظه قبول من الـدانى للكمال من العالى وفى العنايه على العكس وهـذا فرق آخر بينهما ومناسـبه تسـميتها عند الفلاسـفه بالعنايه؛ لأنّ إفاضه الكمالات على ما دون نوع من العنايه من البارى.

البرهان الخامس: تجسّم الأعمال

وهی قاعده مهمّه فی نفسها وقد بلورت عند الفلاسفه الإمامیّه بشکل دقیق متین وهی أحد براهین إثبات المعاد الجسمانی.

والظاهر أن تنبّههم لها هو للروایات الوارده عنهم علیهم السلام المرشده لنکات العقوبات والمثوبات فی القرآن، وأن تلک من قبیل تجسّم الأعمال وهذه القاعده لها أدلّه مفصّله فی مبحث النفس والمعاد وغیره.

وملخّص برهنه القاعده هو أنّ العمل بتکراره یولّد ملکات وهیئات إمّا حسنه نورانیّه أو ردیئه ظلمانیّه عند الإنسان، کیف لا وأن بدنه الجسمانی إذا عوّده علی شیء یعتاد بدنه المادی علیه، مثلاً إذ عوّده علی الترياق أو علی السیجار حتّی أنه لو أراد بعد ذلک باراده قویّه قطع ما اعتاد علیه لا یستطیع دفعهً ترک الإعتیاد، بل قد یشرف علی الموت لو قطعه دفعه، فرسوخ تلک العاده البدنیه لیس بإختیاره بقاءً؛ فإذا عوّد البدن علی الشیء لا یسهل إقتلاعه، بل یمنع فی بعض الأحیان، سواء فی العادات الجیّده أو المضرّه، وإذا کان الحال فی البدن الجسمانی هکذا فکیف فی البدن الروحانی أو المثالی، والبدن الروحانی إذا نشأ وأسّس علی هیئات ظلمانیّه، فلا یمکن بسهوله إقتلاع تلک الهیئات الفاسده، والملکات تشتدّ إلی أن تصیر فصولاً جوهریّه للإنسان الملکی أو السبعی أو البهیمی أو الشیطانی أو غیر ذلک من الأنّواع اللاحقه للصوره الإنسانیّه.

أمّا تطبیق القاعده علی المقام فبیانه: إن موارد الحکم بالحسن هی بلا ریب

نفس الفضائل والكمالات التى توجب رقى الإنسان وتوجب صوراً كماليّه أخرويّه وكذلك موارد الحكم بالقبح ايضاً فإنها تشتمل على نواقص أى تتجسّم بصور رديّه؛ فيظهر من ذلك أن الحكم بالحسن أو القبح ليس حكماً إعتباريّاً تخيليّاً، بل حكم حقيقى ناشئ من منشأ تكوينى.

ص:١٢٥

البرهان السادس: قاعده الغايه

إذ للأفعال غايات كبقيّه الموجودات، كما هو مبرهن فى قاعـده الغايه الفلسـفيّه، وهناك رابطه تكوينيّه حقيقيّه بين الفعل وغايته، وكذلك رابطه حقيقيّه بين الفاعل والغايه، أى بين صدور الفعل من الفاعل والغايه.

وبيـان آخر: إن هنـاك إرتباطـاً بين الوجود الخـارجى للغـايه والفعل، وأن الفعل يتكامل للوصول إلى الغايه فى الخارج وهناك أيضاً إرتباط بين الوجود العلمى للغايه وفاعليّه الفاعل. كما أن الفاعل الناقص يسـتكمل بأفعاله ولكن الفاعل الكامل غايته ليسـت فعله بل ذاته؛ فلا يسـتكمل بفعله كما فى اللّه عزّ وجلّ، والعالى لا ينظر إلى السافل والدانى، بل غايته ذاته، فالبارى فاعليّته ليسـت فاعليّه الإسـتكمال بالفعل، لكن ذلك ليس بمعنى نفى الغايه، بل غايته ذاته. فلا يطلب شـيئاً وراء ذاته، بل هو مسـتغنٍ بها كما أن ذلـك لاـ ينفى الغـايه للفعـل وإن لم تكن غايه الفعل غايه للبارى الفاعل؛ ففعله على الحكمه أى له غايه وهى تغاير غايه الفاعل؛ نعم غايه غايات الفعل القرب من الذات الأزليّه.

وبعبـاره موجزه: إن فعـل الفاعـل بلاـ غايه فى الفاعل التامّ يساوق إنكار العلّه الفاعليّه، فالفاعل التامّ فاعليّته لأجل الـذات وإلّا فهو ناقص يحتاج إلى التكميل، والفعل تكامل له. إن الفاعل الشاعر بالإراده أى الفاعل العلمى لا يفعل الفعل لغايه، ولا بـدّ أن تكون الغـايه كمالاًـ لفعله أو الفاعـل العلمى فى مـوارد الفضائـل له غايـات، هى غايـات كمـاليّه. فهنـاك نـوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود فى تلك الأفعال وغايات تلك الأفعال وهى الكمالات، وهى كمالات للقوّه العاقله

وما فوقها، وكذلك فى موارد الحكم بالقبح للأفعال غايات ليست كمالات للقوّه العاقله، بل كمالات للقوى الدانيه الغضبيّه والوهميّه والشهويّه والتخيّليّه على تفاصيلها؛ فكلّ فعل له غايه، غايه الأمر الغايه كمال لماذا؟

فموارد الحكم بالقبح هى كمالات لا- للقوّه العاقله وما فوقها - أى الدرجات العاليه للنفس - بل كمالات للدرجات السافله للنفس، وإذا اشتدّت كمالات تلك، يصدق قول أمير المؤمنين عليه السلام:

«كم من عقل أسير تحت هوى أمير» فيكون الفصل الجوهرى للإنسان مثلاً السبعيّه أو غيرها من الصفات السافله. فبين قاعده الغايه والحسن والقبح هناك نوع من التلازم ويثبت بذلك الحسن والقبح العقلى خلافاً للأشاعره لأن إنكاره يصادم إنكار العلّه الغائيّه فى الأفعال، ويلازم إنكار الغايه فى الأفعال، سواء العلّه الغائيّه بوجودها العلمى أو الغايه بوجودها التكوينى.

فلذلك كان الأشعرى نافياً للعلّه الفاعليّه فى الأفعال وقائلاً بالترجيح بلا مرجّح، بل الترجّح بلا مرجّح ويلتزم بصدور المعلول من العلّه بلا أولويّه ولا ضروره.

فلكلّ فعل غايه والغايه كمال لذلك الفعل وكلّ كمال يناسب قوّه من قوى النفس، فإذا ناسب القوى الدانيه، يحكم بالذمّ وتكون الأفعال مذمومه؛ فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبه للقوى الدانيه بلحاظ غاياتها. وأمّا إذا كانت تلائم القوى العاقله وما فوقها فيحكم بالمدح، فكيف يدّعى أن الحسن فى الأفعال إعتبارى تخيّلى وليس بعقلى؟!

هناک تساؤلان حول العقل العملی تقدّمت الإشاره إلیهما هما:

هل الحسن والقبح تکوینیّان عقلیّان أو إعتباریّان جعلیّان من العقلاء؟

ویترتّب علیه تساؤل آخر وهو أن المعروف أن أساس الشریعه وقوانینها هو الحسن والقبح العقلیّان، والأحکام الشرعیّه ألطاف فی الأحکام العقلیّه، أی أن ملاکات الأحکام الشرعیّه جهات حسن أو قبح فی الأفعال لو اطّلع علیها العقل لحکم بها. فإذا کان الحسن والقبح إعتباریّین قابلین للتغیّر، فحینئذٍ لا ثبات للشریعه؛ حیث إنّ الأحکام الشرعیّه تکشف عن جهات لو علم بها العقل حکم بها، فإذا کانت تلک الجهات متغیّره فالحکم العقلی متغیّر، فالشریعه أیضاً غیر ثابته. وهذه الإثاره مطروحه کثیراً فی الأوساط الفکریّه حتّی أنّ البعض ذهب إلی أنّ معنی ختم النبوه لیس بمعنی ثبات الدین الإسلامی إلی یوم القیامه، وأنّ البشریّه قد تکاملت عقولها إلی حدّ لا یحتاج إلی نبیّ یرعاها أو وصی یسدّدها ویهدیها، وإلّا فلا ثبات للقوانین، فعقلاء کلّ قوم وحکماء کلّ طائفه هم یسنّون تلک القوانین. وهذا إنکار للرساله، لأنّ الإعتقاد بها کما یلزم بأصلها یلزم فی إمتدادها أیضاً ولذا یعدّ القائل من منکری کون الرساله لکافّه الناس والعالم.

ومنشأ وروح هذا الإشکال یرجع إلی إعتباریّه الحسن والقبح وهو موجب لإثاره تساؤلات کثیره أخری فی الرؤیه والمعرفه الدینیّه فی کثیر من المباحث، إذ هو یتأثّر من القول، مثلاً ـ قصّه بدء النسل هل هی بدأت من نکاح الأخوات أو من تزویج أبناء آدم بالحوریّه والجنّیّه.

وفی روایات أهل البیت علیهم السلام یستشهدون علی إبطال رأی العامّه - بأنّ بدء

عمليّه النسل هو بتزويج الأخوات - بتمثيله عليه السلام - لما سمعه من واقعه وقعت - أنّ خيلاً من الخيول النجيبه وقع على امّه من دون شعور منه، ثمّ قتل نفسه ندامه، فهذه غريزه فطريّه أودعها اللّه تعالى فى الحيوانات، فكيف لا يودعها اللّه عزّوجلّ فى فطره الإنسان؛ فالأفعال إذا كان لها محاسن أو جهات قبح فى ذاتها، فلا مجال للتبدّل والتغيّر.

نعم لايلزم على القول بالحسن والقبح التكويتيّين أن تكون جهات القبح أو الحسن فى الأفعال بنحو العلّيه دائماً، فقد تكون بنحو المقتضى، مثلاً الكذب مقتضٍ للقبح، لا أنّه علّه تامّه، لكن لا كما يقوله أحدهم أن الزنا لو لم يقبّح من الشارع، فليس فيه قبح وإنّما هو بتحريم الشارع قبيح! حتّى أن بعض الفلاسفه الإماميّه غفلوا عن هذه النكته وقالوا بهذا المقال - والحال أنه يخالف مبنى الإماميّه - أن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع بالتفسير الأشعرى، إذ العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع للعلم. نعم تابع للعلم فى الإيجاد، ولا أن ماهيّه المعلوم تتحدّد بالعلم، وهو ما يلهج بها كثيراً فلاسفه الغرب كنظريّه حيث إن القوانين والتشريعات الإعتباريّه حتّى السماويّه، مبتيّه على العقل العملى وأحكام العقل العملى إعتباريّه بحسب تواضعات وتوافقات كلّ مجتمع وكلّ قطر وكل زمان، فهى تتجدّد وتتغيّر بحسب الأزمنه والأمكنه والأجيال، وعليه فالتشريعات التى تبنى عليها أيضاً تتبدّل؛ ولذلك قالوا: إن معنى ختم النبوه ليس بمعنى أن دينه أبدى إلى يوم القيامه وإنّما ختم النبوه بمعنى أن البشريّه وصلت بعد نبوه النبى إلى حدّ بإمكانها أن تتّكئ على عقلها أى أنها وصلت إلى نوع من الإستقلال عن السماء فى التشريع بتوسّط العقل البشرى.

فهذه الدعوى مفادها: أن الأحكام الإعتباريّه تخلقها الظروف والأزمنه

والأمكنه وتوافق العقلاء وبحسب ما يناسبهم ويجعلوه ملائماً لهم، فتكون قابله للتغيّر والتبدّل، وكذا الحال فى أحكام العقل العملى، فضلاً عن الإعتبارات والتشريعات.

ص:١٣٠

نقاط الضعف

وأوّل نقطه ضعف فی هذه الإثاره هی أن أحکام العقل العملی لیست متغیّره، نعم الأشاعره قد یجدون صعوبه فی الردّ علی هذه الإثاره وأمّا علی ما قدّمناه فالبیانات العقلیّه المبرهنه علیها کفیله لتخطئه هذه الدعوی.

والنقطه الثانیه أن القائل یفترض واقعاً متحقّقاً ولو بحسب الأزمنه تطابقه التشریعات، ولذلک لا بدّ أن تتغیّر بحسب الأزمنه کی تطابق واقع ذلک الزمن، وإذا ثبت وجود واقع تطابقه الإعتبارات والتشریعات، فلا تکون التشریعات حینئذٍ قضایا فرضیّه محضه، بل کاشفه إجمالیّه عن کمالات الواقع ونقائصه، کما أن الواقع الوجودی له قواعد تکوینیّه منضبطه لا تتبدّل علی مرّ الأزمنه بحسب الأجناس والأنواع وإن تبدّلت الأفراد والعوارض فلا بدّ أن یوازیه تشریع ثابت أیضاً.

والنقطه الثالثه: إنّه قد اتّضح أنّ الإعتبار لیس هو إقتراح محیطی إبتدائی یعتبره من أراد، بل لا بدّ من أن یکشف عن جهات الواقع حتّی فی القوانین الوضعیه. وآیه ذلک بالإضافه إلی النکته التی ذکرناها من المقننین أنه لا یمکن أن یوکل التقنین الوضعی إلی جهّال المجتمع وإنّما یوکل التقنین الوضعی فی کلّ حقل منه إلی خبراء ذلک الحقل مع معونه الخبراء القانونیین کأن تجتمع لجنتان، لجنه الخبراء القانونیّه ولجنه خبراء الموضوع الخاص فی ذلک الحقل والمجال.

فتری البشریّه تخصّص حقّ التشریع إلی فئه خاصّه مشترکه فی کلّ فصل بین خبراء القانون وخبراء ذلک الموضوع ممّن یحیطون بالتجارب، بل ولا یکتفون

بذلك بل أنهم يجمعون خبرات البشريّه السابقه وقوانينها، بل أنهم يستفيدون من التقنينات الشرعيّه السماويّه أيضاً. وهذا حقل مفتوح فى علم القانون المتداول فى الجامعات البشريّه وهو فصل فلسفه القانون (الجنائى والقضائى والمعاملى).

ففلسفه القانون هى عباره عن العلل والأسباب التى قُنّن القانون على ضوئها، فتلك أسباب تكوينيّه وصواب القانون وصحّته هى فى الكشف عن تلك الجهات وإصابتها وتنفيذها وقولبتها ويجعلون مدار القانون الوضعى هو فى الكشف عن الواقع وإصابته، فالإعتبار يكون بلحاظ الواقع ليس بما هو هو.

ص:١٣٢

الثابت والمتغيّر

اشاره

لا يمكن القول بأنّ الواقع كلّه متغيّر؛ لأنّ القائل بتغيّر الواقعيّات لا بـدّ أن يلجأ إلى ثابت - على الأقلّ - وهى نظريّه التغيير، وإلّا لو كـانت هـذه النظريّه أيضـاً متغيّره فسـيكون هنـاك ثوابت، وهـذا ممّـا يـدلّ على أنّ المتغيّرات مهما كانت سـعه دائرتها التكوينيّه والواقعيّه لا بدّ من أن تستند إلى ثوابت، فالثوابت هى التى تولّد وتنتج المتغيّرات.

ومضافاً إلى أنّه لو كان البناء على التغيّر، فالسـعى والجهد البشـرى للفحص عن الحقائق لغو وعبث وباطل، ولا يوجد عاقل يسـعى إلى معادلات لا ثبات لها، التى تكون بعد حقب زمنى مجهولات لا مجموع معلومات. فهذا السـعى البشرى من أجل التوصّل إلى ثوابت. فالعلوم تتشـعّب إلى شـعب كثيره ويوماً بعد يوم تترابط مع بعضـها البعض بشكل عجيب، فترابط الفلسفه بعلم السيكلوجيا وترابطه بعلم الأعصاب وترابط علم الأعصاب بعلم البدن و... فهذا السـعى البشـرى من أجل التوصّل إلى الثوابت فى عالم الطبيعه فضلاً عمّن يقرّ بأن هناك عوالم أخرى؛ إذن فالواقع ليس كلّه متغيّراً، بل منطقه منه متغيّره وأخرى ثابته.

ثمّ أنّنا فى الجمله قد أذعنّا بوجود التغيّر فى الواقعيّات ولكن المنطقه الواسعه فى الواقعيّات هى الثبات، وحيث قلنا إنّ الإعتباريّات واسـطه إثبـاتيه فى الكشف عن الواقعيّات، فلا بـدّ أن نتعرّف على منطقه التغيّر فى الإعتباريّات فى لغه القانون بغضّ النظر عن أن القانون إلهى أو وضعى.

للتعرّف على ذلك لا بدّ من التذكير بأنّ منطقه الإعتبار ليست الكلّيات

الفوقانيّه العقليّه كالظلم قبيح والعدل حسن والكلّيات القريبه من الكلّيات الفوقانيّه، ولا حاجه للاعتبار والتشريع فى تلك المنطقه – وإن كان الصحيح عندنا كما ذكرنا فى مباحث علم الاُصول وجود كمال فى ذلك لا يتحقّق إلّابإنشاء التشريع – بل تكون منطقه الإعتبار فى الكلّيات الوسطانيّه أو التحتانيّه. فهناك ثبات للبنيّه الأساسيّه للاعتبار وهى الأحكام العقليّه الفوقانيّه، فنلاحظ فطريّاً حتّى فى القوانين الوضعيّه أنّ هناك تقسيماً للإعتبار التقنينى إلى تقسيمات منها ثابته أو ثابته متوسّطه ومنها متغيّره، مثلاً: الدساتير التى للدول حيث يعتبرونها مواد قانونيّه ثابته بعد ذلك تأتى تشريعات المجالس النيابيّه أو مجالس الاُمّه.

فهذه تشريعات يعتبرونها ثابته متوسّطه. بعد ذلك تأتى التشريعيات الوزاريّه الإجرائيّه التنفيذيّه التطبيقيّه على المصاديق التى هى فى داخل كلّ وزاره. بعد ذلك تأتى منطقه الإجراء والتطبيق. فكيفيّه إجراء وتولّد القانون يمرّان عبر ثلاثه مراحل وهذه المراحل هى قديمه فى لغه القانون والفطره البشريّه، ونفس الدستور توجد فيه مواد امّ ثابته أساسيّه لا يمكن أن تتغيّر. وهناك مواد قد تحتمل التغيير، وكذلك الحال فى التشريعات المتوسّطه.

وهناك نكته أخرى فى القوانين الدستوريّه من أنّ الدستور ينطلق من أهداف وأغراض وتلك الأهداف والأغراض هى ثابته بحسب رشد المقنّنين من الاُمّه انطلاقاً من الأهداف الساميه كهدف الإستقلال والحريّه والعداله، فهذه يجعلونها ثابته إلّاإذا علموا بأنهم لم يحيطوا بأهداف اخرى هى أسمى وأهمّ لم يلتفت إليها من قبل. إذن لغه التقنين البشرى فيها منطقه ثوابت ومنطقه متغيّرات.

والميرزا النائينى ذكر فى كتابه أنّ ضابطه المتغيّر فى الشريعه هى الأحكام السياسيه، وأمّا الثابت منها فهى غير الأحكام السياسيّه كالأحكام الشرعيّه

والفتوائیه، فهذه الضابطه متینه لکنّها إجمالیه.

توضیح ذلک: إنّه فی لغه القانون أو اللغه العقلیه تتنزّل المعانی الکلّیه الفوقانیه فی مدارج النفس وخضوع القوی الدانیه تنزّل الأمر الکلّی إلی أن یصل إلی العمل الجزئی، مثلاً هناک إدراک للعقل النظری، ثم إدراک للعقل العملی، ثمّ العقل العملی یذعن بالقضیّه المدرکه، ثم یستعین بالآلات الإدراکیه النازله کالتخیّل الوهم، ویستعین بالرویه والفطنه وهو جعل الأمر الکلّی ضمن قالب جزئی مطابق له، ثمّ بعد ذلک یحرّک القوی العملیّه الأخری کالقوی الغضبیّه أو کالقوی الشهویّه وإیصال هذا المطلب الکلّی إلی ضمن فعل خارجی جزئی.

هذا الکلام علی صعید منطقه النفس وکذا علی صعید منطقه الدوله، إذ الدوله بعد لحاظها کموجود واحد شاعر فاعل، لها قوی غضبیّه کالجیش والشرطه ولها قوی عَمّاله، ولها قوی درّاکه ومتخیّله کالبرلمان، ولها قوی فطنه وتروّی کالقوی القضائیه أو العقول المفکره فی جهاز الدوله، ولها عقل عملی کالدستور، فتکون نفس الجهاز التکوینی للنفس وینطبق علی جهاز الدوله.

فعلی ما ذکرنا نری أنه فی سلسله لغه القانون البشریّه هناک معانٍ کلّیه، بل ما فوق المعانی الکلّیه وهی منابع الدستور وهی الأُسس التی یعتمد علیها الدستور ومن ثمّ یأتی من بعده الدستور؛ ثمّ إنّ التشریعات المتوسّطه حیث تراعی مجالس الأُمم فی القوانین الجزئیّه المطابقه للقوانین الکلّیه فی الدستور؛ ثمّ بعد ذلک تأتی التشریعات الوزاریّه التی تطابق تشریعات مجالس الأُمم. ثمّ تأتی بعد ذلک مرحله التطبیق والسرّ فی هذا الشیء هو أن هناک نکته عقلیّه بالإضافه إلی أنّ الواقعیّات بعضها متغیّر وبعضها ثابت، أنّه الأمر العقلی الکلّی دائماً هو محلّ ثبات کما هو فی الجوهر العقلی القائم بنفسه، کذلک فی المعانی العقلیّه، أیضاً

هی فی محلّ ثبات دائم، إلی أن تتنزّل هذه المعانی والکلّیات العقلیّه إلی عقلیّات محدوده، فیکون ثباتها بالنسبه إلی ثبات المعانی العلیا المطلقه أقلّ وما إن تتنزّل بعد ذلک إلی معانی مرتّبه بمعانٍ جزئیّه أکثر وهی الوهمیّه (المقصود من الوهمیّه هنا لیس بمعنی الوهم الذی لا واقع له أو لا واقع ورائه، بل المقصود من المعانی الوهمیّه هی الکلّیات المقیّده بالإضافه إلی الجزئیّات الإضافیّه مثل الحبّ المطلق والبغض المطلق هو غیر حبّ زید وبغض زید) والخیالیّه وبعد ذلک تتنزّل إلی الجزئی الحقیقی وهو التطبیق.

إذن هذه المدارج التی تتنزّل منها المعانی الکلّیه إلی کلّیات أکثر محدودیّه إلی معانٍ خارجه عن المعانی العقلیّه إلی معانٍ وهمیّه إلی أن یصل إلی التطبیق إلی منطقه التغییر، فأوضح مناطق التغییر هی فی الجزئی الحقیقی واوضح مناطق الثبات هی المعانی العقلیّه الفوقانیّه جداً التی لیس هناک ما هو أوسع منها وبینهما متوسّطات ولذلک نری أن لغه التقنین البشری هی أیضاً کذلک. فهذا تدلیل عامّ شرحاً لما أفاده المحقّق النائینی من الضابطه فی التغیّر والثبات فی الأحکام السیاسیّه دون غیرها؛ فالأحکام السیاسیّه هی التی فیها التطویر، لأنّ الأحکام السیاسیّه مرهونه ومرتبطه بالجزئیّات، أمّا الأحکام الشرعیّه وهی الثوابت العامّه الکلّیه التی هی بمنزله الأحکام الدستوریّه، فتلک هی منطقه ثبات ولیست متغیّره.

ولأجل أن نوضّح أکثر نقول: إنّ المعنی الماهوی للسیاسه هو نفس معنی التدبیر وهو من خواصّ قوّه الفطنه وقوّه التروّی الموجوده لدی النفس البشریّه.

وبعباره أخری: إنّ السیاسه هی بمعنی تطبیق الجزئیّات وموازنتها مع الکلّیات، فمثلاً العقل یحکم بحسن الصدق أو حسن الإحسان، وحینما یشاهد إنسان زیداً

ویریـد أن یحسن إلیه، فلا بـدّ وأن یتـدبّر ویتروّی أن هذا الفعل هل هو مصداق للإحسان أم لا أو هو مصداق الإهانه، ولا بدّ من التمییز بین مصداق الإحسان ومصداق الإهانه، ثمّ هل أن هذا مصداق للإحسان أو للإهانه، فلا بدّ أن یمیّز بین الإحسان والإهانه.

إذن لا بـدّ له من تمییز الجهات المشترکه بین الأفعال کی یستخلص الجزئی الـدقیق الـذی لیس فیه إلتباس ومنـدرج تحت ماهیّه الإحسـان وکلّیته، فهـذا إنّمـا یتمّ بتوسّـط القوی الإدراکیّه المـادون السـالمه فی إدراکهـا، وأیضـاً بتوسط القوی العمّاله المادون، فالغضبیّه أو الشـهویّه لا تتـدخّل بنحو تمانع تنزّل المعانی الکلّیه وکـذا المخیّله والواهمه لا تمانع ذلک التنزّل بسـیطره الفطنه التی هی فوق القوی المـادون – أی القوّه الغضـبیّه والعمّـاله والشـهویّه – وسـیطره قوّه الـتروّی الإدراکیّه الـتی تسـتخدم آلاـت القوی الإدراکیّه المـادون والقوّه العمّـاله المادون فی الوصول إلی الجزئی الحقیقی المنـدرج تحت الأجناس، حینئـذٍ تصـدر الأوامر فی عالم النفس لتولّد الشوق والإراده وصـدور الفعل بعـد ذلک وهـذا ما یسـمّی بالبرهان العیانی الـذی نبّه علیه أرسـطو وأغفله ابن سینا، فهذه المحدوده والمنطقه هی منطقه التنزّل، أی تنزّل العقلیّات إلی الجزئیّات الحقیقیّه.

فلاـ بـدّ من مرحلتین: مرحله تنزّل العقلیّـات إلی مرحله الجزئیّـات أی موازنه الحکم الجزئی مع الکلّیـات واسـتنتاجه منها ومرحله إعمال الحکم الجزئی بتحریک القوی العمّاله ولـذلک کان التـدبیر من قوّه التروّی وقوّه الفطنه لدی الإنسان الأوّلی بمنزله العقل النظری والثـانیه بمنزله العقـل العملی ولاـ ریب أن هـاتین القوّتین غیر قوّه العقل النظری الإدراکی ولکن هل هما نفس قوّه العقل العملی العمّال الذی یغایر القوّه النظریّه الدرّاکه کما هو مبنی الفلاسفه المتقدّمین

كابن سينا وغيره أم لا؟

وعلى كلّ تقدير عندما تكون القوّتان تحت تسخير العقل ولأجل تنزيل الكلّيات العقليّه، فسيكون فعلهما لأجل القضايا العقليّه والحقّانيّه، وأمّا إذا كانتا تحت تسخير القوى الشهويّه أو القوى الواهمه حينئذٍ، فستكونان قوّه نكراء وليستا قوّه عقليّه؛ لأنّهما سوف تسيسان جميع القوى الأخرى حتى العقليّه أى تدبّرانها وتجعلانها خاضعه والقوى الشهويّه والغضبيّه وهذا بنفسه يفرض فى الإنسان المجموعى أى صعيد جهاز الدوله والمفروض أن الرئيس وظيفته أن يسيّس تلك القوى المختلفه لأجل الوصول إلى الجزئى وإذا تدخّلت إحدى القوى بنزعاتها الخاصّه لا يكون التسيّس تامّاً فى محلّه وكمالهما فيها إذا اتّسقت القوى العقليّه فضلاً عمّا إذا تجرّد الرئيس.

إذن ما بيّنه النائينى تامّ من أن هناك ثباتاً فى الأحكام العقليّه، أمّا التسيّس وهو نوع من التطبيق للجزئى والجزئى فمحلّ تبدّل وتغيّر ولذلك يعبّر بأن الأحكام السياسيّه محلّ تبدّل أى الأحكام الجزئيّه هى التى تتبدّل ويتمّ إستنتاجها عن طريق قوّه الفطنه والتروّى وبتوسّط البرهان العيانى والحكم الجزئى هو الذى فى محلّ تبدّل وتغيّر.

وأمّا محلّ الثبات هى القضايا العقليّه فهذه على أىّ حال منشأ من مناشئ التغيير وتحديد للأحكام الإعتباريّه التى يفرض فيها التغيّر بلحاظ الأحكام السياسيّه أو ما يعبّر عنه بالتعبير الفقهى بالحكم المولوى أى الولائى فى مقابل الحكم التشريعى وقد يكون تبدّل الموضوع منشأ لتبدّل الأحكام الإعتباريّه، فطبعاً المقصود من تبدّل الموضوع هو الموضوع الجزئى الكلّى لا تبدّل فيها، فيعود لنفس الضابطه التى ذكرت من أنّ الجزئيّات هى منطقه التغيّر والتبدّل. وهذه هى

نفس المنشأ الأوّل فبدلاً من قولنا التغيير فی الأحكام السياسيّه قلنا بالتغيير بلحاظ تبدّل الموضوع.

وهناك منشأ آخر وهو ما يقال عنه عامل الزمن، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم والحرج والورود والضرر وقد تطبّق هذه الضوابط (التزاحم أو الضرر) على صعيد الأحكام الفرديّه وقد تطبّق على صعيد الأحكام الإجتماعيّه، فكما أن الوضوء الحرجی رافع للوضوء ومعيّن للتيمّم فی الحكم الفردی، هناك أيضاً فی الأحكام والواجبات الإجتماعيّه بسبب الحرج الذی يطرأ على عموم الناس، فيسبّب رفع ذلك الحكم الموجود الأوّلی، أو الورود فقد يكون عنواناً وارداً على عنوان آخر أو ضرراً لنوع عامّه الناس، فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعيّه التی هی أحكام إجتماعيّه وأحكام سياسيّه وأحكام مجموعيّه وليست أحكاماً فرديّه؛ وهذا نوع من أنواع التبدّل والتغيّر وهو تزاحم الأحكام. مثلاً لو تزاحم واجب فرعی مثلاً مع أحكام إعتقاديّه فيقدّم الحكم الإعتقادی فی فتره وقت التزاحم، وهذا المنشأ ايضاً منطقته فی الجزئی الحقيقی أو ما يقرب منه.

ولكن ليتنبّه فی هذا المنشأ إلی نكته نبّه عليها الفقهاء فی بحث القواعد الفقهيّه، أن هذا المنشأ الثانی فی التغيّر ليس يوجب جعل الحكم الثانوی حكماً دائماً وأبديّاً ويقلّبه من حكم أوّلی إلی حكم ثانوی، بل يبقی الحكم الأوّلی على حاله، بل فی ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوی من حرج أو ضرر أو تزاحم يتبدّل إلی حكم ثانوی لا دائماً، وإلّا لو كان على نحو الدوام لكان وضعه كحكم أوّلی من قبل الشارع الذی قد افترض أنه محيط بالجهات الواقعيّه لا جاهل بالجهات الواقعيّه، مع أن الفرض أن الشارع وضعه عن علم وقلنا إنّ الكلّيات العقليّه لا تبدّل فيها.

فـالفرض أن التشـريعات الفوقانيّه تعكس عن جهات واقعيّه كلّيه معقوله، والقضـيّه والمعنى الحقيقى الكلّى لا تبـدّل فيها؛ نعم فى كيفيّه تنزّله قد يتصادم مع كلّى آخر إلّاأن هذا التصادم ليس بدائم، بل ظرفى.

أيضاً هناك منشأ آخر للتبدّل والتغيّر وهو ليس فى الواقع بمنشأ حقيقى وهو كيفيّه إحراز التقنين، سواء التقنين الوضعى أو التقنين السـماوى الإلهى؛ فمثلاً فى الدسـتور الفرنسـى القضاه يختلفون فى فهم مادّه من موادّ الدسـتور أو الحقوقيّون الفرنسيّون يختلفون فى فهم تلـك المـادّه؛ فهـذا نوع من الإختلاف فى التشـريع إلّا أنّه إختلاف فى الفهم والإحراز وليس هو إختلاف فى نفس مادّه التشريع.

فهـذا الإختلاـف لاـ يتنـاول الكلّيـات الفوقانيّه حيث إن الكلّيات الفوقانيّه يعترض الثبات، وكلّما كان بمعنى الكلّى وكان ذو كلّيه وثبت أكثر، فوضوحه وبـداهته أكثر والخفاء يقلُّ ويندر، وكلّما تنزل يبدو الخفاء ويزداد الغموض. ولذا ترى أن المبادىء فى أىّ دسـتور من الـدساتير الوضـعيّه تكون واضـحه لاـ خفـاء فيها والموادّ الأوّليّه – وهى الأمّ – لا خفاء فيها أيضاً، بعـد ذلك إذا تتنزّل تلـك الموادّ إلى البرلمـان ومنه إلى مجلس الوزراء، فهـذه تحصـل فيها إختلاف أكثر فأكثر، لأنّها تتـداخل الجزئيّات بعضـها مع بعض، فيكون عنصر الغموض أكثر فأكثر.

وقـد يعبّر عن هـذا أن النفس حيث إنهـا مجرّده أو كلّيه، فيكون إدراك النفس للكلّى أو المجرّد أسـرع من إدراكهـا للجزئيّـات؛ حيث إنّها متعلّقه بالمادّه فيكون أبعد عن سـنخ النفس وهذا المنشأ الثالث لا يختلف عن المناشئ السابقه من زاويه المورد؛ حيث إن منشـأ الإختلاـف، الإـحراز غالبـاً فى موارد الجزئيّات لا الكليّات فمثلاً ترى الإنسان لا يختلف فى المعانى مع فرد آخر من بنى نوعه فى الكليّات العقليّه كحسن الفضائل وقبح الرذائل، بخلاف ما إذا تنزّلت المعانى إلى جزئيّات،

يبدأ الإختلاف وهذا الإختلاف راجع إلى المنشأ الثالث لا إلى المنشأين السابقين. فهذا الشخص يحرز أن مصداق هذا الفعل تعظيم وذلك الشخص ينفى ذلك بأن هذا المصداق ليس بتعظيم بل إهانه، ففى الفعل الواحد يكون فى جهات التطبيق إختلاف وإن كانوا متّفقين على الكليّات العقليّه.

فالإختلاف فى الإحراز فى المنشأ الثالث لا يختلف كثيراً مّا من جهه المورد مع المنشأين السابقين فى كون موارد الإختلاف غالبةً فى الأحكام السياسيّه، سواء سياسه النفس الداخليّه فى الأحكام الفرديّه أو السياسه الاجتماعيّه أو سياسه الأسره فدائماً الإختلافات فى الأحكام الجزئيّه وأمّا الكليّات فلا إختلاف فيها.

نعم الإختلاف فى الإحراز سواء أكان فى التشريعات الثابته أو المتوسّطه أو التشريعات المادون المتوسّطه أو الجزئيّات، له ضوابط قانونيّه فى الإحراز؛ كما أنّه للبرهان فى الكليّات ضوابط علميّه ذكروها فى باب البرهان من أنه تكون القضيّه دائمه كليّه، وأنه تكون القضيّه صادقه وأن لا يكون فى العناوين إجمال، وأضاف المتكلّمون والفلاسفه شرائط أخرى. كذلك فى البرهان العيانى الذى يختصّ بمنطقه التنزّل من الكليّات إلى الجزئيّات فقد وضعوا لها ضوابط.

فالبرهان العيانى يتكفّل نوعاً مّا إحراز أحوال الجزئيّات الحقيقيّه فى كيفيّه إدراجها تحت الكليّات ولكن بضوابط.

ملخّص الجواب عن الإثاره الثانيه

ويتلخّص الجواب عن الإثاره الثانيه بالتأمّل فيها

أوّلاً: أن البنيه التحتيّه للأحكام الشرعيّه الثابته وهو الحسن والقبح العقليّان برهانيّه فلا تبدّل ولا تغيّر فيها.

وثانياً: إن منشأ الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديّه العقل البشرى، فهذه المحدوديّه باقيه وإن ازدادت عقليّه العقل البشرى بالتجارب إلّاأنّ إعتراف البشر وإذعانهم بأنّه كلّما ازددنا تجربه إزددنا بصيره بالواقع، وأن هناك كلّيات عقليّه يدركها العقل، وهناك كلّيات متوسّطه لا يدركها إلى أن تصل الجزئيّات، كلّما ازداد البشر تجربه إزداد بصيره بكيفيّه تنزّل جهات الحسن والقبح أو جهات المضرّه والمنفعه أو جهات المصلحه والمفسده، فبإزدياد التجربه يزدادون إحاطه. ولكنّها غير تامّه مع ذلك ولذلك يواصلون التجربه بنحو دائب إذعاناً بعدم الوصول التامّ.

وإذا لم تكن الإحاطه تامّه فيتوصّل البشر إلى عنايه اللّه عزّ وجلّ، فلا بدّ من عنايه منه بأن سنّ لهم تشريعات ثابته فى تلك المنطقه التى لا تدركها عقولهم المحدوده، وإذا كان منشأ الحاجه للإعتبار هو محدوديّه العقل البشرى، فهذا الخالق الذى قد برع وحيّر العقول فى إيجاد نظم بارع من أصغر وأحقر مخلوق إلى أشرف وأحسن مخلوق، فأتقن خلق كلّ شىء وأحسن خلق كلّ شىء، فها هو العلم يعجز عن إكتشاف الدقّه اللامتناهيه فى المخلوقات وفى النظم،

فكيف لا يحيط الخالق بما هو مدارج الكمال لأشرف مخلوق وهو الإنسان ومعارج الكمال له؟ الحدس الفطن يسلّم بذلك، ولا بدّ من أن يتقن له.

وعليه فلا بدّ أن تكون التشريعات عند من يحيط أزلاً وأبداً بكلّ جهات الأفعال ويحيط إستقبالاً وحالاً وماضياً بكلّ الأفعال ويحيط بأنّ الفعل الواحد إذا تموّج خلال الأجيال التاريخيّه والبشريّه كيف تكون تموّجاته وآثاره؟ فلا بدّ له من إحاطته لجهات الحسن والقبح المتسلسله عبر حلقات الأفعال لا الإحاطه بجهات الحسن والقبح النفسى الموضوعيّه أو الذاتيّه لذات الفعل فقط، وهذه الدائره لجهات الواقع لا يحيط بها إلّاخالق الكون فهو الذى يسنّ التشريعات.

وثالثاً: إنّ جهات التغيّر والتبدّل فى الإعتبار هى غالباً فى منطقه الجزئيّات أى الأحكام السياسيّه أو الوَلَوِيَّه، لا فى الأحكام الكلّيه الثابته للتشريعات الثابته.

ص:۱۴۳

ولایه التشریع

اشاره

ثمّ إنّه لا بأس بأن ننظر لمن صلاحیّه التشریع؟ أو ما یسمّی بالولایه التشریعیّه هل تتبع الولایه التکوینیّه أم لا؟ قاعده شرعیّه تقول: من له التشریع هو من له المقام التکوینی الخاصّ ویعبّر عنهما فی الحکمه بأن الولایه التشریعیّه تتبع الولایه التکوینیّه، والتشریع هو لمن یحیط بالواقع أولاً ـ وبالذات، فالمشرّع الأوّل هو اللّه عزّ وجلّ ولکن هل یمکن أن یفوّض التشریع للبشر؟ ولأیّ فرد من البشر؟

یظهر من أرسطو أنّ إیکال التشریع فی التشریعات الوسطائیّه لا ـ الفوقائیّه إلی الإنسان الإلهی من البشر وأن صلاحیّه التشریع الوسطانی لا بدّ من إیکالها إلی الإنسان البشری، لنکته ستأتی وبحسب التتبّع یظهر من الفلاسفه حتّی فی الفلسفات الهندیّه أنّهم یذهبون إلی أنّ المشرّع والمسنّن الأوّل هو الباری ومن بعده هو الإنسان الإلهی الذی کمل علماً وعملاً ـ بادیء ذی بدء للإستدلال علی هذه القاعده نقول:

الوجه الأوّل

ظهر ممّا سبق أن سبب الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديّه العقل البشرى وذكرنا أن الإراده البشريّه لا تتبع الإعتبار بما هو إعتبار، بل بما هو كاشف عن الجهات الواقعيّه ولا بدّ من مراعاه ذلك فى من له الحقّ فى أن يسنّ ويشرّع فالذى يحيط بالجهات الواقعيّه - لكون علمه متّصلاً ومرتبطاً بالعلم للذات المقدّسه الأزلى الأبدى السرمد - له أن يسنّ ويشرّع، ولا بدّ أن هذا العلم لا يتخلّف ولا يكون جهلاً، فلا بدّ وأن يكون علمه مصيباً دائماً وإلّا يكون نقضاً لغرض التشريع، ولا يكون مثل التقنينات البشريّه فى الموادّ الدستوريّه الفوقانيّه الأمّ حيث يشاهد التبديل وسببه عدم إحاطه المقنّن بجهات الواقع، وبمقتضى قاعده العنايه الإلهيّه وقاعده اللطف الكلامى (إِنَّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ)١ يعلم أن اللّه يوصل عباده إلى كمالاتهم ويبعدهم عن نقائصهم.

ص:١۴۵

الوجه الثانی

إن الجهاز الوجودی للإنسان وقواه وکیفیّه عملیّه الإدراک للأشیاء وتصوّرها، ثمّ تنزّلها إلی حدّ ما تفصیلاً کما یذکر فی العلوم العقلیّه أن قبل مرحله القوی العقلیّه للإنسان هناک أربع درجات فی وجوده: قلب وسرّ وخفیّ وأخفی، وتسمّی بالمراحل الوجودیّه القلبیّه للإنسان وبعدها تأتی منطقه قوّه العقل النظری، ثمّ قوّه العقل العملی، ثمّ الفطنه والرویّه، ثمّ شجره القوی العملیّه النازله – مثل القوی الغضبیّه والشهویّه – وهذه القوی أیضاً تتشعّب إلی شعب أیضاً والقوی الإدراکیّه النازله کذلک مثل قوّه الوهم والخیال والحسّ المشترک. فعندما تتوجّه النفس إلی إدراک وتحصیل معلومه أو مجهوله من المجهولات تبدأ من قوّه العقل النظری بالبحث فی المعلومات والعوده للمجهول بالمعلومات، ثمّ إصابه النتیجه.

وقد ذکر أن هناک ثلاثه أفعال مزدوجه بین العقل النظری والعقل العملی، بناء علی ما هو الصحیح من إحدی قولی الفلاسفه من أن قوّه العقل العملی مغایره لقوّه العقل النظری.

فالفعل الأوّل هو الفحص والبحث فی الفکر والفعل الثانی هو إدراک النتیجه التی یتولّد منها المقدّمات والفعل الثالث هو الإذعان بتلک النتیجه. وقد حقّق أخیراً فی الأبحاث العقلیّه أن الحکم لیس جزء القضیّه أی أن مدرکات النتیجه لیست بجزء القضیّه وقد أشار إلی ذلک صدر المتألّهین فی رسالته فی التصوّر والتصدیق؛ حیث أثبت أن کلّاً تسمّی التصوّر؛ والتصدیق هو الصوره الحاصله غایه الأمر أن التصوّر هو صوره مجرّده غیر موجبه للإذعان بخلاف الصوره التی

لها تأثير فی ایجاد الإذعان والتسلیم. فهذه الصوره تسمّی تصدیقاً. فالعلم (تصوّره وتصدیقه) لیس من مقوله الإذعان ولیس من مقوله الحکم. بل العلم هی الصوره الحاصله لقضیّه النتیجه من العقل النظری للنتیجه، ثمّ بعدها یأتی الحکم.

فالحکم خارج عن القضیّه ولیس من أجزاء القضیّه والحکم فعل من أفعال العقل العملی لا العقل النظری، وقد فسّر الحکم العلّامه الطباطبائی فی النهایه بقیام النفس بدمج صوره الموضوع فی صوره المحمول، فحینئذٍ تحکم النفس بهذه القضیّه وأن هذه القضیّه لها صوره خارجیّه؛ مثلاً فی الصور الحسّیّه هی صور بدیهیّه أیضاً تذعن بها النفس - زید الجالس أمامی - فهذه القضیّه عندما تأتی فی النفس، تأتی مدمجه لا مفکّکه، وهذه الصوره فی الواقع عباره عن صور عدیده - زید جالس، زید لابس، زید طویل - فهی ذات عدّه محمولات فی ضمن صوره واحده وهذه الصوره هی فی الواقع من المحسوسات التصدیقیّه والوجه فی ذلک أنها فی الواقع هی صور مطبوعه علی بعضها البعض فی ضمن صوره واحده، فلو فکّکناها تنحلّ إلی موضوع ومحمولات کثیره وإخبارات عدیده.

إذن التصدیق دمج الصور فی صوره واحده وهذا الدمج یقوم به العقل العملی طبق معاییر عقلیّه، وعلیه فالحکم فی القضایا العقلیّه یقوم به العقل العملی متابعه للصوره وقلنا سابقاً من أن عنوان وجوب المعرفه مجمل فلا بدّ من تحدید المعنی المراد بوجوب المعرفه، هل المراد منه الفعل الأوّل أو الثانی أو الثالث، نعم وجوب المعرفه لا یمکن أن یکون شرعیّاً علی معنی الفعل الأوّل والثانی، إلّا أن الثالث لا بُعد فیه، وبعد هذه المقدّمه نذکر مقدّمه ثانیه وهی:

إنّ عملیّه التفکیر حیث تتمّ بالفحص عن المقدّمات ثمّ إدراک النتیجه ثمّ حکم النفس بتوسّط العقل العملی متابعه لهذا الإدراک، لکن لیس هذه المتابعه بنحو

العلّیه التامّه لما بیّنه الفلاسفه والمتکلّمون من أنه لا ملازمه بین المقدّمات - الصغری والکبری - وإدراک النتیجه، کما ذکر ذلک فی المنظومه السبزواری فی بحث القیاس حیث بیّن بأن الرابطه لیست رابطه العلّه والمعلول بین المقدّمات وإدراک النتیجه، بل من باب الإعداد.

وأمّا المتکلّمون فقالوا بأنّه جرت سنّه اللّه علی أنّه إذا ادرکت تلک المقدّمات، جعلت معدّه لإفاضه النتیجه، والفلاسفه یذهبون إلی الإعداد وأمّا العلّه لإدراک النتیجه فهی إفاضه العقول العالیه علی العقل البشری النازل، کما فی تعبیر بعض الروایات

«خلق اللّه العقل وجعل للعقل رؤوساً بعدد رؤوس الخلائق»، فالرابطه بین المقدّمات وإدراک النتیجه إرتباط إعدادی؛ فالعلّیه أثبتت للعوامل الفوقانیّه لا للمقدّمات، کما بیّن فی الفلسفه نظیر ذلک فی الفاعل فی عالم المادّه، أنّه لیس بفاعل إیجادی، بل فاعل طبیعی أی فاعل الحرکه، فمثلاً الإنسان یتحرّک ویأخذ البذره وباقی اللوازم فیزرع الزرع، ولکن المفیض للوجود الشجری هی العوامل العلویّه وقد بیّنوا فی محلّه من أن الجسم لا یمکن أن یفیض صوره جسمیّه أخری.

وإذا اتّضح عدم العلّیه بین المقدّمات والنتیجه والإذعان، بل الإعداد فربّما لا یحصل إدراک النتیجه أو لا یحصل الإذعان بها وذلک لکون الإنسان ذا حالات مرضیّه نفسیّه فی قوّه العقل العملی والنظری وفی القوی المادون المدرّاکه بمثل الجربزه والعناد والوسوسه والإضطراب. فهذه أمراض فی القوی الفوقانیّه فی النفس وهذه الصفات النفسیّه معادیه وممانعه عن الإنتقال من مرحله إلی مرحله فی الأفعال الثلاثه، فمثلاً الوسواسی لا یحصل له إذعان للإدراکات الصحیحه، وهذا ممّا یدلّ علی أن العلم بالنتیجه لیس علّه تامّه للإذعان والتسلیم؛ لأنّه قد تمانع صفه الوسوسه والإضطراب من صفات الرویّه فی العقل العملی،

وكـذا صـفه العناد وهى عـدم الخضوع لقوّه العقل النظرى وهكـذا البلاده فى قوّه العقل النظرى أو المفكّره بأن لا تدرك النتيجه بعـد إدراكها للمقـدّمات، والجربزه الفكريّه هى سـرعه إدراك النفس للنتائـج أو المقـدّمات ثمّ منها إلى نتائج أخرى وهكذا من دون توقّف ممّا قـد يوقعها فى الإشـتباه أو عـدم الإذعان والتسـليم بالحقائق، فهـذه من صـفات النقص لأنّه لا بدّ من ترتيب بعض الآثار.

المقدّمه الثالثه

وهى كما أنه لدينا صفات مرضيّه وصفات صحيحه فى القوى الإدراكيّه كذلك فى العمليّه فى النفس فى الجهاز الإنسانى ممّا لا يجعل الرابطه بين الفحص وإدراك النتيجه رابطه العلّيه كما أن الرابطه بين الفحص والوصول إلى المقـدّمات ليست رابطه العلّيه، وكـذلك الرابطه بين إدراك المقـدّمات وإدراك النتيجه ليست رابطه العلّيه وأيضاً ليست الرابطه بين النتيجه والتسـليم هى رابطه العلّيه، بـل رابطه المقتضـى، بـل وكـذا الحـال فى الرابطه بين قوّه العقل النظرى والقوى المادون ليست رابطه العلّيه، بل قـد تكون القوى النازله هى المسيطره على قوّه العقل العملى والنظرى، فمثلاً القوّه الغضبيّه قد تكون مسيطره على قوّه العقل العملى والنظرى أيضاً حيث يكونان خادمين تحت سـلطنه القوّه الغضبيّه مع أنّها ليست قوّه مدركه إلّا أنّها تطالب وتسخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود فى عالم الحضاره الغربيّه الحديثه حيث إن العلم والعقل فى خدمه الشهوه والغضب.

إذن فخضوع القوى الإدراكيّه السـفليّه المـادون أو العمليّه السـفليّه المـادون ليس بنحو العلّيه التـامّه، ففى القوى المـادون إقتضاء للخضوع لقوّه العقل العملى، ومقتضـى فطره الإنسان هو كون القوى المادون خاضعه للقوى الفوقانيّه، ولكن شيئاً فشيئاً قد تتجاوز تلك القوى المادون حدّها الفطرى وتسيطر على الملكه

الموجوده فی النفس البشریّه.

والحال کذلک فی قوّه الوهم والتخیّل، فقد تکونان منصاعتین لقوّه العقل وتکونان آلتین للعقل حیث إنّه لا یدرک الجزئیّات فیستعین بقوّه الوهم والخیال؛ فمثلاً عندما تقول - زید جالس - قد یقطع به بالعقل ولکن الذی یدرک زیداً وجلوسه قوّه الخیال ولکن الحاکم هو العقل. فالمفروض فی الطبیعه والفطره البشریّه أن تکون القوی الإدراکیه النازله خاضعه وخادمه لقوّه العقل، وقد نری جحوداً من القوی الواهمه علی القوّه المدرکه النظریّه وقد بیّنوا مغایره مدرک قوّه الحسن والخیال والوهم مع إشتراک موردها فی الجزئیّات، فالحس یدرک الصور الحسّیه التی لها کلّ أحکام المادّه عدا المادّه ولا بدّ من محاذاه لموجود خارجی وأن یکون یها مقدار وطول وعرض.

وأمّا الصوره الخیالیّه المثالیّه التی تدرکها قوّه الخیال فهی مثل الصوره الحسّیه لکن لا یشترط فیها المحاذاه، وأمّا الصوره الوهمیّه التی تدرکها قوّه الوهم لا یوجد فیها طول وعرض وعمق ولکنّها مضافه إلی جزئی خارجی فمثلاً الحبّ والبغض لا یوجد فیه طول ولا عرض ولا عمق ولکنه مضاف إلی حبّ زید وبغض عمرو، فهذا یقال لها وهمیّه، وکذلک یسمّی المعنی الوهمی العقل المقیّد.

وهذه القوی الإدراکیّه المفروض فیها أن تکون خاضعه لقوّه العقل العملی والنظری ولکن قد تجمع هذه القوی علی قوّه العقل العملی والنظری، بل تمانع العقل العملی عن الإنصیاع والخضوع للعقل النظری، فمثلاً ذات واجب الوجود لا تقتنص بحسّ ولا بوهم ولا بخیال؛ لأن المفروض أنه لیس بذی مقدار ولا حدّ، فکیف یمکن أن یقتنص بتوسّط هذه القوی، بل لا یدرک شعاع نوره بتوسّط هذه القوی النازله وإنّما یدرک شعاع نوره بالقلب وما فوقه.

والأئمه عليهم السلام يثبتون الرؤيه القلبيّه للّه عزّ وجلّ، فهى ليست حسّيه ولا خياليّه ولا مثاليّه ولا عقليّه وإنّما هى رؤيه قلبيّه فوق العقليّه، وهذا هو المعروف من مدرسه أهل البيت عليهم السلام خلافاً للأشاعره. وعليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يدرک بالإدراک النازل، بل بالإدرک الفوقانى أى لا يدرک بالإدراک النازل الحصولى، حيث إن منطقه الصور الحصوليّه من العقل فما دون ومنطقه الإدراک الحضورى هو القلب فما فوق، فهذه ثوابت لا بدّ من ملاحظتها دائماً.

نعم فى بعض الروايات كما فى روايه الصدوق فى التوحيد عن الصادق فى تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف البارى مغايراً لوصف المخلوقين، أنّ الرؤيه القلبيّه بعد عدم كونها من التحديد لا إشكال فيها وإن كانت دون الرؤيه القلبيّه، وهذا مطابق البراهين الحصوليّه القائمه على المعرفه الحصوليّه العقليّه.

ثمّ لا بدّ من بيان نكته وهى أن تنزّل العلوم الحقيقيّه من العوالم العلويّه إلى العقل البشرى، ثم منه إلى باقى قواه وهكذا إلى أن تتنزّل إلى الأدنى، فهذا التنزّل لا يواجه مانعاً واحداً فقط، بل يواجه سيلاً من العوائق والموانع المحتمله، فهناک عوائق فى أصل التلقّى عند العقل النظرى، كما هو فى الجربزه والبلاده. وفى كون الإدراک يولّد إذعاناً وفى كون الفحص عن المقدّمات يولّد إدراكاً لها والإدراک لها يولّد إدراكاً بالنتيجه، ثمّ فى كون الإدراک للنتيجه يولد إذعاناً بها تسليماً، ثمّ إذا تولّد الإذعان والتسليم هل تنصاع بقيّه القوى إلى قوّه العقل العملى أم لا، إذن هناک كثير من العوائق والموانع المحتمله، كما يلاحظ أن النتائج الفكريّه التى يتوصّل إليها الإنسان إن كانت صائبه كلّها عباره عن إلتقاطات أو تلقّيات من العقل البشرى لما يستلهمه من العوالم الغيبيّه الفوقانيّه كما أن بين تلک الحقائق تفاوتاً شاسعاً.

ومع هـذه الحال كيف يؤمّن صدور أو سنّ تشـريع وقانون متين ممّن لا تكون قنواته معصومه فى جهازه الإنسانى من أعلى قنواته إلى أدنى قنواته؟ كيف يؤمن لمثل هذا فى تشـريع وسنّ القوانين ويكون رضاه مظهر الرضا الإلهى وغضبه مظهر للغضب الإلهى؟ فغير المعصوم لا تكون لديه صـلاحيّه للتسـنين والتشريع؛ لأن التسنين والتشريع يجب أن يكون محيطاً بالحقائق أو ما يتلقّاه مطابقاً للحقـائق الواقعيّه، ومعنى كونه مطابقـاً للحقـائق الواقعيّه أنّه متنزّل من العوالم العلويّه عبر القنوات المعصومه من الزلـل والخطأ، (وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ)١ ، وهو الـذى يكون رضـاه مظهراً للرضا الإلهى وغضـبه مظهراً للغضب الإلهى ومظهراً للعزائم الإلهيّه حينما تكون كلّ حركاته وسكناته بلحاظ التأثّر من العوالم العلويّه.

وبتعبير آخر أنّ كـلّ الـدرجات الموجوده الـدانيه والوسـطى والعـاليه هى فى الواقع متـأثّره عن العوالم العلويّه، فمثلاً ـ القوّه العاقله عنـده تـدرك القضايا بالسـلامه والمتانه والـدوام والصواب، ثمّ بعـد ذلك متابعه بقيّه القوى العمليّه الأخرى من دون تشويش أو مشـاغبه، كمـا مثّـل فى الكلاـم المجيـد بالمـاء الإـلهى عنـدما يفـاض ماء العلم من العين الأزليّه ويجرى فى قناه الجهاز الإنسانى، فيجب أن لا يتكـدر ولا يتلوّث بالقنوات التى يمرّ عليها، ولو تلوّث وتكدّر فتذهب عنه زلاليّته ونفعه النابع من الصـفاء، فلا بدّ من قناه مأمونه فى جهاز وجودى إنسانى عن تلويث ذلك الماء الزلال.

وبتعبير علمى دقيق، أنّه لا بدّ أن يكون التلقّى صحيحاً وسليماً، وأن لا تكون

القناه مسدوده - كالصمّ البكم العمى - بل على الانفتاح على الدوام والإتّصال بالعالم العلوى والجهات الغيبيّه، يكون المجرى سليماً، كما تشير الآيه إلى إختلال القنوات: (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ)١ فمن لا يكون رضاه رضا اللّه وغضبه غضب اللّه لا يمكن جعله مسنّناً ومشرّعاً؛ لأن تشريعه وتقنينه تتنازع فيه الموانع والإحتمالات والأمراض النفسيّه الكثيره عن التلقّى أو التنزّل السليم ولا يكون ما سنّه من قضيّه وحكم مطابقاً للواقع ومن ثمّ قالوا بأن الولايه التشريعيّه تابعه للمقام الخاصّ التكوينى.

كما أنه لا بدّ من الإلتفات إلى أن هناك فى درجات الإنسان مقامات أعلى أخرى، فبعض أفراد الإنسان ليس له تجرّد فوق تجرّد العقل وليس له تلطّف فى الروح فوق تلطّف الدرجه العقليّه، وقمّه التلطّف لديه الدرجه العقليّه وهى درجه العلم الوصولى، بخلاف درجه القلب فما فوق، فهى درجات العلم الحضورى، والإنسان إذا لم يكن له نوع من الرياضات الشرعيّه لتلطّف الروح والنفس عن المادون لا يكون له مقام القلب والسرّ والخفىّ والأخفى ولا تكون له درجات روحيّه ألطف فألطف، لا يكون له بعد ذلك صعود وجودى وكمال وجودى فى دائره الوجود. فهذه الدرجات حقل وباب مستقلّ للتعرّف على الأمراض الموجوده فى هذا القسم من الجهاز الوجودى لدى الإنسان والتى هى المراحل القلبيّه، فلا بدّ من التأمل فى هذا الجانب فى الأمراض الموجوده فى درجات القلب من الجهاز الوجودى الإنسانى وهى أعلى مراتب الوجودات.

الإنسان الذى يتعالى وجوده إلى مرحله الصادر أو المخلوق الأول يكون متّصلاً بالصقع الربوبى، فلا يحجبه عن الصقع الربوبى والعلم الربوبى أىّ حاجب، فيكون

بصیراً بالواقع ومحیطاً بخصائص أکثر فأکثر.

وعلی کلّ حال فلا بدّ من المسنّن والمشرّع المفروض فیه أن یکون ذا مقام تکوینی خاص والذی یصطلح علیه بالعصمه، کما لا یخفی أن فی العصمه درجات ومن ثمّ إختلف الأنبیاء، فبعضهم کان صاحب شریعه والبعض تابعاً لصاحب الشریعه وبعضهم کان من أولی العزم وبعضهم کان من غیر أولی العزم وبعض أولی العزم شرائعهم دائمیّه والبعض غیر دائمیّه. وهذا الإختلاف والتفاوت من الجانب الفوقانی والجانب اللمّی. نعم ما یذکر من أبحاث فی تواریخ الدعوات الإلهیّین إنّما یکون بحث من الجانب الإنّی، فما یقال من أن البشر تتکامل عقولها فتستغنی عن الشریعه الدائمه دلیل بنفسه علی الحاجه، لأنّ لازم التکامل هو الجانب اللمّی وأن تکامل العقول یدلّ علی أنّها بحاجه إلی مَن له قناه معصومه وإحاطه أشمل کی ینظّم لها ویبرمج لها صراط الأمان والنجاه.

ثمّ أنّه یفسّر الشرائع فی محدودیّتها وعدم محدودیّتها بلحاظ أن الظروف والشرائط من حیث الوسع فی الدائره والضیق، وهذا الفارق فی الواقع من الجانب السفلی والإنّی، وأمّا إذا نلحظه من الجانب اللمّی والعلوی فلیس هو الفارق، فمثلاً هناک تعداد کبیر من القضایا الحقیقیّه الصادقه الدائمه الحاکیه عن الحقائق الواقعیّه الثابته ولکن هناک أیضاً قضایا حقیقیّه مقیّده غیر دائمه، فالقضیّه العقلیّه التی تتکفّل بالحکایه عن صنف من نوع معیّن فی زمن معیّن فی ما هی خصائصه ولوازمه وأحکامه، فهذه قضیّه حقیقیّه صادقه ولکن صدقها وحقیقتها محدودان بأمدٍ معیّن، وأمّا إذا اتّخذت قضیّه حقیقیّه صدقها أبدی أو أزلی أو دائم، فسوف تکون حقیقتها وصدقها أکثر سعه ودواماً وشرفاً؛ ولذلک یقولون من أن القضایا الحقیقیّه التی تعنی بشؤون أو صفات الباری أکثر صدقاً من القضایا الحقیقیّه التی

تعنی بشؤون المخلوقات ولو کان أشرف المخلوقات؛ لأن القضایا العقلیّه التی تحکی عن أحکام الباری وعن الصفات التکوینیّه تکون جهه قضیّتها هی الأزل والأبد والسرمد للباری، بینما الجهات التی تکون فی القضیّه التی تحکی عن الصفات. وأحکام الممکنات هی الضروره بالغیر لا بالذات، والضروریّه بالغیر أقلّ صدقاً من الضروره الذاتیّه الأزلیّه، ولذلک نلاحظ الأشاعره فی قوله تعالی:

(وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ قِیلًا)۱ فهذا لا یعنی أن کلّ غیر اللّه کاذب وإنّما المقصود منها أن محدوده ومنطقه الصدق فی قول اللّه هی أکثر سعه من محدوده ومنطقه الصدق فی قول غیر اللّه، أی المقصود منه أنه قد تکون القضایا الحقیقیّه تعکس عنه صدق متّسع أکثر دائره وقد تعکس عن منطقه صدق أقلّ دائره.

وفی هذا الوجه الثانی یتّضح لنا أنّ فی الجهاز الوجودی الإنسانی فی النصف الأوّل منه فی المراحل القلبیّه لا یکون فی مطلق الأفراد سلیماً ومأموناً، وإن کان علی ذی درجه عالیه، فلا یکون مطلق الأفراد فی السنن والتشریعات صائباً، بل إحتمال الخطأ والخضوع للنزعات النفسانیّه علی حاله. ومن ثمّ قالوا إنّ الولایه التشریعیّه تابعه للمقام الخاص التکوینی وهی العصمه.

والوجهان المتقدّمان یدلّان علی أن صلاحیّه التشریع والتقنین للذی له المقام الخاصّ التکوینی ویدلّان علی أنّ هذا المشرّع غضبه عاکس عن غضب اللّه ورضاه فذلک الرضا والغضب والحرکات والسکنات والإراده والعزائم إلهی تشریعی، لکن الوجه الآتی دالّ علی ضروره ذلک.

الوجه الثالث

إنّ المعانی العقلیّه وما فوقها من الحقائق لا ریب أنّها إذا تنزّلت فی الإنسان الکبیر وهو عالم الکون وکذا إذا أرید تنزل المشیئات للباری عزّ وجلّ - کما هو متسالم بین کلّ مدارس المعارف مطلقاً إجمالاً - أن تنزّل المشیئه الإلهیّه أو تنزّل العلم الربّانی الذاتی یتمّ بالعلم، ثمّ المشیئه، ثمّ الإراده، ثمّ القضاء، ثمّ القدر بمعنی الإبرام. فالإیجاد فی عالم المادّه یتسلسل فی ترتیب معیّن، فکذلک فی الإنسان الصغیر.

وبعباره أخری، الترتیب فی الإنسان الکبیر بلحاظ عالم المادّه، وهذا الترتیب لیس فی أفعال الباری لعجز منه تعالی وإنّما منشؤه عدم قابلیّه وإمکان الممکن الموجودی لأن ینوجد إلّابتوسّط الترتیب المذکور، فلیست القدره الإلهیّه محدوده وإنّما المحدودیّه فی الموجود للممکن. فعالم الدنیا بلا تقدیر لا یمکن حدوثه، ولا بدّ من تقدیر قبله؛ لأنّ العالم المادّی الجسمی محدود فهو یحتاج إلی مادّه وغیرها من الشرائط، فنفس الموجود المتکوّن المادی طبیعته تستلزم له التقدیر قبل تکوینه.

فخاصیّه الموجود المادّی أن فرض ذاته وإمکانه وفرض شیئیّته لا یمکن إلّابعد فرض سلسله من أفعال الباری، فلیس تدبیر الملائکه فی الإنسان الکبیر أمراً إتّفاقیاً واعتباطیّاً (وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ)۱ أی لهم نفوس کلّیه مدبّره وکیفیّه

إصدار تلك النفوس أفعالاً هى بهذا التنزّل أيضاً (علم – شاء – أراد – قضى – قدّر) هناك عدّه مراحل، فيتنزّل الأمر فى عالم النفوس الكلّيه، ثمّ فى النفوس الجزئيّه، أى فى العقل العملى، ثمّ مرحله التردّى، ثمّ قوّه عمّاله أخرى إلى أن يوجد ويصدر كونه، فقضى وقدّر وأراد وأبرم كما هو الحال فى جهاز الوجود الإنسانى، فكما فى الإنسان الكبير الفعل يحتاج إلى المرور بهذه المراحل، وأن طبيعه الفعل والظاهره الدنيويّه هى المرور بمراحل. والأمر الربّانى يمرّ بها – للقصور فى جانب قابليّه الفعل لكى ينوجد – فيتنزّل إلى اللوح والقلم فيتنزّل إلى عالم الخلق.

إذا كان الحال كذلك فى السنن التكوينيّه، فقس عليه قياساً عقليّاً لا إستحسانيّاً نزول الأمر التشريعى الإلهى، وإذا كان الحال فى الإراده والسنّه والإيجاد التكوينى كذلك، فكيف الحال فى الأمر التشريعى والإعتبارى؟

هذا بيان مجمل لضروره كون ماهيّه التشريع هى تقدير وتحديد وتدبير للأمر الكلّى المعلوم الفعلى ضمن الجزئيّات، فلا بدّ من فرض قوى مرتبطه ومتعلّقه بالجزئيّات، لكى يصدر التقنين والتسنين ولعلّ تسميه تشريع النبى بالسنّه لكونها عباره عن السنّ أى التقييد والتطبيق لا التطبيق بمعنى مع الإجزاء العملى الخارجى، بل بمعنى التضييق وتنزيل الكلّى إلى مراحل أضيق فأضيق، لا أن يتوصّل إلى جزئىّ خارجى، ففكره التشريع موكّله إلى الكمّلين والمعصومين.

واتّضح من الوجوه الثلاثه أن ذلك فطرى، لأن التشريعات ليست كلّها من نمط وسنخ الكليّات المتنزّله الوسطانيّه، بل القسم الأوّل الفوقانى منها كلّى مطلق من اللّه تعالى، فهو تشريع ربّانى، وأمّا تقدير تلك التشريعات وما يسمّى بالتسنين، فتلك لمَن هو متعلّق ومرتبط بالجزئيّات كما هو الحال فى السنن الكونيّه.

إجمال من دون تفصيل:

العقل النظری یدرک لا بدّیّه دخاله الإراده الأنفسیّه المخلوقه المعصومه عن تجاذب القوی النازله وإلّا فسوف یکون تقنینها ناشئ من القوی النازله وهو إنصباغ الأمر الإلهی بلون ما کدر وهذا خلاف الفرض، فلا بدّ من قناه مضمونه من أیّ تلوّن من الألوان النزولیّه، فکما فی الأمر الکلّی الکونی لا یبقی علی کلّیته مثل المشیئه، بل لا بدّ من تنزّله بالإراده والقضاء والتقدیر لکی یوجد، وکما سبق لیس المحدودیّه والعجز فی قدره القادر بل المحدودیّه فی قابلیّه القابل وإلّا فمثل أن تفرض الجسم بدون الطول والعرض والعمق، فهو خلف الفرض فالترتیب عجز فی الجسم لا فی خالقه.

هذا بیان ثالث لکون الولایه التشریعیّه تتبع الولایه التکوینیّه وبیان لضروره أن التشریع المتنزّل لا بدّ أن یوکل إلی المعصوم علیه السلام.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین

ص:۱۵۸

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹