مباحث الأصول

تقرير الأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

الجزء الأول

من القسم الثاني

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

أصدار
مكتب سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

Scanned by CamScanner

حُجّيّة القطع

- أساس حُجّيّة القطع.
- جعل الحُجّيّة ورفعها في القطع.
- الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم.

Scanned by CamScanner

ذكر المحقّق الخراسانيّ ﷺ وغيره: أنّ بحث حجّيّة القطع خارج من مباحث علم الأُصول، وإنّما يبحث هنا بالمناسبة.

والوجه في ذلك: أنّ حجّيّة القطع لا يستنبط منها الحكم الشرعيّ؛ فإنّ المفروض في موضوعها هو الوصول إلىٰ الحكم الشرعيّ؛ لأنّه القطع بالحكم الشرعيّ، فلو عرّفت القاعدة الأُصوليّة: بأنّها ما تقع كبرىٰ في طريق استنباط الحكم الشرعيّ ـ مثلاً ـ كما قيل، فحجّيّة القطع لم تكن كذلك، بل الأُصول العقليّة ـ أيضاً ـ ليست كذلك؛ إذ لا توصلنا إلىٰ حكم الشرع.

ولو عطفت علىٰ ذلك جملة: (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل) إدخالاً للأُصول العمليّة، أمكن القول: إنّ هذا لا يدخل حجّيّة القطع في التعريف؛ لأنّ الانتهاء إليه في مقام العمل يعني: أنّه بعد الفحص واليأس ينتهي الأمر في مقام العمل إليه، في حين أنّ فرض القطع هو فرض الظفر بالمطلوب وعدم اليأس.

ويمكن القول في قبال ذلك: إنّه لا يشترط في القاعدة الأُصوليّة الوصول عن طريقها إلىٰ الحكم الشرعيّ مع عطف جملة (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل) مثلاً، بل من أوّل الأمر نقول: إنّ ما يقع كبرىٰ في قياس التنجيز والتعذير، فهو داخل في علم الأُصول، وحجّيّة القطع من هذا القبيل.

وذكر المحقّق الأصفهانيّ ﷺ: أنّ أُصول الفقه عبارة عن المبادئ التي يصل الفقيه بمعونتها إلى غرضه؛ ولذا سمّيت أُصولاً للفقه، وغرض الفقيه بما هو فقيه إنّما هو: فهم الحكم الشرعيّ الذي هو مفروغ منه في المرتبة السابقة علىٰ حجّيّة القطع، فهذا البحث خارج عن علم الأُصول.

ويرد عليه: منع كون غرض الفقيه بما هو فقيه منحصراً في ذلك، بل فهم التنجيز والتعذير العقليّين ـ أيضاً ـ داخل في غرضه؛ ولذا لو لم يجد الفقيه في مسألة ما دليلاً علىٰ

Scanned by CamScanner

الحكم، حتّى علىٰ مستوىٰ الأصل العمليّ الشرعيّ، ووصلت النوبة في رأيه إلىٰ البراءة العقليّة، نراه يفتي في رسالته العمليّة بالإباحة؛ اعتماداً علىٰ ما نقّحه في علم الأُصول من البراءة العقليّة، مع أنّها ليست حكماً شرعيّاً.

والتحقيق[1]: أنّ حجّيّة القطع خارجة عن المسائل الأُصوليّة؛ لأنّها غير دخيلة أصلاً في عمليّة الاستنباط في الفقه، ولاتشكّل أيّ مقدّمة في القياس الفقهيّ.

وتوضيح ذلك: أنّ هدف الفقيه في استنباطه ليس إلّا الوصول إلىٰ القطع بالحكم، أو ما يقوم مقام القطع به: من الأمارات، أو الأُصول الشرعيّة، أو العقليّة، وبعد تحصيل القطع لايترقّب الفقيه ـ بما هو فقيه ـ أيّ شيء آخر، فمباحث الأمارات والأُصول الشرعيّة والعقليّة إنّما نعدّها من علم الأُصول؛ لأنّها دخيلة في القياس الفقهيّ ولو علىٰ مستوىٰ تنجيز الحكم، لكن القطع لايعتبر داخلاً في القياس الفقهيّ وإن كان هو ـ أيضاً ـ منجّزاً للحكم، وعلم الفقه شأنه شأن كلّ العلوم الأُخرىٰ التي تكون الغاية القصوىٰ فيها هي تحصيل القطع بالنتائج، وبعد فرض حصول القطع لايترقّب شيء.

أساس حُجّيّة القطع

ولنبحث الآن أساس حجّيّة القطع.

إنّ حجّيّة القطع لها معنيان:

(١) **الأوّل**: صحّة الاعتماد عليه في مقام اقتناص الواقع كشفاً وعملاً، وهذه هي الحجّيّة بالمعنى المنطقيّ، والتي أسميناها في كتاب (فلسفتنا) بنظريّة المعرفة، وليس هنا محلّ بحثها.

(٢) **والثاني**: كونه منجّزاً ومعذّراً، وهذه هي الحجّيّة بالمعنى الأُصوليّ، وهي المعنى المبحوث عنه هنا.

وهذه من أحكام العقل العمليّ التي أدخلوها جميعاً تحت قاعدة حسن العدل وقبح

---

(١) هذا البيان لإخراج حجّيّة القطع عن المسائل الأُصوليّة لم يذكره أُستاذنا الشهيد ﷺ هنا في الدورة التي حضرت فيها بحث القطع، وإنّما أخذته من بحثه في تعريف الأُصول في أوّل علم الأُصول في دورته الأخيرة.

Scanned by CamScanner

الظلم، فتكون حجّيّة القطع عندهم من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم.

ومن هنا تختلف المبانيّ في حجّيّة القطع باختلافها في تلك القاعدة، فالمشهور بين الأُصوليّين: أنّ حسن العدل وقبح الظلم أمر واقعيّ يدركه العقل من قبيل الإمكان والامتناع، وعلىٰ هذا فحجّيّة القطع ـ أيضاً ـ من هذا القبيل.

وذهب جماعة من الأُصوليّين إلىٰ ما هو مبنى الفلاسفة: من أنّ حسن العدل وقبح الظلم حكم عقلائيّ حكم به العقلاء لصالح نظامهم الاجتماعيّ، وهذا ما يسمّى في المنطق بـ(المشهورات). وعلىٰ هذا فحجّيّة القطع ـ أيضاً ـ من مجعولاتهم.

وربّما يتراءىٰ من بعض العبائر مبنىً ثالث واضح البطلان، ولعلّه ليس مقصوداً بالعبارة، وهو: أنّ حسن العدل وقبح الظلم حكم إلزاميّ للعقل، فالعقل هو الذي يحكم علىٰ الإنسان بوجوب العدل، وينهاه عن الظلم، وعليه فحجّيّة القطع ـ أيضاً ـ من هذا القبيل. ولكن من الواضح: أنّ العقل وظيفته الإدراك لاالحكم.

وقد أورد السيّد الأُستاذ علىٰ المبنى الثاني إيرادين انتصاراً للمبنى الأوّل:

الأوّل: أنّ حجّيّة القطع لو كانت من مجعولات العقلاء لنظامهم الاجتماعيّ، لما كان حجّة للفرد الأوّل من البشر، في حين أنّ القطع كان حجّة له أيضاً.

والثاني: أنّها لو كانت من مجعولاتهم للنظام الاجتماعيّ، لم يكن حجّة بالنسبة إلىٰ الأوامر غير الدخيلة في وضعهم الاجتماعيّ الثابتة تعبّداً بالشرع، فماذا يقال في تلك الأوامر؟!

ويرد علىٰ الأوّل: أنّه إن أراد بحجّيّة القطع لآدم عليه السلام حجّيّته بمعنى أنّه لو رأىٰ مائعاً وقطع بكونه ماءً ـ مثلاً ـ لرتّب علىٰ قطعه الأثر بشربه عند ما يعطش، فهذا مسلّم وثابت في الحيوانات أيضاً، لكن هذه هي حجّيّة القطع بالمعنى المنطقيّ.

وإن أراد بالحجّيّة معنى التنجيز والتعذير، قلنا: لاسبيل لمعرفة حجّيّة القطع لآدم عليه السلام إلّا أحد أمرين:

الأوّل: التجربة بأن نظفر بإنسان عاش وحيداً، وفي غير مجتمع عقلائيّ، ورأيناه يعتقد بحجّيّة القطع لنفسه. وهذه التجربة لم تحصل.

والثاني: دعوىٰ أنّ العقل قد أدرك حجّيّة القطع علىٰ الإطلاق، بلا فرق بين فرض

Scanned by CamScanner

وجود مجتمع عقلائيّ وعدمه. وهذا يعني المصادرة علىٰ المطلوب.

ويرد علىٰ الثاني: أنّ المقصود بكون القطع حجّة ببناء العقلاء حفظاً للنظام الاجتماعيّ ليس هو دخل متعلّق الأمر في نظمهم، كي يقال: إنّ هناك أوامر غير دخيلة في النظم الاجتماعيّ، بل المقصود به: أنّ العقلاء رأوا أنّ في نفس التزامهم بأوامر رئيسهم مصلحة اجتماعيّة، ولو قطعوا في بعض أوامر الرئيس بأنّه أخطأ ـ مثلاً ـ في إصدار هذا الأمر، وأنّ متعلّقه لم يكن ذا مصلحة اجتماعيّة، فالمصلحة الاجتماعيّة في نظر العقلاء إنّما هي في نفس التقيّد بأوامر الرئيس.

والصحيح: أنّ استنتاج حجّيّة القطع من قاعدة حسن العدل وقبح الظلم في غير محلّه، سواء فسرّت القاعدة بالمبنى الأوّل، أو بالمبنى الثاني.

بيان ذلك[1]: أنّ الظلم عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه، والعدل عبارة عن إعطائه إيّاه وعدم سلبه عنه، فلابدّ أن يفترض في المرتبة السّابقة حقّ، كي يقال: إنّ سلبه ظلم، وهذا الحقّ هنا عبارة عن حقّ المولويّة، فلو لم نفترض الآمر مولىً، لم يكن القطع منجّزاً أو معذّراً كما هو واضح. فإن كان المقصود من الاستدلال علىٰ حجّيّة القطع بقبح الظلم وحسن العدل إثبات مولويّة المولى بذلك، كان هذا دوراً واضحاً؛ فإنّ كون العمل بالقطع عدلاً ومخالفته ظلماً فرع مولويّة المولى، فلايمكن إثبات مولويّته بذلك.

وإن كان المقصود إثبات حجّيّة القطع بأمر المولى بعد فرض مولويّته في المرتبة السابقة، ورد عليه: أنّه بعد فرض مولويّة المولى فيما نقطع به من أحكامه تثبت الحجّيّة للقطع بلا حاجة إلىٰ قاعدة حسن العدل وقبح الظلم التي يكون جريانها في طول المولويّة؛ فإنّ مولويّة المولى تعني: لزوم إطاعة أمره، وقد قطعنا بتحقّق الأمر بحسب الفرض.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ حجّيّة القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليست إلّا عبارة عما تتحقّق كبراها بفرض مولويّة المولى، وصغراها بنفس القطع بحكم المولى، وتكفي في ثبوت النتيجة تماميّة الصغرىٰ والكبرىٰ، ولو قطع العبد بحكم مولاه ومع ذلك لم يطعه، لم يكن له عذر إلّا أحد أمرين:

---

(١) ذكر أُستاذنا الشهيد ﷺ في خارج مجلس البحث: أنّ أصل قاعدة حسن العدل وقبح الظلم قضيّة ضروريّة بشرط المحمول، ووضّح ذلك بما يقرب من نفس هذا البيان، ونحن لم نتعرّض لتوضيح ذلك هنا اعتماداً علىٰ ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ مفصّلاً في بحث الحسن والقبح العقليّين حيث تعرّض له أُستاذنا الشهيد ﷺ في بحثه هناك.

Scanned by CamScanner

الأوّل: منع مولويّة المولى فيما قطع به من أمره، والمفروض هو الفراغ من مولويّته.

والثاني: إنكار وصول أمره إليه، والمفروض وصوله بالقطع الذي هو حجّة بالمعنى المنطقيّ بلا إشكال.

وهذه النتيجة أعني الحجّيّة يمكن نسبتها إلىٰ القطع باعتبار وقوعه في صغراها، أمّا كونها من ذاتيّات القطع فلا، وإنّما هي من ذاتيّات مولويّة المولى.

وإن شئت فعبّر: بأنّها من ذاتيّات القطع بحكم المولى مع فرض التحفّظ علىٰ مولويّته فيما قطع به، أي: إنّها ذاتيّة لمجموع الصغرى والكبرى.

ومولويّة المولى علىٰ ثلاثة أقسام:

① **الأوّل**: أن تكون مولويّة مجعولة لنفس المجتمع، كأن يجتمع العقلاء وينصبوا علىٰ أنفسهم سلطاناً؛ ليطيعوه باعتبار ما تقتضيه المصالح الاجتماعيّة. وفي هذا القسم تكون سعة دائرة الحجّيّة وضيقها دائرة مدار سعة جعل المولويّة وضيقها، فلو فرض ـ مثلاً ـ أنّهم جعلوه مولىً علىٰ أنفسهم في أوامره المظنونة دون أوامره المقطوعة، كان الظنّ هو الحجّة دون القطع.

② **والثاني**: أن تكون مجعولة لمولىً فوق هذه المولويّة، كجعل مولويّة الرسول من قبل الله تعالىٰ. والحجّيّة في هذا القسم ـ أيضاً ـ تتبع دائرة جعل المولويّة سعة وضيقاً، فلو فرض ـ مثلاً ـ جعل المولويّة في خصوص المظنونات، كان الظنّ هو الحجّة ـ أيضاً ـ دون القطع.

③ **والثالث**: أن تكون مولويّة ذاتيّة غير مجعولة لجعل جاعل. وفي هذا القسم لا يتصوّر اختصاص المولويّة بغير ما قطع به من أوامره، فمن كان له حقّ الطاعة ذاتاً لا إشكال في ثبوت هذا الحقّ فيما قطع به من أوامره، فيكون القطع به حجّة.

والمفروض هو الفراغ من المولويّة الذاتيّة لله تعالىٰ في علم الكلام[1]، وليس البحث عنها مربوطاً بعلم الأُصول. وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ القطع بحكم الشارع حجّة بلا إشكال.

---

(١) علىٰ أساس وجوب شكر المنعم، كما اشتهر علىٰ لسان المتكلّمين. وهناك أساس آخر له أيضاً، وهو: الملكيّة الحقيقيّة لله تعالىٰ؛ إذ هو خالقنا وموجدنا، إذن فهو مالك لنا بالحقيقة. والأساس الصحيح ـ فيما أرىٰ ـ هو الأوّل فحسب.

Scanned by CamScanner

جعل الحُجّيّة ورفعها في القطع

وبعد هذا يبقى أن نرىٰ أنّ هذه الحجّيّة هل هي قابلة للجعل التشريعيّ أو الردع، أو لا؟

فهنا مسألتان:

الأُولىٰ: أنّ حجّيّة القطع غير قابلة للجعل التشريعيّ؛ لما عرفت: من أنّ حجّيّته بالمعنى الأُصوليّ ثابتة بضمّ مولويّة المولى إلىٰ حجّيّة القطع بالمعنى المنطقيّ، فجعل حجّيّته بالمعنى الأُصوليّ لايكون إلّا بجعل حجّيّته بالمعنى المنطقيّ، أو بجعل المولويّة. ومن الواضح أنّ الشخص لايمكنه جعل مولويّة نفسه، كما أنّ حجّيّة القطع بالمعنى المنطقيّ ذاتيّة له، فلاتقبل الجعل، إذن فحجّيّة القطع بالحكم الشرعيّ بمعناها الأُصوليّ غير قابلة للجعل.

والثانية: أنّ حجّيّة القطع بحكم الشارع هل هي قابلة للردع، أو لا؟

ذكر بعض الأخباريّين حصول الردع عن العمل بقطع لم يحصل عن الأخبار والروايات. وقد شدّد النكير عليهم من قبل الأُصوليّين إلىٰ مستوىً بدأ يبرز الأمر بما يشبه تشنيع إحدىٰ طائفتين متعاندتين علىٰ الأُخرىٰ. وعلى أيّ حال، فلابدّ من البحث في ذلك بشكل موضوعيّ، فنقول:

إن جميع ما ذكروه هنا لإثبات عدم إمكان الردع بعد دعوىٰ البداهة يرجع إلىٰ وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الردع عن العمل بالقطع يوجب اجتماع المتضادّين في الواقع، إن كان القطع مصادفاً للواقع، وفي الاعتقاد إن كان مخالفاً له، وكما أنّ اجتماع المتضادّين في الواقع مستحيل كذلك الاعتقاد بتحقّق المحال مستحيل.

الثاني: أنّ حكم الشارع بعدم حجّيّة القطع مناقض لحكم العقل بحجّيّته، ولا يصحّ حكم الشارع بما يناقض حكم العقل.

الثالث: أنّ ردع الشارع عن العمل بالقطع نقض لغرضه.

أقول: **تارة** يفرض ردع الشارع عن حجّيّة تمام أفراد القطع، **وأُخرىٰ** يفرض ردعه عن بعض أفراده:

Scanned by CamScanner

الفرض الأوّل، ويبقى ما مضى من الوجوه الثلاثة لإبطاله، ففيما يلي نتعرّض لتمحيص تلك الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل: وهو المضادّة بين الواقع والردع عن العمل بالقطع، فالتضادّ بينهما: إمّا أن يكون بلحاظ مبادئ الأحكام، وإمّا أن يكون بلحاظ المحرّكيّة.

أمّا التضادّ بلحاظ المبادئ، فهذا الإشكال بعينه يطرح في مسألة الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ أيضاً، فلابدّ من ملاحظة ما يختار من الجواب هناك؛ كي نرى أنّه هل يجري في المقام أيضاً، أو لا؟

والواقع: أنّ هذا يختلف باختلاف الأجوبة هناك، فمن كان مختاره هناك جواباً يجري في المقام، لا يحقّ له إثبات عدم صحّة الردع عن القطع بلزوم التضادّ في المبادئ.

فمثلاً: من قال هناك في حلّ الإشكال: إنّ الحكم الظاهريّ في طول الشكّ في الحكم الواقعيّ الذي هو في طول الحكم الواقعيّ، وإنّ تعدّد الرتبة كافٍ في دفع هذا التضادّ، وجب عليه أن يقول هنا ـ أيضاً ـ: إنّ الردع عن العمل بالقطع في طول القطع بالحكم الذي هو في طول الحكم، فيرتفع التضادّ.

وأمّا التضادّ بلحاظ المحرّكيّة، فهذا ـ أيضاً ـ من إشكالات الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، ويجاب عنه في الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ: بأنّ الحكم الواقعيّ لو وصل، انتفى موضوع الحكم الظاهريّ، ولو لم يصل، لم يكن محرّكاً.

وهذا الجواب ـ كما ترىٰ ـ لا يجري في المقام؛ إذ الحكم الواقعيّ واصل بالقطع، فيأتي ـ لامحالة ـ السؤال عن أنّه كيف يمكن الجمع بين محرّكيّة الحكم الواصل بالقطع، وبين الردع عن القطع؟

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ التحرّك نحو أوامر المولى تارة يفترض بداعي المحرّكيّة

Scanned by CamScanner

الشخصيّة، كما لو تحرّك نحو أوامر المولى حبّاً له، وأُخرىٰ يفترض بداعي م
العقل من التنجيز ووجوب الطاعة وحجّيّة القطع، فإن كان المراد من التضادّ
والمحرّكيّة هو التضادّ بين الردع والمحرّكيّة الشخصيّة، قلنا: ليس هذا إشكا
المولى؛ فإنّ المولى من شأنه ـ دائماً ـ الردع عن المحرّكيّات الشخصيّة، ولا
ذلك.

وإن كان المراد هو التضادّ بين الردع والمحرّكيّة العقليّة، قلنا: هذا رجوع
الثاني، وهو: أنّ ردع الشارع مناقض لحكم العقل، وهذا ما سنبحثه الآن.

وأمّا الوجه الثاني: وهو التضادّ بين ردع الشارع وحكم العقل، فتوضيح
مصطلحات القوم: أنّ العقل حكم بكون الحجّيّة من ذاتيّات القطع، وذاتيّ الشي
انفكاكه عنه.

إلّا أنّ صرف كون ما حكم به العقل من ذاتيّات القطع لا يكفي في إثبات
الردع عنه، بل يجب أن يرىٰ أنّ ما حكم به العقل، ويكون من ذاتيّات القطع، ه
القطع المعلّقة علىٰ عدم الردع عنها، بحيث يكون الردع رافعاً لموضوع حكم ا
الحجّيّة التنجيزيّة؟

فعلى الأوّل يصحّ الردع، وعلىٰ الثاني لا يصحّ الردع، وتعيين أحد الاحتم
إلىٰ الوجدان، ولا برهان عليه.

وأمّا توضيحه علىٰ حدّ مصطلحاتنا، فهو: أنّ فرض مولويّة المولى هو فر
طاعته، فالردع عن ذلك ردع عن مولويّة المولى، وذلك مستحيل.

وهنا ـ أيضاً ـ نقول: إنّ صرف كون المولويّة عبارة عن استحقاق الطا
لإثبات عدم صحّة الردع، بل يجب أن يرىٰ أنّ جوهر المولويّة هل هو عبار
الطاعة التنجيزيّ، أو عبارة عن حقّ الطاعة المعلّق علىٰ عدم إسقاطه؟ فعلى ا
حقّ الطاعة الإسقاط، وعلىٰ الثاني يقبل الإسقاط، من دون أن يستلزم ذلك إس
نفسه عن المولويّة، كي يقال: إنّ هذا مستحيل. وتعيين أحد الاحتمالين هـ
موكول إلىٰ الوجدان، ولا برهان عليه.

Scanned by CamScanner

وأمّا الوجه الثالث: وهو كون إسقاط حجّيّة القطع نقضاً للغرض، فإن أُريد بالغرض الملاك الموجود في المتعلّق، رجع ذلك إلىٰ الشقّ الأوّل من الوجه الأوّل، وهو: التضادّ بحسب عالم المبادئ.

وإن أُريد به الداعي إلىٰ الجعل حيث يقال: إنّ المولى لو أراد الردع عن حجّيّة القطع بما أمر به، فما الذي دعاه إلىٰ أصل الجعل؟!

قلنا: إنّ الداعي إلىٰ أصل الجعل إنّما هو المحرّكيّة التي يقتضيها العقل، فيضيق ويتّسع بضيق تلك المحرّكيّة العقليّة وسعتها، فلو فرضنا أنّ تلك المحرّكيّة تعليقيّة، لم تكن مضادّة بين الداعي إلىٰ الجعل والردع عن الحجّيّة، فلم يكن ذلك نقضاً للغرض، فلم يصحّ هذا الوجه علىٰ فرض تعليقيّة التحريك العقليّ، كما لم يصحّ الوجه الثاني علىٰ هذا الفرض، أي: إنّ الوجهين متلازمان صحّة وبطلاناً. أمّا أنّ الصحيح هل هو تعليقيّة التحريك، أو تنجيزيّته؟ فقد مضى أنّ تعيين أحد الاحتمالين موكول إلىٰ الوجدان، ولا برهان عليه.

أمّا الكلام في تحقيق أصل المطلب، فكما يلي:

إنّ غرض المولى تارة يفترض تعلّقه بحصّة خاصّة من الفعل، وهي: الإتيان به بداعي المحرّكيّة الشخصيّة علىٰ أساس حبّ العبد للمولى، لا بداعي التنجيز العقليّ، كما لو أراد المولى أن يمتحن عبده، ويرىٰ أنّ حبّه له هل بلغ مرحلة تكفي لتحريكه للامتثال من دون تنجيز عقليّ، أو لا؟

وأُخرىٰ يفترض تعلّقه بطبيعيّ الفعل من دون نظر إلىٰ صدوره بالمحرّكيّة الشخصيّة أو المحرّكيّة المولويّة.

فإن فرض تعلّق الغرض بتلك الحصّة الخاصّة، كان إمكان إسقاط القطع عن الحجّيّة متوقّفاً علىٰ القول بتعليقيّة حقّ الطاعة، بمعنى كونه معلّقاً علىٰ عدم إسقاطه، فإن قلنا بتعليقيّة حقّ الطاعة، أمكن للمولى إسقاط القطع عن الحجّيّة بإسقاط حقّ الطاعة؛ كي يصبح أمره الإلزاميّ كالأمر الإلزاميّ الناشئ من قبل من لا تجب عقلاً طاعته علىٰ

Scanned by CamScanner

وحده لتحريك العبد نحو الامتثال، أو لا؟ وإن قلنا بتن

وإن فرضنا تعلّق الغرض بطبيعيّ الفعل من دون ن
أو التحريك المولويّ، فهنا لا يعقل الردع؛ لأنّ ردعه ع
النفسيّ، أو يكون بالحكم الطريقيّ:

أمّا الردع بالحكم النفسيّ، فغير معقول؛ لوقوع ال
المبادئ، وإنّما نحلّ هذا الإشكال في باب الجمع بين
طريقيّة الحكم الظاهريّ، وكونه ناشئاً بملاك التحفّظ ع
إنّ الحكم الظاهريّ حكم نفسيّ، فلامفرّ من هذا الإش

---

(١) الواقع: أنّ إسقاط حقّ الطاعة في المقام أو تعليقيّة حقّ
إسقاط الإلزام علىٰ نفس النسق المعقول في المستحبّات.

وتوضيح ذلك: أنّ هنا إشكالاً في تصوير الأمر غير الإلزاميّ ال
لماذا يجعل المولى أمره غير إلزاميّ؟ والجواب عنه (بأنّه إنّما جعله
مستوىٰ الإلزام) ربّما لا يكفي في دفع الإشكال جذريّاً؛ إذ قد يقول
إنّ غرض المولى مهما كان ضئيلاً، فما دام تحقّقه خيراً من عد
من تعميق الجواب بأن يقال:

إنّ غرض المولى قد تعلّق بالفعل، ومهما فرض ضئيلاً، ومعار
الصعوبة الموجودة في الفعل علىٰ العبد لم تسقط الفعل ـ بالكسر وا
لدىٰ المولى، وإلّا لما كان مستحبّاً أيضاً، ولكن يوجد في مقابل هذا ا
الأمر ملزماً، وهو غرض التسهيل، لا بمعنى السهولة العمليّة للعبد بأن
بمعنى إعطاء الحرّيّة للعبد وعدم التضييق عليه بالإلزام، فالغرض ال
الذي أوجب جعل الأمر غير إلزاميّ ليس كامناً في الترك كي يزاحم
كون العبد حرّاً في تصرّفه وعدم شعوره بالإلزام المولويّ واللابدّيّة ا
الأمر غير الإلزاميّ، وما نحن فيه من هذا القبيل، فللمولى غرض م
متعلّق بكون العبد حرّاً في تصرّفه، وأن لا يشعر بالإلزام المولويّ و

Scanned by CamScanner

ن، فغير ممكن؛ لأنّ الحكم الطريقيّ لا يمكن أن يتنجّز علىٰ
دور تنجيز ما هو طريق إليه من الحكم الواقعيّ، والمفروض
دم وجود حكم واقعيّ يناسب تنجيزه بهذا الردع، فلا يبقى

بحكم طريقيّ لا يخلو عن أحد فروض ثلاثة:
مكلّف قد تعلّق بالإباحة، وأنّ المولى أراد ردعه عن حجّيّة
م وجوبه، أو ترك ما قطع بعدم حرمته؛ وذلك بملاك أنّ العبد
عه بالإباحة وعدم الإلزام؛ فحفاظاً علىٰ ملاك الواقع الكامن
م حجّيّة قطعه بنفي الإلزام حكماً طريقيّاً.
الطريقيّ لا أثر له؛ إذ إنّه لا يقبل التنجيز؛ لكونه طريقيّاً،
المكلّف قاطع بعدمه.
ة القطع غير معقول بخلاف الردع عن معذّريّة الشكّ، فالردع
حاب الاحتياط إيجاباً طريقيّاً، أمّا الردع عن معذّريّة القطع
يّ، ولا بحكم طريقيّ، أمّا الأوّل، فلأنّه يؤدّي إلىٰ التضادّ بين
ا: من أنّ هذا الحكم الطريقيّ لا يقبل التنجيز؛ لكونه طريقيّاً،
ض القطع بعدمه.
المكلّف تعلّق بالإلزام، وأنّ المولى أراد إسقاط حجّيّة القطع

Scanned by CamScanner

وهذا الردع في الحقيقة له جانبان: جانب التنجيز
التعذير عن الإلزام الذي قطع به، والكلام في الجانب ا
والكلام في الجانب الثاني هو الكلام في الفرض الثاني

الفروع المُوهِمة للترخيص في

قد يذكر في المقام فروع يتخيّل فيها أنّ الشارع ر
تلك الفروع.

الفرع الأوّل: الدراهم عند الودعيّ

لو كان عند الودعيّ درهمان لزيد، ودرهم لعمرو، فُ
أحد الدرهمين يعطى لزيد، والآخر ينصّف بينهما. وهذ
التفصيليّ، كما لو انتقل كلّ من النصفين إلىٰ شخص، فاش
أقول: تارة يقع الكلام في هذا الفرع من الناحية الفقه
علىٰ حجّيّة القطع وعدم إمكانيّة الردع عنه.
أمّا الكلام من الناحية الفقهيّة، فتفصيله: أنّ هذه الدرا
كان منها لزيد، وما كان منها لعمروعلىٰ أثر وقوع الخلط
علىٰ أثر النسيان دون خلط أو امتزاج.

Scanned by CamScanner

الفرع الثاني : اختلاف المتبايعين في

نبحث في هذا الفرع فيما لو وقع الخلاف
كتاب الجواهر بعشرة دراهم، وادّعى المش
ولم يكن لأحدهما بيّنة، فالمورد مورد التح
وللمشتري بالثمن. فلو وقع الكتابان في يد
اشترىٰ بهما جارية، علم تفصيلاً بعدم مالكيّ
وذكر السيّد الأُستاذ: أنّه مع التحالف إمّا
قلنا بالأوّل، فلا إشكال في المقام، وإن قلنا
جواز تصرّف غيره واقعاً، فلا إشكال أيضاً، و
أقول: تارة يقع الكلام في التحالف.
وأُخرىٰ في الانفساخ الظاهريّ.
وثالثة في الانفساخ الواقعيّ.
ورابعة في النقض بالمسألة علىٰ حجّيّة الق
أمّا الأوّل: وهو ثبوت التحالف هنا وعده
القضاء، وهي: أنّه لا إشكال في أنّ البيّنة على

Scanned by CamScanner

لم يفسخا، التزمنا بعدم جواز مخالفة القطع،
ية المشتراة بهما[١].

جرىٰ كلّ واحد منهما أصالة عدم الجنابة
كما لو اقتدىٰ أحدهما بالآخر.
دهما الاقتداء بالآخر للزوم مخالفة
بة بشأن أيّ واحد منهما عند كون طهارة

ل بالنسبة إلىٰ الشخص الثالث، في حين أنّه يوجد
يعين ـ العلم التفصيليّ بأنّ الثمن ليس له؟! فإن حلّ
خص الثالث، وإلّا فأصل الإشكال يكون بالنسبة إلىٰ
ئع بلحاظ الكتاب الذي يعلم أنّه قد خرج من ملكه.
نا: إنّ علمه بهذا الموجب للتعارض بين أصالة عدم
لتحالف؛ لسقوط الأصلين، لوصلت النوبة إلىٰ الحكم
ثالث. وأمّا بالنسبة إلىٰ البائع لو خرجت القرعة علىٰ

Scanned by CamScanner

الآخر ذا أثر ترخيصيّ لهذا حتّى لو لم يقتد به.

فمثلاً: لو جاز لكلّ واحد منهما الاقتداء بالآ
العلم الإجماليّ بأنّه إمّا يجب عليه الاغتسال،
إجماليّ منجّز.

نعم، لو لم يكن يترتّب علىٰ طهارة الآخر أ
أصالة عدم الجنابة.

الفرع الرابع: الاختلاف في سبب نقل الم

لو اختلفا في كون نقل أحدهما للكتاب ـ مثلا
المالك الأوّل البيع، والمالك الثاني الهبة، تحالفا،

وذكر السيّد الأُستاذ (بعد إخراج فرض كون ا
الفسخ كما في إنكار الوكالة والطلاق)[1]: أنّ التح
ملكاً للمالك الأوّل.

ومقصوده من التحالف هو: الحلف علىٰ إنكار
أقول: إنّ هذا الفرع ليس من موارد التحالف، إ
توضيح ذلك: أنّ في بحث القضاء كلاماً في أ
بنفس مصبّ الدعوىٰ، أو بالالتزامات التي

Scanned by CamScanner

موضوعاً للضمان كي يكون استصحاب عد
ذلك.

والحاصل: أنّ الثاني هو المنكر، فيحلف
مالكيّته كي تلزم مخالفة العلم.

الفرع الخامس: الإقرار لشخصين

لو أقرّ بعين لزيد، ثُمَّ أقرّ بها لعمرو، أُعطيـ
إمّا لكون ذلك بدل التالف، كما هو ظاهر كلا
هو المختار.

وغرامة المقرّ للقيمة أو المثل لعمروليست
إقراره الثاني بأنّ العين كانت لعمرو، بل لأنّ الا
لعدم وجود مانع عن حجّيّته بحسبه. أمّا المد
إقرار لشخص بمال ثبت شرعاً كونه لشخص
علىٰ المقرّ لاعلىٰ شخص آخر. وهذا الإقرار با
يقرّ شخص بمال في يد غيره لشخص ثالث،
لإقراره فيما نحن فيه مدلول التزاميّ يثبت على

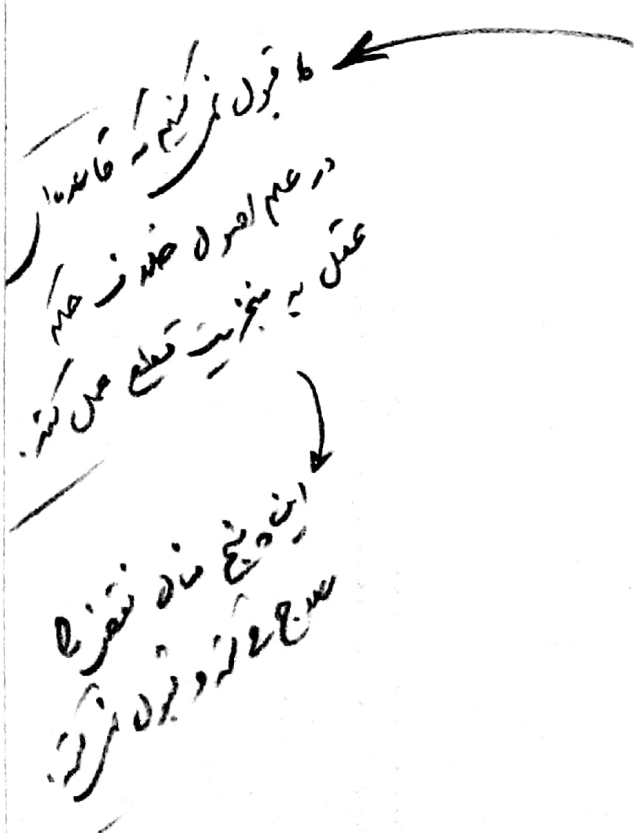
Scanned by CamScanner

وجود مانع عن حجّيّة هذا المدلول الالتزاميّ[١].

عن فيه عبارة عن أنّه لو اجتمعت العين والقيمة عند
يّته لأحدهما، ولو اشترىٰ بهما جارية، علم بعدم
حلّها له.

صرّفه فيهما، وعدم حلّ الجارية؛ تحكيماً لقانون

يّ قاعدة من القواعد، أو ظاهر أيّ دليل من الأدلّة
العلم.



Scanned by CamScanner

أقسام القطع

- أقسام القطع الموضوعيّ.
- قيام الأمارات والأُصول مقام القطع.
- تقسيم القطع الموضوعيّ بلحاظ متعلّقه.
- خاتمة في أقسام الظنّ.

Scanned by CamScanner

قسّم القطع إلىٰ قسمين: طريقيّ، وموضوعيّ، فالأوّل ما كان الحكم ثابتاً بقطع النظر عنه سواء كان متعلّقاً بنفس الحكم كما في القطع بحرمة شرب الخمر، أو كان متعلّقاً بموضوعه كما في القطع بخمريّة هذا المائع مع كون الحكم ثابتاً للخمر الواقعيّ بلادخل القطع فيه، والثاني ما كان دخيلاً في الحكم، كما لو أوجب المولىٰ إكرام معلوم العدالة، فأصبح العلم بالعدالة دخيلاً في وجوب الإكرام. وقد يكون قطع واحد طريقيّاً وموضوعيّاً بلحاظ حكمين، كما لو جعل القطع بخمريّة مائع ـ الذي يعتبر بلحاظ حرمة الشرب طريقيّاً ـ موضوعاً لوجوب الخروج من المكان الذي يوجد فيه ذاك المائع.

وما ذكرناه من انقسام القطع إلىٰ طريقيّ وموضوعيّ ممّا لا إشكال فيه، ولكن يقع الكلام والإشكال في جهات:

أقسام القطع الموضوعيّ

الجهة الأُولىٰ: في انقسام القطع الموضوعيّ إلىٰ أقسام أربعة كما في كلام الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانيّ قدس سرهما. ووجه التقسيم: أنّ القطع **تارة** يؤخذ موضوعاً لحكم الشرع بما هو صفة لشخص مع قطع النظر عن كاشفيّته عن متعلّقه، **وأُخرى** يؤخذ موضوعاً له بما هو كاشف وطريق إلىٰ متعلّقه. وعلىٰ كلا الفرضين **تارة** يكون تمام الموضوع بلادخل متعلّقه في الحكم، فيكون الحكم ثابتاً حتّى مع فرض خطئه، **وأُخرى** يكون الموضوع مركّباً منه ومن متعلّقه، فلا حكم في فرض الخطأ.

وقد أُورد علىٰ هذا التقسيم: أنّ كاشفيّة القطع هي عين القطع، وليست صفة زائدة علىٰ ذات القطع كثقل الجسم ـ مثلاً ـ الذي هو صفة للجسم، وليس عين الجسم، فلا معنىً لأخذ القطع موضوعاً للحكم **تارة** بلحاظ كاشفيّته، **وأُخرى** بقطع النظر عن كاشفيّته وبما هو

Scanned by CamScanner

صفة من الصفات؛ فإنّ هذا يساوق فرض أخذ القطع موضوع
تارة وبالنظر إلىٰ نفسه أُخرى، وأخذ الشيء بقطع النظر عن
قبيل أخذ الجسم موضوعاً لحكم تارة بلحاظ ثقله، وأُخرى

وكأنّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ تصدّى لتوضيح هذا التقسي
الإشكال، فقال: «إنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة ذات
لنفسه ونوراً لغيره، صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة و
كشفه، أو اعتبار خصوصيّة أُخرى فيه معها...».

فكأنّه يشير في صدر كلامه بقوله: «إنّ القطع من الصفات
أنّ القطع لو كان من الصفات الانتزاعيّة كالفوقيّة والتحتيّة، وا
تكون هويّتها عين انتزاعها وإضافتها، لصحّ القول: إنّه لا معن
بلحاظ هذه الإضافة والانتزاع، وأُخرى بلحاظ آخر، لكن
المتأصّلة في المحلّ بذاتها وبغضّ النظر عن انتزاع من هذا الن
حال اللون مثلاً، ولكنّه يختلف عنه من ناحية أنّه ـ إضافة إ
فيه ـ يكون بحاجة إلىٰ طرف يضاف إليه وهو المعلوم، فحال
ذلك ممّا هو من الصفات التي هي حقيقيّة وغير انتزاعيّة من
ناحية أُخرى. فتارة يؤخذ القطع موضوعاً بما له من إضافة
المعلوم، وهذا هو القطع الموضوعيّ الطريقيّ لوحظ فيه جان
جانب إضافته إلىٰ المعلوم، وأُخرى يؤخذ موضوعاً بلحاظ ج
متأصّلة في شخصيّة القاطع، وهذا هو القطع الموضوعيّ الصفت

هذا. وكلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ مشتمل علىٰ تعبيرين ب
منهما جواب مستقلّ عن الإشكال: أحدهما التعبير بأنّ القطع

Scanned by CamScanner

ائماً ـ جزء الموضوع، أي: إنّ الواقع ـ أيضاً ـ دخيل في الحكم في موارد
طريقيّ دائماً، في حين لا يقول بذلك صاحب الكفاية ﷺ. على أنّ لازم
هر دليل موضوعيّة العلم ـ لولا القرينة ـ هو الصفتيّة؛ لأنّ الطريقيّة تعني
ل الدليل لصورة الخطأ، إذن فمقتضى الإطلاق هو حمله على الصفتيّة
ي العلم، على عكس ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية في
سائل: من أنّ مقتضى الظهور الأوّليّ لدليل موضوعيّة العلم هو

ن في تصوير تقسيم القطع الموضوعيّ إلى الصفتيّ والطريقيّ مع
كلّ منهما إلى كونه جزء الموضوع وتمامه: الأوّل منهما عرفيّ، والثاني
عقليّ:

فيّ فهو: أن يقال: صحيح أنّ العلم بنفسه انكشاف، ولكن له ملازمات

ي تعليقة المحقّق الخراسانيّ ﷺ ما يدلّ على دعوى ظهور دليل الموضوعيّة في
سائل ما يدلّ على ذلك، عدا أنّه ذكر ﷺ في فرض موضوعيّة الظنّ أنّ الغالب في الظنّ
اً بما له من الكشف لا بما هو صفة. فلعلّه ﷺ ينظر إلى هذه العبارة في دعوى ذهاب
ي الموضوعيّة هو الكاشفيّة، ولعلّه ينظر فيما نسبه إلى تعليقة المحقّق الخراسانيّ إلى
رة بعدم التعليق عليها.

يقال بإمكان دفع كلا إشكاليه ﷺ في الجملة: بأن يفترض أنّ المقصود بالإضافة هي
الذات؛ إذ نقول ـ حينئذٍ ـ: إنّ الإشكال إنّما يتّجه لو أردنا تقسيم العلم الموضوعيّ إلى
ريق افتراض أنّه تارة يؤخذ في الموضوع جانب الطريقيّة، وأخرى يغضّ النظر عن
لطريقيّة التي هي عبارة عن الإضافة الإشراقيّة ليست شيئاً إضافيّاً إلى العلم كي يمكن
هناك أسلوب آخر لصاحب الكفاية للتقسيم كما مضى: وهو أن نفترض أنّ جانب
إقيّة دائماً ملحوظ، لكن تارة نلحظ مع ذلك جانب تأصّله في نفسه وإضافته إلى
جسم والعرض إلى المحلّ، وبهذا يكون صفة خاصّة من الصفات لا وجه لقيام الحجج
صوص غير ما لو كانت تلك الحجّة صفة خاصّة للنفس ـ أيضاً ـ كالظنّ، وأخرى نقصر
الإشراقيّة، وهذا هو الصفتيّ الطريقيّ.

ضى: من أنّ كون العلم صفة متأصّلة في النفس ـ أيضاً ـ عبارة أخرى عن انكشاف
ست التجزئة إلى جانب الإضافة وجانب كونه صفة حقيقيّة للنفس عدا تحليل عقليّ
القول: إنّ العلم ليس عدا محض الانكشاف، فلا معنىً لأخذه تارة بلحاظ الكشف،
.

Scanned by CamScanner

في الخارج وجوديّة، أو عدميّة، كخلاص النفس م
وصيرورتها مطمئنّة ساكنة وغير ذلك. فتارة يؤخذ
النظر عن ملازماته، وهذا هو العلم الموضوعيّ ال
دخيلاً في الحكم مع الانكشاف أو بدلاً منه، وهذ
تمام الموضوع أو جزءه، وظاهر دليل موضوعيّة ا
لا الصفتيّة؛ لأنّ دخل شيء آخر ـ غير الانكشاف
الدليل الذي جعل الموضوع هو العلم، وهو ف
لا الملازمات.

وهذا الوجه مأخوذ من تمثيل الشيخ الأعظم قدس سره
كلّ يوم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فإنّ غرض الناذر ع
وقاطعاً بحياة ولده هو سكون نفسه واطمئنان خاطر

ولو وجد في مورد ما ما دلّ علىٰ أخذ العلم مو
لم نجد ذلك إلىٰ الآن ـ كان محمولاً علىٰ القطع الصفتي

وأمّا التصوير الدقّي العقليّ، فهو أن يقال: إنّ للعلم
كونه فيها كما هو شأن كلّ عرض بالنسبة إلىٰ معروض
وهذا أمر زائد علىٰ كونه فيها كما برهن عليه في الفلس

هذا. وقد اتّضح ممّا حقّقناه: أنّ م
الموضوعيّ إلىٰ ما أُخذ بنحو الصفتيّة
تمام جهات المطلب.

بقي هنا شيء، وهو: أنّ المحقّق ا
المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به: بأن
ويرد عليه: أنّه إن قصد بذلك أخ
جديداً؛ فإنّ كلّ قطع أُخذ موضوعاً بم
بالذات حتماً؛ إذ لولا ذلك للزم ترتّب
أُخذ موضوعاً بما هو صفة للمقطوع به
لزم توجّه الحكم إلىٰ هذا الشخص بمج
وإن قصد بذلك أخذه بما هو صفة ل
أوّلاً: أنّ هذا عين الكاشفيّة علىٰ تق
إضافة إلىٰ المقطوع به، وهذا عبارة أُخر
وثانياً: أنّ هذا يلزمه اختصاص ما

Scanned by CamScanner

والسنّة، وليس الكلام في الحكم العقليّ الذي هو في الرتبة المتقدّمة علىٰ الكتاب والسنّة، والذي به يثبت وجود الكتاب والسنّة أو حجيّتهما، ولا في الحكم العقليّ في المرتبة المتأخّرة عن حكم الشرع، كحكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فكلّ هذا خارج عن محلّ النزاع. نعم، لو أُريد إثبات وجوب الإطاعة وحرمة المعصية شرعاً عن طريق حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية بناءً علىٰ قاعدة الملازمة، فهذا داخل في محلّ النزاع.

والخلاصة: أنّ الأخباريّين يدّعون أنّ العقل ليس دليلاً علىٰ الأحكام الشرعيّة في قبال الكتاب والسنّة.

المقدّمة الثانية في أقسام أو طرق استنباط الحكم الشرعيّ من العقل

قد يقسّم العقل إلىٰ النظريّ والعمليّ، ويقال في الفرق بينهما: إنّ العقل النظريّ عبارة عمّا يدرك ما هو واقع في نفسه، كالوجوب والإمكان، والعقل العمليّ عبارة عمّا يدرك ما ينبغي أن يقع، أو يقال:

إنّ **الأوّل** عبارة عمّا يدرك ما ينبغي أن يعلم، **والثاني** عبارة عمّا يدرك ما ينبغي أن يعمل.

والأولىٰ أن يقال: إنّ **الأوّل** عبارة عمّا يدرك الواقع بنحو ليس له اقتضاء التأثير مباشرة في مقام العمل، ولو أثّر في ذلك بالواسطة، كإدراك العقل لوجود الله الذي يؤثّر في مقام العمل بتوسّط إدراك حقّ المولويّة له سبحانه، **والثاني** عبارة عمّا يدرك ما يقتضي إدراكه التأثير المباشر في العمل، وهو إدراك الحسن والقبح.

والحكم الشرعي **تارة** يستنبط من العقل النظريّ بلا دخل للعقل العمليّ في ذلك، **وأُخرى** يكون للعقل العمليّ دخل فيه.

أمّا القسم الأوّل: وهو الذي يستنبط بالعقل النظريّ بلا دخل للعقل العمليّ فيه، فله طريقان:

الأوّل: تطبيق قوانين الإمكان والاستحالة علىٰ الحكم الشرعيّ؛ إذ هو ـ أيضاً ـ من

Scanned by CamScanner

العقل العمليّ

وأمّا المقام الثاني: وهو فيما يسمّى عند المنطقيّين بالعقل العمليّ[1]، وعند المتكلّمين بالحسن والقبح، وعند الفلاسفة بالخير والشر، وعند علماء الأخلاق بالفضيلة والرذيلة، فقد وقع الخلاف في ذلك بين الأُصوليّين والمحدّثين، فأثبت الأُصوليّون الحسن والقبح المدركين بالعقل، وأنكرهما الآخرون.

قد مضى أنّ العقل العمليّ يحتاج في مقام استنباط الحكم الشرعيّ منه إلىٰ ضمّ حكم العقل النظريّ إليه: من قاعدة الملازمة، أو استحالة صدور القبيح عن الحكيم. إذن يقع الكلام هنا في جهتين:

الأُولىٰ: في تحقيق الحال في أصل العقل العمليّ.

والثانية: في تحقيق الحال في العقل النظريّ المنضمّ إليه، أعني: قاعدة الملازمة، وأمّا استحالة صدور القبيح عن الحكيم، فليس هنا محلّ بحثها.

Scanned by CamScanner

الحسن والقبح العقليّان

أمّا الجهة الأُولىٰ: فالقدر المتيقّن من كلمات المحدّثين هو: العقليّين، بمعنى: إنكار الاعتماد في ذلك علىٰ دركنا لها بعقولنا القا الحسن والقبح.

لكن الأُصوليّين ـ إلّا من شذّ ـ ذهبوا إلىٰ التصديق بأصل الح وإلىٰ صحّة الاعتماد علىٰ العقل في إدراكنا لهما.

وهناك قول ثالث ذهبت إليه الأشاعرة، وهو: إنكار أصل الحس وقالوا: إنّ الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع، ومقصو الأشاعرة نسبته إليهم بنحو الموجبة الجزئيّة (وكذلك في سائر الموار إلىٰ طائفة؛ كي لا ينافي ذلك أفتراض مخالفة جملة منهم لذاك الرأي)

وقد ينسب إلىٰ فلاسفة المسلمين القول بما يكون وسطاً بين قو الأخباريّين، وهو القول بأنّ الحسن ما حسّنة القانون، والقبيح ما قـ يختلف باختلاف المجتمعات والموالي والعبيد.

وقد تسرّب النزاع في الحسن والقبح العقليّين إلىٰ غير المسلمين، المسيحيّون إلىٰ أنّ الحسن والقبيح ما حسّنه الشارع أو قبّحه، وذهب الحسن والقبح في الواقع، والاعتماد علىٰ إدراك العقل لهما.

مع المنكرين علىٰ مستوىٰ النقض

هذا، وقد أُورد نقضان علىٰ من ينكر الحسن والقبح إنكاراً (أشعريّاً تمّ النقضان، فهما واردان علىٰ فلاسفة المسلمين أيضاً؛ إذ إنّ كلامهم لا يرجع بعد التحليل إلىٰ محصّل سوى ما مضى من كون الحسن والقب

Scanned by CamScanner

ن، ولا فرق بين هذا وقول الأشاعرة سوى أنّ الأشاعرة ـ بما هم متديّنون ـ
سن والقبح إلىٰ قانون الشرع، والفلاسفة أضافوهما إلىٰ مطلق القانون:

لأوّل: حكم العقل العمليّ الواقع في طول الكتاب والسنّة، كوجوب المعرفة،
اعة، وحرمة المعصية؛ إذ مع إنكار العقل العمليّ لا يبقى ملزم لتحصيل
للطاعة وترك المعصية، وفرض إيجاب الشارع لهذه الأُمور غير مفيد: أمّا
وجوب المعرفة، فواضح؛ إذ المفروض أنّه لم يثبت بعد وجود الشارع كي
كمه، وأمّا بالنسبة إلىٰ وجوب الطاعة وحرمة المعصية، فلأنّه لو لم يكن ذلك
، وأُريد تثبيته بحكم الشرع، نقلنا الكلام إلىٰ إطاعة هذا الحكم، وهكذا إلىٰ
، أو يدور.

الثاني: حكم العقل العمليّ الواقع في الرتبة السابقة علىٰ الكتاب والسنّة،
قبح إجراء المعجز علىٰ يد من يدّعي النبوّة كذباً؛ لكونه إضلالاً، فإنّه بناءً علىٰ
يبقى مدرك لإثبات النبوّة.

ن: عدم ورود شيء من النقضين:

س الأوّل: فلأنّ بإمكان الأخباريّ والأشعريّ أن يدّعيا: أنّ المحرّك لنا
عرفة وللطاعة هو احتمال العقاب الذي هو المحرّك الوحيد حتّى بالنسبة إلىٰ
لحسن والقبح العقليّين، إلّا من شذّ وندر ممّن يعبد الله عبادة الأحرار،
قاب بذاته محرّك للإنسان بلا حاجة في تحريكه إلىٰ توسيط حكم العقل

ينشأ احتمال العقاب؟ فبإمكان الأخباريّ أن يقول: إنّنا لا نعتمد علىٰ إدراك
رة في درك الحسن والقبح، لكنّنا لاننكر أصل الحسن والقبح، ونحن نحتمل
ة وقبح المعصية، ولا نحتمل العكس، وهذا الاحتمال يصبح منشأً ـ بحسب
ـ لاحتمال فعليّة العقاب في ترك الطاعة، وكذا الحال في ترك تحصيل المعرفة.
الأشعريّ أن يقول: إنّنا أنكرنا أصل الحسن والقبح فلا أثر لهما

Scanned by CamScanner

ا يتبنّاه: من أنّ كلّ ما يصدر عن الإنسان من فعل أو ترك فهو مجبور عليه[1].

قض الثاني: فيرد عليه:

الاستدلال على النبوّة بقبح إجراء المعجز على يد الكاذب لكونه تضليلاً غير

ن الرغم من أنّه هو الاستدلال الرسميّ لعلم الكلام منذ وجد حتّى الآن؛ وذلك

إن لم يكن ـ بغضّ النظر عن قبح التضليل ـ دليلاً على النبوّة وصدق مدّعى من

يده، إذن ليس إجراؤه تضليلاً، وإن كان دليلاً على ذلك، إذن ضمّ مسألة

ستوقّف على الدلالة في الرتبة السابقة) إلى تلك الدلالة ضمّ للحجر إلى جنب

ى أنّ مدّعي الجبر لا ينكر عادة الدوافع ومقدّمات الإرادة والشوق المؤكّد في النفس، وإنّما

ل التي تصدر عن الإنسان تكون واجبة الوجود بالغير، بمعنى: أنّها يجب أن تصدر عنه بدوافعها؛

ة لذلك (كما أنّ صاحب الكفاية المدّعي للاختيار سمّى نفس هذا اختياراً). وعليه، فبالإمكان

لى الأشعريّ عمّا هو دافعه نحو الطاعة وتحصيل المعرفة على رغم إنكاره للحسن والقبح،

ب عن ذلك بأنّه مجبور على ما يفعل.

ه ـ رضوان الله عليه ـ: إنّه قد يقال: إنّ المعجز دليل على النبوّة بقطع النظر عن قبح التضليل في

وامّ غير الملتفتين إلى هذه المناقشات، وأمّا عند الخواصّ فهو بذاته ليس دليلاً على النبوّة، ولكن

النبوّة عندهم ببيان: أنّه لو لم يكن نبيّاً فإجراء المعجز على يده تضليل للعوامّ، والتضليل قبيح

ه عن الله تعالى.

عن ذلك:

ذا لو تمّ، فهو تصحيح للبرهان الكلاميّ على النبوّة، ولكنّه لا يفيد بحثنا في المقام لتثبيت

لأخباريّ والأشعريّ؛ إذ بعد أن ثبتت في الجملة دلالة المعجز على النبوّة في المرتبة المتقدّمة

التضليل، فمن الممكن للأشعريّ والأخباريّ أن يدّعيا حصول العلم لهما من هذا الدليل، وعدم

المعجز بمستوى فهم العوامّ فقط. وحينئذٍ وإن كان يقع البحث في أنّ دلالة المعجز في الرتبة

سألة التضليل هل هي تامّة حقيقة، أو هي فهم بسيط للعوامّ والسذّج؟ لكن هذا غير انسداد باب

ورود النقض على الأخباريّ والأشعريّ.

ّ النظر عمّا سيأتي في المتن من الجواب الثاني عن النقض: من كون المعجز بنفسه دليلاً على

جد أدلّة أُخرى عليها، فهذا الجواب هنا لا يرجع إلى محصّل؛ إذ غاية ما هناك أنّنا نبحث مع

مريّ إلى أن تثبت لهما بعد النقاش: أنّ الإعجاز بحدّ ذاته ليس دليلاً تامّاً على النبوّة، وإنّما هو

امّ، وحينئذٍ يكون إجراؤه على يد الكاذب تضليلاً للعوامّ، فإن قبلتم قبح التضليل، ثبت النقض

أصل الإيمان بالنبوّة.

هذا البيان بنفسه غير تامّ، بغضّ النظر عن مسألة تثبيت النقض على الأخباريّ والأشعريّ

يكن المعجز في المرتبة السابقة دليلاً على النبوّة إلّا على مستوى فهم العوامّ والسذّج، فدليل

←

Scanned by CamScanner

المال والجاه وما أشبه ذلك. فمن لا حظ كلّ هذا وما إليه، حصل له القطع ـ إذا كان سليماً في فطرته وعقله ـ بنبوّته ﷺ.

هذا تمام الكلام في البحث النقضيّ عن إنكار الحسن والقبح أشعريّاً أو أخباريّاً.

مع المنكرين علىٰ مستوى الحلّ

وأمّا البحث الحلّيّ في المقام: فالواقع أنّه توجد في كلمات الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ في بحث الموضوع تشويشات، ونحن نقول: **تارة** يفترض البحث في أصل إدراك البشر للحسن والقبح الذاتيّين وعدمه.

وأُخرى يفترض البحث في أنّ باب الحسن والقبح ـ بعد فرض ثبوت إدراكهما ـ هل هو مرتبط بباب المصلحة والمفسدة، أي: إنّ سبب الحسن والقبح المدركين إنّما هو المصالح والمفاسد، أو هذا باب مستقلّ؟

وثالثة يفترض البحث في حقّانيّة هذا الإدراك بعد فرض ثبوته. فهذه أبحاث ثلاثة:

١ ـ إدراك الحسن والقبح

البحث الأوّل: في إدراك الحسن والقبح العقليّين وعدمه.

قد أنكر الأشعريّ والأخباريّ إدراك الحسن والقبح العقليّين، ولم يؤمنا إلّا بالحسن والقبح الشرعيّين.

في حين اعترف المعتزليّ وكذلك الأُصوليّ من العدليّة بإدراكهما.

ويجب أن نلفت النظر هنا إلىٰ الفارق الجوهريّ بين الحسن والقبح الشرعيّين، والحسن والقبح الذاتيّين اللذين يدركهما العقل بحسب رأي الأُصوليّ والمعتزليّ، فليست نسبة الحسن والقبح العقليّين إلىٰ الحسن والقبح الشرعيّين كنسبة الموت الناشئ بفعل غير المولىٰ إلىٰ الموت الناشئ بفعل المولىٰ؛ إذ إنّهما لا يختلفان في جوهرهما، وإنّما الفرق: في أنّ الموت **تارة** يكون بسبب قتل المولىٰ لعبده، **وأُخرى** بسبب قتل شخص آخر إيّاه مثلاً، وحقيقة الموت لا تختلف في كلتا الحالتين. وإنّما نسبة الحسن والقبح الذاتيّين إلىٰ

Scanned by CamScanner

إنّهم غير متديّنين بأيّ شريعة ـ للحسن والقبح؛ فإنّ هذا ـ أيضاً ـ مشعر باتّحاد سنخ المدرك، وأنّ الاختلاف إنّما هو في إضافته إلىٰ الشرع وعدمه، فيثبت بإدراك من لا يدين بشريعة للحسن والقبح عدم انتسابهما إلىٰ الشرع.

وحلّ المغالطة يكون بما مضى: من بيان الاختلاف سنخاً وذاتاً بين الحسن والقبح العقليّين والشرعيّين؛ فإنّ هذه المغالطة إنّما نشأت من الخلط بين ما مضى ممّا أسميناه بالحمل الأوّليّ والحمل الشائع.

الرابع: أن تقول العدليّة: إنّا ندرك الحسن والقبح الذاتيّين بغضّ النظر عن الحسن والقبح الشرعيّين، ويقول الأشعريّ: إنّي أُدرك نفس ما تدرك من الحسن والقبح الذاتيّين، لكن لامطلقاً، بل في طول الحسن والقبح الشرعيّين، فكلّ ما أوجبه الشارع كان فعله حسناً بعنوان إطاعة لله، وكلّ ما حرّمه كان قبيحاً بعنوان معصية لله.

وهذا التفسير للنزاع خارج عن مورد بحثنا؛ إذ المفروض فيه تسليم كليهما بإدراك العقل للحسن والقبح الذاتيّين، وإنّما الاختلاف يكون في سعة دائرة الحسن والقبح الذاتيّين وضيقهما، وأنّ الحسن والقبح هل يختصّان بطاعة المولىٰ ومعصيته، أو لا؟ وهذا بحث آخر[1].

٢ ـ الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة

البحث الثاني: في أنّ الحسن والقبح العقليّين ـ بعد فرض إدراكهما ـ هل يرجعان إلىٰ باب المصلحة والمفسدة، أو لا؟

الواقع: أنّ الإدراك الموجود في نفوس الناس ـ سواء فرضناه حقّاً أوْ لا ـ غير مرتبط بباب المصلحة والمفسدة، بأن يقال: إنّ الكذب ـ مثلاً ـ إنّما يحكم بقبحه لما عرف بطول التجارب من ترتّب المفاسد عليه، وإنّ الصدق إنّما يحكم بحسنه لما عرف بطول التجارب

---

(١) والواقع: أنّ هذا نزاع في إدراك الحسن والقبح الذاتيّين في غير مصداق الطاعة والمعصية، وهذا النزاع حتماً يرجع إلىٰ أحد الوجوه الثلاثة الماضية لتصوير النزاع، ولكن في دائرة غير الطاعة والمعصية: فإمّا أن يكون مرجعه إلىٰ التكاذب، وليس هذا بحثاً علميّاً، أو إلىٰ دعوى أحدهما إدراكه هو، ودعوى الآخر عدم إدراكه هو، وهذا راجع إلىٰ البحث الثالث، أو إلىٰ الخلط بين الحمل الأوّليّ والحمل الشائع، وحلّه هو توضيح الفرق بينهما.

Scanned by CamScanner

من ترتّب المصالح عليه. والمقصود بالمصلحة: ما هو كمال لقوّة من القوى، وبالمفسدة: ما هو نقص لها[١].

ولا فرق فيما ذكرناه (من التغاير بين باب الحسن والقبح وباب المصلحة والمفسدة) بين ما لو قصد بالمصلحة والمفسدة المصلحة والمفسدة الشخصيّتان بالنسبة إلىٰ قوّة من القوى، وبين قصد الشخصيّتين بالنسبة إلىٰ خصوص النفس البشريّة، بمعنى كمال النفس ونقصها في قاموس علم الأخلاق دون ما لها من قوى، أو النوعيّتين؛ وذلك لتخلّف الحسن والقبح عن باب المصلحة والمفسدة في كلّ هذه الفروض الثلاثة. فيعلم أنّ الحسن والقبح لا يدوران مع المصلحة والمفسدة أينما دارتا:

أمّا الأوّل: فلأنّه لو فرض ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة الشخصيّتين لكلّ قوّة من القوى، فإمّا أن يقصد بالمصلحة والمفسدة ما هو علّة تامّة لانقداح الداعي إلىٰ الفعل أو الترك، وإمّا أن يقصد ما هو مقتضٍ لذلك.

ومن الواضح: أنّه ليس من المعقول أن يكون المقصود هو الأوّل؛ إذ يلزم من ذلك: أن يصدر عن الإنسان ـ دائماً ـ ما هو حسن، ولا يصدر عنه القبيح.

وإن أُريد الثاني، أعني: ما هو مقتضٍ لانقداح الداعي، قلنا: إنّ هناك فرقاً بيّناً في حالة الإنسان المدرك للحسن والقبح بين فرض ارتكابه لما يعتقد قبحه وفرض ارتكابه لما يعتقد كونه خلاف مصالحه.

فمثلاً: من كان يعتقد بكون التدخين خلاف مصلحته؛ لأنّه يؤثّر في انكسار قواه وانحراف مزاجه، وأنّ الضرر المترتّب علىٰ الصبر علىٰ تركه أهون بكثير من ذلك، ومع ذلك لا يترك هذا العمل معلّلاً بضعف الإرادة وما شابه ذلك، لا يشعر في نفسه إلّا بالأسف. وهذا بخلاف من كشف سرّ أخيه معتقداً لقبح ذلك؛ فإنّه يشعر في نفسه بالخيانة والخجل

Scanned by CamScanner

ووخز الضمير ـ إن لم يكن قد مات ضميره بكثرة الممارسة مثلا
ذلك لم يكن خلاف مصالحه الشخصيّة.

وأمّا الثاني: فلأنّه لو ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفس
للنفس أو نقص لها بحسب علم الأخلاق، لزم أن يكون الحسن
النفس ونقصها، في حين أنّ الأمر بالعكس، فما يتّصف بالحسن أو
في الكمال والنقص، دون العكس، وإلّا للزم إيقاع المزاحمة بين ا
مقام استنتاج كون هذا الفعل حسناً أو قبيحاً.

فمثلاً: لو كان كشف سرّ الأخ مقدّمة لتحصيل علم من أهمّ العلو
يكشف سرّ أخيه لكي يحصل على علم من هذا القبيل، يعدّ لدى
السرّ خائناً غير نبيل، في حين لو فرضنا دوران الحسن والقبح مدا
كمال أو نقص، يجب إيقاع التزاحم بين المقدار الذي يزول بسبب
من ملكة كتمان السرّ (التي هي في قاموس علم الأخلاق كمال م
والمقدار الذي يحصل عليه من كمال العلم بسبب ذلك؛ ولرجحان
كشف السّر، بل بحسنه.

وكذلك لو فرض أنّ شخصاً قادراً على التصرّف في النفوس قال
سرّ أخيك، وأنا أضمن لك تتميم هذه الملكة في نفسك، وجعلها أقوى
السرّ بدرجات كثيرة، ففعل ذلك، فلا إشكال في أنّه يعدّ رجلاً خائناً
الرذائل.

وأمّا الثالث: فلأنّه لو ربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع و
مقدّميّة كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهمّ العلوم ـ مثلاً ـ إيقاع الت
النوعيّة المترتّبة على كشف السرّ وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة ا
ذلك العلم الذي يمكّنه من نفع المجتمع نفعاً عظيماً، فمتى ما كانت

Scanned by CamScanner

وللمحقّق الخراسانيّ ﷺ في فوائده بيان في شرح الحسن والقبح، يربط فيه باب الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة بأُسلوب آخر يختلف عن الوجوه الماضية. ولعلّه كان لتفطّنه علىٰ ما يرد علىٰ تلك الوجوه، أو لتفتيشه عن أساس أعمق. وحاصل كلامه ـ رضوان الله عليه ـ: أنّه طبّق أوّلاً مقالة الفلاسفة في تفسير الخير والشرّ علىٰ باب الأفعال.

توضيح ذلك: أنّ الفلاسفة ذهبوا إلىٰ أنّ الوجود خير محض، وأنّ العدم شرّ محض، فكلّما كان أوسع وجوداً، كان أوسع خيريّة، وكلّما كان أضأل وأضيق وجانب العدم أغلب عليه، يكون أكثر شرّيّة. واتّصاف بعض الوجودات بالشرّ يكون باعتبار ما يلازمها، أو يترتّب عليها من الأعدام، كما أنّ اتّصاف بعض الأعدام بالخير يكون باعتبار ما يلازمها، أو يترتّب عليها من الوجودات. فالإنسان ـ مثلاً ـ أكثر خيراً وآثاراً من الحيوان؛ لكونه أوسع وأرقى وجوداً منه، وكذلك الحيوان أكثر بركة وآثاراً من النبات، والنبات من الجماد. هذا هو تطبيق كلام الفلاسفة علىٰ الأعيان الخارجيّة.

وكذا الكلام في تطبيقه علىٰ الأفعال: فكلّ فعل يكون جانب الوجود فيه أوسع، فهو أكثر خيريّة، وكلّما كان من الأفعال ضئيلاً وحقيراً، وكان جانب العدم هو الغالب عليه، كان أشدّ شرّيّة.

والمحقّق الخراسانيّ ﷺ بعد ما طبّق كلام الفلاسفة علىٰ باب الأفعال ذكر: أنّ كلّ قوّة من القوى في الإنسان ـ كقوّة البصر والذوق والشمّ وغير ذلك ـ تنبسط وتنشرح بإدراك ما يلائمها، وتتضجّر وتنكمش من إدراك ما ينافرها. فالباصرة ـ مثلاً ـ تنبسط لرؤية الحديقة والأزهار، وتتضجّر لرؤية ما تستقبحه من صور الأشياء الكريهة، وكذلك الشامّة بالنسبة إلىٰ الروائح وغيرها من القوى.

Scanned by CamScanner

العاقلة بإدراكه لها تصوّراً أو تصديقاً، وكلّ فعل كان أضيق وجوداً
عليه، كان أكثر مباينة لتلك القوّة، فتنكمش منه. وهذا هو معنى الح
هذا هو ما اختاره المحقّق الخراسانيّ ﷺ في المقام.

وتحقيق ما مضى من تفسير الفلاسفة للخير والشرّ مربوط ببح
هنا فيما أفاده المحقّق الخراسانيّ ﷺ بالمقدار المناسب لبحثنا.

والواقع: أنّ ما ذكره ﷺ كان ألطف ما ذكره الأُصوليّون في المقا
المصطلحات، لكن التحقيق: أنّ كلامه لا يرجع إلىٰ محصّل.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره ﷺ هو خلط في الحقيقة بين المدرك بالذات و

توضيح ذلك: أنّنا حقّقنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الح
الإدراك والحبّ والبغض وغير ذلك لا تنصبّ ابتداءً علىٰ ما في
المدرك بالذات أو المحبوب والمبغوض بالذات ونحو ذلك هي الص
الإدراك أو الحبّ والبغض، وهي عين الإدراك أو الحبّ والبغض أو
النفسيّة. أمّا ما في الخارج فهو مدرك بالعرض أو محبوب أو مبغوض

وبعد هذا نقول: إنّ تنافر أيّ قوّة من القوى من إدراك شيء أو ا
المنافرة أو الملائمة بينها وبين المدرك بالذات، لا المدرك بالعرض

---

(١) وقال ﷺ ما نصّه: ومع ذا لا يكاد يبقى مجال لإنكار الحسن والقبح عقا
الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيعجبه أو منافراً فيغربه. وبالضرورة أنّهما يوجبان صحّ
إذا كان مختاراً بما هو فاعل، كما لا يكاد يخفى علىٰ عاقل. ودعوى عدم اختلاف
عدم إيراث ذلك تفاوتاً فيها ملائمة ومنافرة للعقل، كدعوى عدم صحّة مدح الفاع
الملائم والمنافر بالاختيار، مكابرة واضحة... إلىٰ أن قال: ثُمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا ـ م
الأفعال عند العقل بالحسن والقبح ـ اتّصافها بهما أيضاً عنده جلّ شأنه، ولا يبقى مجال
من المحتمل أن يكون ملائمات العقل

Scanned by CamScanner

و الحاضر لدى القوّة كي يؤثّر في انبساطها وانقباضها.

لاً: القوّة الباصرة تلتذّ بإدراكها للحدائق والأزهار ولو فرض إدراكها غير مطابق الخارجيّ، وتشمئزّ من إدراكها للصور القبيحة ولو فرض غير مطابق للواقع. وحينئذٍ بالنسبة إلىٰ القوّة العاقلة: هل المقصود انبساطها وانقباضها بالمدرك بالعرض باعتبار ته أو عدم مسانخته لها، أو المقصود انبساطها وانقباضها بالمدرك بالذات باعتبار ته أو عدم مسانخته لها؟ فإن فرض الأوّل قلنا: إنّ المدرك بالعرض ليس هو الحاضر قوّة العاقلة كي يؤثّر بالمسانخة وعدم المسانخة ذاك التأثير، وإن فرض الثاني قلنا: درك بالذات ـ دائماً ـ علىٰ حدّ سواء من حيث التجرّد وسعة الوجود، بلا فرق بين أن المدرك بالعرض وسيعاً أو ضيّقاً؛ فإنّ من أوّليّات علم النفس في الفلسفة: أنّ ت قوّة واحدة تناسب تلك القوّة في التجرّد وسعة الوجود علىٰ نهج واحد، فليس ـ إدراك الأمر المادّيّ مادّيّاً والمجرّد مجرّداً، بل إدراك ما هو من أرقى الموجودات ي من حيث التجرّد إدراك ما هو من أخسّ الموجودات، كالبياض ـ مثلاً ـ الذي هو عرضيّ حالّ في وجود مادّيّ.

ا للمدرك بالعرض من السعة والضيق أو الخيريّة والشرّيّة لا يسري إلىٰ المدرك ، وإنّما يحكم علىٰ المدرك بالذات بأحكام وخصائص المدرك بالعرض بمنطق ، ولا يوجب الفناء سريان الخصائص والآثار من الخارج إلىٰ الصورة حقيقة. فصورة ـ مثلاً ـ لن تحرق بفنائها في ذي الصورة، وإدراك الوسيع أو الضيّق لن يكون وسيعاً يّقاً بلحاظ حال المدرك بالعرض، كي يترتّب علىٰ ذلك انبساط القوّة العاقلة ضها؛ ولذا ترى وجداناً: أنّ القوّة العاقلة ليس الأولىٰ بها أن تدرك العدل فقط دون ، كما كان الأولىٰ بالقوّة الباصرة أن تدرك الصورة الحسنة دون القبيحة، والأولىٰ ة الشامّة أن تشمّ الروائح العطرة دون الكريهة.

ذن فما مضى من المقدّمة الفلسفيّة بناءً علىٰ تماميّتها لا تنتج المطلوب.

ثانياً: أنّ هناك نقوضاً ترد علىٰ ما ذكره ﷺ إن أمكن الجواب عن بعضها بتكلّف، موع النقوض كافٍ في الإيراد عليه:

لأوّل: أنّه لو كان الحسن والقبح العقليّان باعتبار مدى مسانخة الفعل للقوّة العاقلة في

Scanned by CamScanner

عند عدم الالتفات إليها، في حين ليس الأمر كذلك. وكذا ربط إدراك حسن ترك الانتقام بالالتفات إلىٰ وجودات ملازمة له وعدم إدراكه عند عدم الالتفات إليها، في حين ليس الأمر كذلك. هذا مضافاً إلىٰ أنّ هذا الكلام ينافي مبناه ﷺ: من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ (١).

وأمّا لو أُريد أنّ إسناد القبح إلىٰ الكذب ـ مثلاً ـ إسناد مجازيّ باعتبار الأعدام الملازمة له، فهو بغضّ النظر عمّا عرفت من النقض بفرض عدم الالتفات إلىٰ الأعدام المترتّبة عليه، يكون ممّا يكذّبه وجدان المدركين للحسن والقبح من العقلاء؛ فإنّهم يدركون قبح الكذب حقيقة لا مجازاً.

بقي هنا شيء، وهو: أنّ ما ذكره ﷺ من انبساط القوّة العاقلة وانقباضها لا ترى له أيّ منشأيّة لصحّة المدح والذم، فلابدّ من التفتيش عن نكتة لصحّة المدح والذمّ. فإن فرضنا أنّها عبارة عن قانون العقلاء وجعلهم لصحّة المدح والذمّ، رجع هذا في الحقيقة إلىٰ إنكار إدراك الحسن والقبح الذاتيّين، وإن فرضنا أنّها عبارة عن خصوصيّة ذاتيّة في الفعل، فهي بنفسها تفسير للحسن والقبح بلا حاجة إلىٰ ضمّ انبساط القوّة العاقلة وانقباضها، إلّا أن يكون مقصوده ﷺ أنّ ذلك علامة ومعرّف للحسن والقبح، وإن كان هذا خلاف ظاهر كلامه (٢).

ثُمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة إرجاع ما يتراءى لدى الناس من إدراك الحسن والقبح إلىٰ باب الميل والغريزة، وسلخهما من باب الإدراك؛ فإنّه يلزم من ذلك عدم صحّة

---

(١) قد يقول القائل: إنّنا لا ندخل الأعدام والوجودات الملازمة للشيء في الحساب، ولكن ندخل الأعدام والوجودات الناتجة عن الشيء في الحساب، فهذا يشبه اقتضاء النهي عن المعلول النهي عن علّته، لا اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه.

(٢) كان الأولىٰ أن يصاغ هذا المقطع بصياغة أُخرى أشمل، وذلك بأن يقال: هل المقصود أنّ الحسن والقبح عبارة عن نفس الملائمة والمنافرة للقوّة العاقلة التي توجب الانبساط والانقباض، أو المقصود أنّ

إسناد الحسن والقبح إلّا بالنسبة إلىٰ من له هذا الميل الطبيعيّ والغريزة النفسانيّة، وعدم تطبيق الحسن علىٰ أفعال الله تعالىٰ. فلا يصحّ أن يقال ـ مثلاً ـ: إنّ العدل منه حسن والظلم منه قبيح[1]. وكذلك من عوّد نفسه علىٰ ارتكاب القبائح وترك المحسّنات إلىٰ أن زال منه الميل الطبيعيّ إلىٰ فعل الحسن وترك القبيح، وماتت غريزته، لزم أن لا يميّز بين الحسن والقبيح، مع أنّه ليس كذلك[2].

كما ظهر ـ أيضاً ـ ممّا ذكرناه ما في كلام الفلاسفة، حيث ربطوا إدراك الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، لكن ليس كلّ مصلحة ومفسدة، بل خصوص ما لا يحتاج منهما في مقام الإدراك إلىٰ تأمّل عقليّ، فيدركهما جميع العقلاء، ونتيجة لذلك يتطابقون ـ لأجل الحفاظ علىٰ المصالح والتجنّب عن المفاسد ـ علىٰ مدح فاعل ما فيه المصلحة، وذمّ فاعل ما فيه المفسدة. ومن هنا سمّوا القضايا التحسينيّة والتقبيحيّة بالمشهورات.

أقول: أمّا ربطهم لدرك الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، فغير صحيح سواء أُريد المصلحة والمفسدة الشخصيّتان أو النوعيّتان، أي: ما يرجع إلىٰ حفظ نظام المجتمع وبقاء النوع؛ فإنّه يلزم من ذلك علىٰ أيّ حال دوران الحكم لديهم بالحسن والقبح مدار نتيجة التزاحم بين المصالح والمفاسد، في حين ليس الأمر كذلك.

وأمّا ما ذكروه نتيجة لذلك: من أنّ هذه قضايا مشهورة، فلم يتّضح لنا ـ ممّا رأيناه من كلماتهم ـ ما هو مرادهم من ذلك؛ فإنّه يحتمل في كلامهم أمران:

الأوّل: أن يكون مرادهم من ذلك إنكار ضمان حقّانيّة هذه القضايا؛ لعدم ضمان لحقانيّتها عدا الشهرة التي لا تصلح لذلك؛ ولذا ترى الشيخ الرئيس يقول: إنّه لو خلق إنسان في مكان منفرداً، ولم يتعلّم المحسّنات والقبائح بالمعاشرة، لم يدرك بعقله ولا بوهمه ولا بحسّه حسن العدل وقبح الظلم. وذكر ـ أيضاً ـ هو وشارح إشاراته المحقّق الطوسيّ رحمه الله: أنّ القضايا المشهورة ليست بيّنة الصحّة وإن كانت قد تصحّ.

---

(١) إن كان مقصود من يرجع الحسن والقبح إلىٰ الغريزة هو غريزة الفاعل، ورد عليه هذا النقض، أمّا لو كان المقصود هو غريزة المدرك، فهذا النقض غير وارد عليه.

(٢) معرفتنا بأنّه ليس الأمر كذلك إمّا أن تنشأ من علمنا السابق بأنّ باب الحسن والقبح يختلف عن باب الغريزة، وهذا لا يصلح بيانه كنقض، أو من التجربة والاستقراء، وهذا صعب. ولعلّ الأولىٰ النقض بما هو سهل التجربة والاستقراء: من أنّ كثيراً من الناس الاعتياديّين يدركون أحياناً الحسن والقبح علىٰ خلاف ما هي نتيجة تزاحم غرائزهم، فمن يدافع ـ مثلاً ـ عن ابنه لغلبة غريزة حبّ الابن علىٰ غريزة حبّ العدل عنده، يحكم مع ذلك بأنّه قد خان في سبيل حبّه لابنه.

Scanned by CamScanner

وهذا المعنى ـ الذي يظهر من بعض كلماتهم كما عرفت ـ راجع في الحقيقة إلىٰ ما
تي ـ إن شاء الله ـ من بحثنا الثالث، وهو البحث عن حقّانيّة مدركات العقل العمليّ.

الثاني: أن يكون مرادهم ما يظهر من كلام المحقّق الإصفهانيّ ﷺ اختياراً أو إسناداً إلىٰ
سفة: من إنكار ما بإزاء له في الواقع للمدركات بالعقل العمليّ، وأنّ مرجع العقل
لي إلىٰ تطابق آراء العقلاء، ولا واقع له وراء ذلك. وهو ﷺ بالرغم من إصراره علىٰ ذلك
ذكر في كلامه عدا ما إذا تمّ لا يدلّ علىٰ أزيد من الأمر الأوّل، أعني: عدم ضمان
انيّة؛ إذ إنّه ذكر ﷺ في بحث التجرّي دليلاً علىٰ عدم كون قضايا العقل العمليّ من موادّ
مان، وهذا المقدار ـ كما ترى ـ ينفع في سلب صفة ضمان الحقّانيّة عنها فحسب؛ لأنّ
ل البرهانيّ هو المضمون حقّانيّته دون غيره. ولا يثبت بذلك كذب هذا الإدراك وعدم
رد ما بإزاء له في الواقع حتماً.

وعلىٰ أيّ حال، فإن كان هذا الوجه هو المقصود، فسيرجع محصلّه إلىٰ إنكار العقل
لي رأساً، وإرجاعه إلىٰ العقل النظريّ، وجعل هذا العنوان مجرّد اصطلاح بحت بلا مائز
توضيح ذلك: أنّ المدرك بالعقل العمليّ علىٰ هذا: إمّا هو نفس تطابق العقلاء علىٰ
ة المدح والذمّ، أو متعلّق هذا التطابق. **فإن فرض الأوّل**، فهذا التطابق إنّما هو مدرك
ل النظريّ، كتطابقهم علىٰ حبّ الأولاد، وبغض الأعداء، وغير ذلك.

وإن فرض الثاني، فإن قيل: إنّ متعلّق هذا التطابق أمر واقعيّ وثابت بغضّ النظر عن
ق العقلاء، فهذا خلاف فرض إنكار ما بإزاء له في الواقع للمدركات بالعقل العمليّ
جاعه إلىٰ تطابق العقلاء، وإن قيل: إنّ متعلّق هذا التطابق هو فعل العقلاء من جعل
ن المدح والذمّ، أو تنفيذه عملاً، فهذا حاله حال سائر أفعال العقلاء المدركة بالعقل
ريّ. وأيّ فرق بين فرض كون جاعل القانون هو العقلاء أو الشارع، حتّى يفترض أنّ
ل بالأوّل معترف بالعقل العمليّ، والقائل بالثاني غير معترف به؟ وهل هذا ـ كما قلنا ـ
اصطلاح بحت، خالٍ من الملاك والمائز الفنّيّ؟

حقّانيّة العقل العمليّ

البحث الثالث: في حقّانيّة إدراك الحسن والقبح الذاتيّين وعدمها، ونستقصي الكلام
لك بذكر أُمور ثلاثة:

Scanned by CamScanner

الثاني: فيما يمكن الاستدلال به على عدم حقّانيّة ذلك.

الثالث: في أنّه ـ بعد الفراغ من عدم قيام برهان نافٍ لحقّانيّة العقل العمليّ ـ ما هو التحقيق في مدى حقّانيّة هذا الإدراك.

حقيقة الحسن والقبح العقليّين

أمّا الأمر الأوّل: وهو بيان ما هو المعنى المبحوث عن حقّانيّة إدراكه، وهو الحسن والقبح، فنقول: إنّهما عبارة عن الضرورة الخُلُقيّة الثابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أيّ معتبر. وهي مباينة للضرورة التكوينيّة ماهيّة ومرتبة؛ إذ إنّ الضرورة التكوينيّة عبارة عن الوجوب، وهذه الضرورة عبارة عن الانبغاء والأحرائيّة، والضرورة التكوينيّة في عرض السلطنة، وهذه الضرورة في طولها.

وتوضيح هذه المصطلحات يتوقّف على ذكر إجماليّ لما هو المختار في باب الجبر والاختيار، وموضع تفصيله هو مبحث الطلب والإرادة، فنقول: ذكر الفلاسفة: أنّ نسبة شيء إلى شيء ـ بعد فرض إخراج الامتناع عن المقسم ـ إمّا هي الوجوب، أو الإمكان. فنسبة الشيء إلى قابله هي الإمكان، ونسبته إلى فاعله هي الوجوب. وقد قالوا بذلك في تمام عوالم الإمكان، بلا فرق بين الأفعال الاختياريّة وغيرها، فحركة يد المشلول وتحريك اليد اختياراً سيّان في هذا الأمر. ومن هنا وقعوا في إشكال في تصوير معنى الاختيار في الأفعال الاختياريّة. وحاصل ما يتلخّص من كلماتهم في تصوير ذلك أمران:

الأوّل: أنّه تفترق الأفعال الاختياريّة عن غيرها من ناحية الإمكان وقابليّة القابل، فانفتاح باب الإمكان على وجه الشيء الموجود يكون بمقدار رفعته وخسّته في سلّم الوجود، فالجماد ـ مثلاً ـ الذي هو أخسّ الموجودات ليست له إمكانيّة قبول العوارض والطوارئ إلّا في مجال ضيّق؛ ولذا ترى أنّ العالم الطبيعيّ بإمكانه أن يتنبّأ كيفيّة تحرّك الحجر ـ مثلاً ـ المرميّ إلى فوق، في سير نزوله ومحلّ سقوطه.

وأمّا النبات الذي يتنعّم بنعمة الحياة بمقدار ما، فهو أرقى في سلّم الوجود، فقابليّته وإمكاناته تكون في دائرة أوسع، فهناك مجال للتشكيك فيما سوف يصنعه النبات؛ ولذا ترى بعض النباتات إذا اقترب في نموّه من جدار يمنع عن نموّه لو التصق به، يغيّر من

Scanned by CamScanner

شكل حركته، ويتحرّك في نموّه من جهة أُخرى، فهو أوسع إمكاناً من الجماد.

وأمّا الحيوان فهو أرقى من النبات في سلّم الوجود، فتتّسع دائرة إمكاناته وحرّيّته في مجال أوسع. فإذا ضرب حيوان مثلاً، وصمّم على الفرار، وكانت لفراره عدّة طرق متساوية، لا يمكن للعالم الطبيعيّ أن يتنبّأ ما سوف يختاره هذا الحيوان من طريق الفرار.

وأمّا الإنسان فهو أرقى مرتبة من الحيوان في سلّم الوجود، ويعيش في دائرة أوسع من الإمكانيّات والحرّيّات. فبينما ترى الحيوان أسير غرائزه وميوله النفسانيّة لا يتخلّف عنها قدر المستطاع، ترى الإنسان له عقل باستطاعته أن يحكّمه على الغرائز والميول النفسانيّة، فيغيّر مجرى عمله من مسير الغرائز وتلك الميول، أو أن لا يحكّمه.

والخلاصة: أنّه كلّما كان الموجود في درجة أرقى من سلّم الوجود، فهو أكثر إمكاناً وحرّيّة في التصرّف. وبهذا يتّضح جوهر الاختيار في الأفعال الاختياريّة.

الثاني: أنّه تفترق الأفعال الاختياريّة عن غيرها من ناحية الوجوب؛ إذ إنّ الثاني واجب بوجوب غير مسبوق بالاختيار، والأوّل يكون وجوبه في طول الاختيار والإرادة. وما هو في طول الاختيار لا يعقل أن ينافي الاختيار، وإلّا لزم من وجوده عدمه.

والواقع: أنّ شيئاً من هذين الوجهين لا يفيدان الاختيار بالمعنى الذي هو موضوع لحكم العقل بالحسن والقبح، وصحّة المدح والذمّ.

ولعلّهم إنّما اصطلحوا على ما ذكروه باسم الاختيار، وتكلّموا بتلك الكلمات خجلاً من التصريح بالجبر.

توضيح ذلك: أنّ **الوجه الأوّل** إنّما يبيّن تفاوت الموجودات في المقدار الممكن من طروّ العوارض والخصوصيّات عليها، واختلاف درجات قابليّة القابل، وتسمية بعض الدرجات باسم الاختيار. وهذا لا يختلف في الروح والجوهر عن مثل أن يقال:

إنّ الجسم الفلانيّ لا تكون له قابليّة التلوّن بلون عدا لون السواد مثلاً، والجسم الآخر يقبل التلوّن بعدّة ألوان. فيسمّى الثاني بالاختيار، ويقال إنّ هذا الجسم مختار في اتّخاذ أيّ لون من هذه الألوان. أ فليس هذا عدا اصطلاح اعتباطيّ خالٍ من النكتة الفنّيّة الموجودة في الاختيار المصحّح للمدح والذمّ والموضوع للحسن والقبح؟!

وأمّا الوجه الثاني: فما ذكر فيه: من أنّ ما هو في طول الاختيار لا ينافي الاختيار، وإن

Scanned by CamScanner

كان صحيحاً، إلّا أنّ الكلام في الصغرى، وهو كون هذا الوجوب في طول الاختيا
يقصدون بذلك: أنّ الفعل في طول الإرادة، وسمّوا الإرادة بالاختيار. وهذه ا
ـ أيضاً ـ ليست عدا اصطلاح اعتباطيّ فارغ من النكتة المطلوبة في تصحيح ا
المدح والذمّ، وحكم العقل العمليّ بالحسن والقبح؛ فإنّ الإرادة ليست عدا حالة
تعرض على الإنسان، كعروض سائر العوارض عليه، ونسبتها إلى الإنسان بعنوا
هي نسبة الوجوب ـ بحسب ما هو مفروض في كلامهم ـ وبعنوان القابل هي نسبة
كما قالوا بذلك في جميع العوارض لعوالم الإمكان. فهل ترى لو أوجد شخص
إرادة الفعل في نفس شخص آخر، وترتّب عليها تكويناً صدور الفعل عنه، اس
الفاعل المدح أو الذمّ؟!

وحاصل الكلام: أنّ ما هو ثابت في الواقع، ومركوز في الأذهان، ومدرك
الفطريّ، هو اختياريّة أفعال الإنسان بالمعنى المترتّب عليه الحسن والقبح والمد
فالمحدّد للاختياريّة عندنا إنّما هو العقل العمليّ. وأمّا هؤلاء الفلاسفة فلم
الاختياريّة بالعقل العمليّ، وإنّما حدّدوها باصطلاح خاصّ، ولا نزاع لنا م
اصطلاحهم.

ولكنّا نقول: إنّ هذه المصطلحات والنزاع فيها لا تعدو أن تكون نزاعاً لفظ
لا محصّل لها ما لم يرجع الكلام إلى البحث عن اختيار مصحّح لما هو المدرك لد
من الحسن والقبح بناءً على حقّانيّتهما.

نعم، إن صحّت نسبة المحقّق الإصفهانيّ ﷺ إلى الفلاسفة القول بما يرجع إ
العقل العمليّ رأساً، ورجوع التحسين والتقبيح والمدح والذمّ إلى تباني العقلاء
على ذلك، لم يبق لهم أثر عمليّ للبحث عن الاختيار بهذا المعنى. هذا.

وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ والسيّد الأُستاذ ومن حذا حذوهما في تصوير الا
قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد مختصّة بغير الأفعال الإراديّة، أمّا الأفعا
فالنسبة فيها هي الإمكان بلحاظ الفاعل، كما كانت هي الإمكان بلحاظ القابل؛
الأفعال الإراديّة تكون في طول الاختيار، بمعنى: أنّه يصدر عن الإنسان حين العم
١ ـ إعمال القدرة، وهو فعل من أفعال النفس، لا حالة خاصّة عارضة عليها
٢ ـ العمل الخارجيّ. والثاني اختياريّ بالأوّل، والأوّل اختياريّ بنفسه. وتر

Scanned by CamScanner

الخارجيّ علىٰ ذاك الفعل النفسيّ واجب، لكنّ هذا الوجوب لا ينافي الاختيار؛ لكونه في طول الاختيار، لا بمعنى كونه في طول الإرادة: بأن تسمّى الإرادة اختياراً، بل بمعنى كونه في طول إعمال النفس للقدرة. وخصوص هذا الفعل النفسانيّ خارج عن تحت قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ويكفي فيه نفس الإمكان.

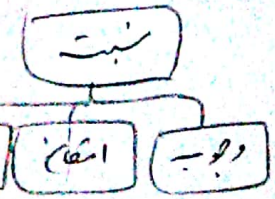
أقول: لا أدري لماذا لم يدّعوا ـ بعد فرض تطرّق الاستثناء إلىٰ قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ـ كفاية الإمكان ابتداءً بالنسبة إلىٰ الأفعال الخارجيّة. ثُمّ لا أدري ماذا يقصد بإعمال القدرة؟ فهل الإعمال غير العمل؟

وبتعبير آخر: هل المقصود بإعمال القدرة إيجاد نفس القدرة، أو إيجاد المقدور ـ وهو الفعل الخارجيّ ـ أو ماذا؟ فإن كان المقصود هو إيجاد نفس القدرة ـ والظاهر أنّه ليس هو المقصود ـ فمن الواضح: أنّ إيجاد القدرة عمل للواهب تعالىٰ لا لهذا الشخص، وإن كان المقصود هو الثاني، ورد عليه أنّ الإيجاد عين الوجود، وإنّما يختلفان بالاعتبار، وليس كلّ من الإيجاد والوجود فعلاً مستقلّاً للفاعل في قبال الآخر.

وأظنّ أنّهم تفطّنوا إلىٰ أنّه لو بني علىٰ استثناء الأفعال الإراديّة مباشرة من قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وقيل بكفاية الإمكان فيها، لأمكن دعوى كفاية الإمكان في الأُمور التكوينيّة أيضاً، وبهذه الدعوى ينسدّ باب إثبات الصانع، فالتزموا بحالة متوسّطة بين الوجوب والإمكان في الأفعال الإراديّة بتوسيط أمر لا يتصوّر القول به في الأُمور التكوينيّة، وهو إعمال القدرة، غفلة منهم عن أنّ الكلام ينقل إلىٰ هذا الأمر المتوسّط، وهو إعمال القدرة؛ إذ هذا اعتراف بكفاية الإمكان بالمباشرة وبلا توسيط أمر في تحقّق إعمال القدرة. ولو أمكن دعوى كفاية الإمكان في هذا الأمر، أمكن دعواها في الأُمور التكوينيّة؛ لعدم وجود نكتة فنّيّة للفرق.

وأساس كلّ هذه الاشتباهات هو تخيّل انحصار النسبة في الوجوب والإمكان.

ونحن نقول: إنّ نسبة الفعل الاختياريّ إلىٰ فاعله هي بالتعبير الاسميّ نسبة السلطنة، وبالتعبير الحرفيّ نسبة (له أن يفعل، وله أن لا يفعل). فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجوب والإمكان، ونؤمن بأنّ النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، ونسبة الإمكان، ونسبة السلطنة، أو (له أن يفعل، وأن لا يفعل). ونؤمن بأنّ موضوع القاعدة العقليّة الصادقة في كلّ



Scanned by CamScanner

العالم بالدقّة: هو الجامع بين الوجوب والسلطنة، لانفس الوجوب فقط. فالقاعدة التي تصحّ في كلّ المواضع هي: (أنّ الشيء لايوجد إلّا بالوجوب أو السلطنة)، لا أنّ الشيء بشكل عامّ (ما لم يجب لم يوجد) نعم، بما أنّ السلطنة غير موجودة في العلل التكوينيّة فوجود معلولاتها لا يكون إلّا بالوجوب. هذا.

وما ادّعيناه من وجود نسبة أُخرى إلىٰ صفّ نسبة الوجوب والإمكان، يكون بحسب عالم التصوّر بديهيّاً، كبداهة الوجوب والإمكان والوجود والعدم، فلا غبار بحسب عالم التصوّر علىٰ وجود نسبة ثالثة في قبال نسبة الوجوب والإمكان، فهذه غير الوجوب وغير الإمكان: أمّا أنّها غير الوجوب؛ فللتضاد الواضح بين عنوان (له أن يفعل) وعنوان (لابدّ له أن يفعل).

وأمّا أنّها غير الإمكان؛ فلأنّ الإمكان عبارة عن القابليّة، وهي التأهّل للقبول، وهذا مفهوم لا يتصوّر إلّا بين الشيء وقابله، دون الشيء وفاعله، بخلاف مفهوم (له). هذا.

وبالإمكان أن نقيم برهاناً علىٰ وجود نسبة السلطنة واقعاً في الجملة، ويكون هذا أوّل مرّة في تأريخ هذه المسألة؛ لعدم الاقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة علىٰ الوجدان، وإثباتها بالبرهان.

وبيان ذلك إجمالاً: أنّ هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين في محلّهما:

١ ـ إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علّة للمحال بالذات ولو فرض أنّ المحال بالذات قد يكون معلولاً لمحال آخر.

٢ ـ إنّ المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولاً ولو لمحال ذاتيّ آخر.

وبعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدّين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ـ بعد فرض وجود جسم مثلاً كي يتّصف بالحركة والسكون ـ محال بالذات، كارتفاع النقيضين. وحينئذٍ نلفت النظر إلىٰ ضدّين لا ثالث لهما، ونقول:

إنّ من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذين الضدّين مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة إلىٰ دعوى الفعليّة كما قيل في رغيفي الجائع وطريقي الهارب كي يقال لا برهان علىٰ عدم المرجّح)، قلنا: إنّه لو بني علىٰ انحصار النسبة خارجاً في الوجوب والإمكان، للزم كون الممكن بالذات ـ وهو عدم المرجّح لكلّ

Scanned by CamScanner

ـ ضرورة الخلقية عبارة عن كون الأولىٰ أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، والضرورة
التكوينيّة عبارة عن أنّه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. وليس المقصود بيان التعريف
المنطقيّ؛ فإنّ الأولويّة وكذا الضرورة التكوينيّة وما أشبه ذلك كالإمكان والامتناع
والوجود والعدم مفاهيم واضحة، ومن أوضح المفاهيم، ولا يمكن توضيحها بمفاهيم
أخرى، وإنّما المقصود إلفات النظر وتوجيهه نحو المعنى الخاصّ، وهو ـ كما اتّضح ـ
الضرورة الخلقيّة: وهي نسبة واقعيّة بين السلطنة والفعل.

بقي هنا شيء، وهو: أنّ المشهور جعلوا الحسن والقبح عبارة عن صحّة المدح والذمّ عليه.

(١) قد يقال: إنّ هذا ليس دليلاً علىٰ وجود السلطنة خارجاً؛ إذ فرض وجود السلطنة خارجاً لا يرفع الإشكال؛ ذلك لأنّه حتّى لو كانت السلطنة موجودة خارجاً بإمكاننا أن نقول: إنّ عدم المرجّح منضمّاً إلىٰ عدم السلطنة ـ ولو محالاً ـ علّة لارتفاع الضدّين اللذين لاثالث لهما، في حين أنّ ارتفاعهما مستحيل بالذات، وقد قلنا: إنّ المستحيل بالذات لا يكون معلولاً ولو لأمر محال، فقد عاد الإشكال.

والجواب عن ذلك: أنّ السلطنة نسبتها إلىٰ الوجود والعدم سيّان، فليست هي علّة للوجود كي يدخل عدمها في علّة العدم، فعلّة عدم الضدّين إنّما هي عدم المرجّح في ظرف عدم السلطنة، أي: إنّ عدم السلطنة قيد للعلّيّة. فإن كان هذا القيد ثابتاً، إذن العلّيّة ثابتة، وبالتالي قد ثبت الإشكال؛ لأنّ عدم المرجّح أصبح علّة للمستحيل بالذات، وهو انتفاء ضدّين لا ثالث لهما، وإن كان هذا القيد غير ثابت: بأن كانت السلطنة موجودة إذن فالعلّيّة غير ثابتة، فيرتفع الإشكال من أساسه.

ولكن التحقيق: أنّ هذا يستلزم المحال بعد الالتفات إلىٰ وضوح عدم صحّة المدح والذمّ لمن فعل الحسن أو القبيح مع جهله بحسنه أو قبحه.

فمثلاً: من ارتكب القتل والغارة مع جهله بقبحه؛ لكونه قد عاش في مجتمع يفتخرون بذلك، ويرونه شجاعة، ويمارسونه باعتقاد كونه فضيلة وامتيازاً للإنسان، فتغطّى عقله العمليّ بعيشه في بيئة من هذا القبيل، فلم ير هذا الفعل قبيحاً، فارتكب القتل والغارة، لم يصحّ ذمّه ذمّاً عقابيّاً، وإن صحّ تنقيصه من سنخ تنقيص الشخص الغبيّ الذي لا يدرك ما هو من واضحات العقل النظريّ. فلو كان الحسن والقبح يعني صحّة المدح والذمّ ـ في حين نرى أنّ صحّتهما تتوقّف علىٰ علم الفاعل بهما ـ لزم كون حسن فعله وقبحه متوقّفاً علىٰ علمه بذلك، وتوقّف الشيء علىٰ العلم به مستحيل.

والجواب بأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أو ما يشابه ذلك لا يأتي هنا؛ لاختصاصه بباب الجعل والتشريع، ومفروض الكلام هو كون الحسن والقبح أمرين واقعيّين وثابتين بغضّ النظر عن جعل أيّ جاعل واعتبار أيّ معتبر.

والتفكيك بين الجعل والمجعول ـ بمعنى من المعاني ـ إنّما يمكن في الاعتباريّات، دون ما هو من الموجودات الخارجيّة، ولا ما هو من موجودات لوح الواقع ـ بحسب مصطلحنا ـ الذي هو أوسع من لوح الخارج.

والتحقيق: أنّ صحّة المدح والذمّ أو عدم صحّتهما ليسا إلّا عبارة عن حسن المدح والذمّ أو قبحهما. وليس المدح والذمّ إلّا فعلاً من أفعال الإنسان، يتّصف ـ كسائر أفعاله ـ بالحسن والقبح، فالقتل والغارة ـ مثلاً ـ محكومان بالقبح، وذمّ صدورهما عن الشخص محكوم بالحسن، والحكم الثاني أُخذ في موضوعه علم الفاعل بالحكم الأوّل، ولا إشكال في ذلك[1].

---

(١) لا يخفى أنّ تعريف الحسن والقبح بالمدح والذمّ إن كان بمعنى التعريف المنطقيّ، فهذا غير معقول؛ فإنّهما مفهومان أوّليّان واضحان لا يعرّفان بشيء آخر. علىٰ أنّ صحّة المدح أو الذمّ لا تعني إلّا حسنهما أو عدم قبحهما، فهذا تفسير للشيء بنفسه، ولكنّ الواقع: أنّ المدح والذمّ هما عين قولنا: إنّ هذا حسن وهذا قبيح، فقولنا: (هذا حسن) هو مدح، وقولنا: (هذا قبيح) هو ذمّ. فصحّ أن يقال كإلفات للنظر ـ لا كتعريف ـ: إنّ الحسن والقبيح عبارة عمّا يستحقّ عليه المدح والذمّ، بمعنى: أنّ الحكم بالحسن والقبح هو عين المدح والذمّ. وأمّا لزوم أخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه؛ لأنّ صحّة المدح والذمّ تتوقّف علىٰ علم الفاعل بالحسن والقبح، ←

Scanned by CamScanner

ما يستدلّ به على عدم الحقّانيّة

وأمّا الأمر الثاني: وهو الكلام فيما يمكن الاستدلال به على عدم حقّانيّة ما يدركه الناس من الحسن والقبح، فنذكر هنا براهين ثلاثة على ذلك:

البرهان الأوّل: برهان أشعريّ، وهو مركّب من صغرى وكبرى استفادوهما من العقل النظريّ: أمّا الصغرى فهي مجبوريّة الناس على أعمالهم. وهذه ممنوعة عندنا، وأمّا الكبرى فهي عدم اتّصاف الفعل الخارج عن القدرة بالحسن والقبح. وهذه صحيحة. ويستنتج من هاتين المقدّمتين عدم اتّصاف أفعال الناس بالحسن والقبح. وهذا هو الوجه الوحيد الموجود في كلمات الأشعريّين الذي يمكن أن يجعل دليلاً على بطلان العقل العمليّ. وأمّا ما عدا ذلك من الوجوه المذكورة في كلماتهم، فلا ينبغي الشكّ في أنّها لا تفيد أكثر من عدم ضمان حقّانيّة العقل العمليّ.

والتحقيق: أنّ هذا الوجه ـ أيضاً ـ لا يفيد إنكار صحّة العقل العمليّ؛ فإنّ العقل العمليّ لا يحكم إلّا بقضيّة شرطيّة، وهي: إنّ الفعل إن كان اختياريّاً، اتّصف بالحسن والقبح. وإنكار الشرط لا يؤدّي بنا إلى إنكار القضيّة الشرطيّة، بل ظاهر سوق الدليل بهذا الشكل هو التسليم بحسن الأفعال وقبحها على تقدير اختياريّتها.

نعم، يمكن أن يتخيّل أنّ العقل العمليّ يحكم ابتداءً بحسن بعض أفعال الناس وقبح بعضها، فيجعل ما مضى من البرهان الأشعريّ برهاناً على بطلان العقل العمليّ، ولكن لدى التحليل يظهر أنّ حكم العقل بالبداهة بحسن بعض أفعال الناس وقبح بعضها مرجعه إلى

Scanned by CamScanner

لكلا الإدراكين ـ إلىٰ النتيجة بكمال الوضوح؛ إذ كانت المقدّمتان مع التطبيق

فصارت النتيجة في قوّة البديهيّ.

البرهان الثاني: برهان فلسفيّ، وأقصد بذلك برهاناً قد نصوغه علىٰ وف

الفلاسفة، وإن كانوا هم لم يذكروا هذا البرهان، وهو: أنّ الحسن والقبح لو كانا

فإمّا أن يكونا انتزاعيّين، أو من الأعراض المتأصّلة في المحلّ.

وبتعبير آخر: إمّا أن يكونا من المعقول الثانويّ بحسب مصطلح الفلاسفة

المعقول الثانويّ بحسب مصطلح المنطق.

وتوضيح هذه الاصطلاحات: أنّ الشيء **تارة** يتصوّر بعناوينه الذاتيّة من

والفصل، والنوع، وهذه معقولات أوّليّة، **وأُخرى** يتصوّر بعناوين غير ذاتيّة،

وإمكانه، وسواده، وبياضه، وغير ذلك، وهذه عناوين متأخّرة عن العناوين الأوّ

علىٰ قسمين:

الأوّل: ما يكون انتزاعيّاً، وهو ما يكون ظرف عروضه هو الذهن، وظرف ا

الخارج، كالوجوب والإمكان ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح

الثاني: ما يكون أصيلاً، وهو ما يكون ظرف عروضه واتّصافه هو الخارج

والبياض ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح المنطقيّ.

فهل الضرورة الخلقيّة أو الحسن والقبح أمر انتزاعيّ ينتزع من الأُمور

والقبيحة، أو أنّ ظرف عروضها واتّصافها معاً هو الخارج؟ **فإن قيل بالأوّل**، ل

شيء واحد من أُمور متباينة بما هي متباينة؛ إذ الأفعال المتّصفة بالحسن أو القبح

متباينة بحسب المقولة والماهيّة ولا جامع بينها، بل ربّما ينتزع هذا الشيء الو

الوجود والعدم، فوجود الإكرام ـ مثلاً ـ حسن، وعدم الانتقام ـ أيضاً ـ حسن، في

لاجامع بين الوجود والعدم.

وإن قيل بالثاني، لزم عدم اتّصاف الأفعال قبل وجودها بالحسن والقبح؛ إ

وجود العرض قبل وجود المعروض، فقبل أن يضرب هذا الشخص اليتيم لا يق

وقبل أن يكرمه لا يحسن إكرامه.

Scanned by CamScanner

وفق مباني الفلاسفة، ولكن الإشكال
الخارج، فكلّما يدركه العقل إدراكاً
ه: إنّه أمر انتزاعيّ انتزعه العقل، وليس

ح؛ ولذا نقول: إنّ الإنسان ممكن سواء
خالق سبحانه واجب سواء تصوّر أحد
ن والقبح ليسا انتزاعيّين ـ بمعنى يقابل
ـارج ـ حتّى يرد الإشكال الأوّل،
ن موجودات لوح الواقع.
ّ الأوّل، وهو كون ظرف العروض هو
ـ وجود الجامع الذي يكون منشأً

البرهان الثالث: ما ذكره بعض الكلاميّين، وهو مب

وهي: إنّ ما يعرض علىٰ الأشياء حقيقة وواقعاً ـ لا ـ

لكلّ ما يعرض عليها أو لبعضها؛ إذ كلّ ما بالعرض يج

ونحن لا نتكلّم هنا عن مدى صحّة هذه المقدّمة

يقتضيه المقام، ونبحث الأمر بناءً علىٰ صحّة هذه المق

إنّ البرهان الذي ذكر في المقام علىٰ عدم واقعيّة

واقعيّين لكانا ذاتيّين، مع أنّهما ليسا ذاتيّين؛ لما نرى م

وأجيب عن ذلك بأنّ الحسن ذاتيّ للعدل، والقبح

والظلم في الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبار

ـ مثلاً ـ تارة حسناً، وأُخرى قبيحاً، أو ضرب اليتيم كذ

ينشأ عن اختلاف الحالات في الدخول تحت هذه الكبر

ضرب اليتيم أو غير ذلك عدلاً، كان حسناً، ومتّى ما كـ

ـ أيضاً ـ أنّ ما بالعرض ينتهي إلىٰ ما بالذات.

ويرد عليه: ما سيأتي إن شاء الله في الأمر الثالث:

قبيح ليس إلّا قضيّة بشرط المحمول.

والصحيح في الجواب: أوّلاً: ما سيأتي ـ إن شاء الله

والقبح لا يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات. فالص

والكذب في ذاته ـ دائماً ـ قبيح، وهكذا غيرهما من العناو

ولكن ما يتراءى من الاختلاف ينشأ عن مسألة التزاحم، كم

Scanned by CamScanner

ى حقّانيّة العقل العمليّ

وأمّا الأمر الثالث: وهو الكلام في مدى حقّانيّة العقل العمليّ، فهنا موقفان: موقف المثبتين، وموقف المشكّكين.

أمّا الموقف الأوّل: فقد ذكروا لبيان حقّانيّة العقل العمليّ وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ قضايا العقل العمليّ اتّفاقيّة بين تمام العقلاء، اذن فهي حقّة.

ومن الواضح: أنّ مجرّد اتّفاق العقلاء ليس بالمباشرة دليلاً علىٰ الصحّة والحقّانيّة. أنّ المقصود من الاستدلال به ما يكون من سنخ الاستدلال بالتجربة، بأن يقال: إنّ ارف البشريّة النابعة من حاقّ النفس تكون مضمونة الصحّة، ويستحيل فيها الخطأ، لاف المعارف التي يتدخّل فيها الأُمور الخارجة عن النفس، ومعرفة الضرورة الخلقيّة من المعارف النابعة من حاقّ النفس؛ بدليل اتّفاق العقلاء عليها؛ إذ إنّ اتّفاقهم عليها د علىٰ كون المنشأ لهذه المعرفة أمراً مشتركاً بين الجميع؛ إذ لو كان المنشأ لها أمراً غير ترك بين الجميع، لما حصل اتّفاق الجميع عليها، وليس هناك شيء مشترك بين الجميع النفس البشريّة، فتثبت أنّ هذه المعرفة نابعة من النفس وفطريّة للإنسان.

ويرد عليه: أنّ من عاشرناهم ورأيناهم من الناس لم يكن الأمر المشترك بينهم صراً في النفس البشريّة، بل هم مشتركون ـ أيضاً ـ في تعايشهم في مجتمع إنسانيّ، شاهدتهم لقوانين مقنّنة في المجتمع، وتربيتهم في حجر الأب والأُمّ أو المعلّم ونحو ذلك[1]. فمن احتمل كون هذه المعرفة مستوحاة من تلك القوانين والمجتمعات والتربية تعليمات، لم يمكن إثبات عدمه له بهذا الوجه، ومن لا يحتمل ذلك لا يحتاج إلىٰ هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض: من أنّه لو خلق إنسان منفرداً، وعاش منفرداً، ولم يشاهد مجتمع أو تعليم وتربية ونحو ذلك، ثُمّ حمل علىٰ الإخبار بشيء ما، ولم توجد له أيّ ة صدفة في الكذب، فهذا الإنسان سيصدق في إخباره، وهذا شاهد علىٰ أنّه يدرك

---

(١) والمجتمعات والتعاليم المختلفة مشتركة في كثير من المناشئ، كالمصالح والغرائز، فمن لا يدرك نه حقّانيّة الحسن والقبح، يحتمل أنّ المقدار المشترك بين الناس من الحسن والقبح المعترف بهما عند المجتمعات ناشئ من التعاليم الاجتماعيّة المستوحاة من تلك المصالح والغرائز. وطبعاً أنّ تعاليم من هذا لا يشترط فيها التطابق الكامل والشامل لتمام الموارد مع المصالح والغرائز حتّى ينقض ببعض الموارد ى الحسن والقبح المعترف بهما اجتماعيّاً يتخلّفان عن المصالح والغرائز.

Scanned by CamScanner

واقعيّة الحسن والقبح، فلا مسوّغ له لد
يجعل هذا دليلاً علىٰ واقعيّة الحسن و

وثالثاً: لو سلّم ـ علىٰ رغم فرض
الإنسان سيختار الصدق، تطرّق احتما
في الطبع البشريّ يدفعه نحو الصدق م
اختياره للصدق لإدراكه بالعقل النظر
الفلاسفة من كون إدراك مصالح الأُمور
عاقل، وقد مضى أنّ إدراك الحسن والق
المصلحة والمفسدة.

وأمّا الموقف الثاني: وهو موقف ا
الأخباريّ، وأُخرى بالمنطق التجريبيّ، و
أمّا المنطق الأخباريّ: فهو دعوى كث

Scanned by CamScanner

ن حقّانيّة الآراء المتضادّة جميعاً، فلا يبقى

منع حصول الإدراك العقليّ للحسن والقبح،
راد منه منع ضمان الحقّانيّة، وهذا هو الذي

لة قبح إجراء المعجز علىٰ يد الكاذب، وقبح
ى الجواب عن ذلك.
ك حسن العدل وقبح الظلم، ولم يقع خلاف في
بين العقليّتين.
م قبيح ضروريّتان بشرط المحمول، ونحن
ظلم قبيح)، ومنه يظهر الكلام في قولنا: (العدل
لم عدا سلب ذي الحقّ حقّه. فقد فرض في
وم، سواء كان هو غير الظالم، أو كان هو نفس
يكفي التغاير بين الظالم والمظلوم بالاعتبار،
ى الرتبة المتقدّمة علىٰ الظلم، وهو الحقّ، فنقول:

Scanned by CamScanner

قيام الامارات مقام القطع الطريقيّ، وما يأتي ـ إن شاء الله ـ م
الظاهريّ والواقعيّ.

والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباريّ أن يقال: إنّ
قسمين: عقل أوّل، وعقل ثانٍ. كما قسّموا العقل النظريّ إلىٰ قس
ثانويّ (ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات). و
الأشياء وقبحها بقطع النظر عن مسألة التزاحم، والعقل الثاني
التزاحم. وكثرة الاختلاف إنّما هي في الثاني، حتّى أنّ ما يحكى
تكون الرئاسة فيها مختصّة بقاتل الرئيس السابق، وليس قتل
من يقتله ويقوم مقامه يرونه مستحقّاً للمدح، يرجع في الحق
الاختلاف بينهم وبين المجتمعات التي شاهدناها في تمييز الأ
فكلّ إنسان يدرك أنّ الطموح وطلب العزّ والرفعة في نف
المجتمعات الأُخرى يحسّنون ذلك في غير موارد التزاحم بقبيح
يدرك قبح قتل الإنسان في نفسه؛ ولذا ترى ذاك المجتمع الذي

---

(١) الحسن والقبح العقليّان بالمعنى المدرك للعقل العمليّ لا يتصوّران بنح
فعل بشأن نفس الفاعل. نعم، يتصوّر بشأنه المصلحة والمفسدة والكمال والنقص
الحقيقيّ بعمل بشأن نفسه يصبح هذا العمل باعتباره امتثالاً لأمر المولىٰ حسن
المولىٰ لا بشأن نفس الفاعل.

Scanned by CamScanner

هدف، أو قتله قبل رئاسته، أو بعد سقوطه من
معات في تشخيص ما هو الأهمّ من هـذين
فلايوجد لدى إنسـان إلّا ذاك الأبـله الذي

حاظ كثرة الخطأ في العقل العمليّ؛ لما نراه من
براهين عدم حقّانيّة العقل العمليّ، وهو عدم
الوجوه والاعتبارات، ناشئان عن الغفلة عن
ل أنّ العقل العمليّ يدرك حسن عـدّة أُمـور
ء ـ حينئذٍ ـ الاختلاف بين العقلاء[1]، كما
ف الوجوه والاعتبارات. وبالالتفات إلىٰ هذه
شأت عن تخيّل أنّ الحسن والقبح المدركين
علىٰ الحسن والقبيح، وعدم الالتفات إلىٰ أنّ
ن في الرتبة المتقدّمة علىٰ المدح والذمّ؛ إذ إنّه
سن وقبح علىٰ شيء واحد بعنوانين، وترجيح

Scanned by CamScanner

وأمّا المنطق التجريبيّ: فهو دعوى أنّ المصدر الأساس للمعارف البشريّة المضمونة الصحّة هي التجربة، وكلّ علم لم ينشأ عن التجربة يمكن أن يكون مطابقاً للواقع، ويمكن أن يكون مخالفاً له، ومن هذا القبيل العلم بالحسن والقبح الذاتيّين.

وإشكالنا علىٰ هذا المنطق مبنائيّ؛ إذ حقّق في محلّه عدم كون التجربة المصدر الأساس للمعرفة، واحتياجها إلىٰ الرصيد العقليّ الثابت في الرتبة المتقدّمة عليها، وليس هنا مجال تفصيل الكلام في ذلك.

وأمّا المنطق العقليّ: فهو دعوى عدم ارتباط العقل العمليّ بالبرهان بموادّها وفروعها. وهذا الوجه قائم علىٰ أساس القول بانحصار ضمان حقّانيّة أيّ قضيّة في كونها برهانيّة، أي: من موادّ البرهان، وهي البديهيّات الستّ، أو من الفروع المترتّبة علىٰ ذلك بالحدّ الأوسط.

أمّا كيف يقرّب عدم ثبوت هذا الضمان بالنسبة إلىٰ العقل العمليّ؟ فهذا ما يتحدّث عنه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بالشكل التالي:

ذكر ﷺ أنّ البديهيّات منحصرة في ستّة أقسام: الأوّليّات، والفطريّات، والحسّيّات، والتجريبيّات، والحدسيّات، والمتواترات.

وقضايا العقل العمليّ لا تدخل في شيء من هذه الأقسام الستّة:

أمّا عدم دخولها في الأربعة الأخيرة، فواضح.

وأمّا الفطريّات فلا علاقة لقضايا العقل العمليّ بها؛ إذ القضايا الفطريّة ـ دائماً ـ تكون منطوية علىٰ قياس، كما في قولنا: الأربعة زوج، الذي قياسه معه، ولا ينفكّ منه لغاية ظهوره، وهو انقسامها إلىٰ المتساويين، أمّا في قبح الظلم ـ مثلاً ـ فلا نرى أيّ قياس مستبطن فيه.

وأمّا الأوّليّات فهي التي يكفي تصوّر طرفيها للجزم بالحكم، وليس الأمر في باب العقل العمليّ كذلك، وإلّا لما وقع الخلاف فيه.

أقول: أمّا ما أفاده تبعاً للمنطق القديم: من كون موادّ البرهان ـ وهي البديهيّات ـ ستّ، فقد مضى الكلام فيه، وعرفت أنّ الصحيح انحصارها في ثلاثة؛ لأنّ التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات غير مضمونة الصحّة، والمضمون صحّته هو: الأوّليّات،

Scanned by CamScanner

ولو كان المراد مخالفة الأشعريّ في أصل الحسن والقبح، قلنا: إنّ الأشعريّ لم يخالف في الحسن والقبح، وإنّما خالفنا بفرض إسنادهما إلىٰ الشارع. وهذا من باب الخلط بين الحمل الأوّليّ والثانويّ وعدم التمييز بينهما، وهو غير الاختلاف في أصل الحسن والقبح. وهذا نظير الاختلاف في أنّ الوجوب والإمكان ـ مثلاً ـ هل هما انتزاعيّان، كما هو المشهور، أو من لوح الواقع، كما هو المختار، مع الاشتراك في الإيمان بأصل الوجوب والإمكان. إذن فالاختلاف الذي يشير إليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ غير ثابت، إلّا إذا قصد بذلك أنّه هو ﷺ يخالفنا في ذلك، ويفرض عدم إدراكه ﷺ لحسن الطاعة وقبح المعصية.

الثاني: أنّه لا مسوّغ لدعوى: أنّ كلّ ما هو مضمون الصحّة لكونه نابعاً من النفس بما لها من القوى فهو متّفق عليه بين العقلاء؛ وذلك لأنّه علىٰ رغم اشتراك الناس في قوى النفس قد يقع الخلاف بينهم في بعض ما هو مضمون الصحّة؛ لأحد أمرين:

الأوّل: أنّ الأشخاص مختلفون في تصاعدهم علىٰ وفق الحركة الجوهريّة في مراتب النفس وقواها؛ ولهذا تختلف دائرة البديهيّات سعة وضيقاً باختلاف الأشخاص إلىٰ أن نصل إلىٰ الأبله الذي لا يدرك كثيراً من بديهيّات العقل النظريّ ـ مثلاً ـ التي يدركها متعارف الناس. ومن الممكن أن يوجد شخص في أعلىٰ مراتب علوّ النفس ورقيّها، ويدرك بالبداهة كلّ ما هو نظريّ عندنا.

الثاني: أنّ فهم النفس قد يغطّى بتأثير من الشبهات العلميّة، أو الشهوات النفسيّة، فلا يدرك ما كان يدركه لولا الشبهات أو الشهوات.

ولذا ترى أنّه في كلّ زمان من الأزمنة وإلىٰ يومنا هذا كان يوجد في العقلاء المفكّرين والفلاسفة الفنّيّين من ينكر استحالة اجتماع النقيضين. هذا.

وقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ كلّ ما أفاده القوم في المقام لإثبات مدركات العقل العمليّ أو نفيها أو التشكيك فيها غير صحيح.

Scanned by CamScanner

لقبح لا يمكن البرهنة عليه: لا بعقل التجربة، ولا بعقل

رتباط قضايا العقل العمليّ بباب التجربة.

علىٰ شيء عبارة عن تشكيل القياس، وإثبات الحدّ الأكبر
حدّ الأوسط. وذلك موقوف علىٰ درك ثبوته للحدّ الأوسط
القياس. فنحتاج فيما نحن فيه إلىٰ حكم العقل العمليّ
قل الكلام إليه إلىٰ أن ينتهي الكلام إلىٰ ما لا يكون انطباق
وإلّا لتسلسل.

يسة غير ثابتة بالبرهان.

. لا يمكن البرهنة علىٰ أيّ بديهيّ ببداهته.

: وهو أنّ من يدرك حسن شيء أو قبحه هل يمكنه البرهنة
نابع من حاقّ النفس، أو أنّه ناشئ من تأديب المؤدّبين،
جتمع والقوانين، أو لا؟

ـ لا يمكن البرهنة عليه، وإنّما الشيء الممكن في المقام هو:
ل نفسه في أيّ قضيّة من قضايا العقل العمليّ هذين
الإدراك ناشئاً عن حاقّ النفس، أو من التأديب والتلقين، فإن
باً في الإنسان السويّ؛ لزوال إدراكه وقطعه بتلك القضيّة. وإذا
رجاع القطع؛ إذ احتمال كون هذا الإدراك معلولاً للتأديب
حتمالات معلوليّة شيء لشيء ممّا لا يزول إلّا بأحد طريقين:
ل علّيّته؛ كي يرى هل يبقى ما احتمل معلوليّته، أو لا؟ وإمّا
فض معلوليّة شيء لشيء أخسّ منه وأسفل في سلّم الوجود.

Scanned by CamScanner

وفيما نحن فيه لا يوجد شيء من الطريقين: أما التح
المجتمع والتأديبات؛ كي نرى هل يدرك قضايا العق
فلأنّ معلوليّة ذلك للتلقين والتأديب ليست علىٰ خلا
أمّا إذا لم يزل إدراكه وقطعه بذلك مع كونه إنساناً س
الاحتمالين علىٰ النفس إمّا يكون ناشئاً عن عدم معل
اعتقاده بعدم معلوليّته لذلك. ومن يعتقد بذلك، يكفيه

والواقع: أنّ العقل العمليّ علىٰ قسمين: عقل أوّل مط
والقبح، فنحكم به بحسن الصدق، وقبح الكذب، وحس
إلىٰ غير ذلك من القضايا التفصيليّة للعقل العمليّ. وعقل
في باب التزاحم وتغليب جانب الحسن أو القبح.

(١) لابأس هنا بالإشارة إلىٰ أنّ الحسن والقبح المدركين بالعق
حسن الفعل أو الترك يعني قبح نقيضه، وقبح الفعل أو الترك يعني حسن
الحسن بالقبيح، أو عن نقيض القبيح بالحسن.

Scanned by CamScanner