العقل العملي والحسن والقبح

الأستاذ السيد

محمّد مهدي مير باقري

ترجمة

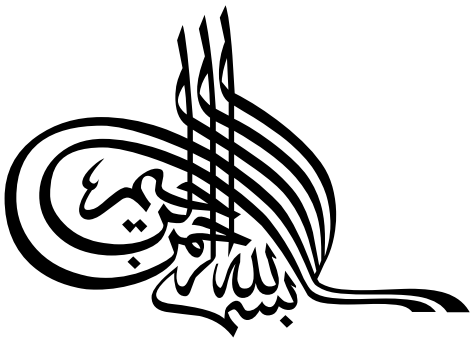
فاطمة آل يوسف

١٤٣٩هـ

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى – ١٤٣٨هـ

القطيف


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الفهرس..... أ

الإهداء..... ٩

المقدّمة..... ١١

نبذة تاريخية للبحث:..... ١١

ضرورة البحث:..... ١٤

منهجية البحث:..... ١٩

نظرة إجمالية في آراء حكماء المسلمين فيما يتعلق بالعقل العملي:..... ٢١

النظرية المختارة في العقل العملي:..... ٢٥

وجود نظام للميول في الإنسان..... ٢٥

الإنسان يعلم بوجود نظام الميول..... ٢٦

تبيين و نقد الآراء المختلفة في مسألة الحسن والقبح..... ٢٩

نظرية المرحوم المحقِّق الأصفهاني..... ٢٩

تبيين و نقد:..... ٣١

نظرية المرحوم الآخوند الخراساني:..... ٣٦

تبيين و نقد :..... ٣٧

نظرية الأستاذ مصباح اليزدي:..... ٤٢
تبيين و نقد :..... ٤٤
نظرية المرحوم العلامة الطباطبائي :..... ٥١
تبيين و نقد:..... ٥٤
نظريّة ابن سينا:..... ٧٠
النظرية المختارة:..... ٧٢
ألف: إدراك الحسن و القبح في الانسان ناتج من أربع عوامل : التكوين، الإرادة، المجتمع و التاريخ:..... ٧٢
١/ التكوين:..... ٧٣
١/١- رجوع أصل الحسن و القبح إلى العقل العملي عند الانسان..... ٧٣
١/١/١- معرفة الانسان بميوله..... ٧٤
١/١/٢- الميل الأصيل في الإنسان هو الميل إلى العبودية والخضوع: ٧٤
١/١/٣- عدم بساطة الميل إلى عبودية عند الإنسان..... ٧٥
١/٢- العقل النظري هو آليَّة تقييم الحسن و القبح و تحليلهما..... ٧٦
١/٢/١- تأثير التوأمين العقل النظري و العقل العملي في إتمام الحجّة. ٧٧
٢/ الإرادة:..... ٨١
٢/١- محدودية إرادة الانسان في إدراك الحسن و القبح..... ٨٥
٣/ المجتمع:..... ٨٧

٤/ التاريخ:..... ٨٩

ب: بيان بعض نتائج النظريّة المختارة:..... ٩١

١/ الحسن و القبح نسبيّان من جهة ومطلقان من جهةٍ أخرى:..... ٩١

٢/ (الزهد)بمعنى حركة الميول نحو الميل الى العبودية:..... ٩٢

٣/ إدراك الحسن و القبح في الأفعال الإلهية هو إدراك يناسب ميول الإنسان:..... ٩٤

المنابع..... ٩٧

الإهداء

أُهدِي[1] هذا العملَ إلى الدّرّةِ المكنونةِ في خزائنِ عرشِ اللهِ الّتي يُخفِضُ طالبُ المعرفةِ جناحيهِ في سماءِ معرفتِها ... حيثُ أنَّ ورودَ فلكها يكفيه في السلوكِ إلى اللهِ.

إلى الممتحنةِ الَّتي امتَحنَها اللهُ قبلَ أن يخلُقَها فوجدَها لِما امتحنَها صابرةً... الصدِّيقةُ الطّاهرةُ الزهراءُ سلامُ اللهِ عليها.

[1] **الإهداء من المترجمة.**

المقدّمة

نُبذةٌ تاريخيَّةٌ للبحثِ:

بدأَ البحثُ بينَ المسلمينَ عنِ الحُسنِ و القُبحِ في علْمِ الكلامِ معَ ظهورِ مسألةِ الجبرِ و الإختيار ، لقد أدَّى البحثُ في موضوعِ الجبرِ والإختيار إلى طرحِ مسألةِ العدلِ و ذلك لوجودِ علاقةٍ مباشرةٍ بينَ الإختيار و العدلِ من جهةٍ و الجبرِ و نفيِ العدلِ من جهةٍ أُخرى.

فقالَ المعتزلةُ بالعدلِ و الاختيار في حين قالَ الأشاعرةُ بالجبرِ والاضطرار. وإن لم ينكرْ الأشاعرةُ العدلَ الإلهيَّ ، لكنَّهم قالوا أنَّ حقيقةَ العدلِ لا يمكنُ وصفُها ثمَّ جعلُها مقياساً و معياراً لفعلِ ربِّ العالمين ، بل يتمُّ انتزاعُ مفهومي العدلِ والظلمِ من فعلِ اللهِ سبحانَه فهُما متأخِّران عن الفعلِ الإلهيِّ.

لقد أدَّى هذا النزاعُ في مسألةِ العدلِ الإلهيِّ إلى ظهورِ مسألةٍ أخرى وهيَ الحسن والقبح الذاتيين للأفعالِ ، و هل أنَّ الصّفاتَ تتَّصفُ ذاتيًّا بالحسنِ والقُبحِ بشكلٍ كليٍّ أو لا ؟ ثمَّ طُرِحَ سؤالٌ آخرٌ : إنْ ثبَتَ الحسنُ والقبحُ الذاتيين للأشياءِ في مقامِ الثّبوتِ ، فهل يتمكّنُ العقلُ مِنْ إدراكِ الحسنِ والقبحِ في مقامِ الإثباتِ؟[1]

بعدَ أن استقرَّ موقفُ العدليّينِ على أنَّ الحسنَ والقبحَ ذاتيَّينِ و عقليَّينِ ترتّبَ على ذلك مسائلٌ كلاميّةٌ أخرى،أهمُّها تدورُ حولَ محورِ أفعالِ الحقِّ

[1] المطهري ، العدل الالهي.

تعالى. فقد جعلوا الحسنَ و القبحَ العقليَّينِ ميزاناً للحكمِ على أفعالِ الحقِّ تعالى.

حتى في أبحاثِ الكلامِ الجديدِ عندما يبحثُ في علاقةِ الدّينِ بالأخلاقِ فإنَّه يتمُّ بحثُ الحسنِ والقبحِ بعنوانِهما محمولانِ في القضايا الأخلاقيةِ.[1]

أمَّا في الفلسفةِ الإسلاميّةِ فلا يوجدُ بحثٌ مستقلٌّ في الحسنِ و القبحِ ، بل يأتي في بعضِ الموارِدِ لغَرَضٍ يقتضيه المورِدُ[2]، فليس له منزلةً تُذكرُ في الفلسفةِ.

أمَّا في أبحاثِ فلسفةِ الأخلاقِ الَّذي انتشرَ مؤخَّراً بينَ المفكّرين المسلمين فإنَّ هدفَهم الأساسيَّ هو التوصّلُ إلى تحليلٍ للحسنِ و القبحِ بحيثُ يمثّلُ الوسطَ في إثباتِ ثَباتِ القواعدَ الأخلاقيةِ و هذه الأبحاثُ -في الواقعِ - جاءت كردّةِ فعلٍ أمامَ المفكرينَ الغربيّين القائلين بنسبيّةِ الأصولِ الأخلاقيّةِ[3].

أمَّا في علمِ أصولِ الفقهِ تمَّ البحثُ في الحسنِ والقبحِ في بابِ المستقلّاتِ العقليَّةِ. كما تبحثُ الملازماتُ العقليَّةُ في نفسِ البابِ،لأنَّ الحسنَ و القبحَ هما من المبادئِ التصوريّةِ لهذه الملازماتِ. كما أنَّهما مؤثران في تصورِ صغرى أقيسةِ المستقلّاتِ العقليّةِ و التصديقِ بها ، ثم يتّسعُ البحثُ في أبحاثِ علمِ

---

[1] **بترسون ، العقل و الاعتقاد الديني.**

[2] **من جملتها الأبحاث التي تتطرق الى البحث في النفس و العقل العملي.**

[3] **بداية أبحاث فلسفة الأخلاق في الغرب ، و إن لم يدوّن هذا العلم إلا قبل مئة سنة فقط حتى في العالم الغربي. توجد في فلسفة الأخلاق عدة أبحاث مثل : الدفاع الفلسفي عن القضايا الأخلاقية ، تبيين المفاهيم القيَميّة و الأخلاقية ، واقعية القضايا الأخلاقية ، العلاقة بين القضايا الأخلاقية و غيرها ، نسبية و إطلاق الأخلاق.... فقد تم بحث الحسن و القبح أينما بحث علم فلسفة الأخلاق لأهميتهما من بين المفاهيم الأخلاقية و لوقوعهما محمولا أساسيا في القضايا الأخلاقية. ربما تكون أهم مسألة تم الاهتمام فيها هي عبارة عن نسبية الأخلاق أو إطلاقها.**

الأصولِ فتُبحث أينما بُحث عن الأمورِ العقلائيةِ أو الوجدانيةِ ، مثلُ حجيّةِ الظهورِ و دلالةِ الأمرِ و النّهيِ على الوجوبِ – إن لم ينشأْ من الوضعِ - أو الأصوليةِ ، مثلُ البراءةِ حيثُ يعتمدُ الحكمُ النّهائيُّ على الرأيِ المختارِ في مسألةِ الحسنِ والقبحِ.

لكنْ تمّ طرحُ هذا البحثِ في علمِ الأخلاقِ الإسلاميّةِ بطريقةٍ مختلفةٍ تماماً فلا يبحثُ عن ماهيةِ الحسنِ والقبحِ بل يبحث في مصاديقِهما. يعدّدُ علماءُ الأخلاقِ مصاديقَ الحسنِ و القبحِ ثمَّ يذكرون طرقَ الوصولِ إليها ، دونَ البحثِ في ماهيَّةِ الحسنِ و القبحِ ، ربّما يكون سببُ عدمِ تطرّقِهم إلى تحليلِ ماهيّتِهما هو إحساسُهم بعدمِ الحاجةِ إلى ذلك ، لأنّه من المحتمَلِ أنّهم يرَون عدمَ تأثيرِ تحليلِ ماهيَّةِ الحسنِ و القبحِ في معرفةِ المحاسنِ و المساوئِ. ما يهمُّ علماءُ الأخلاقِ هو أنْ يعرفَ العبادُ مصاديقَ كلًّا منهما حتى يتمكَّنوا من كسبِ الفضائلِ و تركِ الرَّذائلِ بغضِّ النظرِ عن ماهيَّتِهما. فلم تبحث مسألةُ الحسنِ والقبحِ في علمِ الأخلاقِ كما بحثت في علمِ الكلامِ.

لقد بُحثتْ في علمِ فلسفةِ الأخلاقِ في مرتبةٍ متأخّرةٍ عن مرحلةِ تدوينِ الكتُبِ الأخلاقيّةِ بل لم تكنْ أبحاثُ علمِ فلسفةِ الأخلاقِ -مثلُ نسبيَّةِ الأخلاقِ أو إطلاقِها - مطروحةً عندَ علماءِ الأخلاقِ و من هنا لم يبحثوا في مسألةِ الحسنِ و القبحِ . حيثُ لم يجد علماءُ الأخلاقِ أهميّةً تؤدّي إلى البحثِ في هذه المسألةِ.

ضرورةُ البحثِ:

نعتقدُ بأهميّةِ البحثِ في هذه المسألةِ بشكلٍ أعمقٍ ممّا جاء في علمِ الأصول و علمِ الكلامِ. و ليس الهدفُ النّهائيُّ منه هو تحليلُه كما في فلسفةِ الأخلاقِ بغرَضِ إثباتِ إطلاقِ القضايا الأخلاقيَّةِ. بل توجَدُ ضرورةٌ أساسيّةٌ من بحثِ الحسنِ و القبحِ بالإضافةِ إلى الغاياتِ المذكورةِ و هي نشرُ الأخلاقِ و تعميقِها في الفردِ و المجتمعِ. إنَّ ما يوجدُ من أبحاثٍ في الحسنِ و القبحِ بين العلماءِ المسلمينَ حتّى اليومَ لم يهتمَّ أيٌّ منها في استيفاءِ هذا الدّورِ بالمستوى المطلوبِ.

كما يلاحَظُ عدمُ وجودِ علاقةٍ وثيقةٍ بينَ المباحثِ الأخلاقيّةِ في علمِ الأخلاقِ و التحليلاتِ المذكورةِ في الحسنِ و القبحِ. لذلك فلقد ارتأيتُ إتّباعَ منهجٍ مختلفٍ في البحثِ. و هو أولاً : تحليلُ منشأِ الحسنِ والقبحِ وكيفيّةُ إدراكِ الإنسانِ لهما ، و التعرفُ على العناصرِ المؤثّرةِ على إدراكِه هذه. ثانياً : نحاولُ التّحكّمَ في العواملِ القابلةِ للتغييرِ لنتمكّنَ من توجيهِ أخلاقِ الإنسانِ نحوَ عبوديّةِ اللهِ والخضوعِ له ، مثلاً : كيفَ يعرّفُ الفردُ الحسنَ و القبحَ و كيف يتكوّنان لديه ؟ ما هو مدى إحساسِه بالحسنِ والقبحِ ؟ و كيف يُمْكِنُنا التصرُّفُ في العواملِ الإدراكيّةِ و الإحساسيّةِ بحيثُ تتغيرُ إدراكاتُه و إحساساتُه ليرى –مثلاً - أنَّ إتّباعَ الأحكامِ الإلهيّةِ هو عملٌ قيّمٌ و أخلاقيٌّ؟

كما علينا أن نعرفَ إلى أيِّ حدٍّ يمكنُنا تغييرُ العواملِ المؤثّرةِ على إدراكِه و أين يقعُ اختيارُ الفردِ و ما هي حدودُ اختيارِه ؟ ما هي ميولُه التابعة ؟ إنَّ هذه الأسئلةَ و غيرَها تبيّنُ الهدفَ من البحثِ في الحسنِ والقبحِ و ضرورتِه.

من الواضحِ أنَّ الأبحاثَ الموجودةَ حتى الآنَ لم يطرح أيّ منها بهدفِ الإجابةِ عن هذه الأسئلةِ بل إنَّ أقصى ما اهتمّت به،هو حلُّ النّزاعِ القائمِ بينَ الأشاعرةِ و المعتزلةِ أو حلِّ مسألةٍ نسبيّةِ الأخلاقِ أو إطلاقِها. أو لأسبابٍ أخرى غيرِ ما ذُكِرَ.

ببيانٍ آخِرٍ : إنَّ إدخالَ المفاهيمِ المستعمَلةِ في العُرفِ إلى دائرةِ الأبحاثِ النظريّةِ ، هي إحدى وظائفِ العلومِ الإنسانيّةِ ، وذلك بهدفِ تجزئتِها وتحليلِها. ممّا يُؤدّي إلى طرحِ هذه المفاهيمِ مع الحفاظِ على معانيها الإجماليَّةِ و العُرفيَّةِ - بشكلِ معانٍ تفصيليّةٍ و دقيقةٍ ، ثمَّ التّفرقة بينَ استعمالاتِها المختلِفةِ. تجزئةُ هذه المفاهيمِ و تحليلُها و معرفةُ العناصرِ الّتي أدَّتْ إلى تكوينِها و معرفةُ منهجيَّةِ تكوينِها و المسارِ التاريخيِّ الّذي مرَّت به حتى تكوَّنت هذه المفاهيمُ العُرفيّةُ و العلاقةُ بينَها و بينَ المفاهيمِ الأخرى غيرِ العرفيَّةِ ثمَّ طرحُها على شكلِ نظامٍ جامعٍ -حتّى الإمكان - لجميعِ المفاهيمِ العرفيّةِ ، يمكِنُ التصرّفُ فيها و تغييرِها للوصولِ إلى الأهدافِ المطلوبةِ.

يمكِنُ تعريفُ الأشياءِ و الظّواهرِ بثلاثِ أساليبَ على الأقلِّ : التعريفُ بالماهيَّةِ ، التعريفُ بالسَّيرِ التاريخيِّ ، و التعريفُ بالأجزاءِ والمقوّماتِ.

لابدَّ من معرفةِ أجناسِ الأشياءِ و فصولِها في التعريفِ بالماهيّةِ ، فيعرَّفُ الشيءُ بهما ، لكن يقرُّ كلُّ المنطقيّينَ و الفلاسفةِ بعدمِ إمكانيةِ معرفةِ أجناسِ

الأشياءِ و فصولِها الواقعيّةِ و ما يذكرُ من تعاريفِ ماهويّةٍ للأشياءِ فإنّها تعاريفٌ بالرّسمِ لا بالحدِّ. أمّا طريقةُ استخراجِ التعريفِ الماهويّ ؛ أوّلاً : انتزاعُ الأثرِ العامِّ المشتركِ بينَ كلِّ الأشياءِ و الشّيءِ المرادِ تعريفِه ، ثانياً : انتزاعُ الأثرِ الخاصِّ بذلك الشيءِ فينتجُ تعريفُ الشيءِ من تركيبِ كِلَا الأثرينِ ، وهو تعريفٌ انتزاعيٌّ. في التعريفِ بالسيرِ التاريخي لظهورِ الأشياءِ والظواهرِ فإنّنا مثلاً إذا أردنا تعريفُ آلةٍ صناعيّةٍ. فإنّنا نذكرُ تاريخَ هذه الآلةِ و المراحلِ الّتي مرّتْ بها حتى وصلتْ إلى هذا المستوى و التغييراتِ التي طرأت عليها من أوّلِ ظهورِها حتى اليومَ. هذا التعريفُ هو تعريفٌ بالسيرِ التاريخيِّ لوجودِ الشيءِ. في التعريفِ بالمقوّماتِ فإنّنا نعدِّدُ العواملَ الّتي تؤدّي إلى تكوّنِ الشيءِ ثمَّ نذكرُ أجزاءَه و العلاقةَ بينَها و كيفيّةَ تركيبِها في الشيءِ أو الظاهرةِ. مثلاً إذا قيلَ في تعريفِ الماءِ أنّه المتكوّنُ من أكسجينٍ و هيدروجينٍ ثمّ ذكرنا العلاقةَ بينَهما و كيفيّةَ تركيبِهما فإنّ هذا التعريفَ هو تعريفٌ بالمقوّماتِ.

يتميزُ كلُّ أسلوبٍ من أساليبِ التعريفِ بنتائجٍ خاصّةٍ. مثلاً : إذا كان القصدُ من معرفةِ الأشياءِ هو التصرُّفُ فيها للوصولِ إلى الأهدافِ فإنَّ التعريفَ بالمقوّماتِ مفيدٌ ، و إذا كان القصدُ هو تصنيفُ الأشياءِ و الظواهرِ و تمييزِها عن بعضِها البعضِ فإنَّ التعريفَ الانتزاعي (التعريفَ بالماهيةِ) هو ما يحقّقُ هذا القصدَ.

ما يحصلُ في التعريفِ بالماهيةِ - في الواقعِ ليس تعريفًا بالماهيّةِ ، بل هو تعريفٌ بالآثارِ و الخصوصيّاتِ المنتزعةِ من الأشياءِ–هو مجردُ انضمامِ خصوصيةٍ عامةٍ مع خصوصيةٍ خاصةٍ بالشيءِ المرادِ تعريفِه والتي تميّزُه عن

غيرِه. إنَّ هذا الأسلوبَ من التعريفِ لا يعرِّفُنَا على الشيءِ بشكلٍ كاملٍ بل يستفادُ من هذا الأسلوبِ في التصنيفِ و التمييزِ فقط.

مثلاً إذا أريد من شخصٍ معرفةُ آلةٍ الكترونيةٍ موجودةٍ ، تنتجُ الصوتَ والصورةَ في نفسِ الوقتِ ، فإنَّ هذا التعريفَ هو تعريفٌ بسيطٌ يمكنُ للفردِ اكتشافُ انطباقِه على التلفازِ بسهولةٍ، لكن لا يتمكنُ الفردُ من خلالِ هذا التعريفِ أن يتصرفَ في هذه الآلةِ أو يُغَيّرَ فيها شيءٌ. في حينَ أنّه لو عرَفَ مقوّماتِ الشيءِ و كيفيةِ تركيبِه و كيفيةِ التصرفِ فيها فإنّه سوف يتمكّنُ و بسهولةٍ من تغييرِها و التصرفِ فيها. الملاحظةُ الأخرى : هي أنّه في التعريفِ الانتزاعي، يتمُّ التأملُ في الأشياءِ المرادِ تعريفِها على نحوِ التوقفِ فلا يمكنُ من هذه التعاريفِ البسيطةِ التعرُّفُ على الأشياءِ و الظواهرِ على النحوِ الأكملِ لأنها تعاريفٌ تتوقفُ على مفاهيمٍ لا تلاحظُ التغييرَ المستمرَّ في الأشياءِ و الظواهرِ.

لم يلتفتْ أغلبُ علماءِ المسلمينَ إلى أنواعِ التعريفِ المختلفةِ، و أكثروا من التعاريفِ الانتزاعية. إنَّ سيطرةَ الرؤيةِ الانتزاعية على العلومِ هي منَ المضارِّ التي نراها في أكثرِ التحقيقاتِ بحيثُ جعلَ العلماءُ يتوقفون عندَ نقطةٍ معينةٍ. إنَّ أحدَ أسبابِ تطوُّرِ الغربِ في العلومِ الإنسانيةِ في السنواتِ المتأخرةِ هو اهتمامُهم بأساليبِ التعريفِ المختلفةِ واحترازِهم من تعميمِ الأسلوبِ الانتزاعي على كلِّ الموارِدَ.

و هذا ما أدَّى إلى ارتباطِ العلومِ الإنسانيةِ في الغربِ بالمجتمعِ و تأثُّرِ الأفرادِ و المجتمعاتِ بالنتائجِ العلميةِ. لقد ركَّزَتْ الأبحاثُ الأخلاقيّةُ - التي هي

موضوعُ هذه المقالةِ – على التعاريفِ الانتزاعية في مسألةِ الحُسنِ والقبحِ في حينِ أنَّ الهدفَ الأساسيَّ من هذه الأبحاثِ هو تغييرُ الأخلاقِ و نشرُ ما يُعمّقُ أهدافُ الدّينِ منها. مع الأسفِ إنَّ الرؤيةَ الانتزاعية موجودةٌ في علمي الكلامِ و فلسفةِ الأخلاقِ. و قد ترسَّخَت أيضًا في علمِ الأخلاقِ و ما يُؤَيّدُ ذلك هو ما نراه في كتبِ الأخلاقِ حيثُ أنَّها :أوّلاً : تُصنّفُ الأخلاقَ إلى الفضائلِ و الرذائلِ ، ثانياً : تُعدّدُها و تذكُرُ تعاريفَ انتزاعيةٍ لها فأساسُ عملِهم قائمٌ على التصنيفِ.

من الواضحِ أنَّ غيابَ نموذجٍ يتعلّقُ بتكوينةِ الإنسانِ الروحيّةِ و بُنيتِه الشخصيَّةِ ، و تبيينِ كيفيّةِ ارتباطِ الصفاتِ مع بعضِها البعضِ في هذا النموذجِ الإنسانيّ و كيفَ يمكِنُ إيجادُ تغييرٍ فيها ؛ مثلًا كيفَ نزيلُ الحسدَ من الإنسانِ من خلالِ التحكُّمِ في بعضِ الشواخصِ (المحاور) و تغييرِها في بنيتِه الروحيّةِ ، و لقد ضعُفت الكتبُ الأخلاقيّةُ في هذه المسألةِ و بالتالي انعدمت منفعتُها أو قلَّت[1].

[1] **بعضُ المدارسِ الغربيةِ الأخلاقيةِ و النفسيةِ ، حاولت طرحَ نموذجاً للبُنيةِ النفسيةِ و لشخصيةِ الإنسانِ ،مثلا استبدل زيجموند فرويد طبقات الصفات الانسانية ببنية لشخصية الانسان تعتمد على نظريته المادية و الإلحاديّة. و يعتقد أن شخصية الانسان تتشكل من ثلاث أبعاد أولها الجذر ثم و عندما يتعرض هذا الجذر الى مؤثرات واقعية خارجية فإن الأنا تبدأ بالتدريج بالتكون كما تتشكل ما وراء الأنا بسبب الأهداف الاجتماعية. كما وضح فرويد وظائف كل بعد من هذه الأبعاد التي تكون شخصية الانسان و شرحها بالتفصيل. كما وضح العلاقة القائمة بين هذه الأبعاد الثلاثة و كيفية تأثيرها على بعضها البعض و كيفية استكمال كل مننها و التعارض الموجود بينها و كثير من المسائل الأخرى التي طرحها في قالب نظرية متكاملة. ثم شرع في تحليل كثير من الظواهر النفسية المتعلقة بالإنسان وفقا لهذه النظرية مثل : الاضطراب ، الخوف ، الميل الجنسي ، الخشونة ، المشاعر الإنسانية ، علاقات الحب ، و الصداقات ، أو الكراهية و الانزواء ، و حتى عبودية الله و كثير من المسائل الأخرى حيث كان يدرس أصولها و مناشئها و كيفية تكونها و العوامل المؤثرة في تغيرها ، على أساس نظريته المذكورة ، و كان يحلل كيفية إدراك الحسن و القبح. مع أن هذه النظريات التي نفدت الى العالم الغربي و ترسخت فيه قائمة على الميل الى الدنيا و الشهوات النفسانية لكن علينا أن لا نغفل عن هذه النظريات و مدى تأثيرها.**

إذن لابدَّ أن يتضحَ الهدفُ من طرحِ هذه الأبحاثِ منذُ البدايةِ و لا ينبغي السيرُ وفقَ العادةِ الناتجةِ من المنطقِ الأرسطيّ الّذي يُعمِّمُ التعاريفَ الانتزاعية على كلِّ الموارِدِ.

منهجيّةُ البحثِ:

يهتمُّ هذا البحثُ بالمسائلِ التاليةِ؛

أوّلاً : البحثُ في الحسنِ والقبحِ عندَ الإنسانِ و كيفيّةُ إدراكِه لهما من الحيثياتِ الّتي تمَّ ذكرُها مُسبَقاً.

ثانياً : يلزمُ علينا قبلَ بحثِ الحسنِ و القبحِ – بعنوانِ مقدّمةُ البحثِ - أن نتعرّفَ على مفهومَي العقلِ العمليّ و العقلِ النظريّ ، و هما من المفاهيمِ الّتي تبحثُ في كلا من فلسفةِ الأخلاقِ و علمِ الكلامِ و الفلسفةِ.

ثالثاً : لا ثمرةَ من طرحِ نظريةٍ جديدةٍ في أيّ موضوعٍ كان من دونِ النظرِ و التحقيقِ في النظرياتِ الموجودةِ ، فمن الضروريّ أن نرى كلَّ النظرياتِ التي طرحت في كلٍّ من بحثِ العقلِ العمليّ و النظريّ و بحثِ الحسنِ و القبحِ ، و سنكتفي بذكرِ آراءِ العلماءِ المسلمينَ فقط بشكلٍ إجماليٍّ للابتعادِ عن الإطالةِ في البحثِ.

رابعاً : جرحُ و تعديلُ آراءِ العلماءِ و المفكّرين ممّا يساعدُ على التعمّقِ في مختلفِ جوانبِ هذا الموضوعِ و التوفيقِ بينَ جوانبِه، و لأهميةِ البحثِ و دَورِه

في الوصولِ إلى القُربِ الإلهيّ من خلالِ التعرفِ على أصولِ الأخلاقِ و كيفيةِ التحكُّمِ بها.

نظرةٌ إجماليّةٌ في آراءِ حكماءِ المسلمين فيما يتعلقُ بالعقلِ العمليّ:

يمكنُ تصنيفُ النظرياتِ المختلفةِ في العقلِ العمليّ إلى صنفينِ أساسيَّينِ. نضعُ في الصّنفِ الأوّلِ كلُّ القائلينَ بأنَّ العقلَ العمليَّ مثلُ العقلِ النظريّ هو عبارةٌ عن قوّةٍ عالِمةٍ مدرِكةٍ ، و في الصنفِ الآخرِ القائلينَ بأنَّ العقلَ العمليَّ هو المحرِّكُ و القوةُ العاملةُ. من يرى أنَّ العقلَ العمليَّ هو قوةٌ عاملةٌ يرى إنَّ إطلاقَ كلمةُ عقلٍ على هذه القوّةِ هو من الاشتراك اللفظيّ ، و يعتقدُ هؤلاءِ أنَّ العقلَ النظريَّ ليس قسماً مقابلاً للعقلِ العمليّ. يتبنّى هذه النظريةَ بهمنيارُ في كتابهِ التحصيل[1]. كما نسبَ صاحبُ المحاكماتِ هذا الرأيُ إلى الشيخِ في شرحهِ إلى قولِ ابن سينا في الإشاراتِ[2]، مع أنّنا نعتقدُ بعدمِ صحةِ النسبةِ إلى الشيخِ. و يصرُّ بعضُ المحقّقين المتأخرين على هذا التعريفِ للعقلِ العمليّ[3].

أمَّا من يرى أنَّ العقلَ العمليَّ هو قوةٌ عاملةٌ فإنهم لم يتّفِقوا فيما بينهم على تعريفٍ واحدٍ للعقلِ العمليّ ، و يمكنُ تقسيمُ أقوالِهم إلى عدّةِ أقسامٍ، يرى جماعةٌ أنَّ الاختلاف بينَ العقلِ العمليّ و النظريّ يعودُ إلى نوعِ المدرَكاتِ من حيثُ أنَّ هذه المدرَكاتِ إمَّا أن تتعلَّقَ بالعملِ أو بغيرِه،حيث تَبنَّى هذه النظريةَ

[1] بهمنيار، التحصيل.
[2] ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج٢.
[3] جوادي آملي، رحيق مختوم، ج١.

المحقِّقُ الطوسيُّ في شرحِ الإشاراتِ[1] و تبِعَهُ العلامةُ الحلّي في كشفِ المرادِ[2] و بعضِ المعاصرينَ[3] كما يمكنُ تقسيمُ هذا القولِ إلى أقوالٍ أخرى أيضاً.

فالقولُ بأنَّ هناك اختلافًا ماهويًّا بينَ المدرَكاتِ المتعلِّقةِ بالعملِ و المدرَكاتِ النظريَّةِ، يؤدّي إلى إمكانِ القولِ بوجودِ قوَّتينِ للإنسانِ، يعني إذَا لم يكن الاختلاف بينَ المدركاتِ العمليّةِ و النظريّةِ اختلافاً ماهويّاً فإنَّ الاختلافَ بينَ العقلِ العمليّ و النظريّ هو اختلافٌ اعتباريٌّ، و في الحقيقةِ لا توجَدُ سِوى قوّةٍ واحدةٍ تسمّى بالعقلِ العمليّ أحياناً و تسمى بالعقلِ النظريّ أحياناً أخرى و هذه هي نظريَّةُ المحقِّقِ الطوسيّ[4].

لكن إذا اختلَفت المدرَكاتُ المرتبطةُ بالعملِ و النظرِ فكانت إحداهما من جنسِ (ما يوجد) و الأخرى من جنسِ (ما ينبغي) فلا يمكنُ استنتاجُ (ما يوجد) من (ما ينبغي) و هذه نظريّةُ العلّامةِ الطباطبائيّ و الشهيدِ مطهريّ[5]، ففي هذه الحالةِ،إنِ التزمنا بقاعدةٍ واحدةٍ نُجريها على هذه الموارِدِ فسوف نلتزمُ بالاعتقاد بوجودِ قوّتينِ مختلِفتينِ في نفسِ الإنسانِ هما العقلُ العمليُّ و النظريُّ، و في غيرِ هذه الحالةِ يمكِنُ الاعتقادُ بأنّه معَ وجودِ الاختلافِ الماهويّ بينَ المدرَكاتِ النظريّةِ و العمليّةِ لكن توجَدُ قوةٌ واحدةٌ فقط هي الّتي تقومُ بكِلا الوظيفتينِ.

---

[1] ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج٢.
[2] الحلي، كشف المراد.
[3] مصباح، فلسفة الأخلاق.
[4] ابن سينا ، الإشارات و التنبيهات ، ج٢، ص٣٥١ .
[5] أصول الفلسفة و منهج الواقعية ، ص ٣٩٥.

يرى آخرونَ أنَّ الاختلافَ بينَ العقلِ العمليّ و النظريّ يعودُ إلى الاختلافِ في المدرَكاتِ من حيثُ الكليّةِ و الجُزئيَّةِ مع قيودٍ أخرى. و يمكِنُ القولُ إنَّ هذا الرأيَ هو ما يتبنَّاهُ ابنُ سينا، حيثُ يرى أنَّ العقلَ العمليَّ يُدرِكُ الأحكامَ الجزئيَّةَ المستنبِطَةَ من أحكامٍ كليّةٍ و يرى أنَّها مرتبِطةٌ بالحكمةِ العَمَليةِ. في قِبالِ العقلِ النظريّ الّذي يُدرِكُ كلَّ الأحكامِ الكليَّةِ كما يُدرِكُ الأحكامَ الجُزئيّةَ المرتبِطَةَ بالحِكمةِ النّظريّةِ. إذن لا يعتبرُ كلُّ ما يرتَبِطُ بالحكمةِ العمَلِيّةِ من مدرَكاتِ العقلِ العمليّ بل إنَّ ما يُدرِكُه العقلُ العمليُّ هو الأحكامُ الجُزئِيّةُ المرتَبِطَةُ بالحكمةِ العمَليّةِ فقط أمّا أحكامُها الكلِّيَّةُ فإنّها من مدرَكاتِ العقلِ النظَريّ[1]. كما عرَّفَ ملّا صدرا العقلَ العمليَّ و النظريَّ بنفسِ هذا التعريفِ[2]. ثُمَّ يُصَرّحُ ابنُ سينا أنَّه بناء على التعريفِ المذكورِ للعقلِ العمليّ و النظريّ يُصبِحُ الاختلافُ بينَهما اختلافاً اعتباريًّاً لأنَّه من بينِ الأقسامِ الأربعةِ – الكلياتِ المرتَبِطَةِ بالنَّظرِ و العملِ والجُزئيّاتِ المرتبِطَةِ بالنظرِ و العملِ - فإنَّ القسمَ الأخيرَ فقط هو من مدرَكاتِ العقلِ العمليّ، و ذلك لأنَّ هذه الجزئيّاتِ المرتبِطةَ بالعملِ تُستَنبَطُ بالعقلِ النظريّ، فلا يوجَدُ اختلافٌ حقيقيٌّ بينَهما وبينَ الإدراكاتِ النظريةِ ، بل إنَّ الاختلافَ بينهما هو اختلافٌ اعتباريٌّ[3]. و يمكِنُ

---

[1] ابن سينا، الإشارات و التنبيهات ، ج٢.

[2] ملا صدرا ، شواهد الربوبية.

[3] قيل أن ابن سينا يرى بأن العقل العملي يدرك الأحكام الجزئية المستنبطة من الكليات في الحكمة العملية. مثلا ، يستنبط العقل النظري هاتين القضيتين : ١ - هذا صدق ٢ - كل صدق حسن ، ثم يستنبط العقل العملي القضية (هذا حسن) من خلال تركيب القضيتين السابقتين. و على هذا يصبح الاختلاف بين العقل العملي و النظري اختلافا اعتبارياً. لأن القوة العاقلة وصلت في الاستنتاج الى قضية جزئية و عملية سميت بالعقل العملي.
كما يلاحظ في كلمات ابن سينا اعتباره أن القضايا المرتبطة بالحسن و القبح مثل كل صدق حسن ، من مدركات العقل النظري ، و هذا الأمر هو مؤيد على أن ابن سينا يرى بأن الحسن و القبح هي عبارة عن واقعيات خارج الإنسان و ليست مجرد اعتباريات اعتبرها المعتبِر.

استنتاجُ تعاريفَ أخرى للعقلِ العمليّ و النظريّ من خلالِ التحقيقِ في أقوالِ العلماءِ المختلِفةِ.

إنَّ الأقوالَ المختلِفةَ في الحُسْنِ والقُبْحِ عندَ من يقولُ بأنَّ العقلَ العمليَّ هو قوةٌ مُدرِكةٌ و ليست عاملةً - معَ كلِّ ما ذُكِرَ من اختِلافاتٍ بينَهم إلَّا أنَّهم يَشْتَرِكُون في مسألةٍ و هي أنَّ العقلَ العمليَّ يُدْرِكُ المفاهيمَ بالعلمِ الحُصوليِّ؛ بعبارةٍ أخرى : إنَّ الآراءَ في العقلِ العمليّ والنظريّ على صِنفينِ –فِي موردِ البحثِ في القوَّةِ العالمةِ - الصنفُ الأوَّلُ يَعتَقِدُ بأنَّ الاختلافَ بينَ القوَّتينِ اعتباريٌّ ، أمَّا الصّنفُ الآخَرُ فهو يُذعِنُ بوجودِ قوَّتينِ في الإنسانِ، لكن اشتَرَكوا جميعاً في أنَّ العقلَ العمليَّ يُدرِكُ المفاهيمَ والقضايا أيضاً لكن ميَّزَ الصنف الثاني بين قوَّةِ العقلِ العمليّ و العقلِ النظريّ لأدلةٍ ذكروها في محلِّها.

النتيجةُ أنَّ النزاعَ في الأقوالِ حولَ العقلِ العمليّ إمَّا أنَّه نِزاعٌ في الاعتباراتِ و يرجِعُ إلى اعتباراتٍ و تقسيماتٍ مختلِفةٍ لحقيقةٍ واحدةٍ أو أنّه نزاعٌ في اختلافِ المدرَكاتِ ماهوياً ، فالبعضُ يرى ضرورةَ وجودِ قوّتينِ لإدراكِ هذَينِ النّوعينِ من المدرَكاتِ، و البعضُ الآخرُ يرى أنَّ قوّةً واحدةً تتولَّى إدراكَ كِلَا النَّوعينِ.

نعتقدُ بضرورةِ ذِكرِ تعريفٍ آخَرٍ للعقلِ العمليّ و النظريّ بناءً على ملاكِ اختلافٍ آخرٍ بينَهما غيرَ ما ذُكِرَ من ملاكاتٍ حتى الآنَ. توجَدُ واقعيّةٌ في باطنِ الإنسانِ من الأنسبِ أن نُطلِق عليها اصطلاحَ العقلِ العمليّ، سوفَ يُساعدُنا إدراكُ تلكَ الواقعيةِ في عدّةِ أبحاثٍ منها مسألةُ الحُسنِ و القُبحِ و بَحْثُ الأمورِ الأخلاقيّةِ ، مثلُ البحثِ في (ما ينبغي) و (ما لا ينبغي).

النظرية المختارة في العقل العملي:

توجَدُ قوّةٌ في الإنسانِ تُقابِلُ العقلَ النظريَّ و هي قوّةُ إدراكِ الرّغَباتِ و التنفّراتِ بواسطةِ العقلِ العمليّ. قبلَ إثباتِ وجودِ هذه الحقيقةِ في باطنِ الإنسانِ يلزَمُ تصويرُها في مقامِ الثُّبوتِ،لأنّنا عندَما نتصوّرُ هذه المقولةَ بشكلٍ صحيحٍ فإنّنا سوفَ نصدِّقُ بها بناءً على البديهيّاتِ الذهنيةِ. من المفيدِ أن نلتفِتَ إلى مقدّمتَينِ:

وجودُ نظامٍ للميولِ في الإنسانِ

بمجرَّدِ الالتفاتِ إلى طبيعةِ الإنسانِ الرّوحيةِ سوف نرى بوضوحٍ وجودَ رغبةٍ و تنفُّرٍ عندَ الإنسانِ،فإنَّ الإنسانَ يميلُ إلى بعضِ الأمورِ و يتنفَّرُ من بعضِها الآخرِ. توجَدُ مجموعةٌ من الميولِ و التنفّراتِ في كلِّ إنسانٍ يطلقُ عليها نظامَ الميولِ. و يُسمَّى بذلك لأنّ كلَّ ميلٍ أو تنفُّرٍ هو مرتبِطٌ بكلِّ الميولِ و التنفُّراتِ الأخرى فلا يعمَلُ على نحوِ البساطةِ. مثلاً : الميلُ إلى الهدفِ ، يؤدّي إلى الميلِ إلى الطريقِ و التنفُّرِ من فعلِ بعضِ الأشياءِ يؤدي إلى التنفُّرِ ممّا هو مرتبطٌ بها – كما أنَّ للميولِ و التنفّراتِ مراتبٌ مختلِفةٌ في كلِّ فردٍ؛ يمكِنُ تقسيمُها إلى ميولٍ أوليةٍ و ثانويةٍ و غيرِ ذلك منَ التقسيماتِ. تختلفُ هذه الميولُ و التنفراتُ حتى في ماهيَّتِها الروحيةِ ويمكنُ تسميتُها بعدَّةِ مُسَمَّياتٍ. الميلُ إلى الأكلِ،الميلُ إلى الخوفِ، الميلُ إلى الزوجةِ و الأولادِ ، التنفُّرُ من العَصَبِيَّةِ و اجتنابِ الألمِ ، الميلُ إلى البقاءِ وغيرِها من الميولِ و التنفّراتِ المذكورةِ. لا نريدُ البحثَ في نظامِ الميولِ و التنفّراتِ عندَ الإنسانِ والّذي

يُسمّى في علمِ النفسِ (بنظامِ الجَذبِ و الدَّفْعِ) بل ما نقصُدُه هو التأكيدُ بإشارةٍ إجماليةٍ على وجودِ ميولٍ و تنفّراتٍ في الإنسانِ وهي ليست موجودةً على نحوِ البساطةِ أو متفرقةٍ عن بعضِها بل هي نظامٌ من الميولِ له عناصرٌ مرتبطةٌ فيما بينها كما هو حالُ النظامِ المعرِفيّ عندَ الإنسانِ (في العلومِ النظريةِ) من حيثُ ترابُطِ العناصرِ مع بعضِها البعضِ.

الإنسانُ يعلمُ بوجودِ نظامِ الميولِ

المسألةُ الأخرى هي أنَّ الإنسانَ يعلمُ بوجودِ هذه الميولِ. فمُيُولُه ليست كالجاذبةِ و الدافعةِ عندَ الجماداتِ الّتي تحصُلُ بشكلٍ ميكانيكيٍّ و بدونِ إدراكٍ. الإنسانُ يُدرِكُ ميولَهُ بشكلٍ عامٍّ فيجتَنِبُ المكروهَ مثلًا فهُنا ليستْ دافعةً صرفةً بل يصاحِبُ هذا التنفّرُ والاجتنابُ نوعًا من العلمِ. و لا نقصُدُ بالعلمِ هنا العلمَ و الإدراكَ النظريَّ بل نقصدُ به نوعًا من الإشرافِ و الحضورِ الإراديّ الموجودِ في كلِّ فردٍ في قبالِ ميولِه و تنفراتِه[1].

قد تطّلِعُ قوةُ العقلِ النظريّ على هذه الميولِ و لكن ما نريدُ التأكيدَ عليه هو وجودُ علمٍ ، بتلك الميولِ و التنفراتِ ، أرقى من العلمِ الحصوليِّ. إذا قبلنا

[1] لم نطلق مصطلح العلم الحضوري على علم الانسان بميوله و ذلك بسبب اختلاف المباني في تعريف العلم الحضوري. نعتقد أن تعريف العلم الحضوري بحضور المجرد عند المجرد هو تعريف غير صحيح بل إن التجرد و البساطة لا يعتبران ملاكا في العلم الحضوري فالملاك هو الفاعلية، بمعنى أن كل موجود لديه فاعليه في قبال موجود آخر و لديه قدرة على التصرف و التغيير فيه فإن قدرة النفوذ هذه تعتبر مقدمة لإيجاد نوع من الحضور عن علم بالنسبة للشيء النافذ و هذا هو ملاك العلم الحضوري. إننا لا نعتقد أن التجرد بمعناه المذكور في الفلسفة هو واقعا موجود في المخلوقات. لأننا إن فرضنا وجود التجرد بمعناه الفلسفي فسوف تصبح الأشياء غير قابلة على النفوذ و التغيير و ينبغي أن نلتزم بانتفاء النفوذ في المجردات حتى نفوذ الله تعالى فيها. فلا يوجد تجرد بالمعنى الفلسفي كما لا يعتبر التجرد هو ملاك العلم الحضوري.

بهاتين المقدّمتين ؛ يعني قبلنا بأنَّ في الإنسانِ نظامٌ من الميولِ و هو يُدرِكُ وجودَ هذه الميولِ إدراكاً حضوريًّا،عندها يُمكِنُ إثباتُ العقلِ العمليّ بناءً على التعريفِ المختارِ.

النتيجةُ : للإنسانِ نظامٌ من الميولِ و هوَ يعلَمُ به بشكل كليٍّ ، و يُسمَّى هذا النّظامُ بالعقلِ العمليّ. سوف يتّضحُ مفهومُ العقلِ العمليّ بشكلٍ أفضلٍ من خلالِ النقاطِ التاليةِ:

١- نقصدُ من كلمةِ (العقل) عندَ استعمالِها في اصطلاحِ العقلِ العمليّ، الإشارةُ إلى وجودِ علمٍ و إدراكٍ في هذه القوَّةِ و هذا ما يُميّزُ التعريفُ المختارُ عن التعاريفِ الّتي تَعتَبِرُ العقلُ العمَليُّ هو صِرفُ قوةٍ عاملةٍ. إنَّ إطلاقَ كلمةِ العقلِ على هذه القوّةِ هو إطلاقٌ خاطئٌ و غيرُ مسموحٍ به أيضاً! لتكرُّرِ استعمالِ كلمةِ العقلِ في معنى العلمِ و ما يماثِلُها من كلماتٍ.

٢- نقصدُ من استعمالِ كلمةِ (العملي) في هذه القوّةِ أي تلك التي تتشكّلُ منها كلُّ سلوكيّاتِنا.

و توضيحُ ذلك: ما لم يميلُ الإنسانُ إلى أمرٍ مّا،فإنّه لن يصدُرَ منه عملٌ يتناسبُ معَ ذلك الأمرِ. و تكفينا بداهةُ هذه الحقيقةِ عن ذِكْرِ البرهانِ. تُعْتَبَرُ الميولُ (المحبة أو التنفر من الأمورِ) من مبادئِ العملِ ، أمَّا العلمُ الصّرفُ فلا يُعتَبَرُ مبدأٌ للعملِ إذن إطلاقُ لفظِ (عملي) على مجموعةِ ميولِ الإنسانِ الّتي يعملُ بها هو إطلاقٌ حقيقيٌّ. إنَّ ما نقصدُهُ من العقلِ العمليّ هو مفهومٌ في

عرضِ العقلِ النظريّ فلا يرجعُ إلى العقلِ النظريّ على خلافِ الآراءِ الأساسيّةِ المطروحةِ.

من جهةٍ أخرى ، إنَّ العقلَ العمليَّ لا يُشبِهُ العقلُ النظريُّ في الاشتراكِ اللفظيّ فقط لأنَّ وجودَ عُنصُرِ العلمِ في هذه القوّةِ يُخرجُها عن الميولِ الصِّرفةِ. إنّ إدراكَ الحُسنِ والقُبحِ في هذا الرأيِ هو من إدراكاتِ كلًّا من العقلِ العمليّ و العقلِ النظريّ معاً. سوفَ يأتي البحثُ في أبعادِ النّظريةِ المختارةِ لكن علينَا قبلَ ذلك تحليلُ بعضِ الآراءِ المهمَّةِ في الحُسنِ و القُبحِ و نقدِها.

تبيينِ و نقدِ الآراءِ المختلِفةِ في مسألةِ الحُسنِ والقُبحِ

نظريةُ المرحومِ المحقِّقِ الأصفهانيّ[1]

ذَكَرَ المرحومُ المحقِّقُ الأصفهانيُّ نظريّتَه في الحُسنِ والقبحِ ضمنَ فائدةٍ في نهايةِ الدّرايةِ[2] ونُفهرِسُ نظريّتَه في عدّةِ نقاطٍ أساسيّةٍ:

١- إنّ الاختلافَ بينَ العقلِ العمليّ و العقلِ النظريّ هو من حيثُ مدرَكاتِهما: (اختلافُ العقلِ النظريّ مع العقلِ العمليّ باختلافِ مدرَكاتِهما، معَ لحاظِ أنَّ هل المدرَكُ ،يقعُ متعلَّقَ العلمِ أو متعلَّقَ الفعلِ و التركِ)

٢- الحكمُ بحسنِ الأشياءِ و قبحِها، هي من أحكامِ العقلِ العمليّ

٣- (حُسنُ العدلِ و الإحسانِ) و (قبحُ الظلمِ و العدوانِ) من القضايا المشهورةِ أو الآراءِ المحمودةِ التي مَلاكُ صحتِها هو اتفاقُ آراءِ العقلاءِ و إجماعِهم و لا واقعيّةَ لها وراءَ هذا الاتفاقِ: (منَ المدرَكاتِ العقليّةِ الدّاخلةِ في أحكامِ العقلِ العمليّ و المأخوذةِ من الآراءِ البديهيّةِ المشتَرَكَةِ بينَ العُقَلَاءِ و أحياناً (القضايا المشهورة) أو (الآراء المحمودة) قضيَّتَي (الحسن العدل والإحسان) و (قبح الظلم والعدوان) التي تبحثُ في بحثِ التجري وهو من مباحثِ القطعِ، بينَ المحققّ في كلامٍ مطوَّلٍ و

---

[1] تم الاعتماد في نقل عبارات كلا من المرحوم المحقق الأصفهاني و المرحوم الآخوند الخراساني على كتاب المحقق حجة الإسلام صادق لاريجاني.

[2] الأصفهاني، نهاية الدراية.

مبرهَنٍ عليه ، إنَّ أمثالَ هذه القضايا خارجةٌ عن دائرةِ القضايا التي هي في حدِّ نفسِها برهانيّةٌ بل إنّها تقعُ في قِبالِها و نُضيفُ مسألةً متعارَفةً عندَ أهلِ المنطقِ ، و هي رجوعُ صحّةِ الموادِّ الأوّليّةِ في القضايا البرهانيّةِ المنحصِرةِ في الضروریاتِ الستِّ، إلى مطابقتِها للواقعِ و نفسِ الأمرِ. و رجوعُ صحّةِ القضايا المشهورةِ والآراءِ المحمودةِ إلى مطابقتِها إلى ما اتّفقت عليه آراءُ العُقَلاءِ و أجمعوا عليه و هذه القضيةُ لا واقعيّةَ لها غيرَ اتّفاقِ الآراءِ و توافقِها).

٤- اتفقَ الجميعُ على القولِ باشتمالِ العدلِ و الإحسانِ على مصلحةٍ عامّةٍ توجِبُ حفظَ النظامِ، و اشتمالِ الظلمِ والعدوانِ على مفسدةٍ عامةٍ توجِبُ اختلالَ النظامِ، و لا يقصدُ بحسنِ العدلِ و قبحِ الظلمِ تلك المصلحةُ الموجودةُ في العدلِ و المفسدةُ الموجودةُ في الظلمِ.

٥- من الواضحِ أنّ الإنسانَ يُحِبُّ كلَّ مصلحةٍ تتعلّقُ به و يكرَهُ كلَّ مفسدةٍ تتعلّقُ به أيضاً و لا يُرادُ من الحسنِ و القبحِ هذا المعنى.

٦- المرادُ بالحسنِ و القبحِ هو استحقاقُ المدحِ و الذمِّ و هذا ما توافقت عليه آراءُ العقلاءِ: (النّزاعُ في حسنِ العدلِ و قبحِ الظلمِ بمعنى استحقاقُ المدحِ على الأوّلِ و استحقاقُ الذّمِّ على الثاني. و المدّعَى في هذا المقامِ هو ثبوتُ الحسنِ و القبحِ و على ذلك تتوافقُ آراءُ العقلاءِ لا ثبوتُها في الأفعالِ من حيثُ اشتمالِها على المصالحِ و المفاسدِ ، فالمرادُ هو هذا المعنى عندَ العُقَلاءِ ، حسبَ تطابقِ آراءِهم في نفسِ الأمرِ).

٧- الدليلُ على أنَّ حُسنَ العدلِ بمعنى استحقاقُ المدحِ و أنّ قبحَ الظلمِ بمعنى استحقاقُ الذمِّ هو أنَّ حفظَ النظامِ و بقاءَ النوعِ أمرٌ مشترَكٌ في

كلِّ الأمورِ المحبوبةِ و بناءِ العقلاءِ أيضاً و هوَ حكمُهم على الفاعلِ الّذي يؤدّي فعلُهُ إلى حفظِ النظامِ بالمدحِ وحكمِهم على الفاعلِ الذي يشتمِلُ فعلُه على مفسدةٍ عامّةٍ بالذمِّ. هو نفسُ الدليلِ الّذي تكرّرَ الإشارةُ إليه و هو حفظُ النظامِ و بقاءُ النوعِ أمرانِ مشتَرَكانِ في كلِّ الأمورِ المحبوبةِ وخلافُهما مكروهٌ و هذا ما يوجِبُ حكمُ العقلاءِ بذمِّ الفاعلِ الّذي يشتمِلُ فعلُه على مفسدةٍ عامّةٍ و على هذا الأساسِ، فإنَّ المرادَ من أنَّ العدلَ يستحِقُّ المدحَ و الظلمَ يستحِقُّ الذّمَّ هو حصولُ هذا المعنى عندَ العُقَلاءِ حسبَ تطابقِ آراءِهم و ليس في نفسِ الأمرِ.

٨- إنَّ عنوانَي العدلِ و الظلمِ هما موضوعُ الحسنِ و القُبحِ. ترجِعُ المحاسنُ و القبائحُ إليهما (...أمثالُ العدلِ والإحسانِ أو الظلمِ والعدوانِ هي محكومةٌ بالحسنِ والقبحِ في حدِّ نفسِها، وليس من جهةِ اندراجها تحتَ عنوانٍ آخر). على خلافِ الصدقِ و الكَذِبِ اللذانِ يتَّصِفانِ بالحُسنِ و القُبحِ بحِفظِ عنوانَيهما.

تبيينٌ و نقدٌ:

يُمكِنُ طرحُ ثلاثَ مسائلٍ عندَ تبيينِ كلامِ المرحومِ المحقّقِ الأصفهانيِّ و نقدِه:

المسألةُ الأولى: إنَّ تعريفَ المحقّقِ الحُسنُ والقبحُ باستحقاقِ المدحِ و الذّمِّ. أو تصريحُه بأنَّ حُسنَ العدلِ بمعنى الاشتمال على مصلحةٍ عامّةٍ و قبحَ الظلمِ بمعنى الاشتمال على مفسدةٍ عامّةٍ هو أمرٌ واضحٌ غيرُ قابلٍ للنّقاشِ. يُفهمُ من

كلامِه أنّه يرى حقيقةَ المفاهيمِ الأخلاقيّةِ الحَسَنةِ والقبيحةِ عبارةً عن حقيقةٍ واقعيّةٍ باطنيّةٍ و أنّها لا تحكي عن أمورٍ خارجيّةٍ في حينِ أنّه يُعرّفُ الحسنَ والقبحَ باستحقاقِ المدحِ والذمّ. المهمُّ في رأيه أنّه لا يَعتَبِرُ الحسنَ والقبحَ بمعنى صرفُ وجودِ مصلحةٍ و مفسدةٍ في الأمورِ بل إنَّ ما يوجِدُ الحسنَ والقبحَ هو شيءٌ أرقى من المصلحةِ والمفسدَةِ و هو استحقاقُ الذّمّ و المدحِ.

إنْ أمكَنَ نسبةُ هذا القولِ للمحقّقِ فإنَّ قولَه مقبولٌ فليسَ المقصودُ من الحسنِ و القبحِ تلكَ المصلحةِ و المفسدةِ (أو التعاريف الشبيهة بهذا التعريفِ و هي من التعاريفِ الانتزاعيةِ حيثُ يُعتَبَرُ أنَّ الحُسنَ و القُبحَ من المفاهيمِ التي تنتزعُ من ارتباطِ ظاهرةٍ مّا بكمالِها المطلوبِ) حيثُ أنَّ المفاهيمَ القِيَميَّةِ - أينما ذُكِرت- فإنّها ترجِعُ إلى العقلِ العمليّ أو بعبارةٍ أخرى ترجِعُ إلى ميولِ الإنسانِ.

فإذا كان محلُّ تقييمِنا في الحسنِ و القبحِ هو تحليلُ تلك المفاهيمِ العميقةِ الّتي يستعملُها العرفُ فينبغي القولُ بوجودِ ساحةٍ ترتبطُ بالميولِ و الرّغباتِ - وهي أمورٌ باطنيّةٌ - . سيأتي بحثُ هذه المسألةِ بشكلٍ أكثرَ حيويّةٍ ، ما يهُمُّنا الآن هو ما يراه المرحومُ المحقِّقُ الأصفهانيُّ من أنَّ الحسنَ و القبحَ بمعنى استحقاقِ المدحِ و الذّمّ و هو أمرٌ يرتبِطُ بروحِ الإنسانِ و لا يرتبطُ بأمورٍ خارجةٍ عنه و هذه النقطةُ مهمةٌ جداّ و إنْ كان أصلُ استحقاقِ المدحِ و الذّمّ في نظرِه أمرًا لا يمكِنُنا قبولَهُ. نشرحُ ذلك في المسألةِ الثانيةِ.

المسألةُ الثانيةُ : أهمُّ ما يُميّزُ كلامَ المرحومِ المحققّ الأصفهانيّ عن غيرِه هو تحليلُه للأصلِ الّذي يرجِعُ إليهِ الحسنُ والقبحُ. يعتقِدُ برجوعِ كلّ حسنٍ و قبحٍ إلى حسنِ العدلِ و قبحِ الظلمِ و هما يعتمدان على بناءِ العُقَلاءِ و لا واقعيّةَ

لهما. بعبارةٍ أخرى إذا سُئِلَ : لماذا العدلُ حَسَنٌ و الظلمُ قبيحٌ؟ فلا يوجدُ جوابٌ سوى بناءِ العقلاءِ على حُسنِ العدلِ و قُبحِ الظلمِ. و على هذا فإنَّ ما يُشخِّصُ كلَّ حكمٍ أخلاقيٍّ -بناءً على حسنِ الأفعالِ أو قبحِها - هو بناءُ العقلاءِ ، و يلزمُ من هذا القولِ الإذعانُ بعدمِ وجودِ أيِّ مصلحةٍ في القِيَمِ الأخلاقيّةِ وراءَ المصالحِ الاجتماعيةِ بل لا يُمكنُ توجيهَ حُسنُ طاعةِ الأوامرِ الإلهيّةِ إلّا في صورةٍ واحدةٍ فقط و هي في حالِ دعمِها ببناءِ العقلاءِ. فإذا سُئلَ : لماذا يحسُنُ عقابُ العاصي لأمرِ اللهِ؟ فلا يوجَدُ جوابٌ غيرَ أنّ هذا العملَ عدْلٌ و العدلُ عندَ العقلاءِ حسنٌ، إذن هذا الفعلُ الإلهيُّ حسنٌ. على أساسِ هذا التحليلِ ، ترجعُ حسنُ طاعةِ المولى و قبحُ عصيانِه إلى بناءِ العقلاءِ و لا حقيقةَ لها أرقى من ذلك.

النتيجةُ:

إنّ الأصلَ في حسنِ وجوبِ الطاعةِ و قبحِ المعصيةِ يرجعُ إلى بناءِ العقلاءِ. بعبارةٍ أخرى: يُصبِحُ مصدرُ تصحيحِ القوانينِ الإلهيّةِ و مشروعيّتِها هي القوانينُ البشريةِ و ليس العكسُ. يرجعُ حسنُ كلِّ الأمورِ الإلهيّةِ و أيضا حسنُ طاعةِ اللهِ إلى بناءِ العقلاءِ على حسنِ العدلِ و قبحِ الظلمِ. و لا ينفعُ القولُ بأنَّ اللهَ هو رئيسُ العقلاءِ ، بل هو خالقُ العقلاءِ ، في رَفعِ التالي الفاسدِ في هذه النظريّةِ ، لأنَّ أكثرَ ما يثبتُ بذلك هو أنَّ الشارعَ يلاحِظُ نفسَ الملاحظاتِ في حُسنِ الأشياءِ أو قبحِها. من الواضحِ أنَّ في هذه الحالةِ سوف يُصبحُ المطلوبُ بالذاتِ عندَ اللهِ يتمثّلُ في حفظِ الأنظمةِ الاجتماعيةِ أيضاً، فيرجعُ كلُّ حسنٍ و قبحٍ إلى حفظِ النظامِ و إنَّ كلَّ الأوامرِ الإلهيةِ و الوعدِ بالجنّةِ و الوعيدِ بجهنّمَ

و القربِ و الرضوانِ و غيرِها قد وُجِدت بهدفِ حفظِ المصالحِ العامّةِ فلابدَّ أن نعدَّ الحقَّ تعالى من عِدادِ العُقلاءِ.

المسألةُ الثالثةُ : هناك عدمُ انسجامٍ في كلامِ المحقّقِ الأصفهانيّ فتارةً يُصَرّحُ بأنَّ أمثالَ العدلِ والإحسانِ أو الظلمِ والعدوانِ هي في حدِّ نفسِها محكومةٌ بالحسنِ والقبحِ[1]؛ لا من جهةِ اندراجِها تحتَ عنوانٍ آخرٍ، و هذا لا ينسجِمُ مع توضيحاتِه الأخرى.

يظهَرُ من كلامِه أنَّ المقصودَ بالمطلوبِ بالذاتِ هو حِفظُ النّظامِ الاجتماعيّ. و اتّصافِ العدلِ و الظلمِ بالحُسنِ و القبحِ بسببِ ارتباطِهما بحفظِ النظامِ الاجتماعيّ، كما يُصرّحُ في كلامِه أنَّ حفظَ النظامِ و بقاءَ النوعِ المشتركِ أمرٌ محبوبٌ عندَ الجميعِ و خلافُه مكروهٌ[2].

الاعتقادُ بأنَّ اتصافَ كلٍّ من العدلِ و الظلمِ بالحسنِ و القبحِ يتمُّ بواسطةِ اندراجِهما تحتَ حفظِ و انحلالِ النظامِ ، يجعلُنا نرتقي أكثرَ فنقولُ أنَّ حفظَ النظامِ الاجتماعيّ ليس هو المطلوبُ النهائيُّ بل إنَّ الهدفَ النهائيَّ من المجتمعِ هو أن يصلَ أفرادُ المجتمعِ إلى أعلى مستوى من مستوياتِ الانتفاعِ. إذن فالمطلوبُ النهائيُّ هو وصولُ أكثرَ الأفرادِ إلى أرقى ما يُمكِنُهم من الالتذاذِ و تأمينِ المنافعِ و إنَّ تأمينَ المنافعِ هو الهدفُ من حفظِ المجتمعاتِ و تكاملِها. إذن ملاكُ كلِّ المحاسنِ و القبائحِ يكمنُ في تأمينِ لذّةٍ أكثرَ أفرادِ المجتمعِ يعني

---

[1] **الأصفهاني ، نهاية الدراية.**
[2] **الأصفهاني ، نهاية الدراية.**

إنّ العقلاءَ يرون أنَّ الحسنَ هو كلُّ ما ينتمي إلى تأمينِ أكثرَ المنافعِ الاجتماعيةِ من اللذّاتِ و يوجِبُ التطوّرَ في الدنيا و لذَّاتِها و أنَّ القبحَ هو ما ينافي ذلك.

من الممكنِ أنْ يُقالَ أنّه لا يلزمُ من هذا الكلامِ كونُ الملاكِ هو تحصيلُ لذّةٍ أكبرَ و لا يلزمُ حصرُها باللذّاتِ الدّنيويةِ أيضاً بل ملاكُ الحسنِ و القبحِ هو النظامُ الاجتماعيُّ وفي متنِ هذا النظامِ هناك من يطلُبُ اللذاتِ الدّنيويةِ كما أنّ هناك من يطلُبُ الكمالاتِ الإنسانيةِ الراقيةِ.

الجوابُ: عندما يصبحُ بناءَ العقلاءِ هو ملاكُ الحسنِ و القبحِ و الهدفُ منه تنظيمُ الأمورِ الواقعيةِ لا غيرَ ، بل إنَّ الأوامرَ الإلهيّةَ ترجعُ في صحّتِها إلى صحّةِ هذه الاعتباراتِ فسوف تبقى معاني الكمالاتِ الإنسانيةِ الراقيةِ و المفاهيمِ القيَميَّةِ . ولن يبقى فرقٌ بينَ الثوابِ و الذّنبِ سوى ما تواضعَ عليه العقلاءُ.

إذا أردْنا الالتزامَ بلوازمِ هذا الكلامِ بحيثُ نعتبرُ ملاكَ الحسنِ و القبحِ هو صرفُ القواعدِ العقلائيةِ لتنظيمِ الأمورِ ففي النهايةِ يجبُ القبولُ بكلِّ ما اتفقَ عليه العقلاءُ لتنظيمِ الأمورِ و ينبغي أن لا نرى قيمةً للحُسنِ و القُبحِ أرقى من ذلك التواضعِ العقلائيِّ ، و من البديهيِّ أنَّ العقلاءَ العرفييّن لن يُقدِّموا أيَّ ضمانٍ على نظامِ حياتِهم يبتني على محورِ العبوديّةِ حتى نعتبرَ أنّ كلَّ ما تواضَعوا عليه من حسنٍ و قبحٍ هو مطابقٌ للدينِ و القيَمِ الأخلاقيّةِ الدّينيةِ.

يلاحظُ في العالمِ اليومَ، أنَّ كلَّ الأنظمةِ الإنسانيةِ تعودُ ملاكاتُها القِيَميّةِ إلى تكامُلِ الإنسانِ اجتماعيّاً ليؤمّنَ أكبرَ مقدارٍ ممكنٍ في المنافسةِ الدنيويّةِ.

ولهذا فنحنُ نصرُّ على أنَّ القولَ بأنَّ ملاكَ الحسنِ و القبحِ هو القواعدُ العقليّةُ يجعلُنا نسلِّمُ في النهايةِ إلى أنَّ كلَّ ما ينطبقُ أكثرَ معَ الالتذاذِ الدّنيويّ العامِّ فإنّه حسَنٌ و غيرُه قبيحٌ. إنَّ من البعيدِ جداً أن يلتزمَ المرحومُ المحقِّقُ الأصفهانيُّ نفسُه بلوازمِ كلامِه ، إمّا بسببِ عدمِ الالتفاتِ إليها أو لعدمِ اعتقادِه بأنّها لوازمٌ منطقيّةٌ.

نظريةُ المرحومِ الآخوند الخراسانيّ:

ذكَرَ المرحومُ الآخوندُ الخراسانيُّ رأيَه في الحسنِ والقبحِ ضمنَ فائدةٍ من فوائدِ الأصولِ[1] و فيما يلي نذكرُ خلاصةَ رأيِه:

١- الأفعالُ ذاتاً إمّا حسنةٌ أو قبيحةٌ.

٢- إنَّ الحسنَ والقبحَ -بغضِّ النظرِ عن الشرعِ- و الأفعالِ - بغضِّ النظرِ عن الشرعِ - تقتضي مدحُ الفاعلِ أو ذمّه : (لا يمكنُ القولُ أنَّ الأفعالَ تخلو من أيِّ خصوصيةٍ ذاتيّةٍ أو صفةٍ حقيقيّةٍ أو جهةٍ اعتباريةٍ تقتضي المدحُ أو الذّمُّ ، بل تختلفُ الأفعالُ عندَ العقلِ فبعضُها في حدِّ نفسِها مع قطعِ النظرِ عن الشّرعِ ،تقتضي مدحُ الفاعلِ أو ذمّه).

٣- المقصودُ بالحسنِ والقبحِ هو ملائَمَةُ القوةِ العاملةِ أو منافرَتِها ، و هذا الأمرُ يوجِبُ بالضرورةِ صحةُ مدحِ الفاعلِ أو ذمّه : (المرادُ من الحسنِ والقبحِ العقليَّين ليس إلّا ملائَمَةُ الفعلِ للقوّةِ العاقلةِ أو منافرَتِه . مما يوجبُ الفرحُ أو الإشمئزازُ ،كما هو واضحٌ عندَ كلِّ عاقلٍ أنَّ هذه

[1] **فوائد الأصول، ج٢، بحث التجري.**

الملائمةَ و المنافرةَ للفعلِ معَ القوّةِ العاملةِ توجبُ بالضرورةِ صحةُ مدحِ الفاعلِ المختارِ بما هو فاعلٌ أو ذمُّه).

٤- ملاكُ الملائمةِ و المنافرَةِ للفعلِ معَ القوّةِ العاقلةِ هو الكمالُ الوجوديُّ للأفعالِ بحيثُ كلّما كان الكمالُ الوجوديُّ للفعلِ أكثرَ فإنَّ ملائمةَ العقلِ تشتدُّ : (القوةُ العاقلةُ بلحاظِ تجرُّدِها تلائمُ كلَّ ما حصتُهُ الوجوديةُ أكثر و تنافر كل ما حصته الوجودية أقلّ. إنَّ سببَ هذه الملائمةِ و المنافرةِ هو وجدانُ الكمالِ في الأولِ و فقدانُه في الثاني).

تبيينٌ و نقدٌ :

نذكرُ ستَّ مسائلٍ لتبيينِ كلامِ المرحومِ الآخوند الخرسانيّ و نقدِه:

المسألةُ الأولى: يمكِنُ تلخيصُ نظريةِ المرحومِ الآخوندِ الخرسانيّ في عدّةِ نقاطٍ.

أوّلاً:المرادُ من الحسنِ والقبحِ -في محلِّ النّزاعِ- هو استحقاقُ المدحِ والذّمِّ،

ثانياً : يرجِعُ الحسنُ و القبحُ أو استحقاقُ المدحِ و الذمِّ إلى ملائمةِ القوّةِ العاقلةِ أو منافرتِها ، بالبرهانِ التالي:

١- القوةُ العاقلةُ مجرّدةٌ

٢- كلُّ موجودٍ له حصةٌ كماليّةٌ أكبَرُ فإنَّ ملائمتَه من حيثُ تجرّدِه أكثرُ ، و على العكسِ.

٣- الأفعالُ الاختياريةُ للموجودِ المختارِ تلائِمُه و تسانِخُه بواسطةِ انسجامِ كمالِها الوجوديّ معَ القوّةِ العاملةِ الملائمةِ و المنافِرةِ في الأفعالِ الاختياريةِ فتوجِبُ بالضرورةِ صحةُ مدحِ الفاعلِ و ذمّهِ .

المسألةُ الثانيةُ : أوّلُ ملاحظةٍ في نقدِ الرأيِ المذكورِ ؛ أنَّ الاعتقادَ بتجرّدِ القوّةِ العاقلةِ من جهةٍ و الاعتقادِ بوجودِ ملائَمَةِ هذه القوّةِ و منافرتِها من جهةٍ أخرى هما اعتقادان لا ينسجمان معاً. لأنَّ التجرّدَ لا يجتمعُ مع الميلِ و التنفرِ . بعبارةٍ أخرى: إنَّ معنى الملائمةِ و المنافرةِ أو الميلِ و التنفرِ هي نوعٌ من الجذبِ و الدفعِ فإذا مالَ موجودٌ إلى موجودٍ آخرٍ ، فهذا يعني أنَّ بينَ الموجودَينِ يوجَدُ نوعٌ من التعلّقِ و الجذبِ ، فلا يُمكِنُ أن نتصورَ موجوداً ساكناً و في نفسِ الوقتِ يميلُ إلى موجودٍ آخرٍ. فإذا كان الموجودُ مجرّداً فعلاً -أي لا يتغيّرُ و لا يتحرّكُ – فمن المحالِ تصوّرُ وجودِ الميلِ فيه ، إنّ من يفترِضُ وجودَ ميلٍ و تنفُّرٍ في العقلِ مع تجرُّدِه فإنّه لم يُدْرِكُ ماهيَّةَ الميلِ و التنفُّرِ . إنَّ وجودَ الميلِ و التنفّرِ في موجودٍ مّا يعني أنّه يميلُ إلى موجودٍ آخرٍ أو يتنفّرُ منه و هذا التأثّرُ بمعنى التغيُّرِ في الشيءِ و منَ البديهيّ أنَّ التغيُّرَ لا ينسجم مع التجرُّدِ ، لذلك لا يمكِنُ القبولُ بقولِ المرحومِ الآخوندِ أنَّ القوّةَ العاقلةَ المجرّدةَ تميلُ أو تتنفَّرُ ، إلّا أن يذكرَ تعريفاً آخرَ للتجرُّدِ.

المسألةُ الثالثةُ : إن لم نلتفتْ إلى النّقدِ الأوّلِ ، فإنَّ هناك نقدٌ ثانٍ على كلامِ المرحومِ الآخوندِ و هو أنّه أقامَ برهانَه على مقدّمةٍ مضمونِها أنَّ القوةَ العاقلةَ بلحاظِ تجرُّدِها تتلائمُ مع كلِّ ما حصّتُه الوجوديَّةُ أكثر و على العكسِ. في حينِ أنَّ هذه المقدمةَ- كما أكَّدَ كثيرون – غيرُ واضحةٍ فما هو البرهانُ على وجودِ

الملائمةِ بينَ الأمرِ المجرَّدِ و الكمالِ و كيفَ يمكِنُ أن يكونَ التجرُّدُ مِلاكاً لملائمةِ الكمالِ؟

من الممكنِ أن يُقالَ أنَّ للمجَرَّدِ رتبةً وجوديةً أشرفَ و لذلك فإنّه ينسجِمُ مع الكمالاتِ الوجوديّةِ لكن غايةُ ما يُثبِتُه هذا القولُ هو السِّنخيَّةُ . توضيحُه : إنَّ الملائمةَ بينَ شيئينِ لا ترجعُ إلى السنخيّةِ التي بينَهما! إنَّ مفهومَ الملائمةِ غيرُ مفهومِ السنخيّةِ ، فلا يمكنُ استخراجُ معنى الملائمةِ من مفهومِ السنخيةِ حتى يُقالَ إنَّ الملائمةَ تتحقَّقُ عندَ تحقيق السنخيّة. لأنّه من الممكنِ أن توجدَ سنخيّةٌ بين موجودين لا توجدُ بينهما ملائمةٌ –بمعنى الميلِ و الجذبِ - ؛ مثلاً توجَدُ سنخيّةٌ بينَ الحديدِ و قطعةِ الحديدِ لكن هذه السنخيَّةُ ليست من نوعِ الميلِ و الملائمةِ. و على هذا فإنه لو فُرِضَ وجودُ سنخيّةٍ بينَ المجرّدِ و كمالِه الوجوديّ و وجودُ ملائمةٍ بينَ الذاتِ و عوارِضِها الذاتيّةِ إلّا أنّه لا يلزمُ أن تكونَ هذه السنخيّةُ من نوعِ الملائمةِ فنحتاجُ إلى مؤونةٍ أكثرَ لإثباتِ ذلك. لكن لم يذكرْ الآخوندُ بياناً أكثرَ ممّا ذُكِرَ في إثباتِ الملائمةِ ، و لا جدوى من ذكرِ البراهينِ أو الرجوعِ إلى الارتكازاتِ و تحليلِ المعاني.

إنَّ تعلُّقَ المجردِ بالكاملِ ليس بواسطةِ تجرّده حتى إنْ كانت قوتُّه العاقلةُ مجرّدةً ، فصِرفُ التجرّدِ لا يمكِنُ أن يُمَثِّل المِلاكَ في ميلِ هذه القوةِ للكمالِ.

المسألةُ الرابعةُ:إن لم نلتفتْ إلى الإشكالين السابقين فهناك إشكالٌ ثالثٌ أيضاً.

أما النقدُ الثالثُ فهو يتعلّقُ بمفهومِ (الكمال) حيثُ ذُكِرَ بإجمالٍ سواءً في كلماتِ الآخوند أو في كلماتِ غيرِه أيضاً. غايةُ ما ذُكِرَ في تبيينِ هذا المفهومِ أنّه

حِصّةٌ وجوديةٌ أكثر ، و بسط وجودي أو رتبة وجودية أشرف و عبارات من هذا القبيل. مما يزيدُ مفهوما الحسنِ و القبحِ إبهاماً.

إنْ قيلَ إنّ المقصودَ من الكمالِ هو اللهُ تعالى و كلُّ ما يقرّبُ إليه ، فإنّنا نكونُ قد تعمّقنا في بيانِ مفهومِ الكمالِ أكثر ، لكن في هذه الحالةِ علينا أن نوضِّحَ معنى التركيبِ المفهوميّ (الميلُ إلى الكمالِ) ، و هذا ما سنبحثُه في المسألةِ الخامسةِ.

المسألةُ الخامسةُ : إذا كان المقصودُ من الكمالِ هو اللهُ تعالى – الكمالُ المطلقُ - و كلُّ ما يقرّبُ إليه ، فإنّه يقلُّ إجمالُ المفهومِ ، لكنّه لا يزالُ مبهماً! تتّضحُ هذه المسألةُ أكثر عندما ندقّقُ في التركيبِ الإضافيّ الذي كثُرَ استعمالَه في كلماتِ العلماءِ و هو (الميلُ إلى الكمالِ) بحيثُ ينبغي الإجابةُ عن السؤالِ : إذا قلنا بأنَّ المصداقَ الكاملَ للكمالِ هو اللهُ ، فما معنى الميلُ إلى الكمالِ أو الميلُ إلى اللهِ في هذه الحالةِ ؟ و ما المرادُ من أنَّ القوّةَ العاقلةَ -أو أيَّ ساحةٍ أخرى من وجودِ الإنسانِ - تميلُ إلى اللهِ ؟ هل يقصِدُ بذلك أنَّ الإنسانَ يريدُ الوصولَ إلى اللهِ ؟ في هذه الحالةِ ما معنى الوصولُ إلى اللهِ ؟ أو المرادُ هو أنَّ الإنسانَ يريدُ الوصولَ للكمالاتِ الإلهيّةِ ؟! لا يظهرُ معنًى مثبتٌ أو جوابٌ واضحٌ عن هذه الأسئلةِ من باطنِ مفهومِ الكمالِ.

حتى لو كان المقصودُ هو المَيلُ إلى القُرْبِ فإنَّ الاكتفاءَ بهذا المقدارِ لا يحُلُّ المسألةَ ، لأنَّ الكمالَ الذي هو متعلَّقُ ميلِ الإنسانِ ، ليس هو ربُّ العالمينَ بل القربُ من ربِّ العالمين و إنَّ القَصْدَ بالقربِ من اللهِ أي (عبوديةُ العبادِ التامّةِ)، يُصبِحُ الميلُ إلى الكمالِ بمعنى الميلِ للعبوديّةِ و لا يقصُدُ الميلُ إلى اللهِ

، و في هذه الحالةِ يُمكِنُ القولُ إنَّ الميلَ إلى العبوديّةِ هو أمرٌ فطريٌّ و هو غايةُ الأمرِ ،و لا يلزمُ استعمالُ مفاهيمٍ أخرى من البسطِ و السعةِ الوجوديةِ و عباراتٍ مشابهةٍ في تحليلِ مفهومِ الميلِ ، لأنَّ الميلَ إلى العبوديّةِ أوضحُ بمراتبٍ من الميلِ للكمالِ الذي يعني البسطُ و الارتقاءُ الوجوديُّ. خاصةً مع ما بيَّنه الدّينُ من أجزاءِ الميلِ إلى العبوديةِ و مراحلِه و كُلُّ أبعادِه.

بالإضافةِ إلى أنه مع غضِّ النظرِ عن إبهامِ مفهومِ الكمالِ بمعنى الوجدانِ في قبالِ الفقدانِ و النقصِ و بسطِ الوجودِ أو أيِّ تعبيرٍ آخرِ ، فلا يعلمُ إنْ كان كمالُ الإنسانِ يتحقّقُ في بسطِ وجودِه. في المقابلِ : لا شكَّ في أنَّ كمالَ الإنسانِ في عبوديّتِه. و على ذلك فإنَّ استعمالَ هذه المفاهيمِ لا يُسبِّبُ إبهامَ المسألةِ فقط و إنّما يؤدّي إلى انحرافِ البحثِ عن الهدفِ المطلوبِ.

المسألةُ السادسةُ : آخِرُ مسألةٍ في نَقدِ كلامِ هذا المحقِّقِ العظيمِ أنَّه بغَضِّ النّظرِ عن كلِّ الأبحاثِ السابقةِ ، فإنَّ ما ذَكَرَهُ في بيانِه من ملائمةِ الفعلِ و منافرتِه للقوّةِ العاقلةِ تؤدّي بالضرورةِ إلى صحةِ مدحِ الفاعلِ المختارِ بما هو فاعلٌ أو ذمّه. فالمسألةُ مبهَمةٌ من حيثُ أنّه أيُّ قوّةٍ من قوى الإنسانِ هي الّتي تُدرِكُ استحقاقَ المدحِ و الذَّمِّ ؟!

يُقالُ في تبيينِ المسألةِ : لو سلّمنا باعتقادِ الآخوندِ برجوعِ الحسنِ و القبحِ إلى ملائمةِ القوّةِ العاقِلةِ و منافرتِها ، لكن أيُّ قوةٍ في الإنسانِ الّتي يمكنُها أن تُدرِكَ هذه الملائمةِ و المنافرةِ حتى تُمدَحَ و تُذَمّ ؟ إن كانت نفسَ القوّةِ العاقلةِ المجرّدةِ التي تُدرِكُ الكلّيّاتُ،هي المدرِكةُ للملائمةِ و المنافرةِ أيضاً ، فإنَّ الإشكالَ الواردَ على القائلِ بأنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ خارجٌ عن عُهدةِ القوّةِ المدرِكةِ

للكليّاتِ يردُّ على هذا القولِ أيضاً و قد ذَكَر المرحومُ المحقّقُ الأصفهانيُّ هذا الإشكالَ في تعليقِه على كلامِ أستاذِه حين قال : (إنَّ وجهَ النّقاشِ هو ما ذكرناه سابقاً أنَّ القوةَ العاقلةَ يقتصرُ عملُها على إدراكِ المعاني الكلّيّةِ و أنّ التذاذَ القوةِ و تألّمَها لا يرجعان إلى إدراكِها للشيءِ فيُلائِمَ تلك القوّةِ المدركةِ أو يضادَّها).[1]

يمكنُ تأويلُ كلامُ المرحومِ الآخوندِ إلى قولٍ صحيحٍ ، و هو أنَّ من الممكنِ إدراكَ الملائمةِ و المنافرةِ ليس بواسطةِ قوةِ العقلِ النظريّ بل بواسطةِ مرتبةٍ أخرى للنّفسِ الإنسانيّةِ ، لأنَّ (العقلَ) لا يُستعمَلُ في معنى العقلِ النّظريّ فقط بل يُطلَقُ على كلّ مراتبِ النّفسِ الإنسانيّةِ. فيُمكِنُ تفسيرُ كلامِه بتفسيرٍ آخرٍ ينسجمُ مع العقلِ العمليّ في النّظريةِ المختارَةِ. و بذلك يُمكنُ الدّفاعُ عن رأيِه ، و إن لم يصرّحْ بهذا المعنى.

نظريةُ الأستاذِ مصباحُ اليزديّ :

مُلخّصُ نظريّتِه في الحُسنِ والقُبحِ ما يأتي[2]:

١- الحُسنُ و القُبحُ ذاتيّان في الأشياءِ.

[1] **الأصفهاني، نهاية الدراية.**
[2] **فسفة الأخلاق، ص ٨٠ و ٨١.**

٢- ملاكُ حُسنِ الأفعالِ هو التلاؤُمُ الموجودُ بينَها و بينَ الأهدافِ الّتي يطلُبُها الإنسانُ، و ملاكُ قُبْحِها هو قِسْمٌ آخَرٌ من أعمالِ الإنسانِ الّتي تُباينُ الكمالُ المطلوبُ عندَه و لا تنسجِمُ معه:

(خُلاصةُ الكلامِ أنَّ ملاكَ حُسْنِ الأفعالِ هو الانسجامُ بينَها و الهدفُ الإنسانيُّ المطلوبُ و معيارُ القُبحِ هو قسمٌ آخرٌ من أعمالِ الإنسانِ و هو مباينتُها مع كمالِه المطلوبِ. بعبارةٍ أخرى : يُعتَبَرُ كلًّا من الحُسنِ و القُبحِ الأخلاقيَّينِ من مصاديقِ مفهومِ العلّيّةِ في الواقعِ. كما تنتزعُ العلّيّةُ و المعلوليّةُ من الأشياءِ العينيّةِ الخارجيّةِ و هذا ما يُصحِّحُ نسبتُها إلى الأشياءِ الخارجيّةِ و وصفُ الأشياءِ الخارجيّةِ بها . يُنتَزَعُ الحُسْنُ و القُبْحُ أيضاً من رابطةِ العلّيّةِ و المعلوليّةِ الحاصلةِ بينَ فعلِ الإنسانِ المختارِ و كمالِه المطلوبِ ويصحُّ اتّصافُ أفعالُ الإنسانِ بها).

٣- الحُسْنُ و القُبْحُ ذاتيّان في الأشياءِ لكنّهما من الأمورِ غيرِ الماهويّةِ بل إنّ نحوَ وجودِها من سنخِ المفاهيمِ الفلسفيّةِ : (نعتقدُ أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ يُماثلانِ (ما ينبغي) و (ما لا ينبغي) أي أنّهما من المفاهيمِ الحقيقيةِ و الخارجيّةِ لكنّهما من المفاهيمِ غيرِ الماهويّةِ ؛ حيثُ أنَّ المفاهيمَ الماهويةَ لها ما بإزاءٍ عينيٍّ و مستقلٍّ، لكنَّ الحُسنَ و القُبحَ من قبيلِ المفاهيمِ الفلسفيّةِ التي لها منشأُ انتزاعٍ خارجيٍّ ، و إذا أردنا استعمالَ الاصطلاحِ المشهورِ:هي من تلكَ المفاهيمِ الّتي عروضُها في الذهنِ و اتّصافُها في الخارجِ.

تبيينٌ و نقدٌ :

يُمكِنُ البحثُ في أربعِ مسائلَ لتبيينِ كلامِ الأستاذِ مصباحِ و نقدِه:

المسألةُ الأولى :خُلاصةُ كلامِ الأستاذِ في أنَّ حقيقةَ الحُسنِ و القُبحِ بمعنى استحقاقِ المدحِ و الذّمِّ و هي حقيقةٌ من جنسِ المفاهيمِ الفلسفيّةِ كما أنَّ منشأَ انتزاعِهما هي رابطةُ العلّيّةِ و المعلوليّةِ الموجودةِ بينَ فعلِ الإنسانِ الاختياريِّ و كمالِه المطلوبِ.

النقدُ الأولُ على كلامِ الأستاذِ إنّنَا إذا اعتبرنا الحُسنَ و القُبحَ من المفاهيمِ القيَميَّةِ ، فإنّنا سوف نحملُ عليهما نوعًا من الميلِ و هذا ما تُبيّنُه الارتكازاتُ العُرفيّةُ. عندما يَحكمُ شخصٌ مّا بحسنِ فعلٍ مّا فإنَّ هذا الحكمَ يُظهِرُ ميلَ ذلك الشخصِ إلى ذلك الفعلِ ، لكن إذا كان الحُسنُ و القُبحُ من المفاهيمِ الفلسفيّةِ المُنتَزَعَةِ من العلاقةِ بينَ الفعلِ الاختياريِّ و الكمالِ المطلوبِ فلا يُمكنُ القولُ بأنّها من الأمورِ التي يميلُ الشخصُ إليها أو ينفرُ و يشمئِزُّ منها.

بعبارةٍ أخرى :على فرضِ أنَّ الحسنَ يُنتزَعُ من العلاقَةِ بينَ الفعلِ الاختياريِّ و الكمالِ المطلوبِ ، يُطرحُ السؤالُ التالي : لماذا هذا الحُسنُ يَستحقُّ المدحَ أو الذمَّ؟ و لماذا اتصفَ الحُسنُ بأنّه حَسَنٌ؟ إذا كان الحُسْنُ و القُبْحُ من المفاهيمِ الفلسفيّةِ فإنّ العقلَ يتَعَهّدُ بإدراكهما، و في هذه الحالةِ فإنّ ما يُدرِكُه العقلُ هو صِرفُ الرابطةِ التي هي من مصاديقِ قانونِ العِلّيّةِ. و من البديهيِّ أنَّ المقصودَ من الحُسْنِ و القُبْحِ هو الاستحسانُ أو عدمُه، و ما لم

يوجدْ مَيلٌ أو تنفّرٌ فلن يوجَدَ استحسانٌ أو عدمُه!، فكيف يُمكنُ اعتبارُ هذا المعنى للحُسنِ و القُبحِ من المفاهيمِ الفلسفيّةِ؟

من الممكنِ القولُ أنَّ العقلَ عندما يُدركُ هذه الرابِطةَ يُظهِرُ نوعًا من الميلِ لها أو التنفُّرِ منها و يحصُلُ إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ من تركيبِ إدراكِ العِلاقةِ مع الميلِ و التنفّرِ ، لكن يرى الأستاذُ بأنَّ العقلَ ليس من سنخِ الميولِ و الغرائزِ حتى يَظهرُ عليه الميلُ و التنفّرُ،بل إنَّ وظيفةَ العقلِ تقتصِرُ على إدراكِ الكليّاتِ و الإرشادِ و التوضيحِ[1].

و من الممكنِ القولُ أيضاً أنَّ العقلَ يُدرِكُ العلاقةَ بينَ الفعلِ الاختياريّ و الكمالِ –العقلُ المقصودُ هو العقلُ النظريُّ في نظرِ الأستاذِ – ثمّ يميلُ الإنسانُ إلى علّةِ الكمالِ و هو(الحُسنُ) بسببِ ميلِه إلى ذلك الكمالِ. كما أنَّ عقلَ الإنسانِ ليس هو منشأُ الميلِ بل منشؤُه مرتبةٌ وجوديةٌ أخرى في الإنسانِ و هي النفسُ.

وهذا الجوابُ هو الأنسبُ في توجيهِ كلامِ الأستاذِ لأنَّ قيدَ (مطلوب) الّذي أُضيفَ إلى(الكمالِ) يُؤَيّدُ هذا المعنى إلى حدٍّ مَّا أي أنّه يوجدُ في الإنسانِ نوعٌ من الميلِ و الرغبةِ و الطلبِ يتعلّقُ بالمحاسنِ و هي مقدمةُ الكمالات ، فتَكتَسِبُ بواسطتِها قيمةً و بالتالي تستحقُّ المدحَ و الذمَّ.

السؤالُ الذي يُطرَحُ الآن هو: في أيّ المراحلِ يحصلُ إدراكُ الحسنِ و القبحِ؟ هل يحصُلُ الإدراكُ قبلَ تعلُّقِ الميلِ أو بعدَه؟؛ بعبارةٍ أخرى: هل

[1] **اليزدي، محمد تقي مصباح، فلسفة الأخلاق.**

المقصودُ هو أنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ من وظائفِ العقلِ النّظريّ و لكن بعدَ هذا الإدراكِ يحصُلُ الميلُ و التنفُّرُ الذي يُنتِجُ عنه مدحُ الفعلِ الاختياريّ أو ذمُّه من قِبَلِ النفسِ ؟. إنْ قَبِلنا بذلك فإنَّ تعريفَ الحُسْنِ و القُبْحِ باستحقاقِ المدحِ والذّمّ لا ينسجمُ مع هذا القولِ، و ذلك لتأخُّرِ ظهورِ الميلِ و التنفُّرِ رُتبةً عن ظهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ. و إن كان المرادُ هو تعلُّقُ الميلِ و التنفُّرِ بعدَ إدراكِ العقلِ النظريّ ، و أنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ ينشأُ من تركيبِ العقلِ النّظريّ مع الميلِ و التنفُّرِ ، ففي هذه الحالةِ: أوّلًا يُصبِحُ هناك منشآن للحُسْنِ والقُبْحِ،المنشأُ الأوّلُ موجودٌ في باطنِ نفسِ ميولِ الإنسانِ و تنفُّراتِها ، و المنشأُ الثاني خارجيٌّ. و على هذا الفرضِ ينبغي رفعُ اليدِ عن دعوى كونِ الحُسْنِ و القُبْحِ هي واقعيّاتٌ غيرُ الإنسانِ حيثُ أنَّ لها منشأً باطنيًّا أيضاً. و لا نعتقِدُ بأنَّ الأستاذَ يلتزِمُ بذلك.

ثانياً : إذا كان الميلُ و التنفُّرُ الذي نبحثُ فيه هو الميلُ و التنفُّرُ الصِّرفُ و أنّه يحصُلُ عن غيرِ علمٍ ، ففي هذه الحالةِ لا معنى لإدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ لأنَّ العقلَ النظريَّ يُدرِكُ عِلاقَةَ العلّيَّةِ ، كما يدركُ أنَّ للنفسِ جاذبةً و دافعةً ميكانيكيّةً –تحصُلُ بدونِ علمِ النفسِ بها – بحيثُ تنجذِبُ إلى تلك العلاقةِ أو تنفرُ منها ، فلا معنى إلى القولِ بأنَّ ذلك العملَ الاختياريَّ يستحقُّ المدحَ ، لكن إذا كان وقوعُ تعلُّقِ الميلِ و التنفُّرِ –عن علمٍ– بعدَ إدراكِ العقلِ النّظريّ ، ففي هذه الحالةِ يجبُ أن نلتزمَ بوجودِ العقلِ العمليّ و لا أظُنُّ أنَّ الأستاذَ يلتزِمُ بذلك. فالنتيجةُ أنَّ الكلامَ في الحُسْنِ و القُبْحِ يُلازِمُ الميلَ و التنفُّرَ الذي يبتني على العقلِ وِفقَ التعريفِ المذكورِ. إذا أنكرَ الأستاذُ عقلَ العملِ أو أيَّ مفهومٍ آخرٍ يرادفُهُ فلن يتمكّنَ من طرحِ تحليلٍ صحيحٍ إلى الحُسْنِ و القُبْحِ.

المسألةُ الثالثةُ : للأستاذِ بيانٌ يوهِمُ بأنَّ المقصودَ من الكمالِ المطلوبِ هو الكمالُ المطلوبُ لذاتِ الإنسانِ و ليس شيٌ آخرٌ:

(إذن المطلوبُ بالأصالةِ هو نفسُ الذّاتِ و يَتْبَعُه بقاءُ الذاتِ و كمالاتُها أمّا مطلوبيَّةُ الأشياءِ الأخرى فهي من تأثيرِها في تأمينِ ما هو مطلوبٌ بالأصالةِ ، و كذلك المتنفَّرُ منه بالذّاتِ هو الفناءُ و نقصُ الوجودِ و منفوريّةُ الأشياءِ الأخرى نابعةٌ من حيثُ تأثيرِها في المتنفِّرِ عنه بالذّاتِ)[1] .

بالإضافةِ إلى كونِ هذا القولِ يُوجِبُ نسبيَّةُ الأخلاقِ فإنّه لا ينسجِمُ مع التوحيدِ أيضًا! لذلك لا بدَّ من رَفْضِه.

يرى أصحابُ هذه النظريّةِ – التي يُدافِعُ عنها كثيرون - أنَّ الإنسانَ يَعرِفُ نفسَه أو كما يُعبَّرُ بأنّه يعلمُ بنفسه علماً حضوريّاً ، و يُحبُّ ذاتَه.

و يَرَون أنَّ حبَّ الذّاتِ هو العامِلُ في حبِّ كلِّ الأشياءِ الّتي يَعتبرُها الإنسانُ جزءً من وجودِه ، مثلاً : إنَّ لِعامَّةِ الناسِ جسمًا ، نفسًا ، قدرةً ، علمًا ؛ و تعتَبِرُ هذه الأمورُ أجزاءً من وجودِها! إنَّ حبَّ الذّاتِ يُوجِبُ محبةَ كلِّ ما هو جزءٌ منها. إذن حبُّ الذاتِ هو منشأُ مطلوبيّةِ كمالِ الذّاتِ[2].

نتيجةُ هذا الرأيِ : إنَّ منشأَ كلِّ المحاسنِ و القبائحِ هو حبُّ الذّاتِ و ليس حبَّ اللهِ ، و حتى لو كان حبُّ اللهِ مطلوبًا ، فإنّه ليسَ مطلوباً بالذّات بل إنَّ منافعَ الإنسانِ هي سببُ كلِّ سلوكِيّاتِه و أخلاقِه. كما تُصبِحُ كلُّ أعمالِ الإنسانِ حتى الإيثارِ و التضحيةِ و الشهادةِ و الرّشادِ و الشجاعةِ و حتى

---

[1] **مصباح، المنهج الجديد في الفلسفة، ج٢، ص٤٥٦.**
[2] **مجتبى مصباح، بنياد أخلاق، ص٢١٨.**

العبوديةِ تهدفُ -في النهايةِ - إلى تطوّرِ الذّاتِ و ارتقائِها و وصولِها إلى منزلةٍ أشرفٍ و أرقى!.

لا يخرُجُ الإنسانُ في هذه النظريّةِ عن دائرةِ (ذاتِه) و كلِّ ما في الوجودِ هو لأجْلِ ذاتِه حتى وجودُ اللهِ و التقرُّبُ منه. أقلُّ تالٍ فاسدٍ لهذه النظريةِ هي صيرورةُ الأخلاقِ نسبيّةٌ! لأنَّ ملاكَ مطلوبيَّةِ الأعمالِ ليسَ أمراً خارجاً عن أفرادِ الإنسانِ بل إنّ كلَّ فردٍ يريدُ لنفسِه كلَّ شيءٍ –حتى أنّه يريدُ اللهَ لنفسه – و من الواضحِ أنّه في هذه الحالةِ لن يوجدَ أمراً مشتركاً بينَ الناسِ يمثّلُ ميولَها.

حتى القائلين بأنَّ هذه الذّاتَ هي الذّاتُ العالِيةُ، لا يُمكنُهم حلُّ المشكلةِ بهذا القولِ ، لأنَّ النّزاعَ في كلِّ الأحوالِ قائمٌ على المنافعِ و لا علاقةَ لماهيّةِ المنافعِ في أصلِ الإشكالِ أي إنَّ الإشكالَ قائمٌ سواءً كانت المنافعُ مادّيَّةً أو غيرَ مادّيّةٍ.

بالإضافةِ إلى أنَّ هذه النظريّةِ تجعلُ الأخلاقَ نسبيّةً مطلقاً ، فإنّها لا تنسجِمُ مع التوحيدِ أيضاً ، لأنَّ ذاتَ الإنسانِ هي غايةُ آمالِه من البَسْطِ والانبساطِ و الاتساعِ الوجوديّ والارتقاءِ و لو في الأبعادِ المعنويَّةِ و لا يَنصرفُ عن ذاتِه في أيِّ مرحلةٍ من مراحلِ الكمالِ.

حاولَ الشهيدُ المطهريُّ حلَّ المشكلةِ بتقسيمِ الذّاتِ إلى الذّاتِ العاليةِ و الذّاتِ الدّانيةِ ثمَّ قال بأنَّ حبَّ الذاتِ هو أمرٌ قِيَمِيٌّ، و سوفَ نُكملُ هذا البحثَ في قسمِ نقدِ آراءِ المرحومِ الأستاذِ مطهري.

المسألةُ الرابعةُ : حاولَ الأستاذُ مصباح أن يَصِفَ الحُسْنَ و القُبْحَ بحيثُ يُخرِجُ الأخلاقَ من النسبيّةِ إلى الإطلاقِ، و ذلك عن طريقِ إقامةِ قاعدةٍ وجوديّةٍ تقومُ عليها المفاهيمُ و القضايا الأخلاقيّةُ. لكنّنا نرى أنَّ إرجاعَ أصولِ الأخلاقِ إلى أصولٍ وجوديّةٍ لا يُنجي الأخلاقُ من النسبيةِ، و يتَّضِحُ سببُ ذلك بالتأمُّلِ فيما ذكرناه في المسألةِ الثانيةِ لكن لا يخلو توضيحُه مرةً أخرى من الفائدةِ : إنَّ من يقولُ بنسبيّةِ الأخلاقِ لا يلزمُ أنّه يُنكِرُ العلاقاتُ بينَ الموجوداتِ مثلَ علاقةُ العليّةِ، بل إنَّ النقّاشَ الأساسيَّ معَ القائلين بالنسبيّةِ في أنّه في عينِ قبولِ العلاقاتِ العليّةِ القائمةِ بينَ الكمالاتِ عندَ الأفرادِ يصبحُ الحُسْنُ و القُبْحُ نسبيّين. فما قد يراه شخصٌ مّا كاملاً قد يراه شخصٌ آخرٌ أنّه ضدُّ الكمالِ ، و النّتيجةُ ما يراه الأوّلُ حسنًا هو بعينِه يراه الآخرُ قبيحًا.

السؤالُ هو كيفَ يجيبُ القائلينَ بأنَّ منشأَ الحُسنِ و القُبحِ هو أمرٌ خارجيٌّ على هذا الإدّعاءِ؟ فلا ينفَعُ القولُ بأنَّ الكمالَ الحقيقيَّ واحدٌ عندَ الجميعِ لأنّه لا يمكِنُ الإجماعُ على ذلك، لأنَّ ذِكْرَ برهانٍ نظريٍّ على كمالِ أمرٍ مّا بدونِ الاعتمادِ فيه على عقلِ العملِ، يثبتُ صرفُ العلاقةِ العقليّةِ الخارجيّةِ و لا يُمكِنُه أن يحلَّ الإدّعاءُ بعدمِ وجودِ ميلٍ إلى الكمالِ في باطنِ الأفرادِ.

الخلاصةُ : ما لم نتمكّنْ من إيجادِ أصولٍ ثابتةٍ إلى الحُسْنِ و القُبْحِ في باطنِ الإنسانِ، فلن نتمكّنَ من الردِّ على الإدّعاءِ المذكورِ. إذن علينا إرجاعُ المدّعى إلى أمرٍ ثابتٍ و عامٍّ من جنسِ الميلِ و التنفُّرِ .

في النّظريّةِ المختارَةِ، توجدُ في الإنسانِ ميولٌ و تنفُّراتٌ ثابتةٌ و عامّةٌ لا يخلو منها أحدٌ و لا يَقْدِرُ أحدٌ على تغييرِها بكامِلِها أو تبديلِها. و هي الّتي تُوجِدُ فيه إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ. و يَرجِعُ أصلُ إطلاقِ الأخلاقِ إلى هذه الميولِ و التنفُّراتِ الباطنيّةِ الثابتةِ و بوجودِها تتِمُّ الحجّةُ. و مع إنكارِ هذه الحقيقةِ – مكابرة - ينتهي الحِوارُ مع المُنكِرِ لكن تَتُمُّ الحجّةُ عليه. فإذا أدرك شخصٌ مّا أنّه يتلذّذُ بالذّنبِ الفلانيّ و أنَّ هذا التلذّذَ هو منشأُ حُسْنِ ذلك الفعلِ بالرّغمِ من منافاةِ الفعلِ للكمالِ الّذي يدّعيه الفلاسفةُ، فإنَّ وَضْعَ هذا الفردِ لا يَخْرُجُ عن حالتين: إمّا أنّه في مقامِ المكابَرةِ و الكَذِبِ أو أنّه بسببِ عَدَمِ قدرتِه على إيجادِ الانسجامِ بينَ العناصرِ الّتي يميلُ إليها أو ينفرُ في نظامِ الميولِ فإنّه يَجِدُ القبيحَ حسناً. يُغْلِقُ بابَ التفاهُمِ في الفَرْضِ الأوّلِ –مقام المكابرة - و إن تمّتْ الحجّةُ فيه. أمّا في الفرضِ الثاني فالحجّةُ تعتمدُ على تنبيهِ المدّعي بوجودِ عدمِ الانسجامِ في نظامِ ميولِه وأنَّ إيجادَ الانسجامِ يعتمِدُ على عقلِ النظَرِ ، يعني ينبغي تنبيهُه على أنَّ ميلَه إلى الأمورِ المذمومةِ ناشئٌ من عدمِ التفاتِه إلى الميولِ المحبوبةِ! و هذا يخالفُ القولُ بأنَّ أصلَ الحُسْنِ والقُبْحِ أمرٌ خارجيٌّ.

ففي هذه الحالةِ إذا فعَلَ شخصٌ مّا فعلاً قبيحاً فإنَّ أصلَ هذا الفعلِ موجودٌ في باطنِه حتى لو تلذَّذَ به ، و تَتُمُّ الحجّةُ بالالتفاتِ إلى ذلك الأصلِ.إذن نتيجةُ البحثِ : يجبُ الاعتقادُ بأنَّ حُسْنَ و قُبْحَ كلِّ المفاهيمِ الأخلاقيّةِ لها أصولٌ في باطنِ الإنسانِ حتّى تتخَلَّصَ الأخلاقُ من النسبيّةِ. و سوف نبيّنُ في النظريّةِ المختارةِ ماهيّةَ هذه الميولِ الثّابتةِ في باطنِ الإنسانِ و كيفيّةِ علاقتِها بالميولِ الأخرى ، و العوامِلُ الباطنيّةُ و الخارجيّةُ المؤثّرةُ على ميولِ الإنسانِ بشكلٍ عامٍّ.

نظريّةُ المرحومِ العلّامَةِ الطباطبائيّ :

تُعْرَفُ بنظريّةِ الاعتباريَّاتِ. ذُكِرَت في كتاب (أصولُ الفلسفةِ و منهجُ الواقعيّةِ) و قد شرحَهَا تلميذُهُ ، كما ذَكَر فيها مسائلَ بديعةً في علمِ النّفسِ.

يَعْتَبِرُ المرحومُ العلّامَةُ الطباطبائيُّ كلًّا من الحُسْنِ و القُبْحِ من المصاديقِ الاعتباريّةِ و يُحَلِّلُها وِفْقاً لذلك[1]. نُلَخِّصُ نظريتَه في النّقاطِ التاليةِ:

١- يحتاجُ الإنسانُ إلى إيجادِ فرضيّاتٍ اعتباريّةٍ صِرفةٍ غيرِ مطابقّةٍ للواقِعِ بهدفِ تأمينِ حاجتِه. (الإدراكاتُ الاعتباريةُ فرضياتٌ يَفْرِضُها الذهنُ لِرَفْعِ الاحتياجاتِ الحياتيّةِ ، و هي وضعيّةٌ و اعتباريّةٌ و مُفترَضةٌ لا تَكْشِفُ عن الواقِعِ و نفسِ الأمرِ) .

٢- اعتبارُ الوجوبِ هو أولُ إدراكٍ اعتباريٍّ (أوّلُ إدراكٍ اعتباريٍّ من الاعتباريّاتِ العمليّةِ التي يمكنُ أن يصنعَها الإنسانُ، هي نِسبةُ الوجوبِ وهي أوّلُ حَلَقَةٍ داميةٍ يُبتلَى بها الإنسانُ و تقعُ بينَ فعاليّاتِه من خلالِ تحريكِها من قِبَلِ الطبيعةِ) .

٣- كلُّ حاجةٍ طبيعيّةٍ توجَدُ في طبيعةِ الإنسانِ المادّيَّةِ هي مُطابِقَةٌ مع ميولِه و تنفّراتِه و موجودةٌ بنظامٍ معيَّنٍ في نفسِ الإنسانِ أيضاً، و هذه الميولُ و التنفّراتُ تابعةٌ لطبائعِ الإنسانِ و ليست متبوعةً لها أو غيرَ مرتبِطَةٍ بها.

[1] **الطباطبائي، أصول الفلسفة و منهج الواقعية، المقالة السادسة.**

(ذكرنا إنَّ ما يتّخِذُه الحيوانُ من أهدافٍ حَسَبَ إدراكِه و شُعُورِه و الّذي تدورُ فعاليّاتُه حولَه ، هو غيرُ ذلك الهدفِ الّذي تُسَرّعُ طبيعةَ الحيوانِ نحوَه ، و يوجَدُ بينَ هذين الجهازين (الطبيعةُ و النفسانيّاتُ)انسجامٌ كاملٌ و هذا ما يُرضِي ميولُ الحيَوانِ. إنَّ الطبيعةَ تساعدُه في الوُصولِ إلى مقصدِه و على العكسِ ما يُساعِدُ الطبيعةَ في الوصولِ إلى المقصَدِ يُرضي ميولَ الحيوانِ) (التأمُّلُ في حياةِ الحيواناتِ،مع لحاظِ أصلِ الانطباقِ مع الحاجاتِ –المذكور في المقدمةِ - يُوَضّحُ أنَّ نفسانيّاتِ الحيوانِ يعني ميولُه و مشاعِرُه و أفكارُه الناشئةُ عنها ، و الّتي تُسمَّى في هذه المقالةِ بالأفكارِ الاعتباريةِ ، هي تابعةٌ و طيفيليّةٌ و هي بمنزلةِ الآليّاتِ الّتي تصنَعُها الطبيعةُ للوصولِ للهدفِ و المقصَدِ) .

٤- ترجعُ الإدراكاتُ الاعتباريّةُ إلى إحساساتِ الإنسانِ، ومن هنا ليس لها مُطابِقٌ في الخارجِ كما أنّه لا يُمكِنُ توليدُ علاقةٍ بينَ العلومِ الحقيقيّةِ و الاعتباريّةِ و إن كان لهذه الإدراكاتِ الاعتباريّةِ منشأٌ واقعيٌّ : (ليس لهذه الإدراكاتِ و المعاني اعتبارٌ توليدِيٌّ مع الإدراكاتِ والعلومِ الحقيقيّةِ لأنّها وليدةُ عوامِلٍ احساسيّةٍ). (كلُّ معنًى من المعاني الوهميّةِ يُبنَى على حقيقةِ مّا : يعني كلُّ حدٍّ وهميٍّ ننسبُه إلى مصداقٍ مّا فإنَّ له مصداقاً آخرَ واقعيًّا أُخِذ منه)

٥- الحُسنُ و القُبْحُ كذلك هي من جملةِ الاعتباراتِ، و هي متولّدةٌ من (ما ينبغي و ما لا ينبغي) الاعتباريّةِ و ترجعُ إلى الميولِ الطبيعيّةِ الفرديّةِ و ليس لها علاقةٌ بالعوامِلِ الاجتماعيّةِ : (إنَّ الاعتبارَ الآخَرَ الّذي يُمكِنُ

ذكرُه كوليدٍ - بلا منازعٍ - لاعتبارِ الوجوبِ العامِّ ، هو اعتبارُ الحُسْنِ و القُبْحِ اللذَيْنِ يعتبرُهُما الإنسانُ اضطراراً قبلَ الاجتماعِ أيضاً).

(إذن يُمْكِنُ القولُ أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ خاصّةٌ طبيعيّةٌ إمّا أن تُلائِمَ و توافِقَ القوّةِ المدرَكَةِ أو لا تُلائِمُها ولا توافِقُها. و لأنَّ كلَّ أفعالِنا الاختياريّةِ تحصُلُ باستعمالِ نسبةِ الوجوبِ ، إذن كلُّ فعلٍ نفعلُه فإنّنَا نعتقِدُ أنّنا نفعلُه حَسَبَ ما تقتضيه القوةُ الفعّالةُ ، يعني نرى أفعالَنا متّصلةً بالقوّةِ الفعّالةِ و منسجمةً معها و نعتَقِدُ أنَّ ما تَتْرُكُه من أفعالٍ غيرِ منسجمةٍ مع القوّةِ الفعَّالةِ، فعندَ الفِعْلِ نعتبرُ الفعلَ حسناً، و عندَ التركِ نعتبرُه قبيحًا.

٦- يُدرِكُ الإنسانُ الحُسْنَ و القُبْحَ ابتداءً في المحسوساتِ ثمَّ يعتبرُها لسائرِ الأمورِ مثلَ أفعالِه الاختياريّةِ: إنَّ حصولَ معنَى الحُسْنِ و القُبْحِ ابتداءً عن طريقِ مشاهدةِ جمالِ الكونِ و المخلوقاتِ –هو الاعتدالُ الثّابتُ في الإنسانِ نفسِه – كما أنَّ الاعتدالَ الموجودَ في كلِّ الظواهرِ الكونيّةِ – سواءً كانت المحسوسةُ أو المشاهدةُ - توجِبُ ظُهورُ معنَى الحُسْنِ في الذّهنِ ثمَّ نعمّمُ هذا المعنى فيُستعمَلُ في الأفعالِ و المعاني الاعتباريّةِ و العناوينِ الاجتماعيّةِ ، بمقارنتِها بالأغراضِ الاجتماعيّةِ –الّتي هي عبارةٌ عن سعادةِ البشرِ في الحياةِ أو فَهمِ الحياةِ و تأمينِ منافعِهم - فتتّصِفُ تلك الأفعالُ و العناوينُ بالحُسْنِ و القُبْحِ و تُعْتَبَرُ من الأفعالِ الحسَنةِ : العدالةُ و الإحسانُ إلى الآخرين و التعلُّمُ و التربيَةُ و حبُّ الخيرِ و أمثالُ ذلك،أمّا الظلمُ،العدوانُ و أمثالُها تُعتبَرُ من الأفعالِ القبيحةِ.

٧- الحُسْنُ و القُبْحُ من الأمورِ النسبيّةِ بحيثُ تختلِفُ باختلافِ الميولِ : (ينبغي القولُ إنَّ صِفَتَي الحُسْنِ و القُبْحِ –الّتي نعتبِرُها من الخواصِّ الطبيعيّةِ الحِسّيّةِ – نسبيّتين ، و مرتبطتين على سبيلِ المثالِ بكيفيَّةِ تركيبِ سلسلةِ الأعصابِ أو الدّماغِ).

تبيينٌ و نقدٌ:

نذكُرُ تسعَ مسائلٍ في تبيينِ كلامِ المرحومِ العلّامةِ الطباطبائيِّ ونقدِه:

المسألةُ الأولى: نُلَخِّصُ كلامَه في الحُسْنِ و القُبْحِ على النحوِ التالي: إنَّ الإنسانَ يشعُرُ باللذَّةِ والانسجامِ مع بعضِ الأمورِ المحسوسةِ الّتي تنسجِمُ مع قِواه و يميلُ إليها و يتحرّكُ نحوَها. بعبارَةٍ أخرى بعضُ الأمورِ تنسجِمُ مع ميولِ الإنسانِ الباطنيّةِ بشكلٍ مباشرٍ فيَعتَبِرُ الإنسانُ تلكَ الأمورَ الملائمةَ حسنةً، في قبالِ الأمورِ الّتي يتنفَّرُ منها حيثُ يَعتبِرُها قبيحةً. هناك بعضُ الأمورِ أيضًا لا تنسجِمُ مع ميولِ الإنسانِ بشكلٍ مباشرٍ ولكنّها تُعتَبَرُ مقدِّمةٌ لإرضاءِ أمورٍ ملائمةٍ للطبعِ. إنَّ الإنسانَ لا يميلُ إليها في البدايةِ. مثلاً يميلُ الإنسانُ إلى نوعٍ خاصٍّ من الأكلِ بشكلٍ مباشرٍ و يتلذَّذُ به لكن مقدّماتُ إعدادِ الأكلِ مثلُ (الطبخ) هي مقدّمةٌ لإرضاءِ الميلِ إلى الأكلِ عندَ الإنسانِ و الّتي لا يميلُ إليها ابتداءً ؛ لأنّها لا تُرضي مُيولَه الباطنيّةَ مباشِرةً ، فيَلزَمُ وُجودُ مُحَرِّكٍ حتى يتحقَّقُ الإقدامُ على الفعلِ ، هذا المحرّكُ هو مَيلُ الإنسانِ و رَغبَتِه بالفعلِ مثلُ طبخِ الأكلِ. قيلَ أنَّ هذا الميلَ غيرُ موجودٍ بشكلٍ مباشرٍ في الإنسانِ و لذلك يقومُ الذّهنُ باعتبارِ حُسْنِه ، فالذّهنُ ينسِبُ الحَسْنَ إلى كلٍّ منَ

المحاسِنِ المحسوسةِ و إلى المقدّماتِ الّتي ينبغي القيامُ بها في سبيلِ إرضاءِ الميولِ. كما يَعتبرُ أنَّ ما يقابلُها قبيحٌ.

الخلاصةُ: إنَّ اعتبارَ الحُسْنِ والقُبْحِ بمعنى أنَّ الإنسانَ ينقُلُ المحاسنَ والقبائِحَ المحسوسةَ إلى أفعالِه الاختياريّةِ و يصفُها بالحُسْنِ و القُبْحِ. الهدفُ من هذا العملِ في الحقيقةِ هو تحريكُ الإنسانِ و ترغيبُه إلى الأمورِ الّتي تنسَجِمُ مع أمورِه الباطنيّةِ لكنّها تُعتَبَرُ مقدّمةٌ لتحصيلِ الميولِ.

المسألةُ الثانيةُ: يرجِعُ الحُسْنُ و القبحُ عندَ العلامةِ الطباطبائيّ إلى ميولِ الإنسانِ الباطنيّةِ، فالحُسْنُ هو ما يؤمّنُ الميولُ بشكلٍ مباشرٍ أو أنّه مقدمةٌ و علّةٌ لتأمينِها. ففي الأوّلِ لا يلزمُ الاعتبارُ ولكن في الثاني نحتاجُ إلى الاعتبارِ.

المسألةُ الثالثةُ: يظهرُ من نظريةِ المرحومِ العلّامةِ في الحُسْنِ و القُبْحِ ، أنّها نظريةٌ ليست في عرضِ النظرياتِ الأخرى المطروحةِ في هذا البحثِ[1]، فيمكنُ الجمعُ بينَها و بينَ كلِّ تلك النظريّاتِ.

لقد اهتمَّ العلّامةُ الطباطبائيُّ في حلِّ مشكلةٍ لم يلتفتْ إليها آخَرونَ و ذلك عن طريقِ قولِه باعتباريَّةِ الحُسْنِ و القُبْحِ. لقد اهتمَّ الآخرون في تحليلِ الحُسْنِ والقُبْحِ بالبحثِ في منشأِ الحُسْنِ و القُبْحِ. لكن يعتبرُ القولُ باعتبارِ الحُسْنِ و القُبْحِ في أفعالِ الإنسانِ الاختياريّةِ، جواباً عن السؤالِ: كيف يحصُلُ ميلٌ عندَ الإنسانِ إلى الأمورِ التي لم يكن يميلُ إليها أو يرغبُ فيها؟

[1] **هذا الأمر الذي غفل عنه عامة المحققين مما أدى إلى وقوع الخطأ في تحليل هذه النظرية.**

بعبارةٍ أخرى: إنَّ أصلَ الحُسْنِ و القُبْحِ عندَ المرحومِ العلّامةِ هو نفسُ الميولِ الباطنيّةِ في الإنسانِ و هذه ليست نظريةً جديدةً.

الجديدُ في كلامِه هو تبيينُ ظهورِ الميولِ الثانويّةِ في الإنسانِ. من هنا فإنَّ المنَظِّرينَ خاصةً القائلينَ بأنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ يرجِعانِ إلى أصلٍ موجودٍ في باطنِ الإنسانِ ، لا بدَّ من أن يُجيبُوا عن السؤالِ : كيف يتحرّكُ الإنسانُ نحوَ الأمورِ التي لا يميلُ إليها بشكلٍ مباشرٍ ؟ مثلاً في نظريةِ المرحومِ المحقّقِ الأصفهانيّ الّذي يُرجِعُ الحُسْنَ و القُبْحَ إلى إيجادِ النّظامِ الاجتماعيّ ، كان ينبغي أن يوضّحَ كيف يَعْرِفُ الإنسانُ أنَّ رعايةَ قوانينِ القيادةِ أمراً حسناً؟ هل يَعْرِفُ ذلك عن طريقِ ميلٍ مباشِرٍ أو لا؟ يعني هل يَعْرِفُ أنَّ ميلَ الإنسانِ إلى رعايةِ قوانينِ القيادةِ و استحسانِه لهذا الميلِ هو نفسُ ميلِه للأكلِ و استحسانِه؟

إذا كان الميلُ إلى رعايةِ القوانينِ والمقرّرَاتِ هو ميلٌ غيرُ مباشرٍ، فينبغي توضيحُ كيفيّةِ ميلِ الإنسانِ إليها. هذا ما اهتمَّ به العلّامةُ. قد يَقْبَلُ المرحومُ المحقّقُ الأصفهانيُّ رأيَ العلّامةِ أو يرفضُهُ. فلا يمكِنُ إدراكُ حُسْنَ وقُبْحَ الأشياءِ و الأفعالِ بدونِ وجودِ ميولٍ باطنيّةٍ إليها كما سيأتي في النّظريّةِ المختارةِ و قد أشرنا إلى ذلك أيضاً.

و على هذا الفَرضِ ، يُطرَحُ سؤالٌ آخَرٌ : في الموارِدِ الّتي لا يميلُ الإنسانُ فيها إلى أمورٍ معيّنَةٍ و لكنّها تُعتَبَرُ مقدّمةٌ للأمورِ الملائمةِ فكيف يرغَبُ فيها ؟ أساسُ نظريّةِ الاعتباراتِ للمرحومِ العلّامةِ هو تَسْرِيَةُ اعتبارِ الحُسْنِ و القُبْحِ

إلى أفعالِ الإنسانِ الاختياريّةِ و بذلك أجاب عن سؤالٍ قد غفلَ عنه الآخرون. والسؤالُ المذكورُ هو مِنَ الموضوعاتِ الّتي تبحثُ في علمِ النفسِ الجديدِ.

قَسَّمَ بعضُ علماءِ النّفسِ الميولُ إلى أوليّةٍ و ثانويّةٍ، و يُجيبونَ في بحثِ الميولِ الثانويّةِ عن السؤالِ: كيف تتكوَّنُ هذه الميولُ في الإنسانِ ؟ مثلاً: يَعتبِرُ العالِمُ (هال) عالِمُ النّفسِ السلوكيّ الأميركيّ أنَّ السلوكَ هو نتيجةُ ضَربِ الميلِ في قوّةِ العادةِ. (العادة * الميل=السلوك) .

مثلاً: إذا وضعنا فأرٌ في صندوقٍ منقسمٍ إلى قسمينِ متّصلٌ قسمُه الأوّلُ بأسلاكٍ كهربائيّةٍ وعلى الحيوانِ أن يفتحَ نافذةٌ لينتقِلَ إلى القسمِ الآخرِ الخالي من الأسلاكِ الكهربائيّةِ فإنَّ قوةَ السلوكِ تتوقّفُ على شدّةِ أسلاكِ الكهرباءِ (قوة الميل) و على مقدارِ تعلُّمِ الفأرِ كيفيّةُ العبورِ من القسمِ الأوّلِ (قوة العادة). لكنّنا سنجدُ هذا الفأرَ بعدَ فترةٍ ينتقلُ إلى القسمِ الثاني من الصندوقِ حتى بدونِ تشغيلِ التيّارِ الكهربائيّ في القسمِ الأوّلِ، فبمجرّدِ أن يدخُلَ الصندوقَ سيفِرُّ هارباً إلى القسمِ الثاني.

تساءلَ هال: أيُّ قوّةٍ تلك الّتي أدّت إلى هذا السلوكِ ؟ لأنّه كان يعتقدُ بوجودِ ميلٍ لكلِّ سلوكٍ و كلِّ ميلٍ يتناسبُ مع حاجةٍ من الحاجاتِ الفسيلوجيةِ . في المثالِ المذكورِ : قبلَ تشغيلِ التيارِ الكهربائيّ لا يوجدُ حاجةٌ فعلاً ، مع ذلك فقد تكرّرَ ظهورُ سلوكِ الاجتنابِ من الفأرِ.

طرحَ هال مفهومَ الميولِ الثانويّةِ في تحليلِه للظاهرةِ المذكورةِ ، يقولُ : (أظهرَتْ المشاهداتُ المستمرّةُ أنّه عندما تتداعى الظروفُ المقارنةُ للميولِ فإنَّ

الميلَ يظهَرُ عملياً ، فيتعلّمُ من تلك الظروفِ كيفيّةَ الانتقال إلى ذلك القسمِ لغرضٍ قويٍّ).

و لذلك ففي تجرُبةِ صندوقِ الفئرانِ ، ينشأُ ميلُ الفأرِ إلى القسمِ الأوّلِ من الصندوقِ مع وجودِ التيّارِ الكهربائيِّ فيه و ذلك حتى يهرُبَ إلى القسمِ الثاني. هذه الميولُ الثانويةُ تنسجمُ مع النظريّةِ الشرطيّةِ القديمةِ لبافلوف في بحثِ الانعكاساتِ الشرطيّةِ[1].

كما شرحَ المرحومُ العلّامةُ الطباطبائيُّ كيفيّةَ ظهورِ ميلِ الإنسانِ في الأفعالِ الاختياريّةِ بعنوانِها ميولٌ ثانويّةٌ و لتبيينِ ذلك استَعملَ نظريّةَ الاعتبارِ على خلافِ هال الذي اعتَبَرَ التداعي هو منشأُ الميولِ الثانويّةِ ، و هو نوعٌ من الاعتبارِ أيضًا.

المسألةُ الرابعةُ : المسألةُ المهمةُ في نظريّةِ المرحومِ العلّامةِ ، هي أنَّ الإنسانَ في أفعالِه يَعتبِرُ الحُسْنَ و القُبْحَ ابتداءً ثمَّ يميلُ إلى ذلك الفعلِ ، يعني الاعتبارُ هو منشأُ إيجادِ الميلِ و التنفُّرِ و ليسَ العكسُ.

بعبارةٍ أخرى : لا يَعتبِرُ الإنسانُ الحُسْنَ و القُبْحَ للأشياءِ الّتي يميلُ أو يتنفّرُ منها بل إنّ ما يَعْتَبِرُ إليها حُسناً و قُبحاً فإنّه يميلُ إليها أو ينفرُ منها. يوجَدُ لهذا الاعتبارِ منشأٌ و علّةٌ ، يعني أنَّ الإنسانَ يَعتبِرُ الحُسْنَ و القُبْحَ للشّيءِ الّذي له جانبٌ من المقدّميّةِ في إرضاءِ ميولِه الأساسيّةِ.

---

[1] راجع: كتاب الميل و الهيجان للدكتور محمد كريم خدابناهي، للتعرف بشكل مفصل على نظرية هال و غيره من علماء النفس.

فظهورُ الحُسْنِ و القُبْحِ في الأمورِ غيرِ المحسوسةِ يعتمدُ على كلًّا من النّظامِ القيَميّ و نظامِ الميولِ في الإنسانِ أي أنَّه يعتمدُ على العقلِ النظريّ و العمليّ[1] في الإنسانِ فيظهرُ الحُسْنُ و القُبْحُ منهما معاً. مثلًا: يحكُمُ نظامُ الميولِ في الإنسانِ بحُسْنِ أو قُبْحِ شيءٍ مّا كالميلِ إلى الأكلِ، ثمّ تبدأُ فعاليّاتُ العقلِ النظريّ فيحكُمُ بمقدميَّةِ أمرٍ مّا من أجلِ الوصولِ إلى الأكلِ ، فيتكوَّنُ الاعتبارُ ثمَّ يحصُلُ الميلُ إلى المقدِّمَةِ أيضاً. فالحُسْنُ و القُبْحُ الاعتباريّيْنِ يحصُلانِ من تعاملِ العقلِ النظريّ مع العقلِ العمليّ. كما أنه من الممكنِ أن تكونَ ميكانيكيّةُ هذه العمليّةِ أكثرَ تعقيداً ممّا ذُكرَ ، لكن في الجملةِ يُمْكِنُ القولُ أنَّ كلًّا من العقلِ العمليّ و النظريّ يؤثّرانِ بنسبةٍ معيّنةٍ في ظهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ.

إذا تمكنّا من إثباتِ نسبةِ هذا القولِ إلى المرحومِ العلّامةِ الطباطبائيّ ، فإنَّ المهمَّ في المسألةِ أنَّ من شرَحَ أو انتقدَ كلامَه لم يلتفتْ إليها.

الخلاصةُ: يرى العلّامةُ الطباطبائيُّ أنَّ ظهورَ الحُسْنِ و القُبْحِ بسببِ تعامُلِ العقلِ العمليّ و النظريّ أي كلاهما مؤثّران في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ.

المسألةُ الخامسةُ: يُحتَمَلُ أنَّ من نقدِ كلامِ المرحومِ العلّامةِ قال بأنَّ هذا الاعتبارَ لا قيمةَ و لا يؤثّرُ في مقامِ العملِ فلا يوجِدُ الميلَ و لذلك فإنّه لغوٌ.

مع أنَّ المرحومَ العلّامةَ لم يذكُرْ برهاناً يُثبِتُ ما ادّعاه و لم ينتهِجْ المنهجَ التجريبيَّ في الإثباتِ، لكنَّ انتقادَ رأيِه بالقولِ أنّه لا فائدةَ من هذا الاعتبارِ ! هو

[1] **يقصد بالعقل العملي هنا ، ما ذكر في التعريف المختار للعقل العملي.**

إدّعاءٌ بلا دليلٍ أيضاً. و لا يُمكِنُ القَبُولُ بإدّعاءِ البَدَاهةِ، فالاعتبارُ منشأً للأثرِ في بعضِ الموارِدِ الموجودةِ؛ مثلاً عندما يقالُ للرّجلِ الشجاعِ (أسد) فهذا الاعتبارُ يُحَرّكُ قِوانا الإحساسيةِ و الإدراكيّةِ و هذا دليلٌ على أنَّ الاعتبارَ مؤثّرٌ في خَلْقِ الاشتياقِ و الرّغبةِ في المصاديقِ الّتي يتعلّقُ بها.

بل يُمكِنُ الارتقاءُ أكثرَ و القَولُ بأنَّ العلامةَ يرى أنَّ صِرفَ حصولِ الاشتياقِ و الميلِ إلى المصاديقِ ليس دليلاً على وجودِ الميلِ، بل إنّ ما يوجِبُ إيجادَ الميلِ إلى الأمورِ في الإنسانِ هو نفسُ حصولِ الاعتبارِ و التوهُّمِ و إعطاءِ حدِّ الشيءِ إلى الأشياءِ الأخرى.

توضيحُ ذلك: يرى البعضُ أنَّ تقييمَ العقلِ النظريِّ يُوجِبُ اتّساعَ مُيولِ الإنسانِ؟

يعني عندما يَفهَمُ العقلُ النّظريُّ أنَّ هذا العملَ الخاصَّ هو مقدِّمةٌ لتحصيلِ الميولِ المباشرةِ في الإنسانِ ، فإنَّ هذا المقدارَ من المحاسباتِ التي يقومُ بها العقلُ النظريُّ يكفي في اتساعِ الميلِ ، لكن يرى العلّامةُ أنَّ العقلَ النظريَّ غيرَ قادرٍ على هذه التوسعةِ فيحتاجُ في تقييمِ الميلِ الحاصلِ إلى عقلِ العملِ أيضاً -بالإضافةِ إلى ما يَفهمُه عقلُ النّظرِ من تعلُّقِ الميولِ بتلك المصاديقِ الخاصّةِ - عقلُ العملِ هو الذي يخلُقُ الاعتبارَ و التوَهُّمَ و يستفيدُ من قوّةِ الخيالِ و بذلك يتمكَّنُ الإنسانُ من توسعةِ ميولِه لتشمُلَ هذه المصاديقِ.

بيانٌ آخر: كما أنَّ العقلَ النظريَّ يحكُمُ على الأمورِ الجزئيّةِ بترتيبِ قياساتٍ برهانيّةٍ، وتطبيقُ الكُبرياتِ على الصُّغْرَياتِ ليَجْرِيَ الحكمُ الكليُّ في

الأمورِ الجزئيّةِ، فإنَّ العقلَ العمليَّ أيضاً يخلُقُ الاعتبارَ و يحرّكُ الخَيالَ ليسرّي الميولَ الكليَّةَ إلى مواردٍ خاصّةٍ و يخرجُ تلك الميولُ من الإجمالِ إلى التفصيلِ.

إذا تمكّنّا من إثباتِ أنَّ ما يقصُدُه العلّامةُ هو ما ذكرناه من توضيحاتٍ فإنّه يمكِنُ القولُ بأنَّ نظريتَه أكثرُ النظريّاتِ جامعيّةً وشموليّةً حيثُ اكتفت النظريّاتُ الأخرى في تقييمِها للعقلِ النظريّ أنّه يؤدّي إلى توسعةِ الميولِ.

حيثُ -كما تكرّرَ ذكرَه - لا يمكِنُ أن يكونَ العقلُ النظريُّ هو الأصلُ الّذي تعتمِدُ عليه ميولُ الإنسانِ، فلا يكفي الاعتمادُ عليه و هذا ما التفتَ إليه العلّامةُ في نظريّتِه ، و لذلك فإنَّ نظريّتَه أكملُ من غيرِها. لكنّنا نحتاجُ في إثباتِ أنَّ الواسطةَ هي قوّةُ الخَيالِ والوَهْمِ والاعتبارِ إلى براهينٍ عقليّةٍ و مساناداتٍ تجريبيّةٍ و مَيدانِيّةٍ تُدرسُ في علمِ النّفسِ.

المسألةُ السادسةُ: ذكرنا أنَّ العلّامةَ أوّلاً يرى أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ اعتباريّان ، ثمَّ تَظهَرُ منهما الميولُ و التنفّراتُ ، و هذا الأمرُ هو حاصِلُ تعامُلِ مُيولِ الإنسانِ مع جهازِه الإدراكيّ القيَميّ. بناءً على ذلك ، يُمكِنُ القولُ أنَّ الإرادةَ من العوامِلِ المعيّنَةِ في ظُهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ عندَ العلّامةِ و إن لم يُشِرْ إلى أنَّ الاعتبارَ أمرٌ إراديٌّ. لكنّنا نعتقِدُ أنَّ العلّامةَ لا يقصُدُ بأنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ يحصلان من علّةٍ فاقدةٍ للإرادةِ !.

إذن يحتملُ في كلامِ العلّامةِ أمرانِ؛ الأوَّلُ: أن يكونَ سَرَيانُ الحُسْنِ والقُبْحِ هو سرَيانٌ ميكانيكِيٌّ وبدونِ حضورِ الإرادةِ، والآخَرُ: أنَّ للإرادةِ دورٌ في حصولِ هذا السريانِ. والاحتمالُ الثّاني أقوى من الأَوّلِ.

إذا كان للإرادةِ دورٌ في تحقُّقِ الحُسْنِ والقُبْحِ يعني أنَّ الإنسانَ عندَ اعتبارِ الحُسْنِ و القُبْحِ يعملُ بإرادتِه فهو من يُعيّنُ ما هو حَسَنٌ و ما هو قبيحٌ، كما يُعيّنُ ماهيّةَ موضوعِ الاعتبارِ.

إذا تمكّنَّا من إثباتِ انتسابِ هذه الملاحظةِ للمرحومِ العلّامةِ فإنَّ نظريّتَه تمتازُ عن غيرِها هنا أيضاً. وسوف يأتي في النظريّةِ المختارَةِ أنّ الإرادةَ هي من العوامِلِ المقوّمةِ في ظهورِ الحُسْنِ والقُبْحِ. و لا نقصُدُ بذلك أنَّ الإرادةَ تعمَلُ بشكلٍ مطلَقٍ. بل ما نَعنيه هو أنَّ الإنسانَ ليس منفعلاً في إدراكِه للحُسْنِ و القُبْحِ ، كما سيأتي.

المسألةُ السابعةُ: إذا كان الكلامُ في منشأِ الحُسْنِ و القُبْحِ ، فلا بدَّ من الإجابةِ عن الأسئلةِ التاليةِ : هل يرجِعُ الحُسْنُ و القُبْحُ إلى أصلٍ داخليٍّ و باطنيٍّ أم خارجيٍّ ، و ما هو منشأُهما على كِلَا الفرضَين ؟ جوابُ المرحومِ العلّامةِ:

أولاً: يرجِعُ الحُسْنُ و القُبْحُ إلى أصلٍ داخليٍّ

ثانياً: يرجِعان إلى الملائمةِ و التنافُرِ مع مُيولِ الإنسانِ ، لكن ما هي هذه الميولُ ؟ هل هي ثابتةٌ أم متغيّرةٌ؟ و هل تنشأُ من حاجاتِ الإنسانِ الفسيولوجيّةِ الطبيعيّةِ أو أكثرَ من ذلك ؟

تحتاجُ هذه المسائلُ إلى بحثٍ. لكنّها لا تتعلَّقُ بنظريّةِ الاعتباريّاتِ فلم يَذكُرْ العلّامةُ بحثًا مستقلًّا في منشأِ الحُسْنِ و القُبْحِ –في مباحثِ الكتابِ - كما فعلَ غيرُه من أصحابِ النظريّاتِ، و ما بينَ أيدينا – أغلَبُ ما ذكرناه من مقالةِ الاعتباريّات– لا يُجِيبُ عن الأسئلةِ المذكورةِ ، و إن وُجِدَت بعضُ الإشاراتِ بل

إنَّ هناك بعضَ التصريحاتِ في المقالةِ السادسةِ من الكتابِ (أصولُ الفلسفةِ و منهجُ الواقعيّةِ) الّتي يُمكِنُ تلخيصُها و الجمعُ بينَها. و هذا ما سوفَ نقومُ به في المسألةِ الثامنةِ.

المسألةُ الثامنةُ: ذكرنا بأنَّ العلّامةَ يرى برُجوعِ الحُسْنِ و القُبْحِ إلى الميولِ الباطنيّةِ في الإنسانِ. بالالتفاتِ إلى الأبحاثِ الّتي ذكرَها في مقدّمةِ مقالةِ الاعتباريّاتِ، نستنتِجُ أنّه يُرجِعُ الميولُ إلى الحاجاتِ الطبيعيّةِ عندَ الإنسانِ، يعني يوجَدُ ميلٌ يُناسِبُ كلَّ حاجةٍ من حاجاتِ الإنسانِ (مثلُ الحاجةِ إلى الأكلِ بهَدَفِ النّموِّ و البقاءِ). صرّحَ العلّامةُ في تلك المقالةِ بأنَّ الميولَ تَظهَرُ موازيةً للحاجاتِ وهي تابعةٌ إليها[1]. يختلِفُ النّاسُ بسببِ اختلافِ حاجاتِهم ، عندها تختلفُ ميولُهم ! و اختلافُ الميولِ -الّتي هي منشأُ الحُسْنِ و القُبْحِ الحقيقيّين و الاعتباريّين - يوجِبُ نسبيّةُ الحُسْنِ و القُبْحِ .

قد يَشترِكُ النّاسُ في بعضِ الحاجاتِ ممّا يؤدي إلى اشتراكِهم في الميولِ الموازيةِ لتلك الحاجاتِ و في هذه الحالةِ يُمكِنُ تصوُّرُ وجودُ محاسِنَ و قبائحَ مطلقةً.

إذا أمكنَ فَهمُ هذه المسألةِ: أنَّ الميولَ تَرجِعُ إلى حاجاتِ الإنسانِ الطبيعيّةِ، فينبغي القولُ أنَّ هذا الاستدلالَ يؤدّي إلى هدمِ الأخلاقِ، لأنّه في هذه الحالةِ تُصْبِحُ المحاسِنُ و القبائحُ نتيجةَ مشاعرِ الإنسانِ الباطنيّةِ، و هذه المشاعرُ تَرجِعُ إلى الحاجاتِ الطبيعيّةِ حتى لو أثبتنا إطلاقَ بعضِ الحاجاتِ.

---

[1] **أصول الفلسفة و منهج الواقعيّة، ص ٤٢٨.**

على هذا الفرضِ فإنَّ هذه النظريَّةَ ترادِفُ نظريّةُ الإحساسِ المعروفةِ في الغربِ. من الواضحِ أنَّ العلّامةَ لن يلتزِمَ بهذا الأمرِ. لكن هذا هو ما يُفهَمُ من كلامِه، إلّا أن يُقالَ بأنّه لم يكن في مقامِ ذِكرِ كلِّ الحاجاتِ و الميولِ الإنسانيّةِ بل قَصدُ الميولِ المادّيّةِ و الطبيعيّةِ عندَ الإنسانِ و هذا من بابِ كليّةِ البحث.

استغرَبَ المرحومُ الشهيدُ مطهّريُّ من أستاذِه العلّامَةُ الذي اعتَبَرَ الحاجاتُ و الميولُ اللإنسانيّةِ هي طبيعيّةٌ فقط، ثمّ قام بتوسيعِ معنى طبيعةِ الإنسانِ و ذكَرَ أنَّ للطبيعةِ مرتبتينِ: حيوانيّةٌ و إنسانيّةٌ، و عبَّر عن الأولى بـ(أنا) السفلى و عن الثانية بـ(أنا) العليا ثم قال: إنَّ معنى الحُسْنِ و القُبْحِ هو مطابَقَةُ الميولِ لـ (أنا)العليا في الإنسانِ و هي ثابتةٌ عندَ كلِّ الناسِ. كانت هذه الطريقةُ في البيانِ محاوَلةً من محاوَلاتِ الشهيدِ مطهريّ حتى يكملَ نظريّةَ أستاذِه وذلك بطَرحِ مفهومِ (أنا) العليا. لتُصبِحَ الأخلاقُ أمراً متعالياً فتَخرُجَ من النسبيّةِ، و بيانُه كالآتي:

(في الإنسانِ نوعانِ من الأنا: أنا السفلى و أنا العليا ، بمعنى أنَّ في كلِّ فردٍ درجتان ، يكون في إحداهما حيوانٌ مثلَ كلِّ الحيَواناتِ الأخرى و له في الأخرى واقعيّةٌ عليا . العجيبُ من السيّدِ الطباطبائيِّ حيثُ لم يَذكرْ ذلك ، مع أنَّ هذا البيانَ ينسَجِمُ معَ كلِّ الميولِ حتى تلك الّتي في بابِ الأخلاقِ ، و عندما نقولُ (طبيعة الإنسان) فإنّنا نقصُدُ واقعيّةَ الإنسانِ و لا نقصُدُ طبيعتَه الماديّةِ فقط ، توجَدُ للإنسانِ واقعيّةً وجوديّةً و واقعيّةً حيوانيّةً ، كما توجَدُ واقعيّةُ الإنسانِ الوجوديّةِ في درجةٍ مّا و واقعيّتُه الحيوانيّةُ في درجةٍ أخرى ، كذلك توجَدُ واقعيّتُه الملكوتيّةُ في درجةٍ أرفعُ و تلك هي الواقعيّةُ الّتي يتعلّقُ بها

الإنسانُ و هي القِسْمُ الأصيلُ فيه . عندما يُقالُ طبيعةُ الإنسانِ تتحرّكُ مُسرِعَةً نحوَ الكمالِ يقصُدُ بذلك الواقعيّةَ الإنسانيّةِ ، و ليسَ الواقعيّةُ الحيوانيّةُ فقط)[1].

(إذا سلّمنا بذلك فإنّنا سوف نصِلُ إلى أصلٍ مهمٍّ جدًّا لم يذكرْه الحكماءُ و هو أنَّ الإنسانَ يشعُرُ بشكلٍ غيرِ واعٍ بالكرامةِ بحُكْمِ كرامتِه الذّاتيّةِ و شَرَفِه التي تُمثّلُ البُعدَ الملكوتيَّ و النّفخةَ الإلهيّةَ ، ثمَّ يشعُرُ بأنَّ هذا العملَ أو تلك الملكةَ تنسجِمُ مع تلك الكرامةِ أو لا تنسجِمُ معها فعندما يشعُرُ بالانسجامِ يعتبرُها خيرٌ و فضيلةٌ و عندما يشعُرُ بخلافِ ذلك يعتبِرُها رذيلةٌ مثلَ الحيوانِ الّذي يهتدي بغرائزِه إلى المنافعِ و المضارِّ. كما أنَّ للنفسِ الإنسانيّةِ كمالاتًا وراءَ الطبيعةِ)[2].

المسألةُ التاسعةُ : إنَّ المسألةَ الأخيرةَ الّتي نذكرُها في ذيلِ تبيينِ كلامِ المرحومِ العلّامةِ و نقدِه ، تُمثّلُ في الواقعِ نقداً لما ذكَرَه الأستاذُ الشهيدُ مطهريٌّ بعنوانِ بحثٌ متمِّمٌ لنظريّةِ أستاذِه . لقد أرادَ الشهيدُ مطهريٌّ إثباتَ أنَّ الأخلاقَ أمرٌ متعالٍ و مطلقٍ و ذلك بالتفكيكِ بينَ (أنا) العليا و السفلى. يمكِنُ توجيهُ (ما ينبغي) و (ما لا ينبغي) بالقولِ أنَّ الناسَ خُلِقَت متشابهةٌ في كمالاتِها النفسيّةِ ، و عندما تُخْلَقُ متشابهةٌ فإنّها تشترِكُ في الميولِ و الآراءِ ، و على الرّغمِ من اختلافِ النّاسِ من حيثُ البدنِ الماديِّ الطبيعيِّ و اختلافِ حاجاتِ البدَنِ باختلافِ العواملِ المحيطةِ، إلّا أنّهم يشتركون في الميولِ الصعوديّةِ و المعنويّةِ،

---

[1] مطهري، موسوعة الآثار، ج١٣.
[2] نفس المصدر، ص٧٣٩.

إذن الميولُ و المحاسِنُ الثابِتةُ مشترِكةٌ قهراً بينَ كلِّ النّاسِ و هيَ كليّةٌ و دائمةٌ، و يمكِنُ تحليلُ كلِّ الفضائلِ بهذه الطريقةِ سواءً الفضائلُ الاجتماعيّةُ أو غيرُها.

يمكِنُ قبولُ ما ذكَرَه الشهيدُ مطهريّ عندما نُسلِّمُ بأنَّ منشأَ الميولِ و التنفّراتِ ليس هو حبُّ الذّاتِ بل منشؤُها هو حبُّ أمرٍ واحدٍ مُشترَكٍ بينَ كلِّ النّاسِ و لا يُمكِنُ القولُ باشتراكِ الميولِ في حينِ أنَّ المطلوبَ الغائيَّ لكلِّ فردٍ هو ذاتُه.

أمَّا توجيهُ الشهيدُ مطهريّ إلى المسألةِ بالاعتمادِ على القولِ بأنَّ اللهَ –الّذي هو غايةُ كلِّ الناسِ - خلَقَ الناسُ متشابهين هو توجيهٌ غيرُ ناجحٍ في حلِّ الإشكالِ، فطالما أنَّ الغايةَ المطلوبةَ عندَ كلِّ إنسانٍ هي ذاتُه و منافِعُه حتى إن كانت معنويّةً ففي النّهايةِ حبُّ الذّاتِ هو منشَأُ كلِّ إراداتِه و سلوكيّاتِه، و منَ المحالِ أن لا يقعَ نزاعٌ على المنافعِ، لوجودِ تزاحمٍ بين الإراداتِ المختلِفةِ على المنافعِ و لأنَّ كلَّ فردٍ يُفكِّرُ في منافعِه فقط.

من الممكنِ أن يقالَ أنَّ النّزاعَ يُتصوَّرُ في المنافعِ المحدودةِ بعالَمِ الدّنيا. فالنّزاعُ على منافعٍ محدودةٍ لا يُمكِنُ اجتنابُه. كما هو حالُ العالَمِ اليومَ ، مع التطوّرِ منقَطِعُ النظيرِ في وضعِ القوانينِ و إيجادِ المؤسّساتِ المدنيَّةِ المتنوّعَةِ لكنّها ليس أنّها لم تُنهي النّزاعَ على المنافعِ سواءً على المستوى الفرديّ أو الاجتماعيّ فحسب بل ازدادَ النّزاعُ و تطوَّرَ أيضاً على كلِّ المستوياتِ و الأصعِدَةِ ، إذن فَرْضُ وجودِ منافعٍ محدودةٍ من جهةٍ و مطلوبيّةُ الذّاتِ بالأصالةِ –لكلِّ فردٍ - من جهةٍ أخرى يوجِبُ وجودُ النّزاعِ و نسبيَّةُ الأخلاقِ و بالتالي هدمُها ،

لكن في الأمورِ المعنويّةِ لا يقعُ النّزاعُ لانتفاءِ الفرضِ الأوّلِ (محدوديّة المنابعِ) و تبقى الأخلاقُ على إطلاقِها كما كانت.

الجوابُ: أولاً : على فَرْضِ أصالةِ حبِّ الذّاتِ . ربّما لا يقعُ اختلافٌ بينَ المؤمنينَ على الدّنيا وسوفَ يؤثِرُ المؤمنونَ الآخرين على أنفسِهم في الأمورِ الدّنيويّةِ محتسبينَ بذلك الأجرَ يوم القيامةِ. لكن ماذا عن الأمورِ الأخرويّةِ؟ كيف يمكِنُ توجيهُها بالنّسبَةِ للمؤمنين ثمّ إنّ الدنيا مقدّمةٌ للآخرةِ، فإذا لم نتمكن من توجيهِ الأمورِ الأخرويّةِ و وقع النّزاعُ عليها بين المؤمنين ، فإنَّ النّزاعَ من أجْلِ كَسْبِ الآخرةِ سوف يُختَمُ بالنّزاعِ على الدّنيا ، مثلاً : إذا عَرَف الإنسانُ أنَّ كسبَ العلمِ مقدِّمةٌ لنيلِ اللّذّةِ الأخرويّةِ أمّا نُصرَةُ المظلومِ و إن جَلبَتِ السعادةُ لكنَّ الالتذاذَ الأخرويَّ بها لا يعادلُ لذّةُ كسبِ العلمِ ، و من جهةٍ أخرى فإنَّ نُصرَةَ المظلومِ تمنَعُ من كسبِ العلمِ . هنا يبدأُ الإنسانُ بالمقارنةِ بينَ الفعلين و يختارُ منهما ما يؤدّي إلى تحصيلِ منفعةٍ معنويّةٍ أكثرَ فنراه يترُكُ نصرَةَ المظلومِ بكلِّ بساطةٍ، حتى و إن كان العملُ المستحْسَنُ عندَ الله هو نُصرةُ المظلومِ ! لأنَّ الملاكَ عندَه هو كمالُ الذّاتِ فقط.

إن قيلَ أنَّ ما يستحسنُه اللهُ يوجِبُ السعادةُ فإذا كانت نصرةُ المظلومِ تُرضي اللهَ فإنّها توجِبُ اللّذّةَ و البهجةَ في الآخرةِ .

الجوابُ : ما يَهُمُّنا هو ملاكُ العملِ . فإذا جُعِلَ نِظامُ الخِلقَةِ بحيثُ أنَّ ما يوجِبُ بَسْطَ وجودِ الإنسانِ و لذّتِه و سُرورِه و انتفاعِه هو نفسُ ما يُرضي اللهَ فهذا أمرٌ آخَرٌ ، لكنَّ المهمَّ هو التمييزُ بينَ التّابِعِ و المتبوعِ ، و من الواضحِ أنَّه عندَ افتراضِ الأصالةِ للذّاتِ يُصبِحُ رضا اللهِ تابعًا و حبُّ الذّاتِ هو المتبوعُ .

هذا في حالِ عكسِ الموضوعِ ، يعني حتى على فَرْضِ أنَّ عملاً مثلَ كَسْبِ العلمِ يُرضي اللهَ أكثرَ من غيرِه فإنَّ الإنسانَ و إن تركَ نصرةَ المظلومِ –إلّا أنَّ هذا العملَ ليس لأجْلِ الجنّةِ بل لأجْلِ رضا اللهِ ففي هذه الحالةِ من الممكنِ القولُ بأنَّه يشترِكُ مع الآخرينَ في العُبوديّةِ على سبيلِ الفرْضِ و عملُه مُستحْسَنٌ لأنّه لم ينشأْ من أغراضٍ و منافعٍ شخصيّةٍ و هكذا يكونُ للأخلاقِ محوراً مشتركاً أيضاً.

ثانياً : إذا كان ملاكُ العملِ هو حبُّ الذّاتِ، فإنَّ النّزاعاتِ على الآخِرَةِ أو على الدّنيا لن تنتهي أبداً. فإذا كان المحورُ هو ذاتُ الإنسانِ في كلِّ الأعمالِ حتى الأخرويّةِ فإنَّ النّزاعَ باقٍ كما كان. ففي عالمِ الآخرة (لهم فيها ما يشاؤون) بسببِ عدمِ المحدوديّةِ، و هو غيرُ صحيحٍ .

كيفَ نقولُ أنَّ فرضَ وجودِ إلهينِ مستقلَّينِ يوجِبُ فسادَ العالَمِ ، لكن فَرْضُ ما دون ذلك -أي فرضُ إراداتٍ مستقلّةٍ - لا توجِبُ وقوعُ الفسادِ ؟! كما أنّه في عالَمِ المادّةِ لا يُمكِنُ اجتنابُ النّزاعِ مع فَرْضِ تشتُّتِ الإراداتِ، كذلك في عالَمِ الآخرةِ حيثُ التّزاحُمُ موجودٌ بينَ هذه الإراداتِ. فلا يُمكِنُ قَبولُ القولِ بأنَّ اللهَ خَلقَ الميولَ في الإنسانِ منسجِمَةً مع حبِّ الذّاتِ لاستحالةِ تصوّرِ هذا الفرضِ بين خالقَين فكيف هو حالُ المخلوقَين[1]. كما أنَّ السرَّ في الآيةِ (لهم فيها ما يشاؤون) لا يتمثَّلُ في عدمِ محدوديّةِ عالَمِ الآخرةِ بل بسببِ انسجامِ الإراداتِ في دورانِها حولَ محورِ العبوديّةِ و حبِّ اللهِ. فحُصولُ المؤمنينَ على كلِّ

[1] **إذا كان للمخلوقين إرادات محدودة فلاتوجد أي علاقة بينها كما أن عالم كل منها منفصل تمام الانفصال عن الآخر و بذلك لا يحصل التزاحم لأنه لا يوجد أي ارتباط بينها لكن هذا الشرط ينتفي أيضا في عالم الآخرة لأن المؤمنين هناك على سرر متقابلين.**

ما يشاؤون هو بسببِ أنّهم لا يريدون غيرَ رضا اللهِ و ليس لأنّهم تخلّصوا من المحدوديّةِ و انتقلوا إلى جنانٍ واسعةٍ غيرِ محدودةٍ .

الاعتقادُ بوجودِ (أنا) السفلى و العليا عند افتراضِ أصالةِ حبِّ الذّاتِ بالإضافةِ إلى أنّه لا يحُلُّ مشكلةً نسبيَّةَ الأخلاقِ فإنّه لا ينسجِمُ مع التوحيدِ .

فإذا اعتبرنا أنَّ محورَ كلِّ الميولِ هو (أنا) الإنسانُ –أعمُّ من العليا و السفلى- فإنَّ حبَّ اللهِ سوفَ يندرجُ تحت الميلِ إلى حبِّ الذّاتِ و سوفَ تُصبِحُ (أنا) العليا هي مسجودُ الإنسانِ بدلًا من اللهِ سبحانَه . لا أفهمُ سببَ اعتبارِ بعضِ العلماءِ أنَّ حبَّ الذّاتِ غيرَ المادّيّةِ هو أمرٌ مقدَّسٌ و مطلوبٌ أمّا حبَّ الذّاتِ المادّيّةِ فهو مذمومٌ و غيرُ مقدَّسٍ في حينِ أنَّ كلمةَ (لا إله إلاّ اللهَ) تُغلِقُ الطّريقَ على كلِّ إلهٍ حتى لو كان (أنا) العليا[1] . و لذلك نؤَكِّدُ مرةً أخرى على أنَّه إذا كان ملاكُ العملِ هو حبُّ الذّاتِ ، فإنَّ مشكلةَ نسبيّةِ الأخلاقِ ستبقى قائمةً بالإضافةِ إلى أنَّ التوحيدَ سوف يَفقِدُ معناه . تمَّ تعديلُ نظريّةِ حبِّ الذّاتِ و استبدالُها بحبِّ اللهِ و إرجاعِ كلِّ الميولِ إلى أصالةِ حبِّ اللهِ حتى نتخلَّصُ من التوالي الفاسدةِ المذكورةِ أعلاهُ . و سوفَ نصلُ إلى بحثِ هذه المسألةِ قريباً .

[1] من البديهي أن لا يلتزم من يرى أن حب الذات هو منشأ أعمال الانسان بالنتائج المترتبة على هذا الرأي، فهم لا يقبلون بنسبية الأخلاق أو أن يكون حب الذات منشأ العمل بدلا من حب الله. منشأ هذا الأمر إما عدم الالتفات إلى اللوازم أو بسبب وجود توجيهات ترفع هذا التضادّ. في حين أن ما ذكر من لوازم هي لوازم قطعية لاتنفك عن كلامهم و لا يوجد توجيه قادر على الجمع بين أصالة حب الذات بمعنى الوجود المحوري و المستمر في وجود الانسان و كلمة لا إله إلا الله.

نظريّةُ ابنِ سينا :

مع أنَّ هذه النظريّةَ هي من نظريّاتِ المتقدّمينَ لكن تمَّ تأخيرُها لعدَمِ تصريحِ الشّيخِ برأيِه في الحُسْنِ و القُبْحِ بل كان يُشيرُ إليه كلّما بحَثَ في المشهوراتِ أو العقلِ العمليّ في المنطقِ . فلم يبحثْهُ في رسالةٍ مستقلّةٍ . سوف نذكُرُ رأيَه باختصارٍ لأنَّ هذا المقدارَ المجمَلَ الّذي أشارَ إليه الشيخُ يبيّنُ إلى حدٍّ مّا رأيَ المتقدّمينَ في المسألةِ . و سوف نستغني عن نقدِه ، لمَا ذكرناه من نقدٍ تفصيليٍّ في الأبحاثِ السابقةِ و لعدمِ وجودِ أيّ فكرةٍ جديدةٍ في كلامِ ابنِ سينا .

يَعتبِرُ ابنُ سينا الحُسْنَ و القُبْحَ من المشهوراتِ . يرى البعضُ أنَّ أصلَ المشهوراتِ تَرجِعُ إلى قبولِ عامّةِ النّاسِ . و قالوا أنَّ ابنَ سينا يعتقِدُ بعدمِ وجودِ أصلٍ خارجيٍّ للحُسْنِ و القُبْحِ و لذلك فلا يمكِنُ إقامةُ برهانٍ عليهما . و منهم المرحومُ الأصفهانيُّ[1] الّذي يُصِرُّ على أنَّ ابنَ سينا و المحقّقَ نصيرَ الدّينِ الطّوسيّ يَشترِكانِ معه في القولِ بأنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ لا واقعيّةَ لهما وراءَ اعتبارِ العُقَلاءِ .

كما يعتقِدُ الشّهيدُ مطهريٌّ أنَّ نظريّةَ اعتباريَّاتِ المرحومِ العلاَّمةِ هي من نظريّاتِ الحُكماءِ المتقدّمينَ . و يرى في عدَمِ ذكرِها استدلالًا على القضايا الأخلاقيّةِ هو دليلٌ على أنَّ القُدَماءَ كانُوا يعتقِدُون بأنَّ القضايا الأخلاقيَّةَ

[1] الأصفهاني، نهاية الدراية.

(الواقِعةَ متعلقاً لكلٍّ من : ما ينبغي و ما لا ينبغي) لا تنتِجُ من (ما يوجد) و لا واقعيّة للحُسْنِ و القُبْحِ وراءَ الاعتبارِ [1].

و قالَ آخرونَ إنَّ شهرةَ الحُسْنِ و القُبْحِ ليست دليلاً على منشأِها الباطنيِّ ، فلا يكفي كونُ القضايا من المشهوراتِ دليلًا على كونِها غيرِ برهانيّة بل في كثيرٍ من الموارِدِ يُمكِنُ ذِكرُ برهانٍ على قضايَا مشهورةٍ .

اعتقدَ هؤلاءِ أنَّ القضايا الأخلاقيّةَ عندَ ابنِ سينا يمكِنُ البَرهنةُ عليها و هذا يعني أنه يعتقد بوجود واقعية حقيقية للحسن و القبح.

ذكرَ كلٌّ من هاتينِ الجماعتين مؤيّداتٍ من كلامِ ابنِ سينا . لا نهدُفُ إلى بحْثٍ تفصيليٍّ حتى نبيّنَ ما قصَدَه الشيخُ في كلامِه و ذلك بذكرِ أدلّتِهم و المقارنةِ فيما بينَها و نقدِها ، لكنّنا نعتقِدُ بأنَّ الجماعةَ الثانيةَ هي الصادقةُ فيما ذَكَرت . أحدُ المؤيّداتِ على أنَّ الشيخَ يرى بقابليّةِ القضايا الأخلاقيّةِ للبرْهنَةِ هو ما ذكَرَه في منطِقِ الشفاءِ ، حيثُ ذكَرَ عبارةً صريحةً بأنَّ المشهوراتِ مثلُ (العدلُ جميلٌ) و (الظلمُ قبيحٌ) تحتاجُ إلى برهانٍ حتى تصبِحَ يقينيّةً ، ثمَّ يُشيرُ إشارةً سريعةً إلى أنَّ الحدَّ الأوسطَ في إثباتِ القضايا المذكورةِ هو المَصلحةُ العامّةُ[2].

---

[1] **مطهري، محموعه آثار، ج١٣.**

[2] **ابن سينا، الشفاء، الفن الخامس من المنطق في البرهان.**

النظريّةُ المختارةُ :

اتّضحت بعضُ جوانبِ هذه النظريّةِ من خلالِ نقْدِ النظريّاتِ المطروحةِ في بحثِ الحُسْنِ و القُبْحِ . لكنَّ في هذا القسمِ منَ المقالةِ سوف نحدّدُ أركانَ هذه النظريّةِ و نُكمِلُ تبيينَها . عندما تحدّثْنا عن ضرورةِ البحثِ في المقدّمةِ ، ذكرنا أنَّ هناك نقداً منهجيًّا يَرِدُ على كلّ الأبحاثِ المرتبِطةِ بالحُسْنِ و القُبْحِ و هو الطريقةُ الانتزاعيّةُ في تعريفِهما . سوف نحاولُ اجتنابَ المنهجِ الانتزاعيّ في النظريّةِ المختارَةِ . ذكرنا أنّه يمكِنُ ذكرُ تعاريفَ غيرَ التعاريفِ الانتزاعيّةِ للأشياءِ و الظواهرِ ، كالتعريفِ بمقوّماتِ الشيءِ . كما ذكرنا فائدةُ هذه التعاريفِ ؛ فالتعريفُ بالمقوّماتِ و الروابطِ له دورٌ في إمكانيّةِ تغييرِ تلك الأشياءِ ، فموضوعُ بحثِنا -بعد البحثِ في العواملِ المؤثّرةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ - هو بحثٌ إجماليٌّ في الرّوابطِ القائمةِ بينَهما ، كما أنّنا نعتقِدُ بأنَّ أصلَ الحُسْنِ و القُبْحِ يرجِعان إلى أمرٍ باطنيٍّ .

ألف : إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ في الإنسانِ ناتجٌ من أربعِ عواملَ :

التكوينُ ، الإرادةُ ، المجتمعُ و التاريخُ :

إنَّ إدراكَ الحُسْنِ والقُبْحِ في الإنسانِ هو حاصِلُ تعاملِ العواملِ الأربعةِ : التكوينُ ، الإرادةُ ، المجتمعُ و التاريخُ .

العوامِلُ المذكورةُ غيرُ مستقلّةٍ بالكاملِ عن بعضِها البعضِ بل هي مترابِطةٌ فيما بينَها ، و لذلك نجدُ تأثيرَها مضاعَفٌ –خاصةً الإرادة - . سوف نُوضِّحُ كلَّ عاملٍ على حِدَى فيما يلي[1] :

١/ التكوينُ :

نقصُدُ بالتكوينِ تلك الخصوصيّاتِ الفطريّةِ الموجودةِ في الإنسانِ و المؤثِّرَةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ . اصطلاحُ التكوينِ في الحقيقةِ هو عُنوانٌ يجمعُ عوامِلَ عقلِ العمَلِ و عقلِ النّظرِ :

١/١- رجوعُ أصلِ الحُسْنِ و القُبْحِ إلى العقلِ العمليّ عندَ الإنسانِ

أشرنا إلى أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ واقعيّتان غيرُ منفصلتين عن الإنسانِ أي أنّهما غيرُ خارجيتَين . بل ترجِعانِ إلى أمرٍ باطنيٍّ و ما لم نتمكّنْ من إرجاعِهما إلى أمرٍ باطنيٍّ فلا معنى لِهاتينِ الكلمتين . و لا يقصُدُ بذلك أنّهما اعتباريّتان ، بل كما ذكرنا سابقاً لا يمكِنُنا القبولُ بإرجاعِ الحُسْنِ و القُبْحِ إلى العقلِ النظريّ – على أيّ تقريرٍ كان – و سنوضِّحُ معنى كونِ مُيولِ الإنسانِ الباطنيّةِ هي أصلُ إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ فيما يلي :

---

[1] سوف نضطر إلى تكرار بعض الأبحاث التي ذكرت مسبقا أثناء نقد النظريات الأخرى و ذلك من باب تنظيم النظرية المختارة و تبيينها بشكل متكامل كما سوف يتم بحث ما يتكرر بشكل مختصر.

١/١/١- معرفةُ الإنسانِ بميولِه

اتّضحَ في تعريفِ العقلِ العمليّ أنَّ الإنسانَ لديه نوعُ حضورٍ في ميولِه بحيثُ يمكِنُه التصرّفُ في نظامِها تصرّفاً إرادياً. هذا الحضورُ الإراديُّ في المُيولِ يعني أنَّ الإنسانَ يعرِفُ ميولَه و هذه المعرِفةُ ليست من سِنخِ المعارفِ النّظريّةِ . و هي مبدأُ إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ .

١/١/٢- المَيلُ الأصيلُ في الإنسانِ هو المَيلُ إلى العبوديّةِ والخضوعِ :

إنَّ أصلَ الميولِ الباطنيّةِ عندَ الإنسانِ هو المَيلُ إلى العبوديّةِ و الخضوعِ لله سبحانَه . هذا المَيلُ المحوريُّ هو الذي يُعيّنُ- المحاسن و القبائح في نهايةِ المطافِ . فالحَسَنُ هو كلُّ ما ينسجِمُ مع العبوديّةِ و يُقابِلُه القبيحُ .

المَيلُ إلى العبوديّةِ هو مَيلٌ فطريٌّ و مشترَكٌ عندَ الجميعِ . إنَّ الميولَ و التنفُّراتِ –كسائرِ الأمورِ –هي فِعلُ الحقِّ تعالى . فإرادتُه هي الّتي توجدُها أو تعدمُها أو تجعلُها تشتدُّ أو تضعُفُ . إذن مفاهيمُ الحُسْنِ و القُبْحِ ليست من المفاهيمِ القبْليَّةِ الّتي يبقى معناها لو فرضُ عدمِ وجودِ الخالقِ . إنَّ منشأَ إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ في مُيولِ الإنسانِ و أوّلُ سلسلتِها أيضاَ بيدِ الحقِّ تعالى لذلك يتغيَّرُ ما نُدرِكُه من الحُسْنِ و القُبْحِ بتغييرِها ، أمّا المسألةُ الأخرى هي أنَّ الخضوعَ و العبوديّةَ ليست هي الغايةُ النهائيّةُ المطلوبةُ و التي وُضِعَت كأحَدِ مُيولِ الإنسانِ بل هي مَسيرٌ لا نهايةَ له . وسوفَ نَفصِلُ في هذه المسألةِ في العُنوانِ التالي .

١/١/٣- عدَمُ بساطةِ الميلِ إلى عبوديّةٍ عندَ الإنسانِ

ذكرنا فيما سبقَ اعتمادُ أبحاثِ الميلِ إلى الكمالِ على تعاريفَ انتزاعيّةٍ . غالباً ما تعرّفُ الميلُ إلى الكمالِ بأنّه هدَفٌ غائِيٌّ و خطٌّ نهائيٌّ نصلُ إليه في نهايةِ المطافِ في حينِ أنَّ الخضوعَ للحقِّ و عبوديّتِه ليس له نقطةُ نهايةٍ ، بل هو مسيرٌ نَعبُرُه و نتقدَّمُ خطوةً في مسيرِ الكمالِ مع كلِّ قدَمٍ نتقدّمُها فيه . السببُ في التأكيدِ على ذلك هو أنَّ كلَّ شؤونِ العبوديّةِ تتعلّقُ بمَيلِ الإنسانِ .

و يوجَدُ في الإنسانِ نظامٌ من الميولِ و ليس مجرَّدُ ميلٍ بسيطٍ باسمِ الميلِ إلى الكمالِ . كلُّ نظامِ المشاعرِ و الرّغَباتِ هي من شؤونِ المَيلِ إلى العبوديّةِ و هي مرتبطةٌ به حتى الميلِ إلى الأكلِ و المُيولِ الجنسيّةِ كلُّها تدورُ حولَ محورِ الميلِ إلى الخضوعِ ، حيثُ وُضِعَ في الإنسانِ مجموعةٌ من المُيولِ و الرّغَبَاتِ اللازمةِ للحركةِ حتى يتقدّمَ في مسيرِ التعالي –الذي لا يُعتَبَرُ نقطةٌ و إنّما هو طريقٌ غيَّرَ منتهاه–.و إنَّ كلَّ نظامِ الميولِ يدورُ حولَ ميلٍ محوريٍّ واحدٍ في كلِّ حالاتِ فعلِه و انفعالاتِه .

ففي النّظريّةِ المختارَةِ : كلُّ عناصرِ نظامِ الميولِ في الإنسانِ -أعمُّ من الميلِ إلى الأكلِ ، الخوفِ،الغضبِ و الميلِ إلى الزوجةِ و الأولادِ و غيرِها - تتّجِهُ نحوَ الميلِ إلى العبوديّةِ و ينشَأُ الحُسْنُ والقُبْحُ في كلٍّ من هذه الميولِ حسَبَ انسجامِها أو عدَمِه مع الميلِ الأصيلِ في الإنسانِ .

١/٢- العقلُ النظريُّ هو آليَّةُ تقييمِ الحُسْنِ و القُبْحِ و تحليلُهما

ذكرنا فيما سبَقَ أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ في الميولِ يرجِعان إلى العقلِ العمليّ في الإنسانِ ، و في هذه المرحلةِ نضيفُ أنَّ العقلَ النظريَّ يُنظِّمُ العقلَ العمليَّ و يُهذِّبُه ، فيتُمُّ إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ من خلالِ نسبَةِ التعاملِ بينَ عقلِ العمَلِ و النّظرِ .

العقلُ النظريُّ يقومُ بتحليلِ حالاتِ الإنسانِ و توصيفِها–بعنوانِه آليّةُ التقييمِ– فيُبيّنُ الوضعَ الحاليَّ للإنسانِ و الوضعَ المطلوبَ ثم يذكُرُ طريقَ الوصولِ إليه . في الحقيقةِ إنَّ تحديدَ مُيولِ الإنسانِ و تبديلِها إلى معلوماتٍ بهدفِ تغييرِها هي إحدى وظائفِ العقلِ النظريّ ، فلا معنى للحُسْنِ و القُبْحِ إذا لم يوجدْ ميلٌ أو رغبةٌ ، لكن يلزمُ وجودُ العقلِ النظريّ لتنظيمِ المُيولِ و تغييرِها ، إذن نستنتجُ أنَّ ظهورَ الحُسْنِ و القُبْحِ هو محصولُ كُلًّا من العقلِ النظريّ و العمليّ ، مثلاً : إنَّ تشخيصَ بعضُ مصاديقَ الحسَدِ و تنبيهَ الإنسانُ على عدَمِ انسجامِها مع ميلِه المحوريّ ، هذه العمليّةُ عبارةٌ عن إرشاداتِ عقلِ النّظرِ . إنَّ الأحكامَ المتمثِّلةَ في (ما ينبغي) التي يطرَحُها العقلُ النظريُّ هي من سِنخِ الالتزامات النظريّةِ و لا بدَّ من تحويلِها إلى مُيولٍ حتى تُصبِحَ مبدءًا للعملِ ، يعني في النهايةِ لا بدَّ أن تُصبِحَ من أحكامِ العقلِ العمليّ حتى يصدُرَ الفعلُ من الإنسانِ .

يُلاحَظُ أنَّ العقلَ النظريَّ يقومُ أيضاً بعمليَّةِ التحليلِ أي أنَّه يُصدِرُ أحكاماً من الدرجةِ الثانيةِ كما يؤثّرُ على تكوُّنِ الحُسْنِ و القُبْحِ و الالزاماتِ البُعدِيَّةِ أيضاً ، أي أنّه يؤثّرُ في صدورِ أحكامِ الدرجةِ الأولى .

المسألةُ الأخرى هي أنَّ العقلَ النظريَّ حتى في أحكامِ الدرجةِ الأولى هو متأثّرٌ من العقلِ العمليّ و تابعٌ له ، يعني عندما يصِلُ العقلُ النظريُّ إلى الإلزاماتِ (ما ينبغي فعله) ، فإنَّ هذه الإلزاماتِ مبنيَّةٌ على بعضِ الميولِ ، مثلاً : في المثالِ السابقِ ، عدَمُ انسجامِ الحَسَدِ مع الميلِ الأصيلِ في الإنسانِ ، يوجِبُ أن يحكُمَ العقلُ النظريُّ بلزومِ زوالِ هذه الصفةِ .

لا بدَّ من الالتفاتِ إلى وجودِ نوعينِ من المعرفةِ في ظهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ و (ما ينبغي) و (مالا ينبغي) الأخلاقيّةِ ؛ النّوعُ الأوّلُ هو معرفةُ العقلِ العمليّ بالميولِ و قد تمّ بحثُه عندَ تعريفِ العقلِ العمليّ ، و النوعُ الآخرُ هو المعارِفُ النظريّةُ التي تمَّ بحثُها هنا .

إذا تمكّنّا فعلاً أن نلتفِتَ إلى أنَّ عقلَ العملِ و النّظرِ كِلاهما مؤثّرانِ في ظهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ وأنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ هو حاصلُ تعامُلِ عقلِ العملِ و عقلِ النّظرِ ، فإنّنا نصِلُ إلى ما نريدُ ، لكنّنا نحتاجُ في تبيينِ كيفيّةِ هذا التعاملِ و مراحلِه و جزئيّاتِه إلى تحقيقٍ أعمقٍ .

١/٢/١- تأثيرُ التوأمَين العقلُ النظريُّ و العقلُ العمليُّ في إتمامِ الحُجَّةِ

سوف نقومُ بتقييمِ البحثِ السابقِ و في ذلك خروجٌ عن البحثِ الأساسيّ إلَّا أنّه من المهمّ جدّاً تقييمُ ما ذُكِرَ .

يخاطِبُ اللهُ سبحانَه و تعالى كلاً من عقلِ النظرِ و عقلِ العمَلِ معاً عندما يُريدُ إتمامَ الحجّةِ على عبادِه ، بعبارةٍ أخرى : لا يخاطِبُ الدّينُ ذهنَ الإنسانِ فقط بل يخاطِبُ وجودَه المتكوّنَ من معارفِه و ميولِه .

يعتمِدُ الشارِعُ في تفاهُمِه مع العبَادِ على الميلِ المحوريّ -الّذي أُشيرَ إليه فيما سبق – و ما لم يوجَدْ ميلٌ و تنفُّرٌ عندَ الإنسانِ فإنّه لا معنى للدعوةِ و إتمامِ الحجّةِ . فالشارِعُ الذي يتكلَّمُ بلسانِ الأنبياءِ لا يعتمِدُ على البراهينِ النّظريّةِ فقط في بيانِ تعاليمِه ، بل إنَّ تعاليمَه ترجِعُ إلى عقلِ العملِ أيضاً و لهذا يميلُ الإنسانُ إلى إطاعةِ أوامرِ الدّينِ .

قد يُقالُ إنَّ الإدّعاءَ المذكورَ أعلاه هو بيانٌ آخرٌ لما ذكرَه الآخرون في بحثِ الفطرةِ فلا يُعتبَرُ مسألةٌ جديدةٌ . و الجوابُ يَعتقِدُ أصحابُ النّظَرِ عموماً بوجودِ الفطرةِ ، و يَعتبرونها أمرٌ في عرضِ العقلِ فيعتقدون بوجودِ طريقين يوصِلانِ إلى العبوديّةِ و هما طريقانِ مستقلانِ عن بعضِهما ، طريقُ العقلِ و طريقُ الفطرةِ . لكن تدَّعي هذه المقالةُ أنَّ هذين الطريقينِ غيرُ مستقلَّين فلا يمكِنُ أن يُكتفى بالعقلِ النظريّ لوحدِه في إتمامِ الحجَّةِ ، بل إنَّ إتمامَ الحُجَّةِ يحصُلُ من تعامُلِ العقلِ النظريّ و العقلِ العمليّ . إذا افترضنا أنَّ شخصاً مّا آمنَ بوجودِ اللهِ عن طريقِ البرهانِ و آمنَ بأنَّ الإعراضَ عن أوامرِ اللهِ يؤدِّي إلى جهنّمَ و العذابِ ، لكن في مقابلِ ذلك من الممكِنِ افتراضُ أنّه لا يميلُ إلى العبوديّةِ و لا ينفرُ أو يخافُ من جهنّمَ . في هذه الحالةِ إذا لم يعملْ بأوامرِ اللهِ و حُكِمَ عليه بالعذابِ . فإنّه في الآخرةِ عندَ العذابِ لا يخرُجُ عن حالتينِ : إمّا أن لا ينفرُ من العذابِ كما كان في الدّنيا ، و في هذه الحالةِ يفقُدُ العذابُ

معناه فلا يشعُرُ بالألمِ بل ربما يتلذّذُ به . و إمّا أن يحصُلُ التنفّرُ من العذابِ في تلك اللحظةِ ، و في هذه الحالةِ لا توجَدُ حجّةٌ على تعذيبِه عندَ اللهِ ! فيُمكِنُ للعاصي أن يقولَ في مقامِ المحاجّةِ أنّه عندما جاؤوا إليه بالبراهينِ الّتي تثبُتُ وجودَ اللهِ و لزومَ العقوبةِ عندَ المخالفةِ فإنَّ عقلَه النظريَّ هو مَن آمنَ بذلك لكنّه لم يتكوّنْ لديه الخوفُ من جهنَّمَ و العقابِ و لذلك لم يتحرّكْ لإطاعتِه و عندما جاءَ في الآخرةِ أوجدوا في نفسِه الخوفَ و التنفُّرَ من جهنّمَ فلا ينبغي أن يعذّبَ بها ، إذن يلاحَظُ أنّ إغفالَ العقلِ العمليّ عندَ إنزالِ الأوامرِ على الإنسانِ ، يجعَلُ العقلُ النظريُّ قاصرٌ عن إتمامِ الحجةِ .

الملاحظةُ الأخرى : إنَّ الشارعَ عندما يخاطِبُ[1] العقلَ العمليَّ في الإنسانِ ، فإنّه يخاطِبُه على أساسِ عِلمِه بتركيبَةِ نظامِ ميولِه و الرّوابطِ التي بينَها و كيفيّةِ المعادلةِ التي تتحكّمُ في تغييرِها بحيثُ يُتِمُّ الحجةُ عليه .

فعندما يدعو الأنبياءُ الناسَ إلى الدّينِ فإنّهم يهتمّون بالرّوابطِ الروحيّةِ و النفسيّةِ و النّظامِ الحاكمِ على ميولِهم كما أنّهم يُثيرونَ العقلَ النظريَّ أيضاً. كما يثيرون أرواحَهم و أنفسَهم و نظامَ ميولِهم و تنفّراتِهم من أجْلِ هدايتِهم . لقد توقَّفَ الآخرون على هذه المسألةِ أنَّ الأنبياءَ استفادوا في دعوتِهم العبادَ إلى العبوديّةِ من عواملِ الميولِ ، و لكن ما يميّزُ النظريّةَ المختارةَ عن بقيّةِ الآراءِ هو أنَّ التركيبَ من نظامِ الميولِ و العقلِ النظريِّ و التعامُلِ فيما بينَهما يؤدّي إلى إتمامِ الحجةِ .

---

[1] **لابد من الالتفات إلى أن معنى خطاب العقل العملي لا يقصد به الخطاب الكلامي و إنما التأثير في العقل العملي.**

و قد استفاد الأنبياءُ من كلا العاملينِ مركّبين معاً فلم تُبنَ أساسُ دعوةِ الأنبياءِ على براهينَ نظريّةٍ مستقِلّةٍ في حينِ يقتصِرُ دَورُ المُيولِ و الرَّغَبَاتِ على كونِها عواملَ مساعدةٍ في تسريعِ أمرِ الهدايةِ ! الأمرُ ليسَ كذلك بل إنَّ موضوعَ تحقيقِ الهدايةِ كان تركيباً من عقلِ العملِ و عقلِ النظرِ .

المعجزةُ ! مثالٌ بارزٌ على المدّعى المذكورِ ، نعتقدُ بخطأِ مَن أرادَ الاستدلالَ على المعجزةِ بالبراهينِ النظريّةِ الصِّرفةِ ، إنَّ محاولةَ البرهنةِ على إعجازِ عصا موسى عليه السلام لم تكلّلْ بالنجاحِ . أبسطُ إشكالٍ يمكِنُ ذكرُه عليها هو أنّه من البعيدِ جدًّا أنَّ سحَرَةَ فرعونَ –عندما رأوا المعجزةَ – قاموا بتكوينِ برهانٍ نظريٍّ بصياغةِ المقدّماتِ حتى وصَلوا إلى إثباتِ وحدانيّةِ اللهِ ثمَّ آمنوا . ما يؤيّدُ هذا الإدّعاءَ أنّه مع كلِّ الأبحاثِ النّظريّةِ القائمةِ بينَ علماءِ الدّين ، إلّا أنّهم لم يتوافقوا على ما هو الحدُّ الأوسطُ في برهانِ معجزةِ عصا موسى عليه السلام فكيف يمكنُ القولُ بأنَّ سحَرَةَ فرعونَ أدركوا الحدَّ الأوسطَ في ذلك الوقتِ القصيرِ !!.

لقدِ اهتمَّ القرآنُ في مسألةِ هدايةِ العِبَادِ بكِلَا العامِلَيْنِ أيضًا . ربّما تدُلُّ الآياتُ الّتي تبيّنُ أنَّ التقوى هي منشأُ العلمِ و أنَّ الكفّارَ و الجاحدينَ سيخسرون قوّةَ فهمِهم و إدراكِهم عاجلاً أم آجلاً و الآياتُ الأخرى المشابهةُ كلُّها تشيرُ إلى أنَّ ما يؤثّرُ في الحقائقِ هو تركيبُ عقلِ العملِ و النّظرِ .

بالإضافةِ إلى أنَّه في كثيرٍ من الحالاتِ ، يحاولُ من يشرَحُ استدلالاتِ الأئمةِ عليهم السلام المذكورةِ في مسائلَ مثلُ التوحيدِ بالاعتمادِ على قوالبِ من المنطقِ الأرسطيّ في حينِ أنَّ هذا الأمرَ غيرَ ميسّرٍ في أكثرِ الحالاتِ إلّا بذكْرِ

بعضِ المقدّماتِ و الحدودِ المشتركةِ غيرِ الظاهرةِ[1]. و من البعيدِ جدًّا أن ينتقِلَ المخاطِبُ إلى المطلوبِ بواسطةِ هذه البراهينَ ، بل نعتقِدُ أنَّ الإمامَ عليه السلام يخاطِبُ الفردَ ببُعْدَيه الذّهنيّ و الروحيّ حَسْبَ معرِفَتِه بمنطقٍ كلًّا من عقلِ العمَلِ و النّظَرِ ليوصلَه إلى النتيجةِ المطلوبةِ . الخُلَاصةُ أنَّ منطقَ المعرفةِ هو أرقى من المنطقِ الأرسطيّ كما أنَّ المنطقَ الأرسطيَّ ما لم يشتمِلْ على العقلِ العمليّ و تأثيرُه في الإدراكِ و المعرفةِ عندما يطرحُ نموذجاً للفهمِ فإنَّه غيرُ كاملٍ ، لهذا - أي بسببِ عدمِ أخذِ كلّ العواملِ المؤثّرةِ في الفَهْمِ بعَينِ الاعتبارِ - نراه قاصراً عن تبيينِ نتيجةِ الإدراكِ في كثيرٍ من الأحيانِ و قد يسلُكُ مسلَكاً خاطئاً كما مرّ.

إنَّ القبولَ بأنَّ منطقَ المعرفةِ ليس هو المنطِقُ الأرسطيُّ سوفَ يفتَحُ الطريقَ لتحقيقاتٍ جديدةٍ في المنطقِ بهدفِ الوصولِ إلى منطقٍ جامعٍ و أسلوبٍ جديدٍ في البحثِ و الّذي سوف يؤدي إلى أن نتمكّنَ من تفسيرِ القرآنِ و الرّواياتِ بطريقةٍ أخرى و سوفَ يزولُ الكثيرُ من التكلُّفِ الموجودِ في توجيهِ أو تأويلِ الآياتِ و الرّواياتِ بهدفِ جعْلِها برهانيّةٍ .

٢/ الإرادةُ :

تُعتَبَرُ الإرادةُ هي ثاني العواملِ المؤثّرَةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ، أي أنَّ إراداتِ كلِّ فردٍ تؤثّرُ في الأشياءِ أيُّها حَسَنٌ و أيُها قبيحٌ و ذلك عن طريقِ التأثيرِ في الميولِ.

---

[1] **يمكن الرجوع إلى الشروح التي شرحت الروايات الموجودة في الجزئين الأول و الثاني من كتاب التوحيد في أصول الكافي و التي شرحتها بطريقة برهانية.**

توضيحُ ذلك: مع أنَّ نظامَ الميولِ في الإنسانِ أو العقلِ العمليّ أمراً فطرياً و لكن تأثيرُه في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ ليس تأثيراً علِّيًّا بل إنَّ الإرادةَ هي أحَدُ العواملِ المعيّنةِ و المؤثّرةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ .

بعبارةٍ أخرى: تؤثّرُ إرادةُ الإنسانِ في تعيينِ ما يميلُ إليهِ . و لذلك فإنَّ الإنسانَ المنفعِلَ أمامَ نظامٍ تكوينيٍّ مّا لا يميلُ أو ينفرُ من شيءٍ، فضلًا عن أنْ يُدرِكَ ما ينسجِمُ مع ميولِه و نُفورِه من حُسْنٍ و قُبْحٍ ، فلا معنى لِعصيانِ ما يُدْرِكُه منَ الحُسْنِ و القُبْحِ بدونِ الإرادةِ .

قد يختارُ شخصاً بإرادتِه أن يوسِّعَ مسيرَ ميولِه بما يتّفقُ مع محورِ عبوديّةِ الشيطانِ عندها سوف يتصوّرُ أنَّ الحَسَنَ هو ما ينسجِمُ مع ذلك المحورِ و القبيحَ هو ما لا ينسجمُ معه و سوف يعمَلُ وِفقاً لتلكَ المحاسنَ و القبائحَ .

ينبغي الإلتفاتُ إلى أنَّ صِرفَ الإرادةِ لا تؤثّرُ في قبولِ الميولِ و التنفُّراتِ التكوينيّةِ ، فالقولُ أنَّ الإنسانَ بإرادتِه يقبلُ بعضَ الميولِ لا يعني أنَّ تلك الميولَ تجبُرُه لإيجادِ الحُسْنِ و القُبْحِ ، بل ما ندّعيه هو أنَّ ميلَ الإنسانِ إلى الأشياءِ و تعلُّقَه بها يحصُلُ بإرادتِه ، الإنسانُ بإرادتِه يمكِنُ أن يميلَ إلى الشيءِ أو ينفرُ منه . و لذلك فإنَّ الإنسانَ المتعبّدَ يرى أنَّ كلَّ ما ينسجِمُ مع العبوديّةِ حَسَناً واقعاً كما أنَّ الكافرَ ينفرُ من عبوديّةِ اللهِ تنفُّراً واقعياً و يتلذّذُ بتولّي الشيطانِ . إذن ليس من الصحيحِ الاعتقادُ بأنَّ سببَ عدَمِ ميلِ الإنسانِ إلى الذّنوبِ هو أنّها مع انسجامِها مع شهواتِه لكنَّه يترُكُها بسببِ الأوامرِ الدينيّةِ حتى يؤدّي التكليفُ !! بل إنَّ الإنسانَ المؤمنَ يتنفَّرُ تنفُّراً واقعيًّا من نفسِ ذلك الشيءِ الّذي يتلذّذُ به الكافرُ.

قد يُقالُ إنَّ المؤمنَ لا يميلُ إلى الذنبِ لمعرفتِه بآثارِه و تصديقِه بالأضرارِ المترتّبَةِ عليه ، و على العكسِ فالعاصي يميلُ إلى الذنبِ لتصديقِه بفائدتِه فيشتاقُ إليه و يريدُه فيُقدِمَ على الفعلِ ، فلا يلزمُ وجودُ اختلافِ الميولِ بسببِ الاختلافِ في الإراداتِ ، بل إنَّ منشأَ الاختلافِ في الميولِ هو الاختلافُ في المعارفِ .

الجوابُ : لا يمكِنُ القبولُ بتصوُّرِ نموذجِ السلوكِ على هذا النحوِ ؛ إنَّ الإنسانَ يتصوّرُ الفعلَ ثمَّ يُصَدِّقُ بالفائدةِ و يمُرُّ بمراحلَ الميلِ إلى الفِعْلِ والشوقِ والإرادةِ ثمَّ يُقدِمُ على العملِ . ففي هذه الحالةِ بالإضافةِ إلى الإشكالاتِ العديدةِ الّتي تَرِدُ على هذا النموذجِ ، فإنَّ أقلَّ تالٍ فاسدٍ إلى هذا التصوُّرِ هو فقدانُ العصيانِ و الذّنبِ لمعنيهما . توضيحُ ذلك : اعتمدَ صاحبُ هذا النموذجِ على قاعدةِ العلِّيَّةِ في تحليلِه لمبادئِ الفعلِ و ذلك على النّحوِ التالي :

١- عندما يتصوَّرُ الإنسانُ فعلاً من الأفعالِ فإنَّه يُصَدِّقُ بفائدتِه أو عدمِها قهراً لأنَّ الإدراكَ أمرٌ جبريٌّ وإذا أقيمَ برهانٌ على فائدةِ فعلٍ مّا فلا يُمكِنُ للنفسِ أن ترفضَه ! و يُصبِحُ حالُ النّفسِ مع ذلك الفعلِ بعدَ إقامةِ البرهانِ كحالِها عندما يُقامُ برهانٌ على أنَّ مجموعَ زوايا مثلّثٍ يساوي ١٨٠ درجة مثلاً ، حيثُ تلتَزِمُ النّفسُ بالتصديقِ .
٢- التصديقُ بفائدةِ الفعلِ على نحوِ العلِّيَّةِ ، يوجَدُ في الإنسانِ الميلُ إليه . فإذا صدَّقَ بالفائدةِ لا يُمكِنُه أن لا يميلَ إليهِ .

٣- يوجَدُ كلًّا من الشوقِ والإرادةِ (بمعنى التصميمِ على العملِ) على نحوِ الوجوبِ و مع استمرارِ الميلِ إلى الفعلِ ، يصدُرُ الفعلُ في النّهايةِ .

السؤالُ هنا هو كيف يمكِنُ توجيهُ العصيانِ وفقاً للنموذجِ المذكورِ للسلوكِ ؟ لنفرضَ أنّنا أثبتنا للكافرِ والعاصي أنّ المنفعةَ تكمُنُ في إطاعةِ أوامرِ اللهِ عن طريقِ براهينَ دقيقةٍ في قوالبَ منطقيّةٍ . فلا يُمكِنُه تكذيبُ هذا التصديقِ على أساسِ الرأيِ المذكورِ (حالَه حالَ من نثبُتُ له أنَّ مجموعَ زوايا المثلثِ١٨٠ درجةً). و هذا الميلُ الذي صدقَ بغايتِه على أساسِ النموذجِ المذكورِ ، هو ميلٌ جبريٌّ و سوفَ يوجَدُ تبَعاً له كُلًّا من الشوقِ و الإرادةِ . فالشخصُ مجبورٌ على الإيمانِ بأوامرِ اللهِ ، بعبارةٍ أخرى : إذا تحدَّدَت المعارِفُ عندَ الأفرادِ لا بدَّ أن تتحدَّدَ السلوكيّاتُ لدَيهم أيضاً و لن تكونَ المعرِفةُ عملاً اختيارياً ، خاصّةً في المسائلِ المبرهَنِ عليها ، التي يعتبِرُ التصديقُ بها أمراً جبرياً ، و مع معرفةِ البرهانِ فلا مفرَّ من الإتيانِ بالعمَلِ الذي يطابقُهُ .

يلاحَظُ أنَّ العصيانَ يفقُدُ معناه في هذا النموذجِ ، فلا يمكِنُ ذكرُ تحليلٍ صحيحٍ له كما أنَّ أكثرَ ما يمكِنُ توضيحُه في سبَبِ اختلافِ الأفرادِ في السلوكيّاتِ هو الاختلافُ في المعارفِ ، و من البعيدِ جداً أن يقبَلَ أحدٌ بالقَولِ أنَّ دليلَ إنكارِ اللهِ و عصيانَ أوامرِه هو دليلٌ معرفيٌّ فقط ، و أنَّ أهلَ العصيانِ لم يعرِفُوا البراهينَ اللازِمةَ للعملِ بأوامرِ اللهِ أو أنّهم لا يعرِفون الفلسفةَ و المنطقَ !!.

ذكرنا أنَّ المعرفةَ هي تركيبٌ من عقلِ النظرِ و العملِ و نضيفُ أيضاً أنَّ الإرادةَ بعنوانِها عاملٌ معيّنٌ يؤثّرُ في كلٍّ من (عقلِ النظرِ و عقلِ العملِ)و يؤثّرُ

في الفَهمِ و الإدراكِ بالإضافةِ إلى أنَّ كلًّا من عقلِ العمَلِ و عقلِ النّظَرِ إراديّان أيضاً . إنَّ الإراداتَ المختلِفَةَ توجِدُ مُيولاً و معارِفَ مختلفَةٍ فتختلِفُ السلوكيّاتُ .

ثم نرتقي أكثرَ فندّعي أنَّ الإرادةَ حاضرةٌ في كلِّ مراحلَ السلوكِ ، و القاعدةُ الحاكمةُ على السلوكِ هي الفعاليّةُ الاختياريّةُ و ليست العلِّيَّةَ الجبريَّةَ . بل لا يمكِنُ نسبةُ فعلٍ إلى الإنسانِ إلَّا عندما يُريدُه و لا تنسجِمُ إرادةُ الإنسانِ و فعّاليّتُه مع قانونِ العلِّيَّةِ على النحوِ المرتكَزِ في الأذهانِ اليومَ فلا يُمكِنُ الجمعُ بينَ قانونِ (العلِّيَّةِ و المعلوليَّةِ) –الضروري - و الإرادةِ . فنحتاجُ إلى تقريرِ قانونِ العلِّيَّةِ بشكلٍ مختلفٍ بحيثُ ينسجِمُ مع إرادةِ الإنسانِ و اختيارِه[1] .

٢/١- محدوديّةُ إرادةِ الإنسانِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ

قيل إنّ الإرادةَ عاملٌ معيَّنٌ يؤثّرُ في إدراكِ الحُسْنِ والقُبْحِ . الإرادةُ في الميولِ أو العقلِ العمليّ حاضرةٌ في الإنسانِ و الإنسانُ بإرادتِه يميلُ إلى الأشياءِ ، و إن كان أصلُ إدراكِ الحُسْنِ والقُبْحِ يعودُ إلى الميلِ إلى العبوديّةِ و النّظامِ المتعلّقِ به –الذي يتكوّنُ من مجموعةٍ من الميولِ – لكنَّ الإنسانَ يُمكِنُه بإرادتِه أن يغيّرَ ميولَه الباطنيّةَ .

بالإضافةِ إلى أنَّ محدوديّةَ الإرادةِ الإنسانيّةِ ترجِعُ إلى تأثُّرِها من العوامِلِ الاجتماعيّةِ و التاريخيّةِ التي سوف يأتي الحديثُ عنها . هناك جانبٌ آخرٌ من

[1] **كذلك المدعى المطروح في مسألة المعرفة، حيث نعتقد أن المدعى الذي تم تبيينه للعليّة لا يمكن القبول به بسهولة ، لأن الالتزام به سوف يؤدي إلى تزلزل كثير من العلوم الموجودة.**

محدوديّةِ الإرادةِ يتعلّقُ بمحدوديّةِ فاعليّةِ الإنسانِ ، فالإنسانُ مخلوقٌ فاعلٌ محدودٌ بالذّاتِ ، إذن الإدراكُ الإراديُّ للحُسْنِ و القُبْحِ هو إدراكٌ محدودٌ من جانبينِ على الأقلِّ .

الأوَّلُ : إنَّ تأثيرَ الإنسانِ في تغيُّرِ الميولِ يصِلُ إلى الحدِّ الذي تُتِمُّ به الحجةُ على الفردِ لذلك لا يُمكِنُ للإنسانِ أن يُغيّرَ من نظامِ ميولِه إلى درجةِ أن لا يبقى أيَّ ميلٍ و تنفُّرٍ بالنّسبَةِ إلى الأوامرِ والنواهي الإلهيّةِ و الوعدِ و الوعيدِ الإلهيّينِ . لأنه في هذه الحالةِ مهما بذلْنا من مجهودٍ معه فلن نتمكّنَ من إتمامِ الحُجّةِ عليه لأنّه لا يُدْرِكُ أساساً عذابَ اللهِ و عقابَه ولا يوجَدُ فيه أدنى مُحرّكٍ يجعلُه يبتعِدُ عن العذابِ ، أو يرغبُ في اجتنابِ المعاصي على الأقلِّ . يغلُقُ بابُ إتمامِ الحُجّةِ في هذه الحالةِ و سيكونُ عقابُه بلا دليلٍ . إذن إرادةُ الإنسانِ لا يمكِنُها أن تُغلِقَ بابَ إتمامِ الحجّةِ و لذلك فهي إرادةٌ محدودةٌ .

كما أنَّ إرادةَ الإنسانِ محدودةٌ حتى بعدَ إتمامِ الحجَّةِ لمحدوديّتِه في التصرُّفِ في الميولِ وتغييرِها . إذا استطاعَ الإنسانُ أن يُغَيّرَ نظامَ مُيولِه تغييراً كاملاً فلن يبقى معنى للعقابِ و الثّوابِ فضلاً عن أنّه لن يبقى دليلاً عليهما . لأنَّه وفقاً للغَرَضِ المذكورِ حتى لو تمَّتْ الحجَّةُ على الإنسانِ و أصبحَ مُستحِقًّا لجهنَّمَ ، فيُمكِنُه القيامُ بالعملِ بإرادتِه بحيثُ لا يتألَّمُ من العقابِ بل أكثرُ من ذلك يقومُ بالعمَلِ بحيثُ يتلذَّذُ بجهنَّمَ و يبتهِجُ بها .

الخلاصةُ : مع كونِ إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ أمراً إرادياً لكنَّ هذه الإرادةَ محدودةٌ بحدودٍ مختلفةٍ[1].

٣/ المجتمعُ :

ذكرنا عاملَيْنِ يؤثّران في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ هما نظامُ التّكوينِ و الإرادةِ أما العاملُ الثالثُ فهو المجتمَعُ . يعتبَرُ عامِلُ المجتمَعِ من العواملِ البيئيّةِ . إنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ يرتبِطُ بالمجتمعِ و الولايةِ الإجتماعيّةِ .

توضيحُ ذلك : خلقَ الإنسانُ مجهّزاً بنظامِ ميولٍ تكوينيٍّ بحيثُ توجِدُ هذه الميولُ نظاماً من الحُسْنِ و القُبْحِ . يبدأُ هذا النظامُ بالتغيُّرِ بواسطةِ إرادةِ الإنسانِ ، فلا يخرُجُ عن حالتينِ : إمّا أن يتّجِهَ نحوَ العبوديّةِ في توسِعَةِ ظرفيّتِهِ الأوليّةِ أو يتّجِهَ نحوَ نظامِ الكُفرِ و عبوديّةِ الشيطانِ . يحدُثُ هذا التغيُّرُ في الإنسانِ في كلا الحالتينِ و هو في متنِ المجتمعِ . لا تنفصِلُ حركةُ الإنسانِ الإراديّةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ عن التأثيراتِ الإجتماعيةِ بل الإنسانُ يتولّى (المجتمعات المختلفة) إلى حدٍّ مّا . و يتربى بواسطتِها كما يتأثَّرُ بجَرَيانِ التولّي و الولايةِ الّذي هو إراديٌّ من جهةٍ و يعيّنُ المحاسنُ و القبائحُ من جهةٍ أخرى .

يتأثَّرُ إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ عندَ من يصدِّقُ بالأنبياءِ و يرى نفسَه عضواً في مجتمعِ الأنبياءِ بما يوجَدُ في ذلك المجتمع من محاسنَ و قبائحَ ، و في المقابلِ

---

[1] **بعبارة أخرى: إرادة الانسان تنتمي إلى نظام من الارادات و كل إرادة فيه تؤثر و تتأثر بالإرادات الأخرى و تصبح محدودة من جهتها فيحدّ بذلك عملها أيضا و كل تلك الإرادات مقهورة بالإرادة الإلهيّة.**

مَن يرى نفسَه عضواً في مجتمعِ إبليسَ فإنَّ ما يدرِكُه من محاسنَ و قبائحَ تنسجِمُ مع ذلك المجتمعِ . كما يوجَدُ في البَيْنِ كثيرٌ من الحالاتِ الالتقاطيّةِ .

إنَّ إدراكَ الأفرادِ للحُسْنِ و القُبْحِ يتأثَّرُ بالحُسْنِ والقُبْحِ الاجتماعيّينِ ، فالمجتمعُ هو أحَدُ العواملِ الأربعةِ المؤثّرَةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ . كما أنَّ الأخلاقَ الفرديّةَ غيرَ منفصلةٍ عن الأخلاقِ الاجتماعيّةِ الّتي يتميّزُ بها المجتمعُ الّذي يعيشُ فيه الفردُ .

فإذا كان الهدَفُ هو نشْرُ الأخلاقِ الموصلةِ إلى العبوديّةِ ينبغي أن يؤخَذَ بعينِ الاعتبارِ تأثيرُ المجتمعِ . عندما يكونُ النّظامُ الاجتماعيُّ –الموجودُ في قالبِ مؤسساتٍ اجتماعيّةٍ مختلفةٍ بينَها روابطٌ معقدةٌ – مؤثّرًا في الحُسْنِ و القُبْحِ و مؤثّرًا في حُسْنِ و قُبْحِ الأفرادِ الّذين يعيشون فيه و يقْبَلون بولايةِ هذا النظامِ و تربيتِه لهم ، فلا يُمكِنُ الغفلةُ عنه عندَ تحليلِ الحُسْنِ و القُبْحِ ، في حينِ أنَّ كلَّ التحليلاتِ المذكورةِ في هذا الموضوعِ لم تدَرَّسْ المجتمعُ كعنصرٍ مؤثّرٍ في تعيينِ الحُسْنِ و القُبْحِ[1] .

---

[1] من الأسباب التي أدت إلى إغفال العوامل الاجتماعية و أثرها عند تحليل الظواهر هو ما يراه عامة المفكرين من أن المجتمع هو كل اعتباري، و بذلك يصبح تأثيره اعتباري و وضعي أيضاً فلا يبقى أثرا للمجتمع في تكوُّن الظواهر سوى الاعتبارات. ففي المسائل التي لاترتبط بالاعتبارات الحقوقية للمجتمع مثل الحسن و القبح لايرون مدخلية المجتمع فيها ، و لذلك فقد أهمل هذا العامل عند تحليل الظواهر.
لكننا نعتقد بأن المجتمع حقيقي كما هو حال الفرد أيضا ؛ بعبارة أخرى الكل ليس هو مجموع الأحزاء بل إن ما ينتج من الكل لا يمكن تحليله عن طريق تحليل الأجزاء الموضوعة إلى جانب بعضها البعض. فالمجتمع هو أمر حقيقي له آثار خاصة به و هو عامل مؤثر في كثير من الظواهر من جملتها الحسن و القبح. بعبارة أخرى: إن المجتمع و نظامه القيَميّ (منفصلا عن الفرد و متقوّم به) هو أمر واقعي و هذا ما يهيئ إلى الأخلاق الاجتماعية. يتطلب البحث في العلاقة بين الفرد و المجتمع و تبيين كيفية كونهما حقيقيين و غيرها من المسائل المتعلقة بهما إلى بحث مفصل و مستقل و هو يتعلق بفلسفة علم الاجتماع.

٤/ التاريخ:

تمَّ ذِكْرُ ثلاثِ عواملَ مؤثرَةٍ حتى الآن هي عبارةٌ عن التكوينِ ، الإرادةِ و المجتمعِ . العاملُ الرابعُ الذي يلزُمُ البحثُ فيه هو عاملُ التاريخِ . يعتبَرُ هذا العاملُ في الواقعِ عبارةً عن توسِعةِ العاملِ السابقِ على طولِ الزمنِ . المرادُ من عاملِ التاريخِ : أنَّ جريانَ العبوديّةِ و بعبارةٍ أخرى جرَيانُ تولّي اللهِ و ولايتِه هو جريانٌ تاريخيٌّ ، كما أنَّ جرَيانَ تولّي الشيطانِ و ولايتِه هو جرَيانٌ تاريخيٌّ أيضاً . يتأثَّرُ التولّي و الولايَةِ في توسعةِ المحاسِنِ و القبائحِ عندَ الإنسانِ حسَبَ الجَرَيَانِ الذي يتعلَّقُ به . بعبارةٍ أخرى : لا يرتبِطُ جريانُ تأثيرِ التولّي و الولايةِ بالمجتمعِ الحاضرِ فقط ، بل هو جريانٌ تاريخيٌّ ، فمنذُ بدايةِ التاريخِ هناك مسيران و التعلُّقُ بأحَدِهما يعني القبولُ بهدايتِه في المحاسنِ و القبائحِ المرتكزةِ في أذهانِ العبادِ اليومَ .

إنّنا نعتقِدُ بحضورِ الحركةِ التاريخيّةِ لكلِّ الأنبياءِ و الأولياءِ و الأوصياءِ ، و لا نتصوّرُ بأنَّ هناك من يخالِفُ هذا الإدّعاءَ ، لأنَّ الجميعَ يقبَلُ على الأقلِّ بأنَّ تعاليمَ النبيِّ الأكرمِ صلَّى اللهُ عليه و آلهِ و الأئمةِ عليهمُ السلامُ لم تكن ناظرةً إلى زمانِهم فقط كما أنَّ الثقافةَ التي جاء بها أهلُ بيتِ العصمةِ ، و نظامَ الجمالِ الذي أوجدوه يؤثّرُ في إدراكِ العبادِ للحُسْنِ والقُبْحِ إلى يومِنا هذا[1] .

---

[1] **المدعى الأساسي ليس أن ما وصلنا من كلام و سلوك الأئمة عليهم السلام على شكل منقولات هي المؤثرة في إدراك الحسن و القبح، بل كما قيل عن المجتمع ، فإن للتاريخ واقعية حقيقية أيضا و إن عباد الله في طول التاريخ ينتمون إلى مجتمع واحد متصل و يتأثرون و يؤثرون على بعضهم البعض، و لذلك فإن إيمان المؤمنين في زمن أمير المؤمنين عليه السلام يؤثر في إيمان المؤمنين اليوم كما يؤثر في إيمان كل الأتين في المستقبل، و كذلك هو حال أتباع الشيطان حيث**

خُلاصةُ ما ذُكِرَ في النّظريّةِ المختارةِ :

أوّلاً : توسِعَةُ الأخلاقِ هي الغايةُ التي من أجْلِها يلزُمُ البحثُ في الحُسْنِ و القُبْحِ لنوجِدَ نموذَجاً ملائماً يبيّنُ كيفيّةَ إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ .

ثانياً : للحُسْنِ و القُبْحِ أصولٌ باطنيّةٌ أي أنّها ليست من الأمورِ الموجودةِ منفصلةً عن الإنسانِ .

ثالثاً : تؤثّرُ عواملُ أربعةٍ في ظهورِ الحُسْنِ و القُبْحِ هي : عاملُ التكوينِ ، الإرادةِ ، المجتمعِ و التاريخِ . و هي عواملٌ حقيقيّةٌ .

المقصودُ من عاملِ التكوينِ : ظرفيّةُ الفردِ التكوينيّةِ و التي من جملتِها كلًّا من العقلِ العمليّ و النظريّ ، كما ذكرنا فإنَّ التركيبَ من عقلِ العملِ و عقلِ النَّظرِ هو المؤثّرُ في الإدراكِ بشكلٍ كلّيٍّ و من جملتِها إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ . كما أنَّ الميلَ إلى العبوديّةِ هو أصلُ الميولِ الموجودةِ في الإنسانِ و لا يُعتَبَرُ هذا الميلُ ميلاً بسيطاً بل إنَّه عبارةٌ عن نظامٍ من الميولِ .

هناك عوامِلُ أخرى مؤثّرةً في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ ، منها : الإرادةُ و اختيارُ الإنسانِ ممَّا يوجِبُ تغييرَ مُيولِه بما يتناسبُ مع : ظرفيّتِه التكوينيّةِ و الشّروطِ و المناصبِ الإجتماعيّةِ و المرحلةِ التاريخيّةِ التي يعيشُها . و هكذا يختلفُ الأفرادُ في الحُسْنِ و القُبْحِ . و لا يمكِنُ تصوُّرُ معنى الإطاعةِ و العصيانِ إلَّا عندَ وجودِ الإرادةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ . بالإضافةِ إلى أنَّ المجتمعَ و التاريخَ هما عاملانِ حقيقيّان مؤثّران في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ .

يؤثرون و يتأثرون ببعضهم البعض طوال التاريخ و توجد بينهم ولاية و تولي. هذه المسألة ترتبط بفلسفة التاريخ فمن أراد التفصيل فليراجع كتاب فلسفة التاريخ.

ب: بيانُ بعضِ نتائجِ النظريَّةِ المختارةِ :

١/ الحُسْنُ و القُبْحُ نسبيّان من جهةٍ ومطلقان من جهةٍ أخرى :

ذكرنا أنَّ الميلَ إلى العبوديّةِ هو الميلُ المحوريُّ و هو الأصلُ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ و لوجودِ هذا الميلِ التكوينيّ والفطريّ المشترَكِ بينَ كلّ النّاسِ ، فإنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ بينَ النّاسِ يحدُثُ بصورةٍ مشتركةٍ – لكن في مستوياتٍ مختلفةٍ – و هذا الأمرُ يُعتَبَرُ هو الأصلُ الذي يحفُظُ القِيَمَ الأخلاقيّةَ على إطلاقِها . لكن لا يوجِبُ وجودُ هذا الميلِ الفطريّ المشترَكِ أن يشترِكَ الجميعُ في إدراكِ الحُسْنِ والقُبْحِ في كلّ الموارِدِ لأنّه من الممكنِ أن يختلِفَ الحُسْنُ و القُبْحُ من ناحيتين . حيثُ يمكِنُ أن يكونَ إرضاءُ سائرِ ميولِ الإنسانِ الّتي هي منشأُ الحُسْنِ والقُبْحِ منسجِمٌ مع الميلِ المحوريّ –في شروطٍ خاصّةٍ – و من الممكنِ أن لا ينسجِمُ معه في شروطٍ أخرى . من البديهيّ أنّه في هذه الحالةِ يُصبِحُ الفعلُ قبيحًا في مواردَ و حسَنًا في مواردَ أخرى .

مثلاً : المَيْلُ إلى الأكلِ عندما ينسجِمُ معَ المَيلِ الأصليّ يُصبِحُ حسنًا وعندما لا ينسجِمُ معه في شروطٍ معيَّنَةٍ -مثلاً أيّامُ الإمساكِ - حيثُ يُنافِرُ الميلَ الأصليّ ففي هذه الحالةِ يُصْبِحُ الأكْلُ قبيحًا . يُمكِنُ طَرحُ نسبيَّةِ الحُسْنِ و القُبْحِ بلحاظٍ آخَرَ و هو بسبَبِ وجودِ عاملِ الإرادةِ في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ فمِنَ الممكنِ أنْ يُغيّرَ الإنسانُ ميولَه الّتي تُمثّلُ منشَأَ الحُسْنِ و القُبْحِ ، و في هذه الحالةِ يتغيَّرُ نظامَه الإدراكيّ للحُسْنِ و القُبْحِ .

إذا خرَجَ الإنسانُ بإرادتِه عن ولايَةِ اللهِ و هدايتِه و دخَلَ في ولايةِ الشيطانِ ، فسيُصبِحُ الفِعلُ المتناسِبُ مع العبوديّةِ قبيحًا و المنافِرُ لها حسَنًا . وقد مرَّ فيما سبقَ أنَّ عاملَ الإرادةِ لا يُمكِنُه تغييرُ كلَّ ميولِ الإنسانِ ، لأنَّه لو تغيَّرَ نِظامُ المُيولِ بالكاملِ و أصبحت كلُّ مُيولِ الإنسانِ تميلُ إلى تلذُّذِ هذا الإنسانِ بنارِ جهنّمَ ، فسيُفقِدُ العقابُ معناه ، و لن تتُمَّ حجَّةُ اللهِ على عبادِه .

إنَّ الإدراكَ يُنتِجُ من عقْلِ العمَلِ و النَّظَرِ –كما ذُكِرَ - و إذا تغيَّرَ نظامُ المُيولِ أو عقلُ العمَلِ في الإنسانِ بشكلٍ كاملٍ فإنَّ نظامَه الإدراكيَّ يتغيَّرُ بالكاملِ فلا يُمكِنُ التفاهُمُ معه . فلا يستطيعُ الإنسانُ أن يُغيّرَ كلَّ ميولِه حيثُ ينجَرُّ بذلك إلى تغييرِ إدراكِه إلى الحُسْنِ و القُبْحِ بشكلٍ كلّيٍّ .

٢/ (الزهد) بمعنى حرَكَةِ المُيولِ نحوَ المَيْلِ إلى العبوديّةِ :

إذا تمكَّنَ الإنسانُ من تنظيمِ كلِّ ميولِه و تهذيبِها على مِحورِ العبوديَّةِ ، فإنَّ كلَّ الإراداتِ النّاشِئةِ من كلِّ الميولِ هي إراداتٌ متعالِيَةٌ و مقبولَةٌ كما تتّصِفُ أعمالُه بالزهدِ .

بعبارةٍ أخرى : الإنسانُ الكاملُ هو الإنسانُ الّذي نظَّمَ كلَّ ميولِه لتدورَ حولَ مِحورِ العبوديَّةِ بانسجامٍ و تعادُلٍ . في هذا الفرْضِ لا يتّصِفُ أيُّ مَيلٍ من ميولِه بالقُبْحِ بل حتى الميلُ إلى الأكْلِ و غيرِها من الحاجاتِ الأوّليّةِ لا تتّصِفُ فقط بأنّها غيرُ مذمومَةٍ بل هي مُستحسَنَةٌ و مطلوبَةٌ لانسجامِها مع المَيلِ الأصيلِ.

من هنا فإنَّ الزّهدَ لا يُخالِفُ الميولَ بل هو عبارةٌ عن انسجامِها و تَوسِعَتِها في جهةِ العبوديةِ ، و مع فَرْضِ الانسجامِ فإنَّ كلَّ إرادةٍ تُصبِحُ إرادةً زاهدةً . يختلِفُ هذا التوضيحُ للزّهدِ عمّن يتصوّرُ وجودَ بُعدَينِ للإنسانِ ، بُعْدٌ مادِّيٌّ والآخَرُ روحيٌّ ثمَّ يَعتَبِرُ إراداتِ إحدى البُعْدَيْنِ زاهدةً أمّا إراداتِ البعدِ الآخَرِ فهِيَ مذمومةٌ.

كما هو الحالُ في تقسيمِ النّفْسِ الإنسانيّةِ إلى عُليا و سُفلى . حيثُ وِفْقًا للتّقْسيمِ المذكورِ تُصْبِحُ هناك إراداتٌ و مُيُولٌ ينبغي رَدْعُها و التّخلُّصُ منها حتى في الإنسانِ الكامِلِ أو أنّها مذمومةٌ على الأكثَرِ و ينبغي تأمينُ حاجَتِه منها بشكلٍ محدودٍ . أمّا في النّظريّةِ المختارَةِ فالإنسانُ الواصِلُ إلى التّعادُلِ و الانسجامِ في الميولِ ، لا يوجَدُ لديه أيَّ إرادةٍ مذمومةٍ يَلْزِمُه التخَلُّصُ أو الحَدُّ منها .

إنَّ الإنسانَ الّذي هو في مراحلَ السلوكِ الأولى يتعرَّضُ إلى جَذْبٍ و دَفْعٍ غيرِ منسجِمَينِ بسببِ عدَمِ الإنسجامِ الكامِلِ بينَ إراداتِه و بسببِ عدَمِ دوَرانِها بكاملِها حولَ مِحورِ العُبوديّةِ . أي أنَّ لديه إراداتٌ مذمومةٌ و غيرُ مستحسَنَةٍ ! و يُصبِحُ عملُه زاهدًا عندما يواجِهُ تلك الإراداتِ من جهةٍ و يسعى جاهداً إلى إيجادِ الانسجامِ بينَ إراداتِه المتأثّرَةِ منَ العواملِ المذكورةِ سابقًا من جهةٍ أخرى . إنَّ هذه المجاهداتِ هي الّتي تؤدّي إلى تحقيقِ الزّهدِ و في النّهايَةِ سوفَ تتّجِهُ كلُّ الميولِ و الرَّغَبَاتِ صَوبَ توسِعَةِ العُبُوديّةِ بشكلٍ منسَجِمٍ .

٣/ إدراكُ الحُسْنِ و القُبْحِ في الأفعالِ الإلهيّةِ هو إدراكٌ يناسِبُ مُيُولِ الإنسانِ :

بالإلتفاتِ إلى ما ذُكِرَ في النّظريّةِ المختارَةِ ، يمكِنُ ذِكْرُ جوابٍ مختلِفٍ عن الآخَرين في تحليلِ مسألةِ الحُسْنِ و القُبْحِ في الأفعالِ الإلهيّةِ .

يعتقِدُ البعضُ أنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ من الصّفاتِ الذّاتيّةِ للأفعالِ و أنَّ عقلَ الإنسانِ يمكِنُه إدراكُ حُسْنِ و قُبْحِ بعضُ الأمورِ . إنَّ الأوامرَ و النّواهي الإلهيّةَ تقومُ بالكَشْفِ عنِ الواقعِ فقط . إنَّ اللهَ يأمُرُ بالحُسْنِ و كلُّ أفعالِه حَسَنٌ يلائِمُ شأنَه ، لأنَّ حُسْنَ فِعلِه نابعٌ من حسنِ ذاتِه .

يعتقِدُ آخرون أنَّ الأوامرَ و النّواهي الإلهيّةَ دليلٌ على حُسْنِ و قُبْحِ الأفعالِ . و لا تتَّصِفُ ذاتُ الأفعالِ بالحُسْنِ أو القُبْحِ ثمَّ يأتي الشارعُ ليكشِفَ عنها . فإذا عذَّبَ اللهُ المحسنين و أثاب المسيئين فإنَّ كِلا العملَين يتّصفانِ بالحُسْنِ .

لكن في النّظريّةِ المختارَةِ يُصبِحُ كُلًّا من الحُسْنِ و القُبْحِ لا ذاتيّان ولا وصفيّان بل إنَّ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ في أفعالِ اللهِ هو إدراكٌ يتناسَبُ معَ مُيُولِ الإنسانِ . و توضيحُ ذلك : إنَّ ميكانيكيّةَ إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ مطروحةٌ في كلِّ الأمورِ حتى في إدراكِ الحُسْنِ و القُبْحِ في أفعالِ اللهِ ، يعني إنَّ الإنسانَ عندما يرى انسجامَ أفعالِ اللهِ معَ نظامِ ميولِه التكوينيّ يحكُمُ عليها بالحُسْنِ و يرى أنّها تستحِقُّ المدحَ و في المقابلِ ما يفترِضُه من أفعالٍ في

الساحةِ الإلهيّةِ عندما لا تنسجِمُ مع نِظامِ ميولِه يحكُمُ على قُبْحِها . فإذا لم يوجَدْ عندَ الإنسانِ أيُّ مَيلٍ أو تنفُّرٍ و إذا رُفِعَ نِظامُ مُيولِه عنه فإنّه لن يتمكّنَ من الحُكْمِ على أفعالِ اللهِ . و هذا يعني أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ ليسا أمران ذاتيّان في الأشياءِ و إنَّ الأفعالَ لا تتّصِفُ ذاتًا بالحُسْنِ و القُبْحِ .

بالإضافةِ إلى أنَّ نظامَ المُيولِ المودَعِ في الإنسانِ ، هو من صُنْعِ الحقِّ تعالى فعلُه و هذا الصُّنعُ الإلهيُّ ينسَجِمُ مع نظامِ الخَلْقِ ، و لذلك في الحقيقةِ إنَّ منشأَ كلِّ المحاسنِ و القبائحِ هو فِعْلُ الحقِّ تعالى و إرادَتُه ، يعني هو مَنْ أَودَعَ تلك الميولَ و التنفُّراتِ و أوجَدَ إدراكَ الحُسْنِ و القُبْحِ بما ينسَجِمُ مع تلكَ الميولِ . و يصِفُ الإنسانُ الأفعالَ الإلهيّةَ بالحُسْنِ و القُبْحِ بذلك الإدراكِ . و بذلك يتّضِحُ بُطلانُ قولِ الأشاعرةِ بأنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ وَضعِيَّيْنِ بحيثُ لا يُدْرِكُ الإنسانُ شيئًا منها و أنّهما يَرجِعَان إلى أوامرَ اللهِ و نواهيه فقط . كما يتّضِحُ بُطلانُ قولَ القائلينَ بأنَّ الحُسْنَ و القُبْحَ أمرانِ مُستقلّان عن الدّينِ و هما ذاتيّان في الأشياءِ ، بحيثُ يبقى الحُسْنُ والقُبْحُ سواءً وُجِدَ اللهُ أو لم يوجدْ ، ثمَّ يعتقدون بأنَّ الأفعالَ الإلهيّةَ تتّصِفُ بالحُسْنِ لكونِها متقوّمَةً بالمحاسنِ !. أمّا الرّأيُ المختارُ هو أنَّ الإدراكَ يتناسَبُ مع نظامِ ميولِ الإنسانِ و هو النّظامُ الّذي صَنَعَه اللهُ تعالى فهُو فِعْلُ اللهِ . لذلك لو خَلَقَ اللهُ الإنسانَ بطريقةٍ أخرى و خلَقَ نِظامَ مُيُولِه بشكلٍ مختلِفٍ فإنّه سوفَ يختلِفُ إدراكُه للحُسْنِ و القُبْحِ وبالتّالي سوفَ يختلِفُ حُكْمُه على أفعالِ الحقِّ تعالى .

و الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ

المنابع

١- مصباح، محمد تقي، ١٣٦٤، منهج الفلسفة، طهران: سازمان تبليغات اسلامي.

٢- الطوسي، نصير الدين، الإشارات و التنبيهات، قم: مكتبة آية الله المرعشي.

٣- الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٦٤، أصول الفلسفة و منهج الواقعية، قم: جامعة المدرسين.

٤- خداپناهی، محمد كريم،١٣٧٦، انگيزش و هيجان، طهران: سمت

٥- مصباح، مجتبى، ١٣٨٢، بنياد أخلاق، قم، مؤسسة الإمام الخميني (ره).

٦- بهمنيار، أبو الحسن، ١٣٤٩، التحصيل، طهران: جامعة طهران.

٧- جوادي آملي، عبد الله، ١٣٧٥، النفس من كتاب الشفاء، قم: مركز نشر إسلامي.

٨- ابن سينا، حسين، ١٣٧٥، النفس من كتاب الشفاء، قم: مركز نشر اسلامي.

٩- صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٤٦، الشواهد الربوبية، مشهد: جامعة مشهد.

١٠- مطهري، مرتضى، ١٣٦١، العدل الإلهي، طهران، صدرا.

١١- بترسون، مايكل، ١٣٧٦، العقل و الاعتقاد الديني، طهران: طرح نو.

١٢- مصباح، محمد تقي، ١٣٧٠، فلسفة الأخلاق، طهران: اطلاعات.

١٣- الكاظمي الخراساني، محمد علي، ١٣٦٨، فوائد الأصول، قم: جامعة المدرسين.

١٤- الحلّي، جمال الدين، ١٣٦٦، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، قم: جامعة المدرسين.

١٥- مطهري، مرتضى، ١٣٦٨، مجموعة الآثار، طهران: صدرا.

١٦- الأصفهاني، محمد حسين، ١٣٨٨، نهاية الدراية، قم: المطبعة العلمية.