ألعقل أحد الادلة الاربعة

السيد محمد الموسوى البجنوردي[1]

خلاصة المقال: تعرض صاحب المقال الى حكم العقل باعتباره أحد الأدلة الأربعة و استعرض الأقوال و من ثَمّ الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع و تقسيم حكم العقل الى العقل النظري و العملي و الآراء الواردة من الفلاسفة فى هذا المضمار و هكذا تعرض لمعانى الحسن و القبح و ما يقوله الاشاعرة و المعتزلة و الامامية و فى الختام ماالمقصود من حكم العقل الذى هو أحدى الأدلة الأربعة.

يعتبر الاصوليون ألشيعة ألعقل أحد الأدلة الأربعة. و لهم في هذا الباب مباحث هامة. فالأشاعرة يخطون خطوات فى هذا الميدان في حديثهم عن الحُسن والقُبح العقليين، فالبحث في الحسن والقبح يستوجب الحديث عن معانيهما المختلفة، والتعرض لمعنى العقل يدعو إلى تقسيمه إلى عقلٍ نظري و عقلٍ عملي، والكلام أخيراً عن الأحكام الشرعية و الأحكام العقلية ينقل إلى البحث حول مفهوم قاعدة الملازمة: أعني كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، و في النتيجة يتبين موقع و مقام العقل باعتباره أحد الادلة. ولكن قبل كل هذا و قبل التطرق إلى أصل الموضوع، من الأفضل أن نبادر في البدء إلى عرض المسألة، و نذكر آراء الباحثين المتقدمين و المتأخرين فيها.

---

١. رئيس قسم الفقه و مبانى الحقوق فى معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للامام الخميني و الثورة الاسلامية و استاذ فى الجامعة.

عرض المسألة: و يتم بالصور المتعددة التي نشير اليها:

۱) هل يمكن القول: كما أن الكتاب وحده دليل و أن كلاً من السنة و الاجماع أيضاً، ينبغي القول في مقام اقامة الحكم العقلي بالنسبة لمسألة أن هذا الحكم حجة، و يجب العمل به، ليمكن في النتيجة القول أن كان العمل به يوجب الثواب، أن العمل خلاف هذا الحكم العقلي يوجب العقاب؟

۲) أو أنه ينبغي القبول بأن الدليل العقلي لايقع في عرض الكتاب و السنة و الاجماع بل أنه في طولها. أي اننا حينما نيأس من الحصول على مسألة من الكتاب و السنة، و لم نجد اجماعاً فيها ينبغي التمسك بالعقل و العمل طبقاً لحكمه.

۳) أن العقل يكون حجة فيما اذا لم تكن الاحكام التي نطلبها احكاماً توقيفية و تعبدية[۱]. و لايتمسك بالعقل في نطاق التوقيفات و التعبديات. فينبغي فد هذا المقام أن يرى ما قال الشارع نفسه. و ما الميزان والمقدار الذي عَيَّنَهُ، و ينبغي في الواقع العمل بهذا المقدار و الميزان؟

أما اذا كان موضوعاً عقلائياً. فلاترجع المسألة إلى التعبد و التوقيف لأنه توجد مثل هذه الاحكام في أجواء العقلاء والمجتمعات الحضارية و تطبقها المؤسسات المدنية. و هنا نقول أن حكم العقل حجة.

۴) يحتمل أن العقل لايعتبر دليلاً ـ لاعرضاً و لاطولاً و لاعلى أساس المعنى الثالث ـ بل نصل إلى حكم الشرع بحكم العقل أي يوصلنا عقلنا إلى حكم الشرع طبقاً لضابطة سنبينها فيما بعد، و ما هو حجة و ما هو دليل فتوى الفقيه، و دليل عقل المقلد يصبح الحكم الشرعي و ليس الحكم العقلي. و للحكم العقلي مقام و موقع المرشد و الهادي فقط فهو يرى الطريق، و يوصلنا إلى الحكم الشرعي.

آراء العلماء و المحققين: حينما نعود إلى كلام العلماء و الباحثين المتقدمين و المتأخرين[۲] نصل إلى النقاط التالية:

---

۱. الاحكام أما توقيفية و أما عقلائية، والاحكام التوقيفية تقوم على ورود نص خاص و تتعلق بالعبادة المحضة. و بمعنى واحد هي تأسيس من الشارع الحكم الذي لم يكن عند العقلاء ثم وضع هذا الحكم بخصائص معينة و ضابطة مشخصه بأمر من الشارع المقدس.

۲. لايعتبر علماء السنة و الجماعة العقل كما يبدو من الادلة الاربعة. و يظهر واضحاً تقريباً في كلمات [الغزالي ج ۱] أن العقل وحده ليس دليلاً. لاشك في أنه تم التمسك بالعقل في مسألة براءة الذمة من الواجبات، و حينما لايوجد دليل، أو في باب الحرج، أو بالنسبة إلى المعجزات لكن العقل الذي يدور بحثنا حوله و أحد الادلة الأربعة هو غير هذه المسائل.

١) لم ترد على الظاهر اشارة قبل زمان الشيخ المفيد (رضوان الله تعالى عليه) إلى مسألة دليل العقل، و أول من تحدث عن حكم العقل هو الشيخ المفيد(ره) حيث يقول في باب العقل «و هو سبيل إلى معرفة حجية القرآن و دلائل الأخبار» [١٤١٣: ١١] فالعقل يعتبر في هذا الكلام سبيلاً للكشف عن طريق الوصول إلى حجية الكتاب و السنة.

٢) و كان أول من صَرَّحَ بأن العقل أحد الأدلة هو المرحوم ابن ادريس في قوله: فاذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين ألتمسك بدليل العقل [١٤١٠: ٤]«أي أذا أقيم الدليل العقلي على أن هذا الشي فيه مصلحة ملزمة. نحكم بالوجوب أو العمل به. و اذا أقيم الدليل العقلي على هذا الامر، بأن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة، نحكم بحرمة ذلك الشيء أو بتركه.

٣) و يقسم المرحوم المحقق أدلة الاحكام إلى قسمين و يتوقف بعض هذه الادلة على الخطاب الذي ينقسم بدوره إلى «لحن الخطاب» و «دليل الخطاب» و «فحوى الخطاب» و يقول في القسم الأخر: «ما ينفرد العقل بالدلالة عليه [طوسي: ٧] و بناء على هذا التقسيم، لاحاجة للخطاب في بعض الامور. و العقل منفرد في الدلالة عليه. كوجوب رد الوديعة، فالعقل منفرد في وجوب اعادتها. و كذلك حسن الصدق و الانصاف و قبح الظلم و الكذب. فهذه الامور ضرورية، و العقل دال عليها و لاحاجة فيها للكتاب.

و قد أشار الشهيد الأول رضوان الله تعالى عليه في كتابه الذكرى كالمحقق إلى هذا الموضوع أيضاً مع زيادات. و بهذا يلاحظ أن الشيخ المفيد لايعتبر العقل في الاصل أحد الادلة الاربعة و يقول «و هو سبيل إلى معرفة...» و بناء على هذا فقد اختار من الاحتمالات الأربعة ألاحتمال الرابع. و هو أن العقل ليس دليلاً عرضاً و لاطولاً و لاناظراً إلى الامور العقلانية (في الفصل بين التعبديات و الامور العقلانية). فهو يرى السبيل و يرشد إلى حكم الشرع. أي أننا نصل بحكم العقل إلى حجية القرآن» و دلائل الأخبار.

و قد اختار الفقيه محمد بن ادريس التعريف الذي أورده، الاحتمال الثاني. و في كلامه يقع دليل العقل في الطول. و التمسك بدليل العقل بعد اليأس من الحصول على الحكم من الكتاب و السنة و الاجماع.

و في هذه الحالة يعتمد على دليل العقل و ينبغي على المكلف أن يعمل بما يحكم به، فدليل العقل اذن من الأدلة الاربعة ـ ولكن طولاً لاعرضاً.

و تنقسم أدلة الاحكام فيما أورده المحقق و الشهيد الأول إلى قسمين. الخطاب في قسم لازم، و في القسم الأخر دليل العقل منفرد. و لاحاجة للخطاب. و بناءً على هذا، هناك حاجة إلى الخطاب في المسائل التوقيفية و التعبدية في أحد الانحاء الثلاثة أما في بعض المسائل كالانصاف و ردّ الوديعة و حسن الصدق و أيضاً في قبح الظلم و الكذب هي مسائل عقلائية لاحاجة فيها إلى الخطاب في جميع الأوساط العقلائية. و إذا كان من خطاب في هذه الحالات، أمكن القول أن لها صفة ارشادية. فما أورده المحقق و الشهيد الاول اذن. ينطبق على الاحتمال الثالث. و ذلك في بُعدٍ معين، و ليس في جميع الاحكام.

و على هذا يلاحظ أنه لم يلتفت أي من كبار الباحثين إلى الاحتمال الاول، و هذا يعني أنهم لم يجعلوا العقل في عرض الكتاب و السنة و الاجماع. و الخلاصة: أن العقل مستقلاً لم يكن يعتبر دليلاً على الاحكام الشرعية حتى القرن الخامس الهجري، و منذ القرن السادس فما بعد اعتبره عدد من كبار علماء الشيعة أيضاً دليلاً على الاحكام الشرعية الفرعية، ولكن «عند فقدان النص و الاجماع» و ذلك طولياً لاعرضياً. و يبدو واضحاً مما أورده المحقق أيضاً في كتاب المعتبر يقوله:

«مستند الأحكام الكتاب و السنة و الاجماع و دليل العقل» أنه و إن كان دليل العقل في العرض لكن هذا الوضع في الحالات التي يكون العقل منفرداً في الدلالة و ذلك بالنظر إلى الفصل بين أدلة الأحكام التي تحتاج إلى الخطاب و غيره.

أيُّ سبيل يوصلنا إلى مصالح الأشياء و مفاسدها؟

١) قول الشيعة العدلية: تعتمد الشيعة العدلية بأننا لانملك حكماً جزافاً، و النقطة التي ينبغي الاشارة إليها و التحدث عنها باعتبارها أصل الموضوع أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد الموجودة في متعلقاتها.

و يمكن تصور وجود المصلحة و المفسدة في متعلق الشيء باحدى الصور الخمس التالية:

أن كان في متعلق شيء مصلحة ملزمة، فالشارع المقدس هنا يقرر الوجوب و أن كان في متعلقه مفسدة ملزمة، و يقرر الشارع المقدس الحرمة. أما أن كان في متعلق الشيء مصلحة، ولكن غير ملزمة، فالشارع في هذه الحالة يقرر الاستحباب. و أن كان في متعلق شيء مفسدة غيرملزمة، يقرر الشارع المقدس الكراهية هنا. و أخيراً و اذا لم يكن في أمر مصلحة أو مفسدة، و يقرر هنا الاباحة،

فالاحكام التكليفية الخمسة بأسرها إذن ليست جزافية. و هي تابعة للمصالح و المفاسد التي في متعلقاتها و بعبارة اخرى المصالح و لمفاسد بمنزلة علل الجعل، فحيث أن مقتضىٰ العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها و إعلام المكلفين بصلاحهم و فسادهم، و تحريكهم إلى مافيه الصلاح و الرشاد و زجرهم عما فيه الفساد. في الموضوع الذي يحكم الشارع المقدس بوجوب شيء نكشف إنّا أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة. و اذا حرّمَ الشارع المقدس شيئاً نكشف إنّاً أن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة. و بالعكس اذا وصلنا بواسطة العقل إلى أن في متعلق شيء مصلحة ملزمة نحكم من هذا لامر أن الشارع المقدس هنا أقر الوجوب و هذا الكشف لمي[1] فالحركة إذن تحدث من طرفين: حينما نصل إلى خطاب شرعي و نقول يوجد في متعلق الشيء مصلحة أو مفسدة ملزمة و... لماذا؟ لأن الشارع المقدس لايوجب و يحرم شيئاً جزافاً و... ينبغي في الرتبة السابقة أن يكون في متعلق الشيء مصلحة أو مفسدة ملزمة. لحكم الوجوب و التحريم. و في وقت آخر لاندرك الخطاب. ولكن نصل بعقلنا إلى أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة، و في النتيجة نقول أن الشارع المقدس لديه حكم وجوبي في هذه الحالة. و هذا القول، قول العدلية. و هو الحَجَر الأساسي لقاعدة الملازمة.

٢. قول الاشاعرة: أما الاشاعرة فيقولون أن الاحكام الشرعية ليست تابعة للمصالح و المفاسد. أي يمكن للشارع المقدس أن يأمر بعمل فيه مفسدة ولكن بعد الامر بذلك الموضوع ذي المفسد، يصبح ذامصلحة. و بالعكس فان نهى الشارع عن الموضوع «ذي ـ المصلحة» يجعله «ذا المفسدة». و يقولون: «الحسن ما أمر به الشارع و القبيح ما نهي عنه»، و على ضوء هذا البيان فان ملاك الحسن و القبح أمر و نهي الشارع و ليست هناك قيم ذاتية للأفعال مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

النتيجة: نحن نقبل أن «الحَسَن ما أمر به الشارع و القبيح ما نهى عنه» و لكننا نقول أن الاشاعرة غافلين عن أن الشارع المقدس لايحكم جزافاً. و لايعتبر جزافاً لما هو واجب، حراماً و أن الشارع المقدس في الرتبة السابقة و بعد الكشف عن أن في متعلق شيء مصلحة ملزمة يقول: هذا واجب. و بعد الكشف عن المفسدة الملزمة يقول: هذا حرام، و النتيجة و أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد. و هذه النكتة صحيحة أن «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام

١. أذا ادركنا المعلول من العلة فالكشف لمي، و اذا ادركنا العلة من المعلول فالكشف اني.

العقلية». أي كما أن لدينا رسلاً ظاهرية و خارجية و هم أنبياء الله والذين بعثهم الله تعالى لاصلاح المجتمع و هدايتهم.

فلدينا رسول باطني و هو العقل. و قد منح الله تعالى هذه العطية و الموهبة للانسان ليدرك الحسن و القبح و ينظم أعماله وفقاً لها.

و لو أن الله لم يبعث الرسل و لم ينزل الكتب لما كان الانسان بحاجة إلى ذلك ولكن بعثت الرسل و انزلت الكتب و قررت الإمامة من باب قاعدة اللطف. و لو أن البارى تعالى لم يقم بهذا اللطف فللبشر عقل و هدايةٌ تكوينية و كانوا سيعملون بعقولهم. و لكن البشر لايستطيعون الوصول إلى واقعية الأشياء وكنهها مع وجود المواجس و هوىٰ النفوس و انشغالهم بالامور المادية و بُعدهم عن الحقيقة. و لذلك أرسل المرشد. و ما يأتي به الرسول الأعظم باسم القانون و الحكم الشرعي هو في الحقيقة نفس مسائل البشر الفطرية «كل مولودٍ يولد على الفطرة» [كليني ۱۴۱۳ ج ۲: ۱۳] و الفطرة هي استقامة الدرك العقلي حيث «يرى الأشياء كما هي هي». فليس في الفكر الانساني و دركه أي اعوجاج و انحراف. فهذه الانحرافات و الاعوجاجات نتيجة العوامل الخارجية و البيئة و المجتمع الذي يعيش الانسان فيه. و الا فان الانسان بما هوهو مولود على الفطرة. ففطرة البحث عن الله و التوجه إلى الله و حمدالله و عبادة الله توجد في أعماق ضمير البشر، و بعبارة أخرى، طالما أن الانسان لم يقع تحت تأثير البيئة الفاسدة و التربية الخاطئة و لم يفقد فطرته الأصلية. فانه يتوجه نحو خالقه و يعبده من صميم قلبه. فالكفر و الالحاد و الشرك و عبادة الاصنام نتيجة انحراف الفطرة و تغيرها و تلوثها بالعوامل المظللة. و قد أشار القرآن بصراحة إلى مسألة الفطرة و البحث عن الله و التوجه إلى الله و عبادة الانسان له: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها». و قد سعى الاسلام باعتباره منقذاً و دليلاً و هادياً للبشر إلى الاهتمام بالفطرة، و ايقاظ وجدانه الأصلي و تنزيه فطرته الأولية من الانحراف و التلوث بالوسائل المظللة. فالفطرة الانسانية تقول: أعد الوديعة. و هي تقول أيضاً أن الظلم و الكذب قبيحان و أن الصدق حَسَن. أى أن الفطرة الانسانية تحكم على جميع المسائل التي وردت في الشرع المقدس و تقول لنا أن الامر الفلاني حرام و العمل الفلاني واجب و بناءً على هذا فان الرسل و الكتب السماوية يملكون منزلة الارشاد بالحكم العقلي: «ألأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية». و المراد من العقل هو العقل السليم، أعني: «ألعقل السليم ألخالي عن هواجس الأفكار و شوائب الأوهام. «صحيح أنه لايمكن الادعاء أن

الانسان يصل إلى واقعية و كنه الاشياء كلها»[1]. و عليه فان مقتضى العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها و اعلام المكلفين بصلاحهم و فسادهم، و تحريكهم إلى مافيه الصلاح و الرشاد و زجرهم عما فيه الفساد.

ولكن على كل حال فان العقل يصل إلى سلسلة من الامور. فالعقل يستطيع أن يكتشف و أن يصل من المعلول إلى العلة. فحينما يدرك عقلنا علة الوجوب في شيء و يقول أن المصلحة فيه ملزمة فاننا نقول بالوجوب في ذلك الشيء. و أذا أدرك علة التحريم في شي و التي هي المفسدة الملزمة، نقول بالتحريم أيضا.

الحسن و القبح العقليان

١) **رأى الاشاعرة و رأى عدليي المذهب:** يقول الاشاعرة في دراسة التحسين والتقبيح العقليين، لاحكم للعقل في حسن و قبح الأفعال. و لاتعود هذه الامور إلى واقعية و قيم ذاتية و أنما هذه المعاني منتزعة من الاحكام الشرعية. و ليس لدينا حسن و قبح فيما وراء الاحكام الشرعية «ألحَسَن ما أمر به الشارع والقبيح مانهىٰ عنه» و من الممكن أن يحسن الشارع المقدس القبيح و يقبح الحَسَن. والنتيجة، عودة الحسن والقبح إلى تحسين و تقبيح الشارع. والحقيقة انهم أنكروا التحسين و التقبيح العقليين، بمعنى أنه ليست للأفعال قيم ذاتية مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

والعدلية لا يقبلون هذه المقالة حيث يقولون أن للاشياء والأفعال قيم ذاتية و واقعية بغض النظر عن حكم الشارع. فالشيء الحَسَن ينبغي أن يكون حسناً في نفسه و الأمر القبيح في نفسه. فالشارع المقدس يرى أن الشيء الحسن واجب بقطع النظر عن أمر الشارع، و قبله. و يرى الشيء القبيح حراماً بغض النظر عن نهيه، و ينهى عنه، فني الحسن و القبح قيمة ذاتية أذن.

---

١. حيث يقول الشيخ الرئيس أبو علي سينا في كتاب التعليقات. أن تعاريف الاشياء التي نتحدث عنها بعقولنا الناقصة هي تعاريف لفظية غير حقيقية أي ليست تعاريف بالحد التام و الناقص. فهي تعاريف لاظهر الخواص بالرسم التام و الناقص، شرح الاسم و التعريف الحقيقي يعرفه الله تعالى وحده. فتعريف الأنسان بالحيوان الناطق ليس تعريفاً للجنس و الفصل الحقيقيين ولكن تعريف لاظهر الخواص. فهي أقرب و أظهر الخواص الانسانية. ولكن انت خبير بأن هذا الكلام يرجع إلى انكار وجود الحد، و القول بعدم امكان تحصيله في باب الحدود و التعاريف و انحصار التعاريف في الرسوم من التام و الناقص، و هذا مما لايمكن أن يلتزم به نعم غالب الفصول التي ذكرها المنطقيون ليست الا خواصاً و آثاراً للفصول الحقيقية. و أما النفي على نحو السالبة الكلية و أنها كلها من قبيل الخواص فما لاسبيل إليه.

٢) **معاني الحسن و القبح:** و الآن لابد من أن نرى كم معنى يوجد في الحسن و القبح اللذين نتناولهما بالبحث.

الف. قد يراد من الحسن و القبح أحياناً كمال النفس و نقصانها. و هنا يقال هذا الشيء حَسَن باعتباره يؤدي إلى كمال النفس و التطور في وجود النفس، و يعتبر الامر الذي يؤدي إلى النقصان في الانسانية و التأخر في وجودها قبيحاً فالتربية و التعليم حسنان لانهما كمال للنفس. والجهل و الامية قبيحان لانهما نقصان للنفس.

ب. و في معنى آخر يوردون الحسن و القبح باعتبار ملائمة النفس و تنفرها. فقد يكون أمر حسناً لأنه يلائم النفس، و الامر الاخر قبيح لانه يسبب تنفر النفس. و هذا الوجه الجميل و هذا المنظر الجميل حسنان لانهما يلائما النفس، و هذا المنظر أو هذه الصورة قبيحان لانهما ينفران النفس.

ج. و قد يطلق الحسن و القبح في مقام آخر باعتبار المدح و الذم. فحينما يقال هذا الفعل حَسَن، أي أن فاعل هذا الفعل ممدوح عند العقلاء. و العقلاء يمدحون فاعل مثل هذا الفعل. و المقابل الفعل الآخر قبيح لانه يدعو إلى الذم و مذموم عند العقلاء. و النتيجة أن الفعل يتصف بالحسن و القبح باعتبار مدح و ذم العقلاء و عند العقلاء و تبعاً لحكم العقلاء، فالفعل المراد ليس واقعية في النفس تسبب الكمال و النقصان، و انما حكم العقل يقول مثل هذا، أي أن وجوب الفعل و تركه و حسنه و قبحه باعتبار حكم العقلاء.

٣) **المقارنة بين الرأيين:** كيف يفكر الاشاعرة بهذه المعاني؟ حينما يكون الحسن و القبح بمعنى الملائمه و المنافرة للنفس فليس هناك شيء ازائها في الخارج و رغم أن منشأ الأمر خارجي غير أنه ليس له في الخارج واقعية. و ينبغي أن تكون خارج شخص ليكون هذا الشيء ملائماً للنفس أو أن يكون هذا الشيء في الخارج منافراً لنفس شخص ما ولا وجود لهذه الواقعية دون وجود المجتمع أو العقلاء. و هذا الامر يكون في حالة وجود المجتمع.

فينبغي أن يوجد مجتمع لتوجب الحالة المذكورة ملامته أو منافرته. و هذا المعنى عارض على ذلك المجتمع.

و كذلك الحال فيما يتعلق بأمر يوجب المدح أو الذم. فالأمر عند العقلاء قبيح أو حَسَن، و ينبغي أن يقول العقلاء «هذا مذموم» أو «هذا ممدوح» أو بعبارة أخرى «ينبغي فعله و ينبغي تركه» فلا واقعية له فيما وراء حكم العقلاء. و واقعيته منوطة بوجود جماعة أو مجتمع عقلائي يصدر هذا الحكم.

و اذا قالت الاشاعرة ليس في هذين المعنيين حسن و قبح ذاتيان. أي ليس للحسن و القبح بمعنى ملائمة النفس أو منافرتها، أو المدح و الذم واقعية ذاتية، و هي مولود حكم العقلا. فنحن نقبل هذا الامر أيضاً و ليس بيننا اختلاف. و الخلاصة: العودة إلى العقل العملي. فالعقل العملي يقول «ينبغي فعله و ينبغي تركه» و ينتزع الحسن من «ينبغي فعله» و ينتزع القبح من «ينبغي تركه».

العقل النظري و العقل العملي

يقسم الحكماء و الفلاسفة ألحكمة إلى نوعين: الحكمة النظرية و الحكمة العملية، و قد اعتمدوا في تقسيمهم هذا على اعتقادهم بأن ادراكات الانسان نوعان، بمعنى أن للانسان نوعين من التفكير يتعلق النوع الأول من مدركات الانسان بالموجودات و غير الموجودات أي انها خارجة من اطار عمل الانسان و لها مظهر نظري فقط كذات الباري تعالى موجودة، و العقل موجود و اجتماع النقيضين غير موجود، و اجتماع الضدين ممتنع، و تتحدث الفلسفة الأولى انطلاقاً من هذا القول عن الذي يكون و لايكون و عن الحقائق. و لذلك قالوا في تعريف الحكمة [صدرالدين ١٣١٦]: الحكمة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات (بأحوال حقائق الموجودات)[1] بقدر الطاقة البشريه.

و يقع النوع الثاني من مدركات و تفكير الانسان في مجال العمل. و يتعلق بما يجب و ما لايجب، مثل: ألعدل جميل و الظلم قبيح، و يسمى القسم الاول من اداراكاته ألحكمة النظرية و القسم الثاني الحكمة العملية. و يتفق على هذا التقسيم جميع الحكماء و الفلاسفة و الاختلاف هو في هل تعادل الحكمة النظرية العقل النظري، و هل الحكمة العملية تساوي العقل العملي؟ و العقل لغة يعني الحبل الذي تربط به ركبة الناقة كيلا تتحرك [راغب ١٣٧٣: ٣٥٢] و هو كناية عن أن لنفس الانسان الناطقة قوة باسم العقل تمنع الانسان عن الزلل في الفكر و التفكير و العقل و الفعل. و للعقل العملي تفسيران مختلفان حيث اختار أحدهما فيلسوف الاسلام الكبير المعلم الثاني أبونصر الفارابي و

١. سقراط و أفلاطون و أرسطو.

الشيخ الرئيس أبوعلي ابن سينا في كتاب الاشارات و هو و القسم الثاني من الادراكات نفسه. يقول المعلم الثاني: ألقوة النظرية يحصل الانسان بواسطتها على ادراكات ليس من شأنها العمل بها، و القوة العملية قوة تعرف بواسطتها أمور تقع في مجال العمل. [سبزواري ١٢٧٦: ٣١٠]، و للشيخ الرئيس كلام في الاشارات أيضاً يشبه نظرية المعلم الثاني [ج ٢: ٣٥٢] و أخيراً فأن العقل العملي تبعاً لهذه النظرية هو مبدأ الادراك، على هذا فان العقل النظري و العقل العملي قوتان لاتختلفان عن بعضها. و ليستا شيئين مستقلين منضمين إلى نفس الانسان و عمل احداهما التعقل و الادراك، و عمل الأخرى تحريك القوى فقط و ليس لها أي ادراك، و انما هما ناحيتان من حقيقة واحدة، أي أنهما النفس الناطقه [سبزواري: ٣٠٥].

و بناء على النظرية الثانية: فأن العقل العملي مبدأ التحريك و ليس مبدأ الادراك، ورائد هذه النظرية هو الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء [٢٩٢]، و في الحكمة الطبيعية من كتاب النجاة [١٤٣]، و تبعه في ذلك صاحب المحاكمات قطب الدين الرازي [ج ٢: ٣٥٧] و خلاصة هذه النظرية عبارة عن أن قوى النفس الانسانية الناطقة تنقسم إلى قسمين: القوة العاملة و القوة العالمة و كل من هاتين القوتين تسمى العقل بنحو الاشتراك اللفظي، لا الاشتراك المعنوي، لأن العقل بمعنى الادراك.

و على هذا إن قبلنا ألنظرية الأولى فأن التغاير بين العقل النظري و العقل العملي اعتباري لاحقيقي ولكن المدرك ليس له، الا حقيقة واحدة لاأكثر هي القوة العاقلة التي عملها الادراك و الاستنباط.

و إن قبلنا ألنظرية الثانية فسيكون التغاير بين العقل النظري و العقل العملي جوهرياً. لأن العقل النظري من مقوله الادراك و العقل العملي من مقوله الفعل و التحريك. والتحقيق في المقام صحة النظرية الأولى كما مر علي الاكثر هو أن مدركات الانسان نوعان: النوع الأول المدركات التي لاعلاقة لها البته بالعمل كأن تقول: الأرض كروية، والله واحد، و صفات الله تعالى عين الذات، و هذه المجموعة من المدركات هي علوم المكاشفة. والنوع الثاني هي المدركات التي تتعلق بالعمل مباشرة. مثل التوكل على الله جيد، الرضا و التسليم جيد، الصلاة والصيام واجبان، الكذب و شرب الخمر حرام. مثلاً هذه الرواية ـ «ألعقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» تكون ناظرة إلى العقل العملي. و حينما يرد الحديث في أكثر الروايات عن العقل فانما يراد به ألعقل العملي، ففي

أصول الكافي مثلاً باب بعنوان:

باب العقل والجهل، هنا ليس مقابل العلم، و أنما باب العقل و الجهل - يعني باب الجميل و القبيح، باب الشر و الخير - باب العقل العملي. و بناءً على هذا فحينما كان العقل العملي المدرك بمعنى «ينبغي فعله أو ينبغي تركه» اعتبر العقل احدى الادلة الأربعة. فهل يقال لموجب كمال النفس أو نقصانها والحسن والقبيح بهذا الاعتبار مدرك العقل العملي أولا؟ و الحقيقة أنه توجد واقعية واحدة، و هذه الواقعية تتبع ذوات الاشياء و تتبع واقعيتها، و شيء واحد يوجب نقصان النفس سواء أكان هناك مجتمع عقلائي أم لا، أو أمر يوجب كمال النفس سواء أكان هناك مجتمع عقلائي ام لا.

و على كل حال فأن معنى «كل ما كان موجباً لكمال النفس فهو حَسَن و كل ما كان موجباً لنقصان النفس فهو قبيح «يتاتي من العقل النظري و ليس العقل العملي، و هذا الامر هومنا» ينبغي أن يعلم و بعبارة أخرى هو من نوع مدركات الانسان المتعلقة به يكون و لايكون.

ولكن حينما يعتبر العقل النظري نقصان النفس هذا قبيحاً و كمال النفس هذا حسناً و يدرك معنى ينبغي أن يعلم يأتي العقل العملي، و ببركة العقل النظري يدرك و يقول «ينبغي فعله» أو «ينبغي تركه» و بناءً على هذا فالعقل العملي يأتي بعد درك العقل النظري و يحكم، و اولئك الذين يحكمون بهذا المعنى هم العقلاء. و الا فأن العقل نفسه لايحكم. و في أكثر المواضع التي نواجه حكم العقل ينبغي القول في الحقيقة أنه حكم العقلاء و حكم العقلاء اعطاء الحق إلى ذي الحق الذي ينبغي فعله، و إعطاء الحق إلى غير ذي الحق الذي ينبغي تركه. و أثر هذا الدرك يقول العقلاء و المجتمع «الظلم قبيح و العدل حَسَن». و على هذا، إذا لم يكن عقلاء في المجتمع لانستطيع القول أن الظلم قبيح و العدل حسن، فينبغي وجود المجتمع و اتفاق آراء العقلاء للحصول على هذه النتيجة.

و الآن نقول «في مناقشة الاشاعرة» إذا كان البحث باعتبار الآراء المحمودة، أي البحث عن مؤدىٰ الاراء المحمودة و مؤدىٰ أحكام العقلاء، و أنها من القضايا المشهورات فنحن نقول بهذا الأمر أيضاً و نقبل أنه ليس في هذه الامور حسن و قبح ذاتي و هي مولودة حكم العقلاء. و بناءً على هذا إن لم يكن مجتمع فليس هناك حسن و قبح. أما أذا قيل أنه ينبغي انكار الحسن و القبح كلياً على نحو السالبة الكلية. فليس هذا مقبولاً. فقد تقدم آنفاً أن بعض الامور مؤدىٰ العقل النظري. و كل ما يوجب كمال النفس (العلم مثلاً) و كل ما يوجب نقصان النفس (الجهل مثلاً).

سواء اكان هناك مجتمع أم لم يكن فهو واقع، و لاعلاقة له بالعقلاء و اتفاق آرائهم. و هذا الحسن والقبح ذاتيان، و يعتبر أن من القضايا اليقينية و الشارع المقدس لايستطيع تقبيح أمر حَسَن، و الامر الحَسَن مؤدىٰ العقل النظري ـ و بناءً عليه يقول العقل العلمي «ينبغي فعله» و الشارع هنا لايقول «ينبغي تركه» بدلاً من «ينبغي فعله».

و الخلاصة أن ماوراء حكم العقلاء و ماوراء المجتمع هو حسن و قبح القيم الذاتية و الممدوح و المذموم، و الملائمة أو المنافرة مع النفس، من المجتمع. و هذه آراء محمودة، و تتفق مع آراء العقلاء بما هم عقلاء. أما ماوراء حكم العقلاء فهي واقعيات نصل إليها ببركة العقل النظري و من ثم العقل العملي.

الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع

هل القاعدة هذه التي يقول بها الاصوليون أن «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» صحيحة، و كلية أم لا؟ و هل يمكن أن نستخرج من هذه القاعدة و عكسها أي «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل» قاعدة، و أن نقول أن كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع أيضاً؟

فيا اذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها لا في سلسلة معاليلها و امتثالاتها، و بعبارة أخرى كلما كان حكم العقل متأخراً عن الأمر كحكم العقل بحسن الاطاعة و قبح العصيان، فلا محل لقاعدة الملازمة.

و السر في ذلك أن الاحكام العقلية التي مؤداها الاطاعة عن المولى أو في مقام بيان كيفية الامتثال موطنها بعد ورود الأمر من قبل الشارع المقدس، فقهراً هذا الحكم العقلي يكون واقعاً في سلسلة معاليل الأمر، و في أمثال المقام لايمكن استكشاف الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، لانه لامعنى لجعل جديد من قبل الشارع المقدس في اطاعة أمره السابق، لانه يوجب التسلسل الباطل[1]، فقهراً إذا ورد في أمثال المقام حكم شرعي كقوله تعالى: «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و اولى الأمر منكم» يحمل على الارشاد المحض فراراً من العقاب، فقهراً هذا الامر لم يكن ناشئاً عن المصالح و المفاسد الموجودة في متعلقات الأشياء لأن المفروض ورودها بعد جعل الشارع المقدس و تشريعه فحينئذ الحاكم في باب الاطاعة و الامتثال هو حكم العقل لاغير.

---

۱. كلما يلزم من وجوده تكرره فهو محال.

و ينكر الاخباريون من العدلية هذا المعنى عموماً، و قال بعضهم في بعد الملازمة أن العقل لايستطيع درك الحسن والقبح و واقعية الأشياء أصلاً. و على هذا فهم ينكرون أن «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».

و تقول فئة أخرى أن العقل يدرك الحسن والقبح، ولكن لاملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و يقول آخرون: و إن كان من غير الممكن أنكار هذه الملازمة، فهل ينبغي إطاعة الحكم الشرعي الحاصل عن طريق الملازمة بدليل عقلي؟ و هل الاطاعة هنا واجبة أيضاً، أو أن الاطاعة تتعلق بالموضع الذي يصل منه أمر الشرع بشكل خاص؟

و على كل حال فالملازمة موجودة؛ ذلك أن العقل حينما يدرك أن في هذا الأمر مصلحة ملزمة، و يدرك أن هذا الامر جزء من الاراء المحمودة و تتفق آراء العقلاء على أن الظلم قبيح و العدل حَسَن أو ان الصدق حَسَن و الكذب قبيح، كيف يمكن القول أن الشارع يخالف هذا الامر؟ كيف يخالف الشارع المقدس و هو رئيس العقلاء و خالقهم يجعل القانون وفق العقلاء و يشرع؟ ليس الامر كذلك بل أنه يأتي و يحكم وفق حكم العقلاء هذا، أي كما أننا ندرك على أساس العقل و آراء العقلاء و اتفاق آراء العقلاء حسن الصدق و حسن العدل ـ و هما جزء من الاراء المحمودة ـ فإن الشارع المقدس يقول مؤكداً أيضاً أن هذا الأمر «حَسَن» و حينما نصل إلى حالة «ينبغي تركه» فلا يأتي الشارع المقدس فيحكم خلافاً لجميع آراء العقلاء، و على هذا، فالملازمة ثابتة بمقتضى قانون العلية و هو: ألعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

و النقطة المهمة أنه حينما كانت الآراء المحمودة، و لااختلاف في توافق آراء العقلاء أي أن الجميع يقبلونها، فإن جميع الامم في كل القرون و الاعصار و الامصار يتفقون على أن «العدل حَسَن» و تتفق جميع آراء العقلاء أيضاً على أن «الظلم قبيح» و «ينبغي فعله» و «ينبغي تركه». ولكن ينبغي أن نرى هل أن أمر الشارع و نهيه في «ينبغي فعله» و «ينبغي تركه» هو أمر و نهي مولوي أو أمر و نهي ارشادي ففي «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم» مثلاً، فقد ورد الامر بصيغة الأمر الحاضر الذي يدل على الوجوب و السؤال الآن: هل «أطيعوا الله» أمر مولوي أو ارشادي؟ ولو أن «القرآن» لم يقل «أطيعوا الله» ألم يكن هنا اتفاق في آراء العقلاء؟ أليس هذا الأمر جزءاً من الآراء المحمودة؟ و الجواب: و لاشك في أن هذا الامر أظهر الآراء المحمودة و أجلاها. و أظهر آراء العقلاء و أجلاها. من باب شكر المنعم و هو فطري، و حكم كافة العقلاء، إذن. في الرتبة السابقة

على هذا الأمر تطابق في آراء العقلاء على «أطيعوالله»، و «أطيعوا الرسول» أيضاً على أساس اطاعة الله، و بالعودة إلى هذا الاساس و في «أولى الأمر منكم» أيضاً.

و على هذا فإن الامر المذكور ينبغي أن يكون ارشادياً قهراً، أي ارشاداً الى ما حكم به العقلاء». و الا يلزم أن يكون تحصيل حاصل، فهذه الاطاعة كانت حاصلة قبلاً. و جزءاً من الآراء المحمودة.

و اذا أردنا الاشارة إلى قاعدة كلية ينبغي أن نقول حينما دخل الشارع في باب «المستقلات العقلية» فهذا الباب جزء من الآراء المحمودة، و لابد من حملها على التأكيد والقول بأن هذا الموضوع «تأكيد لما حكم به العقل» لا تأسيس. لأن معنى التأسيس أن يكون الشيء جديداً، ولكن يمكن القول في هذه الاحوال أنه لاملازمة البتة بل هو نفسه. و حكم الشرع هو حكم العقلاء لأن الشارع نفسه رئيس العقلاء و بيانه من باب الكشف. و الوصول من العلة الى المعلول. و علة جعل وجوب الشارع هو تطابق آراء العقلاء و هو المصلحة الملزمة. و علة جعل حرمة الشارع هو المفسدة الملزمة، والحقيقة أن المصالح و المفاسد بمنزلة علل الجعل، و علة جعل الوجوب و جعل الحرمة. و حكم الشارع معلول هذه المصالح والمفاسد أيضاً لا أنه جاء مما وراءها بشيء جديد.

و في بعض الحالات التي يخطيء فيها الشارع فانه يكشف أيضاً عن أن هذا المجتمع مخطيء. و يبدو هذا الموضوع في «أحل الله البيع و حرم الربا». فمع أن الربا رائج في المجتمعات البشرية اليوم، غير أن الشارع المقدس يأتي، و ينبه الى النكسة الظاهرة في المجتمع، و الانحراف الذي يوجد فيه. و يريد أن يمنع هذا الانحراف، و لذلك لايسمح بالربا و لايقبله.[1]

ألخلاصة: هل يقع دليل العقل في عرض الكتاب و السنة و الاجماع أو في طولها. أو ينبغي الاهتمام بالتفصيل المتعلق بالخطاب، أو ينبغي اعتبار دليل العقل مرشداً و هادياً؟

نصل به إلى السنة[2] و النتيجة أنه لاموضوعية لدليل العقل. و ينبغي القول بشكل موجز أنه لايمكن تصور أن الشارع المقدس يعتبر أمراً واجباً مالم يتعلق هذا الامر بمصلحة ملزمة، أو يرى شيئاً حراماً ما لم يكن في الرتبة السابقة لمتعلق ذلك الشيء مفسدة ملزمة. و على هذا إذا اعتبرنا الدليل العقلي بمعنى درك المصالح و المفاسد و الوصول إلى علل الجعل، فاننا لن نصل إلى بحث طولي الدليل العقلي و عرضيه، أو القول بالفصل بين التعبديات و غيرالتعبديات، فحينما أقطع بحكم

۱. هل أصل المعاملة الربوية باطلة أو الزيادة، و هو ما يبحثه الفقه.

۲. و الحقيقة، أن كل ما هو حجة سنة.

شرعي، و أصل إلى علة الحكم ينبغي على أن أقول أن حجية القطع ذاتية: و إليه ينتهي حجية كل شيء و حجيته تكون انجعالية لاجعلية و في النتيجة إن وصلنا ببركة الحكم العقلي إلى أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة، نحكم بأن هذا الشيء واجب و علي هذا نقول أن الشارع المقدس هنا قرر الوجوب. و نقطع بالحكم الشرعي. و إذا وصلنا إلى أن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة، فقد قطعنا بالحكم الشرعي بحرمة هذا الشيء، و لاشك في أن كل هذا يرجع إلى الله، فهو الذي ينشيء القانون، و الرسول الاعظم و الائمة المعصومين واسطة ـ واسطة للايصال. أما إن وصل العقل إلى ما يقول الله، فيقطع بالحكم الشرعي، إذن ان الدليل العقلي دليل قوي جداً. و في عرضها و بمعنى آخر أنه يرجع إلى نفسها. ليس في الكتاب من حيث صدوره بحث، و هو قطعي الصدور. لكننا نفهم ببركة ظواهر الكتاب أشياء، و نأخذ ظاهره و نستنبط و نقول: هذا حكم الله مستندين إلى الظن، ولكنه الظن المعتبر، و ظواهر الاخبار حجة أيضاً، أي الروايات النبوية و روايات الائمة الاطهار يعني أنها «ظنية الصدو و ظنية الدلالة». و هنا عملنا بالظن المعتبر أيضاً. فحجية الظواهر حجية جعلية أي ليست حجيتها ذاتية. و هي في اصطلاح بعض الاعاظم كالمرحوم النائيني. «تتميم الكشف» أي أن ظواهر الالفاظ ليست موجبة الكشف التام بل موجبة الظن. غير أن هذا الكشف الذي ليس تاماً يعتبره الشارع المقدس في عالم الاعتبار التشريعي كشفاً تاماً. فحجة الظواهر تكون عن طريق تتميم الكشف أما حجية القطع فذاتية و انجعالية فهو غني عن الجعل و نحن إن أدركنا بالدليل العقلي حكماً شرعياً فقد وصلنا إلى القطع، فمن طريق حكم العقل نصل إلى أن في متعلق هذا الامر مصلحة ملزمة. فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، و العلم بالمصلحة الملزمة، في متعلق الشيء يستلزم العلم بهذا الحكم الشرعي و هو أن المطلب المراد واجب، و أن الله أوجبه و بهذا المعنى فإن العقل رسول باطني. و الحقيقة أنه يعلم صحة قول الله هذا بدليل العقل و ارشاده تعالى.

ولكن ينبغي التريث قليلاً عند هذا الكلام و هو أنه يمكن الوصول بشكل أفضل إلى الحكم الشرعي بالدليل العقلي. و يجدر أن نعلم بأن عقولنا في قبضة الأفكار الشيطانية. و تختلط بشوائب الاوهام. و من الصعب جداً أن يصل الانسان إلى واقعية الاشياء، و الحقيقة أننا لانعجز أمام أي حادثة ببركة الكتاب و السنة و الاجماع قال الرسول الاكرم(ص) في حجة الوداع: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة و يبعدكم عن النار الا و قد أمرتكم به، و ما من شيء يبعدكم عن الجنة و يقربكم

إلى النار إلا و قد نهيتكم عنه».

و على هذا لابحث حول الخلاء القانوني و الحكمي و الالتزام بمنطقة الفراغ، فقد بينت جميع الاحكام الشرعية ـ و ما يقال أنه بواسطة الدليل العقلي يمكن الوصول بشكل أفضل إلى الحكم الشرعي، فناظر إلى الوضع الذي تكون جميع شروطه حاصلة. و لما كان تحصيل الانسان لهذه المعاني صعب جداً و نادر فقد أرسل الله تعالى الرسول و الكتاب السماوي لطفاً منه و منة. و بلغ الائمة المعصومين الاحكام أيضاً كيلا بعجز البشر و لاتأخذهم الحيرة. و على كل حال فقد شرحت جميع الأحكام الشرعية. أما أن وصل الدليل العقلي في موضع إلى واقعية أمر، فكلما يوصلنا الكتاب الكريم إلى حكم شرعي، و توصلنا سنة النبي و الائمة الاطهار و كذلك الاجماع مع الشروط المتعلقة بكل منها، حكم شرعي[1] فاننا نصل عن طريق الدليل العقلي أيضاً إلى الحكم الشرعي مع تحقق الشرائط. و على ضوء هذا الكلام نقول: ألشيعة تعتقد أن «العقل إحدىٰ الأدلة الاربعة».

والحمد لله رب العالمين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر

ـ ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ ق.). السرائر. قم: جماعة المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.
ـ ابن سینا. شرح الاشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغه.
ـ ـــــــــــ. طبیعیات الشفا.
ـ ـــــــــــ. المحاکمات.
ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳). معجم المفردات الفاظ القرآن. تهران: مرتضوی.
ـ سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶). شرح منظومة السبزواری. قم: مکتب الاعلام اسلامی.
ـ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه. قم: مکتبه المصطفوی.
ـ الطوسی، المعتبر.
ـ الغزالی، ابی حامد. المستصفی.
ـ کلینی. (۱۴۱۳ ق.). اصول الکافی. طبع طهران.
ـ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق.). اوائل المقالات. قم: المؤتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۱. لقد ذکرت فی جمیع الکتب الاصولیة أقسام الاجماع من محصل و منقول و اجماع دخولی و خروجی أو مجهول النسب و معلوم النسب و الشروط المعتبرة فیها، و أی منها حجة.