



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir



العقل العملي

نویسنده: محمد سند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العقل العملى

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

دار الهادى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٣	العقل العملى
١٣	اشاره
١٣	اشاره
١٧	المقدمه
١٩	المدخل:و فيه مباحث:
١٩	المبحد الأول فى موضوع الكتاب
٢٠	المبحد الثانى المسار التاريخى للمسأله:
٢٢	المبحد الثالث أدوار المسأله:
٢٢	اشاره
٢٢	الدور الأول:
٢٢	الدور الثانى:
٢٣	الدور الثالث:
٢٤	و تفصيل هذه الأدوار:
٢٤	الدور الأول:
٢٤	اشاره
٣٠	البرهان العيانى الأرسطى فى الجزئيات و العمليات:
٣٤	الاعتبار القانونى العقلانى و الحقائق:
٣٧	البراهين على ذاتيه الحسن و القبح و تكوينيتها:
٣٧	الدور الثانى:
٣٧	اشاره
٣٨	فوارق أخرى لمذهب ابن سينا مع من تقدمه من الفلاسفه:
٤١	الدور الثالث:
٤٤	ملاحظه:استعراض الكلمات و نص العباثر:

٤٥	الفصل الأول
٤٥	اشاره
٤٧	رأى الفلاسفات الهنديه
٤٧	اشاره
٥٢	رأى الفلاسفه اليونانيه
٦٨	و من مؤلفات أفلاطون: برونثاغوراس
٧١	و من مؤلفاته: الجمهوريه
٧٣	المدح و الذم يعرضان لحيثيه تعليليه واقعيه:
٧٦	فلسفه أفلاطون:
٧٦	اشاره
٧٨	تلخيص نواميس أفلاطون:
٧٨	اشاره
٧٨	المقاله الأولى:
٧٨	اشاره
٨٠	واضع الناموس مصطفى لله
٨١	المقاله الثانيه:
٨١	المقاله الثالثه:
٨٣	المقاله الرابعه:
٨٣	المقاله الخامسه:
٨٣	المقاله الثامنه:
٨٤	المقاله التاسعه:
٨٤	حصيله المقالات:
٨٨	مذهب أرسطو
٨٨	اشاره
٨٩	برهان على ماهيه الفضيله بتوسط المدح و الذم:
٩٠	مساوقه الرذيله للقيح و الذم:

- ٩٢ مواصفات مدبر المدن و صنعه النفس:
- ٩٤ المدح و الذم برهان على أن الفضيله توسط:
- ٩٤ المدح و الذم ذاتي لبعض الأفعال:
- ٩٥ للمدح و الذم واقع يطابقانه:
- ٩٦ و يقول في(العداله) ملخصا:
- ٩٦ اشاره
- ٩٨ و منها:العداله و التبادل،و الدور الاقتصادي للنقود:
- ٩٨ و منها:العداله الاجتماعيه-العداله الطبيعيه و العداله الوضعيه:
- ٩٩ و يقول في«الفضائل العقلية» (ملخصا):
- ١٠٤ و أما عن(العلاقه بين الحكمه العمليه و الحكمه النظرية و فائدتهم):
- ١٠٥ حاصل كلامه:
- ١٠٩ الفصل الثاني: رأى الفيلسفه الإسلاميه
- ١٠٩ العهد الأول
- ١٠٩ اشاره
- ١١١ مذهب أبى نصر الفارابى
- ١١١ اشاره
- ١١٤ الآراء المحموده المشتركه بديهيه:
- ١٢١ أفضلية المعصوم فى تدبير المدن:
- ١٢٦ العلاقه بين القوه الناطقه و الفعل و بقيه القوى:
- ١٢٩ الاجتماع المدنى و سببته فى الكمال:
- ١٣٣ مذهب ابن مسكويه
- ١٣٤ مذهب أبى على الحسين بن عبد الله(ابن سينا)
- ١٣٤ اشاره
- ١٣٨ إمكان البرهان على الحسن و القبح:
- ١٤١ بعض قضايا الحسن و القبح بديهيه:
- ١٤٢ شواهد أخرى على ما تقدم معلوليه الاستكمال للاجتماع:

- ١٤٧ العناية الإلهية توازي الإرادة الحكيمه من الممكن:
- ١٥١ لا عمل و لا شوق إلا بالعلم:
- ١٥٦ العناية الإلهية توجب العقوبه على القبائح و المثوبه على المحاسن:
- ١٥٧ العناية الإلهية توجب الشريعة و السنن:
- ١٦٠ ووجب نصب الإمام فى العناية الإلهية:
- ١٦٢ استعانه العقل العملى بالنظرى:
- ١٦٣ المعاصى و القبائح من الشرور:
- ١٦٤ حكم العقل العملى ليس اختراعيا:
- ١٦٥ و أمأ ما فى كتاب «الإشارات و التنبهات»:
- ١٦٦ الأوليات مبدأ فى حكم العقل العملى-هيئه قياسه:
- ١٦٨ العناية الإلهية و الحسن و القبح «مره أخرى»:
- ١٧١ حقيقه تاريخيه:
- ١٧٢ بين المتكلمين و الفلاسفه:
- ١٧٢ الوعيد و العقوبه من أسباب الخير فى النظام الكلى:
- ١٧٥ منهج العناية الإلهية و المتكلمين العدليه:
- ١٧٦ حاصل كلامه:
- ١٧٧ وحده المعانى الثلاثه المزعومه للحسن و القبح:
- ١٧٨ ينبغى فعله أى يطلب و يشتاق إليه:
- ١٨٠ الحسن العقلى صفه كمال:
- ١٨١ حاصل الفصول الثلاثه:
- ١٨٣ العناية الإلهية و الشريعة:
- ١٨٦ مذهب الشيخ الإشراقى شهاب الدين
- ١٩٠ مذهب الخواجه نصير الدين محمد
- ١٩٠ اشاره
- ١٩١ مقالات:
- ١٩٢ نقود:

- ١٩٣ الحسن و القبح بديهيات ذاتيان:
- ١٩٤ مذهب الحكيم القطب الرازي
- ١٩٧ الفصل الثالث: رأى الفلسفه الإسلاميه
- ١٩٧ العهد الثانى
- ١٩٧ اشاره
- ١٩٩ مذهب المحقق محمد بن محمد باقر
- ١٩٩ اشاره
- ٢٠١ التكليف و الوعد و الوعيد من أسباب خيرات نظام الوجود
- ٢٠٢ تشعشع الوميض:
- ٢٠٤ الدعاء تسبيبه حقيقى لا اعتبارى:
- ٢٠٥ الزياره لقبور الأصفياء سبب فاعلى لا اعتبارى:
- ٢٠٧ الأمور الاعتباريه و الكمال الحقيقى:
- ٢١٠ مذهب الملا صدرا الشيرازى(قده)
- ٢١٠ اشاره
- ٢١٥ مخالفه الأشعرى لنظريه العنايه:
- ٢١٦ منهج العنايه يثبت ما انكره الأشعرى من الحسن و القبح الذاتى:
- ٢١٦ اشاره
- ٢١٦ فالخلاف الأول:
- ٢١٧ و الخلاف الثانى:
- ٢١٨ نظريه العقوبات صور الأعمال هى القبح الذاتى:
- ٢٢٠ الحكماء قائلون بالحسن و القبح عند الملا صدرا:
- ٢٢٢ السبزوارى:نسبه انكار الحسن و القبح للحكماء نشأت من عدم الفطنه بمقاصدهم:
- ٢٢٣ نظريه المثوبات صور الأعمال هى الحسن الذاتى:
- ٢٢٤ إبطال الإراده الجزافيه مثبت للحسن و القبح الذاتيين:
- ٢٢٥ قواعد فلسفيه أخرى للبرهنه على الحسن الذاتى:
- ٢٢٥ إبطال مستند إنكار الأشعرى للحسن و القبح:

- ٢٢٧ ضروره التزام الحكيم بالحسن و القبح الذاتيين:
- ٢٢٧ تساوق المدح و الحمد الشرعى و العلى مع الكمال و الذم و التقبيح كذلك مع النقص
- ٢٢٩ المعصيه المذمومه فى الشرع هى حيثيه عدميه و نقص:
- ٢٣٧ مذهب الحكيم السبزوارى (قده)
- ٢٤٧ مذهب الحكيم الفقيه المولى
- ٢٥٥ الفصل الرابع: رأى الفيلسوفه الإسلاميه
- ٢٥٥ العهد الثالث
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٧ مذهب الحكيم الفقيه الشيخ الأصفهانى (قده)
- ٢٥٧ اشاره
- ٢٦٨ موازنه ما أفاده (قده):
- ٢٧٣ فهرست كلام الأصفهانى حول نظريته :
- ٢٧٥ الأدله:
- ٢٧٧ و ناقشه الأصفهانى:
- ٢٧٨ السيد الخوئى نقض على الأصفهانى بنقضين:
- ٢٧٨ مناقشه الأدله على اعتباريه الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم و التى تم استعراضها
- ٢٧٨ اشاره
- ٢٧٨ أ-مناقشه الدليل الأول للأصفهانى:
- ٢٧٨ ب-مناقشه الدليل السادس للأصفهانى:
- ٢٧٨ اشاره
- ٢٨٠ الفرق بين الحكم الشرعى و المولى، و ما هى مساحه كل منهما
- ٢٨٠ ج-مناقشه الدليل الثالث للأصفهانى:
- ٢٨٩ و خلاصته:
- ٢٩٠ و أما الجواب الحلى فهو:
- ٢٩٣ مذهب علامه المفتر
- ٢٩٣ اشاره

٢٩٤	المقدمه الأولى:
٢٩٤	المقدمه الثانيه:
٢٩٩	الاعتبار الإلهي:
٣٠٢	و فى كلامه(قده)نكات و النكته الأساسيه:
٣١٧	مناقشه العلامه فى نظريته فى الاعتبار:
٣٢١	حقيقه الاعتبار:
٣٢٢	تفصيل الكلام:
٣٢٧	علاقه الاعتبار المعصوم بالاعتبار العقلانى...
٣٢٩	الفصل الخامس: نبذه مختصره لأقوال المتكلمين نبذه عن أقوال فلاسفه الغرب
٣٢٩	اشاره
٣٣١	نبذه مختصره لأقوال المتكلمين
٣٣٥	نبذه عن أقوال فلاسفه الغرب
٣٣٧	الخاتمه
٣٣٧	اشاره
٣٤١	الأمر الأول:فى تقسيم العقل
٣٤١	ينقسم العقل إلى العقل النظرى و العملى:
٣٤٢	هل العقل العملى يغير العقل النظرى أو يتحد معه؟:
٣٤٦	الأمر الثانى:اعتباريه الحسن و القبح و تولد شبهتين
٣٤٨	الأمر الثالث:منشأ الاشتباه
٣٤٨	اشاره
٣٤٩	أما عن سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟:
٣٥٢	الاسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطه:
٣٥٤	أدله المنكرين للتحسين و التقبيح العقليين:
٣٦٥	أدله عقليه الحسن و القبح و تكوينيته:
٣٦٨	هذه القاعده ما هو مؤداها،و كيف نستدل بها على عقليه الحسن و القبح؟:
٣٧٦	الاعتباريات و الاعتبار:

٣٨٤ ----- ملخص الجواب عن الاثارة الثانيه:

٣٨٤ ----- ولايه التشريع لمن تكون؟ ولايه التشريع لمن له ولايه تكوينيه:

٣٩٩ ----- ملخص الأدله على واقعيه الحسن و القبح

٤٠٥ ----- المحتويات

٤١٥ ----- تعريف مركز

سرشناسه : سند، محمد، ۱۳۴۰ -

عنوان و نام پديدآور : العقل العملي: دراسات منهجية في الحسن و القبيح العقليين و البرهان في الجزئيات و الادراكات الاعتباريه/ محمد سند.

مشخصات نشر : بيروت: دار الهادي، ۱۴۲۳ق.= ۲۰۰۲م.= ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهري : ۳۹۹ ص.

وضعيت فهرست نويسي : برون سپاري.

يادداشت : عربي.

يادداشت : کتابنامه به صورت زیر نویس.

عنوان ديگر : عنوان ديگر: دراسات منهجية في الحسن و القبيح العقليين و البرهان في الجزئيات و الادراكات الاعتباريه

موضوع : حسن و قبح

موضوع : عقل عملي

رده بندي كنگره : BP۲۱۹/۷/س۷ع۹ ۱۳۸۱

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۴۲

شماره كتابشناسي ملي : ۱۱۳۵۰۰۴

ص : ۱

بسم الله الرحمن الرحيم لَمَّا كان البحث عن الحسن و القبح العقليين ذا أهميه بالغه سواء في الحكمه العمليه أو في أصول العقائد في مسأله دلالة المعجزات على صدق الرسل و الأنبياء عليهم السّلام و مسأله اثبات الحكمه و العدل في صفات البارى تعالى بنهج كلامى أو فلسفى فى بحث العنايه الإلهيه. و مسأله وجوب النظر فى معجزه النبى صلّى الله عليه و اله و سلّم بل و وجوب أصل المعرفه و مسأله لزوم النبوه العامه و الإمامه، كما أنّه أحد الأدله الهامه فى مبحث المعاد و كذلك الحال فى كثير من مباحث أصول الفقه، (لزم) البحث الجادّ عن كون الحكم فى هذا الباب من القضايا يقينياً أم هو من المشهورات بالاصطلاح المنطقى فى مواد القضايا التى تنقسم الصناعات الخمس بحسبها، ثم إن كان من الأول فهل هو من الضروريات الست أم هو نظرى كسبى استدلالى.

و ينتظم البحث بعون الله تعالى فى تمهيد مقدمه على فصول خمس ثم خاتمه بحسب قواعد الحكمه و الكلام.

المبحث الأول فى موضوع الكتاب

قد اختلف فى حسن الأفعال و قبحها فليل إن الحسن و القبح يقعان على معان:

فقد يطلق و يراد بهما الكمال و النقص فى الأفعال الاختيارية و فى الملكات النفسانية الأخلاقية و بهذا المعنى فإن لهما واقعا خارجيا يطابقهما و تكون هاتان القضيتان من القضايا اليقينية.

و قد يطلق و يراد بهما الملائم و المنافر للنفس بحسب قواها المختلفه فما يوافق قوه منها يكون لذيذا لها بحسب تلك القوه و ما ينافر تلك القوه يكون مؤلما كذلك و قد يسمّى بالمصلحه و المفسده أى ما فيه ذلك، و قد يطلق و يراد بهما المدح و الذم باقتضاء الأفعال الاختيارية لذلك كإقتضاء السبب لمسببه و المقتضى لمقتضاه أو بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه؛ فالأول كإقتضاء الاساءه إلى الغير للانتقام و التشفى من الغيظ الحاصل بسببها فيقوم بدم و عقوبه المسىء و الثانى إذا كان الغرض من المدح و الذم الوصول إلى مصلحه أو تجنب مفسده نوعيه أو شخصيه فيحكم على فاعل ما فيه المصلحه بالمدح و على فاعل ما فيه المفسده بالدم، و حينئذ فالحسن من الأفعال هو ما ينبغى فعله و القبيح ما ينبغى تركه و لا ينبغى فعله.

و أن المعنى الأخير يختص بالأفعال الاختيارية بخلاف ما تقدم.

و لكن التقسيم و الترديد بين المعانى الثلاثه لا واقع له و لا صحه و سيأتى بيان ذلك عند تحقيق الأقوال.

المبحث الثاني المسار التاريخي للمسألة:

فاعلم أن الحكم في هذا الباب عند الأوائل من الحكماء يعدّ من اليقينيّات و كذلك الحال عند حكماء العهد الإسلامي كالمعلم الثاني كما سنوافيك بنصوص كلماتهم إلى أن انتهت النوبه إلى الشيخ الرئيس حيث ذهب إلى خروج الحكم المزبور من اليقينيّات الست و أنّه من المشهورات و الآراء المحموده و التأييدات الصلاحيه و لكنه مع ذلك لم يستبعد امكان البرهنه عليه في الجملة بأوساط تخفى على العامه و حينئذ يكون ذلك الحكم حقا و برهانا إلا أنّه على أيّه حال محتاج إلى كسب نظر لا يحكم به الإنسان بعقله لو لم يؤدب عليه أى أنه ليس ضروريا، و هذا في الجملة يظهر من الشيخ الاشراقي ثم وصلت النوبه إلى المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي (قده) حيث إنه ذهب في بعض كلماته إلى كون الحكم المزبور و هذه القضايا من المشهورات و إلى أن ذلك مذهب الحكماء جملة أيضا. و منشأ ذلك عبارته الشيخ في الإشارات - كما سيأتي عرض الكلمات مفصلا - و في بعض كلماته الأخرى كما في التجريد إلى أنه من الضروريات، و مجمل ذلك يفوح من كلمات الفخر الرازي.

و أما صاحب الاسفار فيظهر منه موافقه الشيخ الاشراقي كما في تعليقاته على حكمه الاشراق.

و أما المحقق اللاهيجي صاحب الشوارق فقد ذهب في رساله بالفارسيه «سرمایه ايمان» إلى دخول هذه القضايا في الضروريات و أنها بديهيّه و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهي و أنّ جعل الحكماء اياها من المقبولات التي هي ماده الجدل لا ينافي ذلك لأن

الغرض منه التمثيل للمصلحه أو المفسده المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصه، و هذا غير مناف لبداهتها إذ القضييه الواحده يمكن دخولها في اليقينيّات و المقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتبارين فهذه الأحكام من العقل النظري باعانه من العقل العملي كما لا يضرّ اعانه الحسّ في حكم العقل النظري ببداهه المحسوسات هذا و لكن ستعرف أن ما افاده موروث عن الأوائل و صرح بذلك المعلم الثاني و الشيخ الرئيس في بعض كلماته كما سيأتي التعرض لذلك، و وافقه في ذلك كله المحقق السبزواري في (شرح الأسماء)، و أما متأخرو مهرة هذا الفن فالكثير على كونها اعتباريه لا تقبل قيام البرهان عليها أصلاً، فالمسار بدأ من بداهتها إلى نظريتها و احتمالها للصدق و الكذب ثم إلى اعتباريتها و استحاله قيام البرهان عليها.

اشاره

يلاحظ أن هذه المسأله مرت بثلاثه أدوار:

الدور الأول:

ما قبل الإسلام و على صعيد كل الفلسفات، من يونانيه و هنديه و فارسيه... كان الموقف من مسأله الحسن و القبح أنها بديهيه يقينيه، و المنكر لذلك سفسطائي، و القياس المشتمل عليها برهاني و هذا واضح و صريح لمن يتابع كلماتهم خلافا لنسبه المظفر و الطوسي و ابن سينا إليهم شيئا آخر...

الدور الثاني:

و الذى كان رائده ابن سينا، حيث ادعى أن المدح و الذم من المشهورات، كان ذلك فى كتبه المترجمه و المعبره عن آراء المشائين، إلا أنه فى بعض كلماته فى نفس هذه الكتب، قال: بإمكان إقامه البرهان على بعضها، مما يعنى واقعيتها...

و من ثم يلاحظ التفصيل فى كلمات الخواجه و الآخذ، حيث قالا بالشهره فى بعض، و الواقعيه لكن النظرية فى بعض آخر...

و السر فى هذا التغيير لما كان سائدا فى أوساط الفلاسفه هو:

أ- أبو الحسن الأشعري: حيث فكك بين المدح و الذم و باقى معانى الحسن، لنفى واقعيتها، مستهدفا فى ذلك هدم أدله علماء الكلام الشيعى فى الإمامه، المعتمده على الحسن و القبح...

و تفكيك اللزوم يعنى أنه ليس كل ما يمدح يكون مصيبا للكمال واقعا و ليس كل ما يذم يصيب النقص الواقعى..

هذا التفكيك إنسحب على ابن سينا، فكان إخراج الفيلسفى هو تصنيف المدح و الذم فى المشهورات.. أو لا أقل انكار بدهاتها.

ب- إن القوه العاقله عند ابن سينا قوه مدركه علامه فقط لا عماله، فى حين أن العقل العملى عمال، فانكر بدهاه بل يقينيه و واقعيه مدركات العقل العملى تحاشيا لاشكاليه عماليه العقل و صنفها فى المشهورات...

ج- عدم جريان البرهان عند ابن سينا فى الجزئيات، و حينئذ عند ما يقال هذا الفعل الجزئى حسن، لا بد من أن يكون من المشهورات لا اليقينيّات لعدم جريان البرهان فيها، و اليقينيّات مواد برهان.

و هذا الرأى عدم جريان البرهان فى الجزئيات خدم الأشاعره كثيرا حيث شوش بحث الإمامه و سد باب البرهان فيه لأنه جزئى...

الدور الثالث:

و يتدىء من الأصفهانى... انكر بدهاه و يقينيه بل واقعيه الحسن و القبح كليه... و صنفهما فى المشهورات و الاعتباريات، و لم يكتف رواد هذا الدور حتى نسبوا ذلك إلى الفلاسفه..

و السبزوارى فى شرح الأسماء و يتبعه اللاهيجى تنبها إلى اللبس الذى وقع الاعلام و إن لم يصرحا بذلك..

بل الملاحظ لكلمات الفلاسفه قديما و حديثا حتى ابن سينا فى الحكمه العمليه... يجد أنهم يفسرونها بتحرى الأفعال الحسنه و تجنب القبيحه و أن حسن هذه الأفعال و قبحها مما تطابق عليه العقلاء، و أن أدلتها برهانيه و هى يقينيه، و استعمال

جانب الشهره فيها فى الاستدلال إنما هو لترسيخ..

فإن هذا يؤكد أن المرتكز عندهم هو رأى الفلاسفه القدماء و أن التغيير الحاصل إنما هو بسبب لبس حصل عندهم...

و تفصيل هذه الأدوار:

الدور الأول:

اشاره

فقد ذكر أنتيغون فى كتابه (الحقيقه)الذى نشره (جر فيه فى باريس) (١) أنه جاءت فلسفه السوفسطائين صوره ليبتهم و مرآه لواقعهم السياسى و الاجتماعى و الدينى فبلاد اليونان كانت متفرقه متنافسه و متناحره مع بعضها البعض مما ولد فى المجتمع شعور العصبية للمدنيه الواحده و من ثم و مع الزمن تطورت هذه النزعه و أصبحت عصبية شخصيه أنانيه و أضحى الفرد يضع مصلحته و منفعتة الخاصه فوق مصالح المدينه الدوله،و كان للحريه الدينيه فى المدن اليونانيه الديمقراطيه و للحروب الداخليه و الخارجيه أثرها فى تززع الثقه بالعقيده الدينيه فوصفت بأنها قوى غير مرئيه لكبح و لجم المواطنين،فى هذه الأجواء ظهر السفسطائيون و عبروا عن ذلك الواقع أفضل تعبير فترجم السفسطائيون هذه الأفكار و هاجموا الدين و قالوا:لأن الإيمان بالآلهه ما هو إلا حيله اصطنعها السياسيون للسيطره على أغلبيه الشعب و لتحقيق مصالحهم و مآربهم فالدوله ليست من صنع الآلهه بل لها أصل تعاقدى،فعمّت موجه من الشك فى كل شىء مما أدى إلى إنهيار الأخلاق و العادات و تحطيم القوانين لأنها قيود للغرائز الطبيعيه،و لقد نادى السفسطائيون بنسبيه القوانين و العادات و التقاليد السريعه لاحتكاكهم بالأجانب عن طريق التنقل و الحروب و التجاره و للتغييرات السريعه التى ادخلت فى التشريع داخل بلادهم و لا غرو فى ذلك و لكنهم خلصوا إلى عدم وجود

ص:١٢

معيار خلفى حتى فى ذاته، وارجعوا ذلك لشعور الفرد و حكمه الشخصى. إن هذه التعاليم السفسطائيه السليبه كانت صورته معبره عن الواقع العملى اليونانى فتصدى لهم سقراط بتعاليمه الإيجابيه و هاجم أفكارهم و دعا للتمسك بالأخلاق و الفضيله. و كان السفسطائيون جماعه من معلمى البيان(الأدب) لا تربطهم عقيدته فلسفيه طافوا بلاد اليونان متجرين بالعلم و مرتزقين من الموسرين و القادرين على دفع الأجر المرتفع إذ أن التعليم و خاصه فن الخطابه و البلاغه له أثره الكبير فى جلب المال و فتح مجال النجاح فى تولى الوظائف العامه للحكومات الديمقراطيه، فالسياسه فن يقوم على الأساليب العمليه، على الخطابه و البلاغه و تدفع للوصول إلى النجاح و رجل السياسه عليه أن يتقن فن الجدل و المناقشه و القدره على اثبات صحه القول و نقيضه فى نفس الوقت، هذا الفن كان الشغل الشاغل لليونانيين لذا اقبلوا على هذه الدروس بشغف لكى يتكلموا بطريقه مقنعه و يجيدوا إفحام الخصم بالمجادله و المغالطه و التلاعب على الألفاظ لتتنصر قضيتهم و تتغلب آراؤهم فى المجالس السياسيه فكان هدفهم كهدف المحامى يخدم قضيته فى أى سبيل و لذلك سمي اللعب بالألفاظ سفسطه اشتقاقا من السفسطائيين. فهم ليسوا بحكام يعتمدون العقل و يبحثون عن العلم و معرفه الحقيقه، بل كانوا معلمين و خطباء يجيدون استعمال الحجج و الأسباب و يتقنون وسائل الاقناع و أساليب الاستماله و التأثير. و برتاغوراس من أقدمهم ولد عام ٥٠٠ ق.م و نال الاعجاب بفصاحته و كان يجعل من الغايه الضعيفه مبدأ قويا، نشر كتابا عن الآلهه أسماه (الحقيقه) إستلهه بالقول: لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهه موجودين أم لا؟ إن أمورا كثيره تحول بينى و بين هذا العلم أخصها غموض المسأله و قصه الحياه. أراد أن يحرر الناس من الخوف من رجال الدين و من الاعتقاد بأن الدوله من صنع الآلهه و أساس الفلسفه أن الإنسان الفرد هو المقياس لجميع الأمور، فكل إنسان يقيس الأشياء كما تبدو له و كما تدركها حواسه، فما نراه صوابا فهو كذلك بالنسبه لك، ما أراه صوابا فهو صواب بالنسبه لى.

و من أتباعه جورجياس، وقد اشتهر بالبلاغه و عنى باللغه و البيان(الأدب)فنال اعجاب الاثنيين لفصاحه لسانه علم الخطابه فذاع صيته،و هاجم المدرسه.

و عذرهم،ان كل إنسان مقياس لما هو حق و صواب،ولا- وجود لقانون خارجى أخلاقى عام يخضع له الجميع،و إنما ذلك يرجع إلى إحساس كل فرد،و لا وجود لقانون عادل عام.

و من أتباعه كاليكلس،فقد ذهب إلى أن العدالة هى حق القوى و العدالة القانونيه أنشأها الرجال الضعفاء لحماية أنفسهم،فالضعفاء يستعملون العدالة القانونيه من أجل إخضاع الأقوياء و حرمان الأقوياء من حقهم الطبيعى فى القيادة و السيطرة،و الطبيعه سوف تعارض ذلك و تكشف فيحرر الأقوياء أنفسهم من القيود و يفرضون ذاتهم سادى على الأغلبيه،و يسود القانون الطبيعى،و يقود الأعلى الأدنى فى العالم.

هذا التناقض بين الطبيعه و القانون مخيف أخلاقيا و اجتماعيا.إن القوانين فى الأغلب تجبر الإنسان على أن يجعل من نفسه بشكل لا- معقول جلايدا لنفسه و ذلك بقبول ألم أكبر عند ما يكون الأقل ممكنا و باكتفائه بلذاه أقل عند ما تكون الكبرى ممكنا و بتحمّله لضرر يمكنه تجنبه و بافساده اجمالا لحياته،فمن الخطأ إطاعه القانون،لأن القانون العادل الحق هو القانون الطبيعى،و لكن من الأفضل عدم التمرد و الثوره،بل التحايل عليه فقط.

هذه هى التعاليم لهم بوجه عام و تنطوى على مبادئ هدامه لكل مجتمع سواء من الناحيه الدينيه أم الأخلاقيه أم السياسيه.

و فى قبالهم كان سقراط يؤكد على وحده الفضيله و المعرفه و أهميتها فى الحياه العمليه،فالأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أفعال الناس،غير مبنيه على أهواء فرديه و اعتبارات نسبيه،بل على إدراكات كلييه مشتركه بين الجميع يقوم العقل باستنتاجها،فالإنسان يعمل الخير عند ما يعلم به لأنه ليس شريرا بطبعه،و إذا صدر الخير دون العلم

به فلا- يعتبر خيرا و لا- فضيله، فالأعمال الأخلاقية مؤسسه على العلم بها و هو يقول إن التصويت و الانتخاب لا يمكن أن يكون وسيطه للحكم بمعناه الصحيح، لأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح، و هذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبه للعلماء أو الحكماء. و إن القوانين لدوله إن صدرت عن العقل و جاءت صوره عن القوانين الإلهيه، كانت عادله.

هذا و يمكن تعداد وجود النتائج و الأدله التي توصل إليها سقراط بالدرجه الأولى، ثم أفلاطون و أرسطو و من بعدهم الفارابى فى تضييق الحسن و القبح بنحو الإشاره لما يأتى فى مباحث الكتاب مبسوطا فى حدود العدل و الظلم و المدح و الذم و الانبغاء و الوجوب، كالتالى:

الأول: إن الاستحقاق الذى ينبع منه العدل هو الشىء و الكمال الأولى له أو الثانوى الذى يجب أن يصل إليه سواء بتوسط القانون أو التوزيع أو المعامله التبادليه أو القضائيه و غيرها.

الثانى: ماهيه المدح هى التوصيف بالكمال و النقص و الثناء به، و الذم هو التوصيف بالنقص و الدرك و الضرر و بعد تقرر الحدّ الذاتى لهما فيمكن اقامه البرهان عليهما فى القضايا.

الثالث: إن الغرض من المدح و الذم هو ايجاد الباحث و الشوق و الحرص فى النفوس على اقتناء الفضائل و الكمالات.

الرابع: إن حسن الأشياء و قبحها ليس ناشئا من وضع البشر، و يتبدل حسب مواضعاتها و إنما هو تابع للحقائق الثابته لماهيه الأفعال و أوصافها.

الخامس: إن العداله صفه واقعيه سواء أ كانت شرعيه أو مساواتيه، لأن الأفعال على طبق الشريعه تتوسط بين الإفراط و التفريط مؤديه إلى الكمالات و الفضائل للجميع كل بحسبه، و المناسب له و هى أتم الفضائل.

السادس: إن معرفه العدالة و الظلم و المتصف بهما من الأفعال محتاجه إلى حكمه عميقه و علم محيط بواقعيات الأمور.

السابع: إن العدالة هي تنظيم المشاركه في عقد المدينه على نحو يصل إلى الغايه الكماليه لآحاد الأفراد.

الثامن: إن اللذه و الألم ليسا المدار لتحقق الحسن و القبح لا سيما في صفات و أفعال الروح.

التاسع: إن المحمود العقلاني الاتفاقي هو الجميل الأخلاقي و ضده الرديء الأخلاقي، و هو المدح بالكمال و الذم بالنقص.

العاشر: الشر يقال للأفعال المذمومه و لمبادئها من الأخلاق و الآلام و ما يشبهها و لنقصان كل شىء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له. فهو في الأفعال بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسه الدينيه، و في الأخلاق بسبب صدور هذه الأفعال عن الصفات، و هي مقارنه لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، و إن كان الشر بالقياس إلى سببه الفاعل له كمال من قوى الغرائز السفليه.

الحادى عشر: إن السعاده هي لذه حاصله لحصول كمال مدرك، و الشقاوه هي الألم الحاصل لفقدانه و كمال الناطقه التعقل و كمال بقيه القوى هو الانفعال عن الناطقه بتوسط الآراء الصحيحه.

الثانى عشر: معنى الوجوب في قولهم الواجب فعله و تركه، و الذى ينبغى أو لا- ينبغى هو ضروره الفعل في حصول الكمال و سببته له أو ضروره حصول الشوق و معلوليته عند الالتفات إليه، و قد قال بالضروره الثانيه ابن سينا أيضا، و هذا الوجوب إما بمعنى الشرط أو العله.

الثالث عشر: إن الانبغاء فى أصل اللغة (ينبغى) بمعنى المطلوب والمطلوب والمؤثر، وهو يساوق الحسن العقلى والكمال والملائم وإلا فكيف يحدث الطلب من المرید، ويتبين من ذلك أن تعريف الحسن والقبح العقلى بالذى ينبغى أو لا ينبغى هو تعريف باللائم. كما يتبين أن هذا التعريف ليس اعتباريا بل حقيقى، لضروره حصول الطلب والشوق بإدراك ما هو حسن وكمال عقلا.

الرابع عشر: حسن الفعل يعنى كماله فى النظام الكلى فى العالم السابق الذى يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله على منهج العناية، فاستغناء الواجب وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله، وهذا باب يفتح للبرهنة على عقلية الحسن والقبح بتوسط منهج العناية الإلهية، وللموازاة بين قاعده العناية وقاعده اللطف عند المتكلمين.

الخامس عشر: إن منهج العناية الإلهية يخدم استدلال متكلمين بعد كون المدح والذم الصادقين متساوقين مع الكمال والنقص والخير والشر؛ وبذلك يكون استدلال المتكلمين العدلية بوسطية المدح والذم برهانيا، وتقتضيه العناية الإلهية أيضا، وأما اثبات الصغرى فهو كإثبات صغرى كمال الفعل، وإن المتكلمين العدلية فى الحقيقة يقدرّون مقدمه أخيره وهى أن كل ما هو حسن وممدوح فهو مناسب للذات الإلهية ومرضى لها، وهى كالكبرى فى العناية الإلهية، وتقريرها: إن الأول تعالى عالم بذاته بما عليه الوجود فى النظام الأتم والخير الأعظم وعله لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن، وراض به على النحو المذكور.

وإن المعانى الثلاثة من العلم والعلية والرضا يجمعها معنى العناية وهى عين ذاته، أى عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له والرضا به. وإن الجواد الحق المطلق الذى هو بذاته فاعل كل وجود وواهب كل كمال ومفيض كل خير لا يكون منه

امساک، و من ذلك اقتضاء الحكمه و العنايه الإلهيه التشريع و التقنين، كما استدل الحكماء.

السادس عشر: إن بوسطيه العنايه الإلهيه يقام القياس البرهاني على ثبوت النبوه و الشريعه فى نظام الخير الاتم الأفضل الأكمل الصادر عن الله تعالى كما ذكره سقراط و أفلاطون و من بعد إلى ابن سينا.

البرهان العيانى الأرسطى فى الجزئيات و العمليات:

السابع عشر: إن الإنسان تصدر عنه الأفعال بتوسط الميل و الإراده عن رأى كلى هى القضايا التى تؤلف من علم مخصوص يبحث فيه عن الحسن و القبح أو الكمالات و النقائص التى فى الأفعال سواء على صعيد العمل الفردى أم الاجتماعى. فالفاعل الإرادى فعله ناشىء من الإراده و هى متأثره بالقوى المدركه التميزيه و هى الأخرى تابعه فى إذعاناتها للقضايا التى موضوعها أو مقدمها الأفعال و محمولاتها أو تاليها الكمال و الفضائل و الفوائد الواقعيه، و الايجاب هو الضروره و اللابديه، و التحريم بمعنى الامتناع أو التلازم بين العدمين، فمجموعه تلك القوانين ليست اعتباريات بل قضايا حقيقه يكشف عنها البارىء لعدم احاطه العقول بوجوه كمالها، و ليس الاعتبار هو المحرك للفاعل الإرادى، بل مجموعه القضايا المذعن بها الصادقه التى تقبل البرهان، و أما تسجيل العقوبه فهى لزياده التحريك و التسيب للانبعاث نحو الكمال.

الثامن عشر: إن الفعل موجب من الإراده و هى من الرأى و هو يتكون من نوعيه المعلومات المذعن بها من القضايا، و هى للعلم أو الجهل بحقائق الأفعال المؤثره فى حسننها و قبحها فيكون العلم ذا تأثير فى اختيار الفعل الحسن، و منه يتبين أن الذم و المدح منه ما هو صادق و كاذب لأن حدّهما الماهوى كذلك.

التاسع عشر: الفطنه هى القدره على الرؤيه فيما هو خير و نافع بوجه عام فى الأشياء التى تؤدى إلى الحياه السعيده و ملكه ابداء الرأى هى فضيله الفطنه و أحد جزئى

النفس العقلين اللذين مهمه كل منهما الحقيقه.

العشرون: القوه النزوعيه هى التى يكون لها نزع الحيوان إلى الشىء، والشوق و الكراهه و الطلب و الهرب و الايثار و التجنب و الغضب و الرضى و الخوف و الاقدام و القسوه و الرحمه و المحبه و البغض و الهوى و الشهوه و سائر عوارض النفس. و آلاتها جميع القوى المحركه العامله بخلاف القوه الناطقه. و كما للثانيه كمال فللأولى كمال أيضا و هى الفضائل. و فضيله الجزء الفكرى هى العقل العملى و التعقل و الذهن و جوده الرأى و صواب الظن.

و إن الشوق عن نطق من خواص الإنسان المسمى بالاختيار و به القدره على المحمود و المذموم و الثواب و العقاب. فالنطق عملى و نظرى، و العملى مهنى و فكرى و هو الذى يروى فى الشىء الذى يراد علمه. و أما الشوق عن تخيل ففى سائر الحيوانات و كذا إذا كان عن إحساس فالخير الإرادى و الشر من خواصه.

الحادى و العشرون: إن مبادئ آراء العقل العملى هى آراء و قضايا مكتسبه من العقل النظرى بل هما قوه واحده نسبتها إلى ما فوق من المبادئ العاليه الانفعال فتتولد العلوم، و نسبتها إلى ما تحت التسلط و التأثير فتتولد الأخلاق، و مقتضى خدمه النظرى للعملى أن أوائل آراء العقل العملى هى أوليه ضروريه و انقهار العمليه للنظريه بتوسط المدرجات اليقنيه الكليه.

الثانى و العشرون: إن صحه و صدق القضايا الكليه غير كافيه لحصول الفضيله و الكمال بل لا بد من معرفه حال الموارد الجزئيه و الوقائع الشخصيه كى يتميز أنها صغرى لأى الكبريات الكليه فكلما كانت التجربه و الخبره أكثر كانت الإصابه أشدّ و كذلك تأثير الذكاء و البراعه.

الثالث و العشرون: إن حصول السعادتين بالحكمتين العمليه و النظرية. و بذلك

عرفت الحكمه و الفلسفه بأنها حصول العلوم النظرية و كون الأفعال موافقه للجميل فى الرأى المشترك و الحقيقه.

الرابع و العشرون: الحكمه العمليه موضوعها الأفعال من جهه الحسن و القبح المساوقه للكمال و النقص، و السعاده و الشقاوه، و أنه من العلوم اليقينيّه البرهانيّه، و قد تقدم أن معرفه العدله و الظلم و المتصف بهما من الأفعال محتاجه إلى حكمه عميقه و علم محيط بواقعيّات الأمور.

الخامس و العشرون: سميت بالعمليه لأنها إنما تمكّن فى النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقويل.

السادس و العشرون: فى البراهين العمليه تدرك الواقعه الأخيره الممكنه (الصغرى) و الوقائع مبادئ الغايه و نقط انطلاق بلوغ الكليات، فالادراك للأحوال الجزئيه هو ادراك (العقل العيانى) كما أسماه كل من ارسطو و الفارابى فى المنطقيات، و هذا باب البرهان فى الجزئيات و هو (البرهان العيانى) أو (برهان العقل العيانى) و قد أغفله ابن سينا فى ترجمه منطق ارسطو، و لم ينبه عليه فى سائر كتبه من الشفاء و الإشارات و غيرها، و اقتصر على البرهان الكلى الحصولى، بينما نَبّه على ذلك الفارابى فى كتاب (المنطقيات) و ميز بين قسمى البرهان و شرائط كل منهما.

السابع و العشرون: إن المشهورات منها ما يصدق و يقبل اقامه البرهان عليه، و منها ما هو يقينى لا يقام عليه لعدم كون مواد الأقيسه البرهانيه أبين منه و لا منافاه بين كون القضيّه مشهوره و كونها يقينيّه أيضا بلحاظين كما هو الحال فى المتفق عليها بين عقلاء جميع الأمم و هى مبادئ العقل العملى المستعمله فى أقيسته و قضاياه، و لا مجال للتشكيك فيها و المعارضه الجدليه بالقياس الجدلى لأن ماده فى القياس المعارفى إما أن تكون بما هو أبين منها أو دونها فى الظهور و الشهره و كلاهما عقيم لانتفاء الأول، و الثانى لا يعارض إلا ما هو أظهر و أشهر أو مساو، و هذا برهان يقينيتها.

الثامن و العشرون: إن القوى العمليه عند تأثرها بالقوى الطبيعیه يحدث ذلك هيئات انقياديه و هي أخلاق الرذيله، و بخلاف ما إذا تسلطت عليها فإنه يحدث أخلاق الفضيله، و مقتضى هذا فطريه آراء العقل العملى.

و كذلك هو مقتضى أن العلاقه البدنيه هي لأجل تكميل العقل النظرى و تزكيته و تطهيره و ذلك عند تدبير العقل العملى لهذه العلاقه، و عند دخالته و لو بنحو الاعداد و القابليه بتوسط اصدار الأفعال المنبعثه عن الآراء. فيصير العقل النظرى من العقل الهولانى عقلا- مستفادا، و هذه الآراء يتلقاها العملى عن النظرى، و مقتضى ذلك أن تكون آراؤه الأولى فى الجمله بمنزله المبادئ الضروريه فى العقل الهولانى و التى بها تتكثر معقولاته و يكتسب بها معقولات ثانويه. و ذلك هو مقتضى المراتب الأربع للعقل العملى كالأربع التى للنظرى بعد كونها كمالات تكتسب و حصولها بمعارف و حقائق لا بقضايا وهميه.

التاسع و العشرون: إن الشوق فى القوه العامله يتبع و يحدث لوجود الرأى فى القوه الناطقه و إذا كان برهانيا لزمه اقتضاء الشوق بالضروره قالشوق حينذاك عقلى إذا تبع رأيا عقليا.

الثلاثون: تسالموا فى مبحث العنايه الإلهيه على ايثار و تجويز الخير الكثير مع الشر القليل اللازم له، و كذا فى الفعل الإرادى. و كون ذلك من مقتضيات العقل الأوليه و العقل المحيط. و إن كون الإراده حكيمه هو ما إذا كان الفعل الصادر عنها منطوقا على خير و كمال ذاتا أو آثارا، أى يكون منشؤها عن رأى و قضيه حقيقه موضوعها الفعل و محمولها الخير أو الشر و الكمال أو النقص و الحسن أو القبح سواء أ كانت النسبه فى القضيه سلبيه أم إيجابيه.

الحادى و الثلاثون: الرويّه الفكرية عن رأى يلحظ فيه العاقبه (الغايه) هي من خواص الإنسان بخلاف الحيوانات فإنها مطبوعه على ضرب واحد، و مقتضى ذلك أن

الآراء هي بوسط العله الغائيه، فتطابق الواقع فتصدق أو لا تطابقه فتكذب، فتتصور الجهات الثلاثه القضيه من الوجوب و الامتناع و الامكان هذا مع كون الخير و الشر الفلسفى كذلك أيضا.

الثانى و الثلاثون: إن ايثار النفس لا سيما الكريمه الغرامات و الآلام لتفادى افتضاح أو خجل أو تعبير أو لحصول أمور بهيه عاليه على الشهوات المعترضه، هي أحوال عقليه و يدلّ على ذلك بالحسن و المدح و بقبح و ذم خلافها و الوصف بعدم الشعور و الادراك لمرتكب الخلاف.

الثالث و الثلاثون: إن لازم امكان البرهنه على آراء العقل العملى الذائعه المشهوره هو كون قضاياه محمولاً و موضوعاً راجعه مآلاً إلى قضاياه ضروريه بديهيه، و إلا فلا سبيل للبرهان عليها، فالبرهنه فى حكم العقل العملى لا بد أن تنتهى إلى البديهيه، و إلا لتناقض الازدعان بذلك مع القول بكون كل قضاياه مشهوره لا من الأوليات.

الرابع و الثلاثون: صرّح ابن سينا بأن أكثر ما يدعن به الجمهور من القضايا فى باب الخير و الشر و الظلم و العدل و آثارها حق - كتاب الشفاء - الإلهيات - ٤٣٥ - و صرّح فى الإشارات فى النمط الثالث و غيره بإمكان اقامه البرهان عليها أو بأن بعض قضايا العقل العملى هي من الأوليات.

الاعتبار القانونى العقلانى و الحقائق:

الخامس و الثلاثون: إن القوانين و الأحكام الاجتماعيه الحقه هي التى يلزم من مراعاتها فى مقام العمل الوصول إلى الكمال الحقيقى الواقعى بنحو يوجب النظم و الانتظام بين أفراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام فى الوصول إلى كمالات الجميع.

السادس و الثلاثون: إن الاجتماع ليس هيئه اعتباريه بل حيث إن وصول الآحاد

إلى الكمال لا يتم إلا عبر التكافل بينهم إذ الواحد المفرد لا يقدر على إيجاد كل ما له نفع ضرورى له، فحصول كل على كماله وعدم تسيبه لنقص وإعدام كمال الآخرين هو ما يعبر عنه بعدم التجاوز فى الحقوق وحصول كل على حقه الطبيعى أى استحقاقه التكويني للكمالات أى استعداد لها، وبذلك تنظم قوى الآحاد فى ضمن حدود واقعيه موصله لكمال المجموع الكمال الحقيقى، وخلافها مؤد إلى الشر والشقاء.

السابع والثلاثون: نصّ سقراط و افلاطون و ارسطو بأن واضع التشريع يجب أن يكون قد هَيأه الله تعالى فى الخلقه و الفطره لذلك. و الوضع لا بمعنى الاعتبار بل هو كمال يطلق على وضع مسائل العلوم و نصّ الفارابى بأن مدبر المدينه الفاضله لا بد من كونه معصوما من الهفوات و الزلات و الخطأ و الجهل و النقائص، فائفا فى كل كمال و فضيله، إنسانا إلهيا.

الثامن و الثلاثون: إن الزجر عن الشر و الحث على الخير من الغايات الكماليه فى نظام الوجود الأتم. و إن أفعال السنن لما لم يكن الشوق لإتيانها حاصلًا من الكل، و هى سبب كمالهم و وجودهم كان من الواجب فى الحكمة الإلهيه أن يلزمهم آياها بتعريفهم أن الأمر لمن له الخلق، و قد أعدّ لمن اطاعه المعاد المسعد و لمن عصاه المعاد المشقى.

التاسع و الثلاثون: إن العدالة هى تنظيم المشاركه فى عقد المدينه على نحو يوصل إلى الغايه الكماليه لآحاد الأفراد.

الأربعون: إن غايه الاجتماع المدنى هى الوصول إلى كمالات الأفراد و إن قبل الوصول إلى تلك الغايه القصوى توجد غايات متوسطه هى حكم السنن التشريعيه.

الواحد و الأربعون: إن أول ضروره لا بديه فى سنن الاجتماع المدنى هى حاجه الإنسان الواقعيه فى الوصول إلى كماله إلى بنى نوعه من قبيل الشرط أو المعد أو المقتضى الواقعي، و إن منها تتولد بقيه الضرورات.

الثانى و الأربعون: إن العقوبه التشريعيه انفعال موافق للعداله و موجب لحصولها و هى ممانعه لهيئه الرذيله فى العاصى الخاطىء الظالم، و مزيله لتأثير تلك الهيئه و بالتالى مزيله لها، و لهذا كان فعل العقوبه ممدوحا لاتصافه بالسببيه للكمال، فليست العقوبه محض اعتبار بل سبب واقعى للكمال. و العقوبه المدنيه و القانونيه سبب فاعلى للكمال لايجاد هيئه الفضيله فى العاصى الخاطىء و اعدام هيئه الرذيله فى نفسه بالممانعه عن تأثيرها، فلذلك تمدح فى موردها، و هذا التسبب من خواص الموجود الإرادى.

الثالث و الأربعون: إن الوعد و الوعيد بالثواب و العقاب من الأسباب الوجوديه فى نظام الوجود و لذلك اقتضت الحكمه وجوده.

الرابع و الأربعون: إن تعريف الحسن الشرعى بما يثاب عليه و العكس فى القبح هو تعريف باللازم، لا- مواضعه اعتباريه، إذ ما يكون كمالات لا يتشوق إليه بعض الافراد، فيكون التسبب إليه من العناية الإلهيه الحكيمه و اللطف العقلى، و تسبب لإتيان تلك الأفعال الحسنه و لترك القبيحه بتوسط المثوبه على الأول و العقوبه على الثانى، و هذا التسبب من خصائص الفاعل الإرادى، و هذا هو الحال فى جزائيات التشريع الاجتماعى، فالاستحقاق يعنى أن حاق حقيقه الفعل موجب لصفه كماله أو شريه، و قد صرح الميرداماد أن من الفطريات تشوق الخير المطلق من قبل كل شىء و يتم به وجود كل شىء.

الخامس و الأربعون: إن نظريه الجزاء الاعتبارى فى العقوبه و نظريه تجسم الأعمال و تكوينيتها و نظريه ملكات النفس الحسنه و الرديه يتبين اتحادهما، بعد تبين الرابطه بين الاعتبارى الصحيح و الحقائق التكوينييه حيث إن الأول للكشف عن الثانى و عن الكمال أو النقص و الضروره و الامتناع و غيرها و كذا مقدار العقوبه المعتبره المناطه بالحكم المعتبر تابع للمتكشف به من حقائق التكوين.

البراهين على ذاته الحسن و القبح و تكوينيتها:

السادس و الأربعون: قد نص الحكيم ملا صدرا و الحكيم السبزواري كما سيأتي أن نظريه العنايه تبطل إنكار الأشعري للحسن و القبح الذاتيان للأفعال، لأنها تقرر الكمال و النقص للأفعال في حد ذاتها بالتقرر العلمى لها الأزلى قبل اليجاد، كما تبطل دعوى الأشعري في الإراده الجزافيه، من نفى الغايه الكماليه.

السابع و الأربعون: قد نص الحكيم ملا صدرا كما يأتي على قواعد فلسفيه أخرى للبرهنه على الحسن و القبح الذاتى، منها العلاقه اللزوميه بين الأفعال و آثارها الكماليه أو النقائصيه، و إن الحسن و المدح أو القبح و الذم هو لذلك.

و منها: حالات النفس و نشأتها الأخرويه.

و منها: اثبات الغايات في الأفعال و بطلان الإراده الجزافيه.

الثامن و الأربعون: إن الحسن و القبح لو كانا باعتبار معتبر كالشارع، فالحاكم بذلك هو العقل و إلا لتسلسل و الفرض أن العقل لا يحكم أو لا يدرك حسن الأشياء، و بعباره أخرى أن منشأ حكم العقل بأنهما بحكم الشرع هو لزوم القبح و النقص و المنافره مع الذات المقدسه.

و منها: السببيه التكوينييه بانفعال القوى الدونيه عنهما فيكون انفعالا عن العقل لا انفعالا عن القوه الحيوانيه كما قد يقال، بضميمه ما تقدم من حدّهما تكوينيا.

الدور الثانى:

اشاره

فيمكن تفسير ما وقع لابن سينا من مخالفه و تبديل لرأى الفلاسفه المتقدمين في الحسن و القبح، و اعزأؤه إلى ثلاثه مناشىء:

الأول: ما وقع من مغالطه التفكيك بين معانى الحسن و القبح من المدح و الذم و الكمال و النقص و الملائم و المنافر، من الأشعري حيث احتد الجدال قبل ابن سينا فى

لوسط العلمى مما يوهى عدم بدهتهما، مع أن ديدن مذاهب السفسطيه الجدل فى الحقائق البديهيه.

الثانى: ما التزمه فى كثير من مواضع كتبه من أن القوه العاقله شأنها الادراك لا غير، فليست هى من القوى العماله، فكل ما يتصل بالعمليات من القضايا لا يرتبط بالقوه الدراكه النظرية و لا بمدر كاتها، فلا تكون القضايا العمليه مدركه بالقوه النظرية، فلا يقام عليها البرهان و لا يتعلق بها اليقين.

الثالث: حصر البرهان فى القضايا الكليه من العلم الحصولى، فلا- يقوم على الجزئيات و فيما يتصل بالعمل الجزئى من القضايا العمليه، و كذا لا يقوم على الاذعان الحاصل من قوه لا تتعلق بالكليات بل الجزئيات، و قد خالف فى ذلك القدماء من الحكماء حيث قسموا البرهان إلى قسمين، كما يأتى فى كلمات سقراط و أفلاطون و ارسطو و الفارابى، و قد أوجب ذلك تبديل مسار كثير من المسائل الفلسفيه فى كتبه المعدّه لترجمه مبانيهم كالشفاء و الإشارات و غيرهما، من دون أن يشير إلى ذلك الخلاف و التغيير و قد سبب ذلك اللبس على من تأخر عنه ثقه منهم بإحاطته بمباني القدماء، بخلاف ما لو اقتصر فى ذلك على كتبه المعدّه لآرائه الخاصه به كمنطق المشركين و التعليقات.

و لأجل ذلك يشاهد التدافع بين كلماته فى المواضع المختلفه من كتبه كما يأتى التنبيه على مواضعها. و لأجل ذلك ارتكب التغيير فى تعريف القضايا المشهوره الواقعه فى الأقيسه خلافا للحدّ المذكور لها عند الحكماء قبله.

فوارق أخرى لمذهب ابن سينا مع من تقدمه من الفلاسفه:

الأول: إن البرهان عند ارسطو كما فى كلامه الآتى فى كتاب نيقوما خس يقام فى (الوقائع الجزئيه) و هو (البرهان العملى) فى قبال (البرهان النظرى) الذى يقام فى (القضايا الكليه) و يتم ادراك الأول ب (العقل العيانى) و ادراك الثانى ب (العقل النظرى)،

و الأول ادراك (حضورى شهودى) و الثانى ادراك (حصولى) و إن فى الأول ادراك للواقعه الأ-خيرہ الممكنه (الصغرى) و فى الثانى ادراك للحدود الثابته الكليه (الكبرى) و الصغرى هى الغايه المطلوب بلوغها إذ فى الحكمه العمليه يراد بلوغ (الحكمه فى الأعمال الجزئيه) و لا- طريق للحكمه إلا- البرهان و هو العيانى باستخدام العقل العيانى الشهودى لأداه الفطنه. كما هو الحال فى الحكمه النظرية يراد بلوغ (معرفه حقائق الأشياء الثابته الدائمه) بتوسط البرهان الحصولى، فالبرهان العيانى (تطبيق) برهانى للكليات- المبرهن عليها بالبرهان النظرى- على المصاديق الجزئيه فهو عاصم فى التطبيق على الجزئى و موجب لليقين فيه، بخلاف البرهان الحصولى النظرى، و الأول فى (الوجود المستقبلى) الذى لم يوجد و لم يتشخص بل هو باق على كليته، و الثانى فى الموجودات الأعم من (المحققه الحاصل وجودها) هذه مجمل الفوارق بين قسمى البرهان، و يترتب على ذلك فوائد خطيره منها أن المعجزه برهان من النمط الأول لتصرمها غالبا و جزئيتها و إن كان لها ثبات بلحاظ اثباتها بالتواتر، و منها أن الماده الحدسيه ادراك قبلى حضورى لا- من العلوم البديهيه الحصوليه، كجعلهم الفطريات منها مع أنها وجدانيات بالمعنى الأعم لا صورا حصوليه. بل من التدبر يتبين أن بديهيه الحصولى من العيانيات الحضوريه.

الثانى: إن القول بتباين و اختلاف اطلاقات الحسن و القبح بحسب معان ثلاثه، لم يكن لها أثر فى كلمات الفارابى و من تقدم عليه من الفلاسفه، بل هم يعدونها متساوقه، و يقررون حدّ المدح و الذم بالإتصاف بالكمال و النقص و النفع و الضرر كما هو حدّهما فى اللغه، كما هو فى كلماتهم كثيرا، و إنه عندهم لا مدح و لا حمد و لا تمجيد و لا ثناء و نحوها إلا بالكمال و النفع، و لا ذم و لا- قدح و لا- عياب إلا بالنقص و الضرر و الفساد و إن الملائمه و المنافره من لوازم الشىء بلحاظ كونه كمال الشىء أو نقصا له، و الظاهر أن بدء هذه الدعوى من أبى الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصرى المتوفى فى أوائل القرن الرابع سنه ٣٢٦ هـ. ق، و من ثمه جاءت فى

كلام ابن سينا كما سيأتي و قد تحملها الأشعري فرارا مما استدل به المعتزله على الحسن و القبح و سيأتي الإشاره إليه. و إن الأشعري قد اقتبس ذلك من ترجمه كتب سفسطيه اليونان الذين باحثهم و جادلهم بالبرهان سقراط.

الثالث: إن التعريف الدارج عند الحكماء لمواد القضايا من قمم المشهورات و هو: «كل قضيه تطابقت عليها آراء العقلاء و توافق حكمهم بها» من دون أخذ قيد زائد و لذلك ذكر الفارابي و من قبله أن كل البديهيات داخله في المشهورات لقضاء عقل كل العقلاء بها، بينما أضاف ابن سينا قيذا آخر للتعريف و هو: «و لا واقع لها وراء تطابقهم» و لا يخفى مدى تأثيره في البراهين.

الرابع: إن قوه العقل العملي عند الحكماء و قبله قوه ادراكيه عماله، بينما ذهب هو في عده مواضع من كتبه إلى أنها قوه ادراكيه محضه، غير عماله. فمن ثم صعب عليه تفسير حكميه الأفعال الجزئيه الصادره عن النفس و الجوارح، أي امتنع عنده برهنه تطابق الفعل الجزئي الخارجى للقضايا الحقيقيه، و انتفى لديه ميزان عاصم للعمل عن الخطأ، و هذا أمر بالغ الخطوره في علم الحكمه و المعارف و بمنزله سدّ باب نصف الحكمه و باب نصف المنطق و باب نصف المعارف، مع أنه خالف نفسه في الأنماط الثلاثه الأخيره في كتاب الإشارات، حيث توخى حكميه و عرفانيه سلوك الإنسان. و لو قدّر أن هذا الشق من الحكمه و المنطق كان مفتوحا كما كان عليه الأقدمون من الحكماء، لكانت البحوث و المسائل الحكميه غير ما هي عليه الآن من ثراء التحقيق و وفره القواعد، و سيبين القارىء مما يأتي من استعراض كلمات الحكماء و أدلتهم و ما تعرض له من نقاط و نكات مستخلصه منها أن بين العقل النظرى و العقل العملي موازاه في الادراكات في كافه بحوث المعارف من التوحيد إلى المعاد، و أن منهج الحكماء الأقدمين كان على الجمع في الاستدلال بين كلا السنخين من الأدله المستفاده من النظرى و العملي، لكن بعد ابن سينا افترق نهج الاستدلال فأخذ بالأول الحكماء

و المتأخرون و أخذ بالثانى المتكلمون، فسيئين مثلاً أن بين قاعده العنايه و قاعده اللطف وحده فى المعنى غايه ما فى الأمر أن العقل النظرى يدرك الحقيقه عبر ضروره الثبوت و الانكشاف الاذعانى بينما يدرك الحقيقه العقل العملى عبر الجذب و النفره، فالانجذاب إلى الكمال و النفره من النقص، فيمتدح بالكمال و يذم بالنقص، و أن هذين النجدين المجهز بهما الإنسان فى وجوده يستطيع -بحسب قدرته- كشف و ادراك اقصى الغيب من التوحيد و المعاد، فمن ترى أن المتكلمين يحررون مختلف مسائل التوحيد و المعاد بلسان العقل العملى و يهتدون فى الجملة إلى كثير من نتائج بحوث الحكماء التى بلسان العقل النظرى فوحده قاعده العنايه و اللطف كما يأتى ليست إلا موازاه جزئيه بين قواعد العقل النظرى و العقل العملى، و بالامكان التنقيب و التحليل للوحده بين سائر القواعد المستنتجه من النظرى و العملى و قد أشار سقراط و غيره، كما سيأتى فى كلماتهم إلى كثير من موارد الوحده بين القواعد و المحاذاه بين مباحث الحكمتين النظرية و العمليه و هذا سلكه ابن سينا فى الأنماط الثلاثه الأخيره فى الإشارات، أى المحاذاه بين مباحث المعرفه النظرية و مباحث الولايه و المعرفه السلوكيه، و تبيان الوحده بين النهجين و هذا الذى عليه متكلمو الإماميه من التلازم بين التوحيد و المعاد و بين النبوه و الإمامه و هو التلازم الموجود بين التوحيد النظرى و التوحيد العملى.

الدور الثالث:

فلعله ابتدأ من الحكيم الفقيه الأصفهانى (الكمپانى) حيث ذهب إلى الاعتباريه الفرضيه مطلقاً فى قضايا العقل العملى و الحسن و القبح، و منشأ ذهابه ما فى بعض مواضع كلمات ابن سينا من تعريف الماده المشهوره بأنها القضيه التى تطابق عليها العقلاء و لا وراء لها واقع تطابقه، فإن هذا التعريف ينطبق على الفرض الوهمى المعبر عنه فى اصطلاح علم أصول الفقه بالاعتبار، و إن تطابق العقلاء هو لأجل مصلحه

نظامهم، و تبعه تلميذاه الشيخ المظفر و العلامه الطباطبائي، و ان افترق الثاني عن المحقق الأصفهاني في الجملة، و قام الثاني بتأليف رساله وضعها في (الاعتباريات) و بحث في حقيقته و تفرره و امتيازه عن التكوينيّات، و هو بحث ضاف حافل بالنكات و خلاصه لتحقيقات الأبحاث الأصوليه حول الاعتبار، إلا أن ذلك فتح باب التساؤل في الوسط العلمي و أنديه التيارات الفكرية الأخرى عن برهانيه الاستدلال بالحسن و بالقبح و التي أكثر منه العدليه في مسائل الكلام، و عن مدى ثبات الشريعة السماويه بعد كونها ألقافا في الحكم العقلي أي أنها كاشفه عن ما هو موضوع للحكم العقلي العملي، و بالتالي في استغناء العقل البشري عن الوحي في ما يستنه من قوانين لنظام الاجتماع و غايه ما ذكره العلامه الطباطبائي في المقام في رساله الاعتباريات على ضروره اعتبار الحسن و القبح و إن لم يكونا تكوينيين، هو ضروره احتياج الفاعل الإرادي في صدور الفعل منه إلى الازعان بالاعتبار لتولد منه الإراده، و من ثم الفعل و من ثم وصول تكامله بتوسط الفعل. و هذا الذي ذكره مضافا إلى الخدشه فيه كما يأتي مبسوطا غير مفيد لدفع التساؤلات السابقه، لأنه ما دام أن الحسن و القبح و حكم العقل العملي غير متطابق مع الواقع -حسب نظريته- فلا برهان و لا ثبات للحكم العقلي الذي هو أساس الأحكام الشرعيه.

و كذا ما ذكره من بيان الارتباط بين الاعتباريات و بين الحقائق التكوينيّه و ترتب الكمالات عليها، بعد عدم وجود الرابطه الضروريه بين ما هو تكويني و ما هو فرضي اعتباري، و ان احتاج ضروره الفاعل الإرادي في تولد إرادته إلى الاعتبار.

كما أن غايه ما ذكر المحقق الأصفهاني و تبعه الشيخ المظفر في المقام في ضروره الحسن و القبح مع كونهما فرضيين اعتباريين هو ضروره مطابقه الإراده للذات الأزليه مع حكم العقل العملي لأنه واجب الوجود هو الموجد للعقل و كماله. و لا يرى الناظر في هذا الاستدلال غير تكرار الدعوى من دون تدليل لتلك الضروره، مع عدم اندفاع

الأسئلة السابقة بعد كون حكم العقل الملى فرضيا اعتباريا لا ارتباط له بالواقعات.

وقد فتح هذا على أى تقدير البحث عن الرابطة والعلاقة بين الحكم العقلى بالحسن والقبح والأحكام الاعتبارية القانونية سواء فى الشريعة الحقة أو القوانين الوضعيه البشرى، وسيجد القارىء اشباع هذا البحث عند الفلاسفه المتقدمين، وقد عقدنا فى الخاتمه وعند تعليقنا على مذهب الحكيم المحقق الأصفهانى والعلمه الطبائى (قدس سرهما) بحثا مستقلا عن باب الاعتبارات والضوابط العامه فى أحكامها.

وستكون طريقه البحث فى الكتاب بالتعرض لمذهب كل حكيم بذكر نصوص الأقيسه والأدله التى اعتمدها بنحو مبسوط ثم نأخذ بالتعليق على ما نقلناه من مذهبه بتلخيص الوجوه المستفاده من كلامه مع تحقيق لحال تلك الوجوه.

وقد شمل البحث أمورا:

الأول: أحكام العقل العملى فى كل من باب الأخلاق والأفعال الخاصه.

والثانى: باب التدبير والسياسات للمدن.

والثالث: باب التدبير والسياسه المنزليه أى حكم العقل العملى المتعلق بفعل الفاعل الإرادى بلحاظ نفسه وبلحاظ غيره وبلحاظ الاجتماع المدنى.

الرابع: باب البرهان العيانى الذى وضعه سقراط وأفلاطون وأرسطو وفصله الفارابى فى المنطقيات، وهو الذى يقام على الحكم فى الجزئيات.

الخامس: حقيقه قوه العقل العملى وقوه العقل النظرى.

السادس: حدّ وتعريف القضايا المشهوره التى تقع مواد للأقيسه وأقسامها.

السابع: لمحه لتاريخ البحث وتطوره وتبدل الآراء فيه ومنشأ ذلك.

ص: ٣١

الثامن:باب الاعتباريات و فصولها العامه،و ارتباطها مع أحكام العقل العملى.

التاسع:العلاقه الفلسفيه بين أحكام و قواعد العقل النظرى و أحكام و قواعد العقل العملى،و الرابطه بين القوتين و مدركاتهما،و بيان وجود المحاذاه و الموازاه بين جميع أحكامهما.

العاشر:برهانیه المعجزه من باب العيان الحضورى لا مجرد العلم الحصولى، و يقينیه البديهيات فى البراهين الحصوليه متولده من العلم الحضورى العيانى.

ملاحظه:استعراض الكلمات و نص العبائر:

و نبداً فى العرض حسب التدرج الزمنى و أستسمح القارىء فى طول هذا المبحث حيث إنه يحتوى على التدليل على ما ذكرناه فى المبحث السابق،هذا من جانب و من جانب آخر تحتوى النصوص المقطفه على ما أقامه صاحب النص من الدليل على كون الحسن و القبح من القضايا اليقنيه البديهيه أو المشهوره و أردفه إن شاء الله تعالى بشىء من التوضيح و موضع الاستشهاد و إن كان تحقيق الأقيسه على المطلوب سيدكر فى مبحث لاحق.

و قد ابتدأت فى تأليفه فى صيف عام ١٤٠٩ هـ.ق.و تم الفراغ فى صيف عام ١٤١٣،و تم الفراغ من تصحيحه و مقابلته فى شهر رمضان عام ١٤١٨ هـ.ق.

*رأى الفلاسفاه الهنديه *رأى الفلاسفه اليونانيه *مذهب سقراط و افلاطون

*مذهب ارسطو

ص: ٣٣

(١) جاء فى مقدمه (٢) كتاب (أو پانىشاد) (٣) بعد ما قسّم سير المذاهب فى الهند إلى تسعه أدوار و جعل الدور الخامس عصر الفلسفه مدّه أربعه قرون (من ٥٠٠ إلى ١٠٠ قبل الميلاد) و فى هذا الدور برزت مذاهب جين و بودا تحت عنوان عقيدته (عدم الإثنيه)، جاء فيها: «فى الدور السادس حدث ردّه مضاده للطريقه الفلسفيه و المنطقيه و عقيدته عدم الإثنيه (ادويت) بسبب وقوع التفاسير المتعدده لنظريه (أو پانىشاد) أى السرّ الأكبر أو سر الأسرار (٤) و غالب تلك التفاسير تنكر واقعیه العالم و تلك النظریه منتشره فى أرجاء الهند و إلى يومنا هذا تحتل مكانه مهمه فى التأثير على روحیه و اعتقاد الناس».

و أصل هذه النظریه أن الكل واقعیه ربانيه، ففى حسابها أن كل الموجودات حتى ذرات الوجود من المظاهر الإلهيه، و يترتب على ذلك أن كل الاختلافات و الانحاء الأخلاقيه

ص: ٣٥

١ - ١) و المأخذ و الاعتماد فى ذلك كتاب (أو پانىشاد) و لفظه (أو پانىشاد) سنسكريتيه كناية عن (السر الأكبر) أو (سر الأسرار) و الكتاب باللغه السنسكريتيه ترجمه إلى اللغه الفارسيه شاهزاده محمد داراشكوه ابن شاهجهان و الطبعه للناشر (كتابخانه طهورى) سنه ١٣٥٦ هـ ش ١٣٩٨ / هـ. ق، و الكتاب مجموعه كتب فى المذاهب الهنديه القديمه جدا و من المصادر المهمه المعدوده فى العصر الحاضر و حكى أن العلامه الطباطبائى (قده) قد اعجب كثيرا به عند مطالعته و قال إنه مشتمل على معان عميقه دقيقه.

٢ - ٢) مقدمه الكتاب كما قال بعض أهل التحقيق أنفع و أكثر افاده من متن الكتاب حيث إن اللذين وضعها استخلصها بتتبع وافر من متن الكتاب مع تهذيب و ترتيب جيد بالإضافة إلى حل كثير من الرموز و الاصطلاحات.

٣ - ٣) ص ٣٠.

٤ - ٤) كانت المذاهب الاعتقاديه الهنديه تدور رحاها غالبا حول تفسير سر الأسرار أو ما يعبر عنه حاضرا فى الاصطلاح حقيقه الحقائق.

و الفرديه مرتفعه من البين فالصالح و الطالح كل منهما من مظاهر الروح الواحده للعالم و يستدلون على ذلك بأن الأفراد و الموجودات المتميزه و المتعدده بالصور و الأشكال هي تعدد و تكثر خيالي ناشىء عن خطأ الباصره و خطأ ادراكاتنا.

ففى هذا الدور بدأت و أخذت النظرية القائله بالظهور الإلهى فى الأزمنه المختلفه المتقطعه فى القوه و الانتشار و إن كانت هذه النظرية موجوده فى الأدوار السابقه و لكن فى هذا الدور نمت و نضجت.ففى (بهگودگيتا) ذكر ما معناه (فى الوقت الذى تذهب فيه العداله و التقوى و تنعدم و يتفشى فيه الظلم و المعصيه إنى سأظهر فى الدنيا لحفظ الخير و هلاك المسئين و استقرار العداله و التقوى،إنى آت إلى الدنيا دورا بعد دور» انتهى.

أقول:ففى كل من الدور الخامس و السادس يقَرّ بأن العداله و خيريه الفضائل و حسنها و واقعيتها كبقية الأشياء الموجوده الأخرى على سنخ واحد و أنها موجوده من قبل البارىء تعالى لا أنها مواضعه عقلائييه بشريه.

و جاء فى المقدمه (1)المزبوره أيضا تحت عنوان«الروح الواحده للعالم»و أنها نظريه مقاربه لوحده الوجود عند العرفاء و الصوفيه من جهه أنها غير قابله للتعريف و الدرك و أنها غيب مطلق و أن المراسم الدينيه ليست إلا- طقوس و أن الكثره وهميه،جاء فيها:«إن البصير يرى نجاته فى التفكير و التعقل فى الروح الواحده(و إن كان معرفتها محاله)و فى الغلبه على إنيته و نفسه و فى إماته غرورها و هواها بالرياضه...و فى هذا الدور كان يلتزم بعقيده التناسخ و التسلسل الدورى بالولاده و الموت و كانت ذات رسوخ فى الطريقه الجينييه و البودائيه سيّما فى المذهب الجينى حيث اتخذت أهميه ملحوظه فيه،و فى الأوپانيشاد القديمه وقع البحث أيضا حولها،و هي ذات صله وثيقه بالأصل النظرى(كرما)(العمل)و المقصود منه جزاء الأعمال الحسنه و القبيحه سواء الفكرية أو

ص:٣٦

البدنيه... و هذان الاعتقادان التناسخ و جزاء الأعمال الحسنه و القبيحه أساس مذهب الهندو، فعلى الأصليين المزبورين لا يكون الموت نهايه الحياه بل بدايه دوره من أدوار الحياه و الفرد الذى تولد و مات عدّه مرات فى التسلسل الدورى فى كل دوره حياه جديده هو نتيجه للأعمال الحسنه أو القبيحه فى الأدوار السابقه، و مع ذلك فعقيده (كرما) لا تتفق مع نظريه الجبر إذ الإنسان بأعمال نفسه صيّر نفسه فى الغنى أو الفقر موجودا فى الحال و كذلك فى العائله الحاليه و البلد و الميول و الشهوات الحاليه و له القدره فى تغيير حياته الحاليه و المستقبليه».

و قال تحت عنوان «الولاده و الموت» (1): «عامه شعب الهند يعتقد بالتناسخ و اعتقاده بالكرما ساعد على الفكره القائله بأن الفرد يقدر على نيل الدرجات العاليه فى الحياه فى الأدوار المختلفه عن طريق الاتباع للطريق الصحيح و اتيان الأعمال الحسنه و فى صوره عدم اتباع الطريق الصحيح و الحق و متابعه الهوى النفسانى يتنزل إلى الدرجات الدنيه و إلى الدرجه الحيوانيه... و بقبولهم لتلك العقيده تكون آداب اليوگو (يوقا) خارجة عن سلسله الأعمال البدنيه المحضه بل المقصود من الاتيان بكل تلك الآداب هو ايجاد الارتباط بالذات المطلقه «الوجود المطلق» انتهى».

أقول: فترى أن موارد الحسن فى الأفعال و القبح ليست اعتباريه لا ربط لها بالواقعيه عندهم بل هى واقعيات مؤثره فى الكمال و النقص لا ينفكان عنهما متطابقه معا.

و جاء فى المقدمه الثانيه (2) تحت عنوان «تعليمات أوپانيشاد».

و جاء فى أوپانيشاد ميترى: «مع استقرار و اطمئنان خيال الشخص بالأعمال

ص: ٣٧

١-١ ص ٢٩.

٢-٢ للمصحح الآخر ص ٣٠٧.

القيحه و الحسنه يمكن رفعها من البين و مع اطمئنان النفس الذى للنفس تصل لمقام العز الأبدى»(٢٠-٤).

و جاء فى أوپانىشاد بريهدارينك: «كل من كان براهمن هكذا يفكر و بسبب استقرار الخيال و التسلط على النفس و الزهد فى الدنيا و الصبر و اجتماع خاطر فإنه يتحقق بالنفس الكليه و يراها فى نفسه و كل الأشياء فى النفس الكليه، القبائح لا تتسلط عليه بل هو يتغلب عليها، فلا تؤثر فيه بل هو يقلعها و يكون مطلقا من قيد القبيح مطلقا من قيد اللون مطلقا...».

و أيضا فى المقدمه الأولى (١) تحت عنوان «الفرق المختلفه لليوگا(يوقا)»:

«الجوگی يعتقد أن بالجهد يمكن رفع الشرور و النقائص التى وصلت إلينا من الحياه السابقه و يمكن عن طريق العمل الحسن الحصول على أفضل النتائج فى عقيدته الجوگی، النتائج الجيده الفاضله لا تحصل إلا بالفكر و العقل السليم» انتهى.

أقول: النظرية هذه واضحة الانطباق على الحد الذى أفيد فى الحكمة العمليه للعقل العملى حيث إن العمل الذى ينتخب على ضوء الفكر و العقل السليم موصل إلى النتائج الكامله العاليه كما سيأتى مفصلا فى كلمات القوم و أيضا الحسن المأخوذ فيها بمعنى بالمدح لأنها جعلت العمل الحسن و سيله للحصول على النتائج الجيده و لو كان بمعنى المكال لكان هو بنفسه غايه لا مقدمه و هذا التقريب آت فى النظريات اللاحقه ذكرا.

و عن الفلسفه البودائيه (٢) و التى جلّ بحثها عن الفلسفه الأخلاقية: إن معيار العلوم عندهم بالنجابه أى كون الشخص نجيبا لا بالأصل العرقى و النسبى، و إن الإنسان

ص: ٣٨

١-١ ص ٨٩.

٢-٢ ص ٦٣.

يصنع نفسه بقوه الفهم و العقل و الإراده و الاختيار و أن لا أحد عاليا و كاملا في البدء بل بسلوك طريق النجاه في سلسله الحياه و الموت يتخلص من الرذائل و القبائح و أن الإنسان مختار في تصميمه و إرادته.

و عن فلسفه چارواك (١):إنها ماديه لا تعتقد بوجود ما وراء الحسّ لا بالنفس الناطقه و بالخالق المتعال، كما و لا تعتقد بالهدايه و الضلال.

و أما عن الفلسفه الجينيه (٢):إنهم يعتقدون أن كل زمن كثر فيه الفساد و الانحطاط فهو(تيرتنكر)أى مبشر يظهر فيزيل التفسخ و الفساد و يعيد الطهاره و الصفاء.

«و إن الأعمال عباره عن الآثار الناشئه من فعل الروح و تقذرها بالغضب و الطمع و الكبر...و كل الأعمال عند الجينيين محسوسه و مرثيه و الذى ليس بمحسوس و لا مرئى فلا يمكن أن يكون نافعا و لا ضارا.

يقولون:إن ثلاثه أشياء تنير الحياه المظلمه و هذه الثلاثه هي(ثلاثه ياقون)و هي عباره عن الاعتقاد الصحيح الذى هو أساس النجاه و الطهاره،و العلم الصحيح الذى رتبته بعد الاعتقاد،و الخلق الصحيح الذى رتبته الثالثه و هو لازم و ملزوم للعلم الصحيح» (٣)انتهى.

أقول:فترى الظلمه و النور للحياه متطابقا الموارد مع النفع و الضر عندهم و كذلك مع الكمال و النقص،و لا يخفى كنايه العنوانين عن المذموميه و الممدوحيه حيث نفره فى الأول و الرغبه فى الثانى.

ص:٣٩

١-١ ص ٥٣.

٢-٢ ص ٥٤.

٣-٣ ص ٥٨.

(١) ففى كتاب غورغياس (٢) (گر گياس) و هو تأليف وضعه أفلاطون تسجيلا لمحاوره جرت بين سقراط و خطيب محترف يدعى غورغياس-سوفسطائى المذهب- و الذى كانت له عدّه من النظريات الخاصه به، و كان يعتبر الخطابه صنعه شريفه يتوصل بها الإنسان إلى الكمال و المقصود لقدره الاقتناع التى لديه و على العكس كان رأى سقراط حيث إنه يرى أنها ليست صنعه شريفه فى حد ذاتها إذا لم يكن الخطيب يقيم بها ما هو عدل و يدفع بها ما هو ظلم، و يقيم بها ما هو حسن و يدفع ما هو قبيح و سىء و شين، فأخذ غورغياس فى اثبات أن هذا الفن فى نفسه و صاحبه ليس له المسؤوليه إذا سلك

ص: ٤٠

١- ١) و اعتمدنا فى تعيينه عبر مؤلفات أفلاطون و التى أكثرها بنمط محاورات جرت بين سقراط و خصمائه أو بين أفلاطون و ندمائه أو غير ذلك حيث إن الحركه السوفسطائيه كانت قد اشتدت فى عصر سقراط حتى كادت أن تقضى على الفلسفه اليونانيه و كان السوفسطائيون يرون أن القانون الخلقى الذى يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدنى لا من وضع الطبيعه بل إن الطبيعه تأباه و تعارضه فبحسب الطبيعه الأمر الأقبح هو الأخرس و الأخرس تحمل الظلم و بحسب القانون الخلقى ارتكاب الظلم هو الأخرس و الأقبح فيحاول أفلاطون من خلال عدّه من مؤلفاته اثبات عدم التعارض بين الطبيعه و القانون الخلقى بل بينها تطابق و توافق و سيأتى تفصيل ذلك و كلامه فى الأخلاق و العداله و الفضيله و السياسه و كيفيه العلقه و الارتباط بين المدح و الذم و الكمال و النقص و الخير و الشر و النفع و الضر و هل أنها قضايا تطابق واقعيه واحده؟

٢- ٢) هو أحد الكتب المترجمه إلى اللغه العربيه و إلى اللغه الفارسيه، ترجمت مجموعه من كتبه من المتن الألمانى و الفرنسى- باسم (دوره آثار أفلاطون) ترجمه محمد حسن لطفى-رضا كاويانى-و المجموعه عبارته عن گر گياس (غورغياس)، فيدون (فايدون)، منون، پروتاغوراس، لآخس و غيرها.

المتعلمون لهذا الفن جاده الاعوجاج لتقصيرهم أنفسهم.

فأجابه سقراط بأن عدم تعليم ما هو حق و خير و حسن و ما هو قبيح و سىء هو الذى يوجب ذلك، و دَلل على ذلك أن الخصم يقرّ أن الخطيب له القدره على اقناع المرضى فى الجسم بمواصفات الطيب على العكس من الطيب نفسه و ذلك بحرفه الخطابه و خداعها مع أن العالم بأن الخطيب لا طبابه له لا يتأثر منه بقدر ما يتأثر من الطيب العالم بالطبابه و هذا يكشف عن أن قدره الخطابه هى على الجهلاء و من ثمّ يحاول سقراط أن يثبت أن الخطباء إن لم يسلكوا جاده الصواب و الحق فى ما هو عدل و ظلم فهم أضعف الناس و ذلك بأن يرومون ما هو خير لأنفسهم بتخيلهم و لكنهم فى الواقع يرومون ما هو شرّ و قبيح لعدم علمهم بالواقع و شدّد على هذا المطلب لأن الخطابه آنذاك كانت الوسيله للحكام المستبدين فى اليونان، فذكر أن الظالم أضعف الناس و برهن على ذلك أن المرتكب للظلم يروم الخير لنفسه و لكنه يتخيل أن القتل و السرقة و نحو ذلك خير له مع أنها شرّ له لأنها ظلم و الخير فى العدل، فهو أبعد ما يكون عن ما هو خير لنفسه فلذا يكون أضعف الناس و ذكر أن فاعل الظلم أسوأ حظًا من المظلوم.

و حينذاك أخذ الخصم الآخر لسقراط الذى يدعى پولوس فى المحاوره بضرب مثال لرئيس مستبد وصل إلى السلطه عن طريق الظلم و كان من قبل رفاً لأسياد، و أنه لو لم يفعل ذلك لبقى فى الرق فهل يمكن القول بأن ظلمه هذا سوء حظّ و أنه لو سار على العدل و بقى رفاً كان أحسن حظًا، و كيف يقال إن الظلم حينئذ قبيح و سىء و العدل حسن و جميل.

فأجابه سقراط أن ما ذكره ليس إلا خطابه فيها تهيج للأحاسيس و لا تتضمن دليلا و أنه ما دام لم يبرهن له على ما يعتقد فلا يثمر البحث، ثم ذكر أن الظالم الذى لا يجازى (1) بالعقوبه أسوأ من الذى يجازى.

ص: ٤١

فقال پولوس: إنك تعتقد أن ردّ هذا المطلب أصعب من سابقه.

فقال له سقراط: ليس صعبا فقط بل محال و ذلك لعدم إمكان ردّ و إبطال الحقيقه.

ثم عاود سقراط البحث من رأس بقوله: أيهما أسوأ عندك الظالم أم المظلوم.

فقال پولوس: المظلوم.

فقال سقراط: فأيهما أقبح.

فقال پولوس: الظالم.

فقال سقراط: الأقيح أ ليس هو الأسوأ.

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: إذا الجميل و الحسن فى نظرك ليسا شيئا واحدا و كذلك القبيح و السىء (الشر).

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: ما ذا تقول فى الجمال مثل الأجسام الجميله و الألوان و الأصوات و الأفعال الجميله، اعتبرها جميله بدون

سبب؟ مثلا: الجسم الجميل أ ليس هو جميل إما لخيريته و نفعه و إما لأنه يوجب البهجه للناظر؟ فهل ترى لجماله سببا غير هذا؟

فقال پولوس: سببه ما قلته.

فقال سقراط: الشكل و اللون هل جمالهما تعتبره للنفع الحاصل منهما أو للبهجه الحاصله للناظر أو لكليهما؟

فقال: پولوس: نعم.

فقال سقراط: هذا ينطبق أيضا على الموسيقى؟

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: فى القوانين و الأفعال ما ذا تقول؟ جمالها أ ليس للنفع و المصلحه الحاصله أو لملائمته للنفس أو لكليهما؟

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: سبب جمال العلوم هذا أيضا؟

فقال پولوس: نعم، الجمال الذى تقوله إما سببه النفع و المصلحه أو الملائمه و مطابقه الميل أو لكليهما.

فقال سقراط: إذا القبيح لا بد أن يكون خلاف ذلك يعنى سببه من المفسده أو المنافره.

فقال پولوس: صحيح.

فقال سقراط: أ ليس الشيطان اللذان أحدهما أجمل من الآخر سببه إما من جهه المصلحه و النفع أو اللذه الحاصله أو لكليهما؟

فقال پولوس: البته.

فقال سقراط: و كذلك فى الشئين اللذين أحدهما أقبح من الآخر، أ ليس ذلك من جهه المفسده أو المنافره و عدم الملائمه أو

لكليهما؟

فقال پولوس: لا شك.

فقال سقراط: حسن جدا، فحدثنا فى الظلم و المظلوميه إلى أين وصل؟ أ لم تقل إن المظلوم أسوأ، و الظالم أقبح؟

فقال پولوس: نعم هكذا قلت.

فقال سقراط: إذا كان الظلم أقبح من المظلوميه، فسبب الأقبليه إما للسوء و إما للمنافره أو لكليهما؟

فقال پولوس: البته.

فقال سقراط: فى البدء دعنا نرى هل أن الظلم أكثر منافره و أبعد عن الملائمه من المظلوميه؟ هل الظالمين يتألمون أكثر من

المظلومين و يتحملون الأذى؟

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: إذا سبب أقبحه الظلم من المظلوميه ليس هو المنافره و الألم.

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: فإذا لم يكن بذلك السبب فليس بمجموعهما.

فقال پولوس: ذلك واضح.

فقال سقراط: إذا كان السوء و الشر و المفسده سبب أقبحه الظلم فلا بد من كونه أسوأ من المظلوميه.

فقال پولوس: لا شك فى ذلك.

فقال سقراط: أتذكر قبل قليل كنت و الحاضرين أقررتم أن الظلم أقبح من المظلوميه.

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: الآن تحقق أن الظلم أسوأ و شرّ من المظلوميه.

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: هل أنت مستعدّ أن تفضل الشىء الأسوأ و الأقيح على الشىء الذى أقل سوءا و قبحا؟ أجب لأنك لن تتضرر فمثلا تسلم نفسك للطبيب فسلم أمام الاستدلال عن سؤالى بنعم أو لا.

پولوس: لا، لا أفضل.

سقراط: فهل ترى أن أحدا يفضل ذلك؟

پولوس: بملاحظه نتیجه البحث لا أحتمل ذلك.

سقراط: إذا كان لى الحق أن ادعى ابتداء أن لا أحد منّا جميعا يفضل الظلم على المظلوميه.

پولوس: يحتمل ذلك.

سقراط: فدعنا الآن نحقق الدعوى الثانيه و هى أن الظالم الذى نال جزاءه و الذى

لم ينل أيهما أسوأ حالا؟ و لكى نحقق ذلك بصدق أسأل ابتداء هل العقوبه و الجزاء تعنى أن المذنب يتبّه وفقا للعداله؟ أم لا؟.

بولوس: هو كذلك.

سقراط: هل تقرّ أن العداله دائما جميله؟ و لكن تأمل ثم أجب عن ذلك.

بولوس: أظن الأمر كذلك.

فأخذ سقراط فى اثبات أن العقوبه انفعال موافق للعداله و أن كل موافق لها جميل فالانفعال من العقوبه جميل و يطهر الروح من عيوبها و قذارتها و أن الذى ينقذ العقوبه فعله جميل لأن فعله موافق للعداله و أن الظلم و الجهل و الخوف و نحوها من الصفات من أكبر عيوب الروح كما أن للبدن عيوبا كالمرض و الضعف و قبح المنظر. و أن الظلم هو أشدّ عيبا و أن عيوب الروح أشدّ عيبا من عيوب البدن لكون المنافره و التألم و المفسده منه أكثر، و أن العداله هى طريق مداواه الظلم كما أن الطبايه طريق مداواه مرضى البدن و لكن العداله أجمل من الطب.

ثم أنه استدل على أن المعيوب المريض الغافل عن العلاج أسوأ حالا- من الذى يعالج نفسه من العيب و المرض و أن السليم الذى يتوقى أفضل من المعيوب الذى يتعالج و بذلك أثبت أن الظالم غير المعاقب أسوأ من المعاقب و أن العقوبه علاج حقيقى للظلم لا- اعتبارى، و أن الإنسان عليه أن لا يرتكب الظلم لأنه سوء للروح، ثم أخذ يبين أن الخطابه هى وسيله للنافع أو الضار فإن كان لدفع الظلم و اقامه العداله فهى نافع و إلا فضاره.

ثم أخذ سقراط فى بيان أن الخطابه تستعمل لكلا الطرفين بخلاف الفلسفه فإنها على وتيره واحده. و قال لخصمائه: إن لم تقبلوا كلامى فحاولوا أن تبرهنوا فلسفيا بالدخول فى الفلسفه أن الظلم و المجازاه هما أسوأ الأشياء فإن لم تقدرُوا فعلى البقيه (يعنى شخصا يدعى كاليكلس و آخر كرفون) أن يذعنوا بما تقدم من الأبحاث.

و إني لا أذعن بخلافها و لو خالفني كل الناس و كل من على الأرض.

فدخل كاليكلس فى البحث مجيبا سقراط بأن استدلاله على قبح الظلم و حسن العدالة خطابى و أنه يقيس الجميل فى الطبيعه مع الجميل فى القانون مع أن الأول أمر واقعى و الثانى وضعى اعتبارى، و أن هذه الآراء من وضع الضعفاء كى يصلوا إلى منافعهم مع أن العدالة هى أن النفع للأقوى ذى القدره و الكمال و الحق له. و أن الفلسفه علم نافع لكن للشباب لا للرجال و الكهول بل النافع حينئذ هى الخطابه و المغالبه (الجدل) للسبق فى الوصول إلى القدره.

و قال كاليكلس أيضا: و الشاهد على ذلك أنك يا سقراط لو ظلمت و اعتدى عليك من شخص فهل لك القوه فى المجتمع و المحاكم القضائيه لدفع ذلك من الأنصار و الخطابه و غيرهما.

فأجاب سقراط: هل فى نظرك الأحسن هو الأقوى، و أن الأقوى هو الأنفذ فى تحصيل أغراضه و أن الضعفاء يجب أن يأتروا بأوامر الأقوياء، و أن الأقوياء لهم الحق الطبيعى أن يستضعفوا الضعفاء لأن الأقوى و الأحسن متحدان، أو يمكن أن يكون الأحسن و الأفضل إنسان ضعيف غير قوى؟

كاليكلس: اصّرَحَ بأنهما متحدان.

سقراط: أجب عن سؤالى الأكثرية فى المجتمع أقوى من الفرد فى الطبيعه، و اتذكر أنك صرّحت بذلك.

كاليكلس: نعم.

سقراط: إذا الأكثرية التى هى الأقوى هى الأ-حسن و هى تقرّ بقبح الظلم و حسن العدالة و المساواه و تقر بأن الظالم أسوأ من المظلوم.

كاليكلس: نعم اعتقاد الأكثرية كذلك.

سقراط: إذا القانون و الطبيعه كلاهما على أن الظلم أقبح من المظلوميه،

و العداله فى المساواه، و ما قلته سابقا من أن القانون و الطبيعه متخالفان ليس بصحيح، و لم يصح اعتراضك علىّ بأنى دمجت بينهما و خلطت بذكر الطبيعه عند الحديث عن القانون و عند الحديث عن الطبيعه أسوق الحديث إلى القانون.

و لكن مع ذلك أصرّ كاليكلس على رأيه و قال: إن المادحين للحلم و السيطرة على النفس و الشهوات أناس بسطاء و سبب مدحهم لذلك أنهم يريدون أن يحدّوا و يقيدوا شهوات و نزعات الأحرار حيث إن هؤلاء المادحين لما أحسّوا بضعفهم عن قوه الأقوياء الأحرار استحسنوا العداله و الحلم و ضبط النفس حيث إنهم عاجزون عن إرضاء شهواتهم و نزعاتهم فهذا المدح ناشىء من الضعف و إلاّ فالذى يرث الملك و السلطنه أو يصل إليها بقوته الطبيعه أى شىء لديه أقبح و أسوأ من الحلم و ضبط النفس. أولئك الذين يقدرّون على كل موهبه من دون مانع يعيقهم و كذلك المتنفذ فى السلطه كيف يكونون أسراء للعداله و الحلم و لا يميل إلى أصدقائهم و أقربائهم بالزياده و الإغراق فى العطاء، يا سقراط الحقيقه التى تبحث أنت عنها أقولها لك و هى سعادته الأدمى و استعداده هو للقياده و التسلط و ما وراء ذلك ليس إلاّ رسوم و آداب غير طبيعیه و كلمات لا معنى لها.

سقراط: اشكرك على الصراحه، إذا رأيك أن من يريد حياه الأحرار فعليه أن يقوى شهواته و غرائزه و عليه من أىّ طريق أن يرضيها و استعداد الإنسانيه هو فى هذا الطريق.

كاليكلس: نعم.

سقراط: إذا ما يقولون من أن السعاده فى القناعه ليس بصحيح؟

كاليكلس: لا، و لو كان صحيحا لكانت الحجاره و الأموات من السعداء.

سقراط: قد شبّه أهل سيسيل أو إيطاليا الروح بالقمقمه و أن روح الشهبانى قمقمه مشروخه ذات فتق كلما صببت فيها من الماء أو العسل فلا تمتلىء و لا يكفيها

ذلك و بالعكس روح القنوعين و الحلماء فإنها قماقم غير ذات شرخ تمتلىء و تكتفى فأى القماقم أفضل؟ و إنما جئت بالمثل ليتضح لك الحال (1) فقل لى إن من لديه قمقمه سالمه يملؤها بسرعه و يستريح أفضل أم من يبقى فى عناء و تعب و دوامه الإملاء لقمقمه مشروخه.

كاليكلس: أولئك ذوى القماقم الصحيحه لا يلتذون من الحياه و حالهم كحال الحجاره لا تدرك السعاده و لا الألم؛ لذه الحياه هى فى الإكثار من ملء القمقمه.

سقراط: إذا شرخ القمقمه لا بد أن يوسع.

كاليكلس: نعم.

سقراط: إذا أنت تفضل حياه البطّ على الحجاره و الأموات.

كاليكلس: نعم.

سقراط: يعطش و يشرب.

كاليكلس: نعم و يكون واجدا للشهوات و الألام كى يلتذ و يسعد.

سقراط: إذا من يصاب بالحكّه فيحكّ طول عمره فهذه سعاده.

كاليكلس: نعم يلتذ.

سقراط: و اللذه السعاده.

كاليكلس: نعم.

سقراط: هل يوجد شىء تسميه العلم؟

كاليكلس: نعم.

سقراط: أ تعتبر الشجاعه و العلم شيئا متغيران؟

كاليكلس: البته.

ص: ٤٨

لتوضيح حقيقته بقاء روح الشهواني في عناء دائم و اضطراب بخلاف روح العقلاني فإنه في اطمئنان و دعه.

سقراط: هل التغير كذلك بين العلم و اللذه؟

كاليكلس: نعم بينهما تغير.

سقراط: و هل ترى ذلك بين اللذه و الشجاعه أيضا؟

كاليكلس: بديهى.

سقراط: هل حال الناس الذين يعيشون بسعاده غير حال الذين يعيشون بشقاء؟

كاليكلس: نعم المغايره موجوده.

سقراط: أفعالهم كالصحه و المرض كما أن الإنسان لا يكون فى حال واحد صحيح و مريض.

كاليكلس: نعم.

سقراط: و كذلك القدره و عدم القدره.

كاليكلس: نعم.

سقراط: السعاده و الحسن و اضدادهما أى الشقاء و القبح كذلك.

كاليكلس: نعم.

سقراط: فإذا وجدناهما مجتمعين فى زمان واحد فلا يمكن أن يكونا حسنا و قبيحا لأنهما لا يجتمعان على محل واحد.

كاليكلس: نعم.

سقراط: فلنرجع إلى ما مضى هل الحكه و الجوع ألم أو لذه؟

كاليكلس: الجوع ألم و الأكل فى حاله لذه.

سقراط: إذا نفس الجوع ألم و كذلك العطش.

كاليكلس: نعم.

سقراط: إذا تعترف أن كل احتياج يلازم الألم.

كاليكلس: نعم.

سقراط: فالشارب ملتذ و متألّم لكونه عطشاناً.

ص: ٤٩

كاليكلس: نعم.

سقراط: فإذا في حال واحد اجتمع الضدان في وجود واحد.

كاليكلس: نعم.

سقراط: قد اعترفت سابقا أن الحياه الحسنه السعيده لا تجتمع مع السيئه والقييحه.

كاليكلس: نعم.

سقراط: و من جهه أخرى اعترفت بإمكان اجتماع اللذه والألم.

كاليكلس: صحيح.

سقراط: إذا اللذه ليست عين الحياه الحسنه والألم ليس هو الحياه السيئه، إذا اللذه غير الحسن والسعاده.

كاليكلس: لا أدري ما ذا وراء هذه المداقه.

سقراط: تعلم و لكنك تتجاهل، دعنا نعمق البحث لكي يعلم المستوى العلمى الذى تدعيه.

ثم أخذ سقراط فى بيان مغايره الألم مع القبح و اللذه مع الحسن و أن الأختيار أختيار لوجود الخير الحسن فيهم و الأشرار لوجود الشر القبيح فيهم، و أن حسن اللذه ليس بكثرتها بل بنفعها و هى حينئذ تكون حسنه، و أن قبح الألم ليس بكثرتة بل بضرره و حينئذ يكون قبيحا و كذلك إذا كانت اللذه مضره فهى قبيحه و الألم إذا كان نافعا كان حسنا و على ذلك لا بد من علم خاص يميز بين اللذائذ الحسنه و القبيحه، و أن بعض العلوم تبحث عن اللذات و الآلام لا من حيث حسنها و قبحها كعلم الطباخه و بعض العلوم الأخرى تعنى بالحسن و القبح و أن الإنسان لنجاته لا بد أن يبحث عن العلم الذى فيه يستشرف ذلك.

و يدلل أفلاطون بعد على أن نظم الروح بسبب التبعية للقانون و هو الذى يوجب شرافتها و صحتها تسمى حينئذ طالبه للحق و يكون الإنسان متسلطا على نفسه.

و يبين أن الخطابه و فن البيان بخداعهما مؤثران فى الأطفال و النساء و الكبار و كما و أن لكل شىء طبيعى تكوينى نظما و تعادلا يكون فيه كماله و بقاءه، كذلك الروح، فليس خيرها فى اللانظم و التهتك و اطلاق العنان و عدم التقييد. و حينئذ فجوده الخطيب و ذى البيان الرائع هو فى سعيهما الدائم لزرع طلب الحق فى روح الناس و ردعهم عن خلاف الحق و تربيتهم على قهر النفس و التسلط عليها و التقوى.

و إن التريه الدؤوبه و التنبيه للروح خير لها دون اطلاق العنان و التفسخ، و بالنظم و القاعده و العمل الصحيح يوجدان القابليه و حسن الشىء و خيريته للنظم المخصوص و كذلك الروح. و الروح التى لها نظم و سيطره و تسلط على نفسها هى الخيره، و المتسلط على نفسه سواء فى قبال الله تعالى أو الناس دائما يعمل الشىء المناسب؛ إذ لو لم يعمل لما كان مسلطا على نفسه و يسمى فى الأول متدينا و متقيا و فى الثانى كاملا بالحق و هو لا بد أن يكون شجاعا إذ المسلط على نفسه لا يطلب ما لا ينبغى طلبه و يطلب ما ينبغى طلبه و لا- يفرّ عن ما لا ينبغى الفرار منه سواء فى قبال الحوادث أو الناس فهو طالب للحق و شجاع و متق فلا بد أن يكون إنسانا خيرا حسنا يعيش الجمال و السعاده على العكس من الإنسان السىء الذى يعيش حياه سيئه سىء الحظ و هو لا يتقيد بشىء محتاج إلى تنبيه و تأديب.

و إن الحياه الفرديه و الاجتماعيه يجب أن تنظم باتجاه تسليط الافراد و الجماعات على أنفسهم و نجابه النفوس و طلبها للحق. و قال إن الحكماء (١) يقولون إن وجود و بقاء الأرض و السماء و الناس و أرباب الحكم مرهون بالتعاون و الصداقه التى هى وليده التسلط على النفس و طلب الحق لحصول مراعاة الحقوق بين الأطراف (٢). قال و فى

ص: ٥١

١ - ١) الفلسفه اليونانيه لعلها ابتدأت من «هومر و هزيود» و «سولون» حتى انتهت إلى أفلاطون كما يتراءى ذلك من كلمات أفلاطون.

٢ - ٢) ما ذكره يقرب من النص الذى مفاده «لو لا الحجه لساخت الأرض» فتدبر.

اعتقادهم أن لهذه الدنيا وحده تامه بسبب النظم و النظام الواحد و لا- يرونها فوضى فى اختلال. و قال و لقد اثبتنا هذا المدعى (الملازمه المزبوره) بأدله لا تقبل التردد محكمه أشد من الحديد و الفولاذ و لا قدره لأحد للخدشه فيها بما يطابق الحقيقه.

و الحقيقه هى أن من يرتكب عملا مخالفا فهو أكبر القبائح و أقبح من ذلك أن لا يجازى الشخص على خلافه.

و إن الاستقامه و عدم ارتكاب الخلاف محتاجان إلى قابليه بالضروره حيث إن العمل منبعث من ميل و اراده فلا بد من علم و فن مخصوصين لذلك.

و كما أن كمال البدن ضمن علوم و فنون معينه تحدده، كذلك كمال و صحه الروح، و أن التمجيد و التحسين و المدح فى الأول على الأعمال المؤديه إلى ذلك كذلك الحال فى الثانى و أن الناس يخطئون بجهلهم إذا مدحوا و مجدوا من يرغبهم إلى النهم فى الأكل و الشبع بلا رويه حيث إنه يؤدي إلى فساد بدنهم و يذمّون و يلقون باللامه على من يعظهم و ينبههم، و كذلك الحال فى الروح.

و إن السياسيين و قادة الدول إذا ارتكبوا خلاف الحق فحاكمتهم دولهم على ذلك، ينادون بصياح «أ هذا جزاء خدمه الدوله، ليس لها حق فى معاملتى هكذا» و هذه حال السوفسطائيين حيث إنهم يدعون تدريس تلاميذهم التقوى و إنهم أوجدوا لديهم القابليه و فى نفس الوقت يشتكون من تلاميذهم عدم مراعات حقوقهم مع كل هذه الخدمات الحسنه منهم لهم و إن تلاميذهم لا يقدرّون الحقوق.

أ يوجد كلام غير عقلاي أكثر من ذلك؟! يقولون إنهم ربّوا أشخاصا على طلب الحق و زرعوا فى قلوبهم الحق و لكنهم يعملون على خلاف الحق، أ ليس الكلام هذا تضادا و تناقضا! يدعون أنهم صنعوه على أحسن نمط و مع ذلك يلومونهم، يرونهم خيرين و مع هذا هم سيئون، و الحرىّ بهم أن يوجهوا اللوم إلى فن السفسطه، انتهى ملخص كلامه.

أقول: نخرج من سلسله كلامه بعده أمور من المطلوب عبر مواد و أقيسه رتبها:

أولاً: إن موجب الكمال و الاستقامه و المنفعه هو موجب للحسن و المدح، و العكس فى طرف النقص و المضره و القبح و الذم.

ثانياً: إن القضايا المؤلفه من الحسن و القبح، المدح و الذم، التمجيد و اللوم فى طرف المحمول ميزان صدقها و مطابقتها للواقع هو وجود الكمال و النقص، المنفعه و المضره فى طرف الموضوع.

ثالثاً: إن مواد تلك القضايا من قضاء الفطره عند الكل.

رابعاً: إن اللذه و الألم ليسا المدار لتحقق الحسن و القبح سيمًا فى صفات و أفعال الروح.

خامساً: إن القوانين و الأحكام الاجتماعيه الحقه هى التى يلزم من مراعاتها فى مقام العمل الوصول إلى الكمال الحقيقى الواقعى بنحو يوجب النظم و الانتظام بين أفراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام فى الوصول إلى كمالات الجميع.

فحسن القانون و قبحه بملاحظه ما يؤدي إليه من كمال أو نقص.

و ضروره القانون جهه واقعيه فى ماده قضيه ذلك القانون مثل الضروره بين الجزاء و الشرط فى القضايا الحقيقيه و يكون الجزاء هو الكمال و السعاده الواقعيه.

سادساً: إن الحدّ الذاتى للحسن و القبح و المدح و الذم و التمجيد و اللوم هو الاتصاف بالكمال و النقص و المنفعه و المضره.

و حيث تقرر الذاتى لهما أمكن إقامة البرهان عليهما فى القضايا.

سابعاً: إن العقوبه التشريعيه انفعال موافق للعداله و موجب لحصولها، و هى ممانعه لهيئه الرذيله فى العاصى الخاطىء كالظالم و معدمه لتأثيرها و بالتالى إلى زوالها،

و من هنا كان فعل العقوبه ممدوحا لاتصافه بالسبييه للكمال.فليس هي محض اعتبار بل سبب واقعي للكمال.

ثامنا:إن الإنسان تصدر عنه أفعاله بتوسط الميل و الإراده عن رأى كلى و مقدمه كليه هي القضايا التي تؤلف من علم مخصوص يبحث فيه الحسن و القبح أى الكمالات و النقائص التي فى الأفعال سواء على صعيد العمل الفردى أم المجموعى.

و هذا الأمر عقد له أفلاطون كتابا مستقلا و هو «مه نون»أى القابليه،حيث أثبت فيه أن هذه القضايا قابله للتعليم و على أثر تعلمها كبقية العلوم تحصل القابليه للأفعال الكامله و للوصول للكمالات الروحيه القصوى.

و من مؤلفات أفلاطون:بروتاغوراس

(١)و هو اسم لسوفسطائى بدأ البحث بينه و بين سقراط حول النظام الاجتماعى و الفضائل و الرذائل كالعداله و التدين(الإيمان)و الحلم و العلم و الجميل الحسن و مقابلاتها من التعدى و الظلم و الإلحاد و التهور و الجهل و القبيح و أخذ يستدرجه فى البحث ليقرّ بكون الفضائل حقائق متناسبه مع العلم بخلاف الرذائل و أنها ليست من وضع البشر كما ادعى ذلك بروتاغوراس نفسه فى مستهلّ البحث.

ثم أخذ فى البحث فى معنى بيت الشاعر سيمونيدس(إن الشىء القبيح قبيح) (و إن الحسن حسن)(لا يتعاكس و لا ينقلب عما هو عليه)(و إنهما لا يجتمعان على محل واحد)بينما كان پرتاگوراس(بروتاغوراس)يذهب إلى تخطئه أكثر الناس فى أن الظلم قبيح و يجيز أن يكون الظلم نحوا من الحلم و الحكمه.

و إن من فاق فى الفضائل و الحسن فهو محبوب الإله،و إنه لا عاقل يقدم على

ص:٥٤

١ - ١) المصدر السابق.ليتنبه أنه يقرأ بالشاء و التاء و بالغاء الكاف الإيرانيه، كل ذلك بسبب الترجمة من اليونانيه إلى مقابلها من العربيه أو الفارسيه.

القيح من نفسه بل إما للجهل أو للإلجاء و الاضطراب من الأب أو الأم أو الوطن و المحيط.

و إن مدح المسمى و ذى الفعل القبيح ليس ناشئا من رضا المادح بذلك بل جبر و قهر كما لو كان المسمى سلطانا مستبدا. و إن الذى يذم شخصا ليس لكون الذام ينتفع من إحسان الآخرين (ما عدا المذموم) (1)، و لا لأن الذام يلتذ من الذم بل لثلا يكون المسمى موجودا و لتحقيق العدالة فى المجتمع، هذا إذا لم يكن الذام أبلها أو مجنونا.

ثم أنه بحث مع پروتاگوراس فى أن بعض الأشياء حسنه و لو بمعنى اللذه و الالتذاذ و بعضها قبيحه و لو بمعنى الألم و التأذى.

ثم قرر أن من الأشياء ما هو لذيذ عاجل و مؤلم آجل و بالعكس و إن كبر و صغر و شدة و ضعف هذه الأشياء و الأوصاف مؤثر فى الحسن و القبح و فى اختيار الإنسان، لأن ما كان أشد و أكبر فهو المؤثر و لو كان ذلك الأشد أو الأكبر آجلا غير عاجل، ثم كلما كان أشد لذه كان أحسن، و كلما كان ألم كان أقيح ثم لا بد من معيار للأشد و الأكبر إذ كثيرا ما نخطىء و نغتر بالمترائى الظاهر فلا بد من علم يعير ذلك، و بذلك لا يكون السفسطى على حق فى نفى العلم و حسنه.

ثم أخذ يفحص معه فى سبب إقدام بعض أفراد الإنسان على ما هو قبيح، فهل هو اللذه و الالتذاذ الغالبان مع أن القبح قد فرض أنهما المؤلمان فلا بد أن يكون ألمه آجلا و لذته عاجله؟

و تساءل هل كونه حالاً سبب الغلبه الموجهه للإقدام و كون الألم متأخرا فهو شىء خارج عن اللذه و الألم، و مع ذلك أثر فى إرادته ذلك الفرد من الفعل. مع أن المفروض فى صدر البحث أن غير اللذه و الألم لا يؤثر، فلا بد أن يكون ذلك للجهل و حينئذ العلم

ص: ٥٥

(١-١) أو لعدم انتفاعه من المذموم.

و الجهل و الآراء دخيله فى الاختيار و الإرادة و فى انتخاب الحسن و القبح؟

ثم قرر أن ما يقال من أن الخوف مؤثر فى الاختيار، قال: إن حقيقه الخوف هى انتظار و ترتب ما هو مضر أو مؤلم فالرأى الناشئ من العلم و الجهل مؤثر فيه.

و من ذلك كله حاول الزام خصمه أن الحسن و الفضائل ترجع إلى العلم و الرذائل إلى الجهل فالعداله و الحلم و الشجاعه إلى الأول و أضدادها إلى الثانى.

ثم أخذ يبحث أن الشجعان هل يقدمون على الخطر لأن فيه لذه أو ألما، فإن كان للذّه فلما ذا يهجم و يخاف الجبان، فليس إلا لجهله بالذّه و الخير المودعه فى تلك الموارد، فرجعت الشجاعه إلى سببه العلم و هكذا فى البقيه. انتهى ملخص كلامه.

أقول: فكلامه يروم ما يلى:

أولاً: إن حسن الأشياء و قبحها، من تلك الجبهه التى ثبت لها الحسن و القبح محمولات و حقائق ثابتة متقابله لا أنها من الآراء من وضع البشر فيمكن التغير و التبدل فيكون الشئ الحسن قبيح و القبيح حسن حسب تواضعهم و اتفاقهم.

ثانياً: إن الفعل الصادر من الإراده الناشئه من العقل لا يقع فى الفعل القبيح.

ثالثاً: إن الفعل لما كان موجبا من الإراده و الإراده تابعه للرأى و هو يتكون من نوعيه المعلومات و الازداعات بقضايا كان العلم و الجهل بحقائق الأفعال المؤثره فى حسنها و قبحها تسببها جليا فى اختيار الفعل الحسن و القبيح.

رابعاً: إن المدح و الذم فيهما صدق و كذب يطابق الواقع فى الأول و لا يطابق فى الثانى، و إن القضايا الصادقه منهما هى علوم مؤلفه لتحقيق العداله و الكمالات فى المجتمع، و الكاذبه منهما من قسر و جبر ظالمين أو من بله و جنون.

(١):

و هو فى تسع مقالات يرسم فيه المدينه المثلى الفاضله فيبحث عن الفضائل و الرذائل و كيفيه القوانين المؤديه إلى ذلك و مواصفات الحكام و غيرها من المباحث.

يبحث فى عنوان(الله لا يخدع و لا يكذب) (٢)عن أسباب الخداع و الكذب لأنها إما من الخوف من الأعداء و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا،أو تنازلا لجنون أصفياه و حماقتهم،و لا يكون صفى الله مجنونا أو أحمقا،أو عن جهل و هو منفى عنه تعالى.

فالله تعالى نقى كل النقاوه عن الكذب فهو حق فى القول و الفعل و لا يخدع الآخرين و على ذلك لا بد أن يكون الحكام (٣)على مثال كماله تعالى فى الصدق و عدم الخداع قولا و فعلا.

و ذكر أن العاقل كلما ارتقى زاد صدقا و أن المرء الذى يجعل نفسه فريسه الكذب خال عقله من معرفه ما هو أثبت اليقينيات إذ سكوته عن تسرب الكذب إلى نفسه أبعده ما يرضاه عاقل لأن كل الناس يكرهون الباطل فى النفس كل الكره،فكذلك الحال فى الحكام.

و يقول تحت عنوان(دستور المدينه) (٤)ما ملخصه:

ص:٥٧

١-١) كتاب الجمهوريه لافلاطون-ط.دار التراث-بيروت-بتعريب حنا خباز.

٢-٢) ص ٧٣.

٣-٣) فى عبارته المترجم المعربه(الآلهه)و كذلك فى الترجمة الفارسيه فى كثير من مؤلفات أفلاطون جاءت كلمه(خدایان)و هى فى كلماته فى قبال الله تعالى،و من الم مطمئن به أن المراد من الكلمه فى الأصل هو الحاكم كما يشهد له سياق الكثير من الموضوعات و لكن المترجمين اجمعوا على المقابله اللفظيه بين لغه الأصل و لغه الترجمة،نعم فى بعض الموارد أريد العلل العاليه،و قد تبه أفلاطون نفسه على ذلك فى (المقاله الثامنه من تلخيص النواميس)للفارابى.

٤-٤) ص ٧٦.

«...هذا ما يقال فى شأن تهذيب الحكام و تدريبيهم فمن هذه الطبقة العامله يجب انتقاء القضاة و يلزم أن يكون من أكبر أعضاء الجسم الاجتماعى سنا و أوفرهم فطنه و أعظمهم جداره و أعرقهم و طنيه و أقلهم أنانيه هؤلاء هم الحكام الحقيقيون و الذين دونهم يسمون مساعدين و لكى نقتنع الأيمه بعداله هذه الأنظمه و حكمتها(كمالها)ينبغى لنا أن نقصّ عليهم القصة التاليه و هى:»إنه كلهم قد نسجوا أولا فى أحشاء الأرض أمهم الكبرى و قد مزجت بجبله بعضهم الذهب و فى البعض الآخر الفضة و فى الثالث النحاس و الحديد فالفئه الأولى الحكام و الثانيه المساعدون و الثالثه الفلاحون و الصناع و يجب رعايه هذا القانون و إلّا حلّ بالدوله الدمار و الفساد».

و يقول تحت عنوان الأكمل أقل تغييرا (1)إن العاقل لا يختار تغيير نفسه إلى ما هو أدنى و هو أمر مستحيل بل إن كل ما هو فائق جمالا و سموا يرغب فى استمرار جماله و سموه بدون تغيير مظهره و أن هذا الاستدلال ضرورى.

و يقول تحت عنوان«اللّه عله الخير ليس إلّا»:

إن اللّه يوصف فى كل حال على ما هو فى ذاته،و من المؤكد أن اللّه صالح و يجب وصفه بالصالح و الحق الذى فيه،و لا شىء من الصالح ضار و لا يصنع الضرر، و من لا يضّرّ لا يصنع شرا فلا يسبب الشرور،و الصالح نافع فهو عله الخير فالواجب برىء من ابتداء الشر،و أحوال الناس الشريره تفوق خيراتهم و لا يمكن إسنادها إلى اللّه تعالى و هذا هو الحق الصراح فيجب أن نبدى انكارنا لتعدى(هو فيروس)و غيره من الشعراء على حقوق اللّه بقول:

على باب رب العرش حوضان فيهما نرى البر و الآثام كلا بتربه

و قد مزج الآثام فى كل عنصر لذلك كان اللّه أصل الخطيئه

ص: ٥٨

فطورا ينيل المرء خيرا و نعمه و طورا يوافيه بأثقل لعنه

انتهى أقول: و يفيد كلامه ما يلي:

أولا: إنه كما يكون الرب التكويني و هو الله تعالى فى كمال كذلك لا بد أن يكون الرب فى المجتمع و الدوله فى كمال كى يصل المجتمع إلى المدينه الفاضله بكاملات حقيقه واقعيه و من ذلك الكمال الصدق.

ثانيا: إن الكمال مرضى عند النفوس ممدوح، و النقص و الباطل مكروه مذموم.

ثالثا: إن العداله فى النظام الاجتماعى كماله و حكمته.

رابعا: إن الذم هو التوصيف بالضرر و الشر و النقص و حق الشىء و صفه بما هو عليه فى الواقع.

المدح و الذم يعرضان لحيشه تعليليه واقعيه:

و يقول تحت عنوان: إن مسؤوليه الحكيم الكبرى بازاء العداله (١):

«لأنك سلمت أن العداله فى مرتبه اسمى الخيرات و أن امتلاكها بركه ثمينه لذاتها و نتائجها كالبصر و السمع و العقل و الصحه و غير هذه البركات التى هى خير بالذات لا بالاسم فقط. فخصّ بمدحك هذه الوجهه من العداله أريد بها فائدتها التى تسبغها على صاحبها بازاء الضرر الذى يحلّه التعدى فى نفس صاحبه و دع مدح الشهره و المكافأه لغيرك، لأنى اتسامح مع الغير فى مدحهم العداله و ذم التعدى و هو منهم عباره عن إطراء الظاهر و النتائج المقارنه لها أو ذمّها أما معك فلا أتسامح هذا التسامح إلا إذا كنت تطلبه لأنك أفنيت الحياه فى محض هذه المسائل فلا تكتفى بأنك تبرهن لنا أن العداله أفضل من التعدى بل أرنا تأثيرهما الخاص فى نفس صاحبهما الذى به يكون أحدهما بركه

ص: ٥٩

و الآخر شرًا سواء عرف أمره عند الله و الناس أو لم يعرف».

و بحث تحت عنوان (أنواع الخيرات الثلاثه) (1) عن أن من الخيرات ما يطلب لذاتها، و منها ما يطلب للمنافع الناجمه عنها و منها ما يطلب لكليهما و أن العداله من الثالث و هذا يجده و يسلم به من يطلب السعاده الحقيقيه. ثم ذكر أن السوفسطائيين يفسدون السجايا افسادا كبيرا ببث أقوالهم و تعاليمهم فى النفوس بأنواع و أساليب دعائيه إعلاميه شتى فيمدحون ما ليس بحسن و يذمون ما ليس بقبیح.

و يقول: «إن هؤلاء النفعيين الذين يدعونهم الجمهور سفسطائيين و يحبونهم مزاحمين فى هذا الفن لا يعلمون من العقائد إلا ما يستحسنه العامه فى مجتمعاتهم و يسمونه حكمه فهو كمن درس طبائع وحش ضار كان يسوسه و خبر ملامحه أبان هياجه و عرف رغباته و تعلم كيف يدانيه و كيف يلمسه و فى أى الأحوال و الأوقات يكون أكثر خطرا أو أكثر هدوءا و فى أى الأحوال يصدر مختلف الأصوات و أى الأصوات التى تصدر عن الجمهور تثيره أو تهدؤه و لما تعلم كل ذلك بملازمه الوحش طويلا ستمى المعلومات هذه حكمه فنظم فنا و فتح مدرسه مع أنه يجهل كل الجهل أى هذه الرغبات و المجون جميل و أيها قبيح و أيها صالح و أيها ردىء، و أيها عادل و أيها ظالم و لذا يكتفى باطلاق هذه الأسماء بحسب حالات الوحش فيدعو ما يسره خيرا و ما يسوؤه شرا و ليس عنده مقياس آخر للحكم إنما يدعو الأشياء عادله و جميله مع أنها صنعت بحكم الضروره، فلم ير و لا يقدر أن يبين ما هى طبائع الأشياء الضروريه و الصالحه و درجات تفاوتها.

و بحث (2) طويلا عن الفلسفه و العلم و الجهل و الجمال المطلق و هو الذى يظل إلى الأبد كما هو لا يتغير ثم عن وحده الجمال و العداله و بقيه الفضائل. ثم ذكر أن

ص: ٦٠

١-١) ص ٤٦، و كان قد بدأ الحديث مع ثراسيماخس السفسطائى.

٢-٢) ص ١٨٠.

الخير الأعظم هو البصيره(الحكمه العمليه) (١)و يفسرها الخاصه بادراك باطنى للخير (و كان قد ذكر أن العقل العملى يستمد رأيه من العقل النظرى) (٢)ثم أخذ فى استعراض العلوم اللازمه لذلك و ذكر منها المنطق ليحصل التعقل المنطقى و هو لازم لمنطقه السلطه العقلية ليكون النظر قويما فيشرع المرء يبحث بمساعدته المنطق ناشدا كل أنواع اليقين بفعل البراهين البسيطه مستقلا عن كل معونه حسيه و لا يكف حتى يدرك بفعل الذهن النقى طبيعه(الخير)الحقيقيه فحينذاك يبلغ آخر مدى العالم العقلى.

و بحث فى تعريف العداله (٣)فى الدوله و أنها الترام كل عمله الخاص و عدم التدخل فى شؤون غيره فهى تمزج طبقات الأمم الثلاث(الحكام،و المنفذون، و المنتجون)معا و تحفظ كلا منهم فى مركزها و نقيضها التعدى السياسى.ثم وازن بين الفرد لأن فى الدوله ما فى الفرد(الدوله الإنسان الكبير)و هى تتألف من الأفراد،ففى الفرد قوه العقل و الشهوه و الغضب و يحصل بينهما مواجهه تاره و تعادل تاره أخرى فالفرد حكيم بفضيله الحكمه فى عنصره العقلى و شجاع بفضيله الشجاع فى عنصره الحماسى و عفيف حين يسود عنصره العقلى مع القبول التام من جانب العنصرين الآخرين و أخيرا هو عادل حين تقوم كل من هذه الثلاث بعملها الخاص غير متداخله فى عمل غيرها أو لا يتجلى اتفاق قوى العقل الداخليه باتمام كل الأعمال المحسوبه عادله و تجنب التعدى.

أقول:يفيد كلامه ما يلى:

أولا:إن العداله كمال و فضيله حيث تتساوى القوى فى حدّها الواقعى الموجب لوصول المجموع إلى الكمالات الواقعيه و بعكس ذلك التصادم و التعدى و الظلم الذى

ص:٦١

١-١) و باليونانيه فرونميسيس.

٢-٢) ص ١٤٠-١٤١.

٣-٣) ص ١١٥.

هو الخروج و التجاوز عن الحد الواقعي الطبيعي لتلك القوه، و حينئذ فليست العدالة و الظلم اعتباران بل صفتان واقعيتان و كذلك محمولاهما أى الفضيله و الرذيله و المدح و الذم.

ثانيا: إن السعاده الحقيقيه و هى الكمال و الجمال الحقيقى الموجب له كون الأفعال الصادره عن الإراده الناشئه عن العقل العملى المستمد آراؤه و قضاياه المذعن بها من العقل النظرى و أن تلك القضايا يقام عليها البرهان بالموازن المنطقيه و يكون مجموعها الحكمه العمليه.

ثالثا: إنه كما أن للفرد كمالات واقعيه و نقائص خير و شر كذلك مجموع الاجتماع أى الآحاد عند الاجتماع المدنى فحينما تجتمع قوى الآحاد بشكل منتظم واقعى ضمن الحدود الواقعيه تصل آحاد ذلك المجموع إلى الكمال الحقيقى و عند ما يسود الظلم و التعدى فى قوى المجموع فإن ذلك يؤدى إلى الشر و الشقاء و النقص و الفساد.

فلسفه أفلاطون:

اشاره

و للحكيم أبى نصر الفارابى كتاب (فلسفه أفلاطون و اجزاؤها) (١) و مراتب أجزاءها من أولها إلى آخرها.

قد بحث أفلاطون كما يقرر الفارابى عن وجود سعاده حقيقه للإنسان ثم بحث عن طريق ذلك فى العلوم و الصنائع و السير، و بعد أن فنّد السفسطه انتهى به الأمر إلى كون العلم هو الفلسفه، ثم فحص عن السيره المطلوبه المؤديه للسعاده و عن الصناعه العمليه التى تعطيهها و تقوم الأفعال و تسدد النفوس نحو السعاده فبين أن تلك الصناعه هى الملكيه و المدنيه، و ما هو معنى الملك و المدنى، و أن الملك و الفيلسوف شىء

ص: ٦٢

١- ١) أفلاطون فى الإسلام-نصوص حققها و علق عليها د. عبد الرحمن بدوى-ط. طهران ١٣٥٣ ه.ش.

واحد، ثم فحص عن العفه ما هي و المشهوره فى المدن و التى هى بالحقيقه عفه، و كذلك فحص عن الشجاعه، و التى هى فى الظن عند الجمهور شجاعه، و التى هى فى الحقيقه شجاعه و كذلك عن المحبه و الصداقه ثم فحص عن الإنسان المزمع أن يكون فيلسوفا أو مدنيا يبلغ الأمور الفاضله و أنه ينبغي أن يستولى ما يلتمسه على فكره و مستهترا به عاشقا له فيحث عن العشق المذموم و المحمود و أن فيه ما هو محمود عند الجمهور فى الظن و منه ما هو محمود فى الحقيقه و كذلك الحال فى الوسواس و الجنون المذموم و المحمود و أن هذه الثلاثه منه محمود إلهى و منه مذموم إنسانى و أن الإنسانى هو المنسوب إلى الجنون البهيمى سبعى أو ثورى أو تيسى.

...ثم بعد عده فصول فحص هل ينبغي أن يؤثر الإنسان السلامه و الحياه مع الجهل و السير القبيحه و الأفعال التى هى سيئات أو لا؟ فيعيش لا إنسانا بهيميا و متى يؤثر الموت و غير ذلك، و بين أن الإنسان إذا كان مشاركا لأهل الأمم و المدن الجائره الشريره و ذات السير القبيحه فحياته ليست حياه إنسان و إن رام أن يزول عما هم عليه و ينفرد دونهم لا يتم له ما يريد فهو إما للهلاك أو لحرمان الكمال، و من ثم فحص عن المدينه الفاضله و هى التى يوجد فيها العدل بالحقيقه و الخيرات التى هى خيرات بالحقيقه كلها و أنه يلزم افرادها المهنة الملكيه أى الفلاسفه على الاطلاق و يكون الفلاسفه أعظم أجزاءها. ثم ذكر بعدها المدن المضاده و سيره كل واحده و أسباب التغيير من واحده إلى أخرى.

و بين أن رتبه رياسه المدينه الفاضله هى لمن اجتمعت له العلوم النظرية و العلوم المدنيه و العمليه ثم فحص عن نواميس (1) تلك المدينه ثم عن تعليم أهل المدن و الأمم هذا العلم و تأديبهم بتلك السير فيبين أن طريق سقراط له القدره على الفحص العلمى عن

ص: ٦٣

العدل و الفضائل و أما طريق (١) (ثراسوماخس) فأقدر على تأديب الأحداث (صغار السن) و تعليم الجمهور. فالأولى مع الخواص و الثاني مع الأحداث و الجمهور.

ثم ذكر أنه بأى شىء ينبغى أن يعظم و يمجد أهل المدينة الأفاضل و الملوك و الفلاسفة ثم بحث أن نقل سير الأمم و النواميس الفاسده و اصلاحها هو بالتدبير قليلا قليلا إلى السيره الفاضله و النواميس الصحيحه.

أقول: و الناظر المتأمل لكلامه يرى فيه أمورا حذوا بالأمور التى استفيدت من كلماته فى الكتب السابقه.

تلخيص نواميس أفلاطون:

إشاره

و للحكيم أبى نصر الفارابى «تلخيص نواميس أفلاطون» (٢)، و هو كالشرح لكتاب النواميس (٣) لأفلاطون، يستخرج المعانى الكنائيه و تفسيراً لرموز المطالب و تجميعاً و تبويباً أيضاً.

المقاله الأولى:

إشاره

فى المقاله الأولى يقول (٤): «ثم ذكر أن المرء متى اشتهر بوجوده الجدل و الكلام و غزاره القول و الاقتدار عليه فإنه مهما قصد امرا من الأمور و مدحه و وصفه يظن به أن ذلك الأمر فى نفسه ليس هو من الفضل الذى يصفه به، و إنما يصفه بقدرته على الكلام. و هذه بليه تعرض للعلماء كثيرا فالواجب على السامع لكلام أن يتأمل الأمر نفسه بعقله تأملاً صحيحاً مستقصى: هل توجد فيه تلك الأوصاف المذكوره فيه، أو إنما هى أشياء يصفها المتكلم إما بقدرته على الكلام و الدلاقه، و إما لمحبتة لذلك

ص: ٦٤

١- (١) الخطابه.

٢- (٢) المصدر السابق.

٣- (٣) تقدم أنها بمعنى القوانين و الأحكام و يستعمل فى اللغه بمعنى الدين أيضاً و الشريعه.

٤- (٤) ص ٤٢.

الشيء و حسن رأيه فيه.فإن وجد الأمر في نفسه شريفا مستحقا لتلك الصفات فلينف الظن الذي وصفناه عن خلده».

و يقول (١):إن الواضع لها كان زاوش.و زاوش عند اليونانيين أبو البشر الذي ينتهى إليه النسب ثم أتى بذكر واضع آخر ليبيّن أن النواميس كثيره،و كثرتها لا تبطلها و استشهد على ذلك بالشعر و الخبر المشهور المتداول بين الناس فى مدح بعض واضعى النواميس من القدماء.ثم أوماً إلى أن البحث عن النواميس صواب،بسبب من يبطلها و يروم القول بتسفيهاها و بيّن أنها من الرتبة العليا و فوق جميع الحكم و بحث عن جزئيات الناموس الذي كان مشهورا فى زمانه.

«ثم بيّن أن غرض واضع النواميس فيما يحتكم من ذلك و يضعه هو ابتغاء وجه الله عزّ و جلّ و طلب الثواب و الدار الآخرة و اقتناء الفضيله العظمى التى هى فوق الفضائل الخلقية الأربعة...و قسم الفضائل...و إن منها أنسيه و منها إلهيه و الإلهيه آثر من الأنسيه...و إن صاحب الناموس الحق هو الذى يرتب هذه الفضائل ترتيبا موافقا ليتأدى ذلك إلى حصول الفضائل الإلهيه».

«ثم بيّن أن أصحاب النواميس يقصدون إلى الأسباب التى بها تحصل الفضائل فيأمرون بها و يؤكّدون على الناس ملازمتها لتحصل بحصولها الفضائل و الأسباب،من التزويج الناموسى و ترتيب الشهوات و اللذات و الأخذ من كل واحد منها بالمقدار الذى يطلقه الناموس و كذلك الأمر فى الخوف و الغضب و الأمور القبيحه و الأمور الجميله و غير ذلك مما يكون أسبابا للفضائل ثم بين أن(زاوش)و(أفولون)قد استعملا تلك الأسباب كلها فى ناموسيهما و بيّن الفوائد الكثيره فى واحد واحد من أحكام شريعتهما».

«و بيّن أيضا أن الحرب ربما تكون بالضروره و ربما تكون بالشهوه و الايثار و بين

ص:٦٥

١-١ ص ٣٧.

أيا منها هي التي تؤثر و تستلذ و أيا منها هي التي بالضروره.

و ذكر في عرض كلامه أن المحاجه التي تجرى بين السائل و المجيب ربما أدت إلى ذكر بعض الأشياء الجميله المؤثره بالتقييح لها و الوضع منها،و إنما المقصود بذلك البحث و التفكير لتثبت فضيلتها و ينفي الظن عنها و تتيقن صحتها و ايثارها و ذلك صواب.

و صير ذلك معذره للقائل في تدمير شيء من أحكام الناموس إذ كان نيته القصد و النظر لا المعانده و المناصبه.ثم شرع في ذم بعض الأحكام المعروفه...و ذكر أن التصديق بها إنما هو من عمل الصبيان و الجهال و أن العاقل يبحث عنها لينفى الرب عنه و يقف على حقائقها...

واضع الناموس مصطفى لله

:

ثم ذكر «إن واضع النواميس بالحقيقه ليس هو كل من يروم ذلك،لكن من خلقه الله و هتأه لوضع النواميس...ثم بين أنه لا سبيل إلى معرفه حقائق النواميس و فضيلتها و حقائق جميع الأشياء إلا بالمنطق و التدرب فيه،و أن الواجب على الناس أن يتدربوا فيه و يرتاضوا و إن لم يكن غرضهم في أول الأمر الوقوف على حقيقه الناموس فجائر إذ ذلك ينفعهم بالآخره...ثم بين أن في نفس كل إنسان قوتين متقابلتين بينهما مجاذبه...إحدهما تمييزيه و الأخرى بهيميه و أن فعل الناموس إنما يكون بالأولى لا الثانيه..و على أهل المدينه أن يقبلوا الحق من واضعي نواميسهم،...ثم بين أن احتمال الكد و التعب الذي يأمر به صاحب الناموس حق و في غايه الصواب لما يتلوه من الراحة و الفضيله كما أن الأذى الذي يلحق شارب الأدوية الكريهه محمود لما يتأدى إليه أخيرا من راحه الصحه،ثم بين أن الأخلاق توابع و مشابهه ينبغى أن يميز بينهما و بين أضدادهما مثل أن الحياء محمود و إذا افطر فيه صار عجزا و مذموما و أن الظن الجميل بالناس محمود و سلامه للصدر.فإذا كان ذلك مع الأعداء صار مذموما.و كما أن الحذر محمود فإذا أفرط صار جبنا و احجاما فصار مذموما.و بين أن المرء إن وصل إلى

غرضه المقصود و إن كان فى غاية الحسن و الفضل لكنه يسلك إليه طريقا غير محمود فذلك مذموم».

المقاله الثانيه:

و فى المقاله الثانيه:بين أن الخير إنما يكون بالإضافه لا على الاطلاق...ثم بين أن القول بأن الخيرات كلها لذينه فى العاجل و أن كل ما هو جميل و خير فهو لذيد و خير،و عكس هذا صحيح هو قول غير برهانى...

ثم بين أن الذى لا- يعلم ماهيه الشىء و لا ذاته و انيته،لا يمكنه ترتيب أجزاءه و موافقته و لوازمه و توابعه بتصيده له.و إن ادعى ذلك مدّع فقد ادعى باطلا- و أيضا فإن الذى يعرف ماهيته ربما خفى عليه حسنه و جودته و رداءته و قبحه و الكامل المعرفه بالشىء هو الذى يعرف من الشىء ماهيته ثم حسنه ثم جودته و رداءته و قبحه و هكذا الأمر فى النواميس و فى جميع الصنائع و العلوم فينبغى أن يكون الحاكم عليها بالجوده أو التقصير و الرداءه قد اقتنى منها هذه الأشياء الثلاثه المذكوره و أحكمها إحكاما جيدا ثم بعد ذلك يحكم عليها ليكون حكمه صوابا مستقيما.

و أفضل من يحكم منشؤه و واضعه إذ عند منشئه و واضعه بتلك العلوم الثلاثه قدره منه على وضع ما يليق بكل حال وضعه فأما من عدم تلك العلوم الثلاثه و القدره كيف يقدر على وضعه و انشائه أو ليس هذا بخاص للنواميس فقط،بل و لكل علم و لكل صناعه.

المقاله الثالثه:

و فى المقاله الثالثه:أخذ بين أن الاستحسان ربما يؤدى إلى التمسك بالناموس و يذكر أن المرء قد يستحسن الشىء الذى ليس هو فى نفسه خيرا،فكيف يعمل فى استحسانه الناموس و لعله ليس هو خيرا و لا مؤديا إلى السعاده؟!و يذكر صعوبه هذا

التميز و أتى على ذلك بأمثله ممن رأى سفينه عجيبه و استحسناها و اشتهى أن تكون له،أو رأى غنى و مالا- جليلا- يستحسنه فيشتهى على المكان(على الفور)أن يكون له،و ربما كان ذلك ليس بخير مطلق.و يبين أيضا أن الصبي قد يتمنى أن تكون له أشياء يستحسنها ما دام صبيبا فإذا جاوز حد الصبا لم يتمنّها و لم يستحسنها و تلك الأشياء هي بأعيانها لم تتغير.

ثم أعطى البرهان على أن الشيء المستحسن الذي هو بالحقيقه خير،خير من المستحسن الذي ليس بخير،فقال:نحن نرى الصبي يستحسن الشيء الواحد،و أبوه لا يستحسن ذلك الشيء،بل يدعو الله أن يزيل ذلك الاستحسان عنه لأن أباه عاقل و الصبي غير عاقل فالشيء الذي يستحسنه العقلاء هو الحسن الجميل في نفسه،و الذي يستحسنه من لا عقل له-سواء أ كان صبيبا أم كهلا جاهلا-فهو الذي ينبغي أن يرفض.

ثم يبين معنى حسنا و هو أن الشاهد للناموس بالحق و الخير،و الحادث عليه هو العقل فواجب على صاحب الناموس أن يقصد إلى الأشياء التي تورث الأنفس العقل فيعنى بها عناية تامه فإن ذلك كلما كان أكد كان أمر الناموس أكد و أوثق و الذي يورث العقل هو الأدب:فإن من عدم الأدب يستلذ الشرور و من كان ذا أدب فإنه لا يستلذ إلاّ الخير،و الناموس طريق الخيرات و أمّها و معدنها.فواجب إذن لصاحب الناموس أن يثبت الأدب بجهدّه.ثم يبين أن الأدب إذا انغرس في طباع رؤساء المدن و أمثالهم كانت نتيجته ايثار الخيرات و استحسانها و الشهاده بالحق لها.و اجتماع شهادات الأخيار هي الحكمة المؤثره...

و كما أن البدن المريض لا- يحتمل المشقه و لا- يعمل العمل الجيد النافع،كذلك النفس المريضه لا تميّز و لا تختار الشيء الأجود و الأنفع.و مرض النفس عدم آداب السياسه الإلهيه.ثم أتى بالأمثله على الرؤساء الذين ظنوا بأنفسهم أنهم علماء و أدباء، و لم يكونوا كذلك و طلبوا المغالبه فأفسدوا الأمر.

المقاله الرابعه:

و فى المقاله الرابعه:بين أن المدينه على الحقيقه ليست هى الموضع الذى يسمى مدينه أو مجمع الناس لكن لها شروط:منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات و أن يوجد لها مدبر إلهى و أن يظهر فى أهلها من الأخلاق و العادات ما يحمد و يمدح،...

ثم بين معنى آخر و هو أن الناموس الذى يوضع لأهل المدينه ليس الغرض منها أن يكون أهلها سامعين مطيعين فقط،بل أن يصيروا ذوى أخلاق محموده و عادات مرضيه.

و ذكر معنى آخر و هو أن المرء متى لم تكن عاداته و أخلاقه ناموسيه جميله مرضيه يكون أبدا فى انحطاط و تراجع،و قبيح بالمرء أن يكون فى تراجع كلما طعن فى سنه.

ثم أخذ يبين أمر التغلب و أنه قد يحتاج إليه إذا لم يكن أهل المدينه أختيارا جيدي الطباع،و أن التغلب إنما يذم إذا كان صاحب الرئاسة متغلبا بطبعه،لا لحاجه منه إلى ذلك لأجل أهل المدينه.فإذا كانت المدينه بحيث لا بد للسائس أن يقهرها ثم قهرها و وضع فيها من السنن ما هو إلهى فذلك محمود و مرضى جدا.

المقاله الخامسه:

و فى المقاله الخامسه بين أن أمر النفس أشرف الأشياء و هى فى الرتبه الثانيه (الثالثه)من رتب الإلهيه و أجدر شىء يلحقها من ضروب العنايه هو الكرامه و ذلك أن إهانته النفس أمر قبيح،و بين أن الكرامه هى من الأمور الإلهيه،و هى أشرفها.و إكرام النفس ليس هو أن يعطيها شهوتها بل أن يؤدبها و يعطيها من الشهوات ما مدحته السنن الإلهيه و كلما كانت مذمومه عند الناموس فإن منع النفس عنها إكرامها،و إن كانت مؤذيه فى عاجل الحال.

المقاله الثامنه:

و فى المقاله الثامنه ذكر أمر الأعياد...و ليطلق لهم(الأحداث صغار السن)

أنواعاً من الغناء يغنون بها في هذه الأعياد تتضمن ذكر المدائح و المثالب ليصير ذلك داعية لهم إلى التمسك بالسنة بلذّه و هشاشه فإن سماع المدائح و المذام-إذا كان على الطريقة المستقيمه و كما يوجهه الناموس-انغرس منه في قلوب الأحداث حرص على اقتناء الفضائل بالجهاد.

المقاله التاسعه:

و في المقاله التاسعه أخذ يبين زين الناموس و توابعه بعد أن فرغ من أصوله...

ثم أخذ يبين أن العدل جميل فهل أفعاله و توابعه كلها جميله، أو لا؟ و ذلك أن من العدل القصاص و العقوبات على الجرائم فإذا نظر إلى تلك الأفعال نفسها-و هي القتل و الضرب و الغرامه و ما أشبهها-فلعلها في أنفسها لا تكون جميله... و أطب في القول في الأشياء الإراديه سواء أ كان ذلك جميلاً أو قبيحاً و غرضه في أكثر ذلك من قوله أن يبين أن الذي يولد على السنن و يتربى عليها و لا- يعرف غيرها و لا- يعمل غير ما توجهه السنن: هل هو فاضل ممدوح، أو لا؟ فإن في ذلك اختلافاً عظيماً لم يزل بين الناس.

و هل تجب العقوبه على من أتى شيئاً من الجرائم بطبعه من غير رويه سواء أ كان ذلك مما تجب عليه العقوبه العاجله أو الآجله؟ و لعمري أن هذا المعنى شديد النفع إذا لخص حق التلخيص-و قد أتى في عروض أقاويله بكلام منقطع في مواضع غير واحد، يدل بجميع ذلك أن من له القدره على الرويه و اجتناب ما يأتيه من القبائح و أهمل نفسه حتى أتى بأشياء مذمومه بطبعه- فإنه تلحقه عقوبه على جميع ما يأتيه عاجلاً و آجلاً. انتهى.

حصيله المقالات:

أقول: اقتطفنا من أكثر المقالات روم الاحاطه بانظاره فيما يرجع إلى قوانين الاجتماع و أنها قضايا حقيقيه أم اعتباريه كما اشتهر أخيراً و يفيد كلامه ما يلي:

أولاً: إن الحسن و القبح في الأفعال و الأمور ذات الأثر في الاجتماع هي أيضاً عبارته عن وصف ذلك الفعل و الأمر بكمال و وصف واقعي. و إن لتلك القضيه واقعا

تطابقه فتكون صادقه و آخر لا تطابقه فتكون كاذبه.

ثانيا: إن القوانين وضعها و ترتيبها فى ضمن ناموس أو شريعته عبارته عن قضايا شرطيه، التلازم بين المقدم و التالى فيها ضرورى. و التالى هو حصول الكمال و الفضائل و الفوائد الواقعيه، و المقدم هو تلك الأفعال فالايجاب فيها بمعنى الضروره المزبوره و اللابديه و التحريم بمعنى التلازم بين عدم فعل و عدم حصول نقص و فساد.

ثالثا: إن تلك الأحكام و القضايا طريق اثبات حقيقتها و واقعتها بالمنطق و البرهان بالإضافة إلى الاستعانته فى المواد إلى علوم أخرى.

رابعا: إن الأفعال التى هى الموضوع فى القضايا القانونيه منشأ التحريك لإرادتها القوه المدركه التمييزيه لا القوه البهيميه، و بالتالى يكون المدح و الذم على الفعل الإرادى.

خامسا: إن الأخلاق التى هى كمال النفس بهذه الجبهه هى محموده و تتميز عن أضدادها التى هى تسافل للنفس و التى هى بهذه الجبهه مذمومه.

سادسا: إن الذى لا يعلم ماهيه الشىء و ذاته و إنيتة و لا لوازمه و توابعه و لا حسنه و جودته أو رداءته و قبحه لا يمكنه الحكم على ذلك الشىء بالحسن أو القبح. و الكامل المعرفه هو العالم بالأمور الثلاثه و الخالق هو الذى يعلم من الأشياء هذه الثلاثه أو من هياها الله لذلك.

سابعا: إن المائز و المدرك لما هو حسن فى الحقيقه و خير فى الواقع و لما هو ليس كذلك هو العقل و إنه ما يستحسنه العقلاء من جهه عقلهم هو الحسن الجميل فى نفسه، فلزم على صاحب الناموس العناية التامه بما يورث العقل و هو الأدب فإذا انغرس فى الطباع ورثها العقل، فمرض النفس عدم آداب السياسه الإلهيه إذ حينها لا يكون تمييزها صحيحا.

ثامنا: إن من مقومات المدينة الفاضله المدبر الإلهي وقابليه أهلها لسنن السياسات و ظهور الأخلاق و العادات المحموده الممدوحه بل إن الأمر الثالث هو غايه الناموس و عدمه انحطاط و تراجع لآحاد أفراد المدينة و أنهم إذا لم يكونوا مرادين للسنن الإلهيه فالموجب لكمالهم حينئذ قهر السائس لهم على ذلك و يكون القهر و التغلب لذلك محمودين.

تاسعا: إن كمال النفس كرامتها و هي أجدر شيء يلحقها من ضروب العنايه الإلهيه، و تحصل الكرامه بتأديب النفس بسنن الناموس و ذلك باعطائها الممدوح في السنن و منعها عن المذموم فيها.

عاشرا: إن الغرض من المدح و الذم و التحسين و التقيح هو إيجاد الحرص في النفوس على اقتناء الفضائل و الكمالات.

و لأفلاطون كلمات مقتطفه نذكر النزر اليسير منها المؤكد لما سبق نقله من كلامه:

يقول (١): «العلوم على مذهب الفلاسفه سبعة: أولها الإلهي الأولى العقلی الضرورى و هو الذى يعلمه الإنسان بقوه العقل. فهو موجود فى فطر العقول مسلما مجمعا عليه بلا- طلب و لا- فحص، قد اجمع عليه اعلام الفلاسفه، مثل الفرق بين الخير و الشر، و الحسن و القبيح فإن هذا علم يجده الإنسان فى نفسه ضروره بلا- تعليم و لا- طلب» ثم ذكر بقيه السبعه من علم الحكمه و الاستدلال و الحس و الشرع و الطبيعى و الصناعى.

و قال (٢): «النفس الناطقه هي العاقله المفكره و أحد قواها الفهم الذى فرق به بين

ص: ٧٢

١- ١) عن كتاب «منتخب صوان الحكمه» لأبى سليمان السجستاني المنطقى- أفلاطون فى الإسلام ص ٣٢٧.

٢- ٢) ص ٣٢٨.

الحق و خلافه و مسكنها الدماغ، و هي تفعل أفعالاً - كثيرة بلا- مشاركه و لا معونه من غيرها، مثل وجود الشيء بما هو، و اتفاق الأشياء و اختلافها. و الأدب يحركها نحو أفعالها. و كل شيء متحرك و يفعل أفعاله فإنه يقوى. و كل شيء يسكن فإنه يضعف و غرضها الوصول إلى معرفه الحق و الجميل و القبيح، بمنزله اللذو و الأدب فى النفس الغاذيه».

و قال (١): «كل ما يفسد فإنما يفسد من الرءاء الخاصه به و النفس ليست بهذه الصفه فهى لا تفسد. و الرءاء الخاصه بالنفس هى الجهل و الجور و الجبن و التهور، و بالجمله الرذائل. و الدليل على أن هذه رءاءات و شرور النفس أن أصدادها خيرات النفس. و الخيرات النفسانيه تكون النفس بها صحيحه، و الرذائل تكون بها مريضه سقيمه، كالأعتقادات الباطله و الأقاويل الكاذبه و الأفعال القبيحه. و هذه لا تفسد جوهر النفس، لكن تضرّ بها».

و قال (٢): «الحلم و الحكمه هما أعظم الشرف و أرفع الذكر و أزين الحليه و أصدق المدحه و أفضل الأمل و أوثق الرجاء و أذكر المروءه و أبهى الجمال. لا يصلح عمل و لا تنال محمده و لا تدرك منفعه و لا يبلغ شرف إلاّ بهما».

و قال (٣): «العقل يشير على النفس بترك القبيح، فإن لم تقبل منه لم يتركها، لأنه ليس فيه غضب، لكنه يريها أصلح وقت ينبغى أن يفعل ذلك الشيء، و أجمل جهه يؤخذ بها» انتهى.

ص: ٧٣

١-١ ص ٣٣١.

٢-٢ ص ٣٠٣.

٣-٣ ص ٢٩٧.

فى كتابه «أخلاق نيقوماخس» (1) «نيقوماخيا» نيكوماخس-الذى يعدّ من أجمع ما كتبه فى الأخلاق-فى الفصل الثانى (2) من الكتاب الثانى (المقاله الثانى) تحت عنوان النظر و العمل فى الأخلاق و ارتباط اللذه و الألم بالفضيله، حيث أخذ فى البحث عن موضوع الفضيله و أفعالها، خلص إلى أن الفضيله الأخلاقية هى المواجهه السليمه مع اللذات و الآلام، و بعكس ذلك الرذيله. أى أن المكان و الجهه و الوقت المناسب لتحمل الآلام أو لاقتناء اللذه مؤثر غايه التأثير. حيث إن سبب انحراف و رداءه الكثير هو إما الذهاب وراء اللذائذ مطلقا، أو الفرار عن الآلام مطلقا، و هو المسبب لوقوعهم فى أسفل دركات الرذيله. و لهذا يجب علينا تحقيق الآراء فى الآلام و اللذائذ، لأن الموقف العملى تجاههما بنحو الحسن و القبيح مؤثر جدا فى الحياه الأخلاقية.

و تبين أن الأشياء المؤثره فىنا و التى نختارها ثلاثه: الجميل و النافع و اللذيذ و أضدادها هى القبيح و ما لا ينفع و المكروه.

و صاحب الفضيله له سلوك صائب مع تلك العوام جميعها، و أما الخسيس فهو المخطىء فى جميعها.

أقول: قد أخذ فى رسم الفضيله مراعاة موارد المدح و الذم فى الأفعال و أنها مع الكمال و النقص و الضرر و النفع متصادقه.

ص: ٧٤

١ - ١) ط. طهران المترجم بالفارسيه و له ترجمه بالعربيه أيضا قديمه ط. الكويت-ترجمه إسحاق بن حنين - تحقيق الطبع د. عبد الرحمن بدوى، و لا يخفى وجود الاختلاف فى الترجمتين.

٢ - ٢) ج ١- ص ٣٨ ط. طهران- ص ٨٧ ط. الكويت.

و قال فى الفصل الرابع (١) من مقاله الثانيه فى تعريف الفضيله بحسب الجنس، و أن الفضيله ملكه، قال: «لا بد أن تحقق ماهيه الفضيله لأن صادرات النفس على ثلاث: الحالات الإنفعاليه (عوارض) و القوى و الأحوال و الملكات، و على هذا لا بد أن تكون الفضيله أحدها.

أما الحالات الانفعاليه فهى تطلق على المقترنه باللذه و الألم من قبيل الشهوه و الغضب و الجراه و السرور و المحبه و البغض و الأسف و الحسد و الرحمه.

و أما القوى فهى تطلق على الاستعدادات التى نقدر بها على أن نغضب أو نحزن أو نرحم. و أما الأحوال و الملكات فهى السلوك الحسن و القبيح الصادر منا و الأمور التى نستشعرها عند العوارض (الانفعالات). مثلاً إذا غضبنا بشده شديده فينا و ضعفنا كثيراً فحالتنا رديئه و إذا كان معتدلاً فحالتنا حال جيده و هلم جرا.

و من هذه المقدمه نستخلص نتيجه أن الفضيله و الرذيله ليستا من الانفعالات، لأننا بسبب (العوارض) الانفعالات لا نعدّ و لا نحسب من أهل الفضيله أو الرذيله، بل بحسب الفضائل و الرذائل نتصف بذلك، و كذلك نحن لا - نمدح و لا - نذم بسبب الانفعالات، لأن الشخص بصرف الخوف أو الغضب لا يمدح، الشخص لا يذم على الاطلاق بصرف الغضب، بل كيفيه و نوع الغضب و الخوف هما الموجبان للمدح و الذم.

و لكن الفضائل و الرذائل هى موجه لاستحقاقنا المدح و الذم و الاطراء و الهجاء و التقريع. أضف إلى ذلك أننا غير مختارين فى إحساس الغضب و الخوف و لا دخل

ص: ٧٥

للإرادة فيه، والحال أنا ننتخب الفضائل، ولا أقل من أن الفضائل لا تكون بدون نوع من الاختيار العقلاني.

و أضف إلى ذلك أن العواطف تكون سببا لإيجاد الانفعالات، والحال أننا بسبب الفضائل و الرذائل لا نكون منفعلين، بل نكون مهيين للفعل.

و على هذا فليست الفضائل بأى وجه قوى، لأننا بحسب استعداد الانفعال لا نعد من أهل الفضيله أو الرذيله و لا نمدح و لا يثنى علينا و لا نذم. و قوانا و استعدادنا فطريه و طبيعيه مع أننا لسنا ذاتا حسانا و لا سيئين. و قد تكلمنا فى ذلك فيما مضى و حينئذ إذا لم تكن الفضائل و الرذائل من الانفعالات و لا من القوى و الاستعدادات فلا بد أن تكون من الأحوال و الملكات.

أقول: فترى أنه يستعمل فى القياس البرهانى الذى يقيمه على ماهيه الفضيله و الكمال النفسانى ماده المدح و الذم اثباتا و نفيًا. و يتضح جليا أن قوام معنى المدح و الذم و الحسن و القبح عنده هو التوصيف بالكمال و النقص...

مساوقه الرذيله للقبح و الذم:

و يقول فى الفصل الحادى عشر (1) من مقاله الأولى (الكتاب الأول) تحت عنوان (السعاده و الحياه الحاضره و السعاده بعد الموت):

«و بعد أن أثبت فى الفصل العاشر أن السعاده غير معلوله الصدفة بل معلوله الفضيله و ممارسه الفضائل «و السبب الفعّال حقا فى السعاده إنما يقوم فى الفعل الموافق للفضيله، بينما الفعل المنافى لها هو السبب فى الحاله المضاده. و الصعوبه التى ناقشها الآن تشهد على صحه برهاننا ذلك أنه لا يوجد فى أى فعل إنسانى ثبات مشابه لثبات الأفعال الموافقه للفضيله، و هى تبدو أكثر ثباتا من المعارف العلميه نفسها. و من بين

ص: ٧٦

هذه الأفعال الفاضله نفسها، فإن أسماها هي الأوفر ثباتا، لأنه في ممارستها يمضى الإنسان السعيد الشطر الأكبر من حياته و على نحو أكثر اتصلا، وهذا هو السبب فى أن النسيان لا يصيبها...و إذا كانت أفعالنا هي التي تكوّن العامل المحدد فى حياتنا، كما قلنا، فلا يمكن لإنسان سعيد أن يصبح شقيا، لأنه لن يرتكب أبدا أفعالا كريهه (قبيحه) و خسيسه».

أقول: فليتأمل إلى المساوقه فى كلامه بين الرذيله و القبائح المذمومه.

و يقول فى الفصل الثانى عشر (1) من مقاله الأولى (الكتاب الأول) تحت عنوان «هل السعاده أمر خليق بالمدح أو بالشرف»: «فلنبحث عن السعاده: هل هي من الأمور الممدوحه أم من الأمور الخطيره؟ و ذلك أنه من السبب أنها ليست من القوى. فقد يظهر أن كل ممدوح (هو ممدوح) لأنه بكيف ما و بالإضافة إلى شىء، فإننا إنما (نمدح الرجل) الشجاع: و بالجمله. الخير و الفضيله بسبب الأفعال و ما يحدث عنها (و نمدح القوى و من يجيد) العدو و كل واحد مما أشبه ذلك، فإننا نمدحهم لأنهم بكيفيه و أنهم كذلك بالإضافة إلى خير ما و فضيله ما. و ذلك بين من مديح المتألهين، فإنه إذا نسب إلينا كان مما يضحك منه، و إنما عرض ذلك لأن المديح إنما يكون بالإضافة كما قلنا و إذ كان المديح إنما هو لأمثال هذه الأشياء، فبين أن الأشياء التي هي فى غايه الفضل ليس لها مديح، لكنها أجلّ و أفضل من أن تمدح كما يتبين من أمرها. و ذلك أنه قد ينسب المتألهون و لخيار من الناس السعاده، و ليس يوجد واحد من الناس يمدح السعاده كما يمدح العدل لكنه يجلبها و يكرمها على أنها أمر إلهى تام. و قد يظن (باودقس) أنه قد أدخل اللذه فى الأشياء التي فى غايه الفضل، و ذلك أنها إنما لما كانت مما لا يمدح، جعلها من الأمور الجيده التي كان يرى أنها تنذر بأنها أفضل من الأشياء الممدوحه، و الأشياء التي هي أفضل من أن تمدح: الله عزّ و جلّ، و الخير. و ذلك أن سائر الأشياء

ص: ٧٧

الفاضله إنما تنسب إلى الله و الخير، فإن المديح إنما هو للفضيله لأننا إنما نفعل الأمور الجميله بالفضيله، و كانت المراثى (المدائح) إنما هي للأفعال النفسانيه و الجسمانيه على مثال واحد».

و يقول فى الفصل الثالث عشر من مقاله الأولى تحت عنوان «ملكات النفس - الفضائل العقليه و الفضائل الأخلاقيه»: «و إذا كانت السعاده فعلاً للنفس يكون بحسب الفضيله الكامله فيجب أن نبحث عن الفضيله الكامله، فلعل نظرنا فى السعاده إذا سلطنا فيه هذا الطريق كان أجود و أفضل. و قد يظن على الحقيقه بمن هو مدبر مدينه أن عنايته إنما هى بالفضيله خاصه، لأن و كده و إرادته أن يجعل المدينه خياراً أو متقادين للنواميس... و إذا كان هذا البحث إنما هو لتدبير المدن، فمن البين أن الطلب و الفحص إنما يكونان على حسب غرضنا من أول الأمر. فينبغى إذن أن نبحث عن الفضيله الإنسانيه و ذلك بين، لأننا إنما نطلب الخير الإنسانى و السعاده الإنسانيه.

و لست أعنى بالفضيله الإنسانيه فضيله الجسد، بل فضيله النفس. و نحن نقول إن السعاده أفضل للنفس».

مواصفات مدبر المدن و صنعه النفس:

«فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر فى أمر تدبير النفس، إذا كنا نقول إن الفعل لها و إذا كان هذا هكذا، فمن البين أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هى، كما يجب على من يعالج العيون و يعالج البدن كله أن يعلم أحوال العيون و أحوال البدن كله. هذا على أن تدبير المدن أشرف و أفضل من صناعه الطب و المهرة من المتطبين يبالغون فى الفحص عن أحوال الجسم. فيجب إذا على صاحب تدبير المدن أن ينظر فى أحوال النفس... إن من النفس ما هو غير ناطق و منها ما هو ناطق... و غير الناطق منه ما هو عام و هو النباتى... و يشبه أن يكون ههنا للنفس طبيعه أخرى غير ناطقه، إلا أنها شاركة النطق بجهه من الجهات. و ذلك أنا إنما

نمدح من يضبط نفسه عن اللذات و من يضبط نطقه و جزء نفسه الناطق، و ذلك أنه مستقيم الأمر، و يدعو إلى الأمور الفاضله... و خليق أنه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئاً غالباً للنطق مضاداً له معانداً ليس دون ما نراه في البدن يضاد الحركة الطبيعيه...

و يظهر أن الجزء الذي ليس بناطق صنفان: منه نباتي ليس يشبه النطق بوجه من الوجوه، و منه شهواني و هو شارك النطق بجهه من الجهات و لذلك ينقاد له و يطيع. و مما يدلنا على أن الجزء الذي ليس بنطقي منقاد للناطق ما يؤثره فينا الوعظ و التأييب و العقاب و العدل و التنفيذ. و إن كان ينبغي أن نقول عن هذا الجزء أن له نطقاً فذلك على ضربين:

أحدهما له بالحقيقه و بذاته و الآخر بمنزله ما يحدث للولد من الاستماع و الانقياد للأب، و الفضيله تتميز و تتصنف هذا التصنيف و ذلك أنا نقول أن الفضائل: منها ما هي فكريه، و منها ما هي خلقيه، فالحكمه و الفهم و العقل فكريه، و الحريه و العفه خلقيه، فإننا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل أنه حكيم أو فهم، لكننا نقول إنه حلیم أو عفيف و قد يمدح الحكيم بالهيئه التي له، و ما كان من الصفات ممدوحاً سميناه فضائل».

أقول: كلامه يعطى مضافاً إلى ما تقدم ما يلي:

أولاً: إن من تدبير المدينه و الناموس تدبير النفس، و كمال المدينه في كمال آحاد نفوسها و إن الممدوح و المستحسن في الناموس كمال.

ثانياً: إن القوى العمليه مطاوعه للقوى النطقيه في الشخص الفاضل و إن صدور أفعاله طبقاً لآراء العقل و قضاياه و هي قضايا الحسن و القبح و إن كمال تلك القوى النطقيه بالحكمه و الواقعيه في آرائها و مدركاتها، و كمال القوى العمليه في الملكات العمليه الفاضله.

المدح و الذم برهان على أن الفضيله توسط:

و يقول فى الفصل الخامس (1) من مقاله الثانيه (الكتاب الثانى) تحت عنوان «تعريف الفضيله: الفضيله وسط» «إنها الحدّ الوسط بعد أن مثل بموارد عديده للكلمات و النقائص للأشياء، إن الأمر كذلك فى الفضيله الأخلاقية لأنها تتأثر بالانفعالات و الأفعال و هى أمور فيها زياده و نقصان و توسط... و فى الألم و اللذه، نجد الزياده و النقصان، و لا واحد منهما خير، و على العكس فإن استشعار هذه الانفعالات فى الوقت المناسب، فى الأحوال و بالنسبه إلى الأشخاص المناسبين، و للأسباب و بالطريقه الواجبه، هذا هو وسط و سموّ معاً، و هذا طابع الفضيله. و كذلك فيما يتعلق بالأفعال... و الفضيله لها علاقه بالانفعالات. و الأفعال التى فيها الزياده خطأ، و النقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح و النجاح، و هاتان ميزتان خاصتان بالفضيله. فالفضيله إذن نوع من التوسط، بمعنى أنها تستهدف الوسط».

أقول: فتراه يقيم البرهان على كون الفضيله هى الحد الوسط بطريق الإثبات و اللازم و هو المدح و النجاح.

المدح و الذم ذاتى لبعض الأفعال:

و قال فى الفصل السادس (2) من مقاله الثانيه (الكتاب الثانى) تحت عنوان «التعريف التام للفضيله الأخلاقية»... «الفضيله إذا حال معتاده موجوده فى التوسط الذى هو عندنا متوسط محدود بالقوى كما يحدها العاقل. و هى متوسطه فيما بين خسيستين أحدهما بالزياده و الآخر بالنقصان... فلذلك كانت الفضيله من حيث الجوهر و الحد الذى يعبر عن ماهيه توسطها، و لكنها من حيث الفضل و الكمال غايه.

ص: ٨٠

١ - ١) ص ٤٦ - ط. طهران - ج ١، ص ٦٤ - ط. الكويت.

٢ - ٢) ص ٤٨ - ط. طهران، ص ٩٦ - ط. الكويت.

و ليس كل فعل يقبل التوسط و لا كل عارض من العوارض لأن تسميه بعضها تدل على الشر، مثل الخيانه و القحّه و الحسد، أما فى الأفعال فمثل الفجور و السرقة و قتل النفس، فإن هذه كلها و أشباهها إنما توصف بالذم على أنها فى أنفسها شرور، لا لأنها زياده أشياء أو نقصانها، لأنها فى كل وقت من الأوقات خطأ و ليس فيها صواب أصلاً، و لا يوجد فيها الجوده و غير الجوده... و كذلك لا يجب أن يكون فى الظلم و الجبن و الشره زياده و توسط و نقصان و إلا صار للزياده و النقصان توسط و للزياده زياده، و للنقصان نقصان، و كما أن العفه و الشجاعه ليس لهما زياده و لا نقصان، من قبل أن التوسط هو طرف و غايه من جهه، كذلك الافراط و الغايات ليس لها توسط و لا زياده و لا نقصان، و لا للزياده و النقصان توسط.

أقول: و يفيد ما تقدم منه أن المدح و الذم ذاتى لبعض الأفعال و العوارض، و أنهما متساوقان مع الكمال و النقص و المصلحه و المفسده.

للمدح و الذم واقع يطابقانه:

و قال فى الفصل التاسع (1) من مقاله المزبوره تحت عنوان «قواعد عمليه لتحصيل الفضيله» و بعد أن اتضح أن الفضيله توسط بين رذيلتين الافراط و التفريط أنه يصعب أن نجد الوسط فى كل شىء و هو الفعل الجيد النادر المحمود الجميل فلذلك ينبغى لمن قصد قصد المتوسط أن يتباعد من أكثر الطرفين مضاده للمتوسط، و لما كانت إصابه المتوسط على الحقيقه عسره صعبه و جب أن نلتمس المرتبه الثانيه و هى أن يكون ما نعمله أقل ما يمكن من الشر... و أخلق به أن يكون صعبا عسرا و خاصه فى الأمور الجزئيه: فإنه ليس يسهل علينا أن نحدد الأمر حتى نعلم كيف ينبغى أن نغضب، و على من نغضب، و فى أى الأشياء، و بأى مقدار من الزمان، لأننا لا بما حمدنا من قل غضبه و سميناه حليما، و ربما حمدنا من استصعب غضبه و سميناه فحلا. و لكن من يجاوز

ص: ٨١

الأمر الحد قليلا إما إلى الزيادة و إما إلى النقصان لم يذمّ. و من تجاوزه إلى أحد الجهات كثيرا فهو يذمّ، لأن تجاوزه اياه بهذا المقدار لا يخفى. و ليس يسهل أن نحدّ بالقول الأمر أو المقدار الذى إذا صار إليه الإنسان من ذلك كان مذموما، إذ كان هذا و لا غيره من المحسوسات يتهيا ذلك فيه، لأن الحكم على مثال هذه الأشياء إنما يكون فى الأشياء الجزئية و بالحس. و بمقدار ما قلناه فى هذه الأشياء يدل على أن الحال المتوسطه محموده فى كلّ شىء و أنه ينبغى لنا أن نميل مره إلى الزيادة و مره إلى النقصان، فإننا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط و الجميل».

أقول: و يفيد (١) ما يلى:

إن المدح و الذم منه صادق و منه كاذب أى أن لهما ميزانا واقعا يطابقانه تاره و أخرى لا يطابقانه. فلا بد أن يكون بملاك و بوسط و حيثيه واقعيه و أن المدح ليس هو إلا إخبار عن كمال واقعي لا أنه أمر اعتبارى و من المواصفات العقلانيه المختلفات العرفيه.

و كذلك كلامه فى الفصل الأول (٢) من مقاله الثالثه (الكتاب الثالث)، و أضاف فيه موارد عروض الجهات المختلفه على الفعل الواحد و تأثير الأقوى منها فى الحسن و القبح و أن مدار المدح و الذم على كون الفعل إراديا غير مكره عليه و أن الإكراه عذر إلى حد معين لا مطلقا.

و يقول فى (العداله) ملخصا:

إشاره

(٣)

«فأما العداله و اللاعداله فلنفحص ما هى و فى أى شىء هى، إذ كانت أفعالا، و أىّ توسط هى العداله، و العدل وسط فى أى أشياء».

ص: ٨٢

١-١) كما أن الفصل السابع كذلك أيضا.

٢-٢) ص ٦٠.

٣-٣) مقاله الخامسه (الكتاب الخامس) ط. طهران، ص ١٢٨-ط. الكويت، ص ١٧٢.

و ذكر العدالة الكليه أو الشرعيه و الجزئيه و بأن مخالف الناموس ليس بعادل و أن مراعى الناموس عادل و ذلك لأن الأشياء المحدده بوضع الناموس يقصد بها إلى ما هو خير و هو مشترك للجميع و أما إلى ما هو خير للأفضل أو للساده، أو بنوع ما آخر مثل هذا فإنه يأمر بالتى تفعل السعاده و التى تحفظها و التى تفعل و تحفظ أجزاءها من الرداءه، و أن الأشياء الناموسيه عادله بنوع ما لأن بعضها صحيح و هو الموضوع على الصحه و بعضها ردىء و هو الذى قد حُرّف.

و العدالة فضيله تامه و ليست نوعا مبسوطا(بسيطا)و لا يضاف إلى شىء آخر، و هى أقوى الفضائل أما أنها تامه فلأن الذى هى له يستعمل الفضيله فى ذاته و فى غيره (على وزن الفاعل التام فى الإلهيات)و على هذا فهى ليست جزء الفضيله بل هى الفضيله كلها. و ضدها ليس جزء الرداءه بل كل الرداءه حيث يستعمل الرداءه فى ذاته و فى الأصدقاء و ماهيتها هى هيئه الفضيله من حيث الإضاافه إلى الغير، فبينها و بين الفضيله فصل. و من حيث هى هيئه بسيطه فهى فضيله. و إنها إذا أضيفت إلى الموارد الجزئيه تصبح جزئيه لا كليه كما إذا أضيفت إلى الكرامه أو إلى الأموال أو إلى السلامه و إن كان الحدّ فى الجنس واحدا. و كذلك الحال فى الظلم و الجور كلى و جزئى و أن العدل هو الناموسى و المساوى، فإن الناموس يأمر بأن يكون المعاش بكل نوع فضيله و يمنع من كل رداءه.

ثم تعرض لأنواع العدالة(فمنها العدالة التوزيعيه)فهى توسط نسبى أى أنها بمعنى التساوى فى التوزيع للكل فى الحصول على المقدار المناسب لكل واحد منهم بحسب الجهات المؤثره، لا بمعنى تساوى الأسهم. و هذا المعنى بخلاف العدالة فى المعاملات الإراديه فإنها على قدر المناسبه العدديه أى المساواه العدديه، فإذا كان للإنسان أكثر مما هو له يقال إنه ربح، و إذا كان أقل يقال إنه يخسر، و أما إذا لم يكن لا أكثر و لا أقل بل كانت الأشياء على حالها فيقال إنه له ما كان له فلا ربح و لا خسران

فالعدل متوسط بين الريح و الخسران من الأشياء التى تكون إراديه،و للمساوى قبل و بعد.

و منها:العدالة و التبادل،و الدور الاقتصادى للنقود:

بأن النقود متوسطه للمساواه بين الجهود المتبادله،فإنها تسوى زياده و نقصان جميع الأشياء بنوع ما،فيكون لجميع الأشياء قدر واحد يعدّها،فجهد الطيب عند ما يراد تبادله مع جهد الزارع يعيّر كل منها بالنقد فيتبادلانه كى يتم التساوى فى التبادل و يحصل كل واحد على مساوى ما بذله.فإنه بالحقيقه لما كانت الحاجه التى تخص الجميع فكان الأخذ و العطاء فصار الدينار بدل الذى يعطى بدل الحاجه بنوع الاتفاق.

و منها:العدالة الاجتماعيه-العدالة الطبيعيه و العدالة الوضعيه:

إن العدل المدنى هو الذى يشترك فيه الغير ليكون كفايه للآخر و المتساويان إما على قدر المناسبه أو على قدر العدل.و إن بعضه طبيعى و بعضه ناموسى.

و ذكر أن العدالة توسط حيث إن الفعل العادل وسط بين الجور الذى ارتكبه مرتكب،و الجور الذى تحمله من وقع عليه الجور،و إنها هيئه بفضل استعداد معين فى الخلق ليس بالأمر السهل و إن معرفه العادل و الظالم تحتاج إلى حكمه عميقه،فإنه من العسير ادراك معانى الأمور المختلفه التى يقضى بها القانون و إن كانت الأفعال المقرره بالقانون ليست عادله إلا بالعرض.لكن معرفه على أى نحو ينبغى انجاز فعل ما،و على أى نحو يجب إجراء توزيع ما،حتى يكونا عدلا هى دراسه تحتاج إلى مزيد من المجهود أكبر مما تحتاجه معرفه الأدوية التى تجلب الصحه،كيف هى،و لمن،و فى أى وقت.

و الأفعال العادله لا- توجد إلا- بين الكائنات التى تشارك فى الأمور الحسنه فى ذاتها،و التى تقبل فى ذاتها الزياده و النقصان.ذلك بأن ثم كائنات لا يتصور بالنسبه إليها افراط فى الخير و هذه من غير شك حال الربّ،و على العكس من ذلك توجد كائنات

أخرى عاجزه عن الانتفاع بأى نصيب من هذه الخيرات، وهم أولئك الأشرار الذين لا يمكن علاجهم و الذين يضّرهم كل شيء، و ثم آخرون لا يستفيدون إلا بدرجة محدوده. وهذا هو السبب الذى من أجله كان العدل أمرا إنسانيا خالصا.

ثم أنه بحث فى المسأله المتقدمه فى كلام أستاذه أفلاطون، من أن ارتكاب الظلم هل هو أسوأ من تحمّل الظلم.

أقول: المتحصل من كلامه:

أولاً: إن العداله صفه واقعيه سواء أ كانت ناموسيه أو مساواتيه و ذلك لأن الأفعال على الناموس متوسطه بين الافراط و التفريط، مؤديه إلى الكمالات و الفضائل للجميع كل بحسبه و المناسبه له، و هى أتم الفضائل.

ثانياً: إن العداله كما قد تعرّف من حصول كل ذى حق على حقه و سواء حقه الذى يستحقه طبيعيا و كمالا أوليا أو ثانويا. يمكن أن تتحقق فى أنواع العدالات المدنيه القانونيه من التوزيعيه و المعامله و التبادليه و القضائيه و غيرها.

ثالثاً: إن معرفه المتصف بالعداله و الظلم من الأفعال محتاجه إلى حكمه عميقه و علم محيط بواقعيات الأمور، و هذا فرع واقعيه الوصف، و إلا فالأمر الاعتبارى ليس هذا شأنه.

رابعاً: إن موضوع العداله هو ما كان يقبل الزيادة و النقصان و الخير و الشر و النفع و الضرر و الكمال و النقص.

و يقول فى «الفضائل العقليه» (ملخصاً):

(١)

فى موضوع الفضيله العقليه، و المزج بين الشهوه و العقل. قد قسمنا فضائل

ص: ٨٥

١-١) مقاله السادسة (الكتاب السادس)، ط. طهران-ج ٢-ص ١، ط. الكويت ص ٢٠٧.

النفس بين فضائل الخلق من ناحيه، و فضائل العقل... إن النفس جزءان هما: الجزء العقلي، و الجزء اللاعقلي...

إن الأجزاء العقلية عدتها اثنان، أحدهما تتأمل به هذا الأنواع من الكائنات التي لا يمكن مبادؤها أن تكون بخلاف ما هي كائنه، و الثاني به تعرف الأمور الممكنه، و الدليل على ذلك أن المعرفة تستند إلى نوع من التشابه بين الذات و الموضوع (المدرک)، و نسمى أحد هذين الجزئين بالجزء العلمي، و الآخر بالجزء التقديري لأن التقدير و الرويه شيء واحد، و الثاني لا يتعلق بالأمور الثابته. و فضيله كل واحد منهما بالنسبه إلى عمله الخاص.

و في النفس ثلاثه عوامل تحدد الفعل و الحقيقه: الحسّ و العقل و الشهوه.

و الحس ليس مبدأ لأي فعل (أخلاقي). و كما يقوم الفكر بالايجاب و السلب، تقوم الشهوه بالطلب و النفور. و لما كانت الفضيله الأخلاقيه استعدادا قادرا على الاختيار، و الاختيار شهوه مترويه، فينبغي أن يكون العقل على القاعده و النهج الصائب الصادق و الشهوه مستقيمه، إذا صلح الاختيار. و أن تكون ثم هويه بين ما تقرره القاعده و ما تطلبه الشهوه.

و هذا الفكر و الحقيقه اللتان نتحدث عنهما ههنا ينتسبان إلى المجال العملي، أما الفكر التأملی الذي ليس عمليا و لا ابداعيا، فإن حسن أو سوء حاله يقوم في الحق و الكذب اللذين يفضی إليهما نشاطه بينما العقل العملي صلاحه يقوم في الحقيقه المناظره للشهوه الصحيحه.

فمبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار الحر و الذي مبدؤه الشهوه و القاعده الموجهه نحو غايه ما. فالاختيار لا يوجد بدون العقل و الفكر، و لا بدون الاستعداد الأخلاقي.

فالسوك الحسن و السلوك القبيح في ميدان الفعل لا يوجدان بدون فكر و بدون خلق،

لكن الفكر بذاته لا يطبع أى حركه بل الفكر الموجّه نحو غايه يكون ذا طابع عملى.

و هذا الفكر يهيمن على العقل المبدع.

و على هذا يمكننا القول بأن الاختيار التفضيلى هو عقل مشئت أو شهوه عاقله، و المبدأ الذى هو على هذا الشكل هو إنسان. و إن التروى لا يتعلق بالماضى بل بالمستقبل و الممكن.

و هكذا يتضح أن كلا جزئى النفس العقلين المزبورين مهمتهما الحقيقه. و بلوغ الحقيقه على خير وجه بتوسط الاستعدادات هو الفضيله الخاصه بكل منهما.

و الموارد و الأحوال التى بها تعبر النفس عما هو حق ايجابا أو سلبا، هى خمس:

الصناعه(المهاره)، العلم، الفطنه(العقل العملى)الحكمه، و العقل العيانى (الشهودى).

(و الفطنه):هى القدره على الرويه الصحيحه فيما هو خير و نافع بوجه عام، فى الأشياء التى تؤدى إلى الحياه السعيده و البرهان على ذلك أننا نسمى فطين أولئك الذين هم كذلك فى مجال محدد أيضا حين يقدرّون تقديرا سليما من أجل بلوغ غايه جزئيه خليه بالمكافأه. و كما مرّ الرويه ليست فى الأمور الثابته و لا فى التى يستحيل علينا انجازها، و لما كان العلم يقترن بالبرهنه و الأمور غير الثابته لا تقبل البرهان، فالفطنه ليست علما و أيضا ليست صناعه لأنه لا تروى فى الأمر الموجود.

فالفطنه استعداد مصحوب بقاعده صادق(التفكير الصحيح)، قادره على الفعل فى مجال ما هو خير أو شر للإنسان، بينما إغراء اللذه و خوف الألم يفسدان هذا المبدأ، و الرذيله تدمره لأنه يكون عاجزا عن رؤيه الغايه و لأى دافع ينبغى عليه أن يختار و أن يؤدى كل ما يفعل.

و أحد جزئى النفس العقلين المزبورين، و هو ملكه ابداء الرأى هو فضيله

الفطنه. لأن الرأى يتعلق بما يمكن أن يتغير، وكذلك الفطنه. و مع ذلك فإن الفطنه ليست مجرد استعداد مصحوب بقاعده و الدليل على ذلك أن النسيان يمكن أن يصيب الاستعداد الذى من هذا النوع، لكن هذا لا يحدث للفطنه.

و أما «العقل العيانى (الشهودى)»: فهو الذى يدرك المبادئ التى تصدر عنها الحقائق المبرهنه و كل علم بوجه عام، و هذه المبادئ لا يمكن أن يتعلق بها العلم و الصناعه و الفطنه و الحكمه لأن الأول يتعلق بالأمر الثابته التى يقام عليها البرهان و كذلك الحكمه لأن خاصه الحكيم أن عنده البرهنه على بعض الأمور. و لأن الفطنه تتعلق بالأمور التى يمكن أن تكون بخلاف ما هى (المتغيره) فبقي أن يكون المدرك لهذه المبادئ هو العقل العيانى (الشهودى).

و أما (الحكمه النظرية): فهى علم و عقل عيانى معاً، علم مزود بنوع من الرأس و يتعلق بأسمى الوقائع.

فالحكيم يعرف النتائج الصادره عن المبادئ و الحقيقه عن المبادئ نفسها.

و أما عن (العلاقه بين الفطنه و فن السياسه): فالمرؤىّ الجيد بالمعنى المطلق هو الإنسان الذى يسعى لبلوغ أحسن الخيرات القابله للتحقيق بالنسبه إلى الإنسان، و الذى يفعل ذلك بالبرهان، و ليست الكليات فقط موضوع الفطنه بل على الفطنه معرفه الوقائع الجزئيه لأنها من نمط الفعل و الفعل إنما يتعلق بالأمور الجزئيه، و لهذا فإن بعض الجهلاء أقدر على الفعل من آخرين يعلمون، و هذه خصوصاً حال أهل الخبره (التجربه) و على هذا ففى الفطنه يجب امتلاك كلا النوعين من المعارف و الأفضل ما يتعلق منهما بالمفرد (الجزئى).

و الحكمه السياسيه و الفطنه هما استعداد واحد، و إن لم تكن ماهيتهما واحده.

و النوع الأول من أنواع الفطنه هى المطبقه على المدينه من حيث إنه يستند إليها سائر الأنواع، هو تشريعى. و النوع الآخر من حيث تعلقه بالأمور الجزئيه يسمى السياسى

(وإن كان يطلق أيضا على ما يشمل الأول) وهذا النوع الثاني يتعلق بالفعل و الرويه فالأول تشريعي (تقني) و الثاني سياسى و هذا على قسمين إجرائى متروى و قضائى.

و أما الأنواع الأخرى فمنها: (الاقتصاد المنزلى).

و أما علاقه بين الفطنه و بقيه الفضائل العقلية: إن أحد أشكال المعرفة هو قطعاً معرفه الخير الخاص بالذات، لكن هذه المعرفة مختلفه جدا عن سائر الأنواع. حيث إن الفطنه تعلقت بالجزئيات التى لا تعرف إلا بالتجربه بخلاف العلوم الأخرى التى تحصل بالتجريد. و أيضا إن الخطأ فى الرويّه يصيب الكلى و الجزئى و أيضا يمكن بلوغ الخير بقياس فاسد، و بلوغ ما يجب علينا فعله، لكن لا باستخدام حدّ أوسط مناسب، بل بواسطة حدّ أوسط خطأ.

و إن الإنسان الفطن عليه أن يعرف الوقائع الجزئيه، و كذلك يتناول الذكاء (1) و الحكم (الصائب) و الأفعال المطلوب أدائها، و هى أمور نهائيه. و العقل العيانى يتناول أيضا الأمور الجزئيه بالمعنيين معا، لأن الحدود الأولى و الأخيره هى من ميدان العقل العيانى، لا- من ميدان المنطق. ففى البرهينات يدرك العقل العيانى الحدود الثابته الأولى، و فى البراهين العمليه يدرك الوقاعه الأخيره الممكنه أعنى المقدمه الصغرى، لأن هذه الوقائع مبادئ للغايه المطلوب بلوغها، و الأحوال الجزئيه تستخدم فقط انطلاقا لبلوغ الكليات، فينبغى علينا إذا أن يكون لدينا إدراك للأحوال الجزئيه، و هذا الإدراك عقل عيانى.

و إن الإنسان يملك بالطبع (الفطره) الحكم و الذكاء و العقل العيانى، و العقل العيانى مبدأ و غايه معا، و هما فى نفس الوقت أصل البرهينات و موضوعها. و تبعا لذلك، فإن أقوال أهل الخبره (التجربه) و آراءهم غير المبرهنه و كذلك الشيوخ و أهل

ص: ٨٩

١- ١) ذكر أرسطو أن الفرق بين الفطنه و الذكاء مع اشتراكهما فى التعلق بالأشياء التى هى مورد للشك و الرويه هو أن الفطنه توجييه و الذكاء حكمى تمييزى للصائب.

الحكمه العمليه هي جديره بالاهتمام مثل الآراء المبنيه على البراهين لأن التجربه (الخبره) منحتهم نظره حقيقه تمكنهم من رؤيه الأمور رؤيه صحيحه.

و أما عن (العلاقه بين الحكمه العمليه و الحكمه النظرية و فائدتهما):

فأولا: إن الحكمه النظرية و الفطنه مرغوبتان في ذاتيهما ضروره، على الأقل من حيث إنهما فضيلتان لكل واحد من جزئى النفس و هذا حتى لو لم تنتج أيهما شيئا.

ثانيا: هاتان الفضيلتان تنتجان في الواقع شيئا لا بالمعنى الذى به الطب ينتج الصحه، بل بالمعنى الذى به حاله الصحه هي سبب الصحه (العلة الصوريه) فعلى هذا النحو الحكمه تنتج السعاده، لأنها لما كانت جزءا من الفضيله الشامله، فإن امتلاكها و ممارستها يجعلان الإنسان سعيدا.

و أيضا فإن العمل الخاص بالإنسان لا يتم تماما إلا بالتوافق مع الفطنه و مع الفضيله الأخلاقيه معا. ذلك أن الفضيله الأخلاقيه تؤمن سلامه الغرض الذى ننشده، و الفطنه تؤمن وسائل بلوغ هذا الغرض.

و هناك أيضا قوه ما تسمى «البراعه» و هذه قادره على فعل الأمور الهادفه إلى الغرض الذى ننشده و على بلوغه، فإن كان الهدف نبيلًا، فإنها قوه خليقه بالمدح، لكن إن كان فاسدا، فإنها ليست غير تحايل و خبث. و ليست الفطنه هي هذه القوه، لكنها لا تقوم لها قائمه بدون هذه القوه.

الجميع يقرون بأن كل نمط خلقى ينتسب إلى ماله من الطبع (الفضيله الطبيعيه) و مع ذلك فنحن نطلب شيئا آخر، أعنى الخير بالمعنى الدقيق، و نريد أن نحظى بالصفات على نحو آخر. فإنه حتى الأطفال و الدواب تملك استعدادات طبيعيه، لكن هذه الاستعدادات لأنها غير مقترنه بالعقل، تبدو مضره. فكما يحدث لكائن عضوى قوى، و لكن محروم من الإبصار، أن يسقط أرضا حين يتحرك، لأنه لا يبصر، كذلك الحال بالنسبه إلى الاستعدادات التى نتحدث عنها. و بالعكس إذا وافى العقل

هنالك يحدث في ميدان الفعل الأخلاقي تغيير جذري، والاستعداد سيكون حينئذ فضيله بالمعنى الدقيق. ففي النفس نمطان من الفضيله: الطبيعيه، و الفضيله بالمعنى الحقيقي و الثانيه لا تحدث بدون الفطنه و من أجل هذا يزعم البعض كسقراط- في طريقه بحثه- أن كل الفضائل أشكال من الفطنه فهو على حق بمعنى أنه لا- يمكن وجودها بدون الفطنه و على خطأ باعتقاد أن كل الفضائل أشكال منها.

و البرهان على ذلك أن كل الناس اليوم، حين يعرفون الفضيله، بعد أن يبينوا نوع استعدادها و الأمور التي هي موضوعها، يضيفون أنها استعداد مطابق للقاعده المستقيمه التفكير العقلي الصائب و القاعده المستقيمه هي تلك التي تكون وفقا للفطنه و لكن ينبغي أن نمضي إلى أبعد من هذا، أن الاستعداد وثيق الارتباط بالقاعده المستقيمه فالفطنه القاعده المستقيمه. إذا سقراط اعتقد أن الفضائل قواعد أي أشكال من العلم، و أما في رأينا نحن فالفضائل وثيقه الارتباط بالقاعده لا عينها (فهو رأى متوسط بين رأى سقراط و بين رأس تلامذته الآخرين).

فبان أنه لا- يمكن أن يكون ذو وجود من غير العقل، و لا ذو تعقل من غير الفضيله الخلقيه فالفضائل جميعا مع التعقل. فلا يصح اختيار مرؤ من غير تعقل و لا من غير فضيله، من أجل أن أحدهما يصير التمام و الآخر يصيرنا نفع الأفعال التي تؤدي إلى التمام. و ليس بالحقيقه للحكمه تفوق على النظر الذي هو الجزء الأفضل في العقل، إذ لو قلنا بالتفوق فذلك مثل قول القائل إن للتدبير المدني تفوق على الحكام (أو العلل الأولى) و أن التدبير المدني (الأحكام السياسيه) ينفذ و يجرى في تمام المدينه. انتهى.

حاصل كلامه:

أقول: اطلنا استعراض كلامه في الفضائل العقلية لما احتواه:

أولاً: من البرهان و التدليل على تعداد قوى النفس و آثار كل قوه و كيفيه العلاقه بينها.

و ثانياً: من أن الأفعال الخلقية الصادره من النفس مبدؤها الإراده الناشئه من آراء جزئيه عن آراء كلييه مستنبطه بالعقل العملى من مقدمات بديهيه أو مشهوره أو تجريبه لدى العقل النظرى.

و ثالثاً: إن الحسن و القبح قضايا يقام عليها البرهان فى الموارد التفصيليه الكثيره.

و إن الأفعال فى القضايا تلك و التى هى موضوعها، موجهه للكمال و الفضيله. و سواء ذلك فى التدبير الفردى للنفس أو التدبير و الأفعال المدنيه.

رابعاً: إن صحه و صدق القضايا الكليه غير كافيه لحصول الفضيله و الكمال بل لا بد من معرفه حال الموارد الجزئيه و الوقائع الشخصيه كى يتميز أنها صغرى لأى من الكبريات الكليه «سواء ذلك فى التدبيرين» فكلما كانت التجربه و الخبره أكثر كانت الإصابه حاصله و كذلك تأثير الذكاء و البراعه.

خامساً: إن العقل العملى فضيلته فى الفطنه و الرويه الجيده و المعرفه للكليات و الوقائع الجزئيه و السعى لبلوغ الخيرات و الكمالات الممكنه و فعل ذلك بالبرهان.

سادساً: إن حصول السعاده هو بالحكمتين العمليه و النظرية و توافقهما.

سابعاً: يعطى كلامه إمكان قيام البرهان فى الجزئيات الشخصيه (القضيه الشخصيه فى الأفعال) حيث إن درك الصغرى يكون بالعقل العيانى و لو بوسائط كما أنه يدرك المبادئ الأولى الثابته الكليه، و حينئذ تكون النتيجة برهانيه عمليه.

هذا و إن كان ما ينقله الشيخ الرئيس فى برهان الشفاء عن التعليم الأول لأرسطو يطلق فيه اشتراط كلييه المقدمات فى القياس البرهانى، و لعل ما ذكره فى المقام لا ينافى ذلك حيث إن الكلام فى باب البرهان من المنطق فى الموجودات المحققه الحاصله

وجودها و أما فى المقام فهو فى الفعل الذى لَمَّا يتحقق وجوده بل فى المستقبل، و بعبارة أخرى الشئ ما لم يوجد لم يتشخص و حينئذ يكون الفعل الذى يراد إيجاده باقيا على كليته فيقدم عليه البرهان. و يمكن التفرقة أيضا بأن ما ذكر فى المنطق هو فى البراهين المقامه فى الحكمة النظرية و ما ذكر ههنا فى البراهين المقامه فى الحكمة العملية و هى المطلوب فيها صواب و سداد العمل الخارجى لا- صرف العلم بالحكم نظريا فلا بد من وجود طريق لليقين بصواب العمل الجزئى فى بلوغ الغايه الكماليه و ليس إلا بالبرهان عبر استخدام العقل العيانى الشهودى لأداه الفطنه.

ثامنا: ما يحكيه عن سقراط فى الفضائل يعطى اتحاد العقل العملى و النظرى فى القوه و إنما الاختلاف فى المدرك و المعلوم، و هذا بخلاف رأى أرسطو فإنه على التغاير مع الارتباط الوثيق.

*مذهب أبى نصر الفارابى

*مذهب ابن مسكويه

*مذهب أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا

*مذهب الشيخ الإشراقى شهاب الدين أبى الفتوح عمر بن محمد السهروردى

*مذهب الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى.

*مذهب الحكيم القطب الرازى صاحب المحاكمات

إشارة

يقول في كتابه «المنطقيات» (١) في كتاب الجدول: المواضيع (٢) منها ما يعم اليقينيّ و المشهورات فهذه تصلح للجدل و الفلسفه جميعا.

و منها ما هي مشهوره تعم المشهودات فقط، و هذه خاصه بالجدل.

و منها ما هي سوفسطائيه فقط. و منها ما يعم السوفسطائيه و الجدل و إنما ينبغي أن يؤخذ في هذه الصناعات من المواضيع التي تعم الفلسفه و الجدل و التي تعم الجدل و السوفسطائيه و المشهودات التي تخص الجدل.

و المطلوب الجدلي هو المطلوب الذي سبيله أن يتسلم بالسؤال عن المجيب، و يعرض لابطال السائل و حفظ المجيب، و تكون قضيه سبيلها مع سلامه فطره الإنسان في الحواس و في النطق إلا تكون قد تيقنت بعلم أول، و يكون إذا تدوول الفحص عنها، و عن قياساتها، انتفع بها في الصنائع اليقينيّه على الانحاء التي ذكرت فيما سلف.

و الصنائع اليقينيّه ثلاث: نظريه و عمليه و منطقيه.

فالنظريه: تشتمل على الأشياء التي بها و عنها و فيها يحصل علم الحق.

و العمليه: هي التي تشتمل على السعاده، و على الأشياء التي بها تنال السعاده، و الأشياء التي بها تعوق و تؤدي إلى اضرارها. فإن الغايه و الكمال الذي عنده ينتهي العلم النظري، هو علم الحق فقط. و الغايه و الكمال الذي عنده ينتهي الصناعات العمليه هو أن يصيروا أختيارا متمسكين بالنواميس، لا أن تعلم فقط، بل و أن يفعل ما يسعد به، لا بل

ص: ٩٧

١- (١) المنطقيات للفارابي- ط. قم المقدسه سنه ١٤٠٤ هـ. ق. الجزء الأول- ص ٤١٤.

٢- (٢) المطلوبات الجدليه كلها تسمى أوضاعا.

و أن يسعد مع ذلك.فهذه هي خاصه الفلسفه العمليه و ليست الفلسفه العمليه هي التي تفحص عن كل ما يمكن أن يعمله الإنسان من أى جهه كان ذلك العمل،و بأى حال كان و إلا- فإن التعاليم تفحص عن كثير من الأشياء التي شأنها أن تفعل بالإراداه مثل علم الموسيقى،و علوم الحيل،و كثير مما فى الهندسه،و العدد،و علم المناظر.و كذلك العلم الطبيعى يفحص عن كثير من الأشياء مما يمكن أن تفعل بالصناعه و بالإراداه.

و ليس أحد من هذه العلوم أجزاء من العلم المدنى،بل هي أجزاء الفلسفه النظرية.إذ كانت إنما ينظر فى هذه الأشياء لا من جهه ما هي قبيحه أو جميله،و لا من جهه ما يسعد الإنسان بفعلها أو يشقى.و أما إذا أخذت هذه الأشياء التي تنظر فيها هذه الصنائع من جهه ما يمكن أن يسعد الإنسان بفعلها أو يشقى،كانت داخله فى الفلسفه العمليه.

و المنطقيه:هي التي تشتمل على الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات معينه فى استخراج الصواب فى كل واحد من العلوم.

و إلى هذا(أى الإنتفاع من المطلوب الجدلى فى الصنائع اليقنيه)قصد ارسطو طاليس بقوله:و المسأله الجدليه هي طلب معنى ينتفع به الايثار للشىء،و الهرب منه، أو فى الحق و المعرفه أما هو بنفسه،و أما من قبل أنه معين على شىء آخر من أمثال هذه،فقوله ينتفع به فى الايثار للشىء و الهرب عنه يعنى به السعاده و الشقاء،و جميع ما يؤدى إلى هذين.و لم يقل:ينتفع به فى علم ما يؤثر أو يهرب منه،لكن قال:ينتفع به فى الايثار و الهرب،لأنه أراد ذكر غايه الفلسفه المدنيه،فإن غايتها ليس هي العلم بما يؤثر و يهرب منه،لكن أن يؤثر شيئاً و يهرب من آخر.

و قوله:«أو فى الحق و المعرفه أما هو بنفسه»،يريد به الفلسفه النظرية و ذلك أن الحق و المعرفه هما غايتها.

و قوله:«و أما من قبل أنه معين على شىء آخر من أمثال هذه»،يريد به الأشياء المنطقيه.

من ههنا يتبين أنه يرى أن الفيلسوف هو الذى حصلت له غايه جزأى الفلسفه، و ذلك أن الفلسفه جزآن: نظرى و عملى.

فغايه النظرى هو الحق و العلم فقط.

و غايه العملى هو ايثار شىء و الهرب من آخر و غايه العملى لا يحصل للإنسان ببصيره نفسه، إلا بعلم لها سابق قبل العمل أو مع العمل. و علمها؛ إذا حصل من غير العمل كان ذلك علما باطلا فإن الباطل من الأمور هو الذى يوجد و لا تقترن به غايته التى لأجلها وجد.

و كما أن صاحب العلم النظرى لا- يكون فيلسوفا بالنظر و الفحص دون أن تحصل له الغايه التى لأجلها النظر و الفحص، و هى اقامه البراهين، كذلك صاحب العلم العملى ليس يصير فيلسوفا دون أن تحصل له غايته.

و ظاهر أن المقدمات التى حصلت يقينيه بعلم أول فليس ينبغى أن تعرض للاثبات و الابطال و لا التشكيك أصلا، و لا يجعل مطلوبا جدليا... و كذلك إن كان بإنسان ما نقص بالفطره فى نطقه، فلم يحصل له لأجل ذلك كثير من المبادئ الأخر، فيتشكك فيما لم يدرك منها، لم يجعل ذلك مطلوبا جدليا.

و أيضا فإن الشىء الذى لم يتيقن بعلم أول مع سلامه الفطره فى الحواس و المنطق متى كان الفحص عنه غير نافع فى العلوم الثلاثه، أو كان ضارا فيها؛ لم يجعل مطلوبا جدليا، و ما عدا هذه فينبغى أن يجعل مطلوبا جدليا.

أقول: و لائح جلي من كلامه:

أولا: إن موضوع الحكمة العلميه و الأفعال من جهه الحسن و القبح و هى مساوقه للكمال و النقص و السعاده و الشقاء و إنه من العلوم اليقينيه البرهانيه.

ثانيا: إن العمل و الفعل الأخلاقى مسبوق و مبدؤه الرأى الكلى و القضيه الكليه

المبحوثه صدقها فى العلم المزبور، كما تقدم مفصلا فى كلام أرسطو فى الفضائل العقلية.

ثالثا: إن فى العلوم الثلاثه التى منها الحكمة العمليه، فى قضاياها مواد فطريه بديهيه.

الآراء المحموده المشتركه بديهيه:

و يقول (١)-عند كلامه فى المشهورات:-

و أيضا فان كثيرا من المشهورات الكليه ليس يتبين فيها من أول الأمر أنها صادقه على ما هى كليه. فلذلك متى أردنا أن نلخص الجزء الصادق منها، احتجنا إلى أن نعرضها للإبطال. فلذلك يحتاج إلى أن يحصل أيها ينبغى أن تعرض للإبطال، و أيها لا ينبغى أن يفعل بها ذلك. و إذا عرض للإبطال ما سبيله أن يعرض منها، فكيف ينبغى أن يبطل.

أقول: إن المقدمات المشهوره منها ما هى فى الأخلاق و الأفعال المشتركه التى هى واحده بأعيانها لجميع الأمم و بما يتلاقون و يأتلفون إذا تلاقوا.

و تلك هى التى يرى الجميع أن كل إنسان ينبغى أن يؤدب بها و يعودها و يؤخذ بها و يحمل عليها شاء أو أبى، و أنه متى امتنع عن التأدب بها أو امتنع عن التمسك بها بعد أن أدب بها عوقب، و هى التى يرون أن يؤدبوا بها أولادهم، و يمكنوها فى نفوسهم، و يعودوهم أيها، و يضربوهم إن استعصوا عليهم فى قبولها. و إذا امتنعوا عنها بعد أن يكبروا، عاقبوهم عليها بالأشياء التى يرون أنها عقوبات من استخفاف و شتم و ضرب و غير ذلك.

و هذه ليس ينبغى أن تعرض للتشكيك فيها، و لا تجعل مطلوبات جدليه، لأنها

ص: ١٠٠

من مبادئ الأشياء العملية، ولأنها لا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هي أبين منها، بل بما هي دونها في الظهور والشهره (١) ولأن المتشكك فيها ليس يؤمن أن يهون أمرها، و يجعلها في صوره ما ليس يبالي به أن يطرح، ولا يتمسك به. و يصير (٢) المتشككين فيها أشرا أرياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن. و إن لم يصيروا بها أرياء، ظن بهم الشر.

و الإنسان كما قال أرسطو طالس، ينبغي أن لا يكون شريرا و لا يظن به أنه شرير.

و ذلك مثل عباده الله تعالى و اكرام الوالدين و صلته الأرحام و مواساه المحتاج و الاحسان إلى المحسن و شكر المنعم، و أشباه هذه من الأخلاق و الأفعال فإنه لا ينبغي أن يتشكك فيها، فيقال: هل ينبغي أن يعبد الله أم لا، و هل ينبغي أن يكرم الوالدان أم لا، و كذلك في الباقيه، و لا يعرض أمثال هذه للاثبات و الابطال.

و أيضا فإن الجميع يرون في هذه المقدمات المشهوره أنها ليس ينبغي أن تمكن في النفوس بالقول فقط، بل و أن يكون ذلك مع اعتيادنا لأفعالها و مواظبتنا عليها، على مثال ما عليه الأمر في معارف الصناعه العمليه. فإنها إنما تمكن من النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقاويل. و ما لم يكن سبيل تمكينه في النفوس باستعمال الأقاويل من المشهورات، فليس ينبغي أن تعرض للفحص، و لا أن يطلب لها قياس أصلا. لا مثبت و لا مبطل. إذا كان سبيل تمكينها في النفوس بالمواظبه على أفعالها و المعقولات (٣) على الامتناع بها، لا بالقول المقنع.

ص: ١٠١

١- ١) أي أنها لما كانت من المبادئ اليقنيه البينه الحقيقه كباقي اليقنيات الست الفطريه و البديهيه و الأوليه و غيرها، فلا يمكن أن تعارض بأقيسه جدليه محتويه على مواد أبين منها بل لا محاله تكون دونها في الظهور فكيف يمكن ابطالها بها و التشكيك بتوسطها.

٢- ٢) أي يصير الشك المتشككين.

٣- ٣) أي التي يعقل الإنسان عنها و يمنع من العقل و عقال الدابه ما تربط به.

أقول: قد قرّر في كلامه:

أولاً: إن من المشهورات ما هو قابل للصدق و اقامه البرهان عليه.

ثانياً: إن منها ما هو يقيني أى من الست اليقينيات التي لا يقام عليها برهان، إذ ليس البرهان متضمناً لأقيسه أبين في الثبوت منها، وهذا قد صرّح به في صدر كلامه الأسبق الذي نقلناه أيضاً.

ثالثاً: إن كل القضايا في الآراء المحموده المتفق عليها بين العقلاء في جميع الأمم هي مع كونها مشهوره، فهي أيضاً من اليقينيات البينه الثبوت بنفسها لدى العقل، و هي مبادئ الحكمة العمليه المستعمله في أقيستها و قضاياها، و لا مجال لتشكيك المعارضه الجدليه بالقياس الجدلي للتشكيك فيها لأن الماده في القياس المعارض إما أن تكون بما هو أبين منها أو دونها في الظهوره و الشهرة و كلاً- الشقين عقيم أما الأول فلانتفاء ما هو أبين من اليقينيات، و أما الثاني فلأنه لا يعارض إلا ما هو أظهر و أشهر أو مساو.

رابعاً: إن المحمود العقلائي الاتفاقي بين الكل هو الجميل الأخلاقي و ضده المستقبح عندهم هو الرديء الأخلاقي، و بعبارة أخرى مساوقه المدح للكمال و الذم للنقص.

خامساً: إن العقوبه المدنيه و القانونيه ما هي إلا- سبب فاعلي للكمال لإيجاد هيئه الفضيله في العاصي الخاطيء، و إعدام هيئه الرذيله في نفسه بالممانعه عن تأثيرها، و من هنا كانت العقوبه ممدوحه في موردها. لإتصافها بأنها سبب للكمال، لا محض اعتبار.

و إن هذا السبب الفاعلي الموجب لانفعال النفس هو من خواص الموجود ذى الإراده في أفعاله المستكمل بها.

ص: ١٠٢

و يقول (١): غير أن المشهورات التي هي في الأخلاق و الأفعال التي أشخاصها محسوسه. إن لم تعرض للابطال، بقى كثير من كلياتها التي هي غير بينه الصدق، من حيث هي كليات، كاذبه بالجزء، و لم يتميز لنا الجزء الصادق منها، و لم ينتفع بها في مبادئ العلوم. و لذلك يلزم ضروره أن تعرض للابطال، و لكن لا ينبغي أن تلتمس أقاويل تعاندها عنادا كليا، لأن ذلك يزيلها بالكليه، و لكن تعرض لأن تعاند و تطلب لها أقاويل تعاندها عنادا جزئيا، لنخلص الجزء الصادق من كل واحده منها، فتصير موطأه للعلوم.

و ينبغي أن تحذر في التي أشخاصها محسوسه أن يجعل ما يعاندها يعاند منها جزءا يدخل تحت ذلك الجزء المعاند شيء من محسوساتها. و لكن ينبغي أن يعاند عنادا، يلزم عن ذلك العناد فيها شرائط يقتصر بها، أعنى تلك الشرائط، على ما هو صادق منها، و على ما تبقى فيها أشخاصها المحسوسه. و لذلك صار الأجود في هذه أن لا يجعل مطلوبات، أو يقرن بها شرائطها التي تزيل الجزء الكاذب أو التي لا تزيل عنها شيئا من محسوساتها.

فبهذه الشرائط تزول الشنعه في أى المشهورات جعلت مطلوبات.

و على هذا المثال ينبغي أن يعمل في كثير من المشهورات في الأخلاق و الأفعال المشتركه، فإنها إذا أخذت كليه أو مطلقه من غير أن تقيّد بشريطه أو بشرائط و استعملت، فكثيرا ما تضر، فلذلك لا ينبغي أن تجعل هذه أيضا مطلوبات جدليه أو تعرض للابطال بمقابلاتها الجزئيه، لتكون تلك الأشياء مسهله في استخراج شرائطها التي إذا استعملت معها زالت عنها المضار التي تلحق من جهه استعمالها مطلقه و ينبغي أن تستعمل معها غير ما تجعل مطلوبات الشرائط التي تزيل عنها الشنعه.

ص: ١٠٣

مثل أنا إن أردنا أن نقول: هل ينبغي للإنسان أن يبغض والديه أم لا، و هل ينبغي أن يكرم الإنسان والديه أم لا؟ زدنا فيها شريطه
تزيل شنعه المسأله فنقول: هل ينبغي أن يكرم والديه إذا كانا كافرين أم لا، و هل ينبغي أن يبغضهما إذا كانا شريرين أم لا، و هل
ينبغي أن يطاعا إذا أمرا بخلاف ما فى النواميس أم لا؟

فإن هذه الشرائط أشباهها تزيل الشنعه عن هذه المسائل، فلا يستنكر أن تصير مطلوبات. و يحذر فى هذه أن يتطلب لها أقاويل
تعاندها عنادا كلياً، و يتحرى أن تجعل من هذه مطلوبات لكلى يوجد فيها شرائط مبادئ البراهين التى لا يبين وجود تلك
الشرائط فيها و ما كان من هذه يوجد فيها شرائط البرهان على التمام، فليس ينبغي أن يعرض و لا للعناد الجدلى.

أقول: قد قيد كلامه بالكليات الأخلاقية غير بينه الصدق، و لا ريب أنه كما يوجد فى القضايا الكليه الأخلاقية قضايا يقينيه بينه
الثبوت كذلك توجد غير بينه، كبقية القضايا فى الحكمة النظرية. إلا- أن محط الاستشهاد فى كلامه هو أنه قرر إمكان اقامه
البرهان على تلك الغير بينه كى يستعلم حالها فى الصدق لا أنها اعتباريه محضه يستحيل قيام البرهان على مطابقتها للواقع.

و فى كتاب «الفصول المنتزعه» (1) من أقاويل القدماء (فيما ينبغي أن تدبر به المدن و تعمر به و تصلح به سيره أهلها و يسدوا به
نحو السعاده).

و هو كثير المطابقه لما تقدم نقله عن ارسطو و أفلاطون، فنكتفى فى نقل المقتطفات المهمه أو ما ذكره من آرائه نفسه-.

ص: ١٠٤

١- ١) و فى بعض النسخ فصول منتخبه من علم الأخلاق تشتمل على اكتساب فضائل النفس الإنسانيه و الاجتناب عن رذائلها و
فى نقل الإنسان نفسه عن عاداته السيئه إلى العادات الحسنه و فى عقد المدينه الفاضله و عقد البيت و سياسه أهلها و كلها
مجموعه فى هذه الرساله-الفصول المنتزعه-ط.الثانيه طهران سنه ١٤٠٥ هـ.

يقول فى الفصل الأول: للنفس صحه و مرض كما للبدن صحه و مرض، فصحه النفس أن تكون هيئاتها و هيئات أجزائها هيئات تفعل بها أبدا الخيرات و الحسنات و الأفعال الجميله و مرضها أن تكون هيئاتها و هيئات أجزائها تفعل بها أبدا الشرور و السيئات و الأفعال القبيحه.

و يقول: إن الأفعال الجميله هي الفضائل و القبيحه هي الرذائل و النقائص و الخسائس.

و إنه كما صحه البدن هي اعتدال مزاجه فإذا انحرف فالذى يردده إلى اعتداله و يحفظه عليه هو الطيب فكذلك المدينه صحتها هي اعتدال أخلاق أهلها و مرضها التفاوت الذى يوجد فى أخلاقهم فالذى يردّها إلى الاستقامه هو المدينى و لكن موضوع المدينى أشرف من الطيب لأن النفس أشرف من البدن.

و كما أن الطيب فى علاجه بحاجه إلى معرفه كل البدن بأسره و أجزائه و ما يعرض له و كم شىء و ما الوجه فى إزالتها و غير ذلك فكذلك المدينى و الملك فى علاجه الأنفس بحاجه إلى معرفه النفس بأسرها و أجزائها و ما يعرض لها و لكل واحد من أجزائها من النقائص و الرذائل و كيفيه الوجه فى إزالة الرذائل عن أهل المدن أو الحيله فى تمكينها فى نفوس المدينين و وجه التدبير فى حفظها عليهم حتى لا تزول و إن هذا هو هدف الرئاسه.

و قال فى «الفصل السابع»: الأجزاء و القوى العظمى التى للنفس خمس: الغاذى و الحاسّ و المتخيل و النزوعى و الناطق و (القوه النزوعيه) هي التى بها يكون نزاع الحيوان إلى الشىء و بها يكون الشوق إلى الشىء و الكراهه و الطلب و الهرب و الإيثار و التجنب و الغضب و الرضا و الخوف و الإقدام و القسوه و الرحمه و المحبه و البغضه و الهوى و الشهوه و سائر عوارض النفس. و آلات هذه القوه هي جميع القوى التى بها تتأتى

حركات الأعضاء كلها، و البدن بأسره، مثل قوه اليدين على البطش و قوه الرجلين على المشى و غيرهما من الأعضاء.

و(القوه الناطقه):هى التى بها يعقل الإنسان، و بها تكون الرويه، و بها يقتنى العلوم و الصناعات و بها يميّز بين الجميل و القبيح من الأفعال. و هذه منها عمليّ و منها نظريّ.

و العمليّ منه مهنيّ و منه فكريّ. فالنظريّ هو الذى به يعلم الإنسان الموجودات التى ليست شأنها أن نعملها نحن كما يمكننا و نغيّرها من حال إلى حال، مثل أن الثلاثه عدد فرد و الأربعة عدد زوج، فإننا لا يمكننا أن نغيّر الثلاثه حتى تصير زوجا، و هى باقيه ثلاثه و...

و العمليّ هو الذى به يميّز الأشياء التى شأنها أن نعملها نحن و نغيّرها من حال إلى حال. و المهنيّ و الصناعى هو الذى به تقتنى المهن مثل النجاره و الفلاحه و الطب و الملاحه.

و الفكريّ هو الذى به يروى فى الشىء الذى نريد أن نعمله حين ما نريد أن نعمله، هل يمكن عمله أم لا، و إن كان يمكن فكيف ينبغى أن يعمل ذلك العمل؟

و قال فى (الفصل الثانى): «الفضائل صنفان: خلقيه و نطقيه. فالنطقيه هى فضائل الجزء الناطق مثل الحكمه و العقل و الكيس و الذكاء و جوده الفهم. و الخلقيه هى فضائل الجزء النزوعى مثل العفه و الشجاعه و السخاء و العداله. و كذلك الرذائل تنقسم هذه القسمه».

ثم «ذكر» (1) أن الفضائل و الرذائل تحصل و تتمكن فى النفس بالتكرير، و أن

ص: ١٠٦

١ - ١) فصل ٩.

الهيئة (١) المتمكنة عن العادة هي التي يقال فضيله و لا تسمى الهيئة الطبيعى فضيله و لا نقيصه و إن كان يصدر عنها أفعال واحده بأعيانها و تكون الطبيعى لا اسم لها، و إن سمّاها مسّم فضيله أو نقيصه، فإنما يسمّيها باشتراك الاسم فقط، لا بأن يكون معنى هذه معنى تلك. و التي هي بالعادة هي التي يحمد الإنسان عليها أو يذمّ. و أما الأخرى فلا يحمد الإنسان عليها و لا يذم و أن الهيئات الطبيعى و الاستعدادات نحو الفضيله أو الرذيله إذا انضافت إليها الأخلاق المشاكلة بتمكين العادة كان هذا الإنسان فائقا فى الفضيله للفضائل الموجوده فى أكثر الناس حتى يكاد أن يخرج عن الفضائل الإنسانيه إلى ما هو أرفع طبقه و هو الإنسان الإلهى، و أما المضاد فربما يصل إلى السبعى، و أن الأول هو الذى يدبّر المدن كلها و هو الملك فى الحقيقه.

أفضليه المعصوم فى تدبير المدن:

ذكر (٣) أن صاحب الخلق المحمود الذى لا- تميل نفسه إلى شىء من الرذائل و الضابط لنفسه يختلفان فى استحقاق الفضل. فمدبّر المدن إذا كان ذا أخلاق محموده و صارت المحامد فى نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطا لنفسه. و أما الإنسان المدنى و الذى به تعمر المدينه فإنه إذا كان ضابطا لنفسه على ما يوجهه الناموس فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعا. و العله فى ذلك أن الضابط لنفسه و القتم بالناموس يستحق فضيله الاجتهاد و إن هفا هفوه و كان مدنيا لا رئيسا فإن الرؤساء يقوّمونه، و لا يعدو أثمه و فساده، و أن صلاح الرئيس عام لأهل مملكته، فإذا هفا هفوه تعدى فساده إلى كثير غيره فيجب أن تكون الفضائل فيه طباعا و ملكات و يكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقوّمهم.

ص: ١٠٧

١-١ (١) فصل ١٠.

٢-٢ (٢) فصل ١٢.

٣-٣ (٣) فصل ١٥.

ثم ذكر أن الأفعال الخيره هي المتوسطه و أن الذى (١) يستنبط التوسط هو مدبر المدن كما يستنبط الطيب التوسط و الاعتدال فى الأغذيه و الأدوية و أن الإنسان الذى يستنبط المعتدل من الأخلاق و الأفعال، إن كان له قدره، إن لم يتحرر من ذلك نفع المدنيه و لا سائر أجزائها كان فاسدا (٢).

و إن فضيله الجزء الناطق النظرى هو العقل النظرى و العلم و الحكمة، و فضيله الجزء الفكرى العقل العملى و التعقل و الذهن و جوده الرأى و صواب الظن، و إنه كما يكون العقل النظرى بالفعل بعد ما كان بالقوه باكتساب المعارف البرهانيه كذلك العقل العملى بعد حصول التجارب و صيرورتها كليات ينطوى تحتها أمور مما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب، و بعضها مفردات فى جزئيه. و إن التعقل جوده الرويّه و استنباط الأشياء التى هى أجود و أصلح فيما يعمل ليحصل للإنسان الخير العظيم و الغايه الشريفيه الفاضله.

ثم ذكر تعاريف الكيس و الدهاء و الخبّ و الجريزه و التعقل و الذهن و الغمر و الجنون و الحمق و الذكاء، و ذكر الخطابه و أن الفاضل يستعملها فى الخيرات و الدهاء فى الشرور، ثم ذكر قوه الاقتناع و قوه التخيل ثم الأشعار و أن ثلاثه محموده من أصنافها و ثلاثه مذمومه فالأول ما يقصد به اصلاح القوه الناطقه و تسديد أفعالها نحو السعاده و تخيل الأمور الإلهيه و الخيرات و جوده تخيل الفضائل و تحسينها و تفخيمها و تقبيح الشرور و النقائص و تخسيسها و ما يصلح النفس و قواها نحو الخيرات و اجتناب الشرور.

و الثلاثه المذمومه هى المضاده لذلك.

ثم ذكر أجزاء المدنيه الفاضله و العله فى كل جزء و ضرورته فى التركيب.

ثم ذكر العدل و هو قسمه الخيرات المشتركه التى لأهل المدنيه على جميعهم

ص: ١٠٨

١-١) فصل ٢٦.

٢-٢) فصل ٢٧.

و حفظ ما قسم سواء الماديه و المعنويه و القسمه بحسب قسط كل واحد، و إن العقوبه لحفظ الخيرات و منع الشرور و الجور.

و يقال العدل على استعمال الإنسان افعال الفضيله فيما بينه و بين غيره.

و ذكر أن العاقل هو يعقل المعقولات و المتعقل أن يكون له جوده رويّه في استنباط ما ينبغى أن يفعل على رأس أرسطوطاليس من أفعال الفضيله في حين ما يفعله مع كونه فاضلا خلقا و أما ما يعنيه الجدليون في قولهم إن هذا يوجب العقل أو ينفيه العقل فإنهم يعنون به المشهور في بادىء الرأى عند الجميع، فإن بادىء الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل.

و ذكر (1) في منافع الجزء النظرى في الفلسفه و أنه ضرورى في الجزء العملى من وجوه:

أحدها: إن العمل إنما يكون فضيله و صوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقه حق معرفتها و عرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل و ليست كذلك حق معرفتها، و عود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقه فضائل حتى صارت له هيئه من الهيئات و عرف مراتب الموجودات و استيهالاتها و انزل كل شىء منها منزلته و وقاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى و رتبته من مراتب الوجود و آثر ما ينبغى أن يؤثر و اجتنب ما ينبغى أن يجتنب و لم يؤثر ما يظن أنه مؤثر و لا- تجنب ما يظن أنه ينبغى أن يتجنب. و هذه حال لا تحصل و لا تكمل إلا بعد الحنكه و كمال المعرفه بالبرهان و استكمال العلوم الطبيعيه و ما يتبعها و ما بعدها على ترتيب و نظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعاده التى هى بالحقيقه سعاده... و يعرف كيف تكون الفضائل النظرية و الفضائل الفكرية سببا و مبدأ لكون الفضائل العمليه و الصنائع.

ثم ذكر كيف يتبدى في تعلم الحكمة النظرية، و مع ذلك فهو دائما يفحص عن

ص: ١٠٩

(١-١) فصل ٩٤.

الغرض الذى لأجله كَوْن الإنسان و هو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، و عن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال فحينئذ يقدر أن ينتقل إلى الجزء العملى.

و فى (الفصل الثامن و التسعين) قال: «تنزل إنسانين أحدهما قد علم ما فى كتب أرسطوطاليس كلها من الطبيعى و المنطقى و الإلهى و المدنى و التعاليم و كانت أفعاله كلها أو جلّها مخالفه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك عند الجميع و الآخر كانت أفعاله كلها موافقه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك للجميع و إن لم يكن عالما بالعلوم التى علمها الأول، فإن هذا الثانى أقرب إلى أن يكون فيلسوفا من الأول الذى أفعاله كلها مخالفه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك عند الجميع، و كان (1) أقدر على أن يحوز ما قد حازه الأول من الأول على أن يحوز ما قد حازه الثانى. و الفلسفه فى بادية الرأى فى الحقيقه هى أن يحصل للإنسان العلوم النظرية و أن تكون أفعاله كلها موافقه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك و فى الحقيقه. و الذى يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك تصده عادته المتمكنه فيه عن أن يفعل الأفعال التى هى جميله فى بادية الرأى المشترك عند الجميع. فلذلك هو أحرى أن تصدّه عادته عن أن تكون أفعاله موافقه لما هو جميل فى الحقيقه. و الذى أفعاله التى قد اعتادها موافقه لما هو جميل فى بادية الرأى المشترك عند الجميع لا تصدّه عادته عن أن يتعلم العلوم النظرية و لا أن تصير أفعاله موافقه لما هو فى الحقيقه جميل إذ كان بادية الرأى يلزمه أن يفعل فى الحقيقه ما هو واجب فعله أكثر من أن يفعل ما هو فى بادية الرأى رأى لم يتعقب، و ما هو فى الحقيقه رأى هو رأى قد تعقب و صحّ بعد التعقب و بادية الرأى يوجب أن الرأى المتعقب هو أصح من بادية الرأى».

أقول: ما يستخلص من كلامه هو ما تقدم استخلاصه من كلمات سقراط

ص: ١١٠

(١ - ١) اسم كان (الثانى) و حاصل المعنى أن قدره الثانى على حيازه ما عند الأول، أقدر من قدره الأول على حيازه ما عند الثانى.

و أفلاطون و أرسطو فنكتفى بما لم نذكره سابقا:

أولاً: إن الفضائل الخلقية كالعفة و الشجاعه فضائل القوه النزوعيه. و الفضائل العقلية كالحكمه و العقل و الكياسه و جوده الرويّه فضائل القوه الناطقه.

ثانياً: إن تقسيمه لقوى النفس إلى خمس و إن أفاد اتحاد العقل العملى و النظرى و لكن مراده الاتحاد فى الرتبه و جنس القوه، كما أشار إلى ذلك فى تجزئه القوه الناطقه إلى اثنتين.

ثالثاً: إن مدبر المدينه الفاضله لا بد أن يكون معصوماً من الهفوات و الزلات و الخطأ و الجهل و من بقيه النقائص و يكون فائقا الكلى فى الفضائل العقلية و الخلقية بصيرورته إنساناً إلهياً، و قد مرّ فى كلام سقراط و أفلاطون و أرسطو الاستدلال على ذلك، و على أن واضع التشريع يجب أن يكون هياًه الله تعالى فى الخلقه و الفطره لذلك. و الوضع لا بمعنى الاعتبار بل كما يطلق على واضع مسائل العلم الحقيقى أنه وضع العلم.

رابعاً: إن من مبادئ استنباط الآراء و القضايا الكليه فى العقل العملى هى المعارف المدركه من العقل النظرى و من ثم كانت من مبادئ الفضائل العمليه، كما هو الحال فى معارف و قضايا العقل العملى بالنسبه إلى الفضائل العمليه.

خامساً: إن ما هو بادية الرأى المشترك عند الجميع أى المشهورات المتفق عليها بين الكل، الكثير أو الأكثر منها هو كذلك فى الحقيقه، و قد تقدم كلامه فى المنطقيات أن منها يقينيه ضروريه و منها نظريه محتمله الصدق و الكذب شأن المعارف النظرية، فما يكون فى بادية الرأى المشترك إذا تعقّب و صحّح كان رأياً فى الحقيقه.

و يقول فى كتاب «السياسه المدينه» (١): «و التى فى مرتبه النفس من المبادئ كثيره: منها أنفوس الأجسام السماويه، و منها أنفوس الحيوان الناطق و منها أنفوس الحيوان غير الناطق. و التى للحيوان الناطق هى القوه الناطقه، و القوه النزوعيه، و القوه المتخيله و القوه الحساسه. فالقوه الناطقه هى التى بها يحوز الإنسان العلوم و الصناعات، و بها يميّز بين الجميل و القبيح من الأفعال و الأخلاق، و بها يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل، و يدرك بها مع هذه النافع و الضارّ و الملذّ و المؤذى. و الناطقه منها نظريه و منها عمليه... و العمليه مهنيه و مرويه... و المرويّه هى التى يكون بها الفكر و الرويّه فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل و النزوعيه هى التى يكون بها النزوع الإنسانى بأن يطلب الشىء أو يهرب منه، و يشتاقه أو يكرهه و يؤثره أو يتجنبه. و بها تكون البغضه و المحبه و الصداقه و العداوه و الخوف و الأمن و الغضب و الرضا و القسوه و الرحمه و سائر عوارض النفس.

و المتخيله هى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس و تركب بعضها إلى بعض، و تفصل بعضها عن بعض، فى اليقظه و النوم، تركيبات و تفصيلات بعضها صادق و بعضها كاذب، و لها مع ذلك ادراك النافع و الضارّ، و اللذيد و المؤذى، دون الجميل و القبيح من الأفعال و الأخلاق.

و الحساسه يبين أمرها و هى التى تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفه عند الجميع و تدرك الملذّ و المؤذى، و لا تميّز الضارّ و النافع و لا الجميل و القبيح» (٢).

ص: ١١٢

١- ١) كتاب السياسه المدينه الملقب بمبادئ الموجودات-حققه د. فوزى مبرى نجار-ط. طهران سنه ١٤٠٨ هـ.

٢- ٢) ص ٣٣.

و يقول (١) (فى الخير و الكمال الإرادى و الشر و النقص الإدارى): «و العقل الفعّال هو فيما يعطيه الإنسان على مثال ما عليه الأجسام السماويه فإنه يعطى الإنسان أولاً قوه و مبدأ به يسعى أو به يقدر الإنسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات. و ذلك المبدأ هو العلوم الأول و المعقولات الأول التى تحصل فى الجزء الناطق من النفس. و إنما يعطيه تلك المعارف و المعقولات بعد أن يتقدم فى الإنسان و يحصل فيه أولاً الجزء الحاس من النفس، و الجزء النزوعى الذى به يكون الشوق و الكراهه التابعان للحاس و آلات هذين من أجزاء البدن فيهدين تحصل الإراده.

فإن (الإراداه) إنما هى أولاً- شوق عن إحساس و الشوق يكون بالجزء النزوعى و الإحساس بالجزء الحاسّ ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس و الشوق التابع له فتحصل إراداه ثانيه بعد الأولى فإن هذه الإراده هى شوق عن تخيل فمن بعد أن يحصل هذان يمكن أن تحصل المعارف الأول التى تحصل من العقل الفعّال فى الجزء الناطق فيحدث حينئذ فى الإنسان نوع من الإراده ثالث و هو الشوق عن نطق، و هذا هو المخصوص باسم الاختيار. و هذا هو الذى يكون فى الإنسان خاصه دون سائر الحيوان. و بهذا يقدر الإنسان أن يفعل المحمود و المذموم و الجميل و القبيح و لأجل هذا يكون الثواب و العقاب.

و أما الإرادتان الأوليان فإنهما قد تكونان فى الحيوان غير الناطق. فإذا حصلت هذه فى الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعاده، و أن لا يسعى، و بهذا يقدر أن يفعل الخير و أن يفعل الشرّ و الجميل و القبيح.

و (السعاده) هى الخير على الاطلاق. و كل ما ينفع فى أن تبلغ به السعاده و تنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه فى السعاده. و كل ما عاق عن السعاده

ص: ١١٣

١-١ (١) ص ٧١.

بوجه ما فهو الشر على الاطلاق. و الخير النافع فى بلوغ السعاده قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع. و قد يكون ذلك بإرادته. و الشر الذى يعوق عن السعاده قد يكون شيئاً مما يوجد بالطبع و قد يكون بإرادته. و ما هو منه بالطبع فإنما تعطيه الأجسام السماويه...

و أما(الخير الإرادى)(و الشر الإرادى)و هما الجميل و القبيح فإنهما يحدثان عن الإنسان خاصه.

فالخير الإرادى إنما يحدث بوجه واحد و ذلك أن قوى النفس الإنسانيه خمس:

الناطقه النظرية و الناطقه العمليه و النزوعيه و المتخيله و الحساسه. و السعاده التى إنما يعقلها الإنسان و يشعر بها هى بالقوه النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى، و ذلك إذا استعمل المبادئ و المعارف الأولى التى أعطاه أياه العقل الفعال. فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوه النزوعيه و روى فيما ينبغى أن يعمل حتى ينالها بالناطقه العمليه و فعل تلك التى استنبطها بالرويه من الأفعال بآلات القوه النزوعيه و كانت المتخيله و الحساسه اللتان فيه مساعدتين و منقادتين للناطقه و معينتين لها فى إنهاض الإنسان نحو الأفعال التى ينال بها السعاده كان الذى يحدث حينئذ من الإنسان خيراً كله. فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادى.

و أما(الشر الإرادى)فإنه يحدث بالذى أقوله و هو أن المتخيله و الحساسه ليس واحده منهما تشعر بالسعاده، و لا الناطقه أيضاً تشعر بالسعاده فى كل حال بل إنما تشعر الناطقه بالسعاده إذا سعت نحو ادراكها. و ههنا أشياء كثيره مما يمكن أن يخيل للإنسان أنه هو الذى ينبغى أن يكون هو الوكد و الغايه فى الحياه مثل اللذيد و النافع و مثل الكرامه و أشباه ذلك. و متى توانى الإنسان فى تكميل الجزء الناطق النظرى فلم يشعر بالسعاده فينزح نحوها و نصب الغايه التى يقصدها فى حياته شيئاً آخر سوى السعاده من نافع أو لذيد أو غلبه أو كرامه اشتاقها بالنزوعيه و روى فى استنباط ما ينال به تلك الغايه بالناطقه

العملية و فعل تلك الأشياء التي استنبطها بآلات القوه النزوعيه و ساعدته المتخيله و الحساسه على ذلك كان الذى يحدث حينئذ شرا كله. و كذلك إذا كان الإنسان قد ادرك السعاده و عرفها إلا أنه لم يجعلها وكده و غايته و لم يتشوقها أو تشوقها تشوقا ضعيفا و جعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئا آخر سوى السعاده و استعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغايه كان الذى يحدث عنه شرا كله.

ثم ذكر تفاوت الناس في الوصول إلى السعاده بتفاوتهم في تلقي المعارف الأول عن العقل الفعال، و اختلاف ما يتلقوه ثم الاختلاف في الاستنباط مما قد تلقوه و في السرعة و في القدره على الأفعال البدنيه و في القدره على ارشاد الغير و تعليمه.

و الاختلاف في الطبع. و من ثم احتاج الناس إلى معلم يرشدهم إلى السعاده و طرقها و احتاجوا أيضا إلى من يبعثهم إلى ما تعلموا و ينهضهم نحوه كرارا مرارا حسب اختلافهم و أن الرئاسه من ههنا تنشأ فمن له القدره على التعليم و الارشاد له حض الرئاسه على من ليس له و كان محتاجا إلى الارشاد.

أقول: قد تضمن كلامه بسطا أكثر مما سبق حول العلاقه بين الأفعال و الإراده و القوه الناطقه و بقيه القوى و حول نوعيه الفعل الإرادى و الخير و الشر الإرادى و اختلافه مع الطبيعى لبقية الموجودات.

و من ثم كان طريق السعاده و الشر الإراديين و أسبابه و موانعه و فواعله و غاياته، مواد و صورته تختلف عن بقيه سلسله العلل و المعلومات الطبيعیه، من غير أن يعنى ذلك اعتباريه الصوادير الإراديه و كذب القضايا الكليه في الأفعال الحسنه و القبيحه.

الاجتماع المدنى و سببته في الكمال:

و يقول (1) -حول الاجتماعات المدنيه-: «و الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن

ص: ١١٥

يتم لها الضرورى من أمورها و لا- تنال الأفضل من أحوالها إلا- باجتماع جماعات منها كثيره فى مسكن واحد. و الجماعات الإنسانية منها عظمى و منها وسطى و منها صغرى.

و الجماعه العظمى هى جماعه أمم كثيره تجتمع و تتعاون. و الوسطى هى الأمه.

و الصغرى هى التى تحوزها المدينه.

و هذه الثلاثه هى الجماعات الكامله. فالمدينه هى أول مراتب الكمالات. و أما الاجتماعات فى القرى و المحالّ و السكك و البيوت فهى الاجتماعات الناقصه، و هذه منها ما هو أنقص جدا و هو الاجتماع المنزلى».

ثم ذكر سبب اختلاف الأمم و أنه منه الأسباب الطبيعیه للأمكنه و الأزمنه فتنشأ الخلق و الشيم الطبيعیه المختلفه و أما ما يبقى من الكمالات الأخر فمن شأن العقل الفعال، و ليس من نوع قابل يمكن أن يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقیه سوى الإنسان، عن طريق الخير الإرادى (الذى تقدم بسط الكلام فيه) ثم ذكر أن الرئيس على الاطلاق هو من حصلت له المعارف بالفعل علما لدنيا من غير تعليم و كملت بقيه قواه و كمالاته، ذو الطبع العظيم الفائق، متصله نفسه بالعقل الفعال، و هو الذى يوحى إليه ببلوغ هذه المرتبه بدون واسطه بينه و بين العقل الفعال. و الناس الذين يدبّرون برئاسه هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الأخيار و السعداء و إن توالوا فى الأزمان واحدا بعد آخر فإن نفوسهم كنفس واحده و يكون الثانى على سيره الأول و الغابر على سيره الماضى...

و ذكر مراتب أهل المدينه فى الرئاسه و الخدمه تتفاضل بحسب فطر أهلها و بحسب الآداب التى تأدّبوا بها و أن الرئيس الأول يرتب الطوائف إما خادمه أو مترئسه و أن مراتب الرئاسه تنحط عن العليا قليلا إلى أن تصير إلى مراتب الخدمه. فتكون المدينه مرتبطه أجزاءها، مؤتلفه مرتبه شبيهه بالموجودات الطبيعیه و مراتبها شبيهه أيضا بمراتب الموجودات التى تبتدىء من الأول و تنتهى إلى الماده الأولى و الأسطفسات.

شبيهه بارتباطها و ائتلافها. و مدبر تلك المدينه شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات.

و بلوغ السعاده إنما يكون بزوال الشرور عن المدن و عن الأمم ليست الإراديه منها فقط بل و الطبيعيه بأن تحصل الخيرات كلها الطبيعيه و الإراديه. و على مدبر المدينه أن يلتمس ابطال الشرين جميعا و ايجاب الخيرين جميعا.

و على كل واحد من أهل المدينه أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى و مراتبها و السعاده و الرئاسه الأولى التى للمدينه الفاضله و مراتب رئاستها. ثم الأفعال المحدوده الموصله للسعاده، ثم العمل بها.

و أكثر الناس لا قدره لهم أما بالفطره و إما بالعاده على تفهم تلك و تصورها.

فأولئك ينبغى أن تخيل إليهم تلك المعرفه بأشياء تحاكيها.

و ذكر أن المدينه الفاضله تضادها المدينه الجاهليه و المدينه الفاسقه و المدينه الضاله. و يتفرع من تلك اجتماعات منها ضروريه و منها اجتماع أهل النذاله فى المدن الناذله و المدن الخسيسه و الكراميه من اجتماع الكراميه و التغلبيه من الاجتماع التغلبى و الأحرار.

و السبب فى نشوء تلك المدن هو الآراء المتبعه فيها. بحيث يمدح و يحمده الموافق لتلك الآراء و يذمّ و يعاب المخالف لها، و هما من المدح و الذم الكاذبين.

و تلك الآراء نشوؤها من الموافقه و الملائمه إما للقه الغضبيه و حالاتها و إما للقه الشهويه و حالاتها، و هذه الآراء حيث كان هذا مبدأ نشوئها فهو تخيلى غير مطابق للحقيقه و الواقع، أى أنها لا توصل إلى السعاده الحقيقيه.

و بخلاف تلك المدن المدينه الفاضله التى تكون الآراء فيها ناشئه من العاقله النظرية العمليه بحيث يكون المدح و الحمد و الذم و العيب و الاستحسان و الاستقباح

على وفق الحقيقه و الواقع. فعَدَّ مدينه يذكر خطأها في آرائها و عدم مطابقتها للواقع، و ذكر المحرّفه و هم الذين يتأولون ألفاظ واضع السنه و أقاويله في وصاياه على ما يوافق هواهم، و المارقه و هم الذين لا يقصدون التحريف و لكن يسيئون فهم أمور شرائع المدينه على غير مقصد واضع السنه، و أصناف أخرى.

أقول: أيضا قد بسط في كلامه المزبور أن الاستكمال للموجود الإرادى مفتقر لأسباب حقيقه تحصل بالاجتماع و أن انتظام الاجتماع على وفق نظم يكفل الترتيب المناسب الواقعى لآحاده هو الموصل لذلك الكمال مع ما يوضع من قضايا كليه تراعى في الأفعال. فليس ذلك كله باعتبار و تخيل بل حقيقه و ضروره من دون توسط اعتبار.

و أخيرا يقول في كتاب فصوص الحكم (1) في الفص- 39: «العمل الإنسانى اختيار الجميل و النافع فى المقصد المعبور إليه بالحياه العاجله و سدّ فاقه السيفه على العدل و يهدى إليه عقل تفيده التجارب تؤتیه العشره و يقلده التأديب، بعد صحه من العقل الأصيل» و هذا بعد أن قسّم قوى روح الإنسان إلى عمليه و إدراكيه، و الأولى نباتيه و حيوانيه و إنسانيه.

ص: 118

1- 1) فصوص الحكم - تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - ط. الثانيه، سنه 1405 هـ. ق.م.

و لا حاجه بنا إلى نقل شواهد من كلامه حيث قال فى تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق فى آخر مقاله الثانيه: «و أرسطوطاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضوع و افتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف و يتشوق و نحن نذكر ما قاله و نتبعه بما أخذناه أيضا عنه فى مواضع آخر، ليجتمع ما فرقه و نضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسرى كتبه و المتقلبين لحكمته نحو استطاعتنا» انتهى.

أقول: بل كل مقالاته السبع حافله مملوءه بما تقدم نقله عن الفلاسفه الأوائل.

إشارة

قال في (الفن الخامس من منطق الشفاء في كتاب البرهان من مقاله الأولى - الفصل الرابع) (1): في تعديد مبادئ القياسات بقول عام: «و الذي على سبيل تسليم مشترك فيه، إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفه، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفه، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنا عليه، فهم لا- يحلونه محلّ الشك، و إن كان منه ما إذا اعتبره المميّز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعه و هو مميز، و لم يعود شيئا و لم يؤدّب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم يفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا- عقليا؛ و لم ينظر إلى موجب مصلحه فيكون بوسط لا- بضروره؛ و اعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط؛ و لم يلتفت إلى أن هل ينتقض عليه بشيء.

فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك كقولهم: إن العدل جميل و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقه فصدقها ليس مما يتبين بقطره العقل المنزل المنزله المذكوره، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجه، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور. و لا يبعد أن يكون في المشهورات كاذب. و السبب في اعتقاد المشهورات أخذ ما تقدمنا بالاحتراز عنه عند تمثيلها في الذهن للامتحان و هذه هي المشهورات المطلقه. و أما التي تستند إلى طائفه فمثل ما يستند إلى أمه و إلى أرباب صناعه و تسمى مشهورات محدوده. و مثل ما يستند إلى واحد أو اثنين أو عدد محصور يوثق به و يخصّ باسم المقبولات.

ص: ١٢٠

و اعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهوره و لا ينعكس...».

و يقول (١) في (الفصل الخامس من مقاله الثالثه من الكتاب المزبور): «و كذلك القياس على كل واحد من نسبه ما بين حدين حدين. إن كانت محتاجه إلى وسط و مشكله غريبه، فلا بد من أن تنتهى إلى مبادئ و أصول موضوعه موجه أو سالبه لا محاله، لا وسط لها على الاطلاق، أو فى ذلك العلم. و المبرهن يأخذ المقدمات الأولى على أنها لا وسط لها، على أحد الوجهين المذكورين، و ينحل آخره إلى ما لا وسط له مطلقا، و إن لم يكن فى ذلك العلم.

و الذين يقيسون: إما على الظن - و هم الخطايون - أو على الرأى المشهور - و هم الجدليون - فليس يجب أن ينتهى تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط فى الحقيقه. بل إذا انتهت إلى المشهورات التى يراها الجمهور، أو المقبولات التى يراها فريق، كان القياس قياسا فى بابه، و إن كانت المقدمات الأولى ليست غير ذوات وسط فى أنفسها، بل لها وسط فى اعتبار التحقيق مثل أن العدل جميل و الظلم قبيح، فإنه مأخوذ فى الجدل على أنه لا - وسط له. و فى العلوم يطلب لذلك وسط و ربما طلب أيضا فى الجدل على نحو ما يخاطب به سقراط تراسوماخوس. و ربما كان المشهور لا وسط له - لا لأنه يبين بنفسه و فى حقيقته - بل لأنه كاذب مثل أن اللذه خير و سعاده.

فتحليل القياسات الجدليه يجب أن يكون إلى المشهورات، و تحليل البرهانيه يجب أن يكون إلى البرهانيات.».

أقول: يفيد كلامه أن بعض المشهورات لا كلها، ليس بضرورى يقينى بقضاء العقل الضرورى بدليل أننا فى الفرض المزبور فى كلامه يمكن أن نشك فيها، و هذا التجريد فى الفرض شبيه ما استدل هو به فى طبيعيات الإشارات على وجود النفس،

ص: ١٢١

(١ - ١) ص ٢٢٤.

و لكن هذه الحججه معارضه بما ذكر الأوائل و المتأخرون من قضاء الوجدان و الفطره فى الفرض المزبور بقبح الظلم و منافرته للقوه النطقيه. و لكنه مع ذلك قرّر بإمكان كونها صادقه بقيام الحججه و الوسط البرهانى عليها سواء أ كان ظاهرا لدى الجمهور أو دقيقا خفيا عنهم. و كذلك نفى استبعاد وجود البعض الكاذب فيها. و أما كون المقدمه ذا وسط فلا يلزم نظريتها و عدم بدايتها إذا كان الوسط من قبيل المعلومات التى قياساتها معها كالفطريات.

و يقول (1) فى (الفصل الثانى من مقاله الأولى فى مرتبه كتاب البرهان): «لأن مدار الجدل إنما هو على القياس و الاستقراء، و من كل واحد منهما: برهانى و غير برهانى. و القياسات البرهانیه الأولى هى المؤلفه من مقدمات محسوسه و مجرّبه و أوليه، أو أوليه القياس كما ستقف عليه و الاستقراءات البرهانیه هى المستوفيه المذكوره. فأما القياس الجدلى فهو من المقدمات المشهوره، و استقراؤه من المستوفيه بحسب الظاهر أو بحسب الدعوى، و كل مقدمه محسوسه أو مجرّبه أو أوليه فإنها مشهوره و فى حكمها، و لا ينعكس و كل استقراء حقيقى فهو أيضا استقراء بحسب الظاهر، و لا ينعكس و ليس كل ما أورد فى الجدل فهو شىء بعيد عن البرهان، بل كثير من المواد البرهانیه المذكوره فى الجدل، لكنها لم تؤخذ من حيث هى صادقه بوسط أو بلا وسط، بل من حيث هى مشهوره و لو أخذت من حيث هى صادقه لم يرض بمشهورات غير صادقه فالماده الجدليه الأولى أعم من الماده البرهانیه الأولى».

أقول: فيتضح من هذا الكلام أن كلامه السابق ليس لئفى كون القضايا المشهوره فى الحسن و القبح - مواد برهانیه، بل كلامه السابق لئفى بدايتها و ضرورتها، البعض منها خاصه لا نفى بدايه و ضروريه الكل فليس هو بنحو عموم السلب.

ص: ١٢٢

١ - ١ ص ٥٥.

و يقول (١) في (كتاب الجدل) - (المقالة الأولى الفصل الرابع): «و ليس من شرط المشهور و المتسلم أن يكون لا محاله صادقا، بل كثيرا ما يسلم الباطل، و كثيرا ما يشتهر ما هو كذب، و كثيرا أيضا ما يشتهر ما هو حق مطلق، و كثيرا ما يكون الحق غير بين بنفسه في اعتبار البيان العقلي الأول، و يكون مشهورا و ليس يتفق أن لا تقع الشهرة إلا لما هو أكثرى الصدق كأن الكاذب أو متساوى الصدق، أو الحق الصريح لا يكون مشتهرا....»

و يقول (٢): «... كأن المحمودات و الذائعه أمور سهله التصور، و كأن سهوله التصديق تتبع في أكثر الأمر سهوله التصور، و كأن صعوبه التصور توجب صعوبه التصديق، فكان صعب التصديق بعيدا عن الشهرة، حتى لو كان الشيء مشهورا.

فتكلف تعويض العبارة عنه أورثه ذلك سوء الفهم، و أورث سوء الفهم نفور الطبع إباء التصديق فكأن التصديق و الحمد زايلانه. و ذلك لأن الحق حق بنفسه، و المشهور يكتسب الشهرة الأحوال تقرر به، منها سهوله انجذاب النفس إليه، فإن المنجذب إليه بسهوله يعرضه ذلك لسرعه تسليمه، و كان الإنسان الحسن البيان اقرب إلى أن نسلم له ما يقوله من غيره، و إن تشارك في القول. كما أن الموثوق به و المحتشم، و المحبوب، يسلم له الشيء الذي لو طالب بتسليمه غيره ممن يقابله، عووق و موع، فإن التسليم و الشهرة ليسا مبنيين على الحقيقه، بل على حسب مناسبتهما للأذهان، و بحسب أصناف التخيل من الإنسان.

فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحه العامه به، و إجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم و متأخروهم، حتى أنها تبقى في الناس غير مستنده

ص: ١٢٣

١- ١) المصدر السابق ص ٣٤ من كتاب الجدل - ج ٣ المنطق.

٢- ٢) ص ٣٨.

إلى أحد و تصير شريعته غير مكتوبه، و تجرى عليها الترييه و التأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله و الكذب لا يجب قوله.

و منها ما يكون السبب فيه الاستقراء. و منها ما يحمل عليه الحياء و الخجل و الرحمه و الحشمه و منها: ما يحمل عليه مشاكلته بالحق، و مخالفته إياه بما لا يحس به الجمهور».

إمكان البرهان على الحسن و القبح:

و يقول (١) في (الفصل الرابع من مقاله الأولى من كتاب النفس) في تبيين أن اختلاف أفعال النفس لاختلاف قواها: «إن أول أقسام أفعال النفس ثلاثة: أفعال يشترك فيها الحيوان و النبات كالتغذيه و الترييه و التوليد، و أفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها و لا حظّ فيها للنبات مثل الإحساس و التخيل و الحركة الإرادية، و أفعال تختص بالناس مثل تصور المعقولات و استنباط الصنائع و الرويّه في الكائنات و التفرقه بين الجميل و القبيح».

و في (٢) (الفصل الخامس من مقاله المزبوره): «و الثالث النفس الإنسانيه، و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهه ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنه بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأى، و من جهه ما يدرك الأمور الكليه... و أما (النفس الناطقه الإنسانيه) فتنقسم قواها إلى قوه عامله و قوه عالمه. و كل واحده من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعامله قوه هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئيه الخاصه بالرويّه على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحيه، و لها اعتبار بالقياس إلى القوه الحيوانيه النزوعيه و اعتبار بالقياس إلى القوه الحيوانيه المتخيله و المتوهمه، و اعتبار بالقياس إلى نفسها.

ص: ١٢٤

١- (١) ص ٣٠-مجلد الطبيعيات-كتاب النفس-كتاب الشفاء-الطبعه المزبوره آنفا.

٢- (٢) ص ٣٢.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوه الحيوانيه النزوعيه هو القبيل الذى تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهاياً بها لسرعه فعل و انفعال مثل الخجل و الحياء و الضحك و البكاء، و ما أشبه ذلك.

و اعتبارها الذى بحسب القياس إلى القوه الحيوانيه المتخيله و المتوهمه هو القبيل الذى تنحاز إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير فى الأمور الكائنه الفاسده، و استنباط الصناعات الإنسانيه، و اعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذى تتولد فيه بين العقل العملى و العقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال و تستفيض ذائعه مشهوره مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدوده للانفصال عن الأوليات العقلية المحضه فى كتب المنطق و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت فى كتب المنطق.

و هذه (القوه) يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوه الأخرى التى نذكرها حتى لا تنفعل عنها البته، بل تنفعل تلك عنها و تكون مقمومه دونها، لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقياديه مستفاده من الأمور الطبيعيه، و هى التى تسمى أخلاقا رذيليه، بل يجب أن تكون غير منفعله البته و غير منقادها، بل متسلطه، فتكون لها أخلاق فضيليه و قد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنيه أيضا، و لكن إن كانت هى الغالبه، تكون لها هيئه فعليه، و لهذا العقل هيئه انفعاليه. و تسمى كل هيئه خلقا فيكون شىء واحد يحدث منه خلق فى هذا و خلق فى ذلك و إن كانت هى المغلوبه تكون لها هيئه انفعاليه، و لذلك هيئه فعليه غير غريبه، فيكون ذلك أيضا هيئتين و خلقين، أو يكون الخلق واحدا له نسبتان. و إنما كانت الأخلاق التى فىنا منسوبه إلى هذه القوه لأن النفس الإنسانيه كما يظهر من بعد جوهر واحد، و له نسبه و قياس إلى جنبتين: جنبه هى تحته، و جنبه هى فوقه، و له بحسب كل جنبه قوه بها تنتظم العلاقه

بينه و بين تلك الجنبه.فهذه القوه العمليه هى القوه التى له لأجل العلاقه إلى الجنبه التى دونه و هو البدن و سياسته.

و أما(القوه النظرية)فهى القوه التى له لأجل العلاقه إلى الجنبه التى فوقه لينفعل و يستفيد منها و يقبل عنها.فكأن للنفس منا وجهين،وجه إلى البدن،و يجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البته أثرا من جنس مقتضى طبيعه البدن،و وجه إلى المبادئ العاليه.و يجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك و التأثير منه.فمن الجبه السفليه تتولد الأخلاق.و من الجبه الفوقانيه تتولد العلوم،فهذه هى القوه العمليه».ثم ذكر مراتب القوه النظرية العقل الهيولانى و العقل بالملكه و العقل بالفعل،و العقل المستفاد.و حينئذ تكون القوه الإنسانيه قد تشبهت بالمبادئ الأوليه للوجود كله.

ثم قال:«فاعتبر الآن و انظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا و كيف يخدم بعضها بعضا،فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا و يخدمه الكل و هو الغايه القصوى،ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكه،و العقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكه،ثم العقل العملى يخدم جميع هذه.لأن العلاقه البدنيه كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظرى و تركيته و تطهيره،و العقل العملى هو مدبر تلك العلاقه،ثم العقل العملى يخدمه الوهم،و الوهم يخدمه قوتان:قوه بعده و قوه قبله.فالقوه التى بعده هى القوه التى تحفظ ما أداه الوهم إليها أى الذاكره،و القوه التى قبله هى جميع القوى الحيوانيه.ثم المتخيله يخدمها قوتان مختلفتا المأخذين،فالقوه النزوعيه يخدمها بالانتمار لأنها تبعثها على التحريك نوعا من البحث،و القوه الخياليه يخدمها بعرضها الصور المخزونه فيها المهيأه لقبول التركيب و التفصيل،ثم هذان رئيسان لطائفتين،أما القوه الخياليه فتخدمها فنتاسيا،و فنتاسيا يخدمها الحواس الخمس.و أما القوه النزوعيه فتخدمها الشهوه و الغضب،و الشهوه و الغضب يخدمهما القوه المحركه فى العضل،فههنا تفنى القوى الحيوانيه».

أقول: ما ذكره في الفصل الخامس هذا يعطى:

أولاً: إن مبادئ آراء العقل العملى هي من الآراء و القضايا المكتسبه من العقل النظرى، بل يلوح من كلامه تاره أخرى أن العقلين قوه واحده نسبتها إلى ما فوق أى المبادئ العاليه فى الوجود، هي الإنفعال فتولد العلوم و نسبتها إلى ما تحت هي التسلط و التأثير فتولد الأخلاق. و حينئذ لا تكون مبادئ آراء العقل العملى مشهوره غير مبرهنه.

ثانياً: كما أن الخدمه من العقل العملى النظرى التى ذكرها مقتضاها فى الجمله ذلك و أن أوائل الآراء فى العقل العملى لا بد أن تكون أوليه و ضروريه، و بعبارة أخرى رئاسه القوه النظرية لبقية القوى مع كونها قوه غير عامله بل قوه إدراكيه هو كون انقهار القوه العمليه لها بتوسط المدركات اليقنيه الكليه التى تدركها.

ثالثاً: أيضاً ما ذكره من كون المقتضى الأولى: للقوه العمليه أن لا تكون قابله للتأثر من القوى الطبيعيه و لا تنفعل عنها لثلا تحدث فيها هيئات انقياديه تسمى أخلاقاً رذيليه بل تكون متسلطه فتكون لها أخلاق فضيليه، مقتضاه فطريه آراء القوه العمليه فى الجمله.

رابعاً: أيضاً ما ذكر من أن العلاقه البدنيه هي لأجل تكميل العقل النظرى و تزكيته و تطهيره، و أن العقل العملى هو المدبر لهذه العلاقه مقتضاه دخاله العقل العملى و لو بنحو الأعداد و القابليه-بسبب الأفعال المنبعثه من الآراء-فى صيروره العقل الهولانى عقلاً- مستفاداً، و لا يزم ذلك أن تكون آراؤه بالجمله بمنزله المبادئ الضروريه فى العقل الهولانى و التى بها تتكثر معقولاته و يكتسب معقولات ثانويه.

خامساً: أيضاً ما ذكره فى الفصل الرابع قبيل هذا الفصل من تقسيم الأفعال،

ثالثها الأفعال التي للإنسان من تصور المعقولات و استنباط الصنائع و الرويّه في الكائنات و التفرقه بين الجميل و القبيح، يقتضى أن التفرقه بين الجميل و القبيح و دركهما في الجملة من فطريات و أوليات النفس الإنسانيه كما كان تصور المعقولات في الجملة كذلك. و هذا التقسيم هو الذى مضى في كلام أرسطو و الفارابى و ذكرا أن القوه النظرية تدرك المعقولات و القوه العمليه أو النظرية الأخرى كما جاء في بعض تصريحاتهما- منها مهني و منها مرويه فكريه.

سادسا: (هو العمده) إن لازم تقريره إمكان برهنه آراء العقل الذائعه المشهوره أن قضاياها محمولاتها و موضوعاتها ترجع إلى قضايا ضروريه و إلا فكيف سبيل البرهان عليها، فلا بد أن الجميل و القبيح يكونان في قضيه أوليه ضرورين لموضوع ما و من ثم يبرهن ثبوتهما لبقية الموضوعات.

شواهد أخرى على ما تقدم معلوله الاستكمال للاجتماع:

و يقول (1) في (الفصل الأول من مقاله الخامسة من الكتاب المزبور): «إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجوده لسائر الحيوان. و أول ذلك أنه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة و لم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه و على الموجودات في الطبيعه له. و أما الإنسان الواحد فلو لم يكن في الوجود إلا هو وحده و إلا الأمور الموجوده في الطبيعه له لهلك أو لساءت معيشته أشد سوء، و ذلك لفضيلته و نقيصه سائر الحيوان على ما ستعلمه في مواضع أخرى، بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعه. مثل الغذاء المعمول و اللباس المعمول و الموجود في الطبيعه من الأغذيه- ما لم تدبر بالصناعات- فإنها لا تلائمها و لا تحسن معها معيشته. و الموجود في الطبيعه من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضا، فقد تحتاج أن

ص: ١٢٨

تجعل بهيئه و صفه حتى يمكنه أن يلبسها. و أما الحيوانات الأخرى فإن لباس كل واحد معه فى الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أول شىء إلى الفلاحه و كذلك إلى صناعات أخرى، لا- يتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بالمشاركه حتى يكون هذا يخبز لذاك، و ذاك ينسج لهذا، و هذا ينقل شيئاً من بلاد غريبه إلى ذلك، و هذا يعطيه بإزاء ذلك شيئاً من قريب...

... و الذى للإنسان (من خواص) فكثير منه للضروره الشخصيه، و كثير لصالح حال الشخص بعينه. و من خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادره انفعال يسمى التعجب و يتبعه الضحك، و يتبع إدراكه للأشياء المؤذيه انفعال يسمى الضجر و يتبعه البكاء. و يخصه فى المشاركه أن المصلحه تدعو إلى أن تكون فى جملة الأفعال التى من شأنه أن يفعلها أفعال لا ينبغى له أن يفعلها، فيعلم ذلك صغيراً و ينشأ عليه. و يكون قد تعود منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغى أن لا يفعلها، حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي، و أفعال أخرى بخلاف ذلك، و تسمى الأولى قبيحه، و الأخرى جميله و ليس يكون للحيوانات الأخرى ذلك، فإن كانت الحيوانات الأخرى تترك أفعالاً لها أن تفعلها مثل أن الأسد المعلم لا يأكل صاحبه و لا يأكل ولده. فليس سبب ذلك اعتقاداً فى النفس و رأياً، و لكن هيئه أخرى نفسانيه، و هى أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه و بقاءه، و أن الشخص الذى يمونه و يطعمه قد صار لذيداً له لأن كل نافع لذيد بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فرسه ليس اعتقاداً، بل هيئه و عارضاً نفسانياً آخر و ربما وقع لهذا العارض فى الجبله و من الالهام الإلهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتة، بل على نوع تخيل بعض الإنسان لشىء نافع أو لذيد و نفرتة عنه إذا كان فى صورتة ما ينفر عنه.

و الإنسان قد يتبع شعوره بشعور غيره أنه فعل شيئاً من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها انفعال نفسانى يسمى الخجل، و هذا أيضاً من خواص الناس.

وقد يعرض للإنسان انفعال نفساني بسبب ظنه أن أمرا في المستقبل يكون مما يضره و يسمى الخوف و يازائه الرجاء بخلاف الحيوانات فإنه فيها ضرب من الالهام و التخيل.

و يتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعله وقتا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. و لا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. و سائر الحيوانات إنما يكون لها من الاعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

و أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكليه العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه و بيناه. و التوصل إلى معرفه المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال و الأفعال المذكوره هي مما يوجد للإنسان، و جلها يختص به الإنسان و إن كان بعضها بدنيا، و لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان التي ليست لسائر الحيوان، بل نقول: إن للإنسان تصرفا في أمور جزئيه و تصرفا في أمور كليه و الأمور الكليه إنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل، فإن من اعتقد اعتقادا كليا أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئيه و تصدر عن آراء جزئيه، و ذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك و لتؤخر شرح هذا معولين على ما يأتيه في الصناعه الحكيمه في آخر الفنون فتكون للإنسان إذا قوه تختص بالآراء الكليه، و قوه أخرى تختص بالرويه في الأمور الجزئيه، فيما ينبغي أن يفعل و يترك مما ينفع و يضر، و مما هو جميل و قبيح و خير و شر، و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنه، لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو لعدم. و ما مضى أيضا لا يروى في إيجاد على أنه ماض. فإذا حكمت هذه القوه تبع حكمها حركه القوه

الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى فى الحيوانات، و تكون هذه القوة استمدادها من القوة التى على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى و تنتج فى الجزئيات.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فىقال عقل نظرى، و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فىقال عقل عملى، و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر فى الجزئيات، و تلك للواجب و الممتنع و الممكن و هذه للقيح و الجميل و المباح. و مبادئ تلك من المقدمات الأولية و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجريبات الواهية التى تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقه. و لكل واحد من هاتين القوتين رأى و ظن، فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثانى. و ليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحسن فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى، فىكون فى الإنسان حاكم حسى و حاكم من باب التخيل و همى و حاكم نظرى و حاكم عملى، و تكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء و هما خياليا و عقلا عمليا و شهوه و غضبا، و تكون للحيوانات الأخرى ثلاثه من هذه.

و العقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوة البدنيه، و أما العقل النظرى فإن له حاجه ما إلى البدن و إلى قواه لكن لا دائما و من كل وجه، بل قد يستغنى بذاته. و ليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشىء الذى له هذه القوى. و هو كما تبين جوهر منفرد و له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكليه، و بعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجه ما، و بعضها لا يحتاج إليها البته. و هذا كله سنشرحه بعد. فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته و مما هو فوقه لا يحتاج فيه إلى ما دونه، و هذا الاستعداد له هو بالشىء الذى يسمى العقل النظرى، و مستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من

المشاركه، كما سنشرحه فى موضعه، و أن يتصرف فى المشاركه تصرفا على الوجه الذى يلىق به. و هذا الاستعداد له بقوه تسمى العقل العملى، و هى رئيسه القوى التى له وجهه البدن.

و أما ما دون ذلك فهى قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعه.

و الأخلاق تكون للنفس من وجهه هذه القوه كما قد أشرنا إليه فيما سلف. و لكل واحد من القوتين استعداد و كمال، فالاستعداد الصريف من كل واحد منهما يسمى عقلا هيولانيا سواء أخذ نظريا أو عمليا. ثم بعد ذلك إنما يعرض لكل واحد منهما أن تحصل لها المبادئ التى بها تكمل أفعالها، إما للعقل النظرى فالمقدمات الأوليه و ما يجرى معها، و إما للعملى فالمقدمات المشهوره و هيئات أخرى. فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلا بالملكه ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب».

أقول: المعانى المستخرجه من كلامه:

أولاً: إن الاجتماع المدنى و المشاركه سبب مؤثر بالضروره فى الاستكمال الإنسانى و لا تتم سببته إلا بالنظم وفق تقنين معين توجب مراعاته حصول الغايه.

ثانياً: ما ذكرناه من الأمور الستة آنفاً فى كلامه السابق على هذا، تتأتى فيه أيضاً ثالثاً: حواله البحث فى الآراء الكليه للعقل العملى، إلى صناعه الحكمة العمليه يدرجها فى البحث البرهانى.

رابعاً: ما ذكره من خواص الإنسان و منها الرويّه الفكرية عن رأى يلحظ العاقبه، و بخلاف ذلك فى سائر الحيوانات فإنه استعداد مطبوع على ضرب واحد وافق العاقبه أم لا، يفيد أن الآراء المزبوره تكون دائماً بوسط العله الغائيه و هو مما يقبل المطابقه للواقع فيصلح أو عدمها فيكذب، و حينئذ تتصور الجهات الثلاث للقضيه من الوجوب و الامتناع و الإمكان. هذا مع كون الخير و الشر الفلسفى من نفس النمط أيضاً.

خامسا: ما ذكره من المراتب الأربعة للعقل العملي كما هو الحال في النظرى، و من أنها كمالات تكتسب فهل حصولها بمعارف و حقائق أم بقضايا واهيه غير وثيقه.

(و لعل الوجه فى هذا التضارب هو ترسيمه لقوى النفس على ما ذكره الأوائل مع إقحام رأيه المستجد من أنها قضايا غير ضروريه جملة).

و يقول (1) فى (الفصل الأول من مقاله الأولى من الإلهيات): «إن العلوم الفلسفيه، كما قد أشير إليه فى مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية و إلى العمليه. و قد أشير إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هى التى نطلب فيها استكمال القوه النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصورى و التصديقى بأمر ليست هى هى بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغايه فيها حصول رأى و اعتقاد ليس رأيا و اعتقادا فى كيفيه عمل أو كيفيه مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

و إن العمليه هى التى يطلب فيها أولا- استكمال القوه النظرية بحصول العلم التصورى و التصديقى بأمر هى هى بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانيا استكمال القوه العمليه بالأخلاق».

العنايه الإلهيه توازى الإراده الحكيمه من الممكن:

(2)

و قال (3) فى (الفصل السادس من مقاله التاسعه من الإلهيات)- (فى العنايه و بيان كيفيه دخول الشر فى القضاء الإلهى): «و خليق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول فى الغايه، و لا- شك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالیه لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهّمها شىء، و يدعوها داع و يعرض لها

ص: ١٣٣

١- ١) ص ٣-مجلد الإلهيات من الطبعة السابقه.

٢- ٢) أى إرادته الفعل الحسن و ترك القبيح.

٣- ٣) ص ٤١٤-مجلد الإلهيات من الطبعة السابقه.

إيثار. ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبه فى تكون العالم، و أجزاء السموات، و أجزاء الحيوان و النبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضى تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أن العنايه فى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، و عله لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان، و راضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الامكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضانا على أتم تأديه إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العنايه.

و اعلم أن الشر يقال على وجوه: فيقال شر، لمثل النقص الذى هو الجهل و الضعف و التشويه فى الخلقه، و يقال: شر لما هو مثل الألم و الغم الذى يكون إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافى للخير المانع لخير، و الموجب لعدمه، ربما كان مبيناً لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس... و أما عدم كماله و سلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، بل و ليس نفس وجوده إلا شراً فيه، و على نحو كونه شراً، فإن العمل لا يجوز إلا أن يكون فى العين... فالشر بالذات هو العدم و لا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابته لنوعه و طبيعته، و الشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه، و لا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، و لو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شىء وجوده، على كماله الأقصى، و ليس فيه ما بالقوه، فلا يلحقه الشر، و إنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوه، و ذلك لأجل الماده، و الشر يلحق الماده لأمر أول يعرض لها فى نفسها، و لأمر طارئ بعد... و ليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص نوعاً من الشر. و اعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم، إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، و أما أن لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الأمر الذى هو ممكن فى الأقل و لو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانيه. و هو الذى استثنياه.

و مع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضروره تابعه للحاجه إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد و تنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفه... فإفاضه الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر ينذر، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدما شرا من عدم واحد، و لهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم حيا على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، و كان مقتضى العقل المحيط بكيفيه وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضروره، فوجب أن يفيض وجوده...

بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومه، و يقال شر لمبادئها من الأخلاق، و يقال شر للألام و الغموم و ما يشبهها، و يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له فكأن الآلام و الغموم، و إن كانت معانيها وجوديه ليست اعداما، فإنها تتبع الإعدام و النقصان، و الشر الذي هو في الأفعال هو أيضا إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسه الدينيه كالزنى، و كذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها و هي مقارنه لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، و لا تجد شيئا مما يقال له شر من الأفعال إلا و هو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له، و عسى إنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلا عن قوه طلابه للغلبه و هي الغضبيه مثلا، و الغلبه هي كمالها، و لذلك خلقت من حيث هي غضبيه، يعني أنها خلقت لتكون متوجهه إلى الغلبه، تطلبها و تفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، و إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، و إنما هي شر

للمظلوم، أو للنفس (١) النطقية التي كمالها كسر هذه القوه و الاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرا لها، و كذلك السبب الفاعل للإحراق و الإحراق كالنار إذا أحرقت مثلا- فإن الإحراق كمال النار، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد... فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية و الدائمه لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنه عن هذه الأشياء إرادته أوليه على الوجه الذي يصلح أن يقال:

إن الله تعالى يريد الأشياء، و أريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضروره فلم يعبا به، فالخير مقتضى بالذات و الشر مقتضى بالعرض و كل بقدر. و كذلك فإن الماده قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، و تقصر عنها الكمالات فى أمور، لكنها يتم لها ما لا- نسبه له كثيرا إلى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهيه أن تترك الخيرات الفائقه الدائمه، و الأ- كثرية لأجل شرور فى أمور شخصيه غير دائمه... فالكل إنما رتب فيه القوى الفعاله و المنفعله السماويه و الأرضيه الطبيعيه و النفسانيه، بحيث تؤدي إلى النظام الكلى مع استحاله أن تكون هى على ما هى عليه و لا تؤدي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث فى نفس ما صورته اعتقاد ردىء أو كفر أو شر آخر فى نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت، فلم يعبا و لم يلتفت إلى اللوازم الفاسده التى تعرض بالضروره. و قيل: خلقت هؤلاء للنار و لا أبالي، و خلقت هؤلاء للجنه و لا أبالي، و قيل: كل ميسر لما خلق له..

أقول: إقحام مبحث العنايه فى محل بحثنا مع أن الأول من مباحث الحكمة النظرية و الإلهيات بالمعنى الأخص بحثنا فى الحسن و القبح و الحكمة العمليه لمكان الإرتباط الوثيق بين صفه العنايه التى يراد اثباتها للبارىء و التى هى صدور الخير و النظام الاثم الاكمل عن البارىء تعالى بارادته، و بين صدور الخير عن الموجودات الفاعله

ص: ١٣٦

(١- ١) أى النفس النطقية التى للظالم شر و إن كانت كمالا لقوته الغضسه.

بالإرادة الاختيارية. وعند الحكماء الإرادة الكلية للخلق و إن لم تكن معلله بغرض وراء الذات المقدسه، و لكن الإرادات الجزئيه حكمتها معلله بأغراض خلقه كماله.

فمفردات البحث متعدده، حتى أن الفخر الرازى فى شرحه للإشارات اعترض على ذكر الحكماء لذلك المبحث مع أنه مرتبط بمبحث الحسن و القبح العقلى الكلامى، و سيأتى كلامه و ما أجاب به الخواجه نصير الدين الطوسى (قده) و غيره.

ففى هذا المبحث يتضح من كلامه:

أولاً: إن الخير و الشر و الذم و المدح و الكمال و النقص متساوقه الموارد. كما يلوح من المعنى الذى اتخذه للذم و المدح حدا و الذى تقدم فى كلمات الأولين.

ثانياً: جعل من مقتضيات العقل الأوليه و العقل المحيط أيضاً ايشار و تجويز الخير الكثير مع الشر القليل اللازم له، فى الفعل الإرادى.

ثالثاً: إن استكمال أجزاء النظام التكوينى و حصول الأنواع الشريفه لم يكن لو لم يكن بينها التضاد و الانفعال عن الغالب الذى يلزم منه شر، و من ثم كان متعلقاً للإرادة الإلهيه الحكيمه.

رابعاً: كون الإراده حكيمه هو ما إذا كان الفعل الصادر عنها منطوق على خير و كمال ذاتاً أو آثاراً، أى يكون منشؤها عن رأى و قضيه حقيقه موضوعها الفعل و محمولها الخير أو الشر و الكمال أو النقص و الحسن أو القبح و سواء أ كانت النسبه سلبيه أم إيجابيه.

لا عمل و لا شوق إلا بالعلم:

و يقول (1) فى (الفصل السابع من مقاله التاسعه- فى المعاد):

«يجب أن تعلم أن لكل قوه نفسانيه لذه و خيراً يخصها و أذى و شراً يخصها، مثاله

ص: ١٣٧

أن لذه الشهوه و خيرها أن يتأدى إليها كيفيه محسوسه ملائمته من الخمسه، و لذه الغضب الظفر، و لذه الوهم الرجاء، و لذه الحفظ تذكر الأمور الموافقه الماضيه.

و أذى كل واحد منها ما يضاده و يشترك كلها نوعا من الشركه فى أن الشعور بموافقتها و ملائمتها هو الخير و اللذه الخاصه بها، و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقه هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

و أيضا فإن هذه القوى، و إن اشتركت فى هذه المعانى فإن مراتبها فى الحقيقه مختلفه فالذى كماله أفضل و أتم، و الذى كماله أكثر، و الذى كماله أدوم، و الذى كماله أوصل إليه و أحصل له، و الذى هو فى نفسه أكمل فعلا و أفضل، و الذى هو فى نفسه أشد إدراكا، فاللذه التى له هى أبلغ و أوفر لا محاله، و هذا أصل.

و أيضا فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم أنه كائن و لذيد و لا يتصور كيفيته و لا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشفق إليه و لم ينزع نحوه. مثل العين فإنه متحقق أن للجماع لذه لكنه لا يشتهيه و لا يحن نحوه الاشتهاه و الحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوه أخرى كما يشتهى من يجرب من حيث يحصل به إدراك و إن كان مؤذيا، و بالجمله، فإنه لا يتخيله. و كذلك حال الأكمه عند الصور الجميله، و الأصم عند الألحان المنتظمه، لهذا لا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذه فهى كما للحمار فى بطنه و فرجه، و أن المبادئ الأولى المقربه عند رب العالمين عادمه اللذه و الغبطه، و إن رب العالمين ليس له فى سلطانه و خاصيته البهائم الذى له، و قوته غير المتناهيه أمر فى غايه الفضيله و الشرف و الطيب نجله عن أن نسميه لذه، و للحمار و البهائم حاله طيبه و لذيده، كلا بل أى نسبه تكون لما للعاليه إلى هذه الخسيسه، و لكننا نتخيل هذا و نشاهده و لم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحاله عنده كحال الأصم الذى لم يسمع قط، فى عدم تخيل اللذه اللحنه و هو متيقن لطيبها، و هذا أصل.

و أيضا فإن الكمال و الأمر الملائم قد يتيسر للقوه الداركة و هناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه و تؤثر ضده عليه... و هذا أصل.
و أيضا قد تكون القوه الداركة...بضد ما هو كمالها و لا تحس به و لا تنفر عنه حتى إذا زال العائق و رجعت إلى غريزتها تأذت به...

فإذا تقرر ت هذه الأصول فيجب أن تنصرف إلى الغرض الذي نؤمه فنقول: إن النفس الناطقه كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صوره الكل و النظام المعقول في الكل و الخير الفائض في الكل مبتدئه من مبدأ الكل سالكه إلى الجواهر الشريفه الروحانيه المطلقه ثم الروحانيه المتعلقه نوعا ما بالأبدان، ثم الأجسام العلويه بهيئاتها و قواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئه الوجود كله، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهده لما هو الحسن المطلق و الجمال الحق المطلق و متحد به و منتقشه بمثاله و هيئته و منخرطه في سلكه و صائره من جوهره، فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقه التي للقوى الأخرى وجد في المرتبه التي بحيث يقبح معها أن يقال: أنه أفضل و أتم منها بل لا نسبه لها إليه بوجه من الوجوه فضيله و تماما و كثره و سائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه(و كذلك لا نسبه في الدوام و شده الوصول و في كمال المدرك...) بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذه باللذه الحسيه و البهيميه و الغضبيه، و لكنا في عالمنا و بدننا هذين و انغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذه إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أوأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول و لذلك لا نطلبها و لا نحن إليها.

و أنت تعلم إذا تأملت عويصا يهملك و عرضت عليك شهوه و خيرت بين الظفرين استخففت بالشهوه، إن كنت كريم النفس، و الأنفس العاميه أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضه و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحه بسبب افتضاح أو خجل أو تعبير أو سوء قاله. و هذه كلها أحوال عقليه تؤثر هي و اضدادها على المؤثرات الطبيعيه و يصبر لها

على المكروهات الطبيعيه فيعلم من ذلك أن الغايات العقليه أكرم على النفس من محقرات الأشياء فكيف فى الأمور البهيه العالیه! إلا أن النفس الخسيسه تحس بما يلحق المحقرات من الخير و الشر، و لا تحس بما يلحق الأمور البهيه لما قيل من المعاذير.

و أما إذا انفصلنا عن البدن، و كانت النفس منا تنبتهت فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها و لم تحصله، و هى بالطبع نازعه إليه إذ عقلت بالفعل أنه موجود. إلا- أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها و معشوقها... فى الحقيقه عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذته التى أوحينا وجودها و دللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوه و العقوبه التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال و تبديل الزمهير للمزاج...

فهذه هى السعاده و تلك هى الشقاوه، و تلك الشقاوه ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا للقوه العقليه التشوق إلى كمالها و ذلك عند ما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهيه الكل بكسب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، و لا أيضا فى سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب. و أما النفوس و القوى الساذجه الصرّفه، فكأنها هيولى موضوعه لم تكتسب البته هذا الشوق، لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا و ينطبع فى جوهر النفس إذا برهن للقوه النفسانيه أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. و أما قبل ذلك فلا يكون، لأن هذا الشوق يتبع رأيا، إذ كل شوق يتبع رأيا، و ليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى، لزم النفس ضروره هذا الشوق، و إذا فارقت و لم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى.

و نقول أيضا: إن هذه السعاده الحقيقيه لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس و لنقدم لذلك مقدمه.

...فنقول: إن الخلق هو ملكه يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم رويّه، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا- بأن نفعل أفعال التوسط دون أن نحصل ملكه التوسط، بل أن نحصل التوسط، وملكه التوسط كأنها موجوده للقوه الناطقه و القوى الحيوانيه معا.

أما القوى الحيوانيه فبأن تحل فيها هيئه الإذعان، و أما القوه الناطقه فبأن تحصل فيها هيئه الاستعلاء و الانفعال، كما أن ملكه الافراط و التفريط موجوده للقوه الناطقه و للقوى الحيوانيه معا.

أقول: ما في كلامه ما يلي- وهذا بعد وضوح أن أكثر المقدمات التي أقامها في الدليل على المعاد العقلي هي من مسائل الحكمة العمليه:-

أولاً: إن الشوق في القوه العامله يتبع و يحدث لوجود الرأى في القوه الناطقه و إن هذا الرأى إذا برهن لزمه الشوق ضروره.

ثانياً: استدل بالقبح لإثبات حدوث الشوق لما هو أكمل و أتم و أفضل دون ما هو انقص و أقصر و أخس، و إن عدم الشوق للأول إنما هو لعدم الشعور و الإدراك له لغفله أو جهل و نحوهما.

ثالثاً: إن الغايات العقليه أكرم و أشوق عند النفس من الطبيعيه و الحقيقه، إذا ما أدركتها و هذا مشهود في الأنفس العاميه فضلاً عن التي هي أشرف، و هذا من حاله العقليه أى الشوق التابع للرأى العقلي.

رابعاً: إن السعاده هي اللذّه الحاصله لحصول الكمال المدرك و الشقاوه هي الألم الحاصل لفقدانه و حصول ما هو ضده، فالعقلية منها بالنسبه لكمال القوه الناطقه و ما دونها بالنسبه لكمال بقيه القوى.

و إن الأولى لا تتم إلا بانفعال سائر القوه عند الناطقه و ذلك بتوسط الآراء.

العناية الإلهية توجب العقوبه على القبائح و المثوبه على المحاسن:

و قال (١) في (الفصل الأول من مقاله العاشره-و الذى عقده لأمر منها الدعوات المستجابه و العقوبات السماويه-): «و نسبه التضرع إلى استدعاء هذه القوه (السماويه) نسبه التفكير إلى استدعاء البيان، و كل يفيض من فوق. و ليس هذا يتبع التصورات السماويه، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا: إنه يليق به و من عنده يتبدىء كون ما يكون، و لكن بالتوسط، و على ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما (٢) يتتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى؛ و لهذا يجب أن يخاف المكافآت عى الشر و يتوقع المكافآت على الخير؛ فإن فى ثبوت حقيه ذلك مزجره عن الشر، و ثبوت حقيه ذلك يكون بظهور آياته، و آياته هى وجود جزئياته، و هذه الحال معقوله عند المبادئ، فيجب أن يكون لها وجود، فإن لم يوجد فهناك شر و سبب لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه؛ و ذلك أولى بالوجود من هذا، و وجود ذلك و وجود هذا معا من المحال؛ و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافع مؤديه إلى المصالح قد أوجدت فى الطبيعه على النحو من اليجاد الذى علمته و تحققت فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات، و أن كل واحد كيف خلق. و ليس هناك البتة سبب طبيعى، بل مبدؤه لا- محاله من العناية على الوجه الذى علمت العناية. فكذلك يصدق بوجود هذه المعانى؛ فإنها متعلقه بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك.

و اعلم أن أكثر ما يقرّ به الجمهور و يفرع إليه، و يقول به، فهو حق و إنما يدفعه هؤلاء المتشبهه بالفلاسفه جهلا- منهم بعلمه و أسبابه، و قد عملنا فى هذا الباب كتاب (البر و الإثم) فتأمل شرح هذه الأمور من هناك و صدّق بما يحكى من العقوبات الإلهيه

ص: ١٤٢

١-١ (١) ص ٤٣٥.

٢-٢ (٢) (ما) الموصوله.

النازله على مدن فاسده، و أشخاص ظالمه؛ و انظر أن الحق كيف ينصر؛ و اعلم أن السبب في الدعاء منا أيضا و في الصدقه و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم و الإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق، و الطبيعه مبدؤها من هناك، و الإرادات التي لنا كائنه بعد ما لم تكن، و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله، و كل إرادته لنا فلها عله، و عله تلك الإراده ليست إرادته متسلسله في ذلك إلى غير النهايه، بل أمور تعرض من خارج، أرضيه و سماويه؛ و الأرضيه تنتهي إلى السماويه، و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده.

و أما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه، فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها، تنزل من عند الله تعالى».

أقول: حاصله:

أولاً: إن من العناية الإلهيه، التي سبق الكلام عنها، المكافأه على الخير و الشر بظهور الآيات و هي الوجودات الجزئيه. و هذا يفيد واقعيه كل منهما.

ثانياً: إن الزجر عن الشر و الحثّ على الخير من الغايات الكماليه في نظام الوجود الأتم.

ثالثاً: إن أكثر ما يدعن به الجمهور من القضايا في باب الخير و الشر و الظلم و العدل و آثارهما، حق.

العنايه الإلهيه توجب الشريعه و السنن:

و قال (1) في (الفصل الثاني من مقاله المزبور) في اثبات النبوه و كيفيه دعوه النبي إلى الله تعالى و المعاد إليه (-): «إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبيره أمره من غير شريك

ص: ١٤٣

يعاونه على ضروريات حاجاته،و أن لا- بد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به و بنظيره،فيكون مثلا هذا يبقل لذلك،و ذاك يخبز لهذا،و هذا يخيظ لآخر،و الآخر يتخذ الإيره لهذا،حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا.و لهذا ما اضطروا إلى عقد المدن و الاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينه و قد وقع منه و من شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس و عادم لكمالات الناس،و مع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع و من تشبه بالمدنيين.فإذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الإنسان و بقاءه من مشاركته،و لا تتم المشاركة إلا بمعامله،كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له،و لا بد في المعامله من سنه و عدل،و لا بد للسنه و العدل من سائ و معدّل، و لا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس و يلزمهم السنه.و لا بد من أن يكون هذا إنسانا،و لا يجوز أن يترك الناس و آراءهم في ذلك فيختلفون و يرى كل منهم ما له عدلا،و ما عليه ظلما؛فالحاجه إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان و يتحصل وجوده أشد من الحاجه إلى انبات الشعر على الأشفار و على الحاجيين، و تعبير الإخمص من القدمين،و أشياء أخرى من المنافع التي لا ضروره فيها في البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع في البقاء،و وجود الإنسان الصالح لأن يسنّ و يعدل ممكن كما سلف منا ذكره.

فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع و لا تقتضى هذه التي هي أسّها،و لا أن يكون المبدأ الأول و الملائكه بعده يعلم ذلك و لا- يعلم هذا،و لا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد؛ بل كيف يجوز أن لا- يوجد و ما هو متعلق بوجوده مبنى على وجوده موجود؟فواجب إذن أن يوجد نبي،و واجب أن يكون إنسانا،و واجب أن تكون له خصوصيه ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم،فيتميز به منهم،فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها،و هذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سننا

بإذن الله تعالى و أمره و وحيه و إنزاله الروح المقدس عليه، و يكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا و أنه عالم بالسر و العلانيه، و أن من حقه أن يطاع أمره؛ فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، و أنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، و لمن عصاه المعاد المشقى، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله و الملائكة بالسمع و الطاعه.

و كذلك يجب أن يقَرَّ عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، و تسكن إليه نفوسهم، و يضرب للسعاده و الشقاوه أمثالا مما يفهمونه و يتصورونه. و أما الحق في ذلك فلا- يلوح لهم منه إلا- أمرا مجملا- و هو أن ذلك شىء لا- عين رآته و لا- أذن سمعته، و أن هناك من اللذه ما هو ملك عظيم و من الألم ما هو عذاب مقيم.

و اعلم أن الله تعالى يعلم أن وجه الخير في هذا، فيجب أن يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت».

و ذكر (1) في (الفصل الثالث العبادات و منفعتها في الدنيا و الآخرة) و ذكر أن ما مفاده أهم منافعها استمرار الناس على معرفتهم بالصانع و المعاد، و حسم سبب وقوع النسيان و ذكر غير ذلك من المنافع. و أمّا منفعتها للخاصه فأكثر منفعه هذه الأشياء إياهم في المعاد، و السعاده في الآخرة المكتسبه بتنزيه النفس، و الذى يحصل بأخلاق و ملكات تكتسب بأفعال من شأنها صرف النفس عن البدن و الحس و تذكيرها بالعوالم العلويه، فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكه التفات إلى وجهه الحق و إعراض عن الباطل، و صار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعاده بعد المفارقه البدنيه. و هذه الأفعال لو فعلها فاعل و لم يعتقد أنها فريضه من عند الله، و كان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكر الله و يعرض عن غيره، لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله تعالى و بإرسال الله تعالى، و واجب في

ص: ١٤٥

الحكمه الإلهيه إرساله و أن جميع ما يسنه فإئما هو مما وجب من عند الله أن يسنه. و أن جميع ما يسنه عمّا عند الله تعالى. فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته، و تكون الفائده في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنه و الشريعه التي هي أسباب وجودهم، و فيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم، ثم هذا الإنسان هو الملىء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم و مصالح معادهم، و هو إنسان متميز عن سائر الناس بتألهه.

و ذكر في (الفصل (١) الرابع عقد المدينة و عقد البيت و هو النكاح و السنن الكليه في ذلك): سرد فيه بتفصيل فلسفه الأحكام الدينيه و عللها و مصالحها و منافعها، سواء في باب المعاملات و النكاح و الطلاق و الجنایات و غيرها و أنها معدوده في الخيرات البشريه.

وجوب نصب الإمام في العناية الإلهيه:

و ذكر في (الفصل الخامس في الخليفه و الإمام و وجوب طاعتهما، و الإشاره إلى السياسات و المعاملات و الأخلاق) (٢): إنه يجب أن يفرض السانّ طاعه من يخلفه، و أن الاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا- يؤدي إلى التشعب و التشاغب و الاختلاف، و أن تتوفر فيه أصاله العقل و أنه يستقل بالسياسه و حاصله عنده الأخلاق الشريفه من الشجاعه و العفه و حسن التدبير و أن يعرف الشريعه حتى لا أعرف منه.

و يجب أن يسنّ السانّ عليه أنهم إذا افترقوا أو تنازعا للهوى و الميل، أو اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه و الاستحقاق له فقد كفروا بالله».

ثم أخذ يعدد تدبير الحاكم و أعماله و سياساته في مختلف المجالات و الموارد

ص: ١٤٤

١-١ ص ٤٤٧.

٢-٢ ص ٤٥١.

و أنه يقيم الشريعة و السنه النازله من الله تعالى. ثم ذكر بقيه السنه التي لا بد للسان أن يسنها في الأخلاق و العادات التي تدعو إلى العدالة و هي الوساطه. و أن رؤوس الفضائل عفه و حكمه و شجاعه، و مجموعها العدالة، و هي خارجه عن الفضيله النظرية، و من اجتمعت له معها الحكمه النظرية فقد سعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبويه كاد أن يصير ربا إنسانيا و كاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، و هو سلطان العالم الأرضى و خليفه الله فيه.

أقول: عمدته ما تقدم من كلامه:

أولاً: إن منهج البرهان العنايه الإلهيه يثبت به ضروره النبوه و الشريعة في نظام الخير الأتم الأفضل الأكمل الصادر عن الله تعالى.

ثانياً: إن أول لابديه و ضروره تتألف و تنشأ منها بقيه اللابديات و الضرورات في سنن الاجتماع المدنى حاجه الإنسان في وجوده و بقائه و كماله و استكماله إلى بنى نوعه، و أن تلك اللابديه و الضروره واقعيه حقيقيه لا أنها وهميه تخيليه فهي كالضروره في احتياج المعلول بقاء و كمالاً إلى الشرائط و المعدّات التي هي أجزاء علتها.

ثالثاً: إن الغايه للاجتماع المدنى هو كمالات الناس و الأفراد، و إن للوصول إلى تلك الغايه، غايات متوسطه التي هي حكمه السنن المتشعبه.

رابعاً: إن العدالة هي تنظيم المشاركه في عقد المدينه على نحو يوصل إلى الغايه المزبوره.

خامساً: إن أفعال السنن لما لم يكن الشوق لإتيانها من الكل، و هي سبب كمالهم و وجودهم كان من الواجب في الحكمه الإلهيه أن يلزمهم إتيانها، بتعريفهم أن الأمر لمن له الخلق و قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد و لمن عصاه المعاد المشقى، و أما المتأله فيستعملها بعلمه أن النبى من عند الله تعالى و بإرساله و أنه واجب في الحكمه

الإلهيه إرساله و أن جميع ما يسنه فهو مما وجب من عند الله أن يسنه و أن جميع ما يسنه من عند الله تعالى.

سادسا: إن نصب الخليفه بعد النبي المرسل لازم فى الحكمه و العنايه الإلهيه و إن اللازم اتصافه بالفضائل و الكمالات و من ثم الواجب طاعته.

استعانه العقل العملى بالنظرى:

و قال فى كتاب «المبدأ و المعاد» (١) فى الفصل الرابع من مقاله الثالثه (٢): فى تكوّن الإنسان و قوى نفسه و تعريف العقل الهيلولانى «إذا امتزجت العناصر امتزاجا قريبا جدا من الاعتدال حدث الإنسان، و تجتمع فيه جميع القوى النباتيه و الحيوانيه، و تزداد نفسا تسمى ناطقه. و لها قوتان: قوه مدركه عالمه، و قوه محرمه عامله.

و القوه المدركه العالمه تختص بالكليات الصرفيه، و القوه المحركه العامله تختص بما من شأن الإنسان أن يعمل، فيستنبط الصناعات الإنسانية و يعتقد القبيح و الجميل فيما يفعل و يترك. كما أن النظرية تعتقد الحق و الباطل فيما ترى. و لكل واحده من القوتين ظن و عقد. و الظن ضعف فعل، و العقد قوه فعل.

و القوه العامله متشبهه العادات، مرويه فى الصنایع، مختاره للخير أو ما يظن خيرا فى العمل.

و لها الجريزه و الغباوه و الحكمه العمليه المتوسطه بينهما، و بالجملة جميع الأفعال الإنسانية، و تستعين كثيرا بالقوه النظرية، فيكون عند النظرى الرأى الكلى و عند العملى الرأى الجزئى المعدّ نحو المعمول.

و أما القوه النظرية فلها مراتب...

ص: ١٤٨

١-١ (١) ط. طهران-١٣٦٣ ه. ش.

٢-٢ (٢) ص ٩٦.

و فى الفصل الخامس ذكر أن غاية كمال الإنسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته العملية العدالة، و ههنا يختم الشرف فى عالم المعاد».

المعاصى و القبائح من الشرور:

و قال فى كتاب (١) «التعليقات» (٢): «الخير و الشر ليسا جنسين بالحقيقه فإنهما يختلفان و ذواتهما بحسب اعتبارات مختلفه و بحسب إضافات، فإنه يشبه أن يكون ما يظنه أحد خيرا يظنه أحد لا خيرا، و كذلك الموافق و المخالف هما من اللوازم التى تلزم الأشياء، و الراحة و الألم من الموافق و المخالف. و الموافق و المخالف لا يدخلان فى تقويم الموضوع لهما، و هما من مقولات كثيره. و إذا كان شىء مركبا من مقولتين فلا ينسب إلى أحدهما إذا تساويا فيه بل يجب أن يخترع له معقول».

«الاختلافات فى الأجناس و فى الأنواع و فى الأشخاص و فى الأحوال كلها الموجوده أعنى الاختلافات مقتضى معنى واحد و هو نظام الكل و حفظه، فإن أجناس الموجودات كالحيوان مثلا و أنواعها كالإنسان مثلا و أشخاصها كأشخاص الإنسان و أحوالها المختلفه عليها كلها يقتضيها نظام الخير فى الكل و هو يؤدي إلى نظام عقلى أيضا و لو صح أيضا وجود الأدوار لكان أيضا من مقتضى ذلك النظام و الضرورات التابعه للغايات فى الموجودات و إن لم تكن مقصوده فى حفظ نظام الكل فإنها صرفت إلى أشياء نافعته بالتدبير الإلهى فيحفظ بها نظام الكل. و الشىء الواحد الجزئى الذى تتوافق إليه الأسباب و إن كان مستنكرا فى العقل كسرقه السارق و زنى الزانى لو لم يكن نظام العالم محفوظا فإن الأسباب المؤديه إليه هى الأسباب فى حفظ نظام العالم و هو كالضرورى التابع لها و العقوبه التى تلحق الزانى و الظالم إنما تقع عليهما لحفظ نظام الكل، فإنه إن لم يتوقع المكافأه أو لم يخف المكافأه على ظلمه و فعله الشر و القبيح لم

ص: ١٤٩

(١ - ١) ط. طهران - سنه ١٤٠٤ ه. ق.

(٢ - ٢) ص ٤٥، ٤٦.

يقلع عن فعله و لم ينزجر فلم يبق نظام الكل محفوظا. و دخول الشر في القضاء الإلهي هو أن ذلك الشر تابع للضرورة الذي هو من القسم الثاني.

و هذا الضرورى قد صرف بالتدبير الإلهي حفظ نظام الكل على أتم ما يمكن أن يكون كالشيخوخه و الموت، فإن الشيخوخه أمر ضرورى تابع و قد جعلت عله لطهاره النفس و كسر قواها الحيوانيه، و الموت جعل عليه لوجود أشخاص و نفوس لا نهايه لها كانت تستحق الوجود.

حكم العقل العملى ليس اختراعا:

و قال فى كتاب «منطق المشرقيين» (١) عند تقسيمه للعلوم «و أما (العلم العملى) فمنه ما يعلم كيفيه ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه و أحواله التى تخصه، حتى يكون سعيدا فى دنياه هذه و فى آخرته، و قوم يخصون هذا باسم (علم الأخلاق).

و منه ما يعلم كيف يجب أن يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانيه لغيره، حتى يكون على نظام فاضل إما فى المشاركه الجزئيه و إما فى المشاركه الكليه. و المشاركه الجزئيه هى التى تكون فى منزل واحد، و المشاركه الكليه هى التى تكون فى المدينه.

و كل مشاركه فإنما تتم بقانون مشروع، و بمتول لذلك القانون المشروع يراعيه و يعمل عليه و يحفظه، و لا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقنن فى الأمر جميعا إنسانا واحدا، فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينه، بل يكون للمدينه مدبر، و لكل منزل مدبر آخر. و لذلك يحسن أن يفرد (تدبير المنزل) بحسب المتولى بابا مفردا، و (تدبير المدينه) بحسب المتولى بابا مفردا. و لا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل و التقنين للمدينه كل على حده، بل الأحسن أن يكون المقنن -لما يجب أن يراعى فى

ص: ١٥٠

خاصه كل-شخصا،و فى المشاركه الصغرى و فى المشاركه الكبرى شخص واحد بصناعه واحده و هو(النبى).

و أما المتولى للتدبير،و كيف يجب أن يتولى-فالأحسن أن لا ندخل بعضه فى بعض،و إن جعلت كل تقنين أيضا بابا آخر فعلت و لا بأس بذلك،لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق و العلم بتدبير المنزل و العلم بتدبير المدينه كل على حده،و أن تجعل الصناعه الشارعه و ما ينبغى أن تكون عليه-أمرا مفردا.

و ليس قولنا:«و ما ينبغى أن تكون عليه»مشيرا إلى أنها صناعه ملفقه مخترعه ليست من عند الله و لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها،كلا،بل هى من عند الله و ليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها و لا حرج علينا إذا نظرنا فى أشياء كثيره-مما يكون من عند الله-أنها كيف ينبغى أن تكون».

و أما ما فى كتاب «الإشارات و التنبيهات»

(١)

:

فقد قال فى المنطق (٢):«فأما المشهورات من هذه الجمله فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوها مما يجب قبوله لا من حيث هى واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها،و منها الآراء و المسماه بالمحموده و ربما خصصناها باسم المشهوره إذ لا عمد له إلا-الشهره و هى آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضايها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع إليها ما فى طبيعه الإنسان من الرحمه و الخجل و الأنفه و الحميه و غير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمتنا أن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه،و من هذا الجنس ما يسبق إلى و هم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما فى الغريزه من الرقه

ص:١٥١

١-١ (١) ط.الثانيه-١٤٠٣ هـ.

٢-٢ (٢) ص ٢١٩.

لمن يكون غريزته كذلك و هم أكثر الناس و ليس شىء من هذا يوجب العقل الساذج و لو توهم نفسه و أنه خلق دفعه تام العقل و لم يسمع أدبا و لم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشىء بل أمكنه أن يجهله و يتوقف فيه و ليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء، و هذه المشهورات قد تكون صادقه و قد تكون كاذبه، و إذا كانت صادقه ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينه الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، و إن كانت محموده عنده، و الصادق غير المحمود، و كذلك الكاذب غير الشنيع فربّ شنيع حق و ربّ محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات و إما من التآدييات الصلاحيه و ما يتطابق عليه الشرائع الإلهيه، و إما خلقىات و انفعاليات، و إما استقرائيات، و إما اصطلاحيات، و هى إما بحسب الاطلاق، و إما بحسب أصحاب صناعه و ملّه».

الأوليات مبدأ فى حكم العقل العملى – هيئه قياسه:

و قال فى (قسم الطبيعيات من نمط النفس) (1): «فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن و هى القوه التى تختص باسم العقل العملى، و هى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيه الجزئيه ليتوصل به إلى أغراض اختياريه من مقدمات أوليه و ذائعه و تجريبيه و باستعانه بالعقل النظرى فى الرأى الكلى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى».

و شرح الخواجه المحقق الطوسى (قده) كلامه: «... فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب.

و هو إدراك رأى كل مستنبط من مقدمات كليه: أوليه، أو تجريبيه، أو ذائعه، أو ظنيه يحكم بها العقل النظرى، و يستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختصّ بجزئى دون غيره، و العقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك. ثم أنه

ص: ١٥٢

ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسه إلى الرأى الجزئى الحاصل.

فيعمل بحسبه،و يحصل بعمله مقاصده فى معاشه و معاده».

و شرح القطب الرازى صاحب المحاكمات (١):«...وأما العقل العملى فإنما يصدر الأفعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمه كليه.و لما كان ادراك الكلى و استنباطه من المقدمات الكليه إنما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى إذ العمل لا يتأتى بدون العلم،مثلا لنا مقدمه كليه و هى أن كل حسن ينبغى أن يؤتى به و قد استخراجنا منها أن الصدق ينبغى أن يؤتى به و هذا رأى كلى ادركه العقل النظرى.ثم أن العقل العملى لما أراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو إنما يفعل بواسطه استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى.كأنه يقول هذا صدق و كل صدق ينبغى أن يؤتى به.و هذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضا لكن العقل العملى إنما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس إنما يصدر عنه الأفعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كليه عندها مستنبطه من مقدمات بديهيه أو مشهوره أو تجريبه».

أقول:كلامه هذا الذى فى الإشارات يخالف ما تقدم نقله عن الشفاء من كتابى البرهان و النفس،إذ كلامه هناك يعطى أن بعض المشهورات من الآراء المحموده ليست بأوليه و ههنا يلوح من العبارة أن كل المشهورات ليست بأوليه لمقابلته بينها و بين الأوليات لكنه صرح فى الشفاء أيضا أن القضايا المستنبطه للعقل العملى كلها ذائعه مشهوره فى قبال قضايا العقل النظرى المستنبطه من الأوليات.فالصحيح أنه فى الإشارات أيضا لا يحكم على جميع المشهورات من الآراء المحموده بأنها ليست أوليه،و ذلك إذا التفت إلى القيد الأخير فى كلامه حيث قال:«و إذا كانت صادقه ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينه الصدق عند العقل الأول إلا بنظر»،فقد قيد

ص:١٥٣

النفى بما إذا لم تكن بينه الصدق فيلوح منه التبعض كما فى الشفاء. ويدلّ على ذلك أيضا أنه ذكر المقدمات الأولى من المبادئ التى يستنبط منها العقل العملى الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية.

و حينئذ يتضح أن مذهب الشيخ الرئيس (فى بعض كلماته) بداهه بعض قضايا الحسن و القبح العقلى.

العناية الإلهيه و الحسن و القبح «مره أخرى»:

و قال فى قسم الإلهيات من نمط التجريد (1): «العناية هى احاطه علم الأول بالكل، و بالواجب أن يكون عليه الكل حق يكون على أحسن النظام و بأنّ ذلك واجب عنه و عن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل».

ثم قال فى الإشاره اللاحقه (2): «الأمور الممكنه فى الوجود منها أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد أصلا، و منها أمور لا يمكن أن تكون فاضله فضيلتها إلا و تكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحركات. و فى القسمة أمور شريه إما على الاطلاق و إما بحسب الغلبه. و إذا كان الجواد المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية و ما يشبهها. و كذلك القسم الثانى يجب فيضانه فإن فى أن لا يوجد خير كثير و لا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كبيرا. و ذلك مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونها (معونها) فى تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى و تؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانيه. و كذلك الأجسام

ص: ١٥٤

١-١) النمط السابع ج ٣ ص ٣١٨.

٢-٢) ص ٣١٩.

الحيوانيه لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها من حر كاتها و سكواتها. و أحوال مثل النار فى تلك أيضا إلى اجتماعات و مصاكت مؤذيه و إن تتأدى أحوالها و أحوال الأمور التى فى العالم إلى أن يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد و فى الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوه أو غضب ضار فى أمر المعاد.

و تكون القوى المذكوره لا- تغنى عنها، أو تكون بحيث يعوض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبه هيجان و ذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين. و فى أوقات أقل من أوقات السلامه. و لأن هذا معلوم فى العنايه الأولى. فهو كالمقصود بالعرض.

فالشر داخل فى القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض، و فى شرح المحقق الطوسى (قده): ذكر لزوم تحقيق ماهيه الشر و أنه يطلق على أمور عدميه تاره و على أمور وجوديه تاره أخرى مثل البرد المفسد للثمار و الأفعال المذمومه مثل الظلم و الزنى و الأخلاق الرذيله مثل الجبن و البخل و كالألام و الغموم. ثم قرّر أنه عدمى و اطلاقه على المورد الثانى كالظلم و الزنى ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبيه و الشهويه مثلا بشر بل هما من تلك الحثيه كمالات لتلك القوتين إنما يكونان شرا بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسه المدنيه أو إلى النفس الناطقه الضعيفه عن ضبط قوته الحيوانيتين، فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله. و إنما اطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك. و كذلك القول فى الأخلاق التى هى مباديها. ثم فسّر قول الشيخ: «و الأمور التى تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين و تضرّه فى أمر المعاد» بالأخلاق الرذيله و الملكات الذميمه.

ثم قال: «قال الفاضل الشارح» (1): «هذا البحث ساقط عن الفلاسفه و الأشاعره لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار و الحسن و القبح العقلين كما هو مذهب المعتزله.

أما مع القول بالايجاب أو بنفى الحسن و القبح عن الأفعال الإلهيه لا يكون السؤال بلم

ص: ١٥٥

عن أفعاله واردا. فإذا خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجواب: إن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشرّ فإن صدور الخيرات الكليه الملاصقه للشرور الجزئيه ليس بشرّ.

و شرح القطب الرازى فى محاكماته كلا من الإشكال و الجواب بقوله (١): «لأنه لا يستقيم إلا مع القول بأنّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحسن و القبح العقليين.

و الفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الأصلين:

أما أنه لا- بد من القول بالفاعل المختار فلأن قول القائل: لم يوجد الشر فى أفعال الله تعالى؟ إنما يتوجه إذا كان تعالى مختارا يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل حتى يقال: لم فعل هذا دون ذلك؟

و أما إذا كان موجبا لذاته لم يكن أن يقال: لم فعل هذا دون ذاك؟ لأنه لما وجدت هذه الأفعال لأن ذاته كانت موجبه لها استحال فى العقل عدم صدورها عنه سواء أ كانت الأفعال خيرات أو شرورا.

و أما أنه لا- بد من القول بالحسن و القبح العقليين لأنه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله على ما هو قول الأشعريه. فلا يمكن أن يقول: لا يجوز من الله تعالى فعل الشر و يجب أن يكون فاعلا للخير.

و هذا البحث إنما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين و هم المعتزله، و أما الذين ينكرونهما و هم الفلاسفة، أو أحدهما و هم الأشاعره. فيكون البحث ساقطا عنهم كما مرّ. فيكون خوضهم فيه من الفضول.

و الجواب: إنا لا نسلم أن الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به

ص: ١٥٦

كما مرّ فامكن أن يقال: لم اختار هذا دون ذلك، وأيضاً لا نسلم أنهم لا يقولون بالحسن و القبح العقليين فإنّ الحسن و القبح العقليين يطلقان على ملائمه الطبع و منافرته، و على كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان، و على كون الفعل موجبا للثواب و العقاب و المدح و الذم. و لا نزاع في الأولين إنّما النزاع في المعنى الأخير.

فيتجه أن يقال: الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر و الناقص و إليه أشار بقوله إنّما يبحثون عن كيفية صدور الشر عمّا هو خير بالذات. و لا خفاء في أنّ اندفاع الشبهه يتوقّف على المنعين جميعاً. و إنّما اقتصر على المنع الثاني تعويلاً على ما سبق في تحقيق الاختيار...».

ثم لخصّ المسألة و ذكر خلاصه جواب شبهه وقوع الشر «أنّه لا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير».

حقيقه تاريخيه:

أقول: إنّ عدّ الاطلاقات الثلاثه للحسن و القبح متباينه، و مختلفه الموارد لم يكن له أثر في كلمات الفارابي و من قبله من أهل هذا الفن، بل هم يعدّونها متساوقه، و يقررون و يقيمون حدّ المدح و الذم بالاتصاف بالكمال و النقص و النفع و الضرر كما مرّ كرارا في كلماتهم التي سبق نقلها.

و إنّّه عندهم لا- مدح و لا- حمد و لا تمجيد و لا ثناء و نحوها إلا بالكمال و النفع، و لا ذمّ و لا قدح و لا تعيب إلا بالنقص و الضرر و الفساد. و إنّ الملائمه و المنافره من لوازم الشيء بلحاظ كونه كمالاً- بشيء آخر أو نقصاً له، و اللطيف في المقام أن الخواجه و القطب (قدهما) فسّرا الشر في القسم الثاني بالأفعال المذمومه مثل الظلم و الزنى و الملكات الذميمة.

و الظاهر أنّ بدء هذه الدعوى المزبوره هى من أبى الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصرى المتوفى (سنه ٣٢٦ هـ.ق) أوائل القرن الرابع، و من ثمّ جاءت فى كلام ابن سينا، كما سيأتى، و قد تحمّلها الأشعري فرارا ممّا استدل به المعتزله على الحسن و القبح العقليين، و سيأتى عند التعرض لأقوال المتكلمين فى ذيل هذا البحث

ثمّ أنه قد ذكر أن أهل النجاه أكثر (١) من الهالكين و أن الشقاوه الأبدية و العذاب السرمدم مختصه بضرب محدود من الناس و حينئذ يكون ما وجد من البشر أكثرى الخير.

الوعيد و العقوبه من أسباب الخير فى النظام الكلى:

و قال (٢): «و لعلك تقول أيضا: فإن كان القدر فلم العقاب؟ فتأمل جوابه: إن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمريض للبدن على نهمة فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضيه التى لم يكن من وقوعها بدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و أما العقاب الذى يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر. ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا فى الأسباب التى تثبت فتنفع فى الأكثر و التصديق تأكيد للتخويف فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار فركب الخطأ و أتى بالجريمه و جب التصديق لأجل الغرض العام و إن كان غير ملائم لذلك الواحد و لا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، و لم يكن فى المفسده الجزئيه له مصلحه كليه عامه كثيره لكن لا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى كما لا

ص: ١٥٨

١- ١) سيأتى من المحقق الميرداماد (قده) ردّ ذلك و أن أكثرية الهالكين لا ينافى العناية الإلهيه.

٢- ٢) الإشارات ج ٣- ص ٣٢٨.

يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو و يؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم. و أما ما يورد من حديث الظلم و العدل و من حديث أفعال يقال إنها من الظلم و أفعال مقابله لها و وجوب ترك هذا و الأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوبا كلياً بل أكثره من المقدمات المشهوره التي جمع عليها ارتياد المصالح. و لعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين. و إذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها. و أنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها.

و في شرح المحقق الطوسي (قده) ذكر الاشكال على العقاب بعد ما كانت الأفعال الإنسانيه صادرة على سبيل الوجوب مطابقاً لما في العالم العقلي، و أن الجواب أن العقاب لازم للملكات الرديئه النفسانيه. و لكن ظاهر الكتب الإلهيه أن العقاب جسماني و ارد على بدن المسيء من خارج، أي أنه متوقف على اثبات المعاد الجسماني.

و قال: فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله: «و أما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر» أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً.

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهيه أي ليس بشرّ فقال: «ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً» و أراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتي.

و استدلل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانيه حسن لنفعه في أكثر الأشخاص و الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيداً للتخويف و مقتضى لازدياد النفع فهو أيضاً حسن.

ثم يبين أن هذا التعذيب إنما يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذب، و يكون

خيرا بالقياس إلى الأكثرين من نوعه، ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلى أى لا ينظر إليه. فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل. و استشهد بقطع العضو لصالح البدن فإن الحكم بوجود ذلك و إن كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور.

و قد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للأصول الحكيميه. و بعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزله إنما يقررون ذلك على وجه آخر و هو قولهم: تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه إذ فى ذلك صلاح حالهم فى العاجله و الآجله، و الوعد و الوعيد على الطاعه و المعصيه حسنان إذ فيهما تقريبيهم إلى طاعته و تبعيدهم عن معصيته، و تعذيب العاصين عدل منه حسن و الإخلال بإثابه المطيعين ظلم قبيح إلى أمثال ذلك مما بينونه على مقدمات مشهوره مشتمله على تحسين بعض الأحكام و تقييح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات.

فذكر الشيخ: أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محموده اشتهرت لكونها مشتمله على مصالح الجمهور. و يمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الأشخاص الإنسانيه على ما مرّ فى المنطق. فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح.

و فى شرح القطب الرازى: «... نعم يرد السؤال على وجه وجيه و هو أن الله تعالى خير محض بالذات و العقوبه شر محض. فكيف صدرت من الله تعالى».

و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه (1) أن يقال: «لما كانت نفس الإنسانيه فى علم البارى قابله للكمالات فكانت الحكمه العاليه اقتضت افاضه تلك

ص: ١٦٠

الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفاعيلها و كان فيها قوى تمنعها من تلك الأفاعيل إلى أفاعيل تضادها قدر تكليفا و تخويفا يكون من أسباب إرادته الأفعال الجميله و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضا من أسباب ذلك مؤكدا له. و الوفاء بالتخويف العقوبه. لا جرم صارت العقوبه سببا من أسباب إرادته الأفاعيل الجميله.

غايه ما فى الباب أن العقوبه تكون شرا بالقياس إلى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت إلى ذلك فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير. ثم لما لم يكن بد من أن يكون لذلك التكليف شارع و حافظ بعث الأنبياء و الرسل لذلك.

فهذه كلها أسباب لصدور الفعل الخير من النفس الإنسانيه...».

منهج العناية الإلهيه و المتكلمين العديله:

أقول: بعد كون المدح و الذم الصادقين متساوقين مع الكمال و النقص و الخير و الشر كما مرّ عليك فى كلمات الأوائل، يفتح باب واسع لبرهنه كثير من استدلالات المتكلمين العديله، إذ تكون الموارد الممدوحه موارد الكمال فى النظام الأتم فتقتضيه العناية الإلهيه حينئذ (١)، بيان ذلك: بأن يستعاض من الاستدلال بقاعده اللطف من التحسين و التقييح بقاعده العناية فى جميع موارد الاستدلال بالعقل العملى فى مسائل علم الكلام، و العكس بالعكس؛ أى أن كثيرا من المسائل التى يثبتها الفلاسفه بقاعده العناية يمكن الترام المتكلم بها بقاعده اللطف و التحسين و التقييح العقلين.

و أما اثبات أن هذا الفعل و المورد ممدوح أو لا؟ فحاله كحال الاستدلال بأن هذا الفعل كمال أو لا؟ أى لا بد من مثبت للصغرى سواء جعلنا الوسط المدح و الذم أم الكمال و النقص.

ص: ١٤١

١- ١) و قد سلك هذا المنهج المحقق الطوسى (قده) لاثبات كثير من المسائل الكلاميه راجع (التجريد) الفصل الثالث من المقصد الثالث- المسأله الثانيه و التى بنى عليها مسائل كثيره من المقاصد اللاحقه لها.

و الحاصل أن منهج العناية الإلهية طريق استدلال يندرج فيه كثير من استدلالاتهم. بل إن المتكلمين العدليه فى واقع استدلالهم يقدرّون مقدمه أخيره و هى أن كل ما هو حسن و ممدوح فهو مناسب للذات الإلهيه و مرضى لها و بعكس ذلك ما هو قبيح و مذموم. و هذه المقدمه كالكبرى فى العناية الإلهيه، حيث إن تقريرها كما ذكروا «هى كون الأول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود فى النظام الأتم و الخير الأعظم و عله لذاته للخير و الكمال بحسب أقصى ما يمكن و راضيا به على النحو المذكور» و أن هذه المعانى الثلاثه يجمعها معنى العناية من العلم و العليه و الرضا كلها عين ذاته، فهى عين العلم بنظام الخير و عين السبب التام له و عين الرضا به و أن الجواد الحق المطلق هو الذى بذاته فاعل كل وجود و واهب كل كمال و مفيض كل خير فلا يكون منه امساك، و للحديث تتمه.

أمّا ذكر الواجب فعله و تركه، و الذى ينبغى أو لا- ينبغى فقد عرفت أن الوجوب إما يرجع إلى ضرورته فى حصول الكمال و سببته له، و إما إلى أنه مع الالتفات إليه يكون حصول الشوق ضرورى و واجب حصوله، و أما الانبغاء فهو لازم لما هو ممدوح و حسن و كامل، و هو بمعنى الطلب، أى الذى يطلب و يتشوق إليه، و قد مرّ عليك كلمات غير واحد حتى من الشيخ أن «ما هو حسن و ممدوح و كامل إذا برهن يكون الشوق إليه ضرورى».

حاصل كلامه:

أولاً: لا زالت عبارته الشيخ أن المقدمات التى يأخذونها فى الاستدلال على أنها أوليه كثير منها من المقدمات المشهوره، أى لا كلها فهو يفيد التبعض كما مرّ فى كتبه الأخرى، و احتمال أيضا فى هذا الكثير ما يصحّ أن يقام عليه البرهان.

ثانياً: إن ما يقنن و يسنّ فى التشريع الإلهى فى مجال الاجتماع أو الفرد سبب لكلمات النفس الإنسانيه فلذا اقتضته الحكمة الإلهيه و العناية الربانيه، و أن الوعد

و الوعيد بالثواب و العقاب من أسباب خير نظام الكل، و أن هذا و إن لزم منه شرور في المعاد و لكنها قليلة بالقياس إلى الخيرات الكثيره و الكمال العام.

وحده المعانى الثلاثة المزعومه للحسن و القبح:

قال في الفصل الثالث في (النمط الثامن في البهجه و السعاده) (1): «و قد يختلف الخير و الشر بحسب القياس. فالشئ الذى هو عند الشهوه خير هو مثل المطعم الملائم و الملبس الملائم، و الذى هو عند الغضب خير فهو الغلبه، و الذى هو عند العقل خير فتاره و باعتبار فالحق، و تاره و باعتبار فالجميل و من العقليات نيل الشكر و وفور المدح و الحمد و الكرامه. و بالجمله فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفه.

و كل خير بالقياس إلى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به و ينحوه باستعداده الأول و كل لذه فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيرى و بإدراك له من حيث هو كذلك».

و فى شرح المحقق الطوسى: «مراده بيان أن الخير الواقع فى ذكر ماهيه اللذه هو الخير الإضافى الذى لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير، و ذكر الخيرات المقيسه إلى القوى الثلاثه التى تتعلق الأفعال الإراديه بها أعنى الشهوه و الغضب و العقل، و معنى قوله فى الخير العقلى «فتاره و باعتبار فالحق و تاره و باعتبار فالجميل» أن الحق خير عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقياس إلى قوته النظرية، و الجميل خير عند كونه متصرفاً فيما دونه بالقياس إلى قوته العمليه و أراد بقوله: «و من العقليات نيل الشكر و وفور المدح و الحمد» الخيرات التى تكون للعقل بمشاركه سائر القوى و هى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى. و أما العقلى الصرف فلا يختلف البتة.

ثم أراد الفرق بين الخير و الكمال. فذكر أن الخير المضاف إلى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الأول. و الشئ لا يقصد شيئاً و لا يميل إليه

ص: ١٤٣

إلا- إذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس إليه.و ذلك يدل عليه احتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر.و أمّا قوله:«باستعداده الأول»فأثدته أن الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرأ على الآخر و لا يكون الشيء الذي بنحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس إلى ذاته بل يكون خيرا بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارىء كالإنسان فإنه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم إذا طرأ عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى و لا تكون هى خيرا بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول».

و فى شرح الفخر الرازى:«الغرض من هذا الفصل ذكر ماهيه اللذه و حقيقتها و المشهور أن اللذه ادراك الملائم و الالم ادراك المنافى.ثم يفسرون الملائم بما يكون كامالا و خيرا للمدرك من حيث هو كذلك،و المنافى بما يكون آفه و شرا للمدرك من حيث هو كذلك،و لما احتاجوا إلى تفسير الملائم و المنافى بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ ههنا لفظى الملائم و المنافى و ذكر بدلها تفسيريها فقال اللذه ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك».

و قال:«و أمّا العقل فلأن الملائم له تاره و باعتبار فالحق أما تاره فبعد الموت و أما باعتبار فعند استكمال العقل النظرى،و تاره و باعتبار فالجميل أما تاره فقبل الموت و أما باعتبار فعند استكمال العقل العملى ثم ذكر بعد ذلك أمورا آخر ملائمه للعقل و هى نيل الشكر و وفور المدح و الحمد و الكرامه و بالجمله فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفه فقد يكون رغبه الواحد فى بعض الأمور أكثر من رغبه الآخر فيه».

ينبغى فعله أى يطلب و يشاق إليه:

و قال فى الفصل الخامس فى (النمط السادس فى الغايات و مباديها) (1):

ص: ١٦٤

١- ١) الإشارات ج ٣-ص ١٤٥.

«أ تعرف ما الجود؟ الجود هو إفاده ما ينبغي لا- لعوض. فلعلّ من يهب السكين لمن لا- ينبغي له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعويض معامل فليس بجواد. و ليس العوض كلّه عينا؛ بل و غيره حتى الثناء و المدح، و التخلص من المذمه، و التوصل إلى أن يكون على الأحسن، أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف، أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعويض غير جواد. فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قصدى لشيء يعود إليه. و اعلم أن الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص».

و اعترض عليه الفخر الرازى فى شرحه بقوله: «لفظه ينبغي مجمله يراد بها تاره الحسن العقلى كما يقال: العلم مما ينبغي، و تاره الإيذن الشرعى كما يقال: النكاح مما ينبغي و الحكماء لا يقولون بالحسن العقلى و لا يليق بهم التفسير الثانى. و لا معنى لها سوى هذين».

و قال المحقق الطوسى (قده) فى ردّه: «هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظه فى الجاهليه إمّا معتزله يقولون بالحسن العقلى، و إمّا فقهاء يفتون بالإيذن الشرعى. على أن الفقهاء و المعتزله ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ غايه ما فى الباب أنهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بإزاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى أصل اللغه داله على معنى آخر منقول عنه. و كيف لا- و علماء اللغه جميعاً ذكروا أنّها من أفعال المطاوعه يقال: بغيته: أى طلبته. فانبغي، كما يقال: كسرتة فانكسر. و هو قريب ما فسرناه».

و شرح القطب الرازى (قده) (١): «الاجمال إنّما يثبت لو كان لفظه (ينبغي) موضوعه للحسن العقلى، و الإيذن الشرعى و هو ممنوع. غايه ما فى الباب أنه تستعمل هذه اللفظه فى الحسن العقلى، و المأذون الشرعى؛ لكن لا يراد بها الحسن العقلى

ص: ١٦٥

و الإذن الشرعى؛ بل مفهومها اللغوى و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فإذا قيل: العلم مما ينبغى لم يرد به أن العلم حسن عقلاً؛ بل المراد مطلوبه الحصول مما يؤثر؛ و إن كان حسناً عقلاً، و كذلك قوله: النكاح مما ينبغى. لا يراد به أنه مأذون شرعاً؛ و إن كان مأذوناً شرعاً. ثم أنا لا نسلم أن الحكماء لا يقولون بالحسن العقلى. فإن الحسن العقلى مقول على معان: كون الشيء صفة كمال، و ملائماً للطبع، و مقتضياً للمدح.

و الحكماء قائلون بهذه المعانى كلها: أما بالأولين فظاهر، و أما بالمعنى الثالث فلأن فضائل الأخلاق عندهم مقتضيه للمدح، و رذائلها مقتضيه للذم. و الشارح (1) سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقلين. و كأنه أغمض عن هذا المنع تعويلاً على ما سيصرح به، و منع انحصار معنى (ينبغى) فيما ذكره من المعنيين. و هو ظاهر.

الحسن العقلى صفة كمال:

و قال فى الفصل الثانى من النمط المزبور: «اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر و يكون ذلك أولى و أليق به من أن لا- يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى و أحسن به مطلقاً، و أيضاً لم يكن ما هو أولى و أحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب».

و شرحه المحقق الطوسى (قده): «إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال البارئ تعالى بالحسن و الأولوية: فيقولون: إن إيصال النفع إلى الغير حسن فى نفسه، و فعله أولى من تركه. فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق».

و الشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم فى حق الله تعالى مقتضى لإسناد نقصان إليه.

ص: ١٦٦

و تقريره: إن الشيء الذى يحسن به أن يفعل فعلا، و يكون أن يفعل أحسن به من أن لا يفعل فإنه إن فعل كان ما هو أحسن به نفسه حاصلًا، و كان ما هو أحسن من شيء آخر أيضا حاصلًا و هما صفتان له: إحداهما مطلقه و الأخرى كماله إضافيه إلى آخر، و إن لم يفعل لم يكن ما هو أحسن به حاصلًا و لا ما هو أحسن به من شيء آخر. و يظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله و فعله غيره فإذن هو فى ذاته مسلوب كمال مفتقر إلى غيره فى كسب الكمال.

حاصل الفصول الثلاثة:

أقول: كلامه يقرر ما يلى:

أولاً: إن ما ذكره فى الفصل الثالث من النمط الثامن فى الخير و الشر يقرر أن المدح و الذمّ و الكمال و النقص و الملائم و المنافر متساوقه متلازمه الصدق فى الموارد كما مرّ فى كلمات الأوائل و كذلك الخير و الشر، حيث إن الخير هو الكمال المختص بالشيء و ينحوه بالاستعداد الأول و من الخيرات التى للعقل نيل المدح و الحمد، و الملائم هو ما يكون كمالًا و خيرا للمدرك من حيث هو كذلك و المنافى ما يكون آفه و شرا للمدرك من حيث هو كذلك، و لذا استبدل الشيخ فى تعريفه اللذه لفظى الملائم و المنافر بحديهما، و لم يجر على تعريف المشهور.

و هذا كله مورد اتفاق الكلمات فى فن الحكمه، و بذلك اتضح ما ذكرناه فى (المبحث الأول) من أنه لا وقع و لا صحه لتقسيم و ترديد الحسن و القبح بين المعانى الثلاثة. و بالالتفات إلى مجموع كلام الشيخ و الشارحين يتنبه إلى البرهان على ذلك.

ثانياً: إن ما ذكره فى الفصل الخامس من النمط السادس مع كلام الشارحين يقرر أن ما يقال فى تعريف الحسن العقلى من أنه الذى ينبغى اتيانه و القبح العقلى من أنه الذى ينبغى تركه أو لا ينبغى اتيانه، إن هذا الانبغاء هو الطلب و الشوق و إن التعريف هذا هو

باللازم وقد مرّ في كلمات الشيخ (١) و من قبل أيضا أن ادراك الحسن و الخير يلزمه ضروره الشوق (٢) و قد مرّ التنبيه على معنى الكلمه من قبل.

و أما ما ذكره المحقق الطوسي (قده) من أن المعنى الاصطلاحي عند المعتزله منقول بالنقل الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فهو اعتراف بأن مراد المعتزله من الكلمه هو الطلب و الشوق لا- معنى اعتباريا آخر، إذ في النقل لا- بد من مناسبه بخلاف الارتجال، فغايه الأمر الكلمه لغه لمطلق الطلب العملي و الشوق و خصصت في الاصطلاح بطلب الخير و اشتياقه.

و بهذا اتضح أن التعريف باللازم المزبور للحسن و القبح ليس اعتباريا بنصّ الحكماء، بل بلازم حقيقي ضروري للحصول للحسن العقلي المدرك. و بهذا زال النقاب عن جهه أخرى مهمه في مبحث الحسن و القبح العقليين.

ثالثا: إن ما ذكره في الفصل الثاني من النمط السادس يقرر وحده المدح و الذم مع الكمال و النقص و أن ما هو أحسن صفه كمال.

و أما اعتراضه على المتكلمين فيمكن دفعه بأن ذلك إن جعل غايه للفاعل فالاعتراض تام، و أما إذا جعل غايه للفعل فالتعليل بيان حكمه الفعل، فمع القول بالعنايه الإلهيه بإفاضه كل كمال فذلك كاف في الاثبات الإني لتحقيق ذلك الفعل و سيأتي تصريح المحقق الطوسي (قده) بذلك عن قريب، بل هو (قده) ذكر في (كتابه التجريد) (٣) في مبحث الحسن و القبح أنه يفعل لغرض و أن نفس الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه.

ص: ١٦٨

١- ١) تحت عنوان (لا عمل و لا شوق إلا بالعلم) و هو ما قاله في م ٩-٧ ف-٧ من إلهيات الشفاء.

٢- ٢) سيأتي من المحقق الميرداماد (قده) أنه (من الفطريات المنصرحه)-القبسات ص ٤٢٨-ط. طهران، و لا حظ ما ذكره المحقق الطوسي (قده) في الإشارات ج ٣ ص ٣٦٠ تحت قوله: «من أن كل خير مؤثر».

٣- ٣) المقصد الثالث من الفصل الثالث في المسألة الرابعه.

و حينئذ ما ذكره الشيخ في الفصل الثامن من النمط المزبور: «اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن سينزهه و يمجّده و يزكّيه، و يكون تركه ينقص منه و يثلمه و كلّ هذا ضد الغنى» و شرحه المحقق (قده) أن حسن الفعل و وجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى بل المقتضى هو كونه مما ينزهه من الذم أو يمجّده و يصيره مستحقاً للمدح. و كل ذلك ضد الغنى، فيه تأمل ظاهر. حيث إن الحسن في نفسه للفعل يعنى كمال الفعل في النظام الكلى في العلم السابق الذى يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفصيله على منهج العناية، و قد سلك هذا الطريق من الاستدلال المحقق الطوسى (قده) فى كتابه التجريد (1) عند استدلاله على أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب قال: «و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله».

العناية الإلهيه و الشريعة:

و قال (2) فى الفصل الرابع من النمط التاسع فى مقامات العارفين: «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركه آخر من بنى جنسه، و بمعارضه و معاوضه تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لآزدهم على الواحد الكثير، و كان ممّا يتعسر إن أمكن و جب أن يكون بين الناس معامله و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق طاعه لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه، و جب أن يكون للمحسن و المسىء جزاء من عند القدير الخبير. فوجب معرفه المجازى و الشارع. و مع معرفه سبب حافظ للمعرفه ففرضت عليهم العباده المذكّره للمعبود، و كررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوه إلى العدل المقيم لحياه النوع، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم فى الدنيا

ص: ١٦٩

١-١) المسأله الثانيه من الفصل الثالث المزبور.

٢-٢) الإشارات و التنبهات ج ٣-ص ٣٧١.

الأجر الجزيل فى الآخرة، ثم زيد للعارفين من مستعملىها المنفعة التى خصّوا بها فيما هم مؤلّون وجوههم شرطه. فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة و النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه، ثم أقم و استقم».

قال الشارح المحقق الطوسى (قده): «لما ذكر فى الفصل المتقدم أن الزهد و العبادة إنما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر و الثواب فى الآخرة أراد أن يشير إلى اثبات الأجر و الثواب المذكورين فأثبت النبوه و الشريعة، و ما يتعلّق بهما على طريقه الحكماء لأنه متفرع عليهما و اثبات ذلك مبنى على قواعد» ثم أخذ فى بيانها و ذكر أن الشريعة اطلقت على القوانين الكلية لاستواء الجماعة فى الانتفاع منها، كما فى المعنى اللغوى «مورد الشاربه».

ثم قال: «...ثم أن جميع ذلك مقدّر فى العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود فى جميع الأوقات و الأزمنة. و هو المطلوب. و هو نفع لا يتصور نفع أعم منه.

و قد أضيف لممتلى الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوى الأجر الجزيل الأخرى حسبما و عدوه، و أضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل و الأجر الآجل الكامل الحقيقى المذكور. فانظر إلى الحكمة و هى تبقية النظام على هذا الوجه، ثم إلى الرحمة و هو ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم و إلى النعمة و هى الابتهاج الحقيقى المضاف إليهما تلحظ جناب مفيض الخيرات جنابا تبهرك عجائبه أى تغلبك و تدهشك، ثم أقم أى أقم الشرع، و استقم أى فى التوجه إلى ذلك الجناب القدسى».

و اعترض الفاضل الشارح (1) فقال: «إن عنيتم بالوجوب فى قولكم: لما احتاج الناس إلى شارع و جب وجوده. الوجوب ذاتى فهو محال، و إن عنيتم به أنه و جب على الله تعالى كما يقوله المعتزله فهو ليس بمذهبكم، و إن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما و هو الله تعالى مبدءا لكل خير فإذن و جب وجود ذلك عنه فهو أيضا

ص: ١٧٠

(١-١) أى الفخر الرازى- و لا زال الكلام للمحقق الطوسى (قده).

باطل لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد و إلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فإن ذلك أصلح...».

إلى أن قال: «و الجواب على أصولهم (1): أما عن الأول: فبأن نقول:

استناد الأفعال الطبيعيه إلى غاياتها الواجبه مع القول بالعنايه الإلهيه على الوجه المذكور كاف في إثبات ائيه تلك الأفعال و لذلك يعللون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلا- لصلاحيه المضغ التي هي غاياتها. فلو لا كون تلك الغايه مقتضيه لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها، و أما قوله: الأصلح ليس بواجب. فنقول عليه: الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض و الأول واجب دون الثاني. و ليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ...».

إلى أن قال: «ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة و النبوه ليست مما لا- يمكن أن يعيش الإنسان إلا به. إنما هي أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم فى المعاش و المعاد إلا بها. و الإنسان يكفيه فى أن يعيش نوعا من السياسه يحفظ اجتماعهم الضرورى و إن كان ذلك النوع منوطا بتغلب أو ما يجرى مجراه.

و الدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العماره بالسياسات الضروريه».

أقول: و يتضح جليا أن فصول قوانين الشريعة و ترتيبها هي سلسله أمور و أسباب فاعله فى الإراده الإنسانيه و موصله إياها إلى الكمال، و أن ذلك خاصيه الموجود الإرادى الناطق، الذى يستكمل ذاته بالأفعال الإراديه.

ص: ١٧١

١- ١) أى الحكماء.

قال (١) قطب الدين الشيرازى (٢): «و الثانى: المشهورات و هى قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها إمّا لمصلحه عامه أو لرقه أو حميه أو لقوى و انفعالات من عادات و شرائع و آداب كقولنا العدل حسن و الظلم قبيح و الفرق بينهما و بين الأوليات هو أنا إذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيئات النظرية و العملية و قدرنا أننا خلقنا الآن دفعه من غير أن شاهدنا أحدا و لا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فإننا لا- نحكم بها بخلاف الأوليات و لأن الأولى نحو النفى و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قد يكون مشهورا، إذ المعتبر فى شهرتها تطابق الآراء عليها لا مطابقتها لما عليه الأمر فى نفسه فالمشهور قد يكون أوليا أى فطريا و قد لا يكون فلهذا قال: و المشهورات أيضا قد لا تكون فطرية و إنما قال أيضا ليعلم أنّ الوهميات (٣) أيضا قد لا تكون فطرية و أمثلته واضحه و قد تكون فطرية كحكمه بأن جسما واحدا من زمان واحد لا يكون فى مكانين و كون هذا الحكم عقليا لا ينافى كونه وهميا لأنه قد يتفق حكمهما لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لأنه لا يدرك إلا كذلك و كليا من حيث هو مدرك العقل فممنه أى من المشهورات الذى هو غير فطرى ما يبين بالحجّه كحكمنا بأنّ الجهل قبيح

ص: ١٧٢

-
- ١- ١) شرح حكمه الإشراق-المقاله الثانيه فى الحجج و مبادئها-الضابط السابع-فى مواد الأقيسه البرهانيه- ص ١٢٤ ط.الحجرى.
٢- ٢) شارح حكمه الإشراق مزجا-و هو الفيلسوف محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازى تلميذ المحقق الطوسى (قده) و يقال إن شرحه هو تقاريرات دروس أستاذه.
٣- ٣) و كان قد تقدم الكلام عنها.

و منها أى و من المشهورات باطل كقولهم أنصر أخاك ظالما أو مظلوما إن لم يؤل بأن نصره الظالم كفه عن الظلم و إلا كان حقا لا باطلا و قد يكون الأولى مشهورا أيضا من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا و إن كان سبب الشهرة و عموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فإنه أولى و مشهور باعتبارين.

و علق المأ صدر الشيرازى (قده): على قوله: «و المشهورات أيضا قد لا تكون فطرية» إشاره إلى أن القضية الواحده تصلح أن تكون مبدأ للبرهان و غيره من الصناعات باعتبارات مختلفه فالمشهورات إذا كانت فطرية تصير مبدأ للبرهان من حيث فطريتها و للجدل من حيث شهرتها و إذا لم تكن فطرية فإن كانت كاذبه تصير مبدأ للسفسطه و إن كانت مظنوننه أو مخيله تصير مبدأ للخطاب أو الشعر».

أقول: كلام الشيخ الإشراقى قريب مما تقدم من الشيخ الرئيس، و كذا ما يأتى نقله من كلامه.

و قال (1): «و هو حامل القوى النورية و يتصرف النور الاسفهد فى البدن بتوسطه و يعطيه (أى للبدن) النور (بافاضته عليه القوى النورانيه الاسفهد) و ما يأخذ السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح (فإن هيئات النفس و البدن متنازله متصاعده متعديه من كل واحد منهما إلى صاحبه ما يليق به و ذلك لشده الارتباط بينهما) و ما به الحس و الحركه هو الذى يصعد إلى الدماغ و يعتدل و يقبل (أى من النفس) السلطان النورى و يرجع إلى جميع الأعضاء (أى المدركه و المحركه فيحصل لها بواسطه الحس و الحركه) و لمناسبه السرور مع النور صار كل ما تولد روحا نورانيا مفرحا أعنى من جمله الأغذيه و لمناسبه النفوس مع النور صارت النفوس متنفره عن الظلمات منبسطة عند مشاهدته الأنوار، فالنور الاسفهد و إن لم يكن مكانيا و لا ذا جهه إلا أن الظلمات ص: ١٧٣»

١-١) مقاله الرابعه-فصل فى بيان المناسبه بين النفس الناطقه و الروح الحيوانى-ص ٤٦٤-ط. المزبوره ما بين القوسين مقتطف من شرح القطب الشيرازى على كتاب حكمه الإشراق.

التي في صيسته (أى القوى البدنيه) مطيعه له (لشده العلاقه بين النفس و البدن...).

و علق الملاً صدر (قده) على قوله: «و ما يأخذ النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح» إشاره إلى أنّ صفات هذا الروح الحيوانى و كمالته كالحسّ و الحركه من توابع الصفات و الكمالات الفائضه على النفس الناطقه من عالم العقل كالإدراك العقلى و التدبير العملى و ليس المراد من هذا الانعكاس أن صفات الروح بعينها هى التى كانت للنفس قد انتقلت منها إليه واحده بالعدد بل أنها كظل لها كما أن هويه هذا الروح بعينها كظل لهويه النفس نزلت إلى هذا العالم فإن للنفس مقامات و عوالم و لها فى كل عالم و مقام صورته خاصه».

و قال (1) فى مقاله الخامسه- فى فصل بيان خلاص الأنوار الطاهره إلى عالم النور: «النور المدبّر إذا لم يقهره شواغل البرزخ يكون شوقه إلى عالم النور القدسى أكثر منه إلى الغواسق... فيتخلص إلى عالم النور المحض و يصير قدسيا تقدس نور الأنوار و القواهر القدسيين و لما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات كان أكثر الناس تجردا عن الظلمات أقرب منها و الشوق حامل الذوات الإدراكه إلى نور الأنوار، فالأتم شوقا أتم انجذابا و ارتفاعا إلى النور الأعلى، لما علمت أن اللذه وصول ملائم الشىء و إدراكه لوصول ذلك، و الألم إدراك حصول ما هو غير ملائم للشىء من حيث هو كذا، و جميع الإدراكات من النور المجرد و لا شىء أدرك منه، فلا شىء أعظم و ألدّ من كماله و ملائماته سيّما و قد عرفت أنّ اللذه فى طلسمات الأنوار المجرده منها و هى ظلالها.

و غير الملائم لها هيئات ظلمانيه و ظلال غاسقه يلحقها من صحبته البرازخ المظلمه و شوقها إلى ذلك و الأنوار الاسفهد ما دامت معها علاقه الصيبيّه و الشواغل البرزخيه الكثيره، لا تلتذ بكمالاتها و لا تتألم بعاهاتها... و كما أنّ لكل من الحواس

ص: ١٧٤

١-١ ص ٤٩٦.

لذّه و ألما ليس لحاسه أخرى على حسب اختلاف ادراكاتها و كذا ما للشهوه و الغضب و كمال النور الاسفهد اعطاء قوتى قهره و محبته حقهما فإن القهر للنور على ما تحته فى سنخه و كذا المحبه(لما فوقه)فينبغى أن يسلط قهره(أى قوته الغضبيه)على الصيصيه الظلمانيه(أى قواها الجسمانيه)و محبته إلى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما...و إنّما تقع محبته إلى عالم النور كما ينبغى إذا عرفت ذاته و عالم النور و ترتيب الوجود و المعاد و نحوها على حسب الطاقه البشريه(إشاره إلى الحكمه النظرية) و لما كان تدبير الصيصيه و العنايه بها أيضا ضروريا لينحفظ التركيب البدنى فاجود الأخلاق الاعتدال(أى التوسط)فى الأمور الشهوانيّه(إشاره إلى العفّه و هى مطاوعه النفس البهيميه للناطقه حتى تكون تصرفاتها بحسب الرأى بحيث يظهر أثر الخيره فيها) و الغضبيه(إشاره إلى الشجاعه و هى انقياد النفس السبعيه للناطقه حتى لا يضطرب من الأمور الهائله و يقدم بحسب الرأى ليكون فعلها جميلا و صبرها محمودا)و فى الفكر إلى المهمات البدنيه».

ص: ١٧٥

بن محمد بن الحسن الطوسي (قده)

وقد مرّ فيما سبق من شرح الإشارات وغيره شطرا من كلماته، وقال (قده) (١) في (منطق التجريد):

«و مبادئ الجدل عند السائل هي ما يتسلمه عن المجيب و عند المجيب الذائعات و هي المشهورات الحقيقيه إما مطلقه يراها الجمهور و يحمدها بحسب العقل العملي كقولنا العدل حسن و تسمى آراء محموده أو بحسب خلق أو عاده أو قوه من القواعد النفسانيه كحميه أو رقه أو بحسب استقراء و بالجملة بحسب شيء غير بديهي العقل النظري و إما محدوده يراها جماعه أو أهل صناعه كامتناع التسلسل عند المتكلمين».

و قال (قده) في (أساس الاقتباس) (٢): «المشهورات الحقيقيه المطلقه مثل العدل حسن و الظلم قبيح و هذا الحكم بحسب مصالح الجمهور أو بسبب العادات الفاضله و الأخلاق الجميله الراسخه في النفوس، أو بسبب قوه من قوى النفس الناطقه غير العقل مثل الرأفه أو الرحمه أو الحياء أو غيرها و ذلك الحكم مقبول عند الكل، و يصححه العقل العملي. و أمّا عند العقل النظري فبعضها صادق، و بعضها كاذب، و الصادق منها يعلم صدقه بالبرهان.

و يجب أن يعلم أنه ليس كل مشهور صادقاً، بل مقابل المشهور الشنيع، و مقابل

ص: ١٧٦

١- ١) جوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ط. الحجري- ص ١٩٨.

٢- ٢) مقاله الخامسة- الفصل الثاني- ص ٣٤٦- ط. طهران سنه ١٣٦١ ه. ش.

الصادق الكاذب، و الصادق و إن كان غالبا مشهورا، ولكنه قد لا يكون مشهورا بسبب ما، و يكون نقيضه الكاذب مشهورا. و قد يكون حكم مع القيد الخاص صادقا، ولكنه بدون القيد مشهورا، مثل أن الكذب قبيح لأنه يؤذى الغير لمنفعه ما، مع أن ذبح الحيوان أيضا كذلك و لكنه ليس بقبيح عند العقل، و هذا الصنف يقال لها ذابعات. و أما التي بحسب المصلحه العامه أو بحسب السيره المرغوبه فيقال لها آراء محموده».

أقول: و هو قريب مما التزم به الشيخ الرئيس و قد عرفت أن لازم إمكان برهنه آراء العقل العملى الذائعه المشهوره، أن قضاياه، محمولاتها و موضوعاتها ترجع مآلا إلى قضايا ضروريه بديهيه و إلا فكيف سبيل البرهان عليها؟ و أيضا ما يصححه العقل العملى كيف لا يكون بعضه بديها و إلا تكون كل مبادئ حكم العقل العملى نظريه، فمن أين له الجزم!! و قد عرفت أن حسن الشىء و مدحه و كماله و ملائمه للنفس بمعنى واحد و حينئذ فيدر كها العقل النظرى و تكون بحسبه أيضا، و إلا كيف يحكم بصدقها كما قرر ذلك فى كلامه (قده)!

مقالات:

و قال (قده) فى (1) قواعد العقائد: «فصل: الأفعال تنقسم إلى حسن و قبيح و للحسن و القبح معان مختلفه فمنها أن يوصف الفعل الملائم أو الشىء الملائم بالحسن و غير الملائم بالقبح و منها أن يوصف الفعل أو الشىء الكامل بالحسن و الناقص بالقبح و ليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن فى الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما أو عقابا و بالقبح ما يستحقهما بسببه و عند أهل السنه ليس شىء من الأفعال عند العقل بحسن و لا بقبيح و إنما يكون حسنا أو قبيحا بحكم الشرع فقط و عند المعتزله أن بديهيه العقل تحكم بحسن بعض الأفعال كالصدق النافع و العدل و قبح بعضها كالظلم و الكذب الضار و الشرع أيضا يحكم بهما فى بعض الأفعال، و الحسن العقلى ما لا

ص: ١٧٧

يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم و القبح العقلي ما يستحق به الذم. و الحسن الشرعى ما لا يستحق به العقاب و القبيح ما يستحق به و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب و يقولون إن الله تعالى لا يخلّ بالواجب العقلي و لا يفعل القبيح العقلي البتة و إنّما يخلّ بالواجب و يرتكب القبيح جاهل أو محتاج.

و احتج عليهم أهل السنه بأن الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول عند اشتماله على مصلحة كليه عامه و الأحكام البديهيه ككون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن تزول بسبب أصلا.

و أما الحكماء فقالوا العقل النظرى الذى يحكم بالبديهيات ككون الكل أعظم من الجزء و لا يحكم بحسن شىء من الأفعال و لا بقبحه إنّما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدير مصالح النوع و الأشخاص و كذلك ربما يحكم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتين و يسمّون ما يقتضيه العقل العملى و لا يكون مذكورا فى شريعته من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبه و يسمّون ما ينطق به شريعته من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبه».

نقود:

أقول: قد وقفت على وحده المعانى سابقا و مجمله أن المدح لا يكون إلا بصفه كماليه و الحمد و الثناء هو إثبات وصف كذلك و أن ملاءم الشىء هو إدراك ما هو كمال للشىء من حيث هو كذلك، و هكذا الكلام فى طرف الذمّ و النقص و المنافره، فراجع.

كما و قد عرفت أنّ هذا التحديد و التردد لم يكن له وجود فى كلمات الأوائل و إنّما بدأ من أبى الحسن البصرى الأشعرى كما سيأتى عند الحديث عن المتكلمين فرارا عن بعض ما ألزم به، و من ثمّ شاع و ساد فى المباحث العلميه هذا الادعاء، حتى جاء فى كلمات الشيخ الرئيس و هكذا حتى أصبح من الأصول الموضوعه المسلّمه و قد انتبه إلى ذلك غير واحد من المتأخرين كما سيأتى.

و أما تعريف الحسن العقلي بما لا يستحق الذم فهو تعريف بنفى المقابل، يمكن تعريفه بما يستحق المدح. وكذلك فى الحسن الشرعى، وقد عرفت مما سبق أن أخذ المثوبه أو عدم العقوبه فى الحسن، والعكس فى القبح تعريف، بالازم، وليس هو مواضعه اعتباريه، بل المراد أن ما يكون حسنا و كمالا قد لا يتشوق إليه بعض أفراد الإنسان، و حينئذ يكون من العنايه الإلهيه الحكميه و اللطف العقلي أن يسبب الله تعالى اتيان تلك الأفعال الحسنه و ترك الأفعال القبيحه، بالمثوبه على الأول، و العقوبه على الثانى، و أن هذا من خصائص الموجود الفاعل الإرادى، و أن الحال كذلك فى الجزائيات فى التشريع الاجتماعى. و أن المراد بالاستحقاق أن واقع الفعل له تلك الصفه الكماليه أو الشرّيه فهى حقّ مطابق واقعى.

و أما الوجوب فقد عرفت أن معناه الضروره التى بين المعلول و هو الكمال و بين الشرط أو العله و هو الفعل و سيأتى مزيد بيان فى المبحث اللاحق عن الانشائيات القانونيه التشريعيه و الواقعيات.

و أما الحسن و القبح بالنسبه إلى أفعال البارى تعالى فقد عرفت أنّها ترجع إلى منهج العنايه الفلسفى فراجع.

و أمّا التفصيل المنسوب إلى الحكماء فى حكم العقل النظرى و العملى و أن الأول لا يحكم بحسن و قبح شىء فقد عرفت خطأها بما نقلناه عن سقراط و أفلاطون و أرسطو و الفارابى بل و الشيخ فى بعض كلماته، و ربما عن الفلسفه الهنديه أيضا.

الحسن و القبح بديهيان ذاتيان:

و قال (قده) (1) فى (تجريد الاعتقاد فى الفصل الثالث من المقصد الثالث- فى أفعاله تعالى):

ص: ١٧٩

١ - ١) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ط. بيروت سنه ١٣٩٩ هـ - ص ٣٢٨ - و ما بين القوسين مقتطف من شرح العلامة الحلى (قده).

المسألة الأولى فى اثبات الحسن و القبح العقلين: «الفعل المتصف بالزائد (أى بالأمر الزائد على حدوثه) إما حسن أو قبيح، و الحسن أربعة (و هو ما لا- يتعلق بفعله ذم فيشمل الأحكام الأربعة). و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع (أى إننا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء و قبح بعضها من غير نظر الشرع فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه و بقبح الإساءه و الظلم و يذم عليه و هذا حكم ضرورى لا يقبل الشك)».

و لانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا (أى إننا لو لم نعلمهما عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) فإذا أخبرنا بقبح شىء أو حسن آخر لم نجزم بذلك للتجويز المزبور و انتفاء حكمته، أو (1) لو كانا بحكم الشرع للزم توقف الشىء على نفسه و ذلك لتوقف الإراده الشرعيه على تعيين المراد و الحال أن الحسن و القبح متأخران عن الإراده فيلزم المحذور المزبور فلا يثبت بالشرع حينئذ و لا بالعقل أو (2) لو كانا بحكم الشرع، فالحاكم بأنهما بحكم الشرع هو العقل و إلا لتسلسل.

و الفرض أن العقل لا يحكم أو لا يدرك حسن الأشياء، بعبارة أخرى أن منشأ حكم العقل أنهما بحكم الشرع هو لزوم القبح و عدم الكمال و عدم المناسبه و الملائمه مع الذات المقدسه مع أنا فرضنا أنه لا يحكم بحسن الأشياء و لا يدرك ذلك).

و لجاز التعاكس (فيهما بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا و بالعكس و كان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمه تعتقد حسن مدح من أساء إليهم و ذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك و هو معلوم البطلان).

و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور (أى يجوز التفاوت بين العلم بهما

ص: ١٨٠

١- ١) هذا التفسير احتمله بعض غير العلامه الحلبي (قده) و هو أصوب بمراد العبارة.

٢- ٢) و هو ما خطر فى البال أنه أقرب من الأولين، لعدم تسليم الأشاعره بلزوم حسن الفعل فى الرتبة السابقه على الحكم و الإراده.

و بين العلم بزياده الكل على الجزء و إن كان كليهما ضروريا لتفاوت التصور،فالتفاوت ليس دليل عدم ضروريه الأول).

و ارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص (أى و يجوز ارتكاب أقل القبيحين عند دوران الأمر بينهما).

و قال فى (المسأله الرابعه من المقصد السادس فى وجوب المعاد الجسمانى):

«و وجوب ايفاء الوعد و الحكمه يقتضى وجوب البعث (أى لا بد من العود ليحصل الوفاء بالوعد و أن مقتضى حكمته تعالى و عدله الإثابه و الجزاء و لا يتحقق إلا بالعود بعد انتفائهما فى الدنيا)،و الضروره قاضيه بثبوت الجسمانى من دين النبى مع إمكانه.

أقول:فتراه يستدل على الحقيقه التكوينيّه المستقبليه بمبادئ العقل العملى.

ص: ١٨١

فقد تقدم نقل نبذ من كلماته فى الكتاب المزبور فى ذيل كلمات الشيخ الرئيس فى الإشارات و أنه يذهب إلى كون آراء العقل العملى بعضها مستنبطه من مقدمات بديهيه و بعضها من المشهوره و بعضها من التجريبيه، و أن العقل العملى يستعين فى آرائه بالعقل النظرى، كما و قد نسب إلى الحكماء أنهم قائلون بالحسن و القبح بالمعانى الثلاثه لأنهم صرحوا بذلك فى فضائل الأخلاق عندهم بأنها مقتضيه للمدح و رذائلها مقتضيه للذم فراجع كلماته فيما تقدم و فى كتابه المحاكمات فهى على هذا المنوال.

*مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسينى (قده) *مذهب الملاصدرا الشيرازى (قده) *مذهب الحكيم
السبزوارى (قده) *مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدي النراقى (قده)

الداماد الحسيني (قده)

قال في القبسات (1): (و ميض من القبس العاشر) في سرّ القضاء و القدر و كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي و سرّ الحقّ في الدعاء و الإجابة... «كأنك، إذن، بما تحققت أن جملة نظام الكل هي شخصيه هيكل الإنسان الكبير، و العناية الأولى الإلهيه هي الطبيعه الكليه الفاعله الحافظه الممسكه المدبّره على الاطلاق بالعلم المحيط الواسع و قدره التامه الكامله و الحكمه الحقه البالغه، و أن قضيه قانون الإمكان الأشرف و وجوب المناسبه بين العلّه التامه و معلولها على أتم الوجوه، أنه ليس في طباع الإمكان أن يتصور نظام الوجود أفضل و أتم مما هو عليه، و أن مفهوم نظام أتمّ من هذا النظام، إنما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتيه التي لا- مطابق لها في التصور، إلا باختلافات الأوهام الكاذبه و تعمّلات الأذهان المنكوسه. فإنه لما كان علم البارئ الحقّ بنظام الخير في الوجود علما لا نقص فيه، و رحمته الفعاله بالوجود رحمه لا ضنانه فيها، و كان ذلك العلم سببا ينبعث عنه معلومه، و ينبوعا ينبجس منه متعلقه، و لم تكن لنظام الكل ماده تمنعه عن تمام النصاب، و إمكان استعدادى يعوقه من غايه الكمال، فلا محاله و جب أن يكون الكل قد وجد في غايه من الاتقان... فالنظام الجملى أفضل ما يمكن و أتمّ ما يتصور، و لا يدخل في الوجود شر بالقياس إليه أصلا. و الجاعل الجواد

ص: ١٨٥

الحق بذاته،فاعله و غايته و مبدأ بدؤه (١)الذى هو بعينه نصاب تمامه و نظام كماله، بالأبد لا بالزمان.و الجود الإلهى هو المعطى كل موجود ما فى وسع قبوله و منه إمكانه».

و قال فى و ميض آخر (٢):«أ ليس من الفطريات المنصرحة أن الخير هو ما يتشوقه كل شىء و يبتغيه و يتوخاه،و يتم به قسط كماله فى رتبته و طبقته من الوجود،و تكون الذات مولئه وجه القصد شطره،من فرائض الكمالات و نوافلها و متمات الحقيقه و مكملاتها.

فإذن الشر لا ذات له،بل إنما هو عدم ذات أو عدم كمال ذات أو عدم كمال ما لذات.

و حيثما ليس عدم الذات،و لا عدم كمال ما من كمالات تتشوقها الذات،فمن على جبله العقل و فطره الإنسانيه،لا يتوهم هناك شريه أصلا.فالوجود كله خير،و الشر كله عدم.

فإذا كان وجود ما مستلزما أو مستصحبا لعدم كمال،كان موصوفا بشريه ما بالعرض.من حيث صحابه ذلك العدم،لا بما هو وجود على الحقيقه...».

و قال فى (٣)الوميض اللاحق:«و بالجمله،الخير المطلق هو ما يتشوقه كل شىء و يتم به وجود كل شىء.و القيوم الواجب الذات،جلى ذكره،ووجود محض و نور محض و كمال محض و بهاء محض،و هو تام من كل جهه و فوق التمام، يعشقه و يتشوقه كل ممكن الذات بطباع إمكانه،و يعبده و يخضع له كل معلول الحقيقه بقوام معلوليته،...و قد يقال أيضا«خير»لما كان نافعا و مفيدا لكمالات الأشياء».

و قال (٤):«فنقول على محاذاه قول الشريك،فى تاسعه إلهيات الشفاء،إن الشر بالذات هو العدم،و لا كل عدم،بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثانيه

ص: ١٨٦

١- ١) الظاهر أن الهمزه تكتب على كرسى.

٢- ٢) ص ٤٢٨.

٣- ٣) ص ٤٣٠.

٤- ٤) الصفحه نفسها فى الوميض اللاحق.

لنوعه و طبيعته... وبالجملة يطلق «الشر» على أمور عدميه، من حيث هي غير مؤثره، كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت و الفقر و الجهل، و على أمور وجوديه كذلك، كوجود ما يقتضى صد المتوجه إلى كمال ما عن الوصول إليه و البلوغ إلى منتهاه، و كمذام الأفعال السيئه، من الظلم و الزنى و مباديها من الملكات الرديئه، و الأخلاق الرذله و كالألام و الغموم و ما يستجزمها... و البرد شرّ بالعرض، لافضائه إلى ما هو شرّ، و كذلك السحاب. و الظلم و الزنى أيضا ليسا، من حيث هما أمران منبعثان عن قوتين هما الغضبيه و الشهويه مثلا، من الشرّ في شيء، بل هما من تلك الحيثيه كمالا-ن لتينك القوتين، و إنما يطلق عليهما «الشرّ» بالقياس إلى المظلوم الفاقد لخيره و كماله، أو إلى السنّه العادله في السياسه المدنيه المختلّ نظامها بذلك، أو إلى النفس الناطقه لضعفها عن ضبط قوتيهما الحيوانيتين، و انصرافها بذلك عن صقع النور إلى هاويه الظلمه، و عن عالم القدس إلى عالم أقدار الطبيعه الهيولانيه».

التكليف و الوعد و الوعيد من أسباب خيرات نظام الوجود

العقوبه و المثوبه لوازم ماهيات الأفعال الحسنه و القبيحه ذاتا

و قال في وميض (1) لاحق: «إن هذا الأصل منسحب الحكم على شرور نشأه المعاد أيضا، في ضريبه الروحاني و الجسماني، فشقوه النفس في جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلا، و شقاوتها من جهه البدن بحسب التورط في هيجان شهوه أو غضب مثلا، على سبيل سائر الشرور الأقلية اللازمه للخيرات الكثيره المقصوده للعنايه الأولى».

و كذلك العقوبات الإلهيه في النشأه الآخره دخلت في القضاء و القدر، من حيث إنها لوازم خيرات نظام الوجود، من حيث تأديه الأسباب إليها، و من حيث إنها من متسمات أمر التكليف على سنن الحكمه في هذه النشأه، لأن الترهيب و الايعاد بها من

ص: ١٨٧

جملة ما لا- يتم ارتداد نفوس المكلفين عن المعاصى و المآثم إلا به. ثم وجوب الوفاء بذلك، من مميزات أسباب الارتداد، و
اخلاف الميعاد مما يوجب الإخلال بالحكمه.

فكما فعل الإنسان و إرادته و اختياره لأفعاله، من حيز القضاء الإلهى و القدر الربوبى، و مبدأ ذلك كله من جنبه العناية الأولى و
الإرادة الحقّه، على طباق استعدادات المواد، بمقدار استحقاق الماهيات، فكذلك المثوبه و العقوبه من حيز القضاء و القدر، و
استيجاب المثوبات و العقوبات، من لوازم ماهيات الأفعال و الأعمال من الحسنات و السيئات، بخصوصيات درجاتها فى الحسن و
القبح الذاتيين.

و إنما يرجع الثواب و العقاب إلى الفاعل المباشر بالإرادة و الاختيار، و إن لم يكن هو العلّه التامه المقتضيه لوجوب الفعل، لأنه
المحلّ القابل كما الأدوية الترياقية و السميّه إنّما تظهر خواصّها و آثارها فى أبدان شاربيها و امزجتهم. فالطبّ الروحانى فى ذلك
على قياس الطبّ الجسمانى، و الأدوية النفسانيه على قياس الأدوية الجسدانيه.

تشعشع الوميض:

أقول: فانجس من كلامه (قده) ما يلى:

أولاً: انبغاء و طلب الخير و التشوق إليه فطرى. و عدم انبغاء الشر و النفرة منه كذلك.

ثانياً: مساوقه الخير و الشر للكمال و النقص و الملائم و المنافر و الممدوح و المذموم.

ثالثاً: كما أنه للمدينه (مجموع الآحاد) كمالات حقيقه، فلتلك الكمالات أسباب وجوديه هى التقنين و متمامته من الجزائيات و
العقوبات.

رابعاً: إن التكليف و الوعد و الوعيد بالثواب و العقاب من أسباب الخير فى نظام الوجود كبقية الأسباب الوجوديه، و لذلك
اقتضت العناية الإلهيه و الحكمه الربانيه

وجوده، حيث إنه لا يتم وصول نفوس الأناسى إلى الكمال إلا به، فهو خاصيه الموجود المستكمل بالإرادته.

خامسا: إن تلك الأسباب الوجوديه أى الوعيد و الوفاء به و عدم اخلاف الميعاد، و إن لزمته منه شرور فى نظام الوجود بالنسبه إلى نشأه المعاد و لكن هى على سبيل سائر الشرور اللزومه للخيرات الكثيره المقصوده للعنايه الأولى.

سادسا: إن المثوبه و العقوبه أيضا من لوازم ماهيات الأفعال الحسنه و السيئه بحسب درجاتها فى الحسن و القبح الذاتى و هو تصريح صارخ بوحده الحسن بالمعانى الثلاثه.

و ذكر فى وميض لاحق ما نقلناه سابقا عن كتاب التعليقات للشيخ، و أضاف فى النقل فقال (١): «تعلق: النظام الحقيقى و الخير المحض هو ذات البارى، و نظام العالم و خيره صادران عن ذاته. و كل ما يصدر عن ذاته، إذ هو نظام و خير، يوجد مقترنا بنظام يليق به و خير يليق به، إذ الغايه فى الخلق هو ذاته. و هذا النظام و الخير فى كل شىء ظاهر، إذ كل شىء صادر عنه، لكنه فى كل واحد من الأشياء غير ما فى الآخر و الخير الذى فى الصلاه غير الذى فى الصوم».

ثم أنه ذكر (٢) أن كثرة الهالكين لا- يعنى كثرة الشرور بالقياس إلى الخير حيث أن الخيرات كثيره بالقياس إلى كمال النوع و أشخاصه الناجين و الأسباب المترتبه المتأديه إلى ذلك على سبيل الوجوب فى نظام الوجود فلو لا حصول ذلك لأدى إلى فساد نظام الكل و حرمان النوع من كماله الأقصى الممكن، و عدم دخول النفوس المقدسه الإنسانيه فى الوجود و انتفاء وجود الأشخاص الناجين رأسا، إذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود.

ص: ١٨٩

١-١ ص ٤٣٩.

٢-٢ ص ٤٤٣.

و قال فى وميض لاحق (١): «الم يستبن لبصيرتك- أن تعلق نظام الوجود جملة بالقضاء و القدر، و استناد الموجودات كلها إلى قدره الله سبحانه و إرادته و حكمته و عنايته، ليس يصادم توسط الشرائط و العلل، و ارتباط عوالم النظام و أجزاءها بعضها ببعض، و ترتب المسببات عن الأسباب... فكذلك فاعلمن أن الدعاء و الطلب، من جملة أسباب الحصول و علل الكون و شرائط الدخول فى نظام الوجود. و ما (٢) يتشكك أن ما يرام بالطلب و السؤال و الدعاء و الالاحاح انجاح نيله و تيسير عسيره، إن كان مما لم يجر قلم القضاء الأزلى بتقدير وجوده، و لم يتطبع لوح القدر الإلهى بتصوير حصوله، فلم الدعاء و ما رادته؟ و إن كان مما جرى به القلم و تطبع به اللوح، فما الداعى إلى تكلفه؟ و أى افتقار إلى تجشمه؟ فمندفع (٣) بأن الطلب أيضا من القضاء و الدعاء أيضا من القدر، و هما من شرائط المطلوب المقضى، و منه أسباب المأمول المقدر. فإذا كان قد جرى القضاء و القدر بنجاح بغيه ما و انجاح طلبه ما، كان الطلب و الدعاء اللذان هما من شرائطها و أسبابها المتأديه إليها أيضا من المقضى المقدر، و إلا فلا. و بالجملة، ما قضى و قدر، فقد قضيت و قدرت أسبابه و شرائطه، و ما لا فلا. إذا أراد الله شيئا هتأ أسبابه».

و قال (٤): «فاعلمن أن العالم الحرفى (الحروف الهجائية) كالجسد و العالم العددى كالروح السارى فيه و هما بما فيهما من تأليفات النسب و امتزاجات الخواص، منطبقات على عوالم التكوين، بما فيهما من النسب الكونيه و البدائع الصناعيه،

ص: ١٩٠

١- ١) ص ٤٤٩.

٢- ٢) مبتدأ يأتي خبره.

٣- ٣) خبر ل «ما يتشكك».

٤- ٤) ص ٤٥١.

و كالأظلال و العكوس و الثمرات و الفروع بالإضافة إلى أضواء عالم الأنوار القدسيه و الجواهر العقليه بما هنالك من ازدواجات مشافعات الجهات العشقيه و الحشيات الشوقيه و اعتناقات الابتهاجات المنبعثه عن أشعه الشروقات البهيه و الاشراقات الإلهيه...فإذن عالم العدد بإزاء عالم الحرف و عالم الحرف بإزاء عالم الذهن،و عالم الذهن بإزاء عالم العين.

فالحروف و الألفاظ و الأسماء و الآيات و الاذكار و الأدعيه،باعدادها و أورادها و نسبها و أوقاتها،كأنها ذهن الأعيان و ضمير الواقع و متخيله الخارج.فإذا انطبعت و تمثلت صورته المقصود فيها،استتبع ذلك التمثل استحلاب الحصول فى متن الواقع و خارج الذهن.فنسبه الأدعيه و المنامات إلى حصول المطالب و نيل الآمال،نسبه تصورات الأذهان إلى تحصيل المتصورات فى الأعيان.فهذا أحد أسباب استثمار الأدعيه و الأذكار،لايعاء البغيه فى وعاء الحصول.فإذن قد استبان أن الوهم باب من أبواب أسباب الكون و الحدوث،و الدعاء جدول من جداول أنهار القضاء و القدر فليعلم».

ثم أنه نقل عن الشيخ الرئيس فى كتاب التعليقات مطولاً-وجوه تأثير الدعاء من أن البارئ كما جعل سبب صحه المرض و الدواء كذلك جعل سبب وجود ذلك الشئ الدعاء،و أنه قد يفاض قوه على النفس الزكيه عند الدعاء تصير به مؤثره فى العناصر و أن نسبه التضرع إلى استدعاء القوه،كنسبه التفكير إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق.

الزياره لقبور الأصفياء سبب فاعلى لا اعتبارى:

و قال فى وميض (١):«فأما أمر الزيارات و اتيان قبور الأصفياء و مراقده الصالحين و الاستمداد من أرواحهم الأمريه و نفوسهم النوريه،و الاستضاءه بالاشراقات العقليه فى

ص:١٩١

(١ - ١) ص ٤٥٥.

مشاهدتهم القدسيه، فمنفرع عن أصل آخر. و هو أن النفس الناطقه، معدن سنخ جوهرها مدين عالم العقل و موطن جوهر ذاتها أرض قدس الملكوت، و سلطانها على البدن الهيولاني بالعلاقه التدبيريه من سيلين:

أحدهما: من حيث ماده الشخصيه المنحفظه البقاء بشخصيتها، ما دامت السماوات و الأرض.

و الآخر: من حيث شخص الصوره الجوهريه البدنيه الكائنه الفاسده. فالبموت تبطل العلاقه التدبيريه، بالقياس إلى بدنها الشخصى من حيث الصوره. فأمرًا علاقتها بالقياس إليه، من حيث مادته الباقية فى انقلابات الصور المتوارده عليها، فغير فاسده البقاء أبدا. و تلك العلاقه الباقية، من حيث ماده مرجحه ارتجاع، و كر البدن و استيناف التعلق بالصور المماثله لهذه الصوره عند الحشر الجسداني، بإذن الله سبحانه. فإذن تلك العلاقه الباقية بهذا البدن الشخصى من حيث ماده ملاك احتلاب الفيض و اصطياذ الخير، لزياره القبور و اتيان المشاهد. ثم اجتماع أنفس الزائرين المشرقه بالأنوار الإلهيه و الأضواء الملكوتيه، له فوائد جمّه فى هذا الباب، كالمرايا الصقيه المستنيره التى تتعكس أشعه الأضواء منها و يتضاعف شروق الأنوار عليها، حيث لا تطيقها العمشه الضعيفه.

قال علامه المتشككين و إمامهم فى كتاب المطالب العالیه: أنه جرت عاده جميع العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المتبركه، و يصلّون و يصومون و يتصدقون عندها، و يدعون الله تعالى فى بعض المهمات، فيجدون آثار النفع ظاهره، و نتائج القبول لائحه. يحكى أنّ أصحاب أرسطاطاليس كلّمًا صعبت عليهم مسأله، ذهبوا إلى قبره و بحثوا فيها، فكانت تنكشف لهم تلك المسأله. و قد يتفق مثل هذا كثيرا عند قبور الأكابر من العلماء و الزّهاد. و لو لا بقاء النفوس بعد موت الأبدان، لم يتصور أمثال ذلك.

ثمّ أنّه ذكر عن رساله للشيخ الرئيس معروفه في فائده الدعاء و الزياره و أنه المبدأ الأول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق، و أمّا على التقسيم ففي نظام الوجود سلسله الموجودات مترتبه في التأثير، و أن النفوس تتفاوت بالشرف و الكمال فربما ظهرت نفس نبويه أو غيرها تبلغ الكمال في العلم و العمل و بالفطره أو الاكتساب حتى تصير مضاهيه للعقل الفعّال، و إنما إذا فارقت هذه النفس بدنّها بقيت مؤثره في هذا العالم تأثير العقول السماويه فيه، فيستمد من تلك النفوس المزوره خيرا أو سعاده أو دفع شر أو أذى، و أن للاستمداد أسبابا شتى بحسب الأحوال الجسمانيه و النفسانيه، و أيضا المواضع التي تجتمع فيها أبدان الزوار المزورين، فإن فيها تكون الأذهان أكثر صفوا، و الخواطر أشد جمعا، و النفوس أحسن استعدادا، كزياره بيت الله تعالى، و اجتماع العقائد في أنه بيت إلهي يزدلف به إلى الحضرة الربوبيه، و يتقرب به إلى الجنبه المقدسه اللاهوتيه، و فيها حكم عجيبه في مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الأدنى، بل العذاب الأكبر. و أمّا النفسانيه، فمثل الإعراض عن متاع الدنيا و طيباتها، و الاجتناب عن الشواغل و العوائق، و التصرف بالفكر إلى قدس الجيروت و الاستدامه بشروق في السر، لانكشاف الغم المتصله للنفس الناطقه.

الأمر الاعتباريه و الكمال الحقيقي:

أقول: أقحمنا مبحث فلسفه الأحكام التشريعيه من الدعاء و الزياره و الحج و ما ذكره الشيخ في العبادات و الصوم و الصلاه بل و من قبل عن كتاب الشفاء في فلسفه مطلق العبادات، لبيان سببها الفاعله في نظام الوجود و العلل للكمال و الغايات الشريفة القدسيه، و أن جهه المدح و الحسن لتلك الأفعال هو لملاكاتھا المزوره، لا- لألفاظها، و لا لاعتبارات مواضعاتيّه، و أن فرض التشريع فرض في الكمالات المطلوبه للذوات و نفل التشريع نفل في كمالاتها.

و أن عالم الاعتباريات المهمه و المواضع الإنشائيه ما هي إلا علامات على

تلك الأفعال، فالغرض منها أن يعلم الفعل الكمالى و الفعل المؤدى إلى النقص و الدرك و هذا الذى ذكره الشيخ الرئيس فى الشفاء فيما نقلناه سابقا عنه فى مبحث (خواص الأفعال و الانفعالات التى للإنسان و بيان قوى النظر و العمل للنفس الإنسانىة) (١) بعد ما ذكر سببىه المشاركه و الاجتماع فى استكمال الإنسان قال: «فلهذه الأسباب و لأسباب أخرى أخفى و أكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له فى طبعه قدره على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه ما فى نفسه بعلامه وضعيه، و كان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب... فجعلت الطبيعه للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى إعلام الغير. و فى الحيوانات الأخرى أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال فى نفسها. لكن تلك الأصوات إنما تدل بالطبع و على جملة من الموافقه أو المنافره غير محصله و لا مفصله.

و الذى للإنسان فهو بالوضع، و ذلك لأن الأغراض الإنسانىة تكاد أن لا تتناهى، فما كان يمكن أن تطبع هى على أصوات بلا نهايه، فمما يختص بالإنسان هذه الضروره الداعيه إلى الإعلام و الاستعلام لضروره داعيه إلى الأخذ و الإعطاء بقدر عدل و لضرورات أخرى».

و كذا الذى ذكره المحقق الطوسى (قده) فى التجريد فى المقصد الرابع: فى النبوه قال: «البعثه حسنه لاشتمالها على فوائد كمعاضده العقل فيما يدل عليه و استفاده الحكم فيما لا يدل و إزاله الخوف و استفاده الحسن و القبح و المنافع و المضار و حفظ النوع الإنسانى و تكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه. و تعليمهم الصنائع الخفيه و الأخلاق و السياسات و الأخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف».

و كذا ما ذكره فى المسأله الثانىة عشره من الفصل الثالث من المقصد الثالث، فى اللطف و ماهيته، و هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعه و أبعد من فعل

ص: ١٩٤

المعصية، قال: «و اللطف واجب ليحصل الغرض به فإن كان من فعله تعالى (كنصب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) واجب عليه وإن كان من المكلف (أى فعله الذى ستكمل به) واجب أن يشعره به و يوجهه و إن كان من غيرهما (كبيان الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) شرط فى التكليف العلم بالفعل».

نعم قد مرّ فى الكلمات المنقوله السابقه أن من أغراض التشريع أيضا المتمم بالوعد و الوعيد و بالجزاء بالمثوبه و العقوبه هو التسبب و التأثير فى إرادته الإنسان بتوسط حدوث الشوق للثواب المترتب و الخوف و النفره من العقاب المترتب، و أن هذا خاصيه الموجود المستكمل بالفعل الإرادى. و يشبه أن يكون الغرض السابق و هو الإعلام و الاشعار بالأفعال الكماليه الخيره و المؤديه إلى النقص و الشر هو غرض متوسط و أن هذا الغرض الثانى هو غرض نهائى أو قريب بالنهائى.

و من ذلك يتضح أن ما يقال من: «أن الأمر الاعتبارى الغرض منه هو حصول الازعان به لدى الإنسان ليروم بإرادته إلى تحصيل ما اذعن به و من ثمّ تحصل الأفعال التى يستكمل بها»، لا وقع له، إذ قد مرّ مرارا أن الموجد للإرادته نحو الفعل الكمالى هو الشوق الحاصل إما من البرهان على الرأى الصادق كما ذكره الشيخ فى الشفاء (١) و سبق أن ذكرناه عنه و ذكرناه عن الفارابى أيضا فى (السياسه المدنيه) (٢) و ذكرناه عن أرسطو فى (أخلاق نيقوماخوس) (٣) و ذكرناه عن أفلاطون فى (الجمهوريه) (٤)، و إما بالمثوبه و العقوبه على التشريع الناظم لمجموع الأفعال الخيره و الشرهيه كما ذكرناه و ذكرناه فى ما نقلناه عنهم من مباحث الاجتماع المدنى فراجع. و للبحث تتمه.

ص: ١٩٥

١- (١) الإلهيات ص ٤٢٣- ط. قم سنه ١٤٠٤ هـ.

٢- (٢) ص ٧١ فى مبحث الخير و الكمال الإرادى و الشر الإرادى.

٣- (٣) مقاله السادسة (الكتاب السادس) ط. طهران ج ٢ ص ١ ط. الكويت ص ٢٠٧.

٤- (٤) ص ١٤٠-١٤١-١٨٠.

إشارة

و قد تقدم نقل عدّه من تعليقاته على حكمه الإشراق و التي وافق فيها الشيخ السهروردي من أن بعض المشهورات فطريه صالحه لأن تكون مبدأ للبرهان، و أن تدبير العقل العملي من إفاضات عالم العقل.

و قال في الاسفار (1) في الباب التاسع من كتاب النفس في خواص الإنسان:

«و منها أن المشاركة المصلحية تقتضى المنع من بعض الأفعال و الحث على بعضها، ثم أن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوؤه عليه، فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر، و ركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحا و الثاني حسنا جميلا، و أما سائر الحيوانات فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه، و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه، فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئه نفسانية أخرى، و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يلدّه، و الشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص...»

و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره أطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا فإنه يتبع ذلك الشعور حاله انفعاليه في نفسه يسمّى بالخجاله.

و منها أنه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضرّه فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء. و لا يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في

ص: ١٩٦

غالب الأمر و ما يتصل به و الذى تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل و ما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها...فإنها إما أن يتخيل...أو أن يقع لها ضرب من الإلهام...و بالجمله أن الأفعال الحكيمه و العقلية إنما تصدر من الإنسان من جهه نفسه الشخصيه و من سائر الحيوانات من جهه عقلها النوعيه تدييرا كليا.

و منها:«ما يتصل بما ذكر من أن الإنسان له أن يروى فى أمور مستقبله هل ينبغى أن يفعلها أو لا ينبغى،فحيثذ يفعل وقتا ما حكمت به رؤيته و تديره أن يفعله فى الوقت الأول،و كذا العكس و أما الحيوانات الأخرى فليس لها ذلك،...».

و قال:«الحاكم العقلى العملى لا بد أن يكون مرتبه مرتبه المجرد ذاتا المتعلق نسبه و إضافه إلى الصور الجزئيه كما ذكرناه فى باب الوهم و الموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس»انتهى.

أقول:يفيد كلامه جلّ ما تقدم عن حكماء اليونان و هو:

أولا:إن القبيح و الممنوع هو فى الموضوعات و الأفعال الضارّه و التى تضاد المصلحه و الكمال و الجميل و الحسن و الضرورى هو فى خلاف ذلك.

ثانيا:إن كمال الإنسان حيث لا- يتحقق إلا بالمشاركه الحقيقيه مع بنى نوعه و هى لا تتحقق من دون النظام الذى هو وضع كل شىء و فعل فى محلّه كى تصل المنافع إلى الآحاد،كان كل فعل ضار به شرا و قبيحا و كل فعل موجب له خيرا و حسنا،و أن الاعتقاد و التصديق بذلك فى النفس من العناية الإلهيه فى نظام الخير الأتم.

ثالثا:إن الانفعال بالشعور بارتكاب الفعل القبيح أو الشوق و الرجاء لفعل النافع أو الخوف و النفره من وقوع الفعل الضار من خواص صفات النفس التكوينية المفطوره عليها و كذا الرؤيه فى الأفعال و هى ادراك كمال الفعل أو نقصه المترتب عليه بغيته و طلبه للشوق إليه أو النفره منه و عدم بغيته.

وقال (1) في أوصاف النفس و مجامع أخلاقها: «إن الحرية الحقيقيه ما تكون غريزيه للنفس لا التي تكون بالتعويد و التعليم و إن كانت أيضا فاضله و هو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس:الحرية ملكه نفسانيه حارسه للنفس حراسه جوهريه لا-صناعيه.و بالجمله فكل ما كانت علاقته البدنيه أضعف و علاقته العقليه أقوى كان أكثر حريه و من كان بالعكس كان أكثر عبوديه للشهوات و إلى هذا أشار أفلاطون بقوله:

الأنفس المرذوله في أفق الطبيعه و ظلّها،و الأنفس الفاضله في أفق العقل،و إذا علمت معنى الحكمة و الحرية و حاصلهما قوه الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانيه يرجع إلى هاتين الفضيلتين،و كذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أصداد هاتين،و لا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها،و لو تركت البعض غالبا عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقيه و لا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضا: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا و قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:«بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»و كما أن للإنسان صورته ظاهره حسننها لحسن الجميع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصوره الباطنه لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمة و الحرية.و هي أربعة معان:قوه العلم،و قوه الغضب،و قوه الشهوه،و قوه العقل و العدل بين هذه الأمور،فإذا استوت هذه الأركان التي هي مجامع الأخلاق التي تتشعب منها أخلاق غير محصوره اعتدلت و تناسقت و حصل حسن الخلق،أما قوه العلم فأعدلها و أحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق و الكذب في الأقوال، و بين الحق و الباطل في الاعتقادات و بين الجميل و القبيح في الأعمال...و أما قوه العداله فهي في ضبط قوه الغضب و الشهوه تحت إشاره الدين و العقل،فالعقل النظري منزلته المشير الناصح و قوه العدل و هي القدره التامه منزلتها المنفذ و الممض

ص: ١٩٨

لأحكامه وإشاراته... وأما قوه العقل و الحكمه فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جوده الذهن و ثقابه الرأى، و إصابه الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس... فهذه رؤوس الأخلاق الحسنه و الأخلاق السيئه المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤوس التين و معنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلو و التقصير فخير الأمور أوسطها و كلا طرفي قصد الأمور ذميم.

و قال (١) في منازل الإنسان و درجاته بحسب قوى نفسه: «إن كل إنسان بشرى باطنه كأنة معجون من صفات قوى بعضها بهيميه و بعضها سبعيه و بعضها شيطانيه و بعضها ملكيه... و أصول جميع الأخلاق هذه الأربعة قد عجت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها و إنما يخلص من ظلمات الثلاثه الأول بنور الهدايه المستفاد من الشرع و العقل».

و قال (٢) في الشقاوه و السعاده: «و لكن الاعتقادات الرديه و العلوم الفاسده أشد تعديبا و أكثر إيلاما للنفوس، فإنها نيرانات ملتهبه في نفوس معتقديها، و حركات مشتعله في قلوبهم، فايلاهما أشد من ايلا م هذه النار الدنيويه كما ذكر الله تعالى بقوله: نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ لِأَنَّهَا مَعَ كَوْنِهَا فِي نَفْسِهَا قَبِيحَةٌ مُّؤَلِّمَةٌ مِنْهَا يَنْشَأُ سَائِرُ الْمَعَاصِي وَ السَّيِّئَاتِ الْمَوْجِبَةِ لَتَعَذُّبِ النَّفْسِ».

و قال عن الهيئات الرديه الحاصله في النفس: «فإن هذه الهيئات و إن كانت قبيحه في نفسها مؤلمه لجوهر النفس مضاره لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بفضائحتها و قبائحها و مضادتها لجوهر النفس».

ص: ١٩٩

١ - ١) الاسفار: ٩/٩٣.

٢ - ٢) الاسفار: ٩/١٣٤.

و قال (١): «فشرح الصدر غايه الحكمه العمليه، و النور غايه الحكمه النظرية فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما، و هو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة و ذلك الفوز العظيم».

أقول: يقضى كلامه:

أولاً: بأن الذمّ على الصفه الخلقية إنما هو على الصفه الرديئه الرذيله المقابله لكمال الإنسان، و أن استحسان الخلق هو فى الخلق الموجب لكمال النفس و فى الصفه الفاضله. كما أن الإساءه تحصل من الرذيله فتسمى صفه و خلقاً سيئاً أى يسوء و ينفر منها، و مقتضى ذلك تساوق الذم و النقص و القبح و السوء و تساوق الحسن و الجمال و الكمال و الفضل و الحمد و المدح كما مرّ فى كلمات الأوائل.

ثانياً: إن حكم القضايا المتبعه فى القوى العمليه يحكم بها العقل النظرى، كما أن أحكام الدين و الشرع هى بلحاظ كمال الفعل للنفس البشرية أو نقصه.

ثالثاً: إن حال أفعال القلب حال أفعال الجوارح و هما كحال صفات النفس، فالعقائد و الأعمال كالصفات تنقسم إلى الحسن و القبيح بلحاظ الكمال و النقص و الخيره و الشرية.

و قال (٢) فى بيان السعاده و الشقاوه الأخرويتين: «إن مقصود التكليف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانيه و تخليصها عن هذا العالم و دار الأضداد، و اطلاقها عن أسر الشهوات و قيد الأمكنه و الجهات، و هذا التكميل و التجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأه الدائره المتجدده إلى النشأه الباقيه الثابته، و هذا التبديل إلى النشأه الباقيه موقوف أولاً على معرفتها و الإيمان بوقوعها،

ص: ٢٠٠

١-١) الاسفار: ١٤٠/٩.

٢-٢) الاسفار: ١٥٧/٩.

و ثانيا على أنها الغايه الأصلية المقصوده من وجود الإنسان الذى يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعيه لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات و ارتكاب السيئات و ثالثا على العمل بمقتضاها و ما يسهل السبيل إليها و تدفع القواطع المانعه عنها».

و قال فى ميزان الأعمال (1): «إن لكل عمل من الأعمال البدنيه تأثيرا فى النفس فإن كان من باب الحسنات و الطاعات كالصلاه و الصيام و الحج و الزكاه و الجهاد و غيرها فله تأثير فى تنوير النفس و تخليصها من أسر الشهوات و تطهيرها عن غواسق الهويلات و جذبها من الدنيا إلى الآخره و من المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير فى التنوير و التهذيب، و إذا تضاعف و تكثرت الحسنات فبقدر تكثرها و تضاعفها يزداد مقدار التأثير و التنوير، و كذلك لكل عمل من الأعمال السيئه قدرا معيناً من التأثير فى إظلام جوهر النفس و تكثيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها و تقييدها بسلاسلها و أغلالها فإذا تضاعفت المعاصى و السيئات ازدادت الظلمه و التكتيف شده و قدرا».

مخالفه الأشعرى لنظريه العنايه:

و قال (2) فى الموقف الثامن فى العنايه الإلهيه: «و أما الواحد الحق فليس فوقه غايه ينظر إليها فى افاضه الخير و بث الرحمه العامه و مع ذلك فإننا نشاهد فى موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و افراد الأ-كوان... من حسن التدبير و جوده الترتيب و رعايه المصالح و المنافع و ابداع القوى و الأسباب الملائمه للاغراض الدافعه للآفات و المفسدات ما نقضى به آخر العجب و لا يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبه فى جزئيات الأكوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر انموذجا منها و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع روعيت فى بعض النباتات (كالنخل و العنب) و بعض الحيوانات العجم الحقيه (كالنحل

ص: ٢٠١

١- (١) الاسفار: ٣٠٣/٩.

٢- (٢) الاسفار: ٥٦/٧.

و العنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق، و حكم مطابق، و مصلحه مرعيه و حكمه مرضيه. فاذن يجب أن يعلم أن العنايه كما مرّ هي كون الأول(تعالى) عالما لذاته بما عليه الوجود فى النظام الأتم و الخير الأعظم و عله لذاته للخير و الكمال بحسب اقصى ما يمكن و راضيا به على النحو المذكور و هذه المعانى الثلاثه التى يجمعها معنى العنايه من العلم و العليه و الرضا كلها عين ذاته، بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير و عين السبب التام له و عين الرضا به و هو المشيه الأزليه فذاته بذاته صورته بنظام الخير على وجه أعلى و أشرف لأنه الوجود الحق الذى لا غايه له و لا حد فى الكمال وراءه فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى النظام، و الاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما و خيرا على الوجه المذكور الذى عقله فيضانا و صدوا، متأديا إلى غايه النظام و صورته التمام على أتم تأديه.

فهذا هو معنى العنايه الخاليه عن الشين و النقص، و من اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب إلى بعض القدماء، و القائلين بالإرادته الخاليه عن الحكمه و العنايه المنسوبه إلى «الشيخ الأشعري» و القائلين بالعرض السفلى العائد إلى الخلق فقد ضلّوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى و توحيده و ما قدّروا الله حقّ قدره».

منهج العنايه يثبت ما انكره الأشعري من الحسن و القبح الذاتى:

اشاره

أقول: ما نبّه عليه فى المقام بالغ الأهميه حيث أفصح عن منشأ الخلاف فى الحسن و القبح بين الشيخ الأشعري و الحكماء و كذا الخلاف بين العدلية و الحكماء.

فالخلاف الأول:

هو أن الشيخ ينفى الحسن و القبح الواقعيين و بالتالى الحكمه فى ذوات الأفعال و يذهب إلى أن الحسن ما حسّنه الخالق عزّ و جلّ و فعله و القبيح ما قبحه الخالق و لم يأت به فليس للأشياء فى حدّ ذاتها حسن و كمال أو قبح و نقص و إنما الكمال يتقرر لفطره الأشياء بعد ايجاد البارى لها و النقص لذوات الأشياء هو ما بقى معدوما و لم

يوحده،فليس للأشياء فى تقررهما الذاتى و العلمى كمال أو نقص.

بينما الحكماء يذهبون إلى أن للأشياء فى تقررهما الماهوى كمال أولى و كمال ثانوى و أن علم البارى المتعلق بها لا يغير فى ذلك شيئا لأن العلم تابع للمعلوم فى ما هو عليه،و حيث إن للأشياء كمالات أوليه و ثانويه و لمجموع آحاد الموجودات و نظام الكل كمالات ممكنه،فالبارى يعقل أقصى و أبلغ ما يمكن أن تكون عليه تلك الأشياء و علمه بذلك و رضاه به سبب لوجود النظام الأتم و الخير الأكمل الأقصى،فايجاد البارى و فعله على أوفق الحكمة و أبلغها،و من هذا الخلاف كان الأشعرى لا يدعن بالحسن و القبح الذاتى للأشياء،و الحكماء يثبتون الحسن و القبح الذاتى للأشياء.

و الخلاف الثانى:

هو أن العدليه يعللون و يجعلون الغرض من الإيجاد و الفعل هو كمال الموجودات و أن ذلك وجه الحكمة فيثبتون أن غرض العالى من فعله هو الغرض السفلى و الكمال الحاصل للموجودات.

بينما الحكماء يعللون فعل البارى بالذات الغنى بذاته التى هى عين العلم بأكمل ما يمكن أن تكون عليه الموجودات و نظام المجموع،فلا غرض للذات وراء الذات و لا للعالى فى السافل،نعم يمكن جعل كمال السافل غاية للفعل نفسه لا غاية للفاعل من الفعل،فهو وجه الحكمة أيضا مضافا للوجه الأول من الحكمة و هو علم البارى بآتم ما يمكن أن يكون عليه نظام الموجودات.

و من هذا يتضح أن العدليه و الحكماء على وفاق فى اثبات الحسن و القبح الذاتيين للأشياء،و أن حسن الأشياء غاية للفعل نفسه،و على خلاف فى كون حسن الأشياء غرض و حكمه البارى من فعله فالحكماء يعللون الفعل بالعلم بالنظام الأصلح بينما ظاهر كلمات العدليه أن الغرض هو كمال الموجودات.

و من ذلك يظهر تساوق اطلاق الحسن و القبح الذاتيين مع الكمال و النقص عند

الحكيم ملأ صدره حيث إنه جعل مسلك الأشعرى النافى لهما وللحكمة فى أفعال البارى هو نفيا لإرادته الكمال إما بحسب التقرر العلمى أو العينى الخارجى.

نظريه العقوبات صور الأعمال هى القبح الذاتى:

وقال (1) فى مبحث الخير و الشر: بعد أن قسّم السبب المضر المنافى للخير و الكامل الموجب للفقد و الزوال إلى قسمين: «و من هذا القسم-أى ما كان غير متصل بالمضرر به-الأخلاق المذمومه المانعه للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية كالبخل و الجبن و الإسراف و الكبر و العجب و كذا الأفعال الذميمة كالظلم و القتل عدوانا و كالزنى و السرقة و الغيبه و النميمه و الفحش و ما أشبهها فإنّ كل واحد من هذه الأشياء فى ذاته ليس بشرّ و إنّما هى من الخيرات الوجوديه و هى كمالات الأشياء طبيعیه بل لقوى حيوانيه أو طبيعیه موجوده فى الإنسان، و إنّما شرّيتها بالقياس إلى قوه شريفه عاليه شأنها فى الكمال أن تكون قاهره على ما تحتها من القوى غير خاضعه و لا مدعنه اياها...

و كذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعيه و البهيميه و ليس بشرور للقوى الغضبيه و الشهويه، و إنّما شرّيه هذه الأخلاق الرذيله بالقياس إلى النفوس الضعيفه العاجزه عن ضبط قواها عن الافراط و التفريط و عن سوقها إلى مسلك الطاعه للتدبير الأتم الذى ينوط به السعاده الباقيه، و كذا شرّيه هذه الأفعال الذميمة (كالزنى و الظلم) بالنسبه للسياسه البدنيه أو المدنيه و الظلم إنّما هو شر بالنسبه إلى المظلوم على الوجه الذى عرفته و أمّا بالنسبه إلى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشرّ إلا بكونه ذا قوه نطقيه فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فى أكثر الأمر، و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها».

وقال (2) أيضا فى تقسيم الموجود إلى خير مطلق و إلى خير كثير يلزمه شر قليل:

ص: ٢٠٤

١- (١) الاسفار: ٦١/٧.

٢- (٢) الاسفار: ٦٩/٧.

«و كذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانية و العقلية و الخيرات الظنيه و الحقيقه قد يعتره بسبب أمور اتفقيه و اعتقادات فاسده و جهالات مركبه و أخلاق ذميمة و أعمال سيئه و اقتراف خطيئات تضره في المعاد، و لكن هذه الشرور إنما تكون في أشخاص قليله أقل من أشخاص سالمين عن هذه الشرور و الآفات، و في أوقات أقل من أوقات العافيه و السلامه عنها» (١).

و قال في تقرير اشكال في مسأله الخير و الشر و الجواب عنه: «إنكم زعمتم أنّ الخير في العالم كثير و الشر قليل و نحن إذا نظرنا في أنواع الكائنات وجدنا الإنسان أشرف الجميع و إذا نظرنا إلى أكثر أفرادها وجدنا الغالب عليهم الشرور، لوجود أفعال قبيحه و أعمال سيئه و أخلاق و ملكات رديه و اعتقادات باطله باطله و بالجمله الغالب عليهم طاعه الشهوه و الغضب بحسب القوه العمليه، و الجهل المركب بحسب القوه النظرية. و هذان الأمران مضرّان في المعاد، مولمان للنفس، موجبان للشقاوه في العقبى، مانعان عن السعاده الأخرويه، فيكون الشرّ غالباً على هذا النوع... و إنه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصي أو يتصف به من الرذائل واقعا بقضاء الله داخل في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي و الآثام منه بالضروره شاء الإنسان أو أبى، و إذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا- يليق بالواجب جلّ الذي هو منبع الجود و الاحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان، و يعذب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار، فإنّ ذلك ينسب إلى خلاف مقتضى العدل و الاحسان بل إلى الجور و العدوان، و ذلك محال على الواجب تعالى كيف و إنّ الله يأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ... (٢).

ص: ٢٠٥

-
- ١- ١) قد تقدّم جواب الميرداماد (قده) عن هذا الإشكال و أن الاعتبار بعلو الكيف و إن قلّ لا بكثره الكم الناجي فراجع و لاحظ.
٢- ٢) سورة النحل؛ الآية: ٩٠.

و الجواب على مقتضى قواعد الحكماء أنّ الله غنى عن العالمين و برىء عن طاعه المحسنين و معصيه المسيئين و إنّما الوارد على النفس بعد مفارقه الدنيا إنّما هو على تقصيرها و تلطّيح جوهرها بالكسورات المؤلمه و الظلمات المؤذيه الموحشه لا أن عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها و يؤدبها و ينتقم منها فى أفعالها كما تتوهم النفوس العامه مما يرون من العقاب الحاصل فى هذا العالم بالأسباب الخارجيه، و ليست الأمور الأخرويه كذلك، فإنّ العقوبات هنالك من لوازم أعمال و أفعال قبيحه و نتائج هيئات رديه و ملكات سيئه، فهى حمّاله الحطب نيرانها و معها وقود جحيمها فإذا فارقت النفس البدن متلطّخه بالملكات المذمومه و الهيئات المرذوله، و زال الحجاب البدنى و فيها ماده الشعلات الجحيميّه و كبريت الحرقات الباطنيه و النيرانات الكامنه اليوم، فشاهدتها بعين اليقين و قد أحاطت بها سرادقها و احدقت بقلبها عقاربها و حيّاتها و عاينت مراره شهوات الدنيا و تأذت بمؤذيات أخلاقها و عاداتها، و ردت إليها مساوئ أفعالها و نتائج أعمالها كما قال الصادق عليه السّلام: «إنّما هى أعمالكم تردّ إليكم» و قال: «ربّ شهوه ساعه أورثت حزنا طويلا»...

الحكماء قائلون بالحسن و القبح عند الملأ صدرا:

ثم ذكر (1) اعتراض الفخر الرازى المتقدّم. ذكره على نظريه العناية للحكماء قال:

«و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء و أنهم لما لم يقولوا بالحسن و القبح فى الأفعال كما ذهب إليه المعتزله و نفوا فى أفعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب، فاذن خوضهم فى هذه المسأله من قبيل الفضول فإنّ السؤال ب«لم» غير وارد مع القول بالايجاب فى الأفعال، أو مع القول بنفى التحسين و التقييح فيها.

و الجواب: أمّا أولا: فإنّهم ما نفوا الغايه و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقا بل

ص: ٢٠٦

إنّما نفوا في فعله المطلق و في فعله الأول غرضاً زائداً على ذاته (تعالى) و أما ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيداه فاثبتوا لكل منها غايه مخصصه كيف؟ و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات و مباحث الأمزجه و المركبات و علم التشريح و علم الأدوية و غيرها.

و أمّا ثانياً: فلما علمت غير مرّه أنّ فعله تعالى بعين الإراده و الرضا المنبعثين عن ذاته بذاته و الايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذى يكون فى المبادئ الطبيعیه العديمه الشعور و المبادئ التسخيريّه.

و أمّا ثالثاً: فهب أنّ الأمر كما زعمه ذلك الحكيم أن يبحث عن كيفيه ترتب الأفعال من مبادئها الذاتيه على وجه المناسبه و عدم المنافات، و أن يبحث عن كيفيه صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات، فينتبه على أن الصادر منه أولاً و بالذات هو الخير و أن الشرّ غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكليه أدى إلى شرور جزئيه قليله العدد بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمه فلم يكن الصادر منه تعالى شراً أصلاً، كيف؟ و بما ذكره يدفع شبهه عظيمه من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنييه القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و «اهريمن» فاعل الشر، و كفى شرفاً و فضلاً لهم فى بحث يدفع به ما هي بذر الشبهات كشبهه «إبليس» اللعين حين اعترض على الملائكّه-الذين هم من أفضل عالم السموات كما أن الحكماء من أفضل طبقات الجنات- بأنّ الله لم خلقنى و قد علم أنى أضلّ عباده عن الطريق، و أغويهم عن الصراط المستقيم، فأجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالتزام للمجادل الذى لا يستعد لإدراك النهج البرهانى» انتهى.

أقول: و قد نقلنا كلا- من الجواب الثانى و الثالث مع عدم صلته الوثيقه بالمقام كى ننقل ما ذكره كل من الحكيم السبزوارى (قده) و العلّامه الطباطبائى (قده) فى ذيل مجموع (١) لأجوبه مما له صلّه بالحسن و القبح.

ص: ٢٠٧

قال السبزواری(قده)فی ذیل نسبه الفخر الرازی للحکماء أنهم لم يقولوا بالحسن و القبح:«إن هذا إلا أفك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك و كيف يقول الذين هم أبناء العقل و اصلاؤه،بنفى التحسين و التقييح العقليين،نعم لما كان الحسن و القبح عندهم بمعنی موافقه الغرض و المصلحه و خلافها-و الحکماء باعتقاد هؤلاء نافون للغرض-نسبوه إليهم فكأنهم يقولون:ينبغي للحكيم أن لا يقول به.

و لما كانت هذه المسأله من معارك الآراء لا بأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول:اختلف في حسن الأشياء و قبحها،هل هما عقليان أو شرعيان؟فذهب «الحکماء»و«الإماميه»و«المعتزله»إلى الأول و الأشاعره إلى الثانى.

ثم أنّ «المعتزله»اختلفوا فذهب الأقدمون منهم إلى أن حسن الأفعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما،و ذهب بعض من قدمائهم إلى اثبات صفه حقيقيه توجب ذلك مطلقا في الحسن و القبح جميعا،و ذهب «أبو الحسين»إلى هذا في القبح دون الحسن، فقال:لا- حاجه فيه إلى صفه محسنه بل يكفى انتفاء الصفه المقبحه (1)،و ذهب «الجبائى»إلى أن ليس حسن الأفعال و قبحها لصفات حقيقيه فيها بل لوجوه اعتباريه و صفات إضافيه و يختلفان بحسب الاعتبارات في لطمه اليتيم تأديبا و ظلما.

و المراد من كون الحسن و القبيح عقليين أن العقل يمكنه أن يفهم أن الفعل

ص:٢٠٨

١ - ١) قد علّق(قده)على هذا الموضوع فى شرحه للأسماء الحسنى حيث نقل التعليقه بألفاظها بقول:«بل يكفى انتفاء الصفه المقبحه و وجهه أن الوجود خير مطلق سواء فى الذوات و الصفات أو فى الأفعال و الحکماء ادّعوا بداهه هذا الحكم فالحسن غالب فى الأفعال فيقتصر فى الحكم بالتقييح على ما فيه الجبهه المقبحه و الباقي باق على التحسين»و قال فى الوجوه الاعتياريه«هذا فى جانب القبح واضح و أمّا فى جانب الحسن فلائّ المراد به النافعيه فى النظام فهو وراء الحسن الذى هو لازم خيريه الوجود كما مضى فى الحاشيه السابقه».

الفلانى ممدوح فى نفس الأمر و الآخر مدموم و إن لم یرد به الشرع الأنور أو یمکنه فهم الجبهه التى بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبح فنهى عنه إن كان بعد ورود الشرع، و عدم فهمه جهات الحسن و القبح فى بعض الأفعال لا یقدح فى عقليتها لأنه یرعلم اجمالاً أنه لو كان خالياً عن المصلحه أو المفسده یقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه و المراد من كونهما شرعيين أنه لا یمکن لعقل إدراك الحسن و القبح و إن فاعل هذا یرستحق المدح و فاعل ذاك یرستحق الذم، و لا إدراك جهات الحسن و القبح فى فعل من الأفعال لا قبل ورود الشرع و لا بعده و قد یقال: المراد بالعقلیه اشتمال الفعل على الجبهه المحسنه أو المنقبحه سواء أدرك العقل تلك الجبهه أم لا.

نظريه المثوبات صور الأعمال هی الحسن الذاتى:

و بالشرعيه: خلاف ذلك، فعلى العقلیه الشرع كاشف و مبين للحسن و القبح الثابتين له فى نفس الأمر، و لا یجوز فى الفعل الذى أمر به أن ینهى عنه فى ذلك الوقت بعينه و لا فيما نهى عنه أن يأمر به كذلك نعم یجوز إذا اختلف الوقت كما فى صورته نسخ الأحكام. و على الشرعيه الشرع هو المثبت له لا الكاشف. و ليس الحسن و القبح عائد إلى أمر حقيقى فى الفعل قبل ورود الشرع و یجوز التعاكس المذكور، و لا علاقته لزومیه (1) بین فعل الصلاه مثلاً و دخول الجنه، و لا بین أكل أموال الناس ظلماً و أكل النار فى الباطن، و لذا لو أدخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار و الكافر المشرك الجنه لجاز عند أصحاب هذا المذهب، بخلافه على مذهب التحقيق فإنّ علاقته اللزومیه ثابتة عقلاً بین الأفعال الحسنه و الصور المملذه و بین الأفعال القبيحه و الصور

ص: ٢٠٩

١ - ١) قد علق (قده) على هذا الموضوع فى شرحه للأسماء الحسنی حيث نقل التعليقه بألفاظها بقوله: «و هذا مبنى على أصلهم الفاسد من نفى الوجوب و نفى السببیه و المسببیه كما سنشير إليه و ما فرعوا عليه أفسد فإن دخول السعيد العلمی فى النار أو العلمی أو بحسبهما جميعاً فيها مثل سلب الشىء عن نفسه و كذا فى جانب الشقى».

المؤلمه كما فى الكتاب المجيد جزاء بما كانوا يعملون و جزاء بما كانوا يكسبون و قوله صلى الله عليه و اله و سلم: «إنما هى أعمالكم ترد إليكم» و قولهم بنفى السببه و المسيبه و جرى عاده الله (تعالى) باطل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحقّ هو عقليه الحسن و القبح للعلم الضرورى باستحقاق المدح على العدل و الإحسان و الذم على الظلم و العدوان، و هذا العلم حاصل لكل عاقل و إن لم يتدين بدين و لهذا يحكم به منكر الشرائع أيضا «كالبراهمه» (١) و أيضا الحكم بحسن ما حسنه الشارع أو قبح ما قبحه يتوقف على أنّ الكذب قبيح لا يصدر عنه و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفه و عبث لا يليق به و ذلك إما بالعقل و التقدير أنه معزول و إما بالشرع فيدور، انتهى.

إبطال الإراده الجزافيه مثبت للحسن و القبح الذاتيين:

و قال الطباطبائي (قده): فى ذيل الجواب الثالث المتقدم (٢) - من أنه مبحث العنايه فى الحكمه يدفع به شبهه إبليس، و أنه ما أجيب به لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ :-

«ظاهره أنه جواب الزامى إسكاتى و الظاهر أنه حجّه برهانيه و يمكن تقريبه بوجهين:- ثم ذكر الوجه الأول- ثم قال: ثانيهما: إنّ مؤاخذه الفاعل على فعله إنّما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل، و كذا سؤاله عن فعله إنّما يكون فيما إذا كان هناك ما لا يملكه من الأفعال و تردد فعله بين ما يملكه و ما لا يملكه، و الله (سبحانه) هو المالك على الإطلاق يملك كل شىء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شىء من أفعاله، و لا يستلزم ذلك بطلان الحسن و القبح و ارتفاع تأثير المصلحه و تجويز الإراده الجزافيه لأن ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل و لا يملكه إلا بموافقته الفعل للمصلحه و وجه الخير المرجحه فإذا كان الفعل ذا مصلحه بالذات - كالوجود الذى هو

ص: ٢١٠

١- ١) هم الذين يقولون بعدم وجود البعثه على الله تعالى إذ فى العقل كفايه عنها عندهم.

٢- ٢) الاسفار: ج ٧- ص ٨٥، حاشيه رقم ٢.

فعله (تعالى) - كان مملوكا لفاعله بالذات، فكان حسنا بالذات و إرادته ما هو حسن ذو مصلحة ليست بإرادته جزافيه و هو ظاهر. نعم يجوز السؤال عن الحكمه و وجه المصلحه فى فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم إجمالاً بكونه لا يخلو عن المصلحه و أما السؤال عن أصل المصلحه فلا كما عرفت.

قواعد فلسفيه أخرى للبرهنه على الحسن الذاتى:

أقول: ينجلي ممّا تقدّم من كلام الأسفار و التعليقات ما يلى:

أولاً: إن الحسن و القبح الذاتيين فى الأفعال و الذمّ و المدح هو للعلاقه اللزوميه الثابته بين تلك الأفعال و آثارها الكماليه أو النقائصيه و الصور الملمذه أو المؤلمه.

ثانياً: إن مبحث النفس و نشأتها الأخرويه أحد طرق البرهنه على الحسن و القبح الذاتيين فى الأفعال و هو مقتضى مسلك أن العقوبات و المثوبات لوازم الأعمال و أنها صور الأفعال التى تنكشف فى الآخره.

ثالثاً: إن اثبات الغايات فى الأفعال أيضا هو أحد طرق البرهنه على الحسن و القبح الذاتى فى الأفعال.

رابعاً: إن إبطال الإراده الجزافيه فى الفلسفه الإلهيه يثبت الحسن و القبح الذاتيين.

خامساً: إن قاعده العليه فى الفاعل المختار بمقتضى الأمر الثالث و الرابع برهان الحسن و القبح الذاتيين.

إبطال مستند إنكار الأشعري للحسن و القبح:

و قال فى (1) تتمه ما تقدم: «و أكثر من يطيل حديث الخير و الشر و يستشكل الأمر

ص: ٢١١

من يظن أن الأمور العظيمة الإلهية من الأفلاك و ما فيها، إنما خلقت لأجل الإنسان و أن الأفعال الإلهية منشؤها إرادته قصدت بها أشياء و أغراض على نحو إرادتنا و أغراضنا في الأفعال الصادرة عنها بالاختيار و لو تأمّل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدري أن الأمر لو كان كما توهمه و لم يكن هناك أحكام مضبوطة و علوم حقّه إلهية و ضوابط ضرورية أزلا و أبدا ما كان أحوال أولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديده، و تسلط الأعادي و الظلمه و أهل الجور عليهم و ما كان أحوال أعداء الله -من الفراعنه و الدجاجله- على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسده و معتقداتهم الباطله و آرائهم الخبيثه و سبيهم و نهبهم و طغيانهم و عداوتهم، لأن الإراده إذا كانت متجدده جزافيه فما المانع من وقوع الأمر على نحو ما يلائم شهوه كل أحد فإن كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم و مآربهم. سيّما إذا اعدوا أنفسهم من أحياء الله و الصالحين من عباده، فيقال: لما جمع من له هذه الإراده الجزافيه بين دفع المانع و حصول المطلوب و لم لم يجمع بين السلامه عن الآفه و حصول المثوبه، بل يقال لم لم يرفع الكفر و الجور من العالم حتى يملأ الأرض أزلا و أبدا قسطا و عدلا، بل يجعل الأرض غير الأرض كما في الآخره و نقيه نورانيه صافيه من ادناس الكفر و الفجور، فإن قالوا التقدير الأزلي منعه عن ذلك، فيقال: كون التقدير الأزلي عنه واجب أو ممكن فإن كان ممكن الطرفين و اختار أحدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم و ترجيح الخير العام كان أولى إذ لا- مصلحه للكافر في كفره و للشقى في شقائه، و إن كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود إلا كما هو عليه فيثبت اللزوم فإن قالوا: إنه فعل ما شاء و لا يسأل عن «لم» فيقال: عدم السؤال بالمعنى الذى تصور تموه لأنه يحرق اللسان، أو لأن النظر ههنا حرام، أو لأن الحجّه لا تنتهى إليه، و الأقسام كلّها باطله، و إن كان الأمر كما زعمتم بأنه لا يسأل فى المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجّه عليه -حتى كون العالم مفتقرا فى تخصيص جهاته إلى المرجح و فى صفات البارى نفيا و اثباتا و غيرها- فللخصم أن يقول لا يسأل عن «لم».

ضروره التزام الحكيم بالحسن و القبح الذاتيين:

أقول: ما أفاده (قده) إبطال للإراداه الجزافيه، و اثبات للعلاقه اللزوميه بين الأشياء و غايتها و بالتالى للحسن و القبح الذاتيين للأشياء و الأفعال بتوسط مسلك العنايه الإلهيه و من ثم يتبين أنّ الحكيم المدعن بأصول الفيلسفه من قانون العليه و بطلان الإراده الجزافيه و الاتفاق لا- يمكنه بحال من الأحوال انكار الحسن و القبح الذاتيين فى الأشياء و الأفعال و لو بنحو السالبه الجزئيه، و بذلك يتضح أن ما يوهمه من إمكان صدق السالبه الجزئيه فى هذا الباب من كلمات ابن سينا و من تبعه على ذلك، و إنّ الحسن و القبح ممكن الصدق بنحو الموجهه الجزئيه، ممّا لا أساس له، إذ تؤدّى الأشياء إلى غاياتها ضروره و هى إما كمال أو نقص. نعم صدق السالبه الجزئيه بمعنى عدم مطابقه جميع ما يستحسن أو يستقبح عند غالب الناس للحسن و القبح الذاتى فى الواقع لا غبار عليه، و لكن هذا غير حديث انكار الحسن الذاتى فى الجملة.

تساوق المدح و الحمد الشرعى و العلى مع الكمال و الذمّ و التقيح كذلك مع النقص

و العدم:

و قال (1) فى بيان كميّه أنواع الخيرات و الشرور الإضافيه: «و أمّا الخيرات و الشرور المنسوبه إلى النفوس الإنسانيه من جهه دخولها تحت الأوامر و النواهي الدينيه و الأحكام و الأفعال الناموسيه فجميعها-سواء عدّ من الخيرات كالقيام و الصيام و الحج و العمره و الزكاه و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و صلّه الرحم و عياده المريض و تشييع الجنازات و زياره القبور لأولياء الله و غير ذلك من الطاعات أو عدّ من الشرور و المعاصى كالزنى و السرقة و النميمه و القتل و أكل مال اليتيم و الظلم و الجور و الطغيان و أشباهها من المعاصى-أمور وجوديه و الوجود لا ينفك عن خيريه ما، فكلّ منها كمال و خير

ص: ٢١٣

للإنسان لا بما هو إنسان، أى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة و أن الذمّ العقلى أو الشرعى لا يترتب عليها إلا باعتبار تعيينها و نسبتها إلى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها فى كسر قوتها الشهويه و الغضبيه و اكتسابها هيئه استعلائيّه عليها و يكون نقصها فى انقهارها عن البدن و انفعالها عن القوى الجرمانيه، فإنّ انفعال النفس عن الأدانى و الأسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمه الله و عدم مناسبتها إلى ملكوته الأعلى، فلو قطع النظر عمّا يؤدى إليه هذه الأفاعيل المذمومه بحسب العقل و الشرع و القياس إلى الجزء الأشرف من الإنسان لانقلب الذمّ مدحا و التقييح حمدا بحسب الحقيقه و بحسب نسب آخر أكثر من تلك النسبه مثلا الشهوه مذمومه و الزانى و الزنى مذمومان عقلا و شرعا و لا شك أن حقيقه الشهوه و ماهيتها هى قوه جبليه ساريه فى وجود النفس، و لا شك أنّها ظل صفه شوقيه من صفات الملائكه المقرّبين المهيمين، كما أنّ الغضب فى الإنسان ظل لقاهريه القواهر العلويه، فيكون لا- محاله محمود فى ذاته ألا- ترى أن العنّه كيف ذمت فى نفسها و كذا الزانى باعتبار أنه إنسان و الزنى باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب و باعتبار تعيينها فى الصوره الذكوريه و الأنثويه و كونها سبب حفظ النوع و توليد المثل و موجه للذه كمال محمود بذاته، و كذا الزنى (باعتبار) أن قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا فى نفسه و باعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا فى الجميع، و لم يبق توجه الذم و التقييح إلا إلى عدم طاعه الشهوه للعقل و ترك سياسته لها فكونها مذمومه إنّما هو بالاعراض عن حكم العقل و الشرع حتى أدى فعلها إلى انقطاع التنسب و الإرث و التريه للأولاد، و اختلال النظام لأجل التنازع و وقوع الهرج و المرج و الفتنة، و كلّها أمور عدميه راجعه إلى اعتبار التعين الخلقى و النقائص الإمكانيه و أوصاف الممكنات باعتبار إمكانها و عدميتها و قصورها فى الموجوديه، و إلا فالوجود و الوجوب و أحكامهما من الفعلية و التمام و الكمال و البقاء

و البهجه و العشق و اللذه كلها خير و محمود و مؤثر فالأمر حمد كله و ليس فى الوجود ما هو مذموم حقيقه بل اعتبارا فقط».

المعصيه المذمومه فى الشرع هى حيثيه عدميه و نقص:

و علق الطباطبائى (قده) (١)-على قوله فى الابتداء أن الخيرات و الشرور جميعها أمور وجوديه-:«فيه تأمل بل حيثيه المعصيه فى الأفعال جهات عدميه و الدليل على ذلك أن كل معصيه من المعاصى يماثلها من نوع فعلها طاعه لا يفرق بينهما إلا ما فى أحدهما من موافقه الأمر الشرعى أو العقلى و فى الآخر من مخالفته و تركه كالزنى و النكاح و أكل مال الغير ظلما أو برضا منه و القتل ظلما أو قصاصا، فعنوان المخالفه و الترك هو جهه المعصيه فى الفعل و هو معنى عدمى غير موجود، و لذلك وقعت فى الكلام الإلهى نسبه عامه الأشياء إلى الخلق و الحسن، و نسبه المعصيه إلى السوء و تسميتها سيئه قال تعالى: أَلَلَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ و قال: أَلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ و قال: بِنَسِ الْأِسْمِ الْفُسُوقُ و لعل المصنف أراد بكونها موجوده موجوديه الأفعال المعنويه بعناوين المعاصى، و يشهد به ما فى ذيل كلامه من ارجاعه الذمّ و القبح فى الغيبه و الزنى إلى مخالفه الأمر و ترك الطاعه».

و قال (٢) فى بيان أن العالم فى غايه الجوده و أفضل نظام: «إنّ الأمور الواقعه فى هذا العالم لَمّا كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاك و أوضاعها-و نظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الإلهى الذى قد علمت أنه فى غايه التمام و الكمال-و لما تبين و تحقق مرارا أنّ هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت و الاتفاق (كما نسب إلى ديمقراطس) و لا-على طريقه الإراده الجزافيه (كما توهمه الأشاعره) و لا عن إرادته ناقصه و قصد زائد كإرادتنا المحوجه إلى دواع خارجة عن ذاتنا و لا بحسب طبيعه لا شعور لها بذاتها فضلا

ص: ٢١٥

١-١) الاسفار: ١٠٢/٧، حاشيه رقم ١.

٢-٢) الاسفار: ١١١/٧.

عن شعور بما يصدر عنها(كما ذهبت إليه أو ساخ الدهريه و الطباعيه)بل النظام المعقول المسّمى عند الحكماء بالعنايه مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غايه ما يمكن من الخير و الفضيله،فعلى هذا يلزم أن لا يكون في هذا العالم بالنظر إلى الأسباب و العلل أمر جزافي أو اتفاقي بل كلّ ضروري فطري بالقياس إلى طباع الكل سواء أ كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركة الحيوان على وجه الأرض إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد و يرتقى سلسله الأسباب إلى مبدأ واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفية علمه بها و حكمته و عنايته».

و قال (1)في العنايه في خلق الإنسان:«ثم أتتك قد علمت أن لك قوه طبيعيه بها تشارك النبات و هي منبته في جميع البدن منبعا الكبد و قوه أخرى تشارك الحيوان منبته في الأعضاء تشارك بها الحيوان كلّ و منبعا القلب و قوه أخرى نفسانيه أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعا الدماء،و أخرى أشرف ممّا سبق كلّ لا تشارك بها الحيوان بل الملائكه فقط،فاعطاك الله بحسب كلّ منها أخذا و تركا للمنافع و المضار، فاللذان بحسب القوه الأولى يسميان بالجذب و الدفع و اللذان بحسب القوه الثانيه يسميان بالميل و النفرة،و اللذان بحسب القوه الثالثه يسميان بالشهوه و الغضب و اللذان بحسب القوه الرابعه يسميان بالإرادة و الكراهه فخلقها الله فيك مسخرتين تحت إشاره العقل المعرف للعواقب، كما خلق الشهوه و الغضب مسخرتين تحت إدراك الحسن فتم بها انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفه بأن هذا يضرّك و هذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه أو في طلبه ما لم يكن لك إرادته بموجب المعرفه أو كراهه و بهذه الإراده افردك الله عن البهائم إكراما و تعظيما لبني آدم، كما افردك عنها بمعرفه العواقب».

ص: ٢١٦

وقال (1) في البرهان على اشتياق جميع الموجودات الكمال المطلق و هو الله (سبحانه): «اعلم أن الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية و النفسية و الحسية و الطبيعيه كمالا و ركز في ذاتنا عشقا و شوقا إلى ذلك الكمال و حركه إلى تميمه فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات و غيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال و فيها القوه و الاستعداد عشق و شوق إرادى بحسبه أو طبعى بحسبه على تفاوت درجات كلّ منهما، ثم حركه تناسب ذلك الميل أما نفسانيه أو جسمانيه و الجسمانيه أما كيفيه كما في المركبات الطبيعيه أو كميّه كما في الحيوان و النبات خاصّه أو وضعيه كما في الأفلاك أو أيّنه كما في العناصر.

و البرهان على ذلك أنّك قد علمت أن الوجود كله خير و مؤثر و لذيذ و مقابله -و هو العدم- شرّ و كره و مهروب عنه... فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه و ينزع منه إلى كماله و يتمسك به عند نيّله فيكون كلّ شيء لا محاله عاشقا لكماله مشتاقا إليه عند فقده فالعشق حاصل للشئء دائما سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال و أما الاشتياق و الميل فإنما يحصلان للشئء حال فقدان الكمال».

أقول: في هذه العبارات تنصيص على ما يلي:

أولا: إنّ حدّ المدح و الحمد و الحسن هو بالكمال و أن حدّ القبح و الذم هو بالنقص و العدم.

ثانيا: إنّ الذمّ و القبح الشرعيين هما لنقص وجهه عدميه كشف عنها الشرع في الفعل و كذلك المدح و الحسن الشرعيان هما لجهه كمال كشف عنها.

ثالثا: إنّ قانون العليه حيث يبطل الإراده الجزافيه فبالتالى هو يبطل الإراده من

ص: ٢١٧

دون غرض و الغرض هو الكمال المطلوب من الفعل، فبالتالى يثبت الحسن و القبح الذاتى فى الأفعال.

رابعاً: إنّ الإرادة حيث تنبعث من الاعتقاد العلمى، فيكون العقل هو المشير و المحرك لها عبر إدراكه للقضايا.

خامساً: إن حب الكمال فطرى و كراهه العدم و النقص فطريه أيضاً فلأول الشوق و الميل و الحركة و للثانى التنفر و الهروب.

و قال (1) فى اثبات النبى و أنه لا بد فى الوجود رسول من الله ليعلم الناس طريق الحق و يهديهم إلى صراط مستقيم: «إنّ الإنسان غير مكنتف بذاته فى الوجود و البقاء لأنّ نوعه لم ينحصر فى شخصه فلا يعيش فى الدنيا إلا بتمدن و اجتماع و تعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد فافتقرت اعداد و اختلفت أحزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا فى معاملاتهم و مناكحاتهم و جنائياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافه الخلق يحكمون به بالعدل و إلا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختل النظام لما جبل عليه كلّ أحد من أنّ يشتهى لما يحتاج إليه و يغضب على من يزاحمه فيه.

و ذلك القانون هو الشرع و لا بد من شارع يعين لهم منهجا يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسن لهم طريقا يصلون به إلى الله و يفرض عليه ما يذكرهم أمر الآخرة و الرحيل إلى ربهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و تنشق الأرض عنهم سراعاً و يهديهم إلى صراط مستقيم».

و لا بد أن يكون إنساناً لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل و درجه باقى الحيوانات أنزل من هذا و لا بد من تخصصه بآيات من الله داله على أنّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها،

ص: ٢١٨

١- (١) الشواهد الربوبية- فى المناهج السلوكية- ص ٥٣، طبعه مركز نشر دانشگاه- مشهد.

أن يقرّ بنبوّته و هي المعجزة و كما لا بد في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر على ارسال السماء مدرارا لحاجه الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم صلاح الدنيا و الآخرة.

نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجين للزينة لا- للضرورة و كذا تقدير الاخصص في القدمين كيف اهمل وجود رحمه العالمين و سائق العباد إلى رحمته و رضوانه في النشأتين.

فانظر إلى عنايته في العاجل و إلى لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامه في العقبى و الخير الآجل فهذا هو خليفه الله في أرضه.

وقال (1) في الإشراق الثانى فيما يجب على كافه الناس فى الشريعة: «فهذا النبى يجب أن يلزم الخلائق فى شرعه الطاعات و العبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانيه إلى مقام الملكيه.

فمن العبادات ما هى وجوديه نفعها كالصلوات و الأذكار على هيئه الخضوع و الخشوع فيحركهم بالشوق إلى الله أو يعم نفعها لهم و غيرهم كالصدقات و القرابين فى هيكال العبادات.

و منها ما هى عدميه تركيهم إمّا يخصهم كالصيام أو يعمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع و الجنس و الصمت و يسّن عليهم أسفارا ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون من الأجداد إلى ربهم ينسألون فيزورون الهياكل الإلهيه و المشاهد النبويه و نحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعه و الجماعات فيكسبون مع المثوبه التودد و الإئتلاف و المصافاه و يكرر عليهم العبادات و الأذكار فى كل يوم و إلا فينسون ذكر ربهم فيهملون.

ص: ٢١٩

وقال (1) في الإشراف الخامس في الإشاره إلى أسرار الشريعة و فائده الطاعات:

«قد أو مانا لك فيما مضى إلى أنّ حقيقه الإنسان حقيقه جمعيه و لها وحده تألفيه كوحده العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرد و التجسم و الصفاء و التكدر و لهذا يقال له: «العالم الصغير» لأن جملته منتظمه من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصره في أجناس ثلاثه في كل جنس طبقات كثيره متفاوتة لا- يحصى عددها إلا- الله، و هي العقليات و المثاليات و المحسوسات.

فكذلك الإنسان كما مر مشتمل على شيء كالعقل و شيء كالنفس و شيء كالطبع و لكل منهما لوازم و كماله في أن ينتقل من حد الطبع إلى حد العقل ليكون أحد سكان الحضرة الإلهيه و ذلك إذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما أن طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلسله واحده يتحرك أولها بتحرك آخرها بأن يتنازل و يتصاعد الآثار و الهيئات من العالى إلى السافل و من السافل إلى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم.

فكذلك هيئات النفس و البدن يتصاعد و يتنازل من أحدهما إلى الآخر، فكل منهما يفعل عن صاحبه فكل صفه جسمانيه أو صوره حسيه صعدت إلى عالم النفوس صارت هيئه نفسانيه و كل خلق أو هيئه نفسانيه نزلت البدن حصل له انفعال يناسبه و اعتبر بصفه الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه و حرارته و بصفه الخوف كيف يؤثر في اصفراره.

و كذا الفكر في المعارف الإلهيه و سماع آيه من صحائف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن و وقوف شعره و اضطراب جوارحه و انظر كيف تنقلب صوره المحسوس الجزئي معقوله كليه إذا انتقل من آله الحسّ إلى القوه العاقله و كان مشهودا في عالم

ص: ٢٢٠

الشهادة فصار غائبا عن هذا العالم و عن الأبصار حاضرا بين يدي بصيره العقل و الاعتبار.

فإذا تقرر عندك هذا الأمر فاعلم: إنَّ الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة و خدمه الشهوات للعقول و ارجاع الجزء إلى الكل و سياقه الدنيا إلى الآخرة و تصيير المحسوس معقولا و الحث عليه و الزجر على عكس هذه الأمور لئلا يلزم الظلم و الوبال و وخامه العاقبه و سوء المآل كما قال بعض الحكماء:

إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و إذا قام الجور خدمت العقول للشهوات فطلب الآخرة أصل كل سعادته و«حب الدنيا رأس كل خطيئته» و ليكن هذا عندك أصلا جامعا في حكمه كل مأمور به أو منهي عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمه عليهم السلام فإنك إذا تدبرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خاليا من تقويه جنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزيه في كل ما تفعله أو تتركه و ارفض الباطل و اعرض عن الشهوات و حارب أعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الأَكْبَر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبه المقصود«في سور له باب باطنه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب» (١).

أقول: يرشح من كلماته الأمور التاليه:

أولاً: إنه ما يثبت المتكلمون بقاعده اللطف أو الحسن و القبح، يصح اثباته بقاعده العناية الإلهية كضروره القانون الإلهي لنظام الاجتماع المدني المسمى بالشريعة، و ضروره الشارع الرسول المدبّر المطاع، و ضروره المعجزه و وجه كشفها الإني عن

ص: ٢٢١

١-١) مقتبس من آيه ١٣ من سورة الحديد في قوله تعالى: فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ

رسالته الإلهيه، و ضروره وجود خليفه لله فى أرضه: «اللهم بلى لا تخلو الأرض من حجه».

ثانيا: إن أفعال الشريعه و القانون الإلهى كماله موصله إلى الله، و غاياتها مختلفه فى الابتداء و التوسط و الانتهاء إلى الغايه القصوى كما أنه بتطبيق أفعال النفس على مقررات الشريعه يحصل وصول الجميع إلى الكمال المطلوبه المنشوده، و هو معنى العدل و الظلم بخلاف ذلك و عكسه.

و إن العدل هو تسخير الشهوات للعقول و الظلم تسخير العقول للشهوات، و هذا بلحاظ كمال القوه الناطقه فالعدل وصول الشىء إلى كماله و الظلم عدم ذلك.

و إن طلب الآخره حيث هو طلب الكمال الأتم الدائم فهو غرض و حكمه كل قانون شرعى و طلب الدنيا حيث هو طلب الكمال الداثر الزائل - و الذى هو كمال مؤقت لبعض القوى الدانيه للنفس - فهو المخالفه للشرع المسمى بالخطيئه.

ثالثا: حيث إنه بين النفس و البدن تأثير متقابل فلذلك كانت أفعال الجوارح محدثه فى النفس هيئات كماله نورانيه، أو هيئات ظلمانيه دركيه ناقصه، و كذلك فى انفعال الجوارح عن أفعال الجوانح.

و قد تقدّم نقل تعليقته الضافيه على نسبه الفخر الرازی انكار الحسن و القبح للحكماء حيث نفى تلك النسبه و ذكر أنّ الموجب لهذا الوهم هو ما رأوه من نفى الحكماء للغرض فى الفعل الكلى للبارى وراء الذات الواجبه، و الحال أنّهم لا ينفون الأغراض بمعنى الغايات الكماليه للأشياء كما هو مقتضى قانون العليّه فى الفاعل المرید المختار، و مقتضى إبطال الإراده الجزافيه و الاتفاق و مقتضى كون العقوبات و المثوبات هى صور الأعمال.

و قد نصّ (قده) على ضروريه حصول العلم بحسن العدل و الإحسان و المدح عليهما و قبح الظلم و العدوان و الذم عليهما و استشهاد على ذلك بحكم البراهمه بذلك مع انكارهم للشرائع، و أنّ الحكم بحسن ما حسنه الشارع و قبح ما قبحه - كما هو مسلك الأشعري - يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عن البارى و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن عبث و سفه لا يليق به و هو إما بالعقل و الفرض عدم حكمه بذلك أو بالشرع فيجىء الدور (١).

و قال (٢) فى شرحه للأسماء الحسنى: «حقيقه الحمد اظهار كمال المحمود و شرح جماله و جلاله».

و قال فى شرح «يا ربّ البيت الحرام» و كلامه فى أسرار الحج (٣): «...إنّ

ص: ٢٢٣

١- ١) و هذا أحد الأدله التى أقامها متكلمى العدليه على الحسن و القبح.

٢- ٢) شرح الأسماء الحسنى - ص ١٣٢، عند قوله عليه السلام: يا خير الحامدين.

٣- ٣) شرح الأسماء الحسنى - ص ٣١٤.

المقصود من الرمي و التهور و نحوهما محض اظهار الرقيّه و العبوديه كما قيل: «أنّ بمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق بخلاف سائر العبادات كالزكاه التي هي احسان مستحسن و للعقل إليه سبيل و الصوم الذي هو كسر الشهوه التي هي عدو الله و تفرغ للعباده بالكف عن الشواغل و كالركوع و السجود في الصلاه التي هي تواضع لله و للنفوس أنس بتعظيم الله و أمّا أمثال الرمي و التهور فلا اهتداء للعقل إلى أسرارها فلا يكون في الاقدام عليها باعث غير الأمر المجرد و قصد الامتثال و فيه عزل للعقل عن تصرفه و تصريف النفس و الطبع عن محل أنسه المعين على الفعل فإنّ كلّ ما أدركه العقل و عرف وجه الحكمة في فعله مال الطبع إليه ميلا ما فيكون ذلك الميل معينا للأمر و باعثا على الفعل فلا يكاد يظهر كمال الرق و الانقياد».

أقول منظور هذا القائل: «إن المصالح في الأفعال الشرعيه بعضها واضح و بعضها خفيّ و بعضها أخفى لا يهتدى إليها أكثر العقول و إلا فأوامر الحكيم و نواهيه كلّها ذوات حكم و مصالح و كلمات العلماء مشحونه بذلك مثل علل فضل بن شاذان و غيره كيف و عقلية الحسن و القبح تشهد بذلك و سنبين إن شاء الله تعالى...» انتهى.

و قال (1) في شرح «يا رب الحل و الحرام»: «أى ما يحلّ فعله سواء كان مع المنع من الترك و هو «الواجب» أو مع جواز الترك على مرجوحيه و هو «المندوب» أو على راجحيه و هو «المكروه» أو على مساواه و هو «المباح» فالمراد ب«الحل» الجواز بالمعنى الأعم من الجواز بمعنى التساوى للطرفين، أعنى ما هو الجنس له و للثلاثه الأخرى و ما يحرم فعله هو «الحرام» و هذه هي «الأحكام الخمسه الشرعيه» و تسميتها شرعيه ليس معناها أنّها ليست عقلية بل أن الشرع كاشف عن أحكام العقل كما هو قاعده التحسين و التقيح العقلين؛... إذ قد اختلف في حسن الأشياء و قبحها، إنّهما عقليان أو شرعيان فذهب الحكماء و الإماميه و المعتزله إلى الأول و الأشاعره إلى الثانى...».

ص: ٢٢٤

ثم ذكر عين ما تقدم نقله من تعليقه على الأسفار، ثم قال (١): «وقد وجه الأشاعره مذهبهم بتحرير محل النزاع و تثليث معانى الحسن و القبح:

الأول: صفة الكمال و صفة النقص.

و الثانى: موافقه الغرض و مخالفته المعبر عنهما بالمصلحه و المفسده و هذان مدر كهما العقل عندهم أيضا.

و الثالث: استحقاق الثواب و العقاب من الله فى أحكامه و هذا المعنى محلّ النزاع (٢) و ليس عقليا عند الأشاعره فيجيبون عن الأول بأنّ جزم العقلاء بالحسن و القبح فى الأمور المذكوره أعنى العدل و الإحسان و مقابلهما بمعنى الملائمه للغرض و المنافره له أو صفة الكمال و النقص مسلمّ لكن لا نزاع فيهما و بالمعنى المتنازع فيه ممنوع.

و استشكله بعض من القائلين بالعقلية و أنت خير بسهولة اندفاعه فإنّ صفة الكمال و صفة النقص و موافقه الغرض و مخالفته إذا كانت فى الأفعال الاختيارية رجعت إلى الممدوحيه و المذموميه و المدح و الذم أعم من أن يكونا من قبل العقلاء أو من قبل الله تعالى و استحقاق مدحه تعالى و ذمه استحقاق ثوابه و عقابه فكون الإحسان مثلا حسنا بمعنى كونه صفة كمال مثلا معناه استحقاق فاعله المدح و من جملته مدح الله تعالى و استحقاق ثوابه فإذا اعترفت بعقلية حسن الإحسان و ممدوحيه فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقه الغرض، لزمكم الاعتراف بعقلية بمعنى ممدوحيه فاعله عند الله تعالى إذ كلّ ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضروره أو بالبرهان الصحيح

ص: ٢٢٥

١- ١) شرح الأسماء الحسنى- ص ٣٢٠.

٢- ٢) قد علّق (قده) فى الشرح على الموضوع بقوله: «أقول هذا أيضا عقلى إذ الملازمه العقليه متحققه بين العمل السىء و سوء المآل و شرّ العاقبه كأكل مال اليتيم ظلما و أكل النار باطنا كالعلاقه العقليه بين النهمة و وجع البطن أو سوء الهضم أو نحوهما و من جهه الملازمه العقليه لا ينافى العقوبات الأخرويه عدل الله تعالى و رحمته لأنّها لوازم الأعمال و كذا لا ينافيهما الخلود لأنه لازم النيات و الملكات و من هذا الباب تجسّم الأعمال و تصويرهما بصور أخرويه».

فهو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر و إلا لتعطل العقل و لتطرق الطريقه السوفسطائيه و كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر فهو ممدوح أم مذموم عند الله و إلا- لزم جهله بما في نفس الأمر تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أن منع جزم العقلاء بالحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه في المذكورات مكابره غير مسموعه.

و قد يستشكل دعوى الضروره في القضيه القائله بأن العدل حسن و الظلم قبيح بأنّ الحكماء جعلوهما من المقبولات العامه التي هي ماده الجدل فجعلهما من الضروريات التي هي ماده البرهان غير مسموع.

و الجواب: إن ضروره هذه الأحكام بمرتبته لا تقبل الإنكار بل الحكم ببداهتها أيضا بديهي غايه الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظرى بإعانه (١)العقل العملى بناء على أن فيها مصالح العامه و مفسدها و جعل الحكماء آياها من المقبولات العامه ليس الغرض منه إلا التمثيل للمصلحه أو المفسده العامتين المعترف فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصين و هذا غير مناف لبدهتها إذ القضيه الواحده يمكن أن تدخل في اليقينيّات و المقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتبارين.

ثم أنّ الحقّ في النزاع الثاني (٢)من الذاتيه و غيرها قول الجبائي من كون الحسن و القبح لوجوه و اعتبارات و إضافات كما اختاره الشيخ المحقق البهائي العاملي (قدس سره العزيز)في زبده الأصول و حواشيه، إذ لو كانا ذاتيين لما اختلفا سواء استندا إلى نفس الذات أو إلى صفه لازمه لها و التالي باطل فإن الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح و ذلك إذا تضمّن الكذب انقاذ النبي من الهلاك و الصدق اهلاكه. و قولهم إنّ الكذب في

ص: ٢٢٦

-
- ١- ١) قد علّق (قده) ههنا بقوله: «و لا بأس به كما لا يضّر اعانه الحس في علم العقل النظرى ببداهه المحسوسات؛ فإنّ البديهي ما لا يتوقّف على النظر و الفكر و إن توقّف على أساس و تجربه و نحوهما».
- ٢- ٢) المتقدّم في كلامه في الشرح و التعليقه أيضا من أن الحسن و القبح للأفعال لذواتها أو هما لصفات فيهما. و كلا القولين يلتزمان بواقعيه الحسن و القبح و عقليته.

الصورة المذكوره باق على قبحه و كذا الصدق على حسنه،إلا أنّ ترك انقاذ النبي أقيح منه،فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقيح،قييح،إذ الكذب ههنا واجب لتخليص النبي صلى الله عليه و آله و سلّم،و كلّ واجب لا- بد له من جهه محسنه،فإن كان حسنا بالنسبه إلى التخليص فأل الأمر إلى الوجوه و الاعتبارات.

و أيضا لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين فإنّ من قال:«أكذب غدا»لو صدق في أحد كلاميه اليومي و الغدى لكان حسنا لصدقه،و قبيحا لاستلزامه الكذب؛و ليت شعري كيف يكونان ذاتيين للمهيات و هي تعقل بدونهما فإن المهيه من حيث هي ليست إلا هي،أو للوجود و لا اسم و لا رسم لحقيقته.و لعل مرادهم بالذاتي ما يقابل الغريب،كما هو المستعمل في قولهم:العرض الذاتي للموضوع ما يلحقه لذاته لا ما هو المستعمل في باب الكليات الخمس.و ليسا ذاتيين بهذا المعنى أيضا كما لا يخفى.

و يمكن التوفيق بين الرأيين بكونهما ذاتيين للأفعال مع الاعتبارات و الاضافات كما في لطمه اليتيم مع حيثه التأديب أو مع حيثه العدوان و شرب الخمر مع التداوى أو التشهى و ظهر من نفى القول بالذاتيه حال الباقي.

و ملاك الأمر عند الأشاعره في القول بالشرعيه قولهم بالجبر و أنّ العبد مضطر في فعله و الأفعال الإضطراريه لا توصف بالحسن و القبح عند العقل و سيأتى الكلام فيه عن قريب.

و ان اختلج بوهمك الجمع بين المذهبين بأن مراد من نفى عقليتهما أنّ العقل الجزئى لا يفهم الحسن و القبح أو جهتهما بل الشرع أى العقل الكلى يدرك الكل، فأزحه بما تلونا عليك أنّ مدرك العقل الجزئى بالضروره،أو بالنظر الصحيح،مطابق لنفس الأمر.و المتكفل لابانه صحّته و سقمه هو علم الميزان و أيضا الأشعري يصرّح بنفى الجهه المحسنه أو المقبحه و بجواز أن يأمر الشارع بما نهى عنه أو نهى عما أمر به فى شىء واحد بشخصه و وقت واحد بعينه و أنت قد ذكرت أنّ ههنا جهه محسنه أو

مقبحة و لكن لا تدر كهما عقولنا فأين هذا من ذاك؟!

و بالجمله هذه مسأله عظيمه معركه الآراء يبتنى عليها كثير من مسائل الكلام و الأصول و عليها مدارها و هى قطب رحاها فليعذرنى إخوانى إن بسطت القول فيه قليل بسط. انتهى.

أقول: قد نبه(قده) و حقق عدّه نقاط:

الأولى: إن حدّ المدح و الحمد و الثناء و التحسين و الاطراء هو اظهار الكمال فى الشىء و الإخبار بذلك، و كذا فى طرف الذمّ و التقيح و اللوم و العتاب. و هما على ذلك ماهيتان و قضيتان تقبلان الصدق و الكذب بعد وجود مطابق عينى لهما، فإظهار الكمال بصدق إذا كان متحققا للشىء فى الواقع، و يكذب إذا لم يكن متحققا، لا أن المدار فيهما على الاعتبار و المواضعه و التبانى بين العقلاء.

الثانيه: إن مقتضى الحسن و القبح الذاتيين هو اشتمال الأفعال المأمور بها أو المنهى عنها على حكم و مصالح أو مفسد، فيكون الشرع كاشفا عن تلك الجهات فى تلك الأفعال لخفائها عن ادراك عقولنا الجزئيه غير المحيطه بخفايا الواقعيات.

الثالثه: إن مقتضى قاعده التحسين و التقيح العقلى هو كون الأحكام الشرعيه الخمسه أحكاما عقليه أيضا و قد تقدم شرح الحكم فى باب قضايا العقل العملى من أن الضروره فيه إقيا بمعنى ضروره وجود الفعل و وساطته فى الوصول إلى الكمال المعين أو بمعنى ضروره حصول الطلب و الشوق الذاتى عند ادراك الكمال المتحقق بذلك الفعل بمقتضى الفطره السليمه فى النفس البشرىه المجبوله على حب و طلب الكمال. و هذا معنى ما يقال إن كلّ ما حكم به الشرع فهو حكم العقل أو مما يحكم به العقل أيضا.

الرابعه: إنّه(قده) فى الجواب عن تثليث معانى الحسن و القبح حام و كاد أن يقع على وجه الجواب الصحيح المتقدم نقله عن الحكماء الأوائل إلا أنه لم يفصح عنه صريحا، و هو أن المعانى الثلاثه متساوقه فإن الكمال إذا كان فى فعل ما فإن ذلك الفعل

ملائم أيضا للقوه النفسيه التي يكون كمالا- لها، كما أن ذلك الفعل حقيق أن يمدح فاعله و يحمد أى يثنى على فاعله باظهار الكمال الذى أتى به إذ الحد الماهوى أو الذاتى للمدح و الحمد هو اظهار الكمال، كما أن إدراك الكمال أو من يتحقق بالكمال- باتيان الأفعال المولده له- يستتبع ضروره حبه و الشوق إليه بمقتضى الشوق و الحب للكمال نفسه، و هذا بالإضافة إلى البارى مع من يأتي بالأفعال ذات الغايات الكماليه يقضى بتكامل تلك النفس و تشبهها بالصفات الإلهيه و هو نمط من المثوبه كما هو مبنى أن المثوبات لوازم و صور الأعمال، و هذا عين تأهل ذات النفس للافاضه عليها تلك الكمالات من البارى، و هذا هو الذى صرّح به (قده) فى الهامش.

فالاستحقاق للمدح يعنى التأهّل و الاستحقاق الإمكانى لافاضه الكمالات الوجوديه أو أنه حقيق بصدق الأخبار بالكمال عنه الفاعل و اظهار الثناء عليه.

الخامسه: إن القضية الواحده قد تندرج فى مواد متعدده للصناعات الخمس و ذلك باختلاف الجهات المتحققه فيها، فمن جهه ضروريتها و قضاء العقل بها ابتداء تكون من البديهيات و من جهه اشتهاار و تسليم العموم بها تكون من المقبولات، أو قد تكون ظنّيه و مقبوله و هلّم جرا.

و هذا الذى تّبه عليه:- من أن تمثيل الحكماء بقضايا الحسن و القبح للمقبولات لا يدل على عدّهم اياها فى البديهيات- من المحتمل أن يكون هو الذى سبّب اللبس على الشيخ الرئيس الذى هو أول من فتح باب انكار بدايتها فى الحكمه و إن احتمال إمكان قيام البرهان على صحّحه بعضها، هذا بالإضافة إلى ما تقدّم احتمالاه من أن تعديد معانى الحسن و القبح بدأ على لسان الأشعرى و من ثمّ جاء فى كلمات ابن سينا.

السادسه: إن منشأ انكار الأشعرى للحسن و القبح الذاتيين فى الأفعال هو قوله بالجبر و من ثمّ لا يكون الفاعل مستحقا للمدح و لا للذمّ، إلا أن اقراره بالكمال و النقص فيها و الملائمته للغرض و المنافره يلزمه الاذعان بالاستحقاق بالمعنى الذى تقدّم تفسيره،

إلا أنه لما كان من الثابت في محله أن الأفعال لا تقتضى الكمال إلا أن تكون إراديه اختياريه في الفاعل المختار، استوجب ذلك التدافع لديه.

السابعة: ذهب (قده) إلى أن الحسن و القبح العقليين في الأفعال بلحاظ الوجوه و الاضافات و الاعتبارات، و ليس المقصود من الاعتبار هو الجزاف و التخيل، و إنما هو الاعتبار الفلسفى الذى له منشأ واقعى كالمقولات النسبيه و المعقولات الفلسفيه. لكن سيأتى أن الصحيح اختلاف العناوين الحثيه المنطبقه على الأفعال فى اقتضاء الحسن و القبح فبعضها علّه لذلك و بعضها مقتضى و بعضها لا اقتضاء.

و قال (1) فى شرح «يا من يسأل و لا يسأل»: «هذا الاسم الشريف مأخوذ من الآيه الشريفه لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسئَلُونَ و قد تمسك الأشاعره بها فى كثير من المواضع:

منها: إنهم قالوا بنفى اللميه الغائيه و الداعى و جواز الترجيح من غير مرجح؛ فإذا سئل عنهم ما المخصص لأحداث العالم فى وقت مخصوص دون سائر الأوقات مع تشابهها؛ أو ما المرجح للمسالك فى أوقات غير متناهيه؟ كما هو مذهبهم من التعطيل و الافاضه فى وقت مع كونه علّه تامّه غير محتاج إلى شرط أو آله أو معاون أو حاله منتظره و بالجملة ما به يتم فاعليته قالوا: «لا يسأل عَمَّا يفعل و التزموا القدره الجزافيه».

و منها: إنهم حيث قالوا بالتحسين و التقيح الشرعيين دون العقليين، قالوا بنفى العلاقه اللزوميه بين الأعمال الحسنه و دخول الجنّه و بين الأعمال القبيحه و دخول النار بحيث جوّزوا أن يدخل الله السعيد فى النار خالدًا و الشقى فى الجنّه أبداً فإذا قيل عليهم إنّ هذا ظلم صريح قالوا: «لا يسأل عَمَّا يفعل».

و منها: إنهم لما قالوا بنفى اللميه الفاعليه بين الأشياء و انكروا السببيه و المسببيه

ص: ٢٣٠

و ذهبوا إلى أن ترتب المعلولات على العلامت بمحض جرى عادة اللّٰمه من دون ايجاب و وجوب و أن ترتب النتيجة على المقدمتين هكذا فإذا الزم عليهم أنّه لا- اعتماد حينئذ على اليقينيّات و لم يكن مجال للنظر و الفكر إذ لا تؤمن من ترتب نقيض النتيجة أو ضدها أو مخالفتها على المقدمتين مثلا لا تؤمن عند حصول علمين لنا هما: «إنّ الإنسان حيوان و كل حيوان حساس» أن يترتب عليهما «فإنسان جماد» بل لا يحصل من الشكل الأول البديهي الانتاج شيء بأن يخالف الله سبحانه عادته و هل هذا إلا الهرج و المرج؟! قالوا: «لا يسأل عمّا يفعل».

فنقول: إن كنت من أهل الفوز بالقدح المعلى و النصيب الأوفى من الآيه و لست من أهل القشور فاعلم أنّها ليست لابطال اللميه و الوجوب و اللزوم العقلي بل إشاره إلى أنّ كل ما يفعل إنّما هو بمقتضى العدل و وضع الشيء في موضعه إذ وجودات جميع صنائعه هنا على طبق أسئله أعيانها الثابته للامه للأسماء في المرتبه الواحدية هذا في الرحمه الفعلية و أما في الرحمه الصفقيه فلا يسأل عن ظهور كل مهيه على ما هي هي، و ثبوت كل عين ما هي عليه في نفسه مثلا لا يسأل لم جعل الباء باء و الدال دالا إذ الذاتى لا يعلل أو يسأل هذا لأنّها لوازم الأسماء و هي لا مجعوله بلا مجعوليه المسّمى.

أو نقول إشاره إلى عكس مطلوب الأشعري فإنه يقول: «لا- يسأل عمّا يفعل» لأنه لا وجوب و لا لزوم، و نحن نقول: «لا يسأل عمّا يفعل» لأنه كما قال أرسطاطليس للأشياء بالنسبه إلى الأول واجبات و بالنسبه إلى أنفسها ممكنات و الوجوب كالامتناع مناط الغناء عن العلّه و مناط الحاجه هو الإمكان.

أقول: و قد فسّرت الآيه لدى الحكماء بما تقدم ذكره من نفى الغرض فى الفعل و العلّه الغائيه وراء الذات الواجبه، و ليس هناك فرض إمكان كمال أتمّ مما عليه الكمال فى الذات المقدّسه و قد صدر عنه على حذو ذلك الكمال بالمقدار الممكن تحقّقه فى الموجودات الإمكانيه، و أما الموجودات الإمكانيه فإنها تسأل عن غاياتها و كمالاتها

و هذا التفسير يقرب إلى التفسير الأول في كلامه (قده).

و قال (1) في شرح «يا من هو عالم بكل شيء»: «فنقول حقيقه التصديق الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عن وجوده.

و للوجود خمس مراتب ذاتي و حسى و خيالى و عقلى و شهى و لأجل الغفله عنها نسب كل فرقه مخالفها إلى التكذيب فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمس فليس بمكذب على الاطلاق... إذا علمت هذا فاعلم أنّ كل من نزل قولاً من أقوال الشرع على درجه من هذه الدرجات فهو من المصدقين و إنّما التكذيب أن ينفى جميع هذه المعانى و يزعم أن ما قاله لا معنى له و إنّما هو كذب محض، و غرضه فيما قاله التلبيس و المصلحه الدنيويه و ذلك هو الكفر المحض. و لا يلزم كفر المؤولين ما داموا ملازمين لقانون التأويل، و كيف يلزم الكفر و ما من فريق من أهل الإسلام إلا- و هو مضطر إليه. فإنّ أبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل و أبعد التأويلات الوجود العقلى و الشبهى و الحنبلى مضطر إليه، فقد قيل إنّ أحمد بن حنبل صرّح بتأويل ثلاثه أحاديث فقط... و إنّما اقتصر أحمد على تأويل هذه الثلاث لكونه غير ممعن فى النظر العقلى و إلا- لجاوز عنها فى التأويل و أقرب المتكلمين إلى الحنابله هم الأشاعره فى الأمور الأخرويه و لذا قالوا بالرؤيه فى الآخره مع أنهم أولوا وزن الأعمال بوزن صحائف الأعمال و هذا ردّ إلى الوجود الشبهى».

أقول: نقلنا كلامه هذا لما فيه من الالفات إلى نمط النهج الأشعرى النافى للأمور العقليه كالحسن و القبح العقليين.

ص: ٢٣٢

١- ١) شرح الأسماء الحسنى- ص ٢٤٤.

قال (1) في (جامع السعادات) في الباب الثاني في بيان أقسام الأخلاق: «قد تبيّن في العلم الطبيعي أن للنفس الناطقه قوتين أولاهما: قوه الإدراك، و ثانيتهما قوه التحريك، و لكل منهما شعبتان (الشعبه الأولى) للأولى العقل النظرى و هو مبدأ التأثير عن المبادئ العاليه بقبول الصور العلميه، و (الشعبه الثانيه) لها العقل العملى، و هو مبدأ تحريك البدن فى الأعمال الجزئيه بالرويه و هذه الشعبه من حيث تعلقها بقوتى الشهوه و الغضب مبدأ «لحدوث» بعض الكيفيات الموجهه لفعل أو انفعال، كالخجل و الضحك و البكاء و غير ذلك، و من حيث استعمالها الوهم و المتخيله مبدأ لاستنباط الآراء و الصنائع الجزئيه و من حيث نسبتها بالعقل و حصول الاندواج بينهما سبب لحصول الآراء الكليه المتعلقه بالأعمال كحسن الصدق و قبح الكذب، و نظائرهما (الشعبه الأولى) للثانيه قوه الغضب و هى مبدأ دفع غير الملائم على وجه الغلبه و (الشعبه الثانيه) لها قوه الشهوه و هى مبدأ جلب الملائم.

ثم إذا كانت القوه الأولى غالبه على سائر القوى و لم تتفعل عنها، بل كانت هى مقهوره عنها مطيعه لها فيما تأمرها به و تنهاها عنه، كان تصرف كل منها على وجه الاعتدال، و انتظمت أمور النشأه الإنسانيه، و حصل تسالم القوى الأربع و تمازجها، فتهدب كل واحد منها، و يحصل له ما يخصه من الفضيله، فيحصل من تهذيب العاقله

العلم و تتبعه الحكمة، و من تهذيب العامله العداله، و من تهذيب الغضبيه الحلم و تتبعه الشجاعه، و من تهذيب الشهويه العفّه و تتبعه السخاوه و على هذا تكون العداله كامالا للقوه العمليه.

«بطريق آخر» قيل: «إنّ النفس لما كانت ذات قوى أربع العاقله و العامله و الشهويه و الغضبيه، فإن كانت حركاتها على وجه الاعتدال، و كانت الثلاث الأخيره مطيعه للأولى، و اقتصرت من الأفعال على ما تعين لها، حصلت أولا فضائل ثلاث هي الحكمة و العفّه و الشجاعه، ثم يحصل من حصولها المترتب على تسالم القوى الأربع و انقهار الثلاث تحت الأولى حاله متشابهه هي كمال القوى الأربع و تمامها و هي العداله.

و على هذا لا تكون العداله كامالا للقوه العمليه فقط، بل تكون كامالا للقوى بأسرها.

و على الطريقتين تكون أجناس الفضائل أربعاً: «الحكمه» و هي معرفه حقائق الموجودات على ما هي عليه و الموجودات إن لم يكن وجودها بقدرتنا و اختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمه النظرية، و إن كان وجودها بقدرتنا و اختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمه العمليه، «و العفّه» هي انقياد القوه الشهويه للعاقله فيما تأمرها به و تنهاها عنه حتى تكتسب الحرية، و تتخلص عن أسر عبوديه الهوى، «و الشجاعه» و هي اطاعه القوه الغضبيه للعاقله فى الأقدام على الأمور الهائله، و عدم اضطرابها بالخوض فيما يقتضيه رأيها حتى يكون فعلها ممدوحا و صبرها محمودا... و أما العداله فتفسيرها على الطريق الأول هو انقياد العقل العملى للقوه العاقله و تبعيته لها فى جميع تصرفاته أو ضبطه الغضب و الشهوه تحت إشاره العقل و الشرع الذى يحكم العقل أيضا بوجوب اطاعته، أو سياسه قوتى الغضب و الشهوه، و حملها على مقتضى الحكمه، و ضبطهما فى الاسترسال و الانقباض على حسب مقتضاه...

ثم (١) مرادنا من تعلق صفه بالقوى المتعدده و كونها معدوده من رذائلها أو فضائلها أن يكون لكل منها تأثير في حدوثها و ايجادها، أى يكون من حملها عللها الفاعله الموجوده، بحيث لو قطع النظر من فعل واحده منها لم تتحقق هذه الصفه، فإن الغرور يتحقق بالميل و الاعتقاد، بمعنى أن كلاً منهما مؤثر في ايجاده و احداثه، و لو لم يكن الاعتقاد المتعلق بالعاقله و الميل المتعلق بالشهوه و الغضب لم يوجد غرور...».

و قال (٢) فى العقل النظرى: إنه هو المدرك للفضائل و الرذائل: «اعلم أنّ كل واحد من العقل العملى و العقل النظرى رئيس مطلق من وجه أما (الأول) فمن حيث إنّ استعمال جميع القوى حتى العاقله على النحو الأصلى موكول إليه، و أما (الثانى) فمن حيث إن السعاده القصوى و غايه الغايات أعنى التحلى بحقائق الموجودات مستنده إليه، و أيضاً ادراك ما هو الخير و الصلاح من شأنه فهو المرشد و الدليل للعقل العملى فى تصرفاته.

و قيل: إن ادراك فضائل الأعمال و رذائلها من شأن العقل العملى، كما صرح به الشيخ فى الشفاء بقوله: «إن كمال العقل العملى استنباط الآراء الكليه فى الفضائل و الرذائل من الأعمال على وجه الابتداء على المشهورات المطابقه فى الواقع للبرهان، و تحقيق ذلك البرهان متعلق بكمال القوه النظرية».

و الحق أن مطلق الادراك و الارشاد إنّما هو من العقل النظرى فهو بمنزله المشير الناصح و العقل العملى بمنزله المنفذ الممضى لإشاراته و ما ينفذ فيه الإشاره فهو قوه الغضب و الشهوه.

و قال (٣) فى تقسيم الحكمة: «إن قيل إنّ القوم قسّموا الحكمة أولاً إلى النظرية

ص: ٢٣٥

١-١) جامع السعادات، ج ١، ص ٥٠.

٢-٢) جامع السعادات، ج ١، ص ٥٧.

٣-٣) جامع السعادات، ج ١، ص ٥٨.

و العملية، ثم قسّموا العملية إلى ثلاثة أقسام: واحد منها علم الأخلاق المشتمل على الفضائل الأربع التي إحداها الحكمه، فيلزم أن تكون الحكمه قسما من نفسها.

قلنا: الحكمه التي هي المقسم هي العلم بأعيان الموجودات، سواء أ كانت لموجودات إلهيه أي واقعه بقدره البارى سبحانه، أو موجودات إنسانيه أي واقعه بقدرتنا و اختيارنا، و لما كان هذا العلم أعنى الحكمه التي هي المقسم قسما من الموجودات بالمعنى الثانى فلا بأس بالبحث عنه فى علم الأخلاق فإنّ غايه ما يلزم أن تكون الحكمه موضوعا لمسأله هي جزؤها بأن يجعل عنوانا فيها و يحمل عليها كونها ملكه محموده، أو طريق اكتسابها كذا...

تنبيه: قد صرّح علماء الأخلاق بأنّ صاحب الفضائل الأربع لا يستحق المدح ما لم تتعدّ فضائلها إلى الغير، و لذا يسمّى صاحب ملكه السخاء بدون البذل سخيا بل منفاقا، و لا صاحب ملكه الشجاعه بدون ظهور آثارها شجاعا بل غيورا، و لأصحاب ملكه الحكمه بدونها حكيما بل مستبصرا.

و الظاهر أنّ المراد باستحقاق المدح هو حكم العقل بوجوب المدح، فإنّ من تعدى أثره يرجى نفعه، و يخاف ضرّه، فيحكم العقل بلزوم مدحه جلبا للنفع أو دفعا للضرر، و أما من لا يرجى خيره و شرّه فلا يحكم العقل بوجوب مدحه و إن بلغ فى الكمال ما بلغ.

و قال (1) فى بيان أجناس الرذائل و أن كل فضيله هي الوسط بين الافراط و التفريط و أن العدالة هي بين الظلم و الانظلام: «و الحقّ أن العدالة مع ملاحظه ما لا ينفك عنها من لازمها، لها طرف واحد يسمّى جورا و ظلما، و هو يشمل جميع ذمائم الصفات و لا يختص بالتصرف فى حقوق الناس و أموالهم بدون جهه شرعيه، لأنّ العدالة بهذا المعنى

ص: ٢٣٦

- كما عرفت -عبارة عن ضبط العقل العملى جميع القوى تحت إشاره العقل النظرى، فهو جامع للكاملات بأسرها، فالظلم الذى هو مقابله جامع للنقائص بأسرها، إذ حقيقه الظلم وضع الشىء فى غير موضعه، و هو يتناول جميع ذمائم الصفات و الأفعال فتمكين الظالم من ظلمه لما كان صفه ذميمة يكون ظلما، على أن من مكن الظالم من الظلم عليه و انقاد له ذله فقد ظلم نفسه، و الظلم على النفس أيضا من أقسام الظلم.

و قال (1) فى فصل أن العدالة أشرف الفضائل: «و إذا عرفت شرف العدالة و ايجابها للعمل بالمساواه، و ردّ كل ناقص و زائد إلى الوسط، فاعلم أنها إما متعلقه بالأخلاق و الأفعال أو بالكرامات و قسمه الأموال، أو بالمعاملات و المعاوزات، أو بالأحكام و السياسات، و العادل فى كل واحد من هذه الأمور ما يحدث التساوى فيه برّد الإفراط و التفريط إلى الوسط و لا ريب فى أنه مشروط بالعلم بطبيعته الوسط، حتى يمكن ردّ الطرفين إليه، و هذا العلم فى غايه الصعوبه، و لا يتيسر إلا بالرجوع إلى ميزان معرف للأوساط فى جميع الأشياء، و ما هو إلا ميزان الشريعة الإلهيه الصادره عن منبع الوحده الحقه الحقيقه، فإنها هى المعرفه للأوساط فى جميع الأشياء على ما ينبغى، و المتضمنه لبيان تفاصيل جميع مراتب الحكمه العمليه، فالعادل بالحقيقه يجب أن يكون حكيما عالما بالنواميس الإلهيه الصادره من عند الله سبحانه لحفظ المساواه».

و قال (2) فى تميم بحث العدالة و أنّ صلاح النفس قبل اصلاح الغير و أشرف وجوه العدالة عداله السلطان «قد تلخص أنّ حقيقه العدالة أو لازمها أن يغلب العقل الذى هو خليفه الله على جميع القوى حتى يستعمل كلا منها فيما يقتضى رأيه، فلا يفسد نظام العالم الإنسانى فإنّ الواجب سبحانه لما ركب الإنسان بحكمته الحقه و مصلحته التامه من القوى الكثيره المتضاده، فهى إذا تهايجت و تغالبت و لم يقهرها قاهر خير،

ص: ٢٣٧

١-١) جامع السعادات، ص ٧٨.

٢-٢) جامع السعادات، ص ٨٤.

حدثت فيه بهيجانها واضطرابها أنواع الشر، وجذبه كل واحده منه إلى ما يقتضيه ويشتهيه كما هو الشأن في كل مركب، وقد شبه المعلم الأول مثله بمن يجذب من جهتين حتى ينقطع وينشق بنصفين أو من جهات كثيره فينقطع بحسبها، فيجب على كل إنسان أن يجاهد حتى يغلب عقله الذى هو الحكم العدل والخير المطلق على قواه المختلفه، ليرفع اختلافها وتجاذبها ويقيم الجميع على الصراط القويم.

ثم كل شخص ما لم يعدل قواه وصفاته لم يتمكن من إجراء أحكام العدالة بين شركائه في المنزل والبلد، إذ العاجز عن اصلاح نفسه كيف يقدر على اصلاح غيره، فإنّ السراج الذى لا يضىء قربه كيف يضىء بعيده، فمن عدل قواه وصفاته أولاً واجتنب عن الافراط والتفريط واستقر على جاده الوسط، كان مستعداً لسلوك هذه الطريقه بين ابناء نوعه، وهو خليفه الله فى أرضه وإذا كان مثله حاكماً بين الناس وكان زمام مصالحهم فى قبضه اقتداره، لتنورت البلاد بأهلها، وصلحت أمور العباد بأسرها، وزاد الحرث والنسل، ودامت بركات السماء والأرض.

وغير خفى أنّ أشرف وجوه العدالة وأهمها وأفضل صنوف السياسات وأعمها هو عداله السلطان، إذ غيرها من العدالة مرتبطه بها ولولاه لم يتمكن أحد من رعايه العدالة، كيف وتهذيب الأخلاق وتديير المنزل يتوقف على فراغ البال وانتظام الأحوال، ومع جور السلطان أمواج الفتن متلاطمه وأفواج المحن متراكمه، وعوائق الزمان متراحمه وبوائق الحداث متصادمه، وطالبو الكمال كالحيارى فى الصحارى لا يجدون إلى منازلهم سبيلاً ولا إلى جداوله مرشداً ودليلاً، وعرصات العلم والعمل دراسه الآثار، ومنازلهما مظلمه الارحاء والاقطار، فلا يوجد ما هو الملاك فى تحصيل السعادات أعنى تفرغ الخاطر والاطمئنان وانتظام أمر المعاش الضرورى لأفراد الإنسان...

و بالجمله المناط كل المناط فى تحصيل الكمالات وإخراج النفوس من الجهالات هو عداله السلطان واعتناؤه باعلاء الكلمه، وسعيه فى ترويح أحكام الدين

و المله، و لذا ورد فى الآثار (إنَّ السلطان إذا كان عادلا كان شريكا فى ثواب كل طاعه تصدر عن كل رعيه و إن كان جائرا كان سهيما فى معاصيهم) و قال سيد الرسل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«أقرب الناس يوم القيامة إلى الله تعالى الملك العادل و أبعدهم عنه الملك الظالم» و ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «عدل ساعه خير من عبادته سبعين سنه» و السرُّ أن أثر عدل ساعه واحده ربّما يصل إلى جميع المدن و الأمصار و يبقى على مر الدهور و الأعصار و قال بعض الأكابر لو علمت أنه يستجيب لى دعوه واحده لخصصتها باصلاح حال السلطان حتى يعمّ نفعه».

أقول: فوائد كلماته (قده) بترتيب ما تقدّم - و هى موافقه فى الغالب للمعروف من آراء الحكماء التى تم نقلها:-

أولاً: إن العقل العملى يستند فى تحريكه للقوى الدانيه إلى العقل النظرى فى تحديد القضايا و الآراء و العقل العملى يوجد الأفعال مطابقا لها، و أنه المدرك للخير و ما هو كمال لبقية القوى.

ثانيا: إن العداله كمال حقيقى للقوه العمليه، و هى الوسط بين الحدين و إيجادها متوقف على العلم بالوسط بين الأطراف فى كل الأفعال و الصفات و الموارد، و هو لا يكون إلا بميزان الناموس الإلهى و الشريعة بعد عدم احاطه العقول بالواقعيات.

ثالثا: إن الحكمه العمليه هى العلم بحقائق الموجودات على ما هى عليها و هى التى يكون وجودها بقدرتنا و اختيارنا.

رابعا: إن الحسن و القبح الممدوح و المذموم عباره عن خيره الأفعال الوجوديه و شرّيتها.

خامسا: و هو مما تفرّد (قده) بتحقيقه: «إن استحقاق المدح الذى هو بحكم العقل عباره عن وجوب المدح و غايه هذا الحكم هو جلب النفع أو دفع الضرر فى استحقاق الذم، و أن مورد هذا الحكم العقلى هو فى الشخص الذى يرجى خيره أو شره، نعم قد مرّ فى كلام سقراط ما يلوح بذلك و أن هذا الحكم العقلى هو لإكمال

الناقصين و ايجاد الشوق لديهم للكمال و النفره من النقص و الشرّ.

سادسا: إن حقيقه الظلم هي وضع الشيء في غير موضعه في مقابل العدالة و هي الوسط بين الحدين و موضع الشيء هو كون في سلسله الكمال.

سابعا: إن أشرف العدالةت و أهمها هي عداله السائس للاجتماع المدني، و حيث إن بتلك العدالة تصل غالب النفوس إلى الكمال المطلوب، و على العكس فإنّ ظلم السائس منبع و مقتضى للشرور في غالب النفوس.

ص: ٢٤٠

*مذهب الحكيم الفقيه الشيخ الأصفهاني (قده) *مذهب العلامة المفسر الحكيم الطباطبائي (قده)

ص: ٢٤١

قال (١) في كتاب النهاية في كون العقاب على المعصية لكونها هتكا لحرمة المولى و ظلما عليه: «و هذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، و أمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها و حفظ النظام و بقاء النوع بها.

و أما عدم كون قضيه حسن العدل و قبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه فيه أن مواد البرهانيات منحصره في الضروريات الست، فإنها إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء و كون النفي و الاثبات لا يجتمعان. أو حسيّيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلوا أو مرّا، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات و هي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأن لنا علما و شوقا و شجاعه أو فطريات و هي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساويين، و كل منقسم بالمتساويين زوج. أو تجرييات و هي الحاصلة بتكرار المشاهدة، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل أو متواترات كحكمنا بوجود مكة لأخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة. أو حدسيات موجهة لليقين كحكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية و الهلالية و أشباه ذلك.

و من الواضح أنّ استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من

ص: ٢٤٣

(١ - ١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢٨/٣ ط. قم - تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الأوليات بحيث يكفى تصور الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه، كيف و قد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

و كذا ليس من الحسيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الكيفيات النفسانيه الحاضره بنفسها للنفس.

و كذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياسا يدل على ثبوت النسبه و أما عدم كونه من التجريبات و المتواترات و الحدسيات، نفى غايه الوضوح، فثبت أن امثال هذه القضايا غير داخله فى القضايا البرهانيه بل من القضايا المشهوره.

و أما حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيا: فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه فى كتاب الكليات، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم. و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى كتاب البرهان لأن الذاتى هناك ما يكفى وضع نفس الشئ فى صحه انتزاعه منه، كالأمكان بالإضافه إلى الإنسان مثلا، و إلا لكان الإنسان فى حد ذاته إما واجبا أو ممتنعا. و من الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك لأن سلب مال الغير مثلا مقوله خاصه بحسب انحاء التصرف، و بالإضافه إلى كراهه المالك الخارجه عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب و بالإضافه إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه و هو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مغل بالنظام و ذو مفسده عامه فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غضبا و كونه مخلا بالنظام عن مقام ذات التصرف فى مال الغير؟ بل المراد بذاتيه الحسن و القبح كون الحكمين عرضا ذاتيا بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجهم تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه كالصدق و الكذب، فإنهما مع حفظ عنوانهما فى الصدق المهلك للمؤمن و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجهم تحت الظلم على

المؤمن، و يترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الاحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلى الصدق و الكذب و نفسهما يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول و الثاني تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم».

و قال (1): «بيان حقيقه الأحكام العقلية المتداوله في الكتب الكلاميه و الأصوليه.

فقول: و من الله التوفيق أن القوه العاقله كما مرّ مرارا شأنها التعقل و فعليتها فعليه العاقله كما في سائر القوى الظاهره و الباطنه، و ليس لها و لا لشيء من القوى الأفعليه ما كانت القوه واجده له بالقوه، و أنه ليس للعاقله بعث و زجر و اثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحيه غير الجوهر العاقل، و أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغي أن يعلم، أو مما ينبغي أن يؤتى به، أو لا- يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العمليه المأخوذه من بادىء الرأى المشترك بين العقلاء المسماة تاره بالقضايا المحموده و أخرى بالآراء المشهوده قضيه حسن العدل و الاحسان و قبح الظلم و العدوان.

و قد بينا في مبحث التجري من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانيه في نفسها، و أنها في قبالتها.

و نزيدك هنا: أن المعبر عند أهل الميزان في المواد الأوليه للقضايا البرهانيه المنحصره تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع و نفس الأمر. و المعبر في القضايا المشهوره و الآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها».

ص: ٢٤٥

(١ - ١) نهاية الدرايه ٣/٣٣٣- ط. الحديثه مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

قال (١) الشيخ الرئيس فى الإشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحمودة، و ربّما خصصناها باسم المشهوره، إذ لا عمد له إلا الشهرة، و هى آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسّه لم يؤدّب بقبول قضايها و الاعتراف بها، و لم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، و لم يستدع إليها ما فى طبيعه الإنسان من الرحمه و الخجل و الأنفه و الحميه و غير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعه لعقل أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنّا أن سلب مال الإنسان قبيح، و أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه» إلى آخر كلامه.

و عبّر عنها أخيرا بأنها من التآديبات الصلاحيه، و جعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه.

و منها الناشئه عن الخلقيات و الانفعالات.

و قال (٢) العلامه الطوسى (قده) فى شرح كلامه: «و منها أى المشهورات كونه مشتتلا على مصلحه شامله للعموم، كقولنا العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشرائع غير المكتوبه، فإنّ المكتوبه منها ربّما يعم الاعتراف بها، و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله و ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه.

و منها: كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضيه لها، كقولنا الذب عن الحرم واجب، و إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال (قده) و الآراء المحموده هى ما تقتضيه المصلحه العامه، أو الأخلاق الفاضله» إلى آخره.

و سلك هذا المسلك العلامه قطب الدين صاحب المحاكمات (٣) فذكر أيضا أن

ص: ٢٤٦

١- ١) الإشارات و التنبهات ج ١- ص ٢١٩، و لا يزال الكلام للأصفهاني.

٢- ٢) شرح الإشارات و التنبهات ج ١- ص ٢٢١، و لا يزال الكلام للأصفهاني.

٣- ٣) المصدر السابق نفسه، ج ١- ص ٢١٩، حاشيه رقم ٢.

هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن، و الظلم قبيح، و ما تتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبه، و أما خليات و انفعاليات كقولنا كشف العوره قبيح، و مراعاة الضعفاء محموده إلى آخره.

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحه ما ذكره هو أن كون العدل و الإحسان مشتلا على مصلحه عامه ينحفظ بها النظام و كون الظلم و العدوان مشتلا على مفسده عامه يختل بها النظام، و لذا عم الاعتراف بهما من الجميع... أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الإساءه من حيث تعلقهما بما يناسب قوه من القوى.

و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه.

و كذا كون كل مصلحه ملائمه للشخص، و كل مفسده منافره له أيضا وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحه و المفسده، فلا محاله يحب الاحسان و يكره الاساءه.

و هذا كله من الواقعات، و لا نزاع لأحد فيها. إنما النزاع فى حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحه المدح على الأول و صحه الذم على الثانى، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما فى الفعل على حد اشتماله على المصلحه و المفسده.

و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين إما بنحو اقتضاء السبب لمسيبه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقدح فى نفسه الداعى إلى الانتقام منه و التشفى من الغيظ الحاصل بسببه بذمه و عقوبته، فالسبب للذم هنا واقعيه و سلسله العلل و المعلولات مترتبه واقعا.

و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتغال العدل و الاحسان على المصلحه العامه، و الظلم و العدوان على المفسده العامه.

فتلك المصلحه العامه تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها و تلك المفسده تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الاخلال به.

و ما يناسب الحكم العقلاني الذي تصح نسبتته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا- يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيه، فإن الحكم بالمدح و الذم على العدل و الظلم موجب لما فيه صلاح العامه، دون المدح و الذم المترتب عليهما لدواع حيواني، فإنهما لا يترتب عليهما مصلحه عامه، و لا يندفع بهما مفسده عامه.

فالافتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام و ثبوته وجداني. و الافتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعره و غيرهم، و ثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، و خلافه مكروه للجميع، و هو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحه العامه و ذم فاعل ما فيه المفسده العامه.

و على ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح و الظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا- في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي (قده) حيث قال: إن المعبر في الضروريات مطابقتها لما عليه الوجود و المعبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقه و قال في مورد آخر:

«و ذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقه للخارج أو لا، فان اعتبر و كان مطابقا

قطعا، فهو الواجب قبولها، وإلا فهو الوهميات و أن لا يعتبر فهو المشهورات» إلى آخره.

و عليه فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات، و أنها بديهي، و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهي، و أن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامه التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحه و المفسده العامتين المعترف فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصين، و هذا غير مناف لبدايتها، إذ القضييه الواحده يمكن دخولها في اليقينيّات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري باعانه من العقل العملي كما لا يضر إعانه الحسن في حكم العقل النظري بدهاهه المحسوسات هذا و قد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسيه.

لكنك قد عرفت صراحه كلام الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي و العلّامه قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره، و أنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

و أما دخول القضييه الواحده في الضروريات و المشهورات، فهو صحيح. لكنه لا- في مثل ما نحن فيه. بل مثاله كالأوليات التي يحكم بها العقل النظري، و يعترف بها الجميع، فمن حيث الأوليه يقينيه برهانيه و من حيث عموم الاعتراف مشهوره بالمعنى الأعم.

قال (1) الشيخ الرئيس في الإشارات «فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوه مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص و قد ذكرنا عين عبارته سابقا و أما تنظير اعانه

ص: ٢٤٩

حكم العقل النظري باعانه الحس له فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملي نفس القوه المدركه،فليس شأنها إلا الادراك، و ثبوت المدرك ليس من ناحيه الجوهر العاقل.

و قد عرفت نحو ثبوت الحسن و القبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

و إن أريد بالعقل العملي نفس المعقولات أى الآراء المحموده و المقدمات المقبوله، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجب العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء و المقدمات.فحينئذ لا شهاده له على شىء لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقوله و أنها ليست من الضروريات بل من غيرها.و لا- يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات لا يوجب دخولها فى المظنونات كيف و المظنونات يقابلها فى التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقه عليها آراء العقلاء و البرهانيات الضروريه أنها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقه لما فى الواقع، و هو المعبر عنه بالحق و اليقين.بخلاف هذا القسم من المشهورات فإنها تفيد تصديقا جازما و لا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم و لا تغفل.

و مما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقه اللزوميه بين الأفعال الحسنه و الأعمال القبيحه و الصور الملائمه و المنافره فى الآخره كما يكشف عنها الكشف الصحيح و النص الصريح خارج عن محل النزاع، فإنّ الكلام فى التحسين و التقييح بمعنى استحقاق المدح و الذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى و سائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعره بثبوت العلاقه اللزوميه على النهج المزبور عن المحقق المذكور خارج عن محل الكلام و مورد النقض و الابرار، و إن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب و العقاب، بل فى باب الاستحقاق و الاقتضاء بالتأمل أيضا، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق».

و أما ما عن شيخنا العلامة (١): «رفع الله مقامه» في فوائده في تقريب عقليه الحسن و القبح من «أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعه و ضيقا كمالا و نقصانا بالإضافة إلى القوى و منها القوه العاقله، فإنه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافره لها فيغر بها، و أن انبساطها و انقباضها أمر وجداني، و هما بالضرورة يوجبان صحه المدح و القدح في الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل ذكره (قده)، فمورد المناقشه من وجهين:

أحدهما: ما أفاده (قده) من الالتذاذ و التألم و الاستعجاب و الاستغراب للقوه العاقله على حد سائر القوى كيف و هي رئيسها. و ذلك لما مرّ منا من أن القوه العاقله لا شأن لها إلا إدراك المعاني الكليه. و التذاذ كل قوه و تألمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده. مثلا- التذاذ الحواس الظاهره يتكيف الحاسه بالكيفيه الملموسه الشهييه أو الحلاوه أو الرائحته الطيبه أو النغمه المطربه و تألمها بعكس ذلك. كما أن التذاذ القوه المتخيله بتخيل اللذات الحاصله أو المرجوه الحصول و تألمها بتخيل أضرارها. و التذاذ القوه الوهميه بادراك الآمال المطلوبه و الأمانى المرغوبه و تألمها بإدراك أضرارها. و أما اللذه العاقله بما هي عاقله، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف و المطالب الكليه النافعه فى نظام أمور دينه و دنياه، و آخرته و تألمها بفقدائها مع القدره على تحصيلها و إهمالها، فإن فقد ما هو كمال للقوه العاقله يؤلمها دون ما هو أجنبى عنها، و ادراك الظلم الكلى و العدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات و دخولهما فى المعقولات المرسله إن لم يكن كمالا للقوه العاقله لم يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

و بالجمله أفراد الإحسان أو الإساءه خارجا كل منهما له مساس بقوه من القوى و عند نيله خارجا يحصل لتلك القوه انبساط من نيل الاحسان خارجا أو انقباض من نيل

ص: ٢٥١

١- (١) أستاذة «صاحب الكفايه».

الإساءة، سواء كان مستحقاً لذلك الاحسان أو لتلك الاساءه أم لا.

و هذا أمر واقعي، و لا- دخل له بإدراك القوه العاقله لكلى الإحسان و كلى الإساءه فهو نظير نيل القوه الذوقيه للحلو أو المرّ، و إدراك القوه العاقله لكلى الحلو و المرّ فإنّ الأول هو الموجب للانبساط و الانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

و أما ادراك الاحسان الجزئى أو الاساءه الجزئيه بقوه الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيا عن القوه العاقله بما هى قوه عاقله ليس تأثيره فى الانقباض و الانبساط من جهه اشتمالها على مصلحه عامه أو مفسده عامه بل يؤثر تصور الاحسان إليه إعجابا و انبساطا، و إن لم يستحق إحسانا، و كذا تصور الضرب و الشتم يؤثر فى انقباضه و تألمه، و إن كان مستحقا لهما، و تصور ورودهما على الغير و إن كان يؤلمه، لكنه يسبب الرقه و شبهها، لا من جهه كونه ذا مفسده عامه.

و منه يظهر أن حمل كلامه(قده) على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاد و التألم لا- يجدى شيئا، و لا- يوجب كون الاستعجاب و الاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما: ما أفاده(قده) من أن الملائمه و المنافره للعقل توجبان بالضروره صحّه المدح و الذم. و ذلك لما عرفت من أن دعوى الضروره لا- تصح إلا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محل الكلام، و هو تأثيرهما أحيانا فى انقداح الداعى إلى مجازاه الاحسان بجزاء الخير، و مجازاه الإساءه بجزاء الشر كما مرّ تفصيله.

و أما دعوى الضروره بالنسبه إلى حكم العقلاء بصحّه المدح و الذم فهى صحيحه لكنها تؤكّد ما ذكرناه، من أنه لا واقعيه لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما و حيث عرفت حقيقه التحسين و التقيح العقليين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو مرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور

فى باب الكليات الخمس و لا كونهما ذاتين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان كما يتنا وجهها فى مبحث التجرى مفصلا.

بل بمعنى عدم الحاجه إلى الواسطه فى العروض و الحاجه إليها، فمثل العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بنفسها لا من حيث اندراجها تحت عنوان آخر محكومات بالحسن و القبح، بخلاف الصدق و الكذب فإنهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما. نعم كونهما ذاتين لهما بمعنى آخر، و هو أنّهما لو خليا و طبعهما يوصفان بهما لاندراج الصدق تحت العدل فى القول و اندراج الكذب تحت الجور فى القول، دون غيرهما مما لا يتصف بشيء لو خلى و نفسه، فراجع مبحث التجرى.

و هذا بناء على كون الحسن و القبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبه ذات موضوعه. و أما بناء على أنّهما من الأمور الواقعيه، فهما من قبيل العرض غير المفارق و العرض المفارق و العرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنّنا ذكرنا غير مرّه أن المراد من العليه و الاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه. بدهاه أن الحكم لا يترشح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم و إنما الموضوع لمكان الفائده المترتبه على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه، فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحه عامه أو مفسده عامه تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، و لا محاله لا يتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعليه التامه.

و بعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحه العامه أو المفسده العامه لو خليت و نفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن و القبح، فيعبر عنه بالاقتضاء، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بصد حكم عنوانه لو خلى و نفسه، و إلا ففى الحقيقه لا عليه و لا اقتضاء. و حيث إن المصلحه العامه قائمه

بالعدل و المفسده العامه قائمه بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحه عامه، و الكذب بما هو جور ذو مفسده عامه، لا أن الصدق مقتضى للمصلحه، و اندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، و أن اهلاك المؤمن مانع عن تأثيره فى المصلحه العامه، و ليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبه إلى مقتضياتها، حيث لا جعل و لا تأثير و لا تأثر بينها فاتضح أنه لا عليه و لا اقتضاء حقيقه فى شىء من المراتب، لا من حيث العناوين و معنوناتها و لا من حيث المصالح و المفسد العامه بالنسبه إلى الصدق و الكذب، و لا من حيث العناوين الذاتيه و العرضيه بالإضافة إلى الحسن و القبح العقليين فتدبر جيدا... هذا (1) هو الحق الذى لا محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقه الحسن و القبح العقليين، و أن قضيتهما داخله فى القضايا المشهوره لا القضايا البرهانيه و أن حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعيه لهما غير ذلك، فتدبر جيدا و إن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان...

نعم (2) هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين و التقبيح العقلانيين فإن بعض الأعمال حيث إنه يؤثر فى كمال النفس و صقاله جوهرها لتجلى المعارف الإلهيه التى هى غايه الغايات من خلق الخلق فلا- محاله لا يرى العقل بدا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث و لا التحسين و التقبيح العقلانيين، بل الضروره العقليه و اللابديه الفعلية، و هذا أيضا أجنبي عما نحن فيه».

موازنه ما أفاده(قده):

أقول: قد أذعن(قده)بعده أمور بل و ذكر البرهنه عليها:

الأول: إن القوه العاقله واحده فى العقل النظرى و العقل العملى غايه الأمر

ص: ٢٥٤

١-١ (١) ص ٣٥٢.

١-٢ (٢) ص ٣٥٣.

الاختلاف في المدرجات فنظريه تاره و عمليه أخرى،و إذا كان الحال كذلك و كانت مدرجات العقل العمليه كلّها قضايا من مواد مشهوره غير بديهيه فكيف يمكن للعقل اقامه برهان ما في هذا الباب فلا بد مع هذا الاعتراف تبعا للشيخ الرئيس (1)و الخواجه نصير الدين الطوسي من امكان اقامه البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهيه في هذا الباب و إلا فكيف يتمكن من اقامته و من ثمّ ذكرنا فيما تقدم أن الشيخ الرئيس و إن كان أول من أبدى و أظهر الخلاف في الحكم بالبدهاه في الحكماء تبعا لما أتى به الشيخ الأشعري من المغالطه في الباب،إلا أنّه مع اعترافه بإمكان اقامه البرهان على بعض تلك القضايا في باب العقل العملي،يكون قد أقرّ لوجود مواد بديهيه هي الأس في الأقيسه البرهانيه الممكن اقامتها في هذا الباب،و بالتالي فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملي داخله في المشهورات فقط بل بعضها داخل في البديهيّات أيضا، و قد دللنا على أن هذا مذهب الشيخ الرئيس من نصوص كلماته فراجع.

الثاني:كون العدل مشتمل على المصلحه و الكمال و الظلم مشتمل على المفسده و النقص،و أن الأول ملائم للقوه،بحسب كونه كمالا لكل منها،و الثاني منافر لها لكونه نقصا لها و لذلك يجب الإنسان العدل لما فيه من المصلحه العامه،و ينفر من الظلم لما فيه من المفسده العامه،فمع هذا الاعتراف يلزمه تخطئه ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أن قبح الظلم و حسن العدل إنّما يقضى بها الإنسان للانفعال و للعادة التي نشأ عليها و تعود عليها من تكرار التأديب،إذ الاعتراف المزبور يقضى بأن نفره الإنسان من الظلم لحيثه واقعيه في فعل الظلم،و أن حب الإنسان للعدل لحيثه واقعيه في فعل العدل لملائمه الكمال للقوى و منافره النقص لها،لا لكون ذلك انفعالا،أو عاده موضوعه جعليه،هذا و كذلك يلزمه الاعتراف بقبح الظلم و حسن العدل بالمعنى المتنازع عليه و هو صحّه الذم و صحّه المدح،فإن الذم حدّه الماهوى هو الإخبار

ص: ٢٥٥

١ - ١) و قد تقدم نقل عبارته المتضمنه لذلك عند استعراض مذهبه في المسأله فراجع.

بالنقص و الشر و التوصيف به، و الحد الماهوى للمدح هو الإخبار و الثناء و التوصيف بالكمال و الخير.

فإذا كان الظلم مشتتلا فى نفس الأمر على النقص و الشر فإن الذم عليه صادقاً مطابقاً للواقع، و إذا كان العدل مشتتلا فى نفس الأمر على النقص و الشر كان الحمد و المدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملى و المشهورات من التآديبات الصلاحيه و الخلقيات و يلزمه الازدعان بواقعيه هذه القضايا إذ أنها واجده للصالح و المصلحه و الكمال و كذلك كونه من الخلقيات حيث إن الكمالات الخلقيه و الشرور الخلقيه حيثيات واقعيه غير معلوله لآراء العقلاء بما هى آراء توافقوا عليها من دون وجودها فى الواقع، كما هو الحال فى قضايا الحكمه العمليه من كونها برهانيه و العجب أنه (قده) يتابع الشيخ الرئيس فى كون الآراء المحموده ناشئه من اقتضاء المصلحه العامه أو الأخلاق الفاضله و أنها لذلك مشهوره غير واقعيه، مع اعترافه فى ضمن كلامه بأن اشتغال العدل على المصلحه أمر واقعى وجدانى، و هو لا يتلائم مع نفى الواقعيه عن الرأى القاضى بمدح العدل أى توصيفه بالمصلحه العامه. و هذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس و الخواجه نصير الدين (قده).

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل و قبح الظلم هو حفظ النظام و بقاء النوع و المصلحه العامه، يلزمه الاعتراف بترتب كمالات واقعيه على ذلك الحكم مع كونه مشهوريا لا واقع له، فإذا كان الكمال الواقعى من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا- محاله واقعيًا، و إن كان التأثير بتوسيط الفعل العادل و بتوسط الإراده المعلوله للازدعان بحسن الفعل أى كماله فالمدح و هو الإخبار و الثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس و تولد الإراده و الفعل و من ثم المصلحه العامه.

الخامس: ما ذكره من أن القطب صاحب المحاكمات قد سلك مسلك الشيخ

الرئيس، قد عرفت فيما تقدّم من نصوص كلماته التي نقلناها أنه يذهب إلى أن آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدمات بديهيه و هو مذهب الشيخ الرئيس أيضا و الخواجه نصير الدين، كما أنه يذهب إلى أن الحكماء قائلون بالحسن و القبح بالمعاني الثلاثه جميعا فراجع.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيات و المشهورات المتفق عليها في آراء العقلاء من أن الأولى تطابق الواقع بخلاف الثانيه مع اشتراكهما في إيجاب كل منهما الجزم و التصديق، قد عرفت مما تقدم من كلام الفارابي أنها مبادئ الأشياء العمليه و لا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها، و لأن المتشكك فيها ليس يؤمن أن يهون أمرها و يصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن، و قد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرض لا بطاله و التشكيك فيه.

الثامن: ما ذكره من ثبوت العلاقه اللزوميه بين الأعمال الحسنه و الأفعال القبيحه و الصور الملائمه و المنافره في الآخره، إلا أنه قد غاير بينه و بين استحقاق المدح و الذم، و خطأ بذلك المحقق السبزواري في ذهابه إلى الوحده بين الأمرين، لكنك قد عرفت مما تقدم عدم تفرد المحقق المزبور بذلك بل قد ذهب إليه الحكيم الملا صدرا الشيرازي كما نقلنا نص عبارته و ردّه على الفخر الرازي، و كذا الحكيم النراقي و يلوح ممن تقدم عليهما أيضا فلاحظ.

هذا مع ما عرفت من أن الحد الماهوى للمدح و الحمد هو التوصيف بالكمال و في طرف الذم هو للتوصيف بالنقص، فحينئذ لا انفكاك بين الأمرين بل هما يقوم أحدهما الآخر.

التاسع: ما ذكره من أن لذه القوه العاقله هي بادراك المعارف و المطالب الكليه النافعه في نظام أمور دينه و دنياه و آخرته، و أنه لا شأن للعاقله إلا الإدراك للأمر الكليه و ليست على حد شأن بقيه القوى، فليس إدراك العدل الكلى أو الظلم يوجب انقباضا أو

انبساطا و أما ادراك الجزئى منهما فليس التأثير من القوه العاقله بل من القوى الأخرى، ففيه: إن كان إدراك المذكورات كامالا للعاقله فلا- بد من الاذعان بصدق تلك المدركات و حقيقتها كى يكون ادراكها كامالا لها، وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيه من التأديبات الصلاحيه من المشهورات التى لا- واقع لها وراء الاتفاق، مع أنه قد تقدم أن التأديبات الصلاحيه هى ما فيه مصلحه عامه و كمال فكيف تكون قضاياها غير مطابقه للواقع و أما اللذه فإن كان المراد بها ما هو من خواص القوى الشهويه فالمفروض أنه فى العدل الجزئى مع الغير لا- نيل لها فيه و أما ارجاعه إلى الانفعاليات من الرأفه و الرحمه فى النفس، فالانفعاليات لا- محصل لها إلا أنها آثار الملكات الخلقيه الفاضله أو الرديه و هى كمالات أو دركات للنفس فالملائم للخلق الفاضل كمال أيضا و المنافر له نقص و على العكس فى الخلق الردىء.

هذا مع بنائه(قده) على أن لا- شأن للعاقله إلا- إدراك الكليات و لا- شأن لها بالجزئيات كما حرر ذلك فى برهان الإشارات و الشفاء، لكنه قد تقدم التصريح من الحكماء الأوائل بالعقل العيانى و إمكان اقامه البرهان على الجزئيات به، و هو عبارته عن استعانه العاقله بالآلات و القوى الأخرى المدركه للجزئيات.

العاشره: ما ذكره من أن الداعى لدى العقلاء فى الحكم على الأفعال بالحسن و القبح هو وجود المصلحه أو المفسده العامه، اعتراف بأن الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق بل مصادق للمصلحه أو المفسده، و كذا ما ذكره من أن حكمهم بالحسن و القبح هو بما هم عقلاء يتحفظون على المصلحه العامه لا- بما لهم من شهوه التشفى و حب الانتقام، يثبت ذلك أيضا. فمن الغريب بعد ذلك نفيه(قده) التلازم بين الأمرين مع أنه قد عرفت أخذ أحدهما فى حد الآخر.

الحادى عشر: ما أقر به من الوجوب و اللابديه العقليه بين الأفعال و كمالات النفس و صقاتها و تجلى المعارف الإلهيه- على تقدير إرادته هذا المعنى منه- أو لابديه

الاتيان به العقليه كى تتحقق تلك الغايات-على التقدير الآخر المحتمل فى كلامه-هو الذى ذكرناه عن لسان غير واحد من الحكماء الأوائل من أن الحسن و القبح فى الأفعال مضافين إلى حدّهما الماهوى المتقدم، يفسر بلوازم أخرى من قبيل انبغاء الفعل و عدم انبغاء الفعل، و ضروره الفعل و امتناعه، و اللابديه و البديه، و قد تقدّم ذكر موضوع ذلك الوجوب.

فهرست كلام الأصفهاني حول نظريته :

(١)

يبدأ ببيان مدعاه و تحديد محل النزاع...

ثم استعراضه لأدلته...

ثم استعراض دليلين مضادين للسبزواري و اللاهيجي و الاجابه عنهما... ثم استعراض نظريه مضاده لنظريته و الاجابه عنها...

١-محور النزاع بين الأشاعره و الإماميه و الأصوليين و الإخباريين، و الأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو فى الحسن و القبح، بمعنى صحه المدح و الذم على فعل الناشئين من إدراك القوه العاقله-العقل العملى-لتوافق و اعتبار العقلاء على ذلك لغرض حفظ النظام و حفظ النوع، باعتبار أن الفعل يشتمل على مصلحه عامه أو مفسده عامه...

و أما الحسن و القبح اللذان يقعان وصفا للأفعال و متعلقاتها، بمعنى الكمال و النقص، أو الملائم و المنافى، كحسن العدل بمعنى أنه كمال و... فلا-خلاف فيه فى أنه واقعى تكوينى... كذا لا-خلاف فى واقعيه الحسن و القبح بمعنى حب الكمال و الملائم و بغض النقص و المنافر و مثله لا-خلاف فى علاقته التكوينية بين مجموعه من الأفعال و بين ما يلزمها من صور حسنه أو بذئيه أخرويه و هو المسمى (بتجسم الأعمال)

ص: ٢٥٩

١-١) هذا مقتطع من تقرير بحوث علم الأصول بقلم الفاضل السيد جعفر الحكيم.

-الثابت بالبرهان و النقل القطعى (كتابا و سنه) (و كشافا) -و مدعى الأصفهانى فى محور النزاع فى قبال مجموعته من المتكلمين و الأصوليين، إن هذه القضايا من المشهورات قسم الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه، من دون أن يكون لها جذر تكوينى، فى حين أن آخرين قالوا بتكوينيتهما...

و بعباره أخرى:الأصفهانى و المظفر تبعاً له يصوران النزاع بينهم و بين الأصوليين بالشكل التالى:

إن هناك اعتباراً و توافقاً عقلائياً للمدح و الذم لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال و نقص و مصلحه و مفسده.

و هذا الاعتبار العقلائى لا خلاف فى وجوده، إنما الخلاف فى أنه البدايه و أن المدح و الذم يتولد به أو أنه يسبقه إدراك عقلى و اعتبار فلسفى نفس أمرى، على أساسه تم اعتبار العقلاء و توافقهم...

و بعباره ثالثة:مدح و ذم العقلاء-لا- المدح و الذم فى نفسه-هل هو ذو بعد واحد و هو الاعتبار العقلائى-الذى هو اعتبار أصولى، يصطلح عليه فى المنطق بالمخيالات، بمعنى الذى لا- واقع له و لا منشأ انتزاع واقعى-أو أنه ذو بعدين، بعد منه تكوينى واقعى و آخر منبثق منه اعتبارى عقلائى...

الأصفهانى و المظفر تبعاً لابن سينا و الطوسى على الأول و أن المدح و الذم من العقلاء كظاهره و كحكم إنما هو وليد اعتبار فرضيه و ايجاد العقلاء...

و لا يخفى أن بعض العبارات صورت نزاع الأصفهانى مع الآخرين بشكل موهم و هو:إن المدح و الذم العقلائى هل هو إعتبار عقلائى أو لا؟و إنه صفه عينيه تكوينيه واقعيه...و هذا كما عرفت ليس ظاهراً من كلام الأصفهانى...

و من هذا العرض يفهم السر فى خروج نظريه تجسم الأعمال عن محور النزاع،

لأنها مرتبطه بالثواب والعقاب، وهو غير المدح والذم من قبل العقلاء ماهيه، وإن كان يوازيهما بالنسبه لله تعالى...

الأدله:

الدليل الأول: إنها لو كانت تكوينيه واقعيه، لكانت علاوه على كونها يقينيه-لا مشهوره-ذات واقع تطابقه و معه-لا بد أن تكون عرضا خارجيا-أو من الاعتبارات الفلسفيه النفس أمرية المأخوذه من الواقع الخارجى، فى حين أنا لا نجد الفعل يتلون بالحسن و القبح بمعنى المدح و الذم خارجا كتلون الجدار بالسواد و البياض أو كتلون الموجود بالامكان و الوجوب.

الدليل الثانى: إن القياس البرهانى يشترك مع الجدلى فى كونه جازما، و لكنه يتميز عنه فى اشتراط مطابقه مواده للخارج، فى حين أن الجدلى يشترط مطابقه مواده لاعتبارات و قرارات العقلاء من دون أن يكون لهذه الاعتبارات-الأصوليه-تأصل و مصداقيه خارجا.

و حينما نأتى إلى الحسن و القبح و نلاحظ أنهما يتقومان بحكم و اعتبار و توافق العقلاء، حتى يكون لهما وجود مما يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى ايجاد و اعتبار العقلاء لهما (1).

الدليل الثالث: إننا نتساءل عن فلسفه إذعان و اعتبار العقلاء و اتفاهم على المدح و الذم؟ فالجواب: إنه لأجل تحقيق غايه عامه و هى بسط الأمن و النظام و نشر المصلحه و القضاء على المفسده...فعلاقه الحسن و القبح مع الفعل علاقته الغايه و ذى الغايه...من هذه الاجابه قد يلتبس الحال فيتصور أن للحسن و القبح واقعيه بعد أن كانت الغايه المتوخاه واقعيه و لكن الصحيح أن الإجابته تدل على اعتباريتهما و عدم

ص: ٢٤١

١-١) هذا الدليل ذكره فى مجال الردّ على السيزوارى و سيأتى توضيحه أكثر...

واقعيتهما و خارجيتهما خارج أفق توافق العقلاء، و ذلك: لأن العقلاء من خلال المدح و الذم يتوصلون إلى الغايه مما يعنى أن هذا المدح و الذم توجيهى، تربوى، إصلاحى... و هو عالم التوجيه و التريه، لا ينسجم إلا مع الاعتبار.

الدليل الرابع: علاقته الموضوع مع محموله فى القضايا ليست علاقته الفاعل للمحمول و الحكم، و إنما يكون فى القضايا العقلية بمثابة العله الماديه الحامله للحكم و الفاعل هو العقل، مثل الأربعة أزواج، فإن الحاكم بزوجه الأربعة هو العقل و لكن ليس حكما عبطيا و إنما بسبب تحليله للموضوع و وجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

و حين نأتى إلى قضيه العدل حسن نجد أن الموضوع لا فاعل و لا ماده أيضا، أى ليست فيه صفه المدح فينتزعها العقل و يحكم بها عليه، مما يعنى أن فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه و أوجدوه...

الدليل الخامس: إن مواد القياس البرهاني منحصره بالبديهيات الست المعروفه و ليس حسن العدل و المدح عليه و بعكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعين أن يكون من القضايا المشهوره.

الدليل السادس: لو كان الحسن و القبح تكوينيين لما اختلف العقلاء فى حسن شىء و قبح آخر، فى حين أنا نرى أن العقلاء من قطر لآخر و فى زمن لآخر يختلفون، مما يؤكد جعليتهما و من ثم خضوعهما للظروف و الحاجات الاجتماعيه...

الدليل السابع: و الذى بلوره الشهيد الصدر: إن معنى العدل هو اعطاء كل ذى حق حقه، و الظلم بعكسه، و هذا يعنى أنهما عنوانان اعتباريان جعليان، لأن الحق أمر اعتبارى و معه بالأولويه يكون محمولهما و هو الحسن و القبح اعتباريا، إذ لا معنى لحمل شىء تكوينى على موضوع اعتبارى... كما لا يخفى...

السبزواری برهن علی تکوینیہ الحسن و القبح بمعنی المدح و الذم، و لم یکتف بذلك حتی نسبه إلی الفلاسفه...

و إن ما یتراءى من کلامهم أنهما من المشهورات صحیح، و لكنه فی الوقت نفسه یصنفونهما فی الضروریات و یقینیات، و لا یمنع من کون قضیه واحده تدرج تحت مادتين من حیثیتین...

و استدل علی التکوینیہ بنظریه تجسم الأعمال...

و ناقشه الأصفهانی: بأننا نقبل إندراج قضیه واحده تحت مادتين كما فی مثل الكل أكبر من الجزء... و لكن قضیه الحسن و القبح لا تدرج إلا فی المشهورات بالمعنی الأخص لما ذکرناه من الأدله علی الاعتبار البحت فیها...

و أما مسأله تجسم الأعمال، فأنا نقبل العلاقه التکوینیة، إلا أنها خارجه عن محل النزاع.

الآخذ: فی حاشیته علی الرسائل ذهب إلی تکوینیتهما بأن كل قوه من قوی النفس العماله لها ما یلائمها و ما ینافرهما من الأفعال، بما فی ذلك قوه العقل العملی... فإن الفعل الحسن یلائمها و هی تنجذب إلیه، و الفعل القبیح ینافرهما و هی تبتعد عنه... مما یدلل علی أن حسن الفعل و کذا قبحه خاصیه تکوینیة توجب إنجذاب و ابتعاد العقل إلیه و عنه.

و ناقشه الأصفهانی:

١- إن مهمه القوه العاقله الادراک كما تقدم، و الانجذاب و النفره من شؤون القوی الدانیة عن العقل...

ب- إن لذه القوه العاقله هو إدراکها الکمالات الکلیة، و المعارف النافعه للدين

و الدنيا...و من ثم فادراك الظلم الكلى كمال العاقله جنباً إلى جنب ادراك العدل الكلى فإنه يوجب لهذه العاقله لتوصلها إلى ذلك.

السيد الخوئي نقض على الأصفهاني بنقضين:

الأول:العاقل الأول و قبل أن يكون إجتماع و مدنيه له حسن و قبح و مدح و ذم و نfreه و انجذاب،مما يدل على أنهما ليسا من المشهورات و إنما من الوجدانيات اليقنيه،إذ لم يكن نوع ليكون العمل للنوع...

الثاني:إنه كيف يفسر الأصفهاني الحجيه فى القطع بالحسن و القبح العقلائي؟ فإنه غير مطرد فى القطع بالأحكام الشرعيه العباديه لعدم إرتباطها بالمصلحه العامه و الاجتماع،فاعتبار متابعه القطع حسنه للمصلحه العامه و حفظ النظام غير معقول...

السيد الصدر أجاب عن النقض الأول:إن صرف الجزم لا يدل على أن القضييه يقنيه،لما ذكره علماء المنطق من أن المشهورات توجب الجزم و أن اختلافها مع اليقنيات أنه لا يطلب بها الحق واقعا و إنما افهام الخصم...

مناقشه الأدله على اعتباريه الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم و التى تم استعراضها

اشاره

سابقا:

أ-مناقشه الدليل الأول للأصفهاني:

إنه قد تبلور الخلل فى ما ذكره(قده)،حيث اتضح أن التحسين و التقييح عباره عن القضييه الذهنيه الحاكيه عن الكمال الخارجى و من ثم فهما اعتباران فلسفيان لهما منشأ انتزاع و ليسا إعتبارا أصوليا صرفا،و من ثم كانا عرضا على الكمال و النقص التكويني و محمولا عليه...

ب-مناقشه الدليل السادس للأصفهاني:

اشاره

١-إن الاختلاف يرجع إلى الاختلاف فى الإحراز و التشخيص و الادراك و الذى

يرجع بدوره إلى اختلاف العقول البشريه و تفاوتها،و ليس بسبب عدم واقعيه المدرك و عدم حقيقته...

فالاختلاف فى المدح و الذم زمانا و مكانا،على حدّ الاختلاف فى سائر الحقائق العلميه،يرجع إلى قصور الادراك البشرى لا إلى تغير و عدم ثبات المدرك.

٢-إن عناوين الأفعال الكماليه و عكسها تختلف بالنسبه إلى المدح و الذم...

فبعضها يكون عله تامه للمدح و الذم...و أخرى تكون مقتضيه للمدح و الذم ما لم يمنع مانع...و ثالثه...تكون لا بشرط فإذا اندرجت فى عنوان حسن ثبت لها المدح، و إذا اندرجت فى عنوان قبيح ثبت لها الذم...و إن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنه و لا- قبيحه...و من هنا يعرف أن الاختلاف و التغيير يكون فى القسم الثالث و شطر من القسم الثانى،لا فى الحسن و القبح بشكل مطلق.

توضيح الفكره أكثر:إن العقل العملى لا- يتعاطى فى عمله الإدراكى مع الجزئيات،و إنما يختص بادراك الكليات...و الكليات منها ما هو عام،و منها ما هو متوسط،و الجزئيات يتحدد وضعها من خلال الكلى المتوسط-و الذى هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلى الكلى العام-الذى تنتسب إليه،لا من خلال ماهياتها الخاصه فإذا كان الفعل الجزئى ضمن شروط معينه من زمان و مكان و غيرها يساهم فى تحصيل الكمال،إتصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليه...

فلو تغيرت الشروط و أصبح تأثير الفعل عكسيا لا تصف بالقبح...و من هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح-لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهياتها الخاصه-و إنما هى متغيره و متلونه حسب طبيعه الظروف المحيطه بها...

و أما الكليات المتوسطه فهى التى تقتضى الحسن و القبح بماهياتها النوعيه شريطه عدم المانع من تأثيرها...كالصدق و الكذب...و بالتالى فهى متغيره و لكن تغيرها منتظم و منضبط و ليست كسابقتها.

و الكليات العامه كالعدل و الظلم عله تامه للمدح و الذم و بالتالى فهى من الثوابت التى لا تتغير،بل لها تتحدد وجهه الأفعال الكليه الأخص منها، كذا الجزئيات...

و من هذا العرض يتبلور وجود ثابت فى مدركات العقل العملى و هو فى الحسن و القبح التكوينيين.

و من هذا العرض يتبلور أيضا الضابطه فى حدود تغير الأحكام بحسب الزمان و المكان...و الذى يصاغ بصياغه ثانيه.

الفرق بين الحكم الشرعى و المولوى، و ما هى مساحه كل منهما

و صياغه ثالثه: ما هو المتغير و الثابت فى الشريعه...

و صياغه رابعه: أين منطق ولايه المعصوم و أحكام الله الثابته.

و صياغه خامسه: ما هى منطق الولايه التشريعيه للمعصوم و ولايه المعصوم.

و تفصيل الحديث سيأتى لاحقا إن شاء الله.

ج- مناقشه الدليل الثالث الأصفهانى:

و الذى كان يصور أن علاقته بين الفعل و المدح و الذم علاقته الغايه و ذى الغايه، و من ثم فهو دليل اعتباريه المدح و الذم.

مع الإيمان بعلاقته السببيه أيضا بين الفعل و المدح و الذم و أن الأول سبب و مقتضى للثانى، و لكن هذه السببيه ناشئه من دواع حيوانيه لا إنسانيه عقلانيه.

كما أنه شدد النكير على الآخذ فى تصويره وجود ملائم و منافر للقوه العاقله، و إستنتاجه من ذلك واقعيه المدح و الذم...

و الذى نقوله فى مجال المناقشه: إن ما تقدم من بيان حد المدح و الذم و علاقتهما التكوينييه بالكمال و النقص، يتضح أن علاقته الغايه و ذى الغايه و إن كانت لكنها لا تعنى الاعتباريه و إنما تعنى إستفاده العقلاء من هذه الظاهره التكوينييه فى مجال التوجيه...

و سيأتي لا حقا-إن شاء الله-بيان ما هي الغايه و ما هو ذو الغايه و كيفيه علاقه الغايه...

فانتظر...

فى الوقت نفسه لا نرتضى تصنيفه لحالات السببيه أنها من مناشىء حيوانيه، إذ أن ظاهره سببيه الفعل للمدح و الذم يمكن أن نجدها فى الكملين من البشر كالرسول الأعظم صلى الله عليه و اله و سلم و لا يعقل فى مثله أن يكون ذمه لظالمه حين يظلمه أن يكون بداعى من الغريزه الحيوانيه و إنما بداع عقلى محض يكون الفعل سببا للمدح و الذم...و هو دليل عقليه المدح و الذم حينئذ.

كما أننا نقبل مدعى الآخذ إجمالاً فى وجود الملائم و المنافر فى القوه العاقله، و أنها ليست مختصه بالقوى الحيوانيه كما حاول أن يصوره الأصفهاني.

و توضيحه: إن البدايه المغلوطة و التى رسمت موقف الأصفهاني بالشكل الذى طرحه فى النقاط الثلاثه المشار إليها أعلاه هى تصويره أن مهمه قوه العقل العملى هى الدراكيه فقط من دون أن تكون قوه عماله، فلا أمر و لا نهى و لا بعث و لا زجر تكوينيا لها، و أن تقسيم العقل إلى نظرى و عملى اعتبارى، و أن قوه العقل واحده، و أن المدركات هى التى تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم و ما من شأنه أن يعمل.

و لكن الصحيح ما نظره المتقدمون من الفلاسفه إلى الفارابى من أن قوه العقل العملى قوه عماله...

و نكتشف صحه هذا التنظير من مجموعه من المسلمات التى اتفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثه:

أ-الجميع مسلم أن الادراك يولد إذعانا.

ب-كذا سلموا أن الاذعان يولد شوقا.

ص: ٢٦٧

ج-و سلموا أيضا أن كمال الإنسان يكون بخضوع و تطوع و انصياع قواه الدانيه لقواه العالیه.

د-مع تسليم الجميع بأن الانصياع المذكور يتم بإدراك القوه العاقله و اذعانها فيتولد الشوق فيما دون، أو النفره و هو البعث و الزجر التكويني.

ه-لا يمكن أن يكون هذا الاذعان وليد معلول لواهمه أو لمخيله، لأن الاذعان كلى فلا يصدر إلا من قوه مجردة. فهو يحصل فى القضايا العقلية البحتة كالاذعان بوجود الله سبحانه.

و-آخر التحقيقات تقول: إن العلم صرف الإدراك و هو يولد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس فى ظرف الإدراك الذهنى، فليس هو من مقوله العلم، فاختلفا فهما سنخا دليل وجود قوتين لا واحده.

ز-تسليم الاعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حد التأثير، فهو إدراك و عمل...و الإيمان يكون نتاج العقل.

كما يذكر فى علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلقه و لو الحجر من كمالات النفس البشريه، و النفس التى لا تؤمن مريضه مذنبه لا يمكن أن تحصل على كمالاتها و إن بلغت من الإدراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريه الأصفهاني التى تحصر دور العقل بالادراك، و تصنف الانفعال و الشوق و النفره فى القوى الدانيه الحيوانيه.

فإنها و إن كانت كذلك و لكنها بدواعى عقلية، فهناك شهوه حيوانيه منبعثه عن العقل، و غضب حيوانى منبعث عن رؤيه و عمل عقلى.

فالصحيح ما ذكره المتقدمون من أن للعقل عملا و بعثا و زجرا و أمرا و نهيا و...

جنبنا إلى جنب إدراكه.

و لكن الصوره لم تكتمل و من ثم كانت بحاجه إلى مزيد من الايضاح:

إن قوه العقل النظرى تمثل درجه و مرتبه من مراتب النفس، تكون قابلا- و محلا- و موضوعا للادراك، الذى يوجد فيها العقل المجرد، و قوه العقل العملى تمثل درجه أدنى تكون قابلا- و محلا و موضوعا للاذعان الذى هو فعل الدمج الذى يوجد فيها العقل النظرى... و من ثم يتضح أن هذه القوه عماله فقط لا دراكه فى قبال القوه النظرية التى هى دراكه فقط لا عماله.

و نؤكد أننا حينما نقول قوه عقل نظرى و قوه عقل عملى، لا نعنى إلا المحل القابل للادراك فى الأول، و لفعل النفس (الحكم) فى الثانى.

و حينما يقال عن الادراك و الحكم أنهما فعلا القوه النظرية و العمليه، لا يقصد منه أن القوه النظرية فاعل الادراك و أن القوه العمليه فاعل الحكم، و إنما يقصد أنهما فعلا لهاتين القوتين المطاوعتين بمعنى أن الادراك فعل القوه النظرية بنحو القبول و أما الفاعل فهو العقل المجرد و أن الحكم فعل القوه العمليه المطاوعى بنحو القبول، و أما فاعله فهو القوه النظرية بواسطه الادراك.

و الفعل المطاوعى نظير التألم الذى هو فعل النفس المتألمه بنحو القبول و لكن فاعله و موجدته هو الضارب.

و بتعبير آخر: الفعل المطاوعى: هو المسبب التوليدى و لكن بقيد حلوله فى محل منفعل... و هو يكون فى صورته مطاوعه و انصياع القوه الدانيه للقوه العاليه...

كانصياع قوه العقل العملى لقوه العقل النظرى... أما لو تمردت النفس فى هذه الدرجه و جمحت، فإن الفاعل للحكم و الاذعان ليس قوه العقل النظرى، و إنما قوه أخرى...

و من هنا يحصل الانحراف فإن ذلك أحد أسبابه...

و بعد الالتفات إلى أن الإيمان بالله و... هو الحكم و الاذعان، تتضح فلسفه

وجود الحكم الشرعى الفقهى فى المسائل الاعتقادية الأصلية و دوره بلحاظ أثره من الترغيب و الترهيب فإنه يؤثر فى كبح جماح النفس المحل و القابل (قوه العقل العملى) كى تقبل فعل القوه العاقله للاذعان فيها.

و من ثم بتبلور أن الحكم الشرعى الفقهى لا يغنى عن الادراك النظرى فى العقيدة، و ليس بدلاله فى فعل الاذعان و ايجاده فى النفس إذ لا يتحقق الاذعان و يستحيل بدون الادراك، و تفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامه.

على أية حال... إذا حصل فعل النفس و هو الاذعان و حل فى مرتبه من مراتب النفس... سيحصل الشوق إلى الفعل و الذى هو أيضا فعل مطاوعى يحل فى قوه من قوى النفس الحيوانيه، و توجده قوه العقل العملى بواسطه الاذعان من هذا العرض تبلورت مجموعه أمور:

أ- القوه العمليه قوه عماله لا- دراكه... أى أنه يحل فيها فعل النفس و هو الحكم هو سنخ آخر غير الادراك... و تكون فاعله بواسطه فعلها للشوق و النفه «البعث و الزجر التكوينى».

ب- إن المدركات التى قسمها الأصفهانى إلى قسمين تدخل جميعا فى القوه النظرية، فهى مدركات القوه النظرية.

ج- مع مطاوعه القوه العمليه يكون فعلها الحال فيها معلول القوه النظرية بواسطه مدركاتها، و إلا فقدت هذه الميزه.

د- دور الحكم الشرعى هو تطويع القوه العمليه لقبول فعل القوه النظرية. و منه اتضحت العلاقة بينه و بين الادراك.

ه- السر فى تسميه القوه العمليه بقوه العقل العملى، لأنه قوه مجردة ذاتا

و فعلا، إلا أنه لما كان فعلها الحال فيها و هو الحكم ليس ادراكا قيدت بالعملى تميزا لها عن القوه الدراكه.

و- اتضح بعض الشىء طبيعه العلاقه بين العقل النظرى و العملى، فإن القوه الدراكه لا- تستطيع التأثير فى القوى المادون مباشره، فاقتضت حكمه الله سبحانه وجود قوه تتوسط بين القوه الدراكه و القوى الدانيه. تستلم قضاياها من العقل النظرى و توجه ما دونها من القوى.

و نضيف: إن القوه الإدراكيه أكثر تجردا من القوه العمليه، فإن الثانيه أقرب إلى النفس هويه من الأولى، إذ النفس كما هو معروف مجرد ذاتا لا فعلا...

د- مناقشه الدليل الخامس للأصفهاني كل ما سبق كان يصب فى اثبات واقعيه و تكوينيه الحسن و القبح، و أما بدايتها فلم يركز الحديث عنها و إن مرت الإشاره إليها بشكل سريع.

و الدليل على البدايه يمكن أن يقول ضمن نقاط:

١- التتابق فى كل زمن و من الجميع على المدح و الذم فى بعض الأفعال دليل البدايه، و إلا لم يعقل مثل هذا الاتفاق.

٢- الكمال و النقص فى بعض الأفعال بديهي، و المدح و الذم يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيين.

٣- ذكر الاعلام أن الكليات العاليه التى تكون عله تامه للمدح و الذم كالعدل و الظلم مفاهيم فلسفيه لا ماهويه، و هى غالبا ما تكون بديهيه فالمدح و الذم معلولهما بديهي أيضا.

و نحن لا نريد أن ندعى بدهاه المدح و الذم فى كل الأفعال، و إنما بدايتها فى الكليات العاليه و كثير من الكليات المتوسطه.

و سيأتي تحديد المقياس للبيهي منها و النظرى عند الحديث عن الثابت و المتغير إن شاء الله.

ه-مناقشه الدليل السابع للأصفهاني:قد تمت الإشاره إليها فى مناقشه المرحوم الصدر فى دعواه إعتباريه العدل و الظلم و من ثم اعتباريه محمولهما المدح و الذم.

و-مناقشه الدليل الثانى للأصفهاني:و الذى كان فى موقع الاجابه و المناقشه لمدعى السبزواري فى واقعيه الحسن و القبح و عدم منافاه ذلك لكونهما مشهورين من حيثيه أخرى...فكان نقاش الأصفهاني مع إقراره بعدم المنافاه أن ذلك شريطه وجود مطابق خارجى كى يكون لدعوى الواقعيه محصل،و هو مفقود فى الحسن و القبح.

و تعليقنا على كلامه:أن كونها من المشهورات لا ينفى وجود واقع مطابق لها، و أن المغالطه بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حق فى المشهورات.

و الصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابى من أن قسما من المشهورات فى عين كونها مشهوره هى واقعيه و بديهييه،و هى قسم الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه...التي تطابق عليها جميع الآراء و فى كل الأزمنه.

و ذلك:لما ذكره الفارابى أنها لو كانت بالاعتبار و المواضعه لم يعقل مثل هذا الاتفاق على مر التاريخ و من الجميع من دون أن يشذ أحد...مما يعنى وجود سبب واقعى صارخ فى وضوحه و هو بدهتها.

بالإضافه إلى أنها محموده،و الحمد حده الحكايه عن الكمال كما أسلفنا،و من ثم فهو من الواقعي التكويني.

و الملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتاره يعبر أن هذه القضايا مشهوره.

و ثانيه يعبر أن العقل العملى يستقى من مشهورات و أوليات، فإنه يعنى أن لبعضها حظا من الواقعيه و البديهييه.

و ثالثه يعبر بإمكان البرهنه على بعضها الذى يعنى واقعيته من جهه، و رجوعها إلى بديهيته من جهه أخرى شأن كل نظري.

و رابعه يعبر أن من يتوهم أن كل ما فى أيدي الناس من حسن و قبح من مواضعهم و لا حق يطابقه فهو متفلسف...

مناقشه الدليل الرابع للأصفهاني:- و لعل الدليل كان وراء نظريه العلامه فى الاعتباريات- و المناقشه نقضا و حلا:-

النقض: إن كل القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهني و محمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج و معه لا بد أن يلتزم بإنكار واقعيته، فالأربعه زوج لم يفعلها الخارج و إنما أنشئت و أوجدت فى الذهن من قبل فاعل ما... على حد العدل حسن من دون فرق.

الحل: إن المدار فى الواقعيه و عدمها ليس على الفاعل للموضوع و المحمول الذهني و إنما على المطابقه للخارج و عدمها، فإنه هو مقياس الواقعيه و عدمها فقضيه الدفتر أحمر، واقعيه لوجود مطابق لها فى الخارج و إن كان الذى فعل الحمرة الذهني (صورتها) غير الخارج.

و لذا ينتهى الحديث مع الأصفهاني و قد خلصنا إلى هذه النتيجة:

إن الحسن و القبح تكوينيان واقعيان و هما دائما بمعنى الكمال و النقص.

كذا التحسين و التقبيح بمعنى المدح و الذم أيضا تكوينيان.

بل بديهيان.

ص: ٢٧٣

مع اقرار شهرتهما فى الوقت نفسه.

و إن قوه العقل العملى درجه أخرى فى النفس غير قوه العقل النظرى و هى عماله لا دراكه مع عقليتها.

و إن كانت المدركات-ما ينبغى أن يعلم و أن يعمل-هى مدركات قوه واحده و هى قوه العقل النظرى.

و ذهب الأصفهانى إلى أن استحقاق العقوبه يقصد منه إستحقاق العقوبه الأخرويه،و هى ليست من مدركات العقل العملى بل هى تعبد نقلى محض.

و ذلك لأن مناط اعتبار العقلاء للعقوبه إما أن يكون للتأديب أو التشفى أو المصلحه العامه،و الأول:لا معنى له لمضى وقته،و عدم وجود تكليف فى الآخره...و الثانى:غير معقول بالنسبه للعقلاء فضلا عن الشارع،و الثالث:يعتمد وجود نظام و مدنيه و اجتماع و هو مفقود فى الآخره.

من زاويه أخرى:إن العقاب الأخروى الذى دل النقل عليه توجد ثلاث نظريات فى تفسيره.

الأول:تجسم الأعمال...إنما هى أعمالكم ترد إليكم،و لا- تجزون إلا ما كنتم تعملون...و لا طريق للعقل إلى معرفه الأعمال التى تكون سببا تكوينيا و ذاتيا للعقاب...إلا من طريق كشف الشارع...و لذا قيل فى تفسير كون النبى مبشرا و نذيرا،أنه يبشر بما للعمل من صورته أخرويه حسنه،و ينذر بما للعمل من صورته سيئه، مما ليس للعقل البشرى احاطه به و من ثم احتاج إلى متمم و مكمل و هو الوحى...

فالعقوبه الأخرويه سير تكاملى للنفس البشريه،على حد المرض فى دار الدنيا...

و هذا لا يمكن للعقل الاحاطه به بدون البشير النذير.

الثانى:إن العقوبه الأخرويه جزائيه بجعل من الشارع تشريعا كما هو الحال فى

العقوبات الجزائية الدنيوية لدى الموالى العرفيين و على هذا فهي تحدد بجعل من الشارع.

الثالث: إن العقوبة الأخروية من مقتضيات مصلحه ذلك العالم، كالشر الموجود فى عالما فإنه شر نسبي و لكنه ضروره بالنسبه إلى العالم ككل... و هذه أيضا لا ينالها العقل...

و نضيف احتمالا- رابعا: و هو ما ذكره العرفاء: إن العقوبه من لوازم الأسماء كالقاهر، فى مقابل المثوبه و الجنه من لوازم أسماء أخرى كالرحيم، و من دون أن يلزم الجبر لفرد ما على القول بذلك.

و خلاصته:

إن العقل لا- يمكنه إدراك ثبوت العقوبه أو نفيها، بدليل قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**، التى تدل على نفي الشأنيه و الاستحقاق قبل بعثه الرسل، فى الفتره بين رسول و رسول فأصحاب الفتره الذين لم تصلهم الدعوه لا ينالهم عذاب بل و لا يستحقون، و هذه الآيه المباركه تدل و ترشد إلى جهل العقل بتلك العوالم، و أن الذى يثبتها و ينفيها هو الشرع.

و يؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفى الحديث الذى يحد من مساحه حركه العقل و العلم الحصولى بحدود عالم العقل، و أما العوالم التى هى فوق عالم التجرد فليس من شأن العقل إدراكها و كشفها بمعادلاته، فلا بد أن تستقى من الوحي...

هذه النظرية نكتفى هنا بالنقض عليها- بتقريرها المشار إليه هنا- و التى تشكل أوليات الرد و النقذ لا غير:

النقض الأول: الروايات المستفيضه و الروايات الوارده فى تفسير آيه **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ** تحدثنا أن

أصحاب الفترة إذا كانوا من عبده الأوثان يخلدون في النار، فإنها تدل بالالتزام على أن المراد من الرسول هو الأعم من الرسول الباطني-العقل-أو الظاهري و يؤكد ذلك روايه الإمام الكاظم عليه السلام الوارده بهذا المضمون...و مع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور في فهم ما وراء العقل، ثم ما هو الفرق بين عباده الأوثان و الظلم...و مع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثاني:عوالم الآخرة و تفاصيلها و شؤونها ليست أعظم من العالم الربوبي، و معرفه الرب و صفاته مفتوحه للجميع باتفاق الجميع، مشفوعا بدلاله الآيات و الروايات.

فإذا كانت مثل هذه المعرفه تنال بالعقل فكيف بعوالم أخرى دونها في الدرجه...هذا و إن كنا نثبت للمعرفه العقلية حدودا و ما وراءها لا ينال إلا بقناه الوحي و التي هي عقل مطلق كما يأتي.

و أما الجواب الحلي فهو:

أ-إنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبه الأخرويه تأديبا للبعد في عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا...بل حتى نفس ثبوت العقوبه الأخرويه له دور في تأديب العبد و اعادته إلى جاده الصواب، أو عدم انزلاقه في المعصيه.

ب-إن التشفي الذي تنكر له المحقق الأصفهاني ليس مرفوضا بالنسبه للعقلاء بل و حتى الشارع إذا كان عقليا بمعنى أن منشأه عقلي بحث لا غير... كما ألفتنا إلى ذلك في مناقشتنا السابقه.

و لتعميق الفكره نقول:إن العرفاء أشاروا إلى أن من لوازم الأسماء الجلاليه -كالكبرياء و العظمه-القهر، و من لوازم الأسماء الجماليه-كالرؤوف-الرحمه الخاصه.

وقد سبق أن الحقائق المدركة بالعقل تكون سببا في التأثير في القوى الدانيه.

و لو لاحظنا هذه المدركات من زاويه فاعلها لوجدنا أنها مفاضه من موجودات مجردة عقليه، و تنتهى هذه العلوم فى تصاعدها حتى تصل إلى مرتبه تكون بها من لوازم الصفات و مظاهرها...مما يعنى أن الحقائق العقليه للمعصوم إنما هى تنزلات من حقائق فوقانيه...و البطش و الغضب المتولد من الحقائق العقليه، يكون تنزلا للغضب الإلهى.

و بهذا يفهم ما ورد عنهم عليهم السّلام إن رضا الله رضانا أهل البيت، و أن رضاه رضا أوليائه، و أنه عباره عن أن نفوسهم مجلى التنزل السليم من الحضرة الإلهيه.

ج-إنه يمكن تصوير منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبه و استحقاقها غير ما ذكره الأصفهاني و هو: ما ألفتنا إليه من أن المدح و الذم تكوينيان يحكيان الكمال و النقص.

و العقل له القدره على اكتشاف الكمال و النقص فى الأفعال و لو بنحو مجمل و التفصيل يتم ببيانات الشارع، و معه يمكن درج فكره الاستحقاق على الفعل أو العقوبه فى النقص و الذم الحاكي عن النقص، المحمولين على الفعل.

بل يمكن تصوير حسن الاستحقاق و العقوبه حتى على مبنى اعتباريه المدح و الذم، و أن العقلاء هم يعتبرون حسن الاستحقاق الأخرى و لكن شريطه ضم الملازمه بين اعتبارهم و اعتبار الشارع كى تثبت شرعيه الاستحقاق بواسطه الادراك العملى.

كما أن ما ذكره الأصفهاني ممن عجز العقل عن إدراك كنه العقوبه مهما كان تفسيرنا لها و أنها تجسم العمل، أو مصلحه ذلك العالم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات و كفياتها، فإن العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلا عن الشارع، و لكن على مستوى إدراك كلى العقوبه بنحو التجسم و غيره فإن العقل يمكنه إدراكها و اكتشافها ضمن ادراكه الكلى أن حركته باتجاه التجرد و أن أفعاله تساهم فى صياغه وجوده الصاعد المجرد، و أن وجوده باق لا فان فعل له مردود تكوينى فى وجوده المجرد، و يكون

لهذا الإدراك أثر الترهيب و الردع،و إن كان أخف بكثير من معرفه الصوره الأخرويه المترتبه على كل عمل،و التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال الشارع.

و من مجموع ما تقدم اتضحت نقاط الخلل فى هذه النظرية بتقريرها...

و يمكن أن تناقش النظرية بنقاش عام هو:إن النظرية حاولت أن تشل العقل فى إدراكه للمعاد،و أنه عاجز عن إدراك نتائج فعله فى الآخرة،و ما ذاك إلا لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل و نقصه بعالم الماده،و أغفلت أن للكمال و النقص جنبتين ماديه و مجردة،و أنهما ليسا مؤقتين و إنما دائميان...

ص: ٢٧٨

الحكيم الطباطبائي (قده)

(١)

قال العلامة الطباطبائي في رساله الاعتباريات ما مضمونه في مقاله الأولى منها في الفصل الأول حيث أقام برهانا على أن الفاعل الإرادى لا- تنطلق إرادته إلا من أمر اعتبارى- أى أن الإنسان لا يفعل الفعل إلا بعد اذعان بأمر اعتبارى دائما و استدل على هذا المدعى بأنه لو كان الشئ موجودا فى الخارج لما أوجب حركه الإنسان لأن الموجود فى الخارج لا يسعى الإنسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل و إنما يسعى الإنسان دائما لتحصيل ما ليس بحاصل، فإذا كان كذلك فلا بد أن ما يسعى لتحصيله غير موجود، أى لا بدّ من الاذعان بقضيه اعتباريه يسعى الفاعل الإرادى لا يجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أن الحاجه إلى الاعتبار ضروريه و أن أفعال الإنسان متولده من إرادته المنبثقه من القضايا الاعتباريه حيث أن قضايا الحسن و القبح عمليه فتندرج فى عموم القاعده المزبوره، فيدل ذلك على اعتباريتهما.

فدعوى العلامة هى أن الإراده تنطلق دائما من جهات اعتباريه لا حقيقيه.

و من هنا تكمن الحاجه إلى الاعتبار حيث إن إرادته الإنسان و أفعاله الإراديه لا تنوجد إلا بتوسط الاذعان بقضايا اعتباريه، و من ثم تمسّ الحاجه إلى الاعتبار.

ص: ٢٧٩

١- ١) قد قرر هذا الموضوع الفاضل السيد محمد حسن الرضوى ضمن رسالته التى حررها تقريرا لبحوثنا فى الحسن و القبح و بقيتها تأتى تحت عنوان خاتمه الكتاب.

و الإرادة قد تكون مسخره للقوى العاقله و قد تكون للقوى الغضبيه أو الشهويه و هذا بحث آخر و لكنها تنطلق دائما من غايات إما كامله خيره أو رديئه.

و العلامه يذكر فى رساله الاعتباريات ما مضمونه:

المقدمه الأولى:

إن الإنسان فى نفسه و كل فاعل إرادى و كل موجود يتكامل بالإراداه لا بد أن يحصل كماله عبر إرادته،مثلا:الحيوان إذا جلس و لم يستحصل على الغذاء و ما يلزمه لمعيشته سوف لن يتكامل بخلاف الموجودات الطبيعیه الأخرى كالنباتات و المعادن لأن تكاملهم ليس مرتبطا بالإراداه،و أما الموجود الذى فعله بإرادته، كماله رهين بإرادته، و لا بد أن يتكامل بتوسطها.

المقدمه الثانيه:

هذا الفعل الإرادى كيف يصدر عن الإراده،فإن الفاعل الإرادى لو اذعن و اعتقد أن الشىء موجود فى الخارج،فهذا لا يبعث الشوق و لا يولد الإراده،بل لا بد أن لا يكون الشىء موجودا فى الخارج كى لا يكون تحصيلا للحاصل.

مثلا- الجواهر الموجوده فى الخارج لا- تنبعث لتحريك الإراده،و من ثم ركر العلامه على أن المقدمه الثانيه هى بدايه نشوء الاعتبار حيث إن الإنسان إنما تنطلق إرادته من قضايا غير حقيقیه أى قضايا مؤداها غير موجود و القضايا ذات المؤدى غير الموجوده هى الاعتبار و من ههنا اتضح لزوم الحاجه إلى الاعتبار،فإذن القضايا الاعتباریه هى محركه للإراداه دائما سواء الإراده الحيوانيه أو الإنسانیه،فليس الاعتبار مخصوصا بالإنسان،بل الاعتبار يعمّ حتى الحيوانات،فإذن الاعتبار ليس مخصوصا بالإنسان،لأن الحيوانات أيضا تتكامل عبر أفعالها،و أفعالها لا تصدر إلا من إرادتها و ارادتها لا تصدر إلا من قضايا غير موجوده أى اعتباریه.

القوى الواهمه فى الحيوان تخلق الاعتبار حسب ما يدعى العلامه و نحن لا نوافق فى ذلك كما سيأتى، و أول قضيه اعتباريه قد يكون العقل العملى استخراجها و التفت إليها هى تلك القضيه التى نشأت من باب التمثيل و إلا ربما كان أسبق من هذه القضيه قضيه اعتباريه أخرى، من ادراك الإنسان لأعضائه بأنها ضروريه له، و انتساب أعضائه إلى نفسه لازمه له، فسلطنته على أعضائه و أفعاله نسبه حقيقه ضروريه و ليست خياليه، ثم بعد ما يصيبه الجوع و كان قد أكل و وجد الأكل فى معدته و قد سبب الشبع، فالجوع يولد للإنسان نوع التفات و لحاظ بأنه كما أن نسبه أعضائه ليس نسبه ضروره، فنسبه الأكل أيضا نسبه الضروره كى يندفع ألم الجوع و يتحقق الشبع. و هذه أول خديعه خدعت بها الفطره البشريه، من أنها أخذت النسبه الضروريه من قضيه حقيقه و هى نسبه الأعضاء للإنسان و أخذت هذه النسبه و جعلتها بين موضوع و محمول ليس بينهما نسبه ضروريه.

هذه المقدمه استبدالها بعض المحققين بمقدمه أخرى و هى أنه ليست الخديعه كما بلورها العلامه، بل الخديعه هى قضيه أخرى و هى شعور النفس أن حاجات البدن، هى حاجات للروح، لا- كما بين العلامه بعنوان النسبه الضروريه، بل بجعل الحاجات و الكمالات التى للبدن حاجات للروح تنسبها إلى نفسها و تجعلها ضروريه لها.

و إن تفسير هبوط الحقيقه الآدميه إلى الأرض هى هبوطها فى الادراك بدل أن تعتنى النفس بنفسها فى حاجيات الروح هبطت فى جهه الادراك و جعلت البدن جزء حقيقه نفسها، فلذلك جعلت كمالات و حاجات البدن، حاجات لنفسها، فأول خديعه هى جعل البدن جزءا من الروح. فمن ثم جعل كمالات البدن، كمالات للروح، طبعاً هذا الهبوط للروح فى الادراك نوع من التكامل و لكن إذا لم ترجع الروح إلى كمالاتها و اشغلت دائماً بالبدن، فحينئذ سوف يكون تسافلاً.

ثم أن العلامه-على أى حال- يذكر أن أول قضيه اعتباريه و خديعه ارتكبتها

الروح هي تلك النسبه الضروريه التي أخذت من قضيه حقيقه و وضعت كنسبه اعتباريه و حسبتها الروح أنها قضيه حقيقه و نسبه حقيقه.

فهذه القضيه الاعتباريه تولدت منها قضايا اعتباريه متكرره، فتكونت شجره عالم الاعتبار و القضايا الاعتباريه، لتبع الحاجه.

فبدايه الاعتبار انبثق من أن الفاعل الإرادى يدرك نقص نفسه حقيقه-و هذه حقيقه و ليست بخيال-و هو يريد أن يتوصل إلى كماله-و هذه أيضا حقيقه و ليست بخيال-فهو بين حقيقتين حقيقه نقصه و حقيقه كماله، و الاعتبار يكون وسيطا بين حقيقتين، و يكون موصلا من حقيقه إلى حقيقه فمن هذا يقال بتوسط الاعتبار بين حقيقتين.

و تبه العلامه بأن وساطه الاعتبار بين حقيقتين قد يكون بجعل الحقيقه السابقه النقص و الحقيقه اللاحقه الكمال، و قد يكون بجعل الحقيقه السابقه، ثبوت أعضاء الإنسان لنفسه بالضروره و تلك حقيقه فيستل منه نسبه ضروريه و يجعلها بين غذائه و معدته و هي نسبه اعتباريه، ثم يترتب عليه كمال و هي تكامل البدن بالغذاء. ثم بعد ذلك يقول العلامه حينئذ يتضح لدينا أن الاعتبار يتولد و ينشأ من الحاجه فالوجوب الاعتبارى متقدم على الحرمة الاعتباريه بمراتب كثيره حتى الاستحباب، بمعنى الأولويه العقليه تتقدم على الكراهه، بعد ذلك وجد ما يضر بنفسه و ممتنعات تكوينيه، فجعل النسبه بينهما نسبه الامتناع أو الكراهه و هي نسبه اعتباريه.

ثم يقول: إن القضايا الاعتباريه الهامه التي التفت إليها الإنسان، هو اختصاص الإنسان ببعض الأعيان التي يستفيد منها-أعيان الأكل و أعيان المعاش.

و اختصاص الإنسان بالأعيان نوع من تكامل الإنسان لأنه لو كانت كل الأعيان اشتراكيه استلزم امتناع تكامل البدن للإنسان، إذ لا يستطيع أن يستفيد من عين خاصه، فالاختصاص لا بد منه، هذا الاختصاص ليس نسبه حقيقه تكوينيه و لكن رأى الإنسان

أن أعضائه و أفعاله لها اختصاص تكوينى حقيقى،فانتزع هذه السلطه و جعلها بين الغذاء و نفسه أو بين المتاع و نفسه لكى يتكامل بدنه و هو اعتبار الملك،فمن ثم انتزع اعتبار الملك.

ثم يقول فى تولّد اعتبار الحسن و القبح،أن الإنسان رأى بعض الأشياء التى فيها منافع و اعتبر لها نسبه الضروره الاعتباريه و بعض الأشياء التى لها مضره للإنسان و اعتبر لها نسبه الامتناع أو الكراهه،و وجد أن الإراده قد لا تنبعث من هذه النسبه الاعتباريه و هى نسبه الضروره أو الامتناع-أى أن الإراده تحتاج إلى مكمل لها فى الانبعاث- و الشوق يحتاج إلى مولد له بدرجه أشد،فاعتبر المدح و الذم،فاعتبرهما العقلاء،الحسن قرين و ملازم الضروره و الوجوب و القبح ملازم الحرمة و الامتناع،فالمدح جهه تكميليه عند العقلاء لأجل توليد الإراده،و القبح أيضا جهه تكميليه عندهم لأجل توليد الكف و الزجر و عدم تولّد الشوق،و كذلك الثواب و العقاب و هما أمران اعتباريان، فالحسن و القبح اعتباريان.

ثم بعد ذلك قال ما مضمونه:تولد لدى الإنسان اعتبار الرئاسه لأن الإنسان كما أنه فى عالم نفسه لا بد من وجود قوه مهيمنه على بقية القوى و هى توازن بين القوى للقوى الغضبيه و الشهويه و الإدراكيه و التخيليه و الإدراكيه الوهميه مع القوى العاقله، فالقوى العاقله تكون مهيمنه على تلك القوى و تنظم انشطه و أفعال تلك القوى و إلا يوجب عدم التوازن و الاضطراب.

أقول:تفصيل الجواب عن هذا الاستدلال أن فيه غفله بسيطه يبعد صدورها منه جدّا،و هى أن القضايا الحقيقيه ليست مساويه للقضايا الخارجيه بالفعل فى الآن الحاضر إذ القضايا الحقيقيه عند ابن سينا مثلا هى التى عقد الوضع فيها،أى قضيه الوضع جهته و مادته بالامكان غير القضيه المركبه من عقدى الوضع و الحمل و جهتها و هى كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع ثبت لها عنوان المحمول-فجهه و ماده الثبوت الأول مغايره

لوجهه و مادته الثبوت الثاني-فمثلا- هل كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضروره أو بالامكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا وجهه قضيه بين الموضوع للمحمول و وجهه قضيه فى نفس عقد الوضع و عقد الحمل، و وجهه القضيه فى عقد الحمل متناسبه مع وجهه القضيه فى قضيه الأم المركبه، بخلاف وجهه القضيه فى عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أن وجهه القضيه فى عقد الوضع هى الامكان أى كل ذات امكن أن يثبت لها عنوان الموضوع يثبت لها عنوان المحمول، بنفس وجهه قضيه الأم.

و ذهب الفارابى إلى أن وجهه عقد الوضع هى المطلقه الفعلية أى الثبوت فى أحد الأزمنه الثلاثه سواء المستقبل الأبدى أو الماضى الأزلى أو الحاضر من باب التوسعه فى دائره المطلقه الفعلية و ليست منحصره فى الماضى القريب.

و أكثر الفلاسفه مالوا إلى رأى ابن سينا و أنه يكفى فى كون القضيه حقيقه أن وجهه عقد الوضع إمكانيه.

و ههنا نقول القضيه الحقيقه قد تكون وجهه عقد وضعها وجهه إمكانيه فضلا عن وجهه قضيه الأم التى قد تكون أيضا إمكانيه، و مع ذلك تبقى القضيه حقيقه، فلا- تحصر القضايا الحقيقه فى الخارجيه فضلا عن الخارجيه فى الموضوع الحاضر أو الماضى الوجود، بل أن القضايا الحقيقه تسع الممتنعات مثل: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَالتلازم الوجود بين الممتنعات واقعى، و يشير إليه جواب الرضا عليه السلام عن (هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟) فقال عليه السلام: (يعلم حتى بلوازم الممتنعات).

فالقضايا غير البتية حقيقه أيضا.

فالإرادته البشريه لا تنطلق لتحصل الوجود الحاضر أو الماضى لكن ذلك لا

يلزمه انبعاثها من القضايا الاعتبارية لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجيه هو القضايا الحقيقيه بلحاظ الوجود الاستقبالي.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضيه مثلا الإراده تسعى لتحصيل الصدق و الصدق غير موجود فى الخارج لكن لا يستلزم ذلك كون القضيه اعتباريه!!

فعدم وجود الشئ محققا فى الخارج لا يعنى أن القضيه اعتباريه.

فالقضايا الحقيقيه موضوعها مقدر موجود.

أما ضروره الحاجه إلى قانون اعتبارى سواء سماوى أو بشرى، عند المتكلمين و الأصوليين من الإماميه هو أن العقل العملى لما كان يقتصر إدراكه على القضايا الكليه الفوقانيه فى الحسن و القبح مثل الظلم قبيح و العدل حسن، أو الكليات المتوسطه القريبه للعالي مثل الصدق حسن و الكذب قبيح، و كذلك فى الفضائل و الرذائل الخلقيه، العقل المحدود البشرى تخفى عليه جهات الحسن و القبح فى الجزئيات المادون، مثلا- قضيه أن فى القمار قبح، ليست من الكليات الفوقانيه، بل من الكليات التحتانيه، و كذلك قبح نكاح الشغار يخفى على العقل البشرى و كذا كون الربا ذى مفسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تنزل الأفعال و تصل إلى الفعل الجزئى، تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها و قبحها و كذلك المتوسطات الدانيه فضلا عن التحتانيه تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها و قبحها، فمن ثم انبثقت الحاجه إلى القانون.

الاعتبار الإلهى:

فالاعتبار ممن يطلع على جهات الحسن هى بيان و حكايه لتلك الجهات ضمن قوالب و قضايا اعتباريه غرضها الكشف عن جهات الحسن و القبح، غاية الأمر لا

تكشف عنها تفصيلاً لأنه يستلزم الحكاياه إلى ما لا- نهايه من القضايا العقلية، بل تجمع الحكايات فى حكايه اجماليه بالقضايا الاعتباريه فى الكشف عن تلك الجهات الحسن و القبح، لأن العقل البشرى إنما يدرك الكليات الفوقانيه لجهات الحسن و القبح فى الأفعال، أما المتوسطات إلى ما لا نهايه فضلاً عن الجزئيات فلا بد فى الكشف عنها من توسط الاعتبار و لا إمكان للكشف بالعلم الحسولى إلا- بذلك، فالحاجه إلى الاعتبار ليس لأين الإراده البشريه لا- تنطلق إلا- من الاعتبار كما ادّعاها العلامة أو أن الاعتبار ضروره لتوسطه بين الحقيقتين، حقيقه نقص الإنسان و حقيقه كمال الإنسان كما بينه العلامة، بل الإراده تنطلق دائماً من الحقائق، و الاعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً. و إلا فالإراده الإنسانيه لا تنبعث عن ما لا حقيقه له مع العلم بأنه لا حقيقه له، فالسراب مع الالتفات إلى سرايبته لا يبعث الإراده الحيوانيه فضلاً عن الإنسانيه.

و الإراده حينما تنطلق من الاعتبار، إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعه فى ذلك الاعتبار نظير وجوب مراعاة قوانين العبور و المرور.

و بعبارة أخرى: الإراده لا تنطلق من الاعتبار بما هو هو، و إنما تنطلق من الاعتبار بما هو كاشف عن الحقائق.

و الاعتبار أكثر ما يتصل، يتصل بقوه العقل العملى، فاهميه الاعتبار من جهه أنه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريه و بتوسط قوه العقل العملى التى لديها، و من حيثيه الفلسفيه يلجأ الفيلسوف فى تحقيق هذه الظاهره الموجوده لدى الفاعل الإرادى الإنسانى، و من ههنا تظهر الضروره الملجئه للفيلسوف فى البحث عن الاعتبار و أقسامه، و هناك وجه آخر أو إلقاء آخر له للبحث عن الاعتبار، هو أنه كثير من الحقائق ربما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا اعتباريه، لا الاعتبار الفلسفى بالمعنى الأخص الذى له منشأ نفس أمرى، بل الذى بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه و منشأ يؤخذ منه إذ كثيراً ما تختلط الحقائق بهذه الأمور الاعتباريه، فمن ثم تميّزها أمر بالغ

الأهميه و كما نَبَّهت الفلسفه الإسلاميه إلى اختلاط القضايا الذهنيه الحقيقه مع الحقيقه الخارجيه و كان موردا لتشويش الكثير من الابحاث فى المعارف البشريه، كذلك اختلاط القضايا الاعتباريه مع القضايا الحقيقه أصبح موردا لتشويش الكثير من المسائل فى المعارف البشريه، فلا بد من التمييز بين القضايا الاعتباريه و الحقيقه ثم بين الحقيقه الذهنيه و الحقيقه الخارجيه.

و قد ركزت فى الفلسفه جهودا كثيره بتمييز القضايا الحقيقه الذهنيه عن الخارجيه، و السبب فى أهميه ذلك هو أن القناه التى يستلم الإنسان منها معلوماته هى عبر قناه ذهنه فى علومه الحصيليه، فإذا لم يبين ما هو من مختصات رواسب القناه -و خصوصيات الوجود الذهني- و ما هو آت عبر القناه و ما هى الصور للوجود الخارجى لم يميز بين أحكام الوجود الذهني و أحكام الوجود الخارجى و كثير من الاشتباهات نشأت من الخطأ بينهما و أحكامهما.

و هذه الأهميه نفسها ثابتة للبحث عن الاعتبار.

ثم قال فى مقاله الثانيه: إن الفاعل الإرادى كيف تتولد إرادته و كيف يتحقق اختياره من الاعتبار.

أقول: ما يذكر فى المباحث التكوينيّه من قواعد بعينها آت فى الاعتباريات، و سبب ذلك أن الاعتبار يتوقف على شؤون الإراده فلذلك بسط العلامه البحث فيها، بما يبحث فى العله و المعلول و أقسام الفاعل الإرادى فلذلك لا حاجه لنا إلى ذكرها، أو نذكر الفصل الآخر فى تلك مقاله و هو مهمّ جدا حيث إن فى مقاله الأولى قد سلط الضوء على كيفيه نشوء الاعتبار عن الحقيقه -و هى آخر مقاله الثانيه- يريد أن يسلط الضوء فى كيفيه نشوء التكون عن الاعتبار.

فالمقاله الأولى فى كيفيه نشوء الاعتبار عن التكوين و هنا فى مقاله الثانيه فى كيفيه نشوء التكوين عن الاعتبار و هذا أمر معضل.

إذ نشوء الاعتبار عن التكوين، قابل للتصوير باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيه أما نشوء التكوين من اعتبار فهذا ممتنع التصور ابتداءً و هنا يسلط الضوء على ذلك.

وقدّم تعريف الاعتبار و هو أخذ حدّ الشيء الماهوى من وجود و موجود حقيقى و اعطاؤه لشيء آخر.

مثلا ماهيه الملكيه الموجوده بوجود تكوينى لدى الإنسان فى سلطته على أفعاله، هذا المعنى و الماهيه يأخذ العقل و يعطيه لشيء آخر، للغذاء مع نفسه، أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقى و هو سلطته على أفعاله و اعطاؤه للغذاء الذى بينه و بين الإنسان لأنه لا ربط حقيقيا بينهما، فأخذ حدّ الشيء و اعطاؤه لشيء آخر، هذا هو الاعتبار، غايه الأمر حين ما يعطيه لشيء آخر يفرض له وجود و همى تخيلى لا حقيقى و نحن نتبع العلامه فى هذا التعريف نفسه.

ثم قال إن الإراده عند ما تتولّد و يتولد منها الفعل التكويني، الإراده توجد الفعل التكويني و هو إما فيه كمال الإنسان أو نقصه، فهنا نشأ التكوين عن الاعتبار حيث أن الاعتبار ولد الإراده و هى ولدت الفعل التكويني الذى فيه كمال أو نقص.

فالإراده بتوهم هذا العنوان الاعتبارى ولدت الفعل التكويني، فاتضح بهذا وساطه الاعتبار بين حقيقتين - حقيقه النقص فتولد الاعتبار، فيتولد الإراده فيتولد الفعل التكويني الخارجى - فتكون الإراده بين حقيقتين.

و فى كلامه (قده) نكات و النكته الأساسيه:

الأولى: هى أن الاعتباريات سبب وجودها هو أن الفاعل الإرادى لا يمكن أن تتولد إرادته إلا من الاعتبار.

و الثانیه: وساطه الاعتبار عنده هو وساطته فى تحريك الإراده و من ثم ايجاد

الفعل التكويني و أخذه من أمر تكويني آخر أو بين نقص الإنسان و كماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، و إلا فما ذكره في تقسيم الأقسام متين.

أما النكته الأولى و هي أن الحاجه إلى الاعتبار، هو كون الإراده لا تتولد إلا من الاعتبار، فغفله غريبه منه (قده) حيث إنه نفسه و أكثر الفلاسفه قالوا بأن القضايا الحقيقيه ليست مرهونه بوجود الفعل الخارجى، و الذى لا- يحرك الإراده هو وجود الفعل الخارجى الحاضر لأنه نوع تحصيل للحاصل و أما القضايا الحقيقيه أى غير القضايا الخارجيه المقيده بكونها خارجيه و لو كان قضيه مطلقه فعليه استقباليه أو كانت القضيه حقيقيه تقديرية لوجود استقبالي فلم لا تكون تلك محرکه لإرادته الإنسان.

نعم إرادته الإنسان لا تتولد من قضيه خارجيه موجوده، و لذلك يقال إن مدركات العقل النظرى بنفسه لا تحرك الإراده مباشره، و كذلك التوحيد النظرى بنفسه ليس توحيداً تاماً.

بل لا بد من وساطه العقل العملى كى يحرك الإراده، و لا بد من التوحيد النظرى من مراتب توحيديه عمليه كى يقال إنه موحد تام. كما أن التوحيد النظرى بنفسه ليس بإيمان و تسليم تام و الاقتصار عليه يكون كمقوله بنى إسرائيل: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يعنى بالنسبه إلى أفعالنا و قوانيننا لا ربط لها بالبارى، فالعقل النظرى بمفرده لا يوجب تحريك الإراده، هذه النقطة صحيحه و متينه، كما أن الفاعلين بالإرادته لا يستكملون إلا بأفعالهم الإراديه، و هذه أخرى تامه فكل فاعل إرادى لا يستكمل إلا بالإرادته، و لكن هاتين النقطتين لا- توجبان القول بأن الإراده تنطلق من الاعتبار، لأن فى السيين مدركات العقل العملى و هي مدركات حقيقيه أى مدركات بصياغه القضيه الحقيقيه لا القضيه الخارجيه يمكن أن تحرك إرادته الإنسان القضيه المطلقه الفعلية، لأن هذه القضيه غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالى، بل مع زمان الاستقبال و هو شىء غير موجود، فتسعى الإراده لتحصيل شىء غير موجود.

و الفعل المأخوذ فى القضية المطلقة الفعلية المستقبليه أو القضية الحقيقيه وجوده رهين و ملول لإرادته الإنسان،فاتضح أن القضية الحقيقيه تحرك الإراده لأن متعلقها شىء غير موجود لاستقباليتها و الفعل الذى فيه كمال منوط وجوده بإرادته الإنسان،يولد الشوق للإنسان إن الشوق وليد تصور الكمال،فإذا التفت الإنسان إلى أن كمالا ما موجود فى فعل ما-الفعل الاستقبالى-و المنوط وجوده بالإرادته حينها يتولد لديه شوق و الشوق تولد منه الإراده،فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضية.

فتلك المقدمتان اللتان استدلت بهما العلامه مقدمتان تامتان و لكن لا تستلزمان مدعاه.فيمكن أن تنشأ الإراده من الحقائق و سيأتى أنها دائما تنشأ من الحقائق.

و ما يترأى من أنها تنشأ من قوانين اعتباريه ففى الواقع ليس انبعاثها من تلك القوانين.

أما النكته الأساسيه الثانيه:إن العلامه بعد أن برهن أن الإراده تتولد من الاعتبار.

قال:ههنا انبثقت الحاجه للاعتبار أن علّه الحاجه إلى الاعتبار و هو إستناد الإراده للاعتبار و احتياج الفاعل الإرادى للاستكمال فى أفعاله و لا تتولد الإراده إلا بالاعتبار و أما على ما بيناه من عدم لزوم تولد الإراده من الاعتبار،فما هى الحاجه إلى الاعتبار و من أين نشأ الاعتبار؟

نقول:كما ذكره الأصوليون و المتكلمون:إن الاعتبار منشؤه أن العقل العملى أو النظرى المحدود فى مدركاته-بتسليم كافه ذوى العقول مطلقا-و هم يسلّمون بأن العقول البشريه محدوده و ليست لا محدوده،و رأس المال الموجود لديها هو البديهيّات التى ينطلق منها العقل البشرى سواء النظرى أو العملى،رأس المال هذا يتوصل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريات لا إلى كل النظريات.

و بعباره أخرى:العقل العملى يدرك الكليات الفوقانيه أى كليتها تكون على دائره و سيعه جدا مثلا الظلم قبيح و العدل حسن و الاحسان حسن،و الكليات التى تأتى بعدها

رتبه كجنس للأفعال أو الكليات المتوسطة كالصدق حسن و الكذب قبيح و البخل قبيح، و العلم حسن، الفضائل الحسنه و الرذائل القبيحه، و هذه قد تخفى على العقل العملى أو النظرى تمام جهات حسنها أو قبحها فضلا عما إذا تنزّلت أى صارت جزئيات إضافيه أو حقيقه و لذلك لا يستطيع الإنسان دائما فى الفعل الخارجى الخاص أن يعلم كل جهات الحسن و القبح الموجوده أو المنفعه أو المضرّه أو جهات الكمال و النقص فيه، لأن جهات المنفعه و المضرّه فى الفعل قد لا تكون فى نفسه، بل بلحاظ لوازم الفعل.

و قد يقوم الإنسان بفعل ما، و ينظر إلى الفعل فى نفسه و بنظره ظنيه أو قد يصل إلى العلم تاره لا فى غالب الموارد، بل الغالب أنه لا- يصل إلى كل جهاته و هذا بخلاف من يكون عقله محيطا بالاتصال بالمنبع اللامحدود، فهو يعلم الفعل، الفردى أو الاجتماعى، بكل جهات حسنه أو قبحه و لوازمه و لو بألف واسطه كذا و كذا...

فالإنسان الفرد أو المجموع البشرى من دون شريعته تهيديه، باعتماده على نفسه و عقله المحدود الفردى أو العقل المجموعى التجريبي لا- يمكنه أن يعرف كل جهات الحسن و القبح فى الكليات المتوسطة أو التحتانيه فضلا عن العقل الجزئى الخارجى سواء الفعل الفردى أو المجموعى، و لا- يستطيع أن يتوصل إلى كل جهات الحسن و القبح، لا أنها غير موجوده، إذ وجودها غير مرتهن بالادراك إذ ادراك الإنسان محدود فلا بد له أن يستعين باللامحدود و هو البارى عزّ و جلّ، من هو عالم لا تخفى عليه الخفيات، و من هذه الحاجه للامحدود تيزغ و تتولد الحاجه إلى القوانين و الاعتبار و الشريعه.

فسبب الحاجه إلى الاعتبار هو محدوديه مدركات ادراك العقل العملى و النظرى للإنسان، و هذه المحدوديه تلجئه للاستعانه بقضايا اعتباريه.

و قد يتساءل، غايه ما يثبت هو الحاجه إلى العالم المحيط، و يمكن سدّها

و إغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبرية فلم تكون اعتباريه؟

إذ منشأ الحاجه هي الكشف عن الواقعات، و أما الاعتبار فلا دخل له في الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلا لها وصل الإخبار إلى حدّ يقف عنده لأن شجره الأفعال و أنواعها و أصنافها لا تصل إلى حدّ و لو كان البناء على الإخبار بالقضايا الحقيقيه لما وصل الإخبار إلى حدّ الذي هو من سنخ العلم الحصولي.

و بيان آخر: كان من اللازم عن البارى أن يجعل الكل أنبياء أو رسلا يبين لهم بالعلم الحضورى آحاد الأفعال و جهات الحسن و القبح فيها و هذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقيه الإنسانيه الذى فيه خير أكثرى لا خصوص القسم الأول الذى هو خير محض و يبطل امتحان بشرائطه الخاصه فى هذا النظام الأكمل، فلا بد من درجات و هذا لا يتوافق مع كون درجه العلم واحده و لا يتوافق مع كون الكل أنبياء.

و بيان ثالث: إن الإخبار عن جميع كليات الأفعال لا يكفى أيضا و لا البيان للأنواع العاليه، لأن هناك اختلاط بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقيه فى الأفعال، فعند الاختلاط بين جهات الحسن و القبح، ليس فى البين مميز و تبقى تلك الفاقه و ذلك الفقر عند الإنسان لأن الغرض أن العقل محدود و البيان غير كاف.

فلذا مست الحاجه إلى الاعتبار، لأن بالاعتبار يمكن أن ينظم إرادته الإنسان وفق جهات الحسن و القبح الواقعي بنحو غالبى لا دائمى، لأن الدائمي لا يمكن لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعيه غالبيه فى موارد لا دائميه و لكن هذا هو المقدار الممكن المقذور. فلذلك صارت القضية اعتباريه؟ و لم تكن حقيقيه؟

أى هي بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيه، بل غالبيه، لأن الدائمي لا يمكن، فهى قضايا حقيقتها خبريه، لكنها خبريه غالبيه لا دائميه، و تنظيم تلك القضايا الخبريه بنحو تستوفى غالب الملاكات، لأن كل الملاكات ليس من مقدور الطاقه

البشريه، فهذا هو معنى القضايا الاعتباريه، فليست هي بلحاظ الواقع أن تطابقه دائما و إنما هي قضيه فرضيه، الغايه منها الإخبار الاجمالي الغالب عن الواقعيات، فمنشأ الحاجه إلى الاعتبار هو محدوديه العقل البشرى و عدم إمكان اطلاع العقول المحدوده بالوسائل الوجوديه المجهزه بها من قوى العلم الحسولى و النظام المفروض إلا بتوسط الاعتبار.

و يتضح من ذلك أن الوساطه ههنا فى الكشف لا فى ترتب التكوين على الاعتبار.

و يؤيد ما قلنا أن فى القوانين الوضعيه البشرى الحاجه أيضا إلى الاعتبار منشؤها هو ذلك، مثلا خبراء المرور و حركه المواصلات ليس بإمكانهم ابلاغ كافه المجتمع بالقضايا الحقيقيه فى خصوصيات وسائل النقل، و كيف يوصولون إلى كافه المجتمع كل الجهات فى أفعال حركه المرور فإنه لا- يمكن إلا بسنّ قوانين اعتباريه فتبيان كل جهات الحكمه فى إشارات المرور و خطوطه غير متيسره.

و كذا الأطباء لو أرادوا أن يطلعوا المجتمع بكافه خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقيه خبريه تكوينيه، بل يؤخذ منهم جماعه فى المجالس التشريعيه و يشرّع قوانين طبيه يجب أن لا يتجاوزها عامه المجتمع و قس على هذا فى بقيه الخبرات.

فالواضع للسنن و التشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلا- و أكملهم علما كى يسنّ لهم ما ينفعهم و يسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالامكان ابلاغ كل الجهات إلى كافه الناس و يعبر عنه هذا بفلسفه القانون أى القضايا الفرضيه البديله عن القضايا الحقيقيه التى لا- يمكن إخبار كافه المجتمع، فيسنّ لهم الاعتباريات، فلغه القانون الاعتبارى فى الفطره البشرى نشأت من محدوديه عقل البشر و ألجأه ذلك إلى الاستعانه بعقل أكمل منه و استعانتة لا تتم إلا بالاعتبار و لا تتم بالإخبار التكويني، فلغه القانون

وليدته للغة العقل، و لا يمكن تنزل لغة العقل الحصولى إلى التفاصيل، و القضايا الاعتباريه متولده من القضايا الحقيقيه هذه.

ثم ذكر العلامه أن الاعتبار هو أخذ حد شىء لشىء آخر و هذا التعريف هو تعريف غالب الأصوليين من الإماميه و لا غبار عليه.

و يبين فى الميزان و رساله الولايه و فى شرح الكفايه أن الفعل البشرى الصادر عن الإراده و إن كان معنونا بعنوان اعتبارى، أن القضية الاعتباريه هى التى ولدت الإراده و الإراده ولّدت الفعل و العنوان الاعتبارى و إن كان ماهيه لباسا للفعل البشرى لكن نفس الفعل البشرى هو وجود تكوينى، فالاعتبار حيث كان لباسا و عنوانا لأفعال تكوينيه فيكون واقعها باطن الشريعة و باطن القانون الشرعى و فى الأفعال التكوينية كمالايت و فى الأفعال المحرمه دركات. فهذا هو دور وساطه الاعتبار بين الحقائق. فهو يتوسط بين الإراده و الفعل التكوينيين بجعله حدا عنوانيا ماهويا للفعل، و لكن على ضوء المبنيين فى النقطة الأولى و الثانيه من كيفيه توسط الاعتبار يظهر أن وساطه الاعتبار ليست ذلك حيث ذكرنا أن الإراده تنطلق من القضايا الحقيقيه، بل قد ادعينا أنها دائما تنطلق من القضايا الحقيقيه لا أنه فى الجملة فقط.

و يبين الدليل عليه فى الجملة فى النقطة الأولى، كما أنه فى النقطة الثانيه يبين أن مرجع و منشأ الحاجه إلى الاعتبار لغايه العلم و الإدراك لجهات الحسن و القبح، أى أن منشأ الحاجه إلى الاعتبار هو الكشف عن جهات الحسن و القبح، أى الوساطه فى الإثبات لا الوساطه فى الثبوت كما يبينها العلامه، حيث إن مفاد بيان العلامه هو الوساطه فى الثبوت، باعتبار أن الاعتبار يوكد الإراده و الإراده تولد الأفعال التى هى الكمالايت أو الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانيه التى يبينها من أن الحاجه إلى الاعتبار هى لمحدوديه العقل البشرى أى أن الاعتبار يحتاج إليه من جهه كشفه اثباتا عن جهات

الحسن و القبح فى الأفعال، يظهر أنه ليس فى البين واسطه ثبوتيه و هذا هو ما عليه المتكلمون و الأصوليون من الإماميه.

فهذه ثلاث نقاط مهمه على ضوءها تتبين كيفيه الاجابه عن الاثاره الثانيه الآتيه فى الخاتمه فى العقل العلمى.

نعم بقيه الأمور و التقسيمات التى ذكرها العلامه تامه و جيده و الكثير منها زبده التحقيقات الأخيره التى توصل إليها فى الفقه و الأصول و لا- غبار عليها، نعم فى بعض الأمثله تأملات، مثلاً ما مثله من الحاجه إلى الأكل من أنه لا بد من توسيط الاعتبار فمنها البين أنه لا داعى لفرضه الاعتبار فيه حيث إن الأكل للغذاء مكمل للبدن بنحو القضية الحقيقيه، و مولد و محرك للإراداه، فيتولد الشوق لايجاد الأكل، فتتولد الإراده، ثم يقوم الإنسان بالفعل، فهذه القضية حقيقيه، فلا تفرض اعتباريه. فكما ذكرنا من أن القضايا الاعتباريه إنما يتوسل بها و يحتاج إليها فى الموارد التى لا يدرك فيها العقل النظرى أو العملى جهات الواقع، و أما مع إمكان ادراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا- حاجه حينئذ لتوسط الاعتبار، و نقول بأنه قد اتضح فى ما بيننا من التأمل فى كلام الطبائى أن الإراده تنطلق دائماً من الحقائق و القضايا الحقيقيه و مع ذلك قلنا إن هناك حاجه تدعو إلى الاعتبار فيما كان الفعل البشرى محدوداً لا يطلع على جهات الحسن و القبح فى الفعل، و أن الإراده تنطلق من الاعتبار و لكنها لا تنطلق من الاعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له و لا واقع وراءه، و إنما تنطلق من الاعتبار لما للاعتبار من كشف إجمالى عن جهات الحسن و القبح و القضايا الحقيقيه، و لذلك أن الفاعل الإرادى لا يتبع اعتبار أى معتبر و إنما يتبع اعتبار المعتبر المطلع على جهات الحسن و القبح، و أما إذا كان المعتبر بنفسه جاهلاً- بجهات الواقع، فالإراداه لا- تتولد من اعتبارات ذلك المعتبر لأن الفرض أن ذلك المعتبر لا- يطلع على جهات الحسن و القبح، فكيف تتولد الإراده، إذ أن الإراده لا تنطلق إلا بلحاظ أن المعتبر محيط سواء احاطه لـدنيه ذاتيه كالله

عزّ و جلّ أو احاطه بسبب التجربه و الخبره كما فى القوانين الوضعيه مثلا، فانطلاق الإراده فى الجمله فى منطق القضايا الاعتباريه التى لا يدركها العقل ليس للاعتبار بما هو، بل بما هو كاشف إجمالى عن الواقعيه الحقيقيه عند ما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تدعن لذلك المعبر من علم و إحاطه.

و من ثم ذكر أرسطو بأنه لا بد أن يكون المسنن للقوانين التشريعيه فى المجتمع و الاجتماع أن يكون إنسانا إلهيا محيطا بالجهات الواقعيه عالما من العوالم العاليه (١).

و هى تتفق مع نظريه الأصفهاني فى اعتباريه (٢) الحسن و القبح و لكنها تفيد عليه، أنه من النوع الذى لا يقبل الردع من قبل الشارع لأنه ضروره فطريه و إن كان اعتباريا و من صنع الواهمه.

و لما كان موضوع الاعتبار من الموضوعات المحوريه فى علم الأصول و لم يعنون فى كتب الأصول و إنما بحث عنه بشكل متناثر و مشتت، وجدنا أن الأنسب بسط الحديث عنه قبل استعراض ما تبقى من نظريه العلامه و تلخص الحديث بشكل مركز و موجز ما كتبه عن الاعتبار و حقيقته و اقسامه و شؤونه فى رسالته حول الاعتبار... فإنه ينفع كثيرا فى مجمل بحوثنا. و ملخصه:

النقطه الأولى: كل موجود ينتمى إلى حقيقه نوعيه متحصله خارجا: أما أن يصل إلى كمله من خلال حركته الطبيعيه و القصريه كما فى نمو الأشجار و الثمار.

و إما أن يكون وصوله إلى كماله عبر فعله الإرادى و حركته الاختياريه كما هو ذلك فى الموجودات الحيوانيه طرا، و إن امتاز الإنسان عنها بأن إرادته قد تنشأ من القوه العاقله...

ص: ٢٩٤

١-١) إلى هنا انتهى ما حرّره الفاضل السيد الرضوى.

٢-٢) هذا مقتطع من تقرير بحوث علم الأصول بقلم الفاضل السيد جعفر الحكيم.

النقطة الثانية: إن إرادة الفعل من الموجود الإرادى إنما تنوجد لتحصيل كمال مفقود، و لا- تتولد الإرادة من إدراك الحقائق الموجوده خارجا و إرادته إيجادها لأنها ستكون إرادته لايجاد الموجود و هو تحصيل للحاصل.

إن قلت: إنا نجد الغزال-مثلا- يهرب من الأسد بعد إدراك وجوده.

فجوابه: إن إرادته لا- لتوليد الأسد الموجود و ايجاده و إنما للهرب منه و هو أمر مفقود... فالإنسان يريد شرب الماء الذى هو مفقود...

إذن: مبدأ الإرادة هو إدراك ما ليس بموجود مع التصديق بضرورته، عندها تحصل الإرادة.

و هذا الشىء المفقود الذى يدرك و الذى كان وراء تحقق الإرادة أمر موهوم لا واقع له و هذا هو الاعتبار.

فالتعقل و الإدراك للشىء و إن كان تكوينيا حقيقيا، إلا أن المدرك لما كان لا وجود له فى الخارج بعد أن كان هو الاعتبار... و هو الذى يكون مولدا للإرادة حصرا، إذ الإرادة لا تتولد عن المدركات التى لها مطابق خارجى موجود، أو منشأ انتزاع خارجى.

فتلخص: إن الاعتبار عبارته عن المدركات الموهومه التى لا تحصل لها فى الخارج، و التى تكون معده لحدوث الإرادة لتحصيلها و إيجادها خارجا...

النقطة الثالثة: يتضح من العرض فى المقدمة السابقة، ضروره الاعتبار، و أن إرادات الموجود الإرادى و بالتالى أفعاله، متوقفه عليه و منبعثه عنه.

و أن ظاهره الاعتبار ضروره و لو كان الموجود يحيى حياه فرديه لا إجتماعيه...

فهو ضروره فرديه ما دام هذا الموجود يفعل و يسعى باتجاه كماله بتوسط إرادته، و إرادته لا- تنوجد إلا من خلال معلوم لا تحصل له فى الخارج.

ص: ٢٩٧

و ما ذكرناه لا يخص الإنسان بل يعم كل موجود إرادى كما ألفتنا...و الحسن و القبح قسم من هذا الاعتبار.

النقطة الرابعه:يتضح من المقدمه السابقه أن الموجود الإرادى يعيش بالعلم و يفعل بالعلم.

توضيحه:إن الإنسان بادىء بدء وجد أن هناك موجودات خارجيه فتعامل معها، و فجأه وجد نفسه يخطىء فعرف أن إرتباطه بالخارج ليس مباشريا و إنما بتوسط الصوره التى تحكى الخارجيات و إلا- لما كان يصيب و يخطىء...و من ثم كان الإنسان موجودا علميا، أى يتحرك من خلال معلوماته،و إرادته تنبعث من المعلومات و تحديدا المعلومات الوهميه غير الموجوده.

النقطة الخامسه:ما هو الاعتبار الأول الذى منه اكتشف الإنسان هذا العالم الجديد،و عبارته ثانيه:ما هو منشأ الاعترابات و التى كانت منه البدايه؟

فالجواب:إن الإنسان حينما يلحظ أعضائه يجد أنها ضروره لبدنه،و هذه العلاقه المكتشفه علاقه حقيقيه...و حينما ينظر إلى الغذاء الذى يأكله يشعر بنفس الشعور و أن انتسابه لبدنه ضرورى و أنه جزء منه على حد الأعضاء و هذا هو أول و هم -أو من أوائل الأخطاء-و خطأ يرتكبه الإنسان،حيث إن الجوع أمر حقيقى يكون منشأ لأمر اعتبارى و هو الضروره و الوجوب توهمه الإنسان أنه حقيقه.

فالاعتبار الأول كان عبارته عن استعاره وهميه للوجوب و الضروره من نسبه الضروره الخارجيه بسبب الجوع الحقيقى و ما شاكل...

بعدها حصلت مجموعه من هذه الاعترابات يستهدف بها الإنسان تنظيم حاجاته،و استثمار جهد الآخرين،و تنظيم غرائزه،و حفظ توازن القوى فى الأسره و المجتمع...كمفهوم الملك و الحق و...

و الإراده تتولد من هذه الاعتبارات من دون فرق بين كونها شرعيه أو اعتبارات قانونيه.

النقطه السادسه: يلاحظ أن الاعتبار المشار إليه يتوسط أمرين حقيقيين، النقص و الكمال...النقص الحاصل الذى يكون منشأ الادراك الوهمى، و الكمال الذى يتحقق بالاراده.

فالاعتبار يستل من أمر حقيقى كالجوع و النقص، عندها يدرك ضروريه الشبع و الكمال...و هو وهمى.

كما أن الحقيقه تترتب على الاعتبار، لأنه يولد إرادته المعترف فيوجد الإنسان خارجا...و من ثم كان هناك إتحاد ماهوى بين المدرك الموهوم و الكمال الذى تحقق بين الشبع المدرك و الشبع المتحقق.

النقطه السابعه: الاعتبار قد يتضاعف.

فالأول: إعتبار ما ليس بموجود و الذى تم الحديث عنه.

و الثانى: نسبه الضروره بين الموضوع (الشبع) و بين محموله و...

و الثالث: المحمول فإنه إعتبارى أيضا.

النقطه الثامنه: إن إستحقاق العقاب و الوجوب يغايران الحسن و القبح و إن كانت جميعا اعتباريه.

و ذلك لأن إستحقاق العقوبه يعتبره المعترف لتقويه فاعليه و محركه أوامر المولى، و من ثم فهو فى رتبه متأخره عن حسن الطاعه و قبح المعصيه...

و الوجوب يعنى النسبه الضروريه بين الفعل و الفاعل... كذا بقيه الأحكام فإنها تعبر عن جهات نسب...فى حين أن الحسن و القبح لا يعينان النسبه و إنما بناء العقلاء

على عمل ما بنوا عليه و اعتبروه...و مدحهم و ذمهم.

و المدح و الذم أيضا يقويان الفاعليه و الداعى، إلا أنهما مع ذلك يختلفان عن استحقاق العقوبه، لأن المدح و الذم جعلان اعتباريان يختصان بالأحكام العقلية و العقلائيه لتقويه فاعليتها و دواعيها، و الاستحقاق جعل لتقويه داعى الاعتبار الشرعيه.

و من هنا اختلف العلامه مع الأصفهاني فى تصنيف و جوب متابعه القطع بالحكم الشرعى فى الحسن و القبح، كذا فى تصنيفه استحقاق العقوبه فى الحسن و القبح.

فإن الأول يعبر عن النسبه الضروريه...و هى غير المدح على الفعل...

و الثانى لما كان مرتبطا بالتشريع-أعم من السماوى أو الوضعى-فهو اعتبار تشريعى، و المدح و الذم إعتباران عقلايان...

النقطه التاسعه: إن الاعتبار-المشار إليه-لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطره على السعى نحو الكمال، و الذى لا يكون إلا من خلال الفعل الإرادى، و الفعل لا يحصل إلا عن إرادته مسبقه، و هى لا توجد إلا من إدراك موهوم.

إضافه إلى أن مثل هذا الردع لا يكون إلا بتوسط الاعتبار من الرادع و إدراكه الموهوم لاعتبارات الآخرين التى لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذى لم يتم بعد فيلزم الدور.

و تحديدا: الذى لا يمكن الردع عنه الاعتبار كظاهرة عامه و كحاله مجموعيه...

أو إن شئت فقل ردع الفطره عن اعتبارها شيئا...و أما بعض جزئيات الاعتبار فيمكن الردع عنها.

نعم: إعتبار و جوب متابعه القطع، كذا استحقاق العقوبه على المخالفه لا يمكن الردع عنه لأنه لا يمكن التوصل إليه إلا من خلال القطع.

فى حىن أن الأصفهانى ذهب إلى إمكان الردع عن وجوب المتابعه و الاستحقاق لأنهما من الحسن و القبح الجعلين المشهورين.

النقطه العاشره:ألفتنا فى النقطه الثامنه إلى إعتباريه الحسن و القبح،و أنه مغاير لاعتبار الضروره و الاستحقاق، كما ألفتنا إلى دواعى هذا النمط من الاعتبار...

و الدليل على اعتباريته:إنه وصف قائم بالفعل محمول عليه،و لما كان الفعل وهميا اعتباريا،فلا بد أن يكون محموله وهميا اعتباريا،فالحسن و عكسه ينشآن من ضروره الفعل أو أولويته.

و ليعلم:إن لازم كلام العلامه هذا أن أدله الكلام ليست برهانيه و إنما اعتباريه مشهوره،مع أن المتكلم يعتبرها برهانيه...و هذه مشكله يجب التفكير فى حلّها.

و نضيف:إن الحسن و القبح أيضا ضروره فرديه و فطريه فى بعض ألوانه،و ليس بكله ظاهره إجتماعيه.

و لكن قد يقال:إنه ما معنى فطريته بعد أن كان معناه مدح و ذم العقلاء مما يعنى تقومه بالمجتمع؟

فالجواب:على مسلك العلامه أن الحسن و القبح يعنى ينبغى و لا ينبغى، و المدح و الذم و تقييدهما بالعقلاء لبيان جهه الفاعل و الجاعل و معنى فطريتهما و ضرورتهما ليس نفى اعتباريتهما بل بمعنى أن الفطره كى تصل إلى كمالها الحقيقى لا بد أن توسط الاعتبار كما مرّ بيانه فى الإراده.

و المنشأ هو المصلحه العامه و المفسده العامه...و معه يكون الجاعل و الفاعل فى الحسن و القبح الفطريين العاقل بما هو عاقل،و المنشأ لهذا الجعل هو المصلحه فى نفس الأمر و الكمال فى نفس الأمر.

النقطه الحاديه عشره:مما تقدم-و خاصه فى النقطه السادسه-يمكن ضبط

الاعتبار و تعريفه: بأنه إعطاء حد شىء حقيقى لشىء وهمى لايجاب موجب، أى بداعى المصلحه أو تجنب المفسده، أو تقويه جعل أو...

و قد يقال: إنه ما هى النسبه بين الوهم و الاعتبار؟

فالجواب: العموم و الخصوص المطلق، حيث إن الوهم أعم مطلقاً من الاعتبار، و أن الذى يميز الاعتبار عن باقى المدركات الوهميه هو القيد الذى أخذ فى تعريفه «إيجاب موجب».

النقطه الثانيه عشره: إن الاعتباريات الإجتماعيه متأخره عن الاعتبارات الفرديه، اضطر إليها المجتمع بسبب التضارب و التضاد و التراحم بين الاعتبارات الفرديه، فللقضاء على الفوضى و تنظيم حياه المجتمع كانت الاعتبارات الاجتماعيه التى تحد و تنظم الاعتبارات الفرديه كالرئاسه.

النقطه الثالثه عشره: إن الاعتبار قابل للتغيير... فى حالات أربع:

الحاله الأولى: إدراك الإنسان ما هو أشد ملائمته مما اعتبره، كما إذا أدرك الإنسان طريقه أفضل للسكن فإنه سيسعى نحوها، و هو - كما ترى - اعتبار مغاير للاعتبار السابق لطريقه أقل حدائه.

الحاله الثانيه: إختلاف و جهات النظر فى تشخيص مصاديق الكمال و المصلحه و المفسده، مما يدعو معتبراً آخر لاعتبار شىء مغاير لما اعتبر سابقاً.

الحاله الثالثه: عثور الإنسان على منشأ للاعتبار اللاحق لا ينافى المنشأ السابق للاعتبار و إنما يكون متمماً بأن يرى فعلاً آخر محققاً لنفس الغرض، و من ثم يعتبر الوجوب التخييرى بعد ما كان المعترف الوجوب التعيينى.

الحاله الرابعه: تفتن المعترف إلى خروج فرد أو حصه من الاعتبار العام، فيعتبر خروجه و الذى يصطلح عليه فى الأصول بالتخصيص و التقييد.

و لا- تخفى خطوره هذه الالفاته-قابليه الاعتبار للتغيير- إذ أنها تفتح المجال للقول بإمكان تبديل الحسن إلى قبيح و العكس، و الشريعه ألطاف فى العقل العملى بحيث لو اطلع عليها العقل العملى لاستحسنها، و معه قد يتخيل القول بإمكان تغير الشريعه تبعاً للظروف و أنه لا توجد ثوابت فيها لعدم وجود ثابت فى العقل العملى و الاعتبار.

فكان لا بد من التفكير فى حل لهذه الشبهه أو إعادته النظر فى أصل المبنى و تقييمه، و سيأتى تمام الحديث عنه.

النقطه الرابعه عشره: ألفتنا إلى أن الإنسان موجود علمى، بمعنى أنه يتعاطى مع العلم و هو وسيطه إلى الخارج، و إن حسب أنه مرتبط بالخارج مباشره.

و حينئذ المحمولات التى يحملها على موضوعاتها لا يحملها على الموضوع الخارجى و إنما على الموضوع الذهنى و هذا نوع من أنواع الاعتبار و إن كان للموضوع مطابق، إلا أن هذا النمط من الاعتبار، إعتبار فلسفى نفس أمرى أى له منشأ انتزاع خارجى موجود... فى حين أن الاعتبار العقلانى - الذى تحدثنا عنه - لا مطابق له فى الخارج كما ذكرنا... و إنما يكون منشأ لتحقيق المعلوم فى الخارج.

من هذا الغرض اتضحت لنا حقيقه الاعتبار، و نظريه العلامه، كما اتضحت نقطه اختلاف العلامه مع الأصفهانى.

مناقشه العلامه فى نظريته فى الاعتبار:

فى البدايه لا بد أن يعرف أننا لسنا فى صدد إنكار ظاهره الاعتبار فى الوجود الإرادى و ضرورته، و تفسيره بالادراك الوهمى للكمال الذى لم يوجد بعد.

و إنما نختلف مع العلامه فى ثلاث نقاط:

النقطه الأولى: حصره القضايا التى لا تحكى عن موجود بالفعل حاضر أو ماض

أنها وهم أو خيال و ليست علوما حقيقيه و إنما اعتبارات.

النقطه الثانيه:فى تصويره لمنشأ ضروره الاعتبار و أنه الإراده و كون الموجود إراديا و لا يفعل و لا يتكامل إلا من خلال الإراده،و الإراده لا تتعلق بالكمال الموجود لأنه تحصيل حاصل و إنما بما اعتبره الإنسان و أدركه و هما أنه كمال،فإن ذلك يكون سببا للإراداه المحركه باتجاه ذلك الفعل لتحقيق ذلك الوهم.

النقطه الثالثه:فى تصويره لوسطيه الاعتبار بين حقيقتين،و أنه مما تترتب عليه حقيقه تكوينيه خارجيه و هى المراد المعتبر المدرك وهما و تتحد معه ماهيه...كما أن هذا الادراك منتزع من حقيقه بالشكل الذى تقدم بيانه.

و ملاحظتنا على النقطه الأولى:إن هناك مجموعه من القضايا لا تحكى موجودا خارجا قد تحقق و لكنها مع ذلك تصنف فى القضايا الحقيقيه لا الوهميه الاعتباريه العقلائيه.

مثل:القضيه الحملية الخارجيه التى تحكى عن موجود خارجى و لكن استقبالى،لم يوجد بعد.

و مثل:القضيه الحملية الحقيقيه التى تحكى الخارج الاستقبالى و الفرضى.

و مثل:القضيه المحموله بالحمل الشائع غير البتى...و التى لا يوجد لها مصداق إلا فى إطار التقدير،مثل لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ...

مثل هذه القضايا لا تحكى عن موجود بالفعل حالى خارجى،و لكنها ليست اعتباريه وهميه.

و فى تصورنا:إن المقياس الدقيق الذى به يفرق بين القضيه الاعتباريه و الحقيقيه هو طبيعه النسبه-لا أفراد الموضوع و المحمول- فإنها إن لم تكن واقعيه حقيقيه و إنما كانت تخيليه فهو الاعتبار،و إن كانت واقعيه تكوينيه لم تكن اعتبارا و وهما...و فى

القضية غير البتية الملازمه فيها حقيقه و إن لم يكن لطرفيها(تعدد الآلهه و الفساد) وجود.

و يلاحظ على النقطه الثانيه:إن ما ذكره من عدم تولد الإراده من العلم بالوجود الخارجى الحالى صحيح جدا للسبب الذى ذكره.

و لكننا نختلف معه تماما فى أن الإراده تتولد من الادراك الوهمى،و إنما الصحيح أن الإراده تنطلق دائما و أبدا من قضيه حقيقه تحكى عن وجود و كمال استقبالى تقديرى...و لا تتولد من الادراكات الوهميه و الخياليه مع التفات المدرك المركب إلى أن إدراكه وهمى أو خيالى.

و بتعبير آخر:إن الإراده لا تنبثق فى الإنسان من النسبه الاعتباريه،كذا لا تنبثق من النسبه الخارجيه بالفعل و إنما من النسبه الواقعيه الحقيقه التى لا توجد إلا فى المستقبل.

نعم مع جهله المركب بطبيعته علمه،و أنه وهمى يمكن أن تحصل الإراده و لكنها حصلت على أساس أن الغايه حقيقه واقعيه و لكنها تقديريه لم تتحقق بعد...

و لتوضيح الفكره أكثر نقول:إن الإراده تصبو دائما-بحكم التصميم الفطرى للإنسان المبرهن عليه عقلا و نقلا-لايجاد الأفعال التى فيها كماله،و تجنب الأفعال التى فيها نقصه...و لكن كل ذلك على شرط العلم المسبق بالكمال و النقص،و كثير من الأفعال يتوهم الإنسان أو يتخيل خطأ أن فيها كماله من دون أن يلتفت إلى ذلك...

و من ثم يقع فى الانحراف...و تنطلق الإراده فى هذه الحاله لتحقيق كماله أيضا و لكنه كمال القوه الشهويه أو الغضبيه لا كمال العاقله،فتجد أن الإنسان يتجنب الصوم بحجه أنه نقص،و لكنه لم يلتفت إلى أنه نقص فى كمال قواه الدونيه لا العاقله.

و من هنا تتبلور واحده من أهم الأسباب إلى ضروره الدين،حيث إنه يؤمن للإنسان فهما و تشخيصا صحيحا لمصاديق و موضوع الكمال.

فالمشكلة كلها فى العلم و إلا فالإرادة دوماً باتحاه الفعل الذى علمته كمالاً، و تجنب العكس.

على أى حال نعود إلى صلب الموضوع: إن الإرادة تنوجد على أثر علم حقيقى مسبق ملتفت إليه مع إذعان بحقيقته، لا- من إدراك وهمى مركب و هذا الإدراك يشكل غايه للإرادة تسعى الإرادة لتحقيقه خارجاً.

و من هنا تبلور مؤاخذتنا على النقطة الثالثة: فإن الإدراك و الغايه اللتان تترتب عليهما الحقيقه الخارجيه و تتحد معهما ماهيه ليس الإدراك الوهمى و الاعتبار و إنما الإدراك الحقيقى للكمال التقديرى... و هو الذى يقع وسطاً بين حقيقتين، ينتزع من حقيقه موجوده بالفعل قد تحققت، و تترتب عليه حقيقه خارجيه لم تتحقق بعد.

فما ذكره العلامه من وسطيه الاعتبار لا نقبله و إن قبلنا الطرفين اللذين أشير إليهما و لكن وسطهما هو العلم الحقيقى التقديرى.

نعم: الاعتبار يقع وسطاً و لكن طرفيه غير ما ذكرهما العلامه و سيأتى توضيحه لا حقا إن شاء الله.

فالتتيجه: إن الإرادة تتولد من إدراكات حقيقه تقديره بحسب إذعان الإنسان و تشخيصه لحقيقتها، و إن كان جهلاً مركباً، لا من قضايا وهميه اعتباريه بحسب إذعان الإنسان و إن كان جهلاً مركباً.

و منه يتضح: إن ما بنى العلامه نظريته عليه من اعتباريه الحسن و القبح غير صحيح... و إنما هو تكوينيان لأنهما مدح و ذم على ادراك حقيقى تقديرى لا وهمى اعتبارى.

و أما ضروره ظاهره الاعتبار، و وسطيته، و تصنيف وجوب المتابعه و استحقاق العقوبه فى الاعتبار أو التكوين فىأتى الحديث فيها إن شاء الله.

نفس ما ذكره العلامة و آخرون فى الأصول و فى فقه البيع و هو: أخذ حد من موجود تكوينى و اعطاؤه لموجود ذهنى فرضى لا مطابق له وهمى...

أو فقل: إستحداث مصداق وهمى لا واقع له للمفهوم التكوينى.

-صحّ الاعتبار بمعنى خروجه عن محيط اللغو، و دائره التخيلات يتم بوجود داع عقلائى صحيح و هو توخى المصلحه و تجنب المفسده و من ثم يندرج فى المشهورات و المقبولات العقلاييه.

-كثير من تحقيقات العلامة حول شؤون الاعتبار فى رسالته-التي الفتنا إلى جملة منها-سليمه و جيده و متفق عليها بين الأعلام، فلا حاجة لتكرارها، و ستتحذ من خلال عرض نقاط الاختلاف معه، التي مرّ بعضها و يأتى الباقي...

-الفلاسفه و المتكلمون و الأصوليون ضبطوا العلاقة بين الاعتبار و التكوين، و لكن بصياغات مختلفه:

صياغه الفلاسفه: إن الأحكام الشرعيه أطاق فى العقل العملى.

صياغه الكلام: إن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل و بالعكس.

صياغه الأصول: صياغه المتكلم، مع صياغه أخرى هي: تبعيه الأحكام لمصالح و مفسد فى متعلقاتها...علما أن الروايات كانت وراء هذا الفهم و الضبط للعلاقة.

و المؤسف أن الكثير أجمل الحديث حول هذه العلاقة عدا الفلاسفه القدماء، مع حساسيه الموضوع و أهميته.

١-العقل البشرى عاجز عن الاستقلال فى إدراك تفاصيل محاسن و كمالات الأفعال، كذا قبائحها و نقصها...و من ثم كان مفتقرا إلى حكمه عميقه و عقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات مع الإيمان بقدره العقل المستقله على إدراك الكليات العامه للكمال و النقص.

العقل المعصوم عن الخطأ ضروره لعقولنا و تكاملنا، لأنه هو الهادى إلى الكمال و النقص المتوسط و الجزئى.

بل الحاجه إلى المعصوم فطريه، حيث إنا لو رجعنا إلى فطره البشر لوجدنا أنها لا تستغنى عن المعصوم ليشخص لها المصاديق الحقيقيه للكمال الذى فطرت عليه.

٢-إن طريقه هدايه المعصوم للعقل البشرى العادى تكون بالاعتبار الذى حقيقته الإنشاء لا- بالإخبار عن التفاصيل للكمال و النقص...و ذلك لأن الإخبار إما أن يكون تفصيليا، أى لكل شخص عن كمال و نقص كل فعل فعل، أو يكون إخبارا إجماليا...

و كل منهما غير مجد...

أما الإخبار التفصيلي: فلأنه يلزم منه الوحى لكل فرد من البشر، حيث لا يكفى فى القيام بهذه المهمه الرسول و رسالته الظاهره، فإن هذا النوع من المعرفه يتطلب الاطلاع على كل جزئى و ما فيه من كمال أو نقص بما فى ذلك ملاحظه الجهات المزاحمه لحسنه و قبحه و التى تختلف باختلاف الظروف و الحالات التى قد تنتج شيئا آخر...و لا يكفى الاطلاع على الحسن و القبح النوعيان فى الفعل.

و هذا الاطلاع التفصيلي على الواقع-و الذى هو الشريعه الباطله-التكويني للأشياء يحتاج إلى وحى كى يكون فى متناول الجميع...و الواقع الخارجى يشهد بعدم حصول أغلبيه البشر على هذا الشرف...بل حتى الأنبياء أولى العزم و الذين

يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقا للشريعة الباطنه و معرفتهم هذه، و إنما كان عملهم (إنما أفضى بينكم بالبينات و الإيمان).

و أما الإخبار الإجمالى: فلا يحل المشكله من جذرها لوقوع الاختلاط بين الكليات.

و من ثم كان الاعتبار بالإنشاء ضروره، لأنها الوسيله الوحيده لتعريف البشر بالواقع، و لكن بعد الالتفات إلى أن المأخوذ فى المصادفه الغالبه للواقع لا الكليه.

و هذه الاعترابات هى الشريعه الظاهره، و مطابقها و واقعها الغالب هو الشريعه الباطنه، بمعنى أنه الواقع التكويني العيني للأشياء... و هذا هو المقصود من أن ملاك الاعتبار هو الكشف عن الحسن و القبح النوعيين فى الأفعال.

و لا- يمنع مع وجود الدليل من مطابقه اعتبار كلى ما للواقع الخارجى دائما و فى كل افراده التى ينحل إليها، و لكن لا تشترط الديمومه بل تكفى الغلبه... بل لو قيدت صحته بالمطابقه للواقع دائما لاختلت كاشفيته و لما كانت ضروره لوجوده... إذ ضرورته تكمن فى أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل و الذى انسدت معرفته الكليه فى وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيله التى تؤمن تعريف الواقع على وجه كلى، فكان و لا بد من التنزل إلى الوسائل التى تعرّف الواقع بشكل غالب و ليست هى إلا الاعتبار و الخبر المجمل، و قد ذكرنا أن الثانى يسبب اختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالاعتبار.

و لا يقف الاعتبار عند الشريعه الظاهره-المعبر عنها بالأحكام الواقعيه-بل يتعدى إلى اعتبار الحكم الظاهرى الكاشف غالبا عن الحكم الواقعى و الشريعه الظاهره، و الكاشف بواسطه كشفه عن الشريعه الظاهره عن الواقع و الشريعه الباطنه و من ثم كان بنسبه أقل من كشف الشريعه الظاهره عن الواقع و التكوين... مع الأخذ بعين الاعتبار وجود فارق بين الاعتبارين تأتى الإشارة إليه.

وقد علل الأعلام فلسفه تشريع و اعتبار الحكم الظاهرى بعدم إمكان ايصال الحكم الواقعى و الشريعته الظاهره للجميع... و منه يفهم أن إيكال دور الإخبار التفصيلى بالواقع و لكل شخص، للرسول و كبديل أفضل الاعتبار غير عملى.

أ- اللفظ الإنشائى يحكى بالوضع و مطابقه الوجود الفرضى الاعتبارى.

ب- إن الواقع التكوينى من كمال و نقص محكى بقضايا ذهنيه منتزعه منه، تصنف فى الاعتبارات النفس أمریه.

ج- الوجود الفرضى المعتبر من زاويه ماهيته التى هى عين ماهيه الخارج، يحكى الخارج و لكن لا مباشره و إنما بتوسط حكايته عن القضيه الذهنيه المشار إليها.

د- يتضح أن الوجود الاعتبارى من حيث هو وجود لا مطابق له و إنما هو وجود فرضى وهمى كما ذكر العلامة... و لكن من حيث ماهيته يحكى عن الخارج-الكمال و النقص- و يكون له مطابق و يتقوم كما ألفتنا بالإصابه الغالبه و لكن كل ذلك على شرط الغايه، بمعنى أن الحكايه لا تتم و أن الأصابه الغالبه لا تكون مقومه إلا مع كون الاعتبار بداع عقلائى و ليس عبثا و إلا لم يحك شيئا و لم يتقوم بشىء.

ه- الاعتبار الفرضى القانونى ليس اعتبارا نفس أمرى و إنما حاك عنه، نعم هما يشتركان فى أن كلا منهما منتزع و مأخوذ من الواقع التكوينى و لو بنحو الطوليه بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا يستطيع الذهن أن يبدع فى فرضياته و اعتباراته بل يستفيد من مجموعه من المفاهيم الواقعيه و يركب بينها بشكل ينتج مفهوما لا مطابق له.

و يفترقان فى أن الاعتبار النفسى أمرى حاك عن الخارج بالذات... و الاعتبار قانونى حاك بالقوه و فعليه حكايته تتم بالغايه.

٣- إرادته المكلف للعمل لا تنطلق و تتولد من الاعتبار بما هو اعتبار، و إنما من الاعتبار بما هو كاشف عن قضيه حقيقته تقديرية، و من الدليل على ذلك: إنه لو علم

المكلف خطأ القانون و أنه وهم لا حقيقه له لا تحصل له إرادته لا مثاله...مما يعنى أن الإراده بكل صورها و حالاتها لا تنبثق إلا من علم حقيقى تقديرى و لو غالبى...خلافاً للعلامه حيث صور أنها تتولد من علوم وهميه.

٤-قد يتساءل عن الفرق بين الاعتبار المعصوم و غيره،بعد أن كان اعتبار المعصوم يحتمل فيه عدم الإصابه حيث إن اصابته غالبيه.

و بعبارة أخرى:ما الفرق بين الاعتبار الصحيح و الخاطىء بعد أن كان الاعتبار الصحيح محتمل الخطأ فى بعض مصاديقه؟

فالجواب:إن الفرق يكمن فى الغلبه و عدمها...فاعتبار المعصوم مضمون الغلبه فى مطابقته الواقع بخلاف غيره،و الاعتبار الصحيح مضمون الحقانيه غالباً بخلاف غيره.

و من هنا يعرف:إن اعتبار غير المعصوم غير مضمون الاصابه الغالبه و من ثم فهو غير مضمون أنه اعتبار لتقوم الاعتبار بالإصابه غالباً...فلااعتبار من غير المعصوم يدور أمره بين أن يكون اعتباراً بالصدفه أو صورته اعتبار لا غير...و الاعتبار الخاطىء -كما فى صورته ردع الشارع عنه-ليس اعتباراً و إنما هو بمثابة الجهل المركب.

٥-نؤكد أن الاعتبار كاشف دائماً عن الكمال و النقص-بالشكل الذى صورناه- و لا موقع للوهم الصرف و عدم المطابقه فيه-و إنما غالباً ما يكشف عن مصلحه أو مفسده الخاصتين بالفعل...و فى الحالات النادره يكشف عن مصلحه عامه أيضاً تتحقق بالفعل مثل الاعتياد على احترام القانون و الطباعه و العبوديه و التنظيم و غير ذلك.

و من هنا كان الاعتبار غالباً-إن لم يكن دائماً-يحكى قضيه حقيقه نفس أمريه لا وهميه...

٦-مما تقدم أصبح واضحاً العلقه بين المدح و الذم و الاعتبار،حيث إن اعتبار

نسبه الضروره-مثلا-يكون حاكيا عن الضروره التكوينييه بين كمال الفعل و الإنسان بمعنى أن هذا الكمال المعلول للفعل يشكل ضروره تكوينيه للإنسان فى مسيره تكامله...فالاختبار ليس عين الحسن و القبح بمعنى الكمال و النقص و إنما حاك عنهما...كذا ليس عين التحسين و التقييح،و إنما كل منهما حاك عن الكمال و النقص.

بفارق:إن التحسين و التقييح حاك تكوينى عن الواقع مباشره...و اعتبار نفس أمرى...و أما الاعتبار فهو حاك عن قضيه نفس أمريه فهو يحكى الواقع بالواسطه.

٧-تبلور مما تقدم كيفيه توسط الاعتبار بين التكوينييات،فإنه من زاويه يكون كاشفا عن التكوين و الحقيقه...و من زاويه أخرى يكون مترتبا على فقدان و النقص...و من زاويه ثالثه هو منتزع من التكوين،بمعنى أن حدود التكوين تستعار للاعتبار.

و الإراده كما ألفتنا تتولد من المنكشف بالاعتبار لا- من الاعتبار...و من ثم كانت وساطته بين النقص و الحقيقه المترتبه على الإراده و ساطه إثباتيه احرازيه لا أكثر...و الوسيط الحقيقى بينهما هو العلم الحقيقى التقديرى.

٨-إن علاقته الاعتبار بالتكوين و ضرورته لا تتلخص فى كشفه الغالب عن التكوين،بل هناك زاويتان أخريان تعبران عن ضروره الاعتبار و علاقته مع التكوين.

الزاويه الأولى:الزاويه التنظيميه للتكوين و الحقيقه...فإن الشارع لو سلك طريقه الإخبار عن الواقع لواجه مشكله التطويل و الكثره...لأن عامه الناس لا تستطيع إدراك و هضم الواقع بسهولة فتلافيا لهذه المشكله يستعاض بالاعتبار الذى هو إجمال لذلك التفصيل و إقتضاب لذلك التطويل.

الزاويه الثانيه:إن الاعتبار يستبطن البعث و الزجر نحو التكوين،فهو يمارس دور الترغيب و الترهيب،و الوعد و الوعيد،و الاغراء و التهديد جنبا إلى جنب كشف الواقع

للتغلب على تمرد النفس و جموحها و لا- يكون ذلك إلا- بالاعتبار و اعمال المولويه و فرض الهيمنه و السلطنه على النفس لاختضاعها .

٩- هناك مشكله فى كيفيه الأقلمه بين النظريتين المتضادتين فى تفسير العقوبه الأخرويه.

حيث تفسرها إحداهما بأنها جزائيه إعتباريه.

و تفسرها الأخرى بأنها تكوينيه مسببه عن الفعل (تجسم الأعمال) أو (لوازم الأسماء) أو...

و فى تصورنا: و بناء على ما حققناه من أن الوجود الاعتبارى وجود حاك بنحو الغلبه عن التكوين، لا مشكله حينئذ إذ القائل باعتباره العقوبه لا بد أن يقول بتكوينيتها لكشف الاعتبار عن التكوين و أنه ليس مجرد وهم... فاعتبار ترتيب العقوبه على ترك الصلاه ليس مجرد وهم لا مطابق له بل هو وجود حاك عن أن ترك الصلاه تترتب عليه منقصه و تفويت للكمال.

فلا تضاد بين النظريتين، و إنما إحداهما عبرت عن واقع العقوبه مباشره، و الأخرى بالواسطه... و الكلام عينه يتأتى فى المثوبه.

بهذه النقاط العشر اتضحت و بشكل جيد طبيعه علاقته الاعتبار المعصوم مع التكوين من جهه... كما اتضحت ضرورته و أهميته من جهه أخرى.

علاقه الاعتبار المعصوم بالاعتبار العقلانى...

فى البدايه: لا بد أن يعرف أن ما درج فى تعبير علماء الأصول من (سيره العقلاء، و بناء العقلاء و ارتكاز العقلاء) يقصد منه تقنين العقلاء و اعتبارهم لا غير...

تسميه للشئ بلازمه و مثبت حجيته، حيث إن المذكورات تثبت لنا وجود الاعتبار العقلانى المعاصر للمعصوم.

و الذى حدا بهم لممارسه التقنين و الاعتبار هو ما ذكرناه من ضروره الاعتبار المعصوم، حيث إن نخبه المجتمع لما وجدوا عدم إمكان مخاطبه آحاد المجتمع و إفهامهم بالمصالح و المفسد الجزئيه، و فى الوقت نفسه لا يمكن ترك المجتمع سدى إضطروا لممارسه الاعتبار و لتوجيه المجتمع توجيه الكامل للناقص.

قد يقال: إنه كيف كان للعقلاء اعتبار مع التفاتهم إلى عجزهم العقلى فى إدراك الكمالات المتوسطه و الجزئيه، و من ثم إدراكهم لضروره الدين و معه كيف سمحوا لأنفسهم بذلك و تجاوزوا الشارع المعصوم، خاصه مع الالتفات إلى أن بناء العقلاء المذكور مقيد بما هم عقلاء مما يعنى أنه ليس بناء فى وسط خاص غير متقيد بالدين.

فالجواب: إن المقصود من بناء العقلاء ليس تطابق العقلاء بما هم عقلاء و إلا لصح السؤال... و إنما مصطلح يقصد منه إعتبار مجموعه من العقلاء.

ش: مثل قانون العرب آنذاك، أو القانون المصرى الآن أو... و مثل هذا لا يشترط فيه تدينهم و متابعتهم للشريعه.

إذن: ظاهره التشريع لا تخص التشريع الإلهى، بل هى حاصله من قبل العقلاء بتشريعاتهم البشريه و تقنيناتهم.

الفصل الخامس: نبذه مختصره لأقوال المتكلمين نبذه عن أقوال فلاسفه الغرب

اشاره

ص: ٣١٥

قال صاحب كتاب المواقف عند كلامه عن امتناع الكذب فى كلام البارى تعالى و بعد نقل أدله المعتزله على ذلك و هى القبح الممتنع صدوره منه سبحانه و أنه مناف لمصلحه العالم مع وجوب الأصلاح و نقل أدله الأشاعره من أن الكذب نقص و هو محال عليه تعالى و أنه يلزم أن تكون أكمل منه فى بعض الأوقات.

قال: «و اعلم أنه لم يظهر لى فرق بين النقص و بين القبح العقلى فإن النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه و إنما تختلف العبارة» (1)، و قد شرح العبارة المير شريف الجرجانى من دون ردّ أو اعتراض، و عبارته بعد قول المصنف: «إنما تختلف العبارة» دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى أفعاله تعالى...

و أما المحشى الجلبى فقد علّق على العبارة بقوله: «جعلها صاحب المقاصد اعتراضاً على الاستدلال بلزوم النقص و نقل عن إمام الحرمين أنه قال: لا- يمكن التمسك فى التنزيه عن الكذب بكونه نقصاً لأنه عندنا ليس بقبح عقلاً»، و نقل مثله عن صاحب التلخيص، ثم قال: «و أنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسأله الحسن و القبح يريدون محل النزاع هو ما يتعلق به الثواب و العقاب لا- معنى الكمال و النقص فى الصفات فإنه متفق عليه بينهم، فالاستدلال بلزوم النقص يعتم فى الكلام الأزلى و هو المراد هنا لأن المنكرين لأزليته احتجوا بلزوم كذبه

ص: ٣١٧

١- ١) المجلد الثالث من شرح المواقف، ط. القاهره- دار الطباعه العامه، فى ذيل الكلام حول صفه أن الله تعالى متكلم.

فأراد الشارح دفع هذا الاعتراض فجعل قول لم يظهر لي فرق جواب السؤال مقدر كما قرره لا اعتراضا على ما سبق وفيه بعد لا يخفى».

قال التفتازاني في شرح المقاصد (١) في الدليل الثالث على أنه تعالى متكلم:

«و أما وجه استحاله النقص ففي كلام البعض (٢) أنه لا- يتم إلا- على رأى المعتزله القائلين بالقبح العقلي، قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وقال صاحب التلخيص (٣):

الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً وإن كان سمعياً لزم الدور، وهذا مبني على أن مرجع الأدله السمعيه إلى كلام الله تعالى و صدقه و أن تصديق النبي صَلَّى الله عليه و اله و سلم بالمعجزه إخبار خاص و قد عرفت ما فيه، و قال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل و بين القبح العقلي، بل هو هو بعينه، و أنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسأله الحسن و القبح».

أقول: بل العجيب من التفتازاني حيث يقول في مبحث الحسن و القبح (٤) من شرحه المزبور:

«و ليس النزاع في الحسن و القبح بمعنى صفه الكمال و النقص كالعلم و الجهل و بمعنى الملائمه للغرض و عدمها كالعدل و الظلم و بالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول و مجارى العادات فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا، و إنما النزاع في الحسن و القبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح

ص: ٣١٨

١- ١) شرح المقاصد ج ٤ ص ١٥٩، ط. بيروت-عالم الكتب.

٢- ٢) يشير إلى صاحب المواقف الذي سبق نقل عبارته.

٣- ٣) الشهرستاني صاحب كتاب الملل و النحل.

٤- ٤) شرح المقاصد: ج ٤ ص ٢٨٢.

أو الذم عاجلا- و الثواب و العقاب آجلا- و مبنى التعرض الثواب و العقاب على أن الكلام في أفعال العباد فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى» انتهى. و وجه الغرابه أن ذلك اقرار بالحسن و القبح العقلين و إنما هو نفى للملازمه بين حكم العقل و الشرع أى حكم العقل بالملازمه نظير الإخباريين من الطائفة الإماميه و كذلك كلامه عند الرد على أدله القائلين بالحسن و القبح التي منها بدهاه حسن الاحسان و قبح العدوان.

قال: «منع الاتفاق على الحسن و القبح بالمعنى المتنازع و هو كونه متعلق المدح و الذم عند الله تعالى و استحقاق الثواب و العقاب فى حكمه، بل بمعنى ملائمه غرض العامه و طباعهم و عدمها و متعلق المدح و الذم فى مجارى العقول و العادات و لا نزاع فى ذلك». و أقول و هو يكرر فى سجالاته تقييد حكم العقل بالحسن و القبح عند الله تعالى.

و قال إمام الحرمين: «و مما يجب التنبيه له أن قولنا لا يدرك الحسن و القبح إلا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه و ليس الأمر كذلك، بل الحسن عباره عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، كذا فى القبح» (١).

أقول: الثناء عليه بما إذا إذ لا بد من المدح و الثناء بما هو حقيقه و واقع لا بجزاف و اعتبار. و كذلك القبح فليس إلا الجهات الواقعيه.

و كذلك العجب من التفتازانى عند كلامه فى المبحث الرابع (لا- قبيح من الله تعالى) و تفرقه القائلين بالحسن و القبح بين ضروره (الوجوب) العقليه و الامكان العقلى، قال: «إن الوجوب حينئذ مجرد تسميه و الحكم بأن الله تعالى يفعل البتة ما سميتوه واجبا جهاله و ادعاء من شرذمه بخلاف العاديات فإنها علوم ضروريه خلقها الله تعالى لكل عاقل، و تفسيره هذا للعاديات خلاصا من الاشكالات التي أوردتها القائلون

ص: ٣١٩

بالحسن و القبح بأنه لو لم يقبح من الله الكذب لجاز إظهار المعجزه على يد الكاذب المدعى للنبوه حيث يجيب المنكرين للحسن أنه انقطع بامتناع ذلك للعاده المستمره و كذلك يجييون النقوض و هو كما ترى.

و لكن التفسير للعادات اقرار بالحسن و القبح حينئذ كما فى كلامه السابق،فتدبر.

ص: ٣٢٠

(الأخلاق النظرية) للدكتور عبد الرحمن بدوى (١).

قال: إن (كنت) فسير الواجب فى الأخلاقى و الضروره... أن الإراده نوع مندرج تحت جنس العليه فهى العليه الخاصه بالكائنات العاقله بوصفها عاقله و العليه نوعان العليه بالضروره أو هى عليه الطبيعه و العليه بالحرية و هى العليه الخاصه بإرادته الكائنات العاقله و حكى عن (شوبن هور) أن هنا منافاه بين الواجب و الحرية و عن (نيتشه) كذلك و الابدال ب «أريد...مكان يجب عليه...» و عن (جان مارى) كذلك و به استطيع...مكان...

و عقد فصلا تحت عنوان: القيم و الوجود، و نسب إلى الفلاسفه قولين:

قائل بواقعيتها و ثان قائل باعتباريه النفس لها، و ذكر أفلاطون من الذاهبين للقول الأول و أنصاره فى الحاضر، و ر. سورلى، و رينيه لوسن، و ماكس شيلر.

ص: ٣٢١

تقرير

بقلم: محمد حسن الرضوى

*الأمر الأول: فى أقسام العقل -هل العقل العملى يغير العقل النظرى أو يتحد معه؟

*الأمر الثانى: اعتباريه الحسن و القبح و تولد شبهتين *الأمر الثالث: منشأ الاشتباه -سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟

-الأسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطه -أدله المنكرين للتحسين و التقيح العقليين -أدله عقليه الحسن و القبح و تكوينيتها -ولايه التشريع لمن تكون؟

ص: ٣٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آله الطاهرين وَ لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، إنّ لمسألة التحسين و التقييح العقليين خصوصيات، تحتلّ المسألة مع ملاحظتها مكانه خاصه، فتارة تعدّ من المسائل الكلاميه و أخرى من المسائل الأصوليه و ثالثه من مبادئ المسائل الأخلاقيه.

فبما أنها تقع في طريق معرفه فعله سبحانه من حيث الجواز و الامتناع-حسب حكمته البالغه-تعدّ مسأله كلاميه و تترتب عليها ثمرات.

و بما أنها صغرى لقاعده الملازمه بين حكمى العقل و الشرع، يعدّ البحث عن الموضوع من المبادئ الأحكاميه التى يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسه، و البحث عن الملازمه من المسائل الأصوليه التى لها دورها في استنباط كثير من الأحكام العمليه.

و بما أنّ الاعتقاد بالحسن و القبح الذاتيين هو الدعامة الوحيدة أو الأهم للدعوه إلى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها، تعدّ من مبادئ مسائل علم الأخلاق و لولا القول بالحسن و القبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل و الرذائل في نطاق وسيع.

فهذه الجهات الثلاث أعطت لمسألة الحسن و القبح مكانه مرموقه يبحث عنها العلماء كل حسب اختصاصه و يطلب كل منها منشودته الضاله.

و لأجل ما لها من أهميه قد تعرض لها-مبسوطا-شيخنا الأستاذ سماحه العلامة محمد سند البحرانى-أدام الله أيام افاداته-فى مبحث العقائد و الأصول بنطاق واسع.

و لما رأيتها طويله الذيل متراميه الأطراف أحببت أن افرادها و افصلها عن سائر المباحث العقائديه و الأصوليه التى قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ.

و قد تمّ-بحمد الله-تحرير هذه الرساله و بسط القول فيها مع كثره اشتغالاتى و ارجو من القراء الكرام،لو خطر ببالهم أن فى بيان بعض المطالب و توضيحه نحو قصور و اضطراب أن يسندوا ذلك إلى لا إلى شيخنا الأستاذ-مدّ ظله العالى-حيث إن مبانيه كانت عاليه و براهينه على اثبات مقاصده قويه،و لكنها فى مقام التقرير تنزل و تتقدر بقدر استفاده المقرّر و استعداده،و اسأل الله سبحانه و تعالى أن يعصمنى من النقص و الزلل،و هو حسبى،إنه نعم المولى و نعم النصير.

قم المقدسه ١٤١٧ هـ محمد حسن الرضوى

ص: ٣٢٤

قبل الخوض فى المقصود نبحت فى أمور:

الأمر الأول: فى تقسيم العقل

ينقسم العقل إلى العقل النظرى و العملى:

يعرّف العقل النظرى بأنه القوه التى تدرك القضايا الباحثه عن الواقع بما هو واقع و لا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الادراك فقط و لها رأس مال تنطلق منه البديهيات أو الفطريات، و يصل منهما الإنسان إلى النظريات.

و لا- يخفى أن العقل النظرى الذى ينطلق من البديهيات هو معصوم فى بديهياته (1) أما فى نظرياته قد يخطىء و لا يمكن أن يستعصم نظرياته إلا بالرجوع إلى البديهيات.

ثم أنه ربما لم يتوصل العقل البشرى إلى اثبات مطلب من المطالب الاعتقديه فى قرن من القرون، ثم فى زمان لا حق يثبت ذلك أحد الأعلام بالبرهان العقلى، فيتوحش من ذكر البرهان من لا- خبره له بدعوى أنه كيف لم يقم البرهان فى تلك القرون التى سبقت و بعد ذلك يتوصل إليه.

و لكن بعد التأمل يتضح أنه لا وجه للاستيحاش و ذلك، لأن العقل يتنبه بتوسط سلسله قافله التكامل البشرى إلى دليل برهانى على أمر من المعارف لم يكن رواد المعقول تمكنوا من اقامه ذلك الدليل و المهم النظر إلى صحه المقدمات التى يستدل

ص: ٣٢٧

١ - ١) حتى أنه عبّر بعض العلماء بأن ادراك العقل لهذا المقدار من البديهيات نوع من الالهام لأن حقيقه ادراك العقل للبديهيات- كما حرر فى الفلسفه بتوسط الالهام الغيبى.

بها، أما صرف أن القدماء لم يستطيعوا اقامه البرهان، فهو أشبه بالمزاح.

و أما تعريف العقل العملي، فقد قيل إنه القوه المدركه للقضايا التي ينبغى أن يقع العمل عليها تمييزا له عن العقل النظرى.

هل العقل العملي يغير العقل النظرى أو يتحد معه؟:

قال جماعه من الفلاسفه المتكلمين بأن العقل العملي هو عين النظرى إلا أن هذه القوه الواحده بلحاظ المدرك تنشعب إلى النظرى و العملي و إلا ليس شأن العقل إلا الادراك.

و ذهب جماعه أخرى إلى أن العقل العملي يمتاز عن النظرى بأن العملي قوه أخرى غير قوه العقل النظرى، و هى قوه باعته، عمّاله، لا أنه فقط قوه مدركه.

و الصحيح هو القول الثانى و عليه الفارابى و أفلاطون و سقراط. بل ابن سينا فى بعض كلماته و إن كان فى بعض عبارته فى الإشارات يذهب إلى الأول.

و الدليل على تغاير العقل النظرى مع العقل العملي و جهان:

الأول: لا-ريب فى أن من كماليت الإنسان سيطره عقله على القوى المادون، فإذا كان من كمالات الإنسان أن تخضع القوى المادون لقواه العقلية فحينئذ تكون قواه العقلية المادون متأثره من العقل و للعقل نوع عمل فيها، فكيف ينفى و يقال إن العقل ليس شأنه إلا الادراك.

و بعباره أخرى: ما قرره و برهنه الفلاسفه فى الحكمة العمليه من أن كمال الموجود الإنسانى تخضع القوى المادون لقوه العقل العمليه، يدلّ على أن العقل عمّالى فيما دونه و لذا إذا كان الإنسان فى طريقه إلى الدركات-لا الكمالات-فعقله هو الأسير للقوى المادون أو منفعل عنها و متأثر بها.

و بعباره ثالثه: إن القاعده الفلسفيه فى معرفه النفس و هى اثبات تعدد قوى النفس

باختلاف آثار و أفعال النفس، فكلما شوهدت في النفس أفعال و آثار مختلفه فيدل على اختلاف المؤثر، مثلاً إذا رئى في النفس ادراك حسى، فهذا يدل على قوه ادراكيه حسيه في النفس و إذا رئى عن النفس شوق أو ادراك لمعنى وهمى، فهو يدل على وجود القوه الوهميه لأن سنخها يختلف مع سنخ الادراك الحسى، فاثبات قوى النفس يتم بتوسط رؤيه معاليل متعدده في النفس، و فى المقام أيضاً نرى غير الادراك العقلى تأثير العقل فيما دونه أو تأثر المادون عنه و التأثر بلا- تأثير لا- معنى له، فلادراكات العقليه نوع فعل فيما دونها، إذا كان الإنسان فى صراط التكامل.

الثانى: وقع بحث بين المناطقه و الفلاسفه قديما و حديثا فى أنه ما الفارق بين العلم التصديقى و العلم التصورى و هل الحكم هو من أجزاء القضييه المصدّق بها باعتبار ان التصديق لا يتعلق إلا بالقضييه و لا يتعلق بالصور الافراديه، أم لا؟

و المنهج السائد فى المقام هو نظريه صدر المتألهين و هو أن التصديق ليس إلا- الصوره الموجهه للاذعان، فكل من التصور و التصديق هو تصور بالمعنى الأعم، غايه الأمر أن تلك الصوره التى فى التصديق أيضاً صوره ادراكيه إلا أنها توجب الاذعان.

فالتصديق ليس إلا- تصورا موجبا للاذعان، ثم بنى على ذلك أن الاذعان و الحكم ليس جزءا للقضييه، لأن التصديق هو صوره موجهه للاذعان حسب الفرض، فالاذعان ليس هو التصديق، بل هو أثر التصديق و ليس جزءا للقضييه، فهو فعل من أفعال النفس، حيث إن النفس بعد أن تتصور الموضوع و المحمول و النسبه بينهما و هذا المقدار لا زال مجرد تصور ثم إذا انقلب إلى تصور موجب للاذعان فإنها تقوم بأخذ الموضوع و دمج مع المحمول، و عندها تدمج الموضوع بالمحمول فى صوره واحده و هو حكم النفس فتكون القضييه التى هى متكونه من كافه الأجزاء كمقدمه اعداديه للنفس لأن تقوم بفعالها و هو الدمج بين الموضوع و المحمول، و هذا هو الإذعان، و النفس لا- تقدم على الادمج بين الصور إلا- إذا اذعنت بالارتباط بين الصور و هذا الدمج لا يختص بالقضايا الحسيه أو

الوهميه، بل حتى فى القضايا العقلية، وهذا فعل عقلانى و نوع من الفعل للقوه العاقله لأن الذى يقوم بدمج الصور العقلية ليس هو القوى المادون و من ذلك يظهر أن من شؤون العقل الحكم أيضا و ليس شأنه الادراك فقط.

فالعقل أمر و ناه تكوينى طبعاً لا إنشائى، لأن الذى يؤثر فيما دونه فهو يبعث ما دونه- و يكون أمراً تكوينياً لا إنشائياً قد يحرك و قد لا يحرك- عند من تكون فطرته سليمة تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق.

فالعقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان كما فى قول الكاظم عليه السلام فى حديثه المعروف لهشام بن الحكم.

و يمكن أن يقال بأن العقل العملى، هو وجود برزخى بين العقل النظرى و القوى المادون فلا يرتبط العقل النظرى بالقوى المادون مباشره و إنما بتوسط العقل العملى.

فالعقل النظرى يدرك قضايا ذات نمطين، قضايا عمليه فى الحسن و القبح و قضايا نظريه لا- ترتبط بالحسن و القبح مثل أن الوجود الإمكانى المادى متناه.

و كمال العقل العملى أن ينقاد للعقل النظرى، إذا كان ما يدركه العقل النظرى من قضايا صادقه و لو كان العقل يدعى بقضايا كاذبه، فليس ذلك من كمال العقل، بل من دركاته.

بقى نكته و هى أن الإيمان ليس ادراكاً صرفاً و إنما هو اذعان أى هو فعل العقل العملى و ليس هو فعل العقل النظرى.

و لذلك ميزنا بين الفحص و الادراك و الإيمان حيث قلنا بأن الفحص هو استعداد العقل النظرى و حركه الفكر لأجل الاستلham من العوالم العلويه و الادراك هو حضور صور المدركات فى العقل النظرى و الإيمان هو فعل العقل العملى و لذلك قلنا بأن الوجوب الشرعى و الالزام التشريعى بالإيمان و حتى بالتوحيد ليس بدورى و لا ينحصر

وجوبه بالعقل، لأن الدور إنما يلزم لو كان وجوب الادراك شرعياً، و أما إذا كان وجوب الإيمان فى المعارف شرعياً فلا يلزم الدور لأن الادراك يتم بالزام العقل بالفحص و أما وجوب الإيمان فى التوحيد و غيره من الأصول الاعتقادية فتشريعى، و وجهه أن أفعال النفس العمليه و لو المتعلقة بالعقلية هى موضوع الترغيب و الترهيب و البشاره و الانذار و الوعد و الوعيد، كى تقدم النفس على فعل الكمال و ترك النقص.

ص: ٣٣١

الأمر الثاني: اعتباريه الحسن و القبح و تولد شبهتين

و فى ذيل التعريف المشهور للعقل العملى ينشأ الحديث عن الحسن و القبح و المعروف أن الأشاعره ينفون كون الحسن و القبح عقليين و إنما هما اعتباريان بجعل العقلاء و اعتبارهم، بخلاف متكلمى الإماميه، فيثبتون أن الحسن و القبح عقليان تكوينيان فطريان.

و أهميه هذا البحث من جهه ابتناء كثير من مباحث علم الكلام على نظريه الحسن و القبح العقليين، فإذا كانا اعتباريين فلن تكون ادلتهم و استدلالاتهم برهانيه، بل خطايه شرعيه.

و هذا الحديث يثار بلغه جديده، لا سيما و أنه عده من الفلاسفه الإماميه من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا يذهبون إلى أن مواد الحسن و القبح العقليين مأخوذه من المشهورات لا- من اليقينيّات، فليس لها واقع وراء تطابقهم يعنى أنها ليست تكوينيه، بل اعتباريه، و هذا نوع من الاعتراف من الفلاسفه بعدم تكوينيه الحسن و القبح العقليين.

و إن الأدله التى تثار منهما ليست من الأدله البرهانيه.

بل ينجم من هذا اشكال آخر و اثاره على الشريعه الإسلاميه، حيث إن الشريعه الإسلاميه مشتمله على قوانين و تشريعات و تلك القوانين و التشريعات- كما يعترف المتكلمون- أساسها عقلى. و إن الأحكام الشرعيه الطاف فى الأحكام العقليه، و أن الأحكام الشرعيه لو علم بها العقل بملاكاتهما لحكم بها. و واضح أن تلك الأحكام فى

الشريعة غالبها أحكام عملية حتى الأفعال الجانبيه، والأحكام الاعتقاديه و إن لم تكن جارحيه فهي أيضا مما ينبغي فعلها أو لا ينبغي فعلها (١).

فالبنيه التحتيه للأحكام الشرعيه الفرعيه والأصليه الاعتقاديه هي أحكام عقليه من العقل العملي و هي حسن فعل شيء و قبحه. فإذا كان الحسن و القبح اعتباريين و ليسا بتكوينييين و لا الدليل المركب منهما برهانيا، و إذا كان أيضا الاعتبار بيد المعبر لا ثبات له لعدم رجوعه إلى حقيقه واقعيه وراء تطابق العقلاء و إنما هو تابع لنظره، فالشريعة -و العياذ بالله الحق- لا ثبات لها بل تدور مدار التطابق العقلاني المتغير حسب الأزمان و الأمكنه، فالشبهه الزاعمه أن الشريعة دائمه التغير لها انبساط و انقباض متولده من هذا القول، لأن أساس الشريعة مبن على الأحكام العقليه و إن كان لا يستكشفها العقل إلا بنحو الاجمال و بنحو الآن، إلا أن البناء و الأساس على ذلك غير ثابت، فالشريعة مبتنيه على غير الثابت و سيأتي البرهان على بديهيه الحسن و القبح.

ص: ٣٣٣

١- ١) إن قضايا العقل العملي فيها ارتباط بالعمل بمعنى ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، و لكن المراد من الفعل أعم من الجانحي و الجارحي و لذلك فإن الادعان في القضايا النظرية عمل للعقل العملي.

إشاره

قد اشتهرت النسبه إلى الفلاسفه أنهم يقولون إن الحسن و القبح من المواد المشهوره و ليس من المواد اليقينيّه، و هذه النسبه تتبعناها تاريخياً، فوجدنا أن النسبه خاطئه، نعم النسبه صحيحه فى الجمله من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا و أما ما قبل ابن سينا فالنسبه خاطئه.

فالفلسفه الهنديه التى ربما تعدّ من أقدم الفلسفات البشريه و الكتاب الذى يعدّ مصدراً لهذه الفلسفه كتاب (اوپانيشادها) و هو باللغه الهنديه القديمه و يقصد به (السرّ الأكبر) و هو جامع لتاريخ الفلسفه الهنديه و مرادهم من السرّ الأكبر هو الله عزّ و جلّ، يستفاد منه أنهم يذهبون إلى أن الحسن و القبح ليسا من المشهورات، بل من الفطريات البديهيه.

و أما ابن سينا حيث إنه عدّ الترجمان للفلسفه المتقدمه عليه أى أن غالب كتبه وضعها لبيان مباني المشائين، إلا أن ترجمته فى هذا الموضوع لا تخلو أما عن الغفله أو عن نوع من التحريف حيث إنه تتبعنا رسائل أفلاطون و سقراط و أرسطو الذين هم رواد الفلسفه اليونانيه و وجدنا أنهم قائلون بأن الحسن و القبح العقليين تكوينيان لا أنهما من المشهورات و كذلك الفارابى فى عهد الفلسفه الإسلاميه ذهب إلى هذا فى كتابه المنطقيات، إلا أنه لما وصلت النوبه إلى ابن سينا عدل عن ذلك من دون إشاره و تنبيه إلى ما سبقه من الأقوال، و سبب ذلك غفله من تأخر عنه لأن المعروف عن أكثر كتبه

مثل الإشارات و الشفاء و النجاه أنها موضوعه لترجمه و بيان مباني القدماء من المشائين، و الذي يأتي بعده لا يلتفت إلى أن هذه المسأله خلافه لعدم إشاره ابن سينا إلى ذلك، لشده الثقه العلميه بابن سينا.

و ابن سينا مع كونه مترجما لما سبق، إذا أراد أن يثير رأيا جديدا من نفسه-سواء في هذه الكتب المعده لترجمه مباني القدماء من الفلاسفه أو في غيرها- فإنه ينبه إلى أن هذا مما وفقه الله للاستدلال عليه، و أما إذا لم ينبه إلى أنه هذا رأى مختص به، فقارىء هذه الكتب من الفلاسفه المتأخره كالشيخ الإشراقى و الخواجه و صاحب حكمه العين و الفخر و الملا صدرا يتبادر إليهم أن هذا قول القدماء. و هو في كتاب الإشارات فى مبحث النفس ذكر أنهما من المشهورات و الآراء المحموده التى لا- واقع لها وراء تطابق العقلاء و إنما هى باعتبار العقلاء فقط، و لو أنه نبه إلى هذا الرأى فى مثل كتاب التعليقات أو حكمه الشرقيين اللذين هما كتابان موضوعان لأجل آرائه الخاصه لعلم أن هذا الرأى يختص به و لا ينسحب إلى الفلاسفه القدماء و لكن حيث إنه وضعه فى الكتب المعده لترجمه مباني الفلسفه القديمه فأوجب ذلك مثل هذا الإيهام.

أما عن سبب عدول ابن سينا عن مبني القدماء؟:

فهو مغالطه أبى الحسن الأشعري و هو متقدم قرابه قرنين على ابن سينا إذ المدرسه الأشعريه الكلاميه قد أحدثت مغالطه- كما سيأتى- و هى التفكيك بين معانى الحسن و القبح حيث إنها ذكرت لهما معانى منها الذم و المدح و الكمال و النقص و الملائم و غير الملائم و المنافر و غير المنافر. و هذه المعانى حيث إن الأشعري لا يستطيع أن ينكرها فتوصل إلى إنكار معنى آخر للحسن و القبح و هو المدح و الذم و قال:

إن هذا المعنى لا يلزم و لا هو عين بقيه معانى الحسن و القبح، و لا يحكم بهما العقل المجرد، فابتدأت المدرسه الأشعريه فى انكار الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم و أثارت التفكيك بين معانى الحسن و القبح، ثم وصلت النوبه إلى ابن سينا فوجد أن

مذهب المدرسه الكلاميه هو على التفكير و حيث إن الفلسفه الإسلاميه فى كثير من المسائل التى أضافتها هى بالتأثر من علم الكلام فكان ذلك مدعاه و سبباً لاشتباه الأمر لدى ابن سينا.

و لأجل الاختلاف بين الفلاسفه و المدرسه الأشعريه يرى التدافع أو التناقض فى كلمات ابن سينا فى كتبه.

مثلاً- فى منطق الإشارات حينما يعرّف المشهورات يمثل لها بالحسن و القبح و يعرفها بأنها الآراء المحموده التى تطابق عليها العقلاء و ليس وراء تطابقهم شىء، فلا يمكن اقامه البرهان عليها، و كذلك فى منطق الشفاء و النجاه تعرّف المشهورات بذلك.

و هذا التعريف للمشهورات و التمثيل بالحسن و القبح ارسل ارسال البديهيّات عند من تأخر عن ابن سينا و جذّر عقيدته أن الحسن و القبح ليسا تكوينيين إلا أن له كلمات أخرى مناقضه لذلك كما صرح فى النمط الثالث من الإشارات فى الطبيعيات فى مبحث النفس، بأن احكام العقل العملى هى بالاستعانه بالعقل النظرى و قضاياها أما أوليات أو مشهورات أو ظنيات، و هذا نوع اعتراف أن قضايا العقل العملى التى فيها الحسن و القبح يمكن أن يبرهن عليها و يستدل عليها لأن بعض موادّه موجب جزئيه تكون أوليات فيمكن أن يبرهن لها، إذ الأوليات قسم من اليقينيّات.

و عبّر هناك بأنه يمكن اقامه البرهان عليها و إن كانت هى فى نفسها ليست مدللّه بالبرهان. و له عبارته أخرى فى إلهيات الشفاء فى فصل يفسّر فيه كيفيه استجابته الدعاء فى أواخر الكتاب أو كيفيه التأثير و التأثر فى الحالات الشرعيه الموجوده لدى الناس، و قال إن بعض المتفلسفه يسفّه عمل الناس و هو باطل لأن أكثر ما فى أيدي الناس من قضايا الحسن و القبح هى قضايا حقّه يمكن اقامه البرهان عليها، و هذا تعبير مناقض لتعريف الحسن و القبح و المشهورات بأنها التى ليس لها واقع، غير صرف تطابق العقلاء.

و الخواجه حيث امتن بكلمات ابن سينا و شرح كتبه و كتب الرازى، كان على

التفات ما فى الجملة، حيث قال: يمكن اقامه البرهان و إن كان هو فى بعض عبارته الأخرى يطلق القول بأنهما من المشهورات و لا واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

و الشىء إذا لم يكن له واقع وراء آراء العقلاء فكيف يمكن اقامه البرهان عليه و لو على نحو الموجه الجزئىة فى بين العبائر نوع تدافع و تهافت. و أن التعريف الصحيح للمشهورات هى التى يتطابق عليها العقلاء من دون القيد المزبور كما ذكر ذلك الفارابى فى المنطقيات.

و منذ عهد ابن سينا إلى زمن ملا صدرا ظلت الكلمات متذبذبه على التفصيل تاره بين نمط من المشهورات لا واقع لها و نمط يمكن اقامه البرهان عليها. و تاره أخرى على اطلاق القول بعدم امكان اقامه البرهان عليها تبعا لتذبذب كلمات ابن سينا.

و بعد صدر المتألهين عدا الحكيم اللاهيجى فى گوهر مراد و السبزوارى فى شرح الأسماء الحسنىة، ذهب الفلاسفه إلى أنهما اعتباريان مطلقا و لا- يمكن اقامه البرهان عليه مطلقا و تبعهم الكمپانى و العلامه الطباطبائى و المظفر، اعتمادا على بعض عبارات ابن سينا المطلقه.

و النسبه الصحيحه للفلاسفه أن مذهبهم من البديهيات إلى عهد الفارابى ثم تبدل إلى أن بعضها بديهيات و بعضها محل كلام و ترديد، ثم تبدل فى العهد المتأخر إلى أنها قضايا اعتباريه محضه و لا يمكن اقامه البرهان عليها.

إلا أن السبزوارى و اللاهيجى تبتها إلى أن الفلاسفه قائلون ببديهيه الحسن و القبح و تكوينيتهما و أن تعبير الفلاسفه و تمثيلهم للمشهورات بالحسن و القبح ليس من باب أنهما من المشهورات فقط، بل من باب امكان اندراج القضيه الواحده فى قسم من أقسام المواد فى الحين الذى تندرج أيضا من حيثيه أخرى فى قسم آخر منها، فقضيه الحسن و القبح من حيثيه هى من المشهورات و من حيثيه أخرى هى من اليقينيات. و هذا ما تبه عليه الفارابى فى منطقيات.

مثل قضيه(اللّه واحد)من حيث قبول العامه لها تكون من المقبولات و من حيث اقامه البرهان النظرى عليها تكون من الفطريات أو البرهانيات النظرية.

الاسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطه:

الاسباب التى دعت ابن سينا لأن ينسب ذلك إلى الفلاسفه هى ثلاثه:

السبب الأول:ما ذكرنا من مشاهدته المدرسه الكلاميه الأشعريه الرائجه عند الأكثر أنهم فككوا بين معانى الحسن و القبح،فقد أنكر الأشعري كون الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم هو عين بقيه المعانى،و هذا الانكار يخيل و يوهم أن الحسن و القبح ليسا بديهيين،و إلا فكيف ينكرهما جماعه من المتكلمين فلو كانا بديهيين لأذعن لها الكلّ،فمن ثم ادرجهما فى المشهورات.

و لا يخفى أن هذه المغالطه لم يبتكرها الأشعري،بل بدأت من السفسطيين فى اليونان و أشار إليها سقراط فى كتبه حيث قال:إنه طرأت على مدن اليونان سابقا حروب متعدده،فأوجبت الضعف المالى و الاجتاعى،و المحن الشديده على المجتمع اليونانى،و هذه المحن بدورها ولدت للمجتمع اليونانى التفكير فى سبب الابتلاء بهذه المحن،و بدأت حواجز بين الطبقة الثريه و بقيه الطبقات حيث إنهم يستفيدون من الفرص أكثر ما يمكن.

فقالوا:إن المعتقدات الدينيه هى التى جرّت إلينا هذه المحن و من ثم سرى التفكير الخاطيء إلى أن الثوابت الأخلاقيه و القيم الصحيحه أيضا هى السبب الآخر فى ذلك.

لكى لا تبقى لديها حواجز عن استغلال و امتصاص طاقات الطبقات الأخرى حسب تعبير سقراط و التاريخ يعيد نفسه فان الرأسماليه الغربيه و الاقطاع العالمى ينهج نفس المنهج حاليا.وقالوا:لا معنى لكون الدوله إلهيه و دينيه و الدوله ليست من

الدين، بل هي تعاهد المجتمع و أن القانون العادل و الحقوق، أفكار تخيلتها طبقه ضعيفه لتسخير الطبقة الثريه و كذلك الأخلاق ييئها رجال الدين لأجل تسخير بقيه الطبقات، فقامت الطبقة الثريه بترييه خطباء لأجل انتشار هذه العقائد و كانوا متميزين ببيان ساحر مع قوه الجدل و المغالطه، فأسسوا عده مدارس خاصه لأجل هذا و ربوا فيها على هذا المنهج أعدادا كثيره.

ثم بدأوا فى التشكيك فى حسن و قبح الأفعال الذاتيين و انكروه و قالوا: إن حسن و قبح الأفعال إنما هى بحسب المصالح للأشخاص و الطبقات و أنهما ليسا بديهيين، بل هما جعليان اخترعتهما طبقات أخرى من رجال الدين أو الضعفاء لاستثمار الطبقة الثريه و أن الحسن و القبح لا أساس لهما.

و أكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معين كى يتنازل عن موقفه و رأيه. فبدأه التشكيك فى هذه القضية هو من السفسطيين، فالفلاسفه اليونانيين يطلقون على من ينكر الحسن و القبح العقلى اسم السفسطى.

السبب الثانى: هو ما بنى عليه ابن سينا فى تعريف العقل العملى، حيث جعل العقل العملى عين العقل النظرى، و أن الاختلاف بينهما اعتبارى، لأن العقل ليس شأنه إلا الادراك و ليس شأنه الأمر و النهى التكوينى، و ليس شأنه الفعل فى النفس.

و إن الفرق بين العقل النظرى و العملى فى المدرك، و أن العقل إذا أدرك شيئاً لا يرتبط بالعمل، يقال عقلاً نظرياً، و إذا أدرك شيئاً يرتبط بالعمل مما ينبغى أن يفعل، يسمى عقلاً عملياً، و بذلك لم يصور للعقل تدخّل فى عمليات النفس، فالعمليات ليست إلا- عادات و تأدييات. و القضايا التى يبتنى عليها العمل، ليست قضايا برهانيه، إذ لا تدخّل للعقل فيها و هذا على خلاف مذهب الفارابى و اليونانيين و بقيه المدارس الفلسفيه القديمه العريقه حيث إنهم ميزوا بين قوه العقل النظرى و العملى كما بيناه سابقاً.

السبب الثالث: وهو أمر خفى و خطر و له بحث مستقل مع غض النظر عن بحث الحسن و القبح و هو أن أرسطو ذهب إلى أن البرهان على قسمين، البرهان العيانى الذى يقام على الجزئيات و الحال أن ابن سينا ألغى هذا القسم من البرهان من أساسه، و اقتصر على القسم المعروف و لذلك ذكر فى شرائط البرهان أن تكون القضايا كليه دائمه و نحو ذلك، لكنها لسيت شرائط للقسم الأول. و قد تبّه على ذلك الفارابى فى منطقياته.

أدله المنكرين للتحسين و التقيح العقلين:

استدل على كون الحسن و القبح اعتباريين و جعليين بوجوه:

الأول: إن الحسن و القبح بالمعنى الذى هو محل النزاع- أى المدح و الذم- ليسا من الأوصاف الخارجيه للفعل الحسن أو القبيح، لأن الحسن فى الخارج ليس من الاعراض المقوليه بل المدح قائم بالمادح و كذلك الذم. فليسا طارئين على الفعل الخارجى، و أن ارتباطهما بالفعل الخارجى ارتباط جعلى اعتبارى لا تكوينى، و المراد من الاعتبارى التخيل الذى لا مطابق و لا منشأ له. لا الاعتبارى النفس الأمري و لا من الاعراض المتأصله عينا فى الخارج، فلا تخرج الاعراض المقوليه التسعه عن كونها إما متأصله عينا فى الخارج كاللون، أو منشؤها فى الخارج مثل الفوقيه و التحتيه- أما المدح و الذم فليسا كذلك أنهما من الاعتبارات المحضه أى التخيليه.

الثانى: الحسن و القبح يختلف باختلاف الأزمان و الأمكنه، و هذا الاختلاف شاهد على عدم كونهما مرا خارجيا و تكوينيا حقيقيا، لأن فى الأمور الثابته التكوينيّه لا اختلاف بحسب الأزمان و الأمكنه، كما يمثلون بالذى يلبس الإزار فى المناطق الباردة، فقد يستهزأ به و الذى يلبس الألبسه الكثيره يمدح، و العكس بالعكس.

الثالث: و هو نظير الدليل الذى ذكره لاثبات أصل وجود النفس، و هو أنه لو فرضنا أن إنسانا لم يولد فى مجتمع يرّبه على عادات مستحسنه أو مستقبحه و إنما وجد

فى أرض برّيه و لم يلاق إنسانا، هذا الإنسان لا يجد اللجاء و الاضطرار و الضروره العقليه بحسن العدل و قبح الظلم و هذا دال على أنهما ليسا ضروريين، بل هما أمران جعليان، و لذا ترى أن الترييه لها أثر فى حصول هذه العادات. و كذا الأحكام تستحكم بالعادات و الترييه أو بالعاطفه أو بالرقّه أو ما شابه ذلك، و إلا الإنسان لو خلى و عقله، لما حكم بالاضطرار العقلى بحسن العدل و قبح الظلم.

الرابع: إن هذه الأحكام و هى الحسن و القبح إنما يحكم بها العقلاء لأجل مصلحه اجتماعهم و نظامهم و إلا لو فرضنا أنه لا اجتماع فى البين و لا- نظام فى البين، بل الحياه فرديه معينه، لما اذعن و قطع بذلك و إنما جعلوا هذه الأحكام لمصلحه نظامهم للوصول إلى الأغراض الأخرى بتوسط هذا الاعتبار.

الخامس: دعوى أن العقل يذعن و يحكم بالحسن و القبح، لا يخرج الحكم المزبور عن أحد قسمين، إما أن يكون الفعل الذى يقطع بحسنه أو قبحه سببا لتحسين العقلاء للفعل الحسن و الفعل سبب لتقيح العقلاء، من باب السبب و المسبب.
أو من قبيل الغايه و ذى الغايه.

و تصور السبب و المسبب فى ما بعد وجود الفعل فهو يقتضى حكم العقل أو العقلاء بالحسن و التحسين أو بالقبح و التقيح.

و تصور الغايه و ذى الغايه فى ما كان الحسن هو الغايه التى تدعو إلى ايجاد ذلك الفعل و قبحه تدعو إلى الكفّ عن ايجاده، فالقائل بأن الحسن و القبح عقليان، لا بد أن يقول إن الفعل بالنسبه إلى الحسن و القبح إما من قبيل السبب و المسبب أو الغايه و ذى الغايه.

أما بالنسبه إلى السبب و المسبب فلا ينكر أى عاقل أن الذى يظلم يذم أو أى عاقل حينما يحسن إليه يمدح فاعل الحسن و لكن هذه السببيه التى بين الدم و الفعل ليست ناشئه من نزع عقله، بل ناشئه من نزع حيوانيه حيث إن الحيوان مجبول على أن من

يتعدى عليه ينفع منه و ينزجر منه و كذلك إذا أحسن إليه شخص فهو مجبول على مدحه و التمايل إليه. و هذا منشأ حيوانى و تابع للقوى الحيوانيه كالرأفه لا القوى العقليه و الحال أن الكلام فى المدح و الذم الناشىء من القوى العاقله و ما تدركه القوه العاقله.

و أما الغايه و ذو الغايه، فهذا أمر مسلّم به لكن لا يدلّ إلا على الاعتبار، لأن العقلاء غايتهم من التحسين بالنسبه إلى الفعل الذى لم ينوجد هو إرادته البعث إلى ايجاده. فهذا لا- غبار عليه، ولكنه اعتبارى باعتبار أن العقلاء يحتون بعضهم البعض على إيجاد الفعل الحسن و تجنب الفعل القبيح بتوسط المدح و الذم، و هذا جعل من العقلاء لأجل التوقى من الأفعال القبيحه و ارتكاب الأفعال الحسنه و هذا لا من باب المنشأ التكويني، بل لأجل هدف و هو الوصول إلى مصالحهم و كمالاتهم الاجتماعيه، فالحسن و القبح إما تكوينى و لكن حيوانى، و إما عقلى غائى و لكن جعل اعتبارى.

السادس: لو ادعى أن الحسن و القبح تكوينيان فهو لا يخرج عن أحد البديهيّات الست أما الأوليات و هى التى يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين بالملازمه، و الحال أن الحسن و القبح ليسا كذلك بل فيه اختلاف كثير، و لا هو من الفطريات و لا من التجريبيات، لأنه ليس عرضا على المعروض فى الخارج، بل هو قائم بالمادح و الذمّ و ليس من العينيات الخارجيه، و ليس من المشاهدات، و لا من الوجدانيات، لوجود الاختلاف الكثير فيه بين الناس فهو خارج عن البديهيّات.

السابع: إن المدح و الذم عند العقلاء أمر إنشائى، فيقال مدح فلان- فلانا أى أنشأ كلاما مقالا يثنى به، و الإنشاء هو الاعتبار و الوجود الفرضى و ليس أمرا تكوينيا خارجيا، فهو غير الكمال و النقص و غير الملائم و المنافر، بل هو أمر قائم بالمدح و الذم الاعتباريين، فهو من سنخ الإنشائيات و الاعتباريات.

الثامن: إن حسن العدل و قبح الظلم- لا- سيما على القول بأن العدل هو أمّ الأفعال الحسنه و الظلم هو أمّ الأفعال القبيحه- موضوعهما العدل و الظلم و ماهيه هذين

العنوانين و تعريفهما أن اعطاء حق الغير هو عدل و أما التجاوز على حقه فهو ظلم، و الحق يعنى الأمر الجعلى القانونى الاعتبارى.فمأخوذ فى العدل أمر اعتبارى و كذلك فى الظلم،فإذا كان الظلم و العدل-اللدان هما موضوعان للحسن و القبح و من أهم موضوعاتهما-متقومين بالاعتبار و الجعل و القانون فكذلك حكمها و هو الحسن و القبح اعتباريان إذ لا يزيد الفرع عن الأصل.

و من هذا القبيل استدلال العلامة الطباطبائى و هو أن الحسن نراه يعرض على الأمور الاعتباريه مثل الاحترام حسن،مع أنه أمر جعلى اعتبارى و الحسن عارض عليه فإذا كان الموضوع اعتباريا،فالمحمول أيضا اعتبارى.

هذه عمدته أدله القائلين باعتباريه الحسن و القبح.

و قد أجاب عنها الفلاسفه المتقدمون.

أما عن الوجه الأول:فقالوا إن عمدته المغالطه فى تفكيك المدح و الذم عن بقيه معانى الحسن و القبح كالمنافر و الملائم و الكمال و النقص و الخير و الشر هو فى ايها ماهيتى المدح و الذم،فالجواب يتضح بيانهما.

فذكروا فى تعريف الحدّ الماهوى للمدح أن المدح هو التوصيف بالكمال و الذم هو التوصيف بالنقص،فإذا رجع الإنسان إلى تقرير المعنى اللغوى فى أيه لغه-مع أن البحث ليس لغويا حيث إنه ليس منصبا حول رابطة اللفظ و المعنى و إنما البحث منصب حول المعنى بلحاظ جنسه و فصله و التكلم فى الانتقال من اللفظ إلى المعنى جسر و مقدمه للعرض إلى التحليل الفلسفى لماهيه المعنى-يرى أن المدح معناه هو التوصيف بالكمال و الذم هو التوصيف بالنقص،فالحّد الماهوى للمدح ليس أمرا اعتباريا بل هو مرتبط و متقوم بالكمال و النقص،أى الأمر التكوينى،و هل رأيت عاقلا يمدح بغير كمال؟إلا أن يكون مشتبهها بحسب النقص كمالا و هذا بحث آخر.

و الذم له مرادفات كالهجو و كذلك المدح له مرادفات مثل الحمد و الثناء،و هل

حمد واجب الوجود اعتبارى؟ أو حمده أمر حقيقى برهانى، فالمدح والحمد لهما حدّ ماهوى تقررى هو الوصف أو الاتصاف بالكمال والذم والهجوه له حدّ ماهوى تقررى هو الوصف والاتصاف بالنقص وعدم الكمال، فالتفكيك بين معانى الحسن والقبح سلب لماهيه الشئ عن نفسه.

و يؤيد ذلك بأنه قد يرى المدح والذم فى حين أنهما لا يطابقان الواقع فيقال:

مدح و ذم كاذبين، ولو كان المدح والذم أمران اعتباريان فكيف يتصفان بالصدق والكذب و ما الواقع الذى يطابقه أو لا يطابقه؟ و من الواضح أنه قد يمدح وينسب أو يصف الإنسان شخصا بالكمال مع أنه كاذب، لأنه لا كمال له واقعا أو يهجوه بالنقص مع أنه اجتمعت فيه صفات الكمال، فهجوه كذب لأنه يصفه بالنقص وليس فيه نقص كما وصف اليهود الله بيد الله مغلوله.

ألم يبين عقليا و عرفانيا بأن نفس مخلوقات الله هى نوع من محامد الله عزّ و جلّ:

لأن المخلوقات آيات عظمت الله وقدرته، وكلما كبرت الآيه كانت حكايتها عن كمال الله وعظمتها أكثر فأكثر كما فى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما لله آيه أكبر منى» باعتبار أن الكمالات المحكيه بتوسط شراشر وجوده من النورى إلى وجوده الناسوتى، حكايتها عن عظمه الله أعظم وأكثر من بقيه المخلوقات آيات الله حواكى عن كمالات موجوده فى الله، فالرابطه بين الحاكي والمحكى تكوينيه، فالتفكيك بينهما نوع مغالطه من الأشعرى، فكك الحاكي عن المحكى و جعل أحدهما اعتباريا جعليا. نعم لا مضايقه فى القول: إن كل تكوينى مع كون وجوده تكوينيا يمكن أن يفرض له وجود اعتبارى إنشائى، لا أن وجوده التكوينى يسلب عنه التكوينيه و لكن قد يحتاج العاقل إلى الاعتبار زياده على التكوين لحاجاته مثلا-الماء-له وجود تكوينى و قد يلاحظ له وجود اعتبارى مثل لفظ الماء-الذى هو وجود لفظى تنزىلى للعين الخارجيه و كذلك كتابه رسم لفظه الماء-هو وجود كتيبى تنزىلى للعين الخارجيه.

فللعين وجودان اعتباريان، وجود لفظي و وجود كتبي للحاجات الموجوده بين العقلاء، بل كل الأشياء لها وجود اعتباري حتى خالق العالم و هو لفظه الله و لكن ذلك لا يضّر بتكوينه الشيء.

مثلا- الملكيه، سلطه الفاعل الإرادي الحرّ على أفعاله سلطه تكوينيه، و مع ذلك قد ينشئ البيع و يملك منافعه لغيره فلا لغويه للملكيه الاعتباريه مع وجود الملكيه التكوينيّه، أو في باب الطهاره، حيث إن التحقيقات الأصوليه تشير إلى أن الطهاره و النجاسه ليستا اعتباريتان محضا، بل ناجمتان من الملاكات الواقعيه، و النجاسه هي قذاره لا يكتشفها العقل البشري و لا العلم بسهولة. فكون الشيء أمرا اعتباريا لا ينفي أن له وجودا تكوينيا.

و الحال في بحث الحسن بمعنى المدح و القبح بمعنى الذم هكذا فمع أن له وجودا تكوينيا لكن لا ينفي أن المدائح لها وجود إنشائي أيضا، مثل القصائد التي تنشأ في المدح فهي إنشائية و لكن المعاني الذهنيه التي بازاء الانشاءات اللفظيه إذا كانت صادقه فإنها تحكي عن الكمالات الموجوده في ذلك الممدوح، فالإنشاء المدحي هو ترجمان و دال على المعاني الذهنيه الصادقه في ذهن الشاعر الحاكيه عن الكمالات الواقعيه، كما في مدح الفرزدق للإمام السجاد عليه السلام.

كذلك الهجو الصادق كما يهجو الله عزّ و جلّ بنى إسرائيل، فهنا الهجو إنشائي لكنه غير متمحض في الاعتبار، بل هو من جهه لإعلام الآخرين، و من جهه أخرى له معان حكاويه عن معان واقعيه، فالمدائح أو اللعائن الموجوده في القرآن و إن كانت إنشائية لكنها ليست محض اعتبار، بل ترجمان و دلالة على المعاني الموجوده الذهنيه الحواكي عن النواقص أو الكمالات الواقعيه.

ثم هل النزاع و الشجار في الأمر البديهي يدل على عدم بدهته؟

الجواب: لا، فكم من بديهي تقع فيه الغفلة و الشجار ثم يتبه عليهما و ترفع الغفلة أو الشجار و قد لا- يريد الطرف الفحص عن الحقيقه ليتنبه، بل للجدال أو لبيان المغالطه حتى في البديهيات التي هي رأس مال فطره الله، فالفطره قد تسلب عنه أى يغشى عليها بحجب الاذعان بالجهالات المركبه نتيجته معانده و لجاجه النفس البشريه مع فطره الله، أو ليس الوسواسى لا يتبع البديهيات لحاله مرضيه فيه؟ فكذلك اللجاج و العناد حاله مرضيه في النفس لسيطره القوه الوهميه و التخليه على قوه العقل العملى في الإنسان.

و إذا لم تروض قوه العقل العملى على اتباع العقل النظرى و عدم الائتمار للقوى السفليه يتلى الإنسان بحاله التشكيك كما نقل عن الفخر الرازى أنه مات و هو يشكك حتى في التوحيد، لإدمانه في التشكيك، فهذه حالات مرضيه في القوى الإدراكيه للنفس و في القوى العمليه.

فوجود التشاجر و النزاع في الأمور الفطريه العقليه أو النظرية التكوينية الصادقه لا يدل على أنها اعتباريه.

أما الجواب عن الوجه الثاني: إن تشخيص الكمال و احراز الواقعيات يقع فيه اختلاف، فقد يحرز جيل من البشر أن ماده معينه طبيه نافعه للمرض الكذائى، ثم يأتى جيل بعد ذلك في الطب و يقول هذه الماده سامه قاتله موجه لانهدام الصحه البشريه فهذا لا يعنى نفى تكوينيه التكوين. و هذا الاختلاف ناشىء من اختلاف الإحراز أو ناجم من اختلاف الظروف مثلاً في البلد البارد، كمال البدن الإنسانى، لبس الثياب الكثيفه المثقله و أما في البلد الحار لا يكون ذلك كمال للبدن الإنسانى، بل كماله أن يرتدى ثوبا خفيفا، فاختلاف الظروف يسبب اختلاف ما هو حسن في هذه الأمكنه.

و كذلك الحال في العادات، نعم لا نقول إنها كلها مطابقه للواقع، بل بعضها رديئه و بعض السنن الاجتماعيه أغلال للمجتمع و قيود له، فيستحسنها العقلاء أى

يتخلون أنها لازمه لكمالهم، و بعض العادات يستقبحها العقلاء و الحال أنها حسنه فى نفس الأمر، لا لكون التحسين و التقيح اعتباريين، بل لأن إحراز الحسن و القبح خاطيء، و من ثم نحتاج إلى الشرع لأنه يهدى إلى المحاسن و القبايح الواقعيه الحقيقه فى الموارد النظرية.

أما الجواب عن الوجه الثالث- فلو سلمنا به فغايه ما يدل عليه هو عدم كون الحسن و القبح أمرا بديها لا أنه ليس حقيقيا، لأن النظرى أيضا لا يقضى به العقل ابتداء ككيفية صدور أفعال البارى عن البارى، مع أن الحق هو قضاء العقل بذلك و ليس حكمه متقوما بحاله الاجتماع البشرى، بل يقضى فى نفسه بأن الصدق حسن أو الكذب قبيح و هكذا، مثلا لو رأى و ميز أن من كمال الإنسان أن يصل إلى فلان، لحكم بحسنه و لا بعد فيه بل نجد من أنفسنا الاضطرار إلى ذلك الحكم فى ذلك الفرض. أو عرض عليه مشهد معين بحيث شاهد ظلم شخص لشخص آخر و أنه يمانع من وصوله إلى كماله فلا ريب فى أنه يتأثر لا من جهة الرقه و الانفعال العاطفى أو القلبى، بل عقله يقضى بقبحه، و دعوى أن منشأ الغضب و الرضا دوما حيوانى ممنوعه، لأن القوه الغضبيه و الشهويه إذا كانتا تحت سيطره العاقله يكون الغضب و الرضا حينئذ عقلانين، و لذلك قد ذكرنا أن الرضا و الغضب قد يكونان عقليين و ليس داعيهما حيوانيا على الدوام.

و لذلك أن الملائكه مع عدم وجود القوى الحيوانيه فيهم و مع أن حياتهم ليست حياه اجتماعيه مدنيه تربويه و إنما ارتباطهم تكوينى مع كونها كذلك فإنها تتأثر و تنفر من مظالم العباد، و الملك وجود عقلانى يتأثر من الظلم و يستحسن الحسن فكذلك الإنسان لا يقبَح بسبب حالته الاجتماعيه.

و بذلك يندفع الوجه الرابع.

أما الجواب عن الوجه الخامس: إن الانفعال نوع منه عقلى و المراد منه أن هناك

نوعاً من الغضب العقلي و نوعاً من تحريك القوى الحيوانيه المادون بتوسط العقل العملي كما يمثل بقوله تعالى: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ حَيْثُ يَتَسَاءَلُ لَمْ عَبَّرَ عَزَّ وَ جَلَّ بـ«سكت» إذ السكوت مقابل النطق و السكون مقابل الحركة، و الحيوان يذكر في تعريفه الماهوى أنه الجسم النامى المتحرك بالاراده و أما في تعريف الإنسان يذكر أنه الناطق، فالنطق و السكوت خاصه الإنسان، أما الحركة و السكون خاصه مطلق الحيوان فلذا عبّر في الآيه بسكت، لأنه مقابله النطق و لم يعبر بالسكون الذى هو مقابله الحركة و هذا يدل على أن غضب موسى لم يكن غضباً حيوانياً، بل هو غضب ناشىء من القوى العاقله، و كذا قول أمير المؤمنين عليه السلام حين ما هجم جيش معاويه على امرأه فى أطراف العراق و قال: «فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذه أسفا ما كان به ملوماً» (١) هذا ليس انفعالا حيوانياً و إنما انفعال عن قوه عاقله.

و تبيان ذلك تحليلاً- أنه إذا ادركت قوه العقل النظرى ثم تابعتها قوه العقل العملي فيما تدركه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى، و كانت القوى الحيوانيه المادون مطيعه إلى إماره و سلطه قوه العقل العملي، فلا تكون حركات القوى الحيوانيه، حركات حيوانيه و إن كانت هى قوه حيوانيه لكنما منبعثه من العقل العملي و هذا كمال الإنسان و لذلك ورد «يغضب لله لا لنفسه».

و كذلك حال الكتملين و تكاملهم فى خضوع قواهم المادون إذا كانت ادراكيه أو عماله لما فوقها إلى أن يصل إلى قوه العقل النظرى. و كذلك كمال و تمام العقل النظرى هو كونه مدركاً خاضعاً للعوالم العلويه، و تلك العوالم كذلك إلى أن تصل إلى عوالم الربوبيه فتكون حينئذ مشيئه الكامل مشيئه إلهيه، لأن مشيئته فى القوى المادون تتلقى من العوالم الربوبيه و هكذا تنزل المشيئه الإلهيه، و إلا- فليس فى الربوبيه غضب حيوانى و إنما غضب الله بغضب أوليائه و رضاه برضا أوليائه. لأن منبعث رضاهم القوى العقلية

ص: ٣٤٨

ما تَشَاؤُنَ إِلَّا- أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ فالغضب و إن كانت تقوم به القوى الحيوانيه لكنها مسخّره من قبل القوى العقلانيه، فيمكن أن يكون الفعل يسبب المدح أو الذم بلحاظ عقلاني لا حيواني و يصير الحسن و القبح عقليين و هذا هو وجه مستقل لاثبات عقلانيه الحسن و القبح.

و كذلك فى الغايه و قول المستدل بأن العقلاء قد تدفعهم الغايات أن يمدحوا أو يذمّوا مما يدل على أنه جعل اعتبارى...الخ.

فالجواب أنه ليس جعليا اعتباريا، لأنه بضميمه ما تقدم من أن الحد الماهوى للمدح هو التوصيف بالكمال و الحد الماهوى للذم هو التوصيف بالنقص، نفس الالتفات و التذكير للأنفس بالحقائق و حثّها عليه نحو تكميل تكوينى لتلك النفوس لا أنه اعتبارى فعند ما يؤكد الإنسان لإنسان آخر و يلقنه كثيرا بما هو حق و بأن الصدق جيد و الخلق الحسن جيد، تكرر هذا القول نوع تكميل تكوينى مساعد له لكى يستعد لمرحله التكامل و ليس اعتباريا، بل التلقين للقضايا الحقيقيه، يوجب صدورها عن الشخص و صدور الأفعال الحسنه، و هذا تأثير التربيه و العاده على القضايا الصادقه الحقه.

أما الجواب عن الاشكال السادس: فواضح لأنه حيث أخذ فى ماهيه المدح، التوصيف بالكمال فالكمال الذى هو منشأ التوصيف هو أمر عينى و من أعراض الفعل، غايه الأمر الأفعال تاره تتصف بكمال متوسط و أخرى ابتدائى و ثالثه نهائى و هذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمري لا اعتبارى، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيات المقوليه لأنه توصيف بالكمال لا توصيف بمقوله خاصه، فمنشأ المدح و هو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات و هو عينى لا تخيلى اعتبارى و حيث ظهر أن المدح هو التوصيف بالكمال و الذم هو التوصيف بالنقص يظهر أنه لا ينحصر بقسم

من أقسام القضايا الستة، بل هو تارة من الوجدانيات كما فى الأخلاقيات، وأخرى قابل للاندراج فى عده من تلك المقولات فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسه و نقائصها كذلك و بعضها قد تكون وجدانيه نفسانيه كحسن الظن أو سوء الظن أو غير ذلك فحيث إن الكمال من سنخ الوجود أى التوصيف بالكمال فهو قابل للاندراج فى عده من أقسام البديهيّات.

أما الجواب عن الوجه السابع و هو أن الاحترام نوع إنشاء لأمن وضع و حركة البدن باعتبار العقلاء يدل على الاحترام أو الاهانته، فالتلازم بين حركة البدن و الاحترام نوع من الاعتبار و لكن مضافا إلى ما نذكره فى بحث الاعتبار مبسوطا من ضابطته و نحو ارتباطه مع التكوين أن هذا الإنشاء يسمى صادقا إذا كان داعى المدح هو الكمال التكويني و إلا يسمى كذبا و دجلا حيث إن الاحترام منطو و متضمن لنحو من الإخبار فإذا لم يكن الطرف كاملا- لا- يكون الاحترام توصيفا حقيقيا صادقا، فالداعى الموجب له إن كان صادقا حقيقيا يحكى عن الواقع فيكون صادقا و إلا كان كاذبا، و غايه من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال و الحث على الكمال، لأن تقديسه لا لبدن العالم، بل للصفات الحقيقيه العليا فيه، ففى تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الإنشاء فى التعظيم، بل بلحاظ الداعى فى التعظيم و الفعل دلالة إنشائيه على ذلك بلحاظ الداعى فهو نوع كمال تكويني. مثلا إذا خشع قلب المصلى فى صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذى هو لازم خضوع العقل و هو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسيه للكمال و حث نحو الكمال، نعم القدسيه للأباطيل سجن و اغلال يجب أن تكسر، أما دعوى أن كل قدسى فيجب أن يصطدم معه لأن التقديس و التعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوى زائفه فى اطلاقها، لأن القدسيه أى الخضوع و الانقياد صفه مهمه كماليه و برهنت كماليتها فى كل الفلسفات عدا السفسطه، نعم القدسيه رهينه الحقيقه يعنى الانقياد و التسليم إنما هو للحقيقه لا لشيء آخر.

و أمّا الجواب عن الوجه الثامن - فقد يقرر بأننا لا- نلتزم أن العدل حسن و الظلم قبيح أس أساس القضايا العقل العملي، بل هما قضيتان متزعتان من قضايا العقل العملي و إلا فقضايا العقل العملي هو الكذب قبيح، الصدق حسن، الاحسان حسن، البخل قبيح و هكذا و ينتزع من تلك القضايا الحاويه لتلك الأفعال، الظلم و العدل. و هذه الاجابه لا بأس بها...، و لكن الاجابه الصحيحه هي التي ذكرها الفلاسفه بأن العدالة أمر ليس اعتباريا بل حقيقي و كذلك الظلم، و يتنوا أن التعريف الدقيق للعدالة، هو وصول كل موجود إلى كماله المطلوب من دون إعاقه شخص آخر و ممانعته عن الوصول، مثلا- العدالة الاجتماعيه، هو وصول كل أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون معاوقه و مزاحمه شريحه منهم لشريحه أخرى... وصول كل الطبقات إلى كمالهم المطلوب و الظلم بخلافه.

و العدالة الاقتصاديه هو وصول المعدّات الماديه لكمالات البدن لكل فرد، لأن البدن محتاج إلى اعدادات ماديه و بكمال البدن الذي هو آله للروح تستكمل الروح، فحاجه البدن إليها لهذه الجهه، كذلك العدالة السياسيه و حريه الرأى.

فالعدالة في كل الموارد ليست محض اعتبار من التشريع بل حدّها الماهوى، هو تكافؤ أفراد النوع الإنساني في إمكان تكامل كل بحسبه تكويننا و التشريع محرز و كاشف عن طرق التكافؤ التكويني و الظلم عدم التكافؤ و امتناع التكامل في بعض الأفراد دون بعض، ففي كل مرحله و أى صدد بدنيا كان أو علميا أو سياسيا أو اقتصاديا، العدل و الظلم ليسا متولدين و ناشئين من التشريع، بل من المناشئ التكويني.

أدله عقليه الحسن و القبح و تكوينيته:

فمضافا إلى ما ذكرناه من أدله في طى أجوبه أدله القائلين باعتباريتهما، من كون حدّ كل من المدح و الذم هو التوصيف بالكمال أو بالنقص و هما حدان عقليان تكوينيان و غيره من الوجوه و الأدله فتدبر، نضيف في المقام وجوها أخرى:

البرهان الأول: الوجدان و الفطره، فإن الذين ينفون الحسن و القبح العقليين هم فى يومياتهم يضطرون و يتعاملون بهما، فينفرون من القبيح و ينجذبون إلى الحسن كشى نابع من فطرتهم فينكرونهما بلسانهم و يبنون عليهما فى أعمالهم للفطره. و فطرتهم مرتكزه عليه، و هذا نوع من المكابره مع الوجدان.

و لذا ترى ابن سينا كلماته متهافته، ففى الشفاء يذكر أن كل أو أكثر ما بأيدى الناس من الحسن و القبح، حق يقام عليه البرهان، و فى عباره أخرى لديه فى مبحث النفس من الإشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملى قضاياه إما أوليات أو مشهورات أو مظنونات، و إذا كان العقل العملى بعض قضاياه أوليه و لو موجه جزئيه فيلزمه رجوع قضاياه إلى قضاياه بديهيه يمكن اقامه البرهان عليها، و إذا كانت حصه من قضاياه العقل العملى أوليات فيبطل اطلاق القول بأنها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوليات تعنى بديهيه و قضاياه العقل العملى تعنى المشتمله على ما ينبغى فعله و الذى لا ينبغى فعله... و هذا واضح.

و كذلك فى منطق الشفاء يعرّف المشهورات بأنها لا واقع وراءها تطابقه و إذا كانت المشهورات كذلك فكيف ينسجم مع القول بأن بعض قضاياه أقيسته التى ينبغى فيها العمل أو لا- ينبغى أوليات يعنى بديهيات، فى حين أنه جعل الصنف الأول من المشهورات الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم مما ليس لها واقع ما ورائه تطابقه، و الأوليات لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعبر.

تدافع آخر: قال ابن سينا: يمكن اقامه البرهان على قضاياه العقل العملى و لو بنحو الموجه الجزئيه و ضابطه البرهان أن ترجع القضايا النظرية إلى البديهيه- و إذا كان قياس البرهان للاستدلال هو من القضايا النظرية أى كلتا المقدمتين نظريه و النتيجة نظريه- فلا بد أن ترجع المقدمتان فى نهايه المطاف إلى البديهيه.

إذ لا يمكن انطلاق النظرى من النظرى هلم جرا، بل يرجع إلى أمر بديهي و إلا يصير دورا.

فقوله هذا نوع من الاعتراف بأن قضايا العقل العملى ترجع إلى البديهي، و الغريب أن الخواجه مع احاطته يتابع فى الشرح المتن عينا فهو فى شرحه يثبت أنهما عقليان تكوينيان لكنه فى أساس الاقتباس يعبر بتعبيرات مضطربه.

البرهان الثانى: هو ما ذكرناه فى جواب دليل المحقق الاصفهاني فى السبب و الغايه.

البرهان الثالث: إن إنشاء المدح و الذم و إن كان اعتباريا إنشائيا إلا أنه ثبت فى محله أن الإنشاء لا بد أن يكون بداع تكويني، فالهجو الإنشائي بداعى اظهار النقص و المدح بداعى ابراز الكمال.

نعم إذا كان الداعى كاذبا، يقال كاذب بلحاظ داعيه، أو كان صادقا فصادق بلحاظه، فالصدق و الكذب فى داعى الهجو و المدح بلحاظ الداعى، فهو أمر تكويني كما أن البلاغيين قالوا بأن الإنشاء يتعنون بعنوان الاستفهام أو الدعاء و تلك العناوين لماهيات الدواعى يعنى ماهيه الداعى الموجوده فى الذهن، و تحريكها للإنشاء تكويني، فيتعنون بعنوان الداعى.

البرهان الرابع: ما ذكره صدر المتألهين فى الأسفار فى بحث العنايه.

و مقدمه نذكر تعريف العنايه كى نبين كيفيه دلالة قاعده العنايه على الحسن و القبح و هو أن العنايه هى علم البارى تعالى بالنظام الاتم الأكمل فى الوجود و عليته لذلك النظام و رضاه به.

و فى هذا التعريف ثلاثه حيثيات، علمه بالنظام الأتم و الخير الأتم و عليته لذلك النظام و رضاه بذلك النظام و يعبرون فى بحث العنايه حيث إن البارى هو على

أكمل ما يمكن أن يكون في ذاته، فالصوادر من البارى عزّ وجلّ كذلك- هي بحذاء ذلك النظام الذاتى الأعلى و الأشرف يكون صدورها. كما فى تعبير بعض الروايات عن الرضا عليه السّلام إنّما ههنا يدل على ما هناك- باعتبار أن آيات مخلوقات الله مع اختلاف درجاتها تدل على صفه و كمال فى البارى تعالى، فلذا عزّفوا العناية الإلهيه هى علمه بالنظام الوجودى و الخير الأشرف و رضاه به و عليته لذلك النظام- و قد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود فى أقسام الوجود هذا هو أقصى ما يمكن أن يبلغه النظام فى الكمال و الخير و الاتميه.

و بحث العناية قاعده فلسفيه عامه تعمّ كل عوالم الوجود يقولون إنه حيث إن البارى هو اللامحدود فى الكمالات و الخير و العلوّ فنظام الخلق و الصوادر عن البارى هى بحذاء تلك الذات الكامله.

هى الذات المقدسه هى نظام جملى وجودى أكمل و أشرف و أعلى و نظام ترتيب الصوادر عن البارى هى بحذاء ذلك النظام الأكمل.

فالنظام الذاتى يكون عله للنظام الخلقى و عله لأفعال البارى مع رضا البارى بذلك و عليته لذلك.

و فى المقام نبى عليه كأصل موضوعى...

هذه القاعده ما هو مؤداها، و كيف نستدل بها على عقليه الحسن و القبح؟:

مؤداها أن كل كمال ببركه العناية الإلهيه يجب أن يكون على أكمل ما يكون عليه و منها الموجودات الإراديه و الفاعل بالإراداه فالمفروض فى العناية الأزليه الإلهيه أن توصل تلك الموجودات الفاعله بالإراداه إلى أكمل ما تكون عليه بتهيؤ الأسباب و بهذه القاعده يستدل على ضروره التشريع و التقنين أى بيان طريق الكمال من واجب الوجود للموجودات الفاعله بالإراداه فى عالم الدنيا باعتبار أنه يجب أن يوصلها إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه، فهذا المؤدى الاجمالى للقاعده، و يكون بمنزله الكبرى و صغراه

ندلل عليها أما بما تبين من كون الحسن بمعنى المدح و القبح بمعنى الذم فى الأفعال قد أخذ فى حدّهما الوصف بالكمال أو بالنقص، فيثبت صغرى قاعده العنايه فى الأفعال.

و إما ندلل على الصغرى بما ذكره الفلاسفه فى ضروره التشريع و الشريعه كما فى إلهيات الشفاء، و النمط التاسع من الإشارات و غيرهما من ضروره التمدن و الاجتماع للنوع الإنسانى لأجل التكامل تكويننا و الاجتماع لا يحفظ تكويننا إلا باحكام العقل العملى و الشريعه، فمصالح النظام تحفظ بها فهى حينئذ كمالات.

أو ثالثه ندلل عليها بما هو مقتضى قاعده العنايه من كون كمال الشىء الذى تثبته القاعده و إن كان معلولا للعلم الذاتى لكنه متقرر فى ذات الشىء، فكذا الحال فى أفعال الإنسان سواء بالنسبه و بالإضافه إلى نفسه أو إلى غيره المجموعى، فكمالاتها متقرره فى نفس الأمر لا بحسب تطابق المجموع و آرائهم، و بيان ذلك بنحو البسط أن قاعده العنايه كما ذكرها صدر المتألهين و غيره أن علم البارى الذى هو منشأ لافاضه الكمالات على المخلوقات الفاعله بالإراداه، تابع للكمال أى للمعلوم، لا أن المعلوم تابع للعلم، فالمعلوم الذاتى هو النظام الكامل الذاتى فى الساحه المقدسه الربوبيه، و العلم تابع له لا متبوع له على الدوام و العلم تابع للمعلوم و إلا- لم يكن العلم علما به- نعم صدور و افاضه الكمالات تابعه للعلم الذاتى أى معلول لها، ثم الموجودات الفاعله بالإراداه حينما يفاض الكمال عليها لا- بنحو القسر لا بد أن تكون الأفعال فى واقعها لها كمال معين، كما أن لها نقائص معينه بحيث تكون من عنايه البارى الأزليه هو افاضه الكمالات لا بنحو القسر، و الكمالات لا بد أن تكون هى فى تقرر الواقع و نفس الأفعال و العلم تابع لها لا- أن العلم هو الذى يحدد المعلوم- و الفرض أن المعلولات الإمكانيه و إن كانت هى تابعه للانشاء و الايجاد للعلم الذاتى و لكن بلحاظ المعلوم الذاتى، فالعلم تابع للمعلوم، فالكمالات فى نفسها لا بد أن تكون مقررره، فليس الكمال ما جعله علم البارى كمالا بل هو بنفسه فى الرتبّه السابقه يكون كمالا و ليس النقص ما جعله علم

البارى نقصا و إنما هو فى الرتبه السابقه ما كان بنفسه ناقصا فالأفعال فى حاق واقعه ذات كمالات أو نقائص بالجعل البسيط.

ففى حاق واقع الأفعال اتصاف بالكمال أو بالنقص،فليس الحسن فى الأفعال ما حسنه الشارع،بل الحسن هو ما يكون فى واقعه حسن و ليس القبح فى الأفعال ما قبحه الشارع و إنما هو فى نفسه ذو نقص واقعا.

فالخير و الشر فى الأفعال كمالها و نقصها فى نفسها.

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

و العلم تابع للمعلوم الذاتى و إن كانت المعلومات تابعه للعلم الذاتى لا فى أصل التقرر الواقعى بل فى اليجاد لأنها آيه على الكمال الذاتى،و فى الكمال الذاتى العلم تابع للمعلوم و إن كان فى الكمال الإمكانى الحال أنه معلول و تابع للعلم الذاتى و مخلوق له تبعيه ايجاد.ثم أنه من النكات البالغه خطوره و أهميه و فائده فى سائر مباحث المعارف-و هى نحو وفاق بين علمى الكلام و الفلسفه و بين ما يحكم به العقل العملى و ما يحكم به النظرى-أن كثيرا ما يمكن استبدال قاعده اللطف الكلاميه بقاعده العنايه الفلسفيه،بل إن هناك نضجا فى الأبحاث الفلسفيه عند الإماميه حيث يزاجون بين قاعده اللطف و العنايه أى يارجاع مؤداها إلى قاعده واحده،غايه الأمر أن لها صياغتان صياغه قاعده اللطف على قواعد العقل العملى و صياغه قاعده العنايه على قواعد العقل النظرى إذ لا تتكى على الحسن و القبح العقلين،بل تتكى على قواعد العليه و المعلوم و العلم الذاتى فى واجب الوجود فى صفاته و ذاته و هذه بحوث فى العقل النظرى.فهى قاعده واحده إلا أنه يستدل لها بقواعد العقل النظرى تاره،فتكون قاعده العنايه و قد يستدل لها بقواعد الحسن و القبح،فتكون قاعده اللطف،فالقضيه الواحده تاره يحكم بها العقل العملى فتسمى بقاعده اللطف بالحسن و القبح و هما خاصتا حكمه و أخرى يحكم بها العقل النظرى بقاعده العنايه و هذا الاتحاد من الأبواب

فى المعارف، و اللطف هو باعتبار ملاحظه قبول من الدانى للكمال من العالى و فى العنايه على العكس و هذا فرق آخر بينهما و مناسبه تسميتها عند الفلاسفه بالعنايه لأن افاضه الكمالات على ما دون، نوع من العنايه من البارى.

البرهان الخامس: دليل تجسم الأعمال و هو قاعده مهمه فى نفسها و قد بلورت عند الفلاسفه الإماميه بشكل دقيق متين و هى أحد براهين إثبات المعاد الجسمانى و الظاهر أن تنبههم لها هو للروايات الوارده عنهم عليهم السّلام المرشده لنكات العقوبات و المثوبات فى القرآن، و أن تلك من قبيل تجسّم الأعمال و هذه القاعده لها أدله مفصله فى الاسفار فى مبحث النفس و المعاد و غيره من الكتب.

و ملخص برهنه القاعده هو أن العمل بتكراره يؤلّد ملكات و هيئات إما حسنه نورانيه أو رديئه ظلمانيه عند الإنسان، كيف لا و أن بدنه الجسمانى إذا عوّده على شىء يعتاد بدنه المادى عليه مثلا إذ عوّده على الترياق أو على السيجار حتى أنه لو أراد بعد ذلك باراده قويه قطع ما اعتاد عليه لا يستطيع دفعه، ترك الاعتقاد، بل قد يشرف على الموت لو قطعه دفعه، فرسوخ تلك العاده البدنيه ليس باختياره بقاء، فإذا عوّد البدن على الشىء لا يسهل اقتلاعه، بل يمنع فى بعض الأحيان، سواء فى العادات الجيده أو المضره، و إذا كان الحال فى البدن الجسمانى هكذا فكيف فى البدن الروحانى أو المثالى، و البدن الروحانى إذا نشأ و أسس على هيئات ظلمانيه، فلا يمكن بسهوله اقتلاع تلك الهيئات الفاسده و الملكات تشتد إلى أن تصير فصولا جوهرية للإنسان الملكى أو السبعى أو البهيمى أو الشيطانى أو غير ذلك من الأنواع اللاحقه للصوره الإنسانيه.

أما تطبيق القاعده على المقام فيانه: إن موارد الحكم بالحسن هى بلا ريب نفس الفضائل و الكمالات التى توجب رقى الإنسان و توجب صورا كماله أخرويه و كذلك موارد الحكم بالقبح أيضا فإنها تشتمل على نواقص أى تتجسّم بصور رديه، فيظهر من

ذلك أن الحكم بالحسن أو القبح ليس حكما اعتباريا تخيليا، بل حكم حقيقى ناشىء من منشأ تكوينى.

البرهان السادس: قاعده الغايه: إذ للأفعال غايات كبقية الموجودات كما هو مبرهن فى قاعده الغايه الفلسفيه، و هناك رابطته تكوينيه حقيقه بين الفعل و غايته، و كذلك رابطته حقيقه بين الفاعل و الغايه أى بين صدور الفعل من الفاعل و الغايه.

و بيان آخر: إن هناك ارتباطا بين الوجود الخارجى للغايه و الفعل، و أن الفعل يتكامل للوصول إلى الغايه فى الخارج و هناك أيضا ارتباط بين الوجود العلمى للغايه و فاعليه الفاعل. كما أن الفاعل الناقص يستكمل بأفعاله و لكن الفاعل الكامل، غايته ليست فعله، بل ذاته، فلا يستكمل بفعله كما فى الله عزّ و جلّ، و العالى لا ينظر إلى السافل و الدانى، بل غايته ذاته فالبارى فاعليته ليست فاعليه الاستكمال بالفعل لكن ذلك ليس بمعنى نفى الغايه، بل غايته ذاته، فلا يطلب شيئا وراء ذاته، بل هو مستغن بها كما أن ذلك لا ينفى الغايه للفعل و إن لم تكن غايه الفعل غايه للبارى الفاعل، ففعله على الحكمة أى له غايه و هى تغاير غايه الفاعل، نعم غايه غايات الفعل القرب من الذات الأزليه.

و بعبارة موجزه: إن فعل الفاعل بلا غايه فى الفاعل التام يساوق انكار العله الفاعليه فالفاعل التام فاعليته لأجل الذات و إلا فهو ناقص يحتاج إلى التكميل، و الفعل تكاملى له.

إن الفاعل الشاعر بالإرادته أى الفاعل العلمى لا يفعل الفعل إلا لغايه، و لا بد أن تكون الغايه كاملا لفعله.

أو الفاعل العلمى فى موارد الفضائل له غايات، هى غايات كماله فهناك نوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود فى تلك الأفعال و غايات تلك الأفعال و هى الكمالات، و هى كمالات لقوه العاقله و ما فوقها، و كذلك فى موارد الحكم بالقبح

للأفعال غايات ليست كمالات للقوه العاقله، بل كمالات للقوى الدانيه الغضبيه و الوهميه و الشهويه و التخليه على تفاصيلها، فكل فعل له غايه، غايه الأمر الغايه كمال لما ذا؟

فموارد الحكم بالقبح هي كمالات لا- للقوه العاقله و ما فوقها- أي الدرجات العاليه للنفس- بل كمالات للدرجات السافله للنفس، و إذا اشتدت كمالات تلك، يصدق قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير» فيكون الفصل الجوهرى للإنسان مثلا السبعيه أو غيرها من الصفات السافله، فبين قاعده الغايه و الحسن و القبح هناك نوع من التلازم و يثبت بذلك الحسن و القبح العقلى خلافا للأشاعره لأن انكاره يصادم انكار العله الغائيه فى الأفعال، و يلازم انكار الغايه فى الأفعال، سواء العله الغائيه بوجودها العلمى أو الغايه بوجودها التكويني فلذلك كان الأشعري نافيا للعله الفاعليه فى الأفعال، و قائلا بالترجيح بلا- مرجح، بل الترجيح بلا مرجح، و يلتزم بصدور المعلول من العله بلا أولويه و لا لضروره، فلكل فعل غايه، و الغايه كمال لذلك الفعل و كل كمال يناسب قوه من قوى النفس، فإذا ناسب القوى الدانيه يحكم بالذم و تكون الأفعال مذمومه فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبه للقوى الدانيه بلحاظ غاياتها.

و أما إذا كانت تلائم القوى العاقله و ما فوقها فيحكم بالمدح، فكيف يدعى أن الحسن فى الأفعال اعتبارى تخيلى و ليس بعقلى؟! و

هناك تساؤلان حول العقل العملى تقدمت الإشارة إليهما هما:

هل الحسن و القبح تكوينيان عقليان أو اعتباريان جعليان من العقلاء؟

و يترتب عليه تساؤل آخر و هو أن المعروف أن أساس الشريعه و قوانينها هو الحسن و القبح العقليان، و الأحكام الشرعيه أطفاف فى الأحكام العقليه أى أن ملاكات الأحكام الشرعيه جهات حسن أو قبح فى الأفعال لو اطلع عليها العقل لحكم بها.

فإذا كان الحسن و القبح اعتباريين قابلين للتغير، فحينئذ لا ثبات للشريعة حيث إن الأحكام الشرعية تكشف عن جهات لو علم بها العقل حكم بها، فإذا كانت تلك الجهات متغيره فالحكم العقلي متغير، فالشريعة أيضا غير ثابتة و هذه الإثارة مطروحة كثيرا في الأوساط الفكرية حتى أن البعض ذهب إلى أن معنى ختم النبوه ليس بمعنى ثبات الدين الإسلامى إلى يوم القيامة، و أن البشريه قد تكاملت عقولها إلى حدّ لا- يحتاج إلى نبي يرعاها أو وصى يسددها و يهديها، و إلا فلا ثبات للقوانين، فعقلاء كل قوم و حكماء كل طائفه هم يسنون تلك القوانين. و هذا إنكار للرساله، لأن الاعتقاد بها كما يلزم بأصلها، يلزم فى امتدادها أيضا، و لذا يعدّ القائل من منكرى كون الرساله لكافه الناس و العالم.

و منشأ و روح هذا الاشكال يرجع إلى اعتباريه الحسن و القبح و هو موجب لإثارة تساؤلات كثيره أخرى فى الرؤيه و المعرفه الدينيه فى كثير من المباحث إذ هو يتأثر من القول، مثلا قصه بدء النسل هل هى بدأت من نكاح الأخوات أو من تزويج أبناء آدم بالحروريه و الجنيه.

و فى روايات أهل البيت عليهم السّلام يستشهدون على ابطال رأى العامه- بأن بدأ عمليه النسل هو بتزويج الأخوات- بتمثيله عليه السّلام- لما سمعه من واقعه وقعت- أن خيلا من الخيول النجيبه وقع على أمه من دون شعور منه ثم قتل نفسه ندامه، فهذه غريزه فطريه أودعها الله تعالى فى الحيوانات، فكيف لا يودعها الله عزّ و جلّ فى فطره الإنسان.

فالأفعال إذا كان لها محاسن أو جهات قبح فى ذاتها فلا مجال للتبدل و التغير، نعم لا يلزم على القول بالحسن و القبح التكوينيين أن تكون جهات القبح أو الحسن فى الأفعال بنحو العليه دائما، فقد تكون بنحو المقتضى، مثلا الكذب مقتضى للقبح، لا أنه عله تامه، لكن لا كما يقوله أحدهم أن الزنى لو لم يقبح من الشارع، فليس فيه قبح و إنما هو بتحريم الشارع قبيح!!!

حتى أن بعض الفلاسفة الإماميه غفلوا عن هذه النكته و قالوا بهذا المقال -و الحال أنه يخالف مبنى الإماميه- أن الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه الشارع بالتفسير الأشعري، إذ العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم نعم تابع للعلم في اليجاد، و لا أن ماهيه المعلوم تتحدد بالعلم، و هو ما يلهج بها كثيرا فلاسفه الغرب كنظريه و هي أنه حيث إن القوانين و التشريعات الاعتباريه حتى السماويه، مبنيه على العقل العملي، و أحكام العقل العملي اعتباريه بحسب تواضعات و توافقات كل مجتمع و كل قطر و كل زمان، فهي تتجدد و تتغير بحسب الأزمنه و الأمكنه و الأجيال، و عليه فالتشريعات التي تبني عليها أيضا تتبدل و لذلك قالوا: إن معنى ختم النبوه ليس بمعنى أن دينه أبدى إلى يوم القيامه و إنما ختم النبوه بمعنى أن البشريه وصلت بعد نبوه النبي إلى حدّ بإمكانها أن تتكىء على عقلها أي أنها وصلت إلى نوع من الاستقلال عن السماء في التشريع بتوسط العقل البشري.

فهذه الدعوى مفادها: أن الأحكام الاعتباريه تخلقها الظروف و الأزمنه و الأمكنه و توافق العقلاء و بحسب ما يناسبهم و يجعلوه ملائما لهم، فتكون قابله للتغيير و التبدل، و كذا الحال في أحكام العقل العملي، فضلا عن الاعتبارات و التشريعات و أول نقطه ضعف في هذه الاثاره هي أن أحكام العقل العملي ليست متغيره، نعم الأشاعره قد يجدون صعوبه في الرد على هذه الاثاره و أما على ما قدمناه فالبيانات العقلية المبرهنه عليها كفيله لتخطئه هذه الدعوى. و النقطه الثانيه أن القائل يفترض واقعا متحققا و لو بحسب الأزمنه تطابقه التشريعات، و لذلك لا- بد أن تتغير بحسب الأزمنه كي تطابق واقع ذلك الزمن، و إذا ثبت وجود واقع تطابقه الاعتبارات و التشريعات فلا تكون التشريعات حينئذ قضايا فرضيه محضه بل كاشفه اجماليه على كمالات الواقع و نقائصه، كما أن الواقع الوجودي له قواعد تكوينيه منضبطه لا- تتبدل على مرّ الأزمنه بحسب الاجناس و الأنواع و إن تبدلت الافراد و العوارض فلا بد أن يوازيه تشريع ثابت أيضا.

و النقطة الثالثه: إنه قد اتضح أن الاعتبار ليس هو اقتراح محيطى ابتدائى يعتبره من أراد، بل لا بد من أن يكشف عن جهات الواقع حتى فى القوانين الوضعيه. و آيه ذلك بالإضافة إلى النكته التى ذكرناها من المقننين أنه لا يمكن أن يوكل التقنين الوضعى إلى جهات المجتمع و إنما يوكل التقنين الوضعى فى كل حقل و فصل منه إلى خبراء ذلك الفصل مع معونه الخبراء القانونيين كأن تجتمع لجتان، لجنة الخبراء القانونيه و لجنة خبراء الموضوع الخاص فى ذلك الحقل و المجال.

فترى البشريه تخصص حق التشريع إلى فئه خاصه مشتركه فى كل فصل بين خبراء القانون و خبراء ذلك الموضوع ممن يحيطون بالتجارب، بل و لا يكتفون بذلك بل أنهم يجمعون خبرات البشريه السابقه و قوانينها، بل أنهم يستفيدون من التقنيات الشرعيه السماويه أيضا، و هذا حقل مفتوح فى علم القانون المتداول فى الجامعات البشريه و هو فصل فلسفه القانون-الجنائى-القضائى-المعاملى...فلسفه القانون هى عبارته عن العلل و الأسباب التى قتن القانون على ضوئها، فتلك أسباب تكوينيه و صواب القانون و صحته هى فى الكشف عن تلك الجهات و اصابتها و تنفيذها و قولبتها و يجعلون مدار القانون الوضعى هو فى الكشف عن الواقع و اصابتها، فالاعتبار يكون بلحاظ الواقع، ليس بما هو هو.

الاعتبارات و الاعتبار:

فثم هنا تساؤل آخر هل أن الواقع يتبدل إذ الاعتبار و التقنين للكشف عن الواقع -و ههنا يأتى البحث الديقالكتيكى مع النظرية الإسلاميه، نظريه الديقالكتيكه أو التضاد مقابل نظريه التجريد العقلى، و كلا النظريتين تتفقان على أنّ هناك منطقه تغير كموجهه جزئيه و إنما الاختلاف بينهما أن النظرية الديقالكتيكه تقول بأن التغير فى كل شىء هو دائم بخلاف النظرية العقليه حيث تقول بأن التغير ليس فى كل شىء، بل له منطقه معينه أى موجهه جزئيه لا كليه، بل هناك ثبات بنحو الموجهه الجزئيه أيضا.

و هذا بحث قد كتبت فيه المسطورات و اغنى البحث فيه و هنا نشير إليه فقط.

نشير إلى النقض المعروف على نظريه التضاد الديالكتيكيه و هو أن النظرية المزبوره هل تتغير أيضا فيكون ثباتا؟

فلا بد أن يقول الديالكتيكي و يدعى بأنها لا تتغير و عليه فنفس القائل بالتضاد و التغير للواقعيات يلجأ إلى أن يقول بثوابت و لو في النظرية نفسها، و إلا لو كانت هذه النظرية الديالكتيكية تتغير، فسيكون هناك ثوابت، و هذا مما يدل على أن المتغيرات مهما كانت سعة دائرتها التكوينية و الواقعيه لا بد من أن تستند إلى ثوابت، فالثوابت هي التي تولّد و تنتج المتغيرات.

و مضافا إلى أنه لو كان البناء على التغير فالسعى و الجهد البشرى للفحص عن الحقائق لغو و عبث و باطل، و لا يوجد عاقل يسعى إلى معادلات لا ثبات لها التي تكون بعد حقب زمني مجهولات لا مجموع معلومات، فهذا السعى البشرى من أجل التوصل إلى ثوابت، فالعلوم تتشعب إلى شعب كثيره و يوما بعد يوم تترايط مع بعضها البعض بشكل عجيب، فترابط الفلسفه بعلم السيكلوجيا و ترابطه بعلم الأعصاب و ترابط علم الاعصاب بعلم البدن و... فهذا السعى البشرى من أجل التوصل إلى الثوابت في عالم الطبيعه فضلا عمّن يقرّ بأن هناك عوالم أخرى. إذن فالواقع ليس كله متغيرا، بل منطقه منه متغيره و أخرى ثابتة.

ثم أننا في الجملة قد أذعنا بوجود التغير في الواقعيات و لكن المنطقه الواسعه في الواقعيات هي الثبات، و حيث قلنا إن الاعتباريات واسطه اثباتيه في الكشف عن الواقعيات، فلا بد أن نتعرف على منطقه التغير في الاعتباريات في لغه القانون-بغض النظر عن أن القانون إلهي أو وضعي-.

للتعرف على ذلك، لا بد من التذكير بأن منطقه الاعتبار ليست الكليات الفوقانيه العقليه كالظلم قبيح و العدل حسن و الكليات القريبه من الكليات الفوقانيه، و لا حاجه

للاعتبار و التشريع فى تلك المنطقه-و إن كان الصحيح عندنا كما ذكرنا فى مباحث علم الأصول وجود كمال فى ذلك لا يتحقق إلا بإنشاء التشريع-بل تكون منطقته الاعتبار فى الكليات الوسطانيه أو التحتانيه فهناك ثبات للبنيه الأساسيه للاعتبار و هى الأحكام العقليه الفوقانيه،فملاحظ فطريا حتى فى القوانين الوضعيه أن هناك تقسيما للاعتبار التقينى إلى تقسيمات منها ثابتة أو ثابتة متوسطه و منها متغيره،مثلا:الدساتير التى للدول حيث يعتبرونها مواد قانونيه ثابتة بعد ذلك تأتى تشريعات المجالس النيابيه أو مجالس الأمه، فهذه تشريعات يعتبرونها ثابتة متوسطه،بعد ذلك تأتى التشريعات الوزاريه الاجرائيه التنفيذيه التطبيقيه على المصاديق التى هى فى داخل كل وزاره،بعد ذلك تأتى منطقته الاجراء و التطبيق،فكيفيه إجراء و تولد القانون يمران عبر ثلاثه مراحل و هذه المراحل هى قديمه فى لغه القانون و الفطره البشريه،و نفس الدستور توجد فيه مواد أم ثابتة أساسيه لا يمكن أن تتغير،و هناك مواد قد تحتل التغيير،و كذلك الحال فى التشريعات المتوسطه.

و هناك نكته أخرى فى القوانين الدستوريه من أن الدستور ينطلق من أهداف و أغراض و تلك الأهداف و الأغراض هى ثابتة بحسب رشد المقننين من الأمه انطلاقا من الأهداف الساميه كههدف الاستقلال و الحريه و العداله،فهذه يجعلونها ثابتة إلا إذا علموا بأنهم لم يحيطوا بأهداف أخرى هى أسمى و أهم لم يلتفت إليها من قبل.

إذن لغه التقنين البشرى فيها منطقته ثوابت و منطقته متغيرات.

و الميرزا النائينى ذكر فى كتابه أن ضابطه المتغير فى الشريعه هى الأحكام السياسيه،و أما الثابت منها فهى غير الأحكام السياسيه كالأحكام الشرعيه و الفتوائيه، فهذه الضابطه متينه لكنها اجماليه.

توضيح لك:إنه فى لغه القانون أو اللغه العقليه تنزل المعانى الكليه الفوقانيه فى مدارج النفس و خضوع القوى الدانيه تنزل الأمر الكلى إلى أن يصل إلى العمل الجزئى

مثلا- هناك ادراك للعقل النظرى ثم ادراك للعقل العملى ثم العقل العملى يذعن بالقضيه المدركه، ثم يستعين بالآلات الإدراكيه النازله كالتخيل و الوهم، ويستعين بالرويه و الفطنه و هو جعل الأمر الكلى ضمن قالب جزئى مطابق له، ثم بعد ذلك يحرك القوى العمليه الأخرى كالقوى الغضبيه أو كالقوى الشهويه و ايصال هذا المطلب الكلى إلى ضمن فعل خارجى جزئى، هذا الكلام على صعيد منطق النفس و كذا على صعيد منطق الدوله، إذ الدوله بعد لحاظها كموجود واحد شاعر فاعل لها قوى غضبيه كالجيش و الشرطه و لها قوى عمّاله، و لها قوى ادراكيه و متخيله كالبرلمان، و لها قوى فطنه و تروى كالقوى القضائيه أو العقول المفكره فى جهاز الدوله، و لها عقل عملى كالدستور، فتكون نفس الجهاز التكويني للنفس و ينطبق على جهاز الدوله.

فعلى ما ذكرنا نرى أنه فى سلسله لغه القانون البشريه هناك معان كليه، بل ما فوق المعانى الكليه و هى منابع الدستور و هى الأسس التى يعتمد عليها الدستور و من ثم يأتى من بعده الدستور. ثم أن التشريعات المتوسطه حيث تراعى مجالس الأمم فى القوانين الجزئيه المطابقه للقوانين الكليه فى الدستور، ثم بعد ذلك تأتى التشريعات الوزرائيه التى تطابق تشريعات مجالس الأمم، ثم تأتى بعد ذلك مرحله التطبيق و السرّ فى هذا الشئ هو أن هناك نكته عقليه بالاضافه إلى أن الواقعيات بعضها متغير و بعضها ثابت، أنه الأمر العقلى الكلى دائما هو محل ثبات كما هو فى الجوهر العقلى القائم بنفسه، كذلك فى المعانى العقليه، أيضا هى فى محل ثبات دائم، إلى أن تنتزل هذه المعانى و الكليات العقليه إلى عقليات محدوده فيكون ثباتها بالنسبه إلى ثبات المعانى العليا المطلقه أقل و ما إن تنتزل بعد ذلك إلى معانى مرتبطه بمعان جزئيه أكثر و هى الوهميه (المقصود من الوهميه هنا ليس بمعنى الوهم الذى لا- واقع له أو لا واقع وراءه، بل المقصود من المعانى الوهميه هى الكليات المقيدده بالاضافه إلى الجزئيات الإضافيه مثل الحب المطلق و بغض المطلق هو غير حبّ زيد و بغض زيد) و الخياليه و بعد ذلك تنتزل إلى الجزئى الحقيقى و هو التطبيق.

إذن هذه المدارج التي تنتزل منها المعانى الكليه إلى كليات أكثر محدوديه إلى معان خارجه عن المعانى العقلية إلى معان وهميه إلى أن يصل إلى التطبيق أى إلى منطق التغيير، فوضح مناطق التغيير هي في الجزئى الحقيقى و اوضح مناطق الثبات هي المعانى العقلية الفوقانيه جدا التي ليس هناك ما هو أوسع منها و بينهما متوسطات و لذلك نرى أن لغه التقنين البشرى هي أيضا كذلك، فهذا دليل عام شرحا لما أفاده المحقق النائنى من الضابطه في التغيير و الثبات في الأحكام السياسيه دون غيرها.

فالأحكام السياسيه هي التي فيها التطوير، لأن الأحكام السياسيه مرهونه و مرتبطه بالجزئيات أما الأحكام الشرعيه و هي الثوابت العامه الكليه التي هي بمنزله الأحكام الدستوريه، فتلك هي منطق ثبات و ليست متغيره.

و لأجل أن نوضح أكثر نقول إن المعنى الماهوى للسياسه هو نفس معنى التدبير و هو من خواص قوه الفطنه و قوه التروى الموجوده لدى النفس البشريه و بعبارة أخرى إن السياسه هي بمعنى تطبيق الجزئيات و موازنتها مع الكليات، فمثلا العقل يحكم بحسن الصدق أو حسن الاحسان، و حينما يشاهد إنسان زيدا و يريد أن يحسن إليه، فلا بد و أن يتدبر و يتروى أن هذا الفعل هل هو مصداق للاحسان أم لا... أو هو مصداق الاهانته، و لا بد من التمييز بين مصداق الاحسان و مصداق الاهانته، ثم هل أن هذا مصداق للاحسان أو للاهانته على القبيح، فلا بد أن يميز بين الاحسان و الاهانته.

اذن لا بد له من تمييز الجهات المشتركه بين الأفعال كى يستخلص الجزئى الدقيق الذى ليس فيه التباس و مندرج تحت ماهيه الإحسان و كليته، فهذا إنما يتم بتوسط القوى الادراكيه المادون السالمه فى ادراكها، و أيضا بتوسط القوى العمّاله المادون فالغضبيه أو الشهويه لا تتدخل بنحو تمنع تنزل المعانى الكليه و كذا المخيله و الواهمه لا تمنع ذلك التنزل بسيطره الفطنه التي هي فوق القوى المادون- أى القوه الغضبيه و العمّاله و الشهويه- و سيطره قوه التروى الادراكيه التي تستخدم آليات القوى الادراكيه

المادون و القوه العمّاله المادون فى الوصول إلى الجزئى الحقيقى المندرج تحت الأجناس، حينئذ تصدر الأوامر فى عالم النفس لتولد الشوق و الاراده و صدور الفعل بعد ذلك و هذا ما يسمى بالبرهان العيانى الذى نبه عليه أرسطو و أغفله ابن سينا، فهذه المحدوده و المنطقه هى منطقہ التنزل أى تنزل العقليات إلى الجزئيات الحقيقيه.

فلا- بد من مرحلتين: مرحله تنزل العقليات إلى مرحله الجزئيات أى موازنه الحكم الجزئى مع الكليات و استنتاجه منها و مرحله إعمال الحكم الجزئى بتحريك القوى العمّاله و لذلك كان التدبير من قوه التروى و قوه الفطنه لدى الإنسان الأولى بمنزله العقل النظرى و الثانيه بمنزله العقل العملى.

و لا- ريب أن هاتين القوتين غير قوه العقل النظرى الادراكى و لكن هل هما نفس قوه العقل العملى العمّال الذى يغير القوه النظرية الدراکه كما هو مبنى الفلاسفه المتقدمين كابن سينا و غيره- أم لا؟

و على كل تقدير عند ما تكون تلك القوتان تحت تسخير العقل و لأجل تنزيل الكليات العقلية فسيكون فعلهما لأجل القضايا العقلية و الحقيانيه، و أما إذا كانتا تحت تسخير القوى الشهويه أو القوى الواهمه حينئذ فستكونان قوه نكراء و ليستا قوه عقلية... لأنهما سوف تسيسان جميع القوى الأخرى حتى العقلية أى تدبرانها و تجعلانها خاضعه و القوى الشهويه و الغضبيه و هذا بنفسه يفرض فى الإنسان المجموعى أى صعيد جهاز الدوله.

و المفروض أن الرئيس وظيفته أن يسوس تلك القوى المختلفه لأجل الوصول إلى الجزئى و إذا تدخلت إحدى القوى بنزعاتها الخاصه لا يكون التسييس تاما فى محلّه.

و كمالهما فيها إذا اتسقت القوى العقلية فضلا عمّا إذا تجرد الرئيس، إذن ما يبينه النائينى تام من أن هناك ثباتا فى الأحكام العقلية، أما فى التسييس و هو نوع من التطبيق

للجزئى و الجزئى فمحل تبدل و تغير، و لذلك يعبر بأن الأحكام السياسيه محل تبدل أى الأحكام الجزئيه هى التى تتبدل و يتم استنتاجها عن طريق قوه الفطنه و التروى و بتوسط البرهان العيانى و الحكم الجزئى هو الذى فى محل تبدل و تغير.

و أما محل الثبات هى القضايا العقلية، فهذه على أى حال منشأ من مناشىء التغير و تحديد للأحكام الاعتباريه التى يفرض فيها التغير بلحاظ الأحكام السياسيه أو ما يعبر عنه بالتعبير الفقهى بالحكم المولوى أى الولاى فى مقابل الحكم التشريعى و قد يكون تبدل الموضوع منشأ لتبدل الأحكام الاعتباريه، فطبعا المقصود من تبدل الموضوع، هو الموضوع الجزئى و الكلى لا- تبدل فيها، فيعود لنفس الضابطه التى ذكرت من أن الجزئيات هى منطقه التغير و التبدل.

و هذه هى نفس المنشأ الأول فبدلا من قولنا التغير فى الأحكام السياسيه قلنا بالتغير بلحاظ تبدل الموضوع.

و هناك منشأ آخر و هو ما يقال عنه عامل الزمن، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم و الحرج و الورود و الضرر و قد تطبق هذه الضوابط التزاحم أو الضرر أو... على صعيد الأحكام الفرديه و قد تطبق على صعيد الأحكام الاجتماعيه، فكما أن الوضوء الحرجى راقع للوضوء و معين للتيمم فى الحكم الفردي، هناك أيضا فى الأحكام و الواجبات الاجتماعيه بسبب الحرج الذى يطرأ على عموم الناس، فيسبب رفع ذلك الحكم الموجود الأولى، أو الورود فقد يكون عنوانا و اردا على عنوان آخر أو ضرر لنوع عامه الناس فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعيه التى هى أحكام اجتماعيه و أحكام سياسيه و أحكام مجموعيه و ليست أحكاما فرديه و هذا نوع من أنواع التبدل و التغير و هو تزاحم الأحكام. مثلا لو تزاحم واجب فرعى مثلا مع أحكام اعتقاديه فيقدم الحكم الاعتقادى فى فتره وقت التزاحم، و هذا المنشأ أيضا منطقتة فى الجزئى الحقيقى أو ما يقرب منه.

و لكن ليتنبه فى هذا المنشأ إلى نكته تبه عليها الفقهاء فى بحث القواعد الفقهييه،

أن هذا المنشأ الثاني فى التغيير ليس يوجب جعل الحكم الثانوى حكما دائما و أبديا و يقبله من حكم أولى إلى حكم ثانوى، بل يبقى الحكم الأولى على حاله بل فى ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوى من حرج أو ضرر أو تراحم يتبدل إلى حكم ثانوى لا دائما، و إلا- لو كان على نحو الدوام لكان وضعه كحكم أولى من قبل الشارع الذى قد افترض أنه محيط بالجهات الواقعيه لا جاهل بالجهات الواقعيه، مع أن الفرض أن الشارع وضعه عن علم و قلنا إن الكليات العقليه لا تبدل فيها.

فالفرض أن التشريعات الفوقانيه تعكس عن جهات واقعيه كليه معقوله و القضيه و المعنى الحقيقى الكلى لا تبدل فيها، نعم فى كيفيه تنزله قد يتصادم مع كلى آخر إلا أن هذا التصادم ليس بدائم. بل ظرفى.

أيضا هناك منشأ آخر للتبدل و التغيير و هو ليس فى الواقع بمنشأ حقيقى و هو كيفيه احراز التقنين، سواء التقنين الوضعى أو التقنين السماوى الإلهى- فمثلا- فى الدستور الفرنسى القضاء يختلفون فى فهم ماده من مواد الدستور أو الحقوقىون الفرنسىون يختلفون فى فهم تلك الماده، فهذا نوع من الاختلاف فى التشريع إلا- أنه اختلاف فى الفهم و الاحراز و ليس هو اختلاف فى نفس ماده التشريع، فهذا الاختلاف لا- يتناول الكليات الفوقانيه حيث إن الكليات الفوقانيه يعترض الثبات، و كلما كان بمعنى الكلى و كان ذو كليه و ثبت أكثر، فوضوحه و بداهته أكثر و الخفاء يقلّ و يندر، و كلما تنزل يبدو الخفاء و يزداد الغموض. و لذا ترى أن المبادئ فى أى دستور من الدساتير الوضعيه تكون واضحه لا- خفاء فيها و المواد الأوليه- و هى الأم- لا خفاء فيها أيضا، بعد ذلك إذا تنزل تلك المواد إلى البرلمان و من ثم إلى مجلس الوزراء فهذه تحصل فيها اختلاف أكثر فأكثر، لأنها تتداخل الجزئيات بعضها مع بعض، فيكون عنصر الغموض أكثر فأكثر.

و قد يعبر عن هذا أن النفس حيث إنها مجردة أو كليه، فيكون ادراك النفس للكلى

أو المجرد أسرع من ادراكها للجزئيات حيث إنها متعلقه بالماده فيكون أبعد عن سنخ النفس و هذا المنشأ الثالث لا يختلف عن المناشئ السابقه من زاويه المورد حيث إن منشأ؟؟؟تلاف الإحراز غالبا في موارد الجزئيات لا الكليات فمثلا ترى الإنسان في؟؟؟لا يختلف في المعانى مع فرد آخر من بنى نوعه في الكليات العقلية؟؟؟الفضائل و قبح الرذائل بخلاف ما إذا تنزلت المعانى إلى جزئيات يبدأ الاختلاف و هذا الاختلاف راجع إلى المنشأ الثالث لا إلى المنشأين السابقين،فهذا الشخص يحرز أن مصداق هذا الفعل تعظيم و ذلك الشخص ينفى ذلك بأن هذا المصداق ليس بتعظيم بل اهانه،ففى الفعل الواحد يكون فى جهات التطبيق اختلاف و إن كانوا متفقين على الكليات العقلية.

فالاختلاف فى الإحراز فى المنشأ الثالث لا- يختلف كثيرا ما من جهه المورد مع المنشأين السابقين فى كون موارد الاختلاف غالبه فى الأحكام السياسيه،سواء سياسه النفس الداخليه فى الأحكام الفرديه أو السياسه الاجتماعيه أو سياسه الأسره...فدائما الاختلافات فى الأحكام الجزئيه،و أما الكليات،فلا اختلاف فيها.

نعم الاختلاف فى الإحراز سواء أ كان فى التشريعات الثابته أو المتوسطه أو التشريعات المادون المتوسطه،أو الجزئيات،له ضوابط قانونيه فى الإحراز،كما أنه للبرهان فى الكليات ضوابط علميه ذكروها فى باب البرهان من أنه تكون القضيه دائمه كليه،و أنه تكون القضيه صادقه و أن لا يكون فى العناوين اجمال،و أضاف المتكلمون و الفلاسفه شرائط أخرى،كذلك فى البرهان العيانى الذى يختص بمنطقه التنزل من الكليات إلى الجزئيات فقد وضعوا لها ضوابط،فالبرهان العيانى يتكفل نوعا ما إحراز أحوال الجزئيات الحقيقيه فى كيفيه ادراجها تحت الكليات و لكن بضوابط.

ملخص الجواب عن الاثاره الثانيه:

و يتلخص الجواب عن الاثاره الثانيه بالتأمل فيها:

أولاً: في أن البنية التحتية للأحكام الشرعية الثابتة و هو الحسن و القبح العقليان برهانيه فلا تبدل و لا تغير فيها.

و ثانياً: إن منشأ الحاجه إلى الاعتبار هو محدوديه العقل البشرى، فهذه المحدوديه باقيه و إن ازدادت عقليه العقل البشرى بالتجارب إلا أن اعتراف البشر و اذعانهم بأنه كلما ازددنا تجربه ازددنا بصيره بالواقع، و أن هناك كليات عقليه يدركها العقل، و هناك كليات لا يدركها متوسطه إلى أن تصل الجزئيات، كلما ازداد البشر تجربه، ازداد بصيره بكيفيه تنزل جهات الحسن و القبح أو جهات المضره و المنفعه أو جهات المصلحه و المفسده، فبازدياد تجربه، يزدادون احاطه، و لكنها غير تامه مع ذلك و لذلك يواصلون تجربه بنحو دائب إذعانا بعدم الوصول التام. و إذا لم تكن الاحاطه تامه، فيتوصل البشر إلى عنايه الله عزّ و جلّ، فلا بد من عنايه منه بأن سنّ لهم تشريعات ثابتة في تلك المنطقه التي لا تدركها عقولهم المحدوده، و إذا كان منشأ الحاجه للاعتبار هو محدوديه العقل البشرى، هذا الخالق الذى قد برع و حيّر العقول فى ايجاد نظم بارع من أصغر و أحقر مخلوق إلى أشرف و أحسن مخلوق، فأتقن خلق كل شىء و أحسن خلق كل شىء، فها هو العلم يعجز عن اكتشاف الدقه اللامتناهيه فى المخلوقات و فى النظم، فكيف لا يحيط الخالق بما هو مدارج الكمال لأشرف مخلوق و هو الإنسان و معارج الكمال له؟ الحدس الفطن يسلم بذلك، و لا بد من أن يتقن له.

و عليه فلا بد أن تكون التشريعات عند من يحيط أزلا و أبدا بكل جهات الأفعال و يحيط استقبالا و حالا و ماضيا بكل الأفعال، و يحيط بان الفعل الواحد إذا تموّج خلال الاجيال التاريخيه و البشريه كيف تكون تموجاته و آثاره، فلا بد له من احاطته لجهات الحسن و القبح المتسلسله عبر حلقات الأفعال لا- الاحاطه بجهات الحسن و القبح النفسى الموضوعيه أو الذاتيه لذات الفعل فقط، و هذه الدائره لجهات الواقع لا يحيط بها إلا خالق الكون، فهو الذى يسنّ تلك التشريعات.

و ثالثاً: إنّ جهات التغير و التبدل فى الاعتبار هى غالباً فى منطقته الجزئيات أى الأحكام السياسيه أو الولويه، لا فى الأحكام الكليه الثابته للتشريعات الثابته.

ولايه التشريع لمن تكون؟ ولايه التشريع لمن له ولايه تكوينيه:

ثم أنه لا- بأس بأن ننظر لمن صلاحيه التشريع؟ أو ما يسمى بالولايه التشريعيه هل تتبع الولايه التكوينيّه أم لا؟ قاعده شرعيه تقول: من له التشريع هو من له المقام التكويني الخاص و يعبر عنهما فى الفلسفه و العرفان، أن الولايه التشريعيه تتبع الولايه التكوينيّه، و التشريع هو لمن يحيط بالواقع أولاً- و بالذات فالمشرع الأول هو الله عزّ و جلّ -و لكن هل يمكن أن يفوض- لا بمعنى- التجاخ التشريع و سن التشريع للبشر؟ و لأى فرد من البشر؟

يظهر من أرسطو أن إيكال التشريع فى التشريعات الوسطانيه لا الفوقانيه إلى الإنسان الإلهي من البشر.

و أن صلاحيه التشريع الوسطانى لا بد من ايكالها إلى الإنسان البشرى، لنكته ستأتى.

و بحسب التبع يظهر من الفلاسفه حتى فى الفلسفات الهنديه أنهم يذهبون إلى أن المشرع و المسنن الأول هو البارى و من بعده هو الإنسان الإلهي الذى كمل علما و عملا بادىء ذى بدء للاستدلال على هذه القاعده نقول:

الوجه الأول: ظهر مما سبق أن سبب الحاجه إلى الاعتبار هو محدوديه العقل البشرى، و ذكرنا أن الإراده البشريه لا تتبع الاعتبار بما هو اعتبار، بل بما هو كاشف عن الجهات الواقعيه و لا بد من مراعاة ذلك فى من له الحق فى أن يسن و يشرع؟

و ليس أن لمن يحيط بالجهات الواقعيه لكون علمه متصلًا و مرتبطًا بالعلم للذات المقدسه الأزلى الأبدى السرمد، فالذى له مثل هذا الشأن هو له أن يسن و يشرع، و لا بد

أن هذا العلم لا يتخلف ولا يكون جهلا، فلا بد وأن يكون علمه مصيبا دائما وإلا يكون نقض لغرض التشريع، ولا يكون مثل التقنيات البشرية في المواد الدستورية الفوقانية الأم حيث يشاهد التبديل و سببه عدم إحاطة المقنن بجهات الواقع، و بمقتضى قاعده العناية الإلهيه و قاعده اللطف الكلامي (إن الله بعباده لرؤوف رحيم) يعلم أن الله يوصل عباده إلى كمالاتهم و يبعدهم عن نقائصهم.

الوجه الثانى: إن الجهاز الوجودى للإنسان و قواه و كيفية عمليه الادراك للأشياء و تصورها، ثم تنزلها إلى حدّ ما... تفصيلا كما يذكر فى العلوم العقلية أن قبل مرحله القوى العقلية للإنسان هناك أربع درجات، قلب و سر و خفى و أخفى، فى وجوده و تسمى بالمراحل الوجودية القلبية للإنسان و بعدها تأتي منطقته قوة العقل النظرى، ثم قوة العقل العملى، ثم الفطنة و الرويه ثم شجره القوى العمليه النازله-مثل القوى الغضبيه و الشهويه- و هذه القوى أيضا تتشعب إلى شعب أيضا و القوى الإدراكية النازله - كذلك مثل قوة الوهم و الخيال و الحس المشترك، فعند ما تتوجه النفس إلى ادراك و تحصيل معلومه أو مجهوله من المجهولات تبدأ من قوة العقل النظرى بالبحث فى المعلومات و العوده للمجهول بالمعلومات، ثم اصابه النتيجة، و قد ذكر أن هناك ثلاثه أفعال مزدوجه بين العقل النظرى و العقل العملى، بناء على ما هو الصحيح من إحدى قولى الفلاسفه من أن قوة العقل العملى مغايره لقوة العقل النظرى، فالفعل الأول هو الفحص و البحث فى الفكر، الثانى و هو ادراك النتيجة التى يتولد منها المقدمات، الثالث و هو الاذعان بتلك النتيجة، و قد حقق أخيرا فى الأبحاث العقلية أن الحكم ليس بجزء القضييه أى أن مدركات النتيجة ليست بجزء القضييه و قد أشار إلى ذكر صدر المتألهين فى رسالته فى التصور و التصديق حيث أثبت أن كلا تسمى علم التصور و التصديق.

هو الصورة الحاصله، غايه الأمر أن التصور هو صورته مجردة غير موجهه للاذعان بخلاف الصوره لها تأثير فى ايجاد الاذعان و التسليم، فهذه الصوره تسمى

تصديقا، فالعلم و تصوره و تصديقه ليس من مقوله الازعان و ليس من مقوله الحكم. بل العلم و هو تصور الصورة الحاصله لقضيه
النتيجه و هى فى الفعل الثانى و هو الادراك من العقل النظرى للنتيجه، ثم بعدها يأتى الحكم.

فالحكم خارج عن القضيه و ليس من أجزاء القضيه و الحكم فعل من أفعال العقل العملى لا العقل النظرى بل متابعه من العملى و
خضوعا و تسليما للعقل النظرى و قد فسر الحكم العلامه الطبائى فى النهايه، بقيام النفس بدمج صوره الموضوع مع صوره
المحمول فى صوره واحده، فتكون حينها النفس قد حكمت بهذه القضيه و أن هذه القضيه لها صوره خارجيه.

مثلا فى الصور الحسيه هى صور بديهيه أيضا تدعن بها النفس -زيد الجالس أمامى- فهذه القضيه عند ما تأتى فى النفس، تأتى
مدمجه لا مفككه، فهذا الدمج ما يدل على أنه ثبوت المحمول للموضوع من البديهيات و هذه الصوره فى الواقع عباره عن صور
عديده -زيد جالس، زيد لابس، زيد طويل- فهى ذات عدده محمولات فى ضمن صوره واحده و هذه الصوره هى فى الواقع من
المحسوسات التصديقيه و الوجه فى ذلك أنها فى الواقع هى صور مطبوعه على بعضها البعض فى ضمن صوره واحده، فلو
فككناها تنحل إلى موضوع و محمولات كثيره و اخبارات عديده.

إذن التصديق دمج الصور فى صوره واحده و هذا الدمج يقوم به العقل العملى طبق معايير عقليه، و عليه فالحكم فى القضايا
العقليه يقوم به العقل العملى متابعه للصوره و قلنا سابقا من أن وجوب المعرفه هذا عنوان مجمل، فلا بد من تحديد المعنى المراد
بوجوب المعرفه هل المراد منه الفعل الأول أو الثانى أو الثالث.

نعم وجوب المعرفه لا يمكن أن يكون شرعيا على معنى الفعل الأول و الثانى، إلا أن الثالث لا بعد فيه، و بعد هذه المقدمه نذكر
مقدمه ثانيه و هى:

إن عمليه التفكير حيث تتم بالفحص عن المقدمات ثم ادراك النتيجه ثم حكم

النفس بتوسط قوى الحكم العقل العملى متابعه لهذا الادراك لكن ليس هذه المتابعه بنحو العليه التامه لما بينه الفلاسفه و المتكلمون من أنه لا ملازمه بين المقدمات -الصغرى و الكبرى- و ادراك النتيجة.

كما ذكر ذلك فى المنظومه السبزوارى فى بحث القياس حيث بين بأن الرابطه ليست رابطه العله و المعلول بين المقدمات و ادراك النتيجة، بل من باب الاعداد.

و أما المتكلمون قالوا بأنه جرت سنه الله على أنه إذا ادركت تلك المقدمات، جعلت معه لإفاضه النتيجة.

فالفلاسفه يذهبون إلى اعداد و أما العله لادراك النتيجة فهى افاضه العقول العاليه على العقل البشرى النازل كما فى تعبير بعض الروايات (خلق الله العقل و جعل للعقل رؤوسا بعدد رؤوس الخلائق) فالرابطه بين المقدمات و ادراك النتيجة ارتباط إعدادى. فالعليه أثبتت للعوامل الفوقانيه لا للمقدمات.

كما بين فى الفلاسفه نظير ذلك فى الفاعل فى عالم الماده، أنه ليس بفاعل ايجادى، بل فاعل طبيعى أى فاعل الحركه، فمثلا الإنسان يتحرك و يأخذ البذر و باقى اللوازم فيزرع الزرع، و لكن المفيض للوجود الشجرى هى العوامل العلويه و قد بينوا فى محلّه من أن الجسم لا يمكن أن يفيض صورته جسميه أخرى.

و إذا اتضح عدم العليه بين المقدمات و النتيجة و الازعان بل الاعداد فربما لا يحصل ادراك النتيجة أو لا يحصل الازعان بها و ذلك لكون الإنسان ذا حالات مرضيه نفسيه فى قوه العقل العملى و النظرى و فى القوى المادون الدراكه بمثل الجربزه و العناد و الوسوسه و الاضطراب فهذه أمراض فى القوى الفوقانيه فى النفس، و هذه الصفات النفسيه معاديه و ممانعه عن الانتقال من مرحله إلى مرحله فى الأفعال الثلاثه، فمثلا الوسواسى لا يحصل له اذعان للدراكات الصحيحه، و هذا مما يدل على أن العلم بالنتيجه ليس عله تامه للاذعان و التسليم لأنه قد تمنع صفه الوسوسه و الاضطراب من

الصفات الرويه فى قوه العقل العملى، و كذا صفه العناد و هى عدم الخضوع لقوه العقل النظرى و هكذا البلاده فى قوه العقل النظرى أو المفكره، بأن لا- تدرك النتيجة بعد ادراكها للمقدمات، و الجريزه الفكرية هى سرعه ادراك النفس للنتائج أو المقدمات ثم منها إلى نتائج أخرى و هكذا من دون توقف مما قد يوقعها فى الاشتباه أو عدم الاذعان و التسليم بالحقائق، فهذه من صفات النقص لأنه لا بد من ترتيب بعض الآثار.

المقدمه الثالثه و هى كما أنه لدينا صفات مرضيه و صفات صحيحه فى القوى الادراكيه كذلك فى العمليه فى النفس فى الجهاز الإنسانى مما لا- يجعل الرابطه بين الفحص و ادراك النتيجة رابطه العليه كما أن الرابطه بين الفحص و الوصول إلى المقدمات ليست رابطه العليه، و كذلك الرابطه بين ادراك المقدمات و ادراك النتيجة ليست رابطه العليه و أيضا ليست الرابطه بين النتيجة و التسليم هى رابطه العليه بل رابطه المقتضى، بل و كذا الحال فى الرابطه بين قوه العقل النظرى و القوى المادون ليست رابطه العليه، بل قد تكون القوى النازله هى المسيطره على قوه العقل العملى و النظرى، فمثلا القوه الغضبيه قد تكون مسيطره على قوه العقل العملى و النظرى أيضا حيث يكونان خادمان تحت سلطنه القوه الغضبيه مع أنها ليست قوه مدركه إلا- أنها تطالب و تسخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود فى عالم الحضاره الغربيه الحديثه حيث إن العلم و العقل فى خدمه الشهوه و الغضب.

إذن فخصوع القوى الإدراكيه السفليه المادون أو العمليه السفليه المادون ليس بنحو العليه التامه، ففى القوى المادون اقتضاء للخضوع لقوه العقل العملى، و مقتضى فطره الإنسان هو كون القوى المادون خاضعه للقوى الفوقانيه، و لكن شيئا فشيئا قد تتجاوز تلك القوى المادون حدها الفطرى و تسيطر على الملكه الموجوده فى النفس البشريه.

و الحال كذلك فى قوه الوهم و التخيل، فقد تكونان منصاعتين لقوه العقل

و تكونان آلتين للعقل حيث إنه لا يدرك الجزئيات، فيستعين بقوة الوهم والخيال.

فمثلاً، عند ما تقول -زيد جالس- قد يقطع به بالعقل ولكن الذى يدرك زيدا و جلوسه قوة الخيال و لكن الحاكم هو العقل. فالمفروض فى الطبيعه و الفطره البشريه أن تكون القوى الادراكيه النازله خاضعه و خادمه لقوه العقل، و قد نرى جحودا من القوى الواهمه على القوه المدركه النظرية و قد بينوا مغايره مدرك قوه الحسن و الخيال و الوهم مع اشتراك موردها فى الجزئيات، فالحس يدرك الصور الحسيه التى لها كل أحكام المادة عدا المادة و لا بد من محاذاه لموجود خارجى، و أن يكون فيها مقدار و طول و عرض، و أما الصورة الخياليه المثاليه التى تدركها قوه الخيال فهى مثل الصورة الحسيه لكن لا يشترط فيها المحاذاه، و أما الصورة الوهميه التى تدركها قوه الوهم لا- يوجد فيها طول و عرض و عمق و لكنها مضافه إلى جزئى خارجى فمثلا الحب و البغض لا يوجد فيه طول و لا عرض و لا عمق و لكنه مضاف إلى حبّ زيد و بغض عمرو، فهذا يقال لها وهميه، و كذلك يسمى المعنى الوهمى، العقل المقيد. و هذه القوى الادراكيه المفروض فيها أن تكون خاضعه لقوه العقل العملى و النظرى و لكن قد تجمع هذه القوى على قوه العقل العملى و النظرى، بل تمنع العقل العملى عن الانصياع و الخضوع للعقل النظرى، فمثلا- ذات واجب الوجود لا- تقتنص حس و لا- بوهم و لا- بخيال، لأن المفروض أنه ليس بنذى مقدار و لا حدّ، فكيف يمكن أن يقتنص بتوسط هذه القوى، بل لا يدرك شعاع نوره بتوسط هذه القوى النازله و إنما يدرك شعاع نوره بالقلب و ما فوقه.

و الأئمه عليهم السّلام يثبتون الرّؤية القلبيه لله عزّ و جلّ، فهى ليست حسيه و لا خياليه و لا مثاليه و لا عقليه و إنما هى رؤيه قلبيه فوق العقليه، و هذا هو المعروف من مدرسه أهل البيت عليهم السّلام خلافا للأشاعره، و عليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يدرك بالادراك النازل، بل بالادراك الفوقانى أى لا يدرك بالادراك النازل الحصولى حيث إن

منطقه الصور الحصوليه من العقل فما دون و منطقه الادراك الحضورى هو القلب فما فوق فهذه ثوابت لا بد من ملاحظتها دائما.

نعم فى بعض الروايات كما فى روايه الصدوق فى التوحيد عن الصادق فى تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف البارى مغايرا لوصف المخلوقين أن الرؤيه العقلية بعد عدم كونها من التحديد لا- إشكال فيها و إن كانت دون الرؤيه القلبية، وهذا مطابق البراهين الحصوليه القائمه على المعرفه الحصوليه العقلية.

ثم لا بد من بيان نكته و هى أن تنزل العلوم الحقيقيه من العوالم العلويه إلى العقل البشرى ثم منه إلى باقى قواه و هكذا إلى أن تنزل إلى الأدنى، فهذا التنزل لا- يواجه مانعا واحدا فقط بل يواجه سيلا من العوائق و الموانع المحتمله، فهناك عوائق فى أصل التلقى عند العقل النظرى، كما هو فى الجريزه و البلاده. و فى كون الادراك يولد اذعانا و فى كون الفحص عن المقدمات يولد ادراكا لها و الادراك لها يولد ادراكا بالنتيجه، ثم فى كون الادراك للنتيجه يولد اذعانا بها تسليما، ثم إذا تولد الاذعان و التسليم هل تنصاع بقيه القوى إلى قوه العقل العملى أم لا، إذن هناك كثير من العوائق و الموانع المحتمله، كما يلاحظ أن النتائج الفكرية التى يتوصل إليها الإنسان إن كانت صائبه كلها عباره عن التقاطات أو تلقيات من العقل البشرى لما يستلهمه من العوالم الغيبية الفوقانيه كما أن بين تلك الحقائق تفاوت شاسع و مع هذه الحال كيف يؤمن صدور أو سنّ تشريع و قانون متين ممن لا تكون قنواته معصومه فى جهازه الإنسانى، من أعلى قنواته. إلى أدنى قنواته كيف يؤمن لمثل هذا فى تشريع و سن القوانين و يكون رضاه مظهر الرضا الإلهى و غضبه مظهر للغضب الإلهى، فغير المعصوم لا تكون لديه صلاحية للتسنين و التشريع، لأن التسنين و التشريع يجب أن يكون محيطا بالحقائق أو ما يتلقاه مطابقا للحقائق الواقعيه، و معنى كونه مطابقا للحقائق الواقعيه أنه من منزل من العوالم العلويه عبر القنوات المعصومه من الزلل و الخطأ، بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ، و إنّما من يكون

رضاه مظهرا للرضا الإلهي و غضبه مظهرا للغضب الإلهي و مظهرا للغرائم الإلهيه حينما تكون كل حركاته و سكناته بلحاظ التأثر من العوالم العلويه، و بتعبير آخر أن كل الدرجات الموجوده الدانيه و الوسطى و العاليه هي في الواقع متأثره عن العوالم العلويه، فمثلا القوه العاقله عنده تدرك القضايا بالسلامه و المتانهِ و الدوام و الصواب، ثم بعد ذلك متابعه بقيه القوى العمليه الأخرى من دون تشويش أو مشاغبه، كما مثل في الكلام المجيد بالماء الإلهي عند ما يفاض ماء العلم من العين الأزليه و يجرى في قناه الجهاز الإنساني، فيجب أن لا يتكدر و لا يتلوث بالقنوت التي يمر عليها، و لو تلوث و تكدر فتذهب عنه زلالته و نفعه النابع من الصفاء، فلا بد من قناه مأمونه في جهاز وجودي إنساني عن تلويث ذلك الماء الزلال.

و بتعبير علمي دقيق، أنه لا بد أن يكون التلقى صحيحا و سليما، و أن لا تكون القناه مسدوده - كالصم البكم العمى - بل على الانفتاح على الدوام و الاتصال بالعالم العلوي و الجهات الغيبيه، يكون المجرى سليما، كما تشير الآيه إلى اختلال القنوت:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ فَمَنْ لَا يَكُونُ رِضًا لِلَّهِ وَ غَضَبَهُ غَضِبَ اللَّهُ لَا يُمْكِنُ جَعَلَهُ مَسْنَنًا وَ مَشْرَعًا لِأَن تَشْرِيْعَهُ وَ تَقْنِيْنَهُ تَتَنَازَعُ فِيهِ الْمَوَانِعُ وَ الْاِحْتِمَالَاتُ وَ الْأَمْرَاضُ النَّفْسِيَّةُ الْكَثِيْرَةُ عَنِ التَّلَقِّيِ أَوْ التَّنَزُّلِ السَّلِيْمِ وَ لَا يَكُونُ مَا سَنَّهُ مِنْ قَضِيْيِهِ وَ حَكْمِ مَطَابِقًا لِلْوَاقِعِ وَ مِنْ ثَمَّ قَالُوا بِأَنَّ الْوَلَايَةَ التَّشْرِيْعِيَّةَ تَابِعَهُ لِلْمَقَامِ الْخَاصِّ التَّكْوِيْنِيِّ.

كما أنه لا بد من الالتفات إلى أن هناك في درجات الإنسان مقامات أعلى أخرى فبعض أفراد الإنسان ليس له مجرد فوق مجرد العقل و ليس له تَلَطُّفٌ في الروح فوق تَلَطُّفِ الدرجه العقليه، و قمه التلطف لديه الدرجه العقليه و هي درجه العلم الوصولي، بخلاف درجه القلب، فما فوق فهي درجات العلم الحضورى، و الإنسان إذا لم يكن له نوع من الرياضات الشرعيه لتلطف الروح و النفس عن المادون، لا يكون له مقام القلب

و السر و الخفى و الأخفى و لا تكون له درجات روحية الطف، فالطف لا يكون له بعد ذلك صعود وجودى و كمال وجودى فى دائره الوجود، فهذه الدرجات حقل و باب مستقل للتعرف على الأمراض الموجوده فى هذا القسم من الجهاز الوجودى لدى الإنسان و التى هى المراحل القليه، فلا- بد من التأمل فى هذا الجانب فى الأمراض الموجوده فى درجات القلب من الجهاز الوجودى الإنسانى و هى أعلى مراتب الوجودات.

الإنسان الذى يتعالى وجوده إلى مرحله الصادر أو المخلوق الأول يكون متصلا بالصقع الربوبى، فلا يحجبه عن الصقع الربوبى و العلم الربوبى أى حاجب، فىكون بصيرا بالواقع و محيطا بخصائص أكثر فأكثر و على كل حال فلا بد من المسنن و المشرع المفروض فيه أن يكون ذا مقام تكوينى خاص و الذى يصطلح عليه العصمه، كما لا- يخفى أن فى العصمه درجات و من ثم اختلف الأنبياء، فبعضهم كان صاحب شريعته و البعض تابعا لصاحب الشريعته و بعضهم كان من أولى العزم و بعضهم كان من غير أولى العزم و بعض أولى العزم شرائعهم دائميه و البعض غير دائميه- وهذا الاختلاف و التفاوت من الجانب الفوقانى و الجانب اللّمى، نعم ما يذكر من أبحاث فى تواريخ الدعوات الالهيين إنما يكون بحث من الجانب الإنى فما يقال من أن البشر تتكامل عقولها فتستغنى عن الشريعة الدائميه دليل بنفسه على الحاجه، لأن لازم التكامل هو الجانب اللّمى و أن تكامل العقول يدل على أنها بحاجه إلى من له قناه معصومه و احاطه أشمل كى ينظم لها و يبرمج لها صراط الأمان و النجاه.

ثم أنه يفسّر اختلاف الشرائع فى محدوديتها و عدم محدوديتها بلحاظ أن الظروف و الشرائط من حيث الوسع فى الدائره و الضيق، و هذا الفارق فى الواقع من الجانب السفلى و الإنى، و أما إذا نلحظه من الجانب اللّمى و العلوى فليس هو الفارق، فمثلا هناك تعداد كبير من القضايا الحقيقيه الصادقه الدائميه الحاكيه عن الحقائق الواقعيه الثابته

و لكن هناك أيضا قضايا حقيقيه مقيده غير دائمه،فالقضيه العقليه التي تتكفل بالحكاية عن صنف من نوع معين في زمن معين في ما هي خصائصه و لوازمه و أحكامه،فهذه قضيه حقيقيه صادقه و لكن صدقها و حقيقتها محدودين بأمده معين،و أما إذا اتخذت قضيه حقيقيه صدقها أبدى أو أزلى أو دائم،فسوف تكون حقيقتها و صدقها أكثر سعه و دواما و شرفا و لذلك يقولون من أن القضايا الحقيقيه التي تعنى بشؤون أو صفات البارى أكثر صدقا من القضايا الحقيقيه التي تعنى بشؤون المخلوقات و لو كان أشرف المخلوقات،لأن القضايا العقليه التي تحكى عن أحكام البارى و عن الصفات التكوينية تكون جهه قضيتها هي الأزل و الأبد و السرمد للبارى،بينها الجهات التي تكون في القضيه التي تحكى عن الصفات و أحكام الممكنات هي الضروره بالغير لا بالذات و الضروريه بالغير أقل صدقا من الضروره الذاتيه الأزليه و لذلك نلاحظ الأشاعره في قوله تعالى: وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا- فهذا لا- يعنى أن كل غير الله كاذب و إنما المقصود منه أنه قد تكون القضايا الحقيقيه تعكس عنه صدق متسع أكثر دائره و محدوده و منطق الصدق في قول غير الله أى المقصود منه أنه قد تكون القضايا الحقيقيه تعكس عنه صدق متسع أكثر دائره و قد تعكس عن منطق صدق أقل دائره.

و في هذا الوجه الثانى يتضح لنا أن في الجهاز الوجودى الإنسانى في النصف الأول منه في المراحل القليه لا يكون في مطلق الأفراد سليما و مأمونا،و إن كان على ذى درجه عاليه،فلا يكون مطلق الأفراد في السنن و التشريعات صائبا،بل احتمال الخطأ و الخضوع للنزعات النفسانيه على حاله،و من ثم قالوا إن الولاية التشريعيه تابعه للمقام الخاص التكوينى و هي العصمه.

و الوجهان المتقدمان يدلان على أن صلاحية التشريع و التقنين للذى له المقام الخاص التكوينى و يدلان على أن هذا المشرع غضبه عاكس عن غضب الله و رضاه،

فذلك الرضا والغضب والحركات والسكنات والإرادة والعزائم إلهي تشريعي، لكن الوجه الآتي دال على ضروره ذلك.

الوجه الثالث: إن المعانى العقلية و ما فوقها من الحقائق لا ريب أنها إذا تنزلت فى الإنسان الكبير و هو عالم الكون و كذا إذا أريد تنزل المشيئات للبارى عزّ و جلّ - كما هو متسالم بين كل مدارس المعارف مطلقا إجمالا- أن تنزل المشيئة الإلهية أو تنزل العلم الربانى الذاتى يتم بالعلم ثم المشيئة ثم الإرادة ثم القضاء ثم القدر بمعنى الابرام.

فالإيجاد فى عالم المادة يتسلسل فى ترتيب معين، فكذلك فى الإنسان الصغير، و بعبارة أخرى، الترتيب فى الإنسان الكبير بلحاظ عالم المادة، و هذا الترتيب ليس فى أفعال البارى لعجز منه تعالى و إنما منشؤه عدم قابليه و امكان الممكن الموجودى لأن ينوجد إلا- بتوسط الترتيب المذكور، فليست القدره الإلهية محدوده و إنما المحدوديه فى الموجود للممكن. فعالم الدنيا بلا تقدير لا يمكن حدوثه، و لا بد من تقدير قبله، لأن العالم المادى الجسمى محدود فهو يحتاج إلى ماده و غيرها من الشرائط.

فنفس الموجود المتكون المادى، طبيعته تستلزم له التقدير قبل تكوينه.

فخاصيه الموجود المادى أن فرض ذاته و إمكانه و فرض شيئته لا- يمكن إلا بعد فرض سلسله من أفعال البارى، فليس تدبير الملائكه فى الإنسان الكبير أمرا اتفاقيا و اعتباريا يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ أى لهم نفوس كليه مدبره و كيفيه اصدار تلك النفوس (أفعالا هى بهذا التنزل أيضا علم- شاء أراد- قضاء- قدر) هناك عدّه مراحل.

فيتنزل الأمر فى عالم النفوس الكليه ثم فى النفوس الجزئيه أى فى العقل العملى ثم مرحله التردى، ثم قوه عمّاله أخرى إلى أن يوجد و يصدر كونه، فقضى و قدر و أراد و أبرم كما هو الحال فى جهاز الوجود الإنسانى.

فكما فى الإنسان الكبير الفعل يحتاج إلى المرور بهذه المراحل، و أن طبيعه الفعل و الظاهره الدنيويه هى المرور بمراحل. و الأمر الربانى يمر بها للقصور فى جانب

قابليه الفعل لكى يوجود، أمر الله ليس بعجز من الله تعالى.

يتنزل إلى اللوح و القلم و...،فيتنزل إلى عالم الخلق.

إذا كان الحال كذلك فى السنن التكوينية،فقس عليه قياسا عقليا لا استحسانيا نزول الأمر التشريعى الإلهى،و إذا كان الحال فى الإراده و السنه و اليجاد التكوينى كذلك،فكيف الحال فى الأمر التشريعى و الاعتبارى؟

هذا بيان مجمل لضروره كون ماهيه التشريع هى تقدير و تحديد و تدبير للأمر الكلى المعلوم الفعلى ضمن الجزئيات،فلا بد من فرض قوى مرتبطه و متعلقه بالجزئيات،لكى يصدر التقنين و التسنين و لعلّ تسميه تشريع النبى بالسنه لكونها عباره عن السنّ أى التقييد و التطبيق.

لا- التطبيق بمعنى مع الأجزاء العملى الخارجى،بل بمعنى التضييق و تنزيل الكلى إلى مراحل أضيق فأضيق لا أن يتوصل إلى جزئى خارجى.

فاجمالا فكره التشريع موكله إلى الكملين و المعصومين و اتضح من الوجوه الثلاثه أن ذلك فطرى،لأن التشريعات ليست كلها من نمط و سنخ الكليات المتمتزه الوسطانيه،بل القسم الأول الفوقانى منها كلى مطلق من الله تعالى،فهو تشريع ربانى، و إما تقدير تلك التشريعات و ما يسمى بالتسنين،فتلك لمن هو متعلق و مرتبط بالجزئيات كما هو الحال فى السنن الكونيه.

اجمالا من دون تفصيل:العقل النظرى يدرك لابديه دخاله الإراده الأنفسيه المخلوقه المعصومه عن تجاذب القوى النازله و إلا فسوف يكون تقنينها ناشىء من القوى النازله و هو انصبغ الأمر الإلهى بلون ما كدر و هذا خلاف الفرض،فلا بد من قناه مضمونه من أى تلون من الألوان النزوليه فكما فى الأمر الكلى الكونى لا يبقى على كليته مثل المشيئه بل لا بد من تنزله بالإراده و القضاء و التقدير لكى يوجود،و كما سبق ليس المحدوديه و العجز فى قدره القادر بل المحدوديه فى قابليه القابل و إلا فمثل أن

تفرض الجسم بدون الطول و العرض و العمق،فهو خلف الفرض -فالترتيب عجز في الجسم لا في خالقه.

هذا بيان ثالث لكون الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية و بيان لضروره أن التشريع المتزل لا بد أن يوكل إلى المعصوم عليهم السلام.

ص: ٣٨٤

الأدله على واقعيه الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم بل و بدهتهما، كما هو مبني الفلاسفه ما قبل الإسلام و الفارابي، متعددده نستعرض واحدا منها تاركين الباقي إلى بحوث علم الكلام.

الدليل: يبدأ من خلال فهم فلسفي لحقيقه المدح و الذم (و فرق البحث الفلسفي عن اللغوي، أن الأول يبحث في المفاهيم و اقتناص صورها و معرفه حدودها... و من ثم يكتسب البحث عموميه و لا يختص بلغه دون أخرى، بخلاف الثاني فإنه يبحث عن وضع ألفاظ اللغه و أنها لأي شيء وضعت)...

المدح: عباره عن القضييه المتكفله لحمل كمال معين على موضوع معين، أو فقل هو: المخبر به عن الكمال، فالمدح دائما يكون بكمال.

و الذم: عكسه عباره عن القضييه المتكفله لحمل نقص و شر معين على موضوع معين...

و بعباره أدق و أعمق: المدح يستبطن الحكايه، فعلاقته مع الكمال الخارجى علاقته الحاكى و المحكى، فهذا الحاكى «المدح» مفهوم فلسفي و اعتبار نفس أمرى مأخوذ من نحو وجود الكمال خارجا... و من ثم فهو ألصق بالخارج من المفهوم الماهوى، و أكثر اتحادا مع الكمال الخارجى، من المفهوم الماهوى للكمال، فيحمل

عليه بالحمل الشائع حقيقه، فى حين أن حمل الماهيه على الماهيه الخارجيه حمل شائع مجازا و بواسطه الوجود.

و الدم مثله...

و بهذا العرض يتضح أنه لا يمكن التفكيك بين المدح و الكمال فإنهما متلازمان أو متساوقان نظير الوحده و الوجود و التفكيك بينهما بصدق أحدهما دون الآخر كان بدايه المغالطه، و قد ألفت سقراط و الفارابى إليها و شددا النكير عليها... كذا بين الدم و النقص يأتى الحديث نفسه.

و من هنا كانا واقعين لهما نفس أمره و ليسا اعتباريين أصوليين...

بل المدح و الدم بمعنى التحسين و التقييح لا بمعنى الحسن و القبح، و هذا هو الظاهر من كلمات الأشعري و القائلين باعتباريته، و من ثم ينسجم تماما مع ما ذكرناه من أن المدح هو حكاية الكمال و هو معنى لتحسين، و هو لا يكون إلا بقضيه ذهنيه محمولها الكمال الذهني الحاكي عن الكمال الخارجى.

فالحسن و القبح دوما بمعنى الكمال و النقص و لا يأتیان بمعنى المدح و الدم، و إنما التحسين و القبيح بمعنى المدح و الدم.

نعم: الكمال الخارجى مدح عينى لكمال فوqe أشرف منه وجودا نظير المعلول فإنه كلام تكوينى معبر عن علتة.

و بما أنه تبلورت العلاقة التكوينية بين المدح و الدم و الكمال و النقص يتضح فى الوقت نفسه ارتباطهما التكوينى بسلسله من لوازم الكمال و النقص التكوينية.

علما بأنه قد نوقش فى تكوينيه بعض اللوازم و كان منفضا للقول باعتباريه الحسن و القبح بمعنى المدح و الدم، لأنهما محمولان على تلك اللوازم الاعتباريه و لا يعقل عروض و حمل تكوينى على اعتبارى.

من هنا كان لزاما استعراض هذه اللوازم و اثبات تكوينيتها حفظا لتكوينيه المدح و الذم.

٤-١-الملائم و المنافر و حب الملائم و كراهه المنافر و هذه قد اتفق على تكوينيتها و واقعيتها، و هي من لوازم الكمال بدليل: أن الإنسان مفطور على حب الكمال... كما هو مبرهن عليه عقلا و نقلا- و على كراهه...النقص...فالكمال يولد الملائمه و هو مورد الحب و النقص يولد المنافره و مورد للبغض و الكراهه.

٨-٥-المشوبه و العقوبه الأخرويه، و استحقاقهما... و من الواضح تكوينيه الأولين لو فسرا بتجسم الأعمال حيث إنهما معلولان لحسن الفعل و قبحه، و قد أشرنا إلى أن حسن الفعل و قبحه يعنى الكمال و النقص.

كذا الاستحقاق الأخروى فإنه تكوينى و لازم للكمال و النقص، و ذلك لأنه يعنى استعداد الفعل الكامل أو الناقص لترتب الصور البهيه أو القاتمه عليه، و الاستعداد و القوه أمر تكوينى معد للكمال و النقص الأخروين...

١٦-٩-العقوبه و المشوبه الدينوييه و التى تجعل من قبل العقلاء، كذا العدل و الظلم، و الخضوع و التعظيم...كلها لوازم الكمال و النقص، و علاوه على ذلك تكوينيه واقعيه... و إن خالف فى ذلك السيد الصدر فى العدل و الظلم و العلامه فى الأخيرين.

توضيح ذلك:العدل عباره عن استيفاء كل موجود إرادى كمالاته الممكنه له، أو اعطاء المستعد ما هو مستعد له، و الظلم عكسه... و هذا معنى تكوينى.

بل حتى العداله الاجتماعيه واقعيه و تكوينيه لأنها تعنى-حسب ادق تعريف لها لأرسطو-وصول الفرد فى المجتمع إلى كل كمالاته من خلال نظام المجتمع المرجو

له، و في صورته مضاده الاجتماع المدنى وصول افراده إلى المرجو لم تكن عداله اجتماعيه و كان عكسها.

كذا القانون العقلانى الذى يشرع من قبلهم إذا كان يؤمن وصول الفرد إلى ما يرجوه من الكمالات عند مراعاته و تطبيقه من قبل القوه التنفيذيه، كان عدلا، فإذا فقد القانون هذه الخاصيه أو لم يتم تطبيقه حرفيا. لم يصل الفرد و سيحرم فهو ظلم... من هذا الفهم للعداله القانونيه يعرف أن العداله ليست وصفا للقانون من حيث هو و إنما وصف للكمال الذى يستبطنه الفعل المتعلق بالقانون.

فالعداله هى الفعل الكامل، و مع فرض ظلم القانون فهو يعبر عن أن الفعل ظلم مما يكشف عن أن العدل و الظلم فى القانون ليسا مرهونين بالقانون و إنما بالكمال و النقص.

من كل ما تقدم يعرف أن مقوله «العدل حسن» تعنى أن العدل كمال...

و بعكسه «الظلم قبيح»... و معه لا يكون المدح و الذم عليهما اعتبارا جعليا أصوليا...

و أما الخضوع و التعظيم، فانهما يوصفان بالحسن من حيث استبطانها الكمال الذى هو ترويض الصغير على الاقتداء بالكبير، و صفه الاقتداء كمال، و الخضوع و أمثاله بما هو تقنين عقلانى اعتبارى لا حسن فيه، و من ثم كان الخضوع للجانى فاقدا للحسن و أن اعتبره ألف معتبر...

كذا العقوبه و المثوبه و استحقاقها فى الدنيا تجعل من قبل العقلاء و توصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبيح، أو التشجيع و التحفيز على فعل الكمال فهى معان مشوقه و منفره و الشوق و المنفره أمور تكوينيه...

و مما ذكرناه يتضح أننا لم ننكر اعتباريه الأمور المذكوره (٩-١٦) و إنما أنكرنا لزوم الحسن و القبح لهذا الاعتبار من زاويه الاعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات لزوم

المذكوره من بعدها التكويني الكمال و النقص...و قد أوضحنا البعد التكويني لهذه الأمور.

و لذا يتم الحديث عن الدليل و قبل الانتقال إلى نقطه جديده نلخصه،ضمن نقاط:

أ-المدح و الذم بمعنى التحسين و التقبيح لا الحسن و القبح و إنما هما يعبران عن الكمال و النقص دوما.

ب-علاقه المدح و الذم بالكمال خارجا،علاقه المفهوم الفلسفى الحاكي عن مصداقه،و من ثم فهما اعتباران فلسفيان لا أصوليان فهما معنيان حقيقيان.

ج-علاقه المدح و الذم بمفهوم الكامل علاقته المساوقه و لكن مع مفهوم الكمال من حيث حاكيته عن الخارج.

د-استعراض مجموعه من اللوازم التكوينية للكمال التي تقع موضوعا يحمل عليه المدح الذم.

ه-مناقشه فكره الاعتباريه المحضه لمجموعه من اللوازم الأخرى و اثبات وجود بعد تكويني فيها،من خلاله تكون لوازم تكوينيه واقعيه للكمال و بالتالي موضوعا للمدح و الذم.

و-يستنتج من مجموع ما تقدم:إننا لا نستهدف من الدليل نفى الاعتبار بالمره، و إنما نفى فكره كون المدح و الذم اعتباريين و هميين أو تخيليين.

ى-بداهه المدح و الذم تقدم اثباتها بالدليل.

ن-طبيعه العلاقه بين الاعتبار الفلسفى الانتزاعي و الحسن و القبح الواقعيين تم ايضاحها سابقا.

المحتويات

المقدمه ٥

المدخل: و فيه مباحث ٧

المبحث الأول: في موضوع الكتاب ٧

المبحث الثاني: المسار التاريخي للمسأله ٨

المبحث الثالث: أدوار المسأله ١٠

الدور الأول: رأى الفلاسفات البشريه السابقه ١٢

البرهان العياني الأرسطى فى الجزئيات و العمليات ١٨

الاعتبار القانونى العقلانى و الحقائق ٢٢

البراهين على ذاتيه الحسن و القبح و تكوينيتها ٢٥

الدور الثانى: رأى ابن سينا و مخالفاته الأربعة ٢٥

-فوارق أخرى لمذهب ابن سينا مع من تقدمه ٢٦

الدور الثالث: رأى الحكيم الفقيه الأصفهانى و علامه الطباطبائى ٢٩

اشتمال البحث على عشره أمور ٣١

استعراض الكلمات و نص العباثر ٣٢

ص: ٣٩١

الفصل الأول رأى الفلاسفات الهنديه و الفلسفه اليونانيه رأى الفلاسفات الهنديه المختلفه و بداهه الحسن و القبح عندهم ٣٥

رأى الفلسفه اليونانيه ٤٠

مذهب سقراط و افلاطون ٤٠

و من مؤلفات أفلاطون:بروثاغوراس ٥٤

كتاب الجمهوريه لأفلاطون و بداهه الحسن و القبح العقليين ٥٧

نقاط مفاد كلامه ٥٩

المدح و الذم يعرضان لحيثه تعليله واقعيه ٥٩

نقاط مفاد كلامه ٦١

كتاب فلسفه أفلاطون و اجزاؤها و بداهه الحسن و القبح العقليين ٦٢

كتاب تلخيص نواميس أفلاطون-و مقالاته التسع و بداهه الحسن و القبح ٦٤

واضع الناموس مصطفى لله ٦٦

حصيله المقالات عشره نقاط ٧٠

مذهب أرسطو ٧٤

كتاب أخلاق نيقوماخس ٧٤

برهان على ماهيه الفضيله بتوسط المدح و الذم ٧٥

مساوقه الرذيله للقبیح و الذم ٧٦

هل السعاده أمر خليق بالمدح أو بالشرف؟ ٧٧

ملكات النفس-الفضائل العقليه و الفضائل الأخلاقيه ٧٨

ص:٣٩٢

مواصفات مدبر المدن و منعه النفس ٧٨

المدح و الذم برهان على أن الفضيله توسط ٨٠

المدح و الذم ذاتى لبعض الأفعال ٨٠

للمدح و الذم واقع يطابقانه ٨١

العداله ٨٢

الفصل الثانى رأى الفلسفه الإسلاميه-العهد الأول مذهب الفارابى ٩٧

الآثار المحموده المشتركه بديهيه ١٠٠

أفضليه المعصوم فى تدبير المدن ١٠٧

الاجتماع المدنى و سببته فى الكمال ١١٥

مذهب ابن مسكويه ١١٩

مذهب ابن سينا ١٢٠

امكان البرهان على الحسن و القبح فى كتاب النفس من الشفاء ١٢٤

بعض قضايا الحسن و القبح بديهيه ١٢٧

معلوماتيه الاستكمال للاجتماع ١٢٨

خمس نكات مستخرجه من كتاب النفس ١٣٢

العنايه الإلهيه توازى الإراده الحكيمه من الممكن ١٣٣

و أربع فوائد متضح ١٣٧

لا عمل و لا شوق إلا بالعلم ١٣٧

ص: ٣٩٣

و أربع أمور من كلامه فى إلهيات الشفاء ١٤١

العناية الإلهيه توجب العقوبه على القبائح و المثوبه على المحاسن ١٤٢

العناية الإلهيه توجب الشريعه و السنن ١٤٣

وجوب نصب الإمام فى العناية الإلهيه ١٤٤

خمس أمور عمدته فى كلامه فى الهيات الشفاء ١٤٧

استعانه العقل العملى بالنظرى فى كتاب المبدأ و المعاد ١٤٨

المعاصى و القبائح من الشرور- كتاب منطق المشرقين ١٤٩

حكم العقل العملى ليس اختراعيا ١٥٠

كتاب الإشارات ١٥١

الأوليات مبدأ فى حكم العقل العملى و هيئه قياسه ١٥٢

العناية الإلهيه و الحسن و القبح ١٥٤

حقيقه تاريخه ١٥٧

بين المتكلمين و الفلاسفه ١٥٨

الوعيد و العقوبه من أسباب الخير فى النظام الكلى ١٥٨

منهج العناية الإلهيه و المتكلمين العدلية ١٦١

حاصلين من مؤدى الكلام ١٦٢

وحده المعانى الثلاثه المزعومه للحسن و القبح ١٦٣

ينبغى فعله أى يطلب و يشتااق إليه ١٦٤

الحسن العقلى صفه كمال ١٦٤

حاصل الفصول الثلاثه الأخيره فى إلهيات الإشارات ١٦٧

العنايه الإلهيه و الشريعه ١٦٩

مذهب الشيخ الإشراقى ١٧٢

مذهب المحقق الخواجه نصير الدين الطوسى ١٧٦

كتاب التجريد-المنطق ١٧٦

أساس الاقتباس ١٧٦

مقالات فى قواعد العقائد ١٧٧

نقود ١٧٨

الحسن، و القبح بديهيان ذاتيان ١٧٩

مذهب الحكيم القطب الرازى ١٧٢

الفصل الثالث رأى الفلسفه الإسلاميه العهد الثانى مذهب المحقق الميرداماد-القبسات ١٨٥

التكليف و الوعد و الوعيد من أسباب خيرات نظام الوجود ١٨٧

العقوبه و المثوبه لوازم ماهيات الأفعال الحسنه و القبيحه ذاتا ١٨٧

تشعع الوميض فى ست أنوار ١٨٨

الدعاء تسيبه حقيقى لا اعتبارى ١٩٠

الزياره لقبور الأصفياء سبب فاعلى لا اعتبارى ١٩١

الأمور الاعتباريه و الكمال الحقيقى ١٩٣

مذهب الملا صدرا الشيرازى ١٩٦

الاسفار-كتاب النفس ١٩٦

ص: ٣٩٥

تطابق كلامه مع حكماء اليونان في الحسن و القبح ١٩٧

قضاء ان في كلامه ٢٠٠

مخالفه الأشعري لنظريه العنايه ٢٠١

منهج العنايه يثبت ما أنكره الأشعري من الحسن و القبح الذاتى-الخلافاً ٢٠٢

نظريه العقوبات صور الأعمال هي القبح الذاتى ٢٠٤

الحكماء قائلون بالحسن و القبح عند الملا صدرا ٢٠٦

نظريه المثوبات صور الأعمال هي الحسن الذاتى ٢٠٩

ابطال الإراده الجزافيه مثبت للحسن و القبح الذاتى ٢١٠

قواعد فلسفيه أخرى للبرهنه على الحسن الذاتى ٢١١

ابطال مستند انكار الأشعري للحسن و القبح ٢١١

ضروره التزام الحكيم بالحسن و القبح الذاتى ٢١٣

تساوق المدح و الحمد الشرعى و العقلى مع الكمال ٢١٣

المعصيه المذمومه في الشرع هي حيثيه عدميه و نقص ٢١٥

تنصيص على خمس ٢١٧

رشحات ثلاث ٢٢١

مذهب الحكيم السبزوارى ٢٣٣

مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدي النراقى (قده) ٢٣٣

فوائد سبعة ٢٣٩

ص: ٣٩٤

الفصل الرابع رأى الفلسفه الإسلاميه-العهد الثالث مذهب الحكيم الفقيه الشيخ الأصفهاني (قده)-نهايه الدرايه ٢٤٣

موازنه ما أفاده ٢٥٤

فهرسه لكلام الأصفهاني ٢٥٩

أدله مدعاه ٢٦١

السبزواري و نقاش الأصفهاني ٢٦٣

السيد الخوئي نقض بنقضين ٢٦٤

مناقشه الأدله السابقه ٢٦٤

الفرق بين الحكم الشرعى و المولوى ٢٦٦

مذهب الحكيم المفسر العلامه الطباطبائي (قده) ٢٧٩

رساله الاعتباريات ٢٧٩

المقاله الأولى: كيفيه تولد الاعتبار ٢٨٩

المقدمه الأولى-دور الإراده فى الكمال ٢٨٠

المقدمه الثانيه-دور الاعتبار فى الفاعل الإرادى ٢٨٠

تفصيل الجواب عن استدلال العلامه و بيان وجه الحاجه للاعتبار ٢٨٣

الاعتبار الإلهى ٢٨٥

المقاله الثانيه: كيفيه تولد الإراده من الاعتبار ٢٨٧

كيفيه نشوء التكوين من الاعتبار ٢٨٧

منشأ الحاجه إلى الاعتبار ٢٨٩

ص: ٣٩٧

عالم الاعتبارات و حقيقته فى أربعة عشره نقطه ٢٩٦

مناقشه العلامه فى نظريته فى الاعتبار ٣٠٣

حقيقه الاعتبار ٣٠٧

تفصيل الكلام ٣٠٨

الفصل الخامس نبذه مختصره لأقوال المتكلمين ٣١٧

نبذه مختصره عن أقوال الفلاسفه الغرب ٣٢١

الخاتمه الأمر الأول: تقسيم العقل إلى نظرى و عملى ٣٢٧

مغايره الأول للثانى بوجهين ٣٢٨

الأمر الثانى: الحسن و القبح و تولد اشكال عويص على القول باعتباريتهما ٣٣٢

الأمر الثالث: منشأ الاشتباه ٣٣٤

السبب لعدول ابن سينا ٣٣٥

الأسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطه ٣٣٨

السبب الأول ٣٣٨

السبب الثانى ٣٣٩

السبب الثالث ٣٤٠

أدله المنكرين للتحسين و التقيح العقليين -ثمانيه أدله ٣٤٠

أجوبه الفلاسفه المتقدمين عنها ٣٤٣

أدله عقليه الحسن و القبح و تكوينيته -براهين سته ٣٥١

ص: ٣٩٨

قاعده العنايه كيف يستدل بها على الحسن و القبح ٣٥٤

تساؤلان حول العقل العملى ٣٥٩

الاعتباريات و الاعتبار ٣٦٢

ولايه التشريع لمن تكون ٣٧٢

ملخص الأدله على عقليه الحسن و القبح ٣٨٥

الفهرس ٣٩١

ص: ٣٩٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها 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 وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً 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 النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة 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 كيوسك 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؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

