

## مدركات العقل العملي في البحث الاصولي المعاصر لدى الامامية

أ.م.د. نصيف محسن صعيصع الهاشمي

كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) للعلوم الإسلامية الجامعة

dr.nasef66@gmail.com

### ملخص البحث :

تعد قضية العقل العملي معلما واضحا كونها شكلت عنصرا مشتركا في كل من الفلسفة وعلمي الكلام واصول الفقه ، وتلك القضية تعد المجال المعرفي الذي يتعلق بأفعال وسلوك الانسان ، ما ينبغي منها وما لا ينبغي .

وفي طيات البحث الذي تناول الاعتراف بحاكمية العقل وقدرته بالحكم بمعزل عن الشرع ظهر مساران في الفكر الاصولي ، الأول ينفي الوجود الموضوعي لمدركات العقل العملي ، ليؤكد ان واقعها لا يتعدى اعتبار العقل إياها ووضعها لها ويطلق عليه ( نظرية الاعتبار ) ، اما المسار الاخر فيؤكد على الواقع الموضوعي المستقل لهذه المدركات ، وان وجودها ليس من اعتبار العقل وهذا ما تتبناه ( المدرسة العقلية ) .

وتجدر الإشارة ان المسارين مبتنيان على الحسن والقبح العقليين ، بلحاظ انهما تفرعا عن كون حاكمية العقل واستقلاله بالحكم بمعزل عن الشرع ، وبذلك يتضح حجم المسافة بين المسارين .  
الكلمات المفتاحية : ماهية العقل ، تقسيمات العقل ، مدركات العقل العملي .

Research Title (Perceptions of the Practical Mind in  
Contemporary Fundamental Research for the Imamiyyah)  
Imam Al-Kadhim College for Islamic Sciences University  
Assistant Professor Dr. Nassif Mohsen Saisa Al Hashemi  
dr.nasef66@gmail.com

### Abstract

The issue of the practical mind is a clear landmark as it formed a common element in both philosophy, theology and the principles of jurisprudence, and

this issue is the cognitive field that relates to human actions and behavior, what should be done and what should not.

Within the folds of the research that dealt with the recognition of the sovereignty of the mind and its ability to rule in isolation from the law, two paths appeared in the fundamentalist thought. The independent objective of these perceptions, and that their existence is not a consideration of the mind and this is what the mental school adopts.

It should be noted that the two paths are based on rationality and ugliness, noting that they are a branch of the rule of reason and its independence in ruling apart from Sharia, and thus the size of the distance between the two paths becomes clear.

Keywords: the nature of the mind, divisions of the mind, perceptions of the practical mind.

## المقدمة .

### بسم الله الرحمن الرحيم

أن الموقف العقلي للفقهاء ، سواء أكان منتصباً للنظرية العقلية متحمساً للعقل والحكمة، أم كان سلبياً منها ، يشكل جزءاً لا ينفك من شخصية الفقيه، وهو يمارس عملية اكتشاف الاحكام وتحديد المواقف العملية في ضوء صناعة الفقه من الوقائع ، ومن ثمّ يضحى تمحيص الموقف العقلي ونقد العقل لدى الفقيه نقداً وتمحيصاً لعملية الاكتشاف والاستنباط الفقهي ذاتها.

وفي ضوء الرؤى والنظريات العقلية المختلفة تتنوع المواقف الفقهية، بل تقاس سلامة الموقف الفقهي في ضوء الرؤية العقلية التي يصوبها الفقيه، ومن ثمّ يتضح أننا كلما أغنينا رؤيتنا العقلية بالنقد، وكلما أقتربنا من أسلوب استخدامها الامثل، وفرنا للموقف الفقهي أكبر درجة من السلامة والاقتراب إلى واقعه المطلوب ، وفي الفكر الاصولي ظهر مساران لدراسة مدركات العقل العملي ، الأول يطلق عليه مدرسة الاعتبار التي

تتبنى ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات  
الصلاحية ، ومسار آخر تبنته المدرسة العقلية يقرر أن العقل هو الذي يحكم ويحمل  
الارادة فكرة الواجب الأخلاقي، أي أن ما ينبغي وما لا ينبغي فعله أحكام العقل  
المحض، وفي ضوء هذين المسارين العقليين نحاول معالجة الاشكالية المتقدمة: من  
أين تنشئ قوة الالزام لأحكام العقل العملي؟ .

وبالرغم من اختلاف آلية الاتجاهين العقليين في تفسير أحكام العقل العملي، بيد  
انهما يتفقان على أن الحكم العقلي لكي تكون له قوة الالزام المطلوبة لابد وأن يكون  
حكماً أولياً قليلاً لا يترتب على الاقل على معرفة تصديقية أخرى خارج محيط أحكام  
العقل العملي.

**مشكلة البحث :** الاحكام العملية في جوهرها تنشئ الزمات عملية ولا تحكي أو تخبر  
عن واقع آخر خلف هذه الالزامات، ومن ثم فهي خارجة عن إطار نظرية الصدق ، بيد  
ان اتجاهاً لدى مدرسة العقل الكلامية يؤكد على أن العقل ليس حاكماً، بل ليس له  
سوى الادراك والكشف، ومن ثم تكون مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع يقف خلف  
العقل ، ولو سلمنا سلامة هذا الاتجاه تبقى مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع  
انشائي لا يصح وسمه بالصدق أو الكذب، أي من الممكن أن نناقش في صدق  
مدركات العقل العملي، وهل العقل كاشف عن قبح الكذب وحسن رد الامانة أم لا؟  
ولكن جملة " الكذب لا ينبغي " ، رغم تسليمنا بكونها منقررة في واقع خلف الذهن ،  
تبقى جملة انشائية ، إذن فلهذه الاحكام العملية قوة الزام، والسؤال الذي ينبغي عرضه  
في البحث هو: من أين تنشأ هذه القوة، من الذي يلزم بهذه الاحكام؟ إذا توخينا الاجابة  
على هذه الاشكالية في ضوء (مدرسة الاعتبار)، التي تذهب إلى أن الاحكام العملية  
تتبعث من الاعتبار والمواضعة الاجتماعية فسوف تكون قوة الالزام اعتبارية، تخضع

لمقاييس المصلحة والمفسدة، التي تفقد هذه الاحكام ثباتها ودوامها، لكن المهم أن نتابع الاجابة على الاستفهام المتقدم في ضوء مدرسة العقل التي تنتوع مواقفها على اتجاهين مختلفين في تفسير طبيعة "الحاكم" في مدركات العقل العملي؛ إذ هناك اتجاه تبلور في أطار مدرسة العقل الكلامية يقرر أن الاحكام العملية أحكام ثابتة في لوح الواقع، والعقل الانساني يدرك هذه الاحكام ويكتشفها، وعلى هذا الاساس تكون مهمة العقل الكشف لا الحكم ، وتحديد طبيعة العلاقة بين العقل كونه كاشفا لا حاكما وبين ثبوت أحكام العقل العملي ثبوتاً واقعياً خلف العقل في عالم ثالث والبحث سيعالج هذه الإشكالية في معرض البحث .

#### الدراسات السابقة :

١. كتاب ( العقل عند الأصوليين ) لسعادة الدكتور عبد العظيم محمود الديب ، وهو كتاب من القطع الصغير يقع في (٧٨) صفحة ، من منشورات دار الوفاء بالمنصورة الطبعة الأولى عام ١٤١٥ هـ ، وقد تحدث فيه مؤلفه - وفقه الله تعالى - عن الأصوليين والأدلة ، وذكر أن الذين عدوا العقل دليلاً مستقلاً بين الأدلة هم الغزالي ، وابن قدامة ، والشريف التلمساني رحمهم الله تعالى ، ثم تحدث عن العقل عند المعتزلة وبين حقيقة رأيهم في ذلك ، كما تحدث عن الشيعة وقضية العقل ، ثم ختم كتابه بذكر مجال العقل وأنه آلة النظر ووسيلة التدبر في الأدلة لاستنباط الأحكام منها . مع ملاحظة أنه لم يتطرق في بداية حديثه إلى تعريف العقل في اللغة والاصطلاح .

٢. كتاب ( العقل عند الشيعة الإمامية ) لسعادة الدكتور رشدي محمد عليان ، وهو كتاب مطبوع بمطبعة دار السلام في بغداد عام ١٣٩٣ هـ الطبعة الأولى ، والكتاب من القطع الكبير ويقع في (٤٨٦) صفحة ، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت بتاريخ ١٩٧١/٨/٢٩م في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر . وقد تطرق المؤلف في هذا الكتاب إلى

تعريف العقل في اللغة وعند العلماء والحكماء ، وإلى تقسيمات العقل ومدركاته، كما تطرق إلى مكانة العقل في الكتاب والسنة ، وبيان مقامه عند المعتزلة والأشاعرة والشيعية ، كما تطرق إلى مسألة الحُسن والقُبْح ، ومسألة الإجزاء بفعل المأمور به، ومسألة ما لا يتم الواجب إلا به ، ومسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟ ومسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة اقتضاء النهي الفساد .

خطة البحث : اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين :

المبحث الأول : تناول ماهية العقل وتقسيماته . واشتمل المبحث الثاني على مدركات العقل العملي. وانتهى البحث بخاتمة تضمنت اهم النتائج وثبت بالمصادر والمراجع .

المبحث الأول : ماهية العقل وتقسيماته .

المطلب الأول : ماهية العقل .

أولاً : تعريف العقل لغة :

يطلق العقل في اللغة معانٍ عدة نذكر منها :

١. الحبس : قال ابن فارس : العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد ، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة . من ذلك العقل ، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل .

قال الخليل :العقل : نقيض الجهل . يقال عقل يعقل عقلا ، إذا عرف ما كان يجهره قبل ، أو انزجر عما كان يفعله . وجمعه عقول . ورجل عاقل وقوم عقلاء . وعاقلون .

ورجل عقول ، إذا كان حسن الفهم وافر العقل . وما له معقول ، أي عقل ؛ خرج مخرج المجلود للجلادة ، والميسور لليسر . (فارس، ١٤٠٤هـ، صفحة ٦٩)

٢. الحجر والنهي : وقال ابن منظور العقل : يراد به الحَجْرُ والنُّهْيُ: ضِدُّ الحُمُقِ (

ابن منظور، د.ت، الصفحات ١١-٤٥٨) .

٣. الجَمْعُ، يقال: ( رَجُلٌ عَاقِلٌ )، أي: جامع لأمره ورأيه، مأخوذ من: ( عَقَلْتُ البَعِيرَ ) إذا: جَمَعْتُ قوائمه ( ابن منظور، د.ت )

٤. التَّنَبُّهُ في الأمور، يقال: ( إنسان عاقل ) أي: مُتَنَبِّهُ في أموره ( ابن منظور، د.ت، صفحة ٤٥٨ ) .

٥. العلم والفهم ، يقال: ( عَقَلَ الشَّيْءَ يَعْطِلُهُ عَقْلاً ) إذا فهمه (فيروز ابادي، ٢٠٠٥م، صفحة ٤٥٩) .، او العلم بصفات الأشياء من حسنها او قبحها وكمالها ونقصانها ، او القوة بها يكون التمييز بين الحسن والقبح ولمعان مجتمعة في الذهن (فيروز ابادي، ٢٠٠٥م، صفحة ١٩) .

٦. المُلْجَأُ، يقال: (فُلان مَعْقِلٌ لقومه) أي: هو مُلْجَأٌ لهم (فيروز ابادي، ٢٠٠٥م، صفحة ١٩) .

٧. الدية ، ومنه يقال : "عقلت القتل أعقله عقلا ، إذا أدبت ديته (فارس، ١٤٠٤هـ، صفحة ٦٩) "

ومما تقدم فان المعاني أعلاه تدل على أن العَقْل في مفهوم العرب هو العاصم الذي يعصم الإنسان - بعد لطف الله تبارك وتعالى وتوفيقه - من الطيش والحمق والتسرُّع في الأمور دون رويَّة وأناة، وذلك بما يضيفه عليه ذلك العقل من الوعي والإدراك الأمر الذي يقيه مخاطر الزلل والخطل.

ثانيا : تعريف العقل اصطلاحا .

اختلفت تعاريف العلماء للعقل من علم إلى آخر، وأن كانت كلها مأخوذة من المعنى اللغوي ، فقد عرفه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بقوله : " والوجه أن يقال: هو صِفَةٌ يتهاى للمتصف بها دَرَكُ العلوم والنظر في المعقولات " (الغزالي، ١٤١٩هـ، صفحة ١٠٣) .

وعرفه الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) بأنه : " غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات " (الحلي، ١٤١٧هـ، صفحة ١٠٣) .

وقد فسره قوم بأنه : " العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر وهو ضعيف " (الحلي، ١٤١٧هـ، صفحة ١٠٣) .

والتعريف الأخير مؤيد لما جاء عن الامام علي (ع) اذ يقول : (العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب ) ( الليثي، د.ت، صفحة ٥٢) .

وعرفه العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) فقال : " العقل، جوهر مفارق في ذاته وفعله للمادة " (الحلي، ١٤١٧هـ، صفحة ٢١٥) .

وينبغي أن نلاحظ أن ثمة تعاريف أخرى للعقل انطلقت في تعاريفها من نتاج العقل، وآثاره الفطرية دون التركيز على ذات العقل. ومثال ذلك أن يصف أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٢٦هـ) العقل فيقول: "منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء والأرض، وما أشبه ذلك". ويقول الجبائي أيضًا: "وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه " (الاشعري، د.ت، صفحة ٤٨٠) .

فيكون تعريف العقل بأنه: جوهر مجرد درّك محيط بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، غير متعلق بجسم وله تعلق التدبير والتصرف فيه.

والذي يخص البحث هنا هو المصطلح المنهجي للعقل لدى علماء أصول الفقه والفقه، فقد عُرف العقل بأنه : " ذلك القدر المعروف لنا عن العقل، أما كنهه فهو من الظنون

التي لم يقو للفلاسفة عليها دليل قاطع " (العريسان، ٢٠٠٨م،، صفحة ٩٢) .

العقل نور وضعه الله وغريزة يبصر به وعبر به نور في القلب كالنور في العين ، وهو البصر ، فالعقل نور في القلب والبصر نور في العين " ( المحاسبي ، ١٣٩٨هـ ، صفحة ٢٠٤ ) .

ويرد عليه بوصف العقل بأنه غريزة، اذ ان الغرائز شيء كامن في النفس كالشهوة مثلاً، وأما العقل فالأقرب في وصفه أنه حاسة.

وبذلك يتضح أن العقل غريزة ندرك ثمرتها، وأن شأنه في ذلك شأن سائر الغرائز كالعين التي تبصر، واللسان الذي يذوق، والجلد الذي يلمس.

لكن ينبغي أن نلاحظ أن ثمة تعاريف أخرى للعقل انطلقت في تعاريفها من نتاج العقل، وآثاره الفطرية دون التركيز على ذات العقل، ومثال ذلك وصف أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٢٦هـ) العقل فيقول: "منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء والأرض، وما أشبه ذلك". ويقول الجبائي أيضاً: "وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه" (الاشعري، د.ت، صفحة ٤٨٠) .

ويظهر ان المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل مناسبة كبيرة وارتباط وثيق ، فإنَّ ( العقل ) الذي هو عبارة عن نور إلهي قذفه الله تبارك وتعالى في قلب الإنسان تكريماً له على سائر أنواع الحيوان ، هذا العقل الذي هو بهذه الصفة يتناسب غاية التناسب مع كل معنى لغوي فسّره به أهل اللسان العربي ، فهو متناسب مع المعنى الاول وهو ( الحَبْسُ ) فإنَّ العقل يحبس صاحبه على محاسن الأعمال ومكارم الصفات ويحبسه عن الانسياق خلف الشهوات التي لو أطلق الإنسان فيها لنفسه العنان لأصبح سابحاً في بحور الرذيلة لانفلاته من قيود الفضيلة.



ومتناسب مع المعنى الثاني (الحِجْرُ والنُّهى) الذي يضاد (الحُمُق) فإنَّ لذلك النور أثره العميق في النفس البشرية يَهْدِب سلوكها ، ويلهمها رُشدها ، فلا تتصرَّف بحمق ورعونة ، بل تتعامل مع الأشياء حولها بإدراكٍ وإِعٍ وحكمة مُتَّزنة.

ومتناسب مع المعنى الثالث وهو ( التثبُّت في الأمور) فان من شأن العقلاء الذين وهبهم الله تبارك وتعالى العقل الراجح والفكر الثاقب الذي يَزِنون به الأمور وزناً دقيقاً دون اضطراب في الموقف، أو رعونة في التصرف .

ومتناسب مع المعنى الرابع وهو (العلم والفهم) إذ أنَّ ذلك النور كاشف لحقائق الأمور ، فتبدو ناصعةً جليَّةً لا غيبش يكدرها ولا غموض يعتورها ، وهذا هو رُكْنُ الفهم وعماده .  
ومتناسب مع المعنى الخامس وهو ( المَلْجَأُ ) فإنَّ العقل ملجأً حصين لصاحبه يصونه من كل ما يشينه من أعمالٍ ويحميه من كل ما يسوؤه من تصرُّفاتٍ إذا تغلَّب الإنسان على هوى نفسه بالاحتكام إليه والاستجابة لداعيه .

#### المطلب الثاني : تقسيمات العقل.

ظاهر هذا العنوان أنَّ هنا عقليين أحدهما نظري و الآخر عملي ولكنَّه خلاف التحقيق ، بل الظاهر أنَّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث أنَّ المدرك من قبيل أن يُعَلِّم ، أو من قبيل ما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به ، وهذا الاتجاه اختاره جملة من الفلاسفة والاصوليين منهم : الفارابي ، والسبزواري ، ومحمد باقر الصدر ( العسر، ٢٠١٢م، صفحة ٢٩ ) .

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه ان هناك اختلافا جوهريا بين القوتين ، فالقوة التي تدرك الاحكام النظرية غير القوة التي تدرك الاحكام العملية ، والى ذلك يذهب جملة من الاعلام ومنهم ابن سينا اذ قال : " و العقل العملي. فالعقل النظري قوّة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية... و العقل العمليّ قوّة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية الى

ما يختار الى ما يختار من الجزئيات من اجل غاية معلومة " (ابن سينا، ١٩٨٩م، الصفحات ٢٤٠-٢٤١) .

ويوجد اتجاه اخر يرى لان القوة العملية هي القوة التي لا يوجد فيها أي ادراك ، وان الادراك مرتبط بالقوة النظرية فقط ، بل هي قوة عمّالة ترتبط بتصريف الأمور ، سواء كان هذا الادراك نظريا ام عمليا ( العسر، ٢٠١٢م، صفحة ٣٠) ، ويتبنى هذا الاتجاه ثلة من الاعلام ، كالنراقي(ت ١٢٠٩هـ) ، وقطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ) ، وبهمنيار بن المرزبان اذ يقول : " اعلم ان النفس الإنسانية تقوى على ادراك المعقولات ، وعلى التصرف في القوى البدنية ، فبإحداهما تقبل النفس على مفيد الصور المعقولة ، وتسمى عقلا نظريا ؛ رن بها تعمل النفس ، وليس من شأنها ان تدرك شيئا ؛ بل هي عمّالة فقط " (بهمنيار، ٢٠١١م، صفحة ٧٨٩) .

والعقل يُنوع تبعاً لطبيعة مدركاته إلى عقل عملي وعقل نظري، والعقل العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي، فهو يرتبط بالسلوك، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع .

#### أولا : تعريفات الاصوليين للعقل النظري :

١. عرفه الغزالي بانه : " قوة للنفس تقبل ماهية الأمور الكلية من جهة ماهية كلية " (الغزالي، ١٩٦١م، صفحة ٢١٣).

٢. وعرفه صدر الدين الشيرازي بانه : "هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمل" ( الشيرازي ص.، ١٣٨٣هـ، صفحة ٤١٨).

٣. وعرفه المظفر بقوله : " و إن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم " الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل فيسمى إدراكه "عقلا نظريا" (المظفر م.، د. ت، صفحة ٢٧٨).

٤. وقيل أيضا بانه : " العقل المدرك للواقعات التي ليس لها تأثير في مقام العمل الا بتوسط مقدمة اخرى كإدراك العقل لوجود الله جلا وعلا ، فان هذا الإدراك لا يستتبع اثرا عمليا دون توسط مقدمة أخرى كادراك حق المولوية وأن الله جلا وعلا هو المولى الحقيقي بالطاعة ، وحينئذ يكون إدراك العقل لوجود الله جل وعلا مستتبعاً لأثر عملي " ( صنفور، ٢٠٠٥م، صفحة ٣٢٧).

ويمثل للعقل النظري فيما اذا امر المرأة الحامل بين خطرين ، وبحسب ما اخبرت به الطبيبة المختصة ، احدهما : الإجهاض وقتل الجنين حفاظا على حياتها . وثانيها : عدم الإجهاض وتعريض حياتها للخطر ، والمفروض ان الطبيبة تعجز عن الحفاظ عليهما معا ، فهنا يحكم العقل بلزوم التضحية بالمهم لأجل الأهم ، وهو حياة الام...، ومن هذا الحكم العقلي توصلنا الى الحكم الشرعي ؛ وذلك لوجود ملازمة بينهما ، بداهة ان الشرع لا يمكن ان يحكم بغير تقديم الأهم ؛ لان أي اختيار غيره يستلزم ارتكاب القبيح عليه .. ، ومن الواضح ان العقل اذا قطع بوجود الملازمة وقطع بوجود الملزوم يقطع باللازم أيضا ، والقطع حجة (الصفار، د.ت، الصفحات ١٥١ - ١٥٢).

#### ثانيا : تعريفات الأصوليين للعقل العملي :

١. عرفه الاصفهاني بانه " من شأنه أن يدرك ما ينبغي فعله أو تركه ؛ أي القوة المميزة للحسن والقبح ، ولكن باعتبار مدركاته ، وهي المقدمات المحمودة والآراء المقبولة عند عامة الناس ؛ الموجبة لحكمهم بمدح الفاعل أو ذمه " (نهاية الدراية في شرح الكفاية، ١٩٧٦ م، صفحة ٣٧٥)

٢. عرفه المظفر بقوله : " المراد من العقل العملي " إن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمى إدراكه "عقلا عمليا " (المظفر م.، د.ت، صفحة ٢٧٨)

٣. وذكر السيد محمد باقر الصدر بان العقل العملي هو : " الحكم العملي و هو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع " (الصدر، دروس في علم الأصول، ١٩٨٦م، صفحة ٢٥٤).

٤. والعقل العملي هو " الذي يقرر او يكشف عما ينبغي ان يفعل وعما لا ينبغي فهو يرتبط بالسلوك " ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٩١ ) .

#### المبحث الثاني : مدركات العقل العملي .

يتلخص البحث في قضايا مدركات العقل العملي بظهور مسارين لدى الأصوليين ، مسار لم يبخص قيمة العقل ويفرط به ولم يسلب حجته في استنباط الاحكام الشرعية ، ومسار اخر تبنته مدرسة الاشاعرة ، وترى التفريط بالعقل وقصوره في ان يكون حجة وطريق موصل لاستنباط الاحكام الشرعية ، وقد عنون هذه الخلاف بين الاتجاهين بمشكلة الحسن والقبح، فذهب الاتجاه الأول الى الحسن والقبح العقليين ، بلحاظ ان العقل قادر على الحكم بحسن وقبح الأفعال بمنأى عن حكم الشرع، فيما ذهبت مدرسة الاشاعرة الى الحسن والقبح الشرعيين ، فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع.

وبناء على المسار الأول الذي اعترف بحاكمية العقل ، وجد خلاف اخر، فبعد اتفاق الأصوليين على قدرة العقل بالحكم بمعزل عن الشرع ، يرد تساؤل هل بإمكان العقل ان يكون منشئاً لمدركات العقل العملي من حسن او قبح ؟ ام انه مدرك لها فحسب ؟ ام ان العقل هو الذي يقررها ويعددها تبعا له ؟ وبناء على هذا الاستفهام وجدت اتجاهاً ، الأول : ينفي الوجود الموضوعي لمدركات العقل العملي ليؤكد ان واقعها لا يتعدى اعتبار العقل إياها، ووضعها لها ، ويتمثل ( بنظرية الاعتبار ) ، اما الثاني فيتمثل

بموقف ( المدرسة العقلية ) ومضمونها يركز على الواقع المستقل لهذه المدركات ، وان وجودها ليس من اعتبار العقل .

المطلب الأول : نظرية الاعتبار .

يستعمل مصطلح " الاعتبار " بمعان مختلفة منها : المعقول الثاني ، وفي مقابل الاصاله في بحث اصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وفي المفاهيم الوهمية التي ليست لها واقعية عينية كالغول (اليزدي، ١٩٨٦م، صفحة ١٨٨) .

ويستعمل بمعنى اخر وهو : " إعطاء حد شيء الى شيء اخر أو اسناد المعنى الى غير مصداقه وهو المجاز في الاسناد " (الطباطبائي ، الرسائل السبعة، ١٩٦٢م، صفحة ١٢٩).

وتبنى نظرية الاعتبار جملة من الفلاسفة والاصوليين ، بمعنى ان حسن العدل وقبح الظلم من المشهورات العامة ، التي اشتهرت بين أوساط الناس، وذاع التصديق بها لدى العقلاء (المظفر م.، د.ت، صفحة ٣٤٠) .

ويذكر ان بعض الاصوليين أرجع التحسين و التقيح العقليين إلى الاعتبار العقلائي ، ومن بينهم الطوسي ، والمحقق الاصفهاني ، والخراساني ، والطباطبائي .

أولا : نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) .

فقد تبنى نظرية الاعتبار ، وان كان له نمط اخر من القول بنظرية الحقيقة ، والراجح من النمطين تبنيه نظرية الاعتبار بناء على اعتماده المنهج الفلسفي في مراسلاته الخاصة سواء مع صدر الدين القونوي (ت ٦٧٣هـ) ، او نجم الدين الكاتبي (ت ٦٧٥هـ) حتى شاع بين المحققين بان شرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي

( ت ٦٨٤ هـ ) ليس سوى تقرير لشرح الطوسي ، ولا يخفى رفض الاشراقيين لنظرية الحقيقة ( السهروردي ، ١٣٨٠ هـ ، صفحة ١٢٠ ) .

وقرر الخواجة نصير الدين الطوسي ان الاحكام العملية مشهورات وليست احكاما ضرورية: " فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولى باعتبار و مشهور باعتبار، و الفرق بينها و بين الأوليات ما ذكره الشيخ - ابن سينا - : " من أن العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف، و لا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات و لذلك يتطرق التغير إليها دون الأوليات فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة و الكل لا يستصغر بالقياس إلى جزئه في حال من الأحوال. و للشهرة أسباب: منها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و قد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فإن المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها " ( الطوسي ا.، د. ت، صفحة ٢٢١ ).

وذهب نصير الدين الطوسي تبعا للشيخ الرئيس الى ان الاحكام العملية لا يصح استخدامها في حقول المعرفة البرهانية كأبحاث الالهيات ، ( أبو رغيث، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨ هـ، الصفحات ٢٧-٢٨ ) وهذا ما أكده بقوله: " وأما الحكماء فقالوا: " العقل النظري الذي يحكم بالبداهيات ككون الكل أعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه وإنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين، ويسمّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبة ، ويسمون ما تنطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة " ( الطوسي ا.، قواعد العقائد ، ١٤١٦ هـ، صفحة ٦٣ ).

وقد أشار الطوسي في مسألة الحسن والقبح وبكون العقل مدرك لحسن الأفعال وقبحها ام لا ، قائلا : " والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري .. ، وقالت الفلاسفة : ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي ، فان الاعمال لا تنتظم الا بعد الاعتراف " ( الطوسي ا. ، تلخيص المحصل، د. ت، صفحة ٣٣٩ ) .

وبناء على هذا النظرية فان العقلاء اتفقوا على اعتبار فيما بينهم أن نمدح العادل ونذم الظالم ونحسن فعل العادل ونقبح فعل الظالم، فهل هناك ملازمة بين هذا الاعتبار العقلاني وبين اعتبار المشرع وجوب العدل وحرمة الظلم أم لا؟ ، قالوا أيضاً لا ملازمة. لماذا؟ ، قالوا: إما أن الغرض والهدف المحرك للعقلاء نحو هذا القرار هو نفس الغرض لدى المشرع أو أن لدى المشرع غرضاً أوسع وأكبر من هذا الغرض الذي عند العقلاء؟ ، هل الهدف الذي أصبح محركاً للعقلاء نحو قرارهم بحسن العدل وقبح الظلم نفس الهدف تماماً وبدرجته وبترتبته يحرك الشارع أن يوجب العدل ويحرم الظلم؟ ، إذا كان نفسه فلا حاجة لأن يصدر الشارع وجوب العدل وحرمة الظلم ما دام الهدف الذي يريد أن يصل إليه المشرع نفس الغرض المحرك للعقلاء نحو الحسن والقبح، إذا كان هذا هو الغرض فقد حرك هذا الغرض العقلاء واتخذوا قراراً على ضوئه فلا حاجة لأن يصدر الشارع وجوباً أو حرمة ما دام غرضه قد تحقق بنفس قرار العقلاء ، أما إذا قلتم: هناك غرض وهدف للمشرع أكبر من مجرد الغرض الذي أدركه العقلاء فيجب على المشرع أن يصدر وجوباً أو حرمة؛ لأن لديه غرضاً لزامياً لم يصل إليه العقلاء، فهنا لا بد للشارع أن يبينه؛ لأن العقلاء لا يدركون هذا الغرض، فأين الملازمة؟! ، إذاً: حتى لو قلنا بأن الحسن والقبح قرار عقلائي، إما هذا القرار العقلاني ناشئ عن غرض هو نفس غرض الشارع فلا حاجة لأن يصدر الشارع شيئاً، وإما غرض أكبر من ذلك

فلا بد أن يبينه الشارع وحيث لم يبين نكتشف عدم وجود غرض آخر غير ما أدركه العقلاء واتخذوا قراراً على ضوءه ، إذاً: لا توجد ملازمة عقلية بين قرار العقلاء بشيء وقرار المشرع بما هو مشروع بوجود ذلك الشيء أو بحرمة (الخباز، ٢٠١٩) .

ثانيا : المحقق محمد حسين الاصفهاني ( ت ١٣٦١هـ ) .

من دعاة نظرية الاعتبار أيضا اذ ذهب الى القول بان " من المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادي الرأي المشترك بين العقلاء المسماة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالأراء المحمودة، قضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ، وأن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وأنها في قبالتها، ونزديك هنا أن المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتبر في القضايا المشهورة والأراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها " (الاصفهاني ، ١٩٧٦ م، صفحة ٣١١) .

ويرد على موقف الاصفهاني ثلاثة أوجه : الأول : ان تطابق جميع العقلاء في كل زمن على مدح بعض الأفعال ، ودم الاخر منها دليل على بدايتها ، وبالتالي لا يصح عدها من المشهورات (، السند ، ٢٠١٢م، صفحة ٦٣) . الثاني : ان ما يظهر من الاختلاف حول بعض الاحكام العملية ، انما يعود الى قصور الادراك البشري عن الوصول الى تشخيص الصحيح ، فضلا عن هذا ، فان الاختلاف يكون في الجزئيات فحسب (، السند ، ٢٠١٢م، صفحة ٦٤) . الثالث : ان كون القضية واقعية لا يتوقف على كون الموضوع علة مادية للمحمول ، بدليل ان قضية ( الدفتر احمر ) قضية



واقعية ، مع كون الموضوع فيها ليس علة مادية للمحمول ؛ اذ الدفتر من الممكن ان يكون بأي لون ( ، السند ، ٢٠١٢م ، صفحة ٦١ ) .

وهذا الايراد على الوجه الثالث لا يمكن قبوله وذلك ؛ لان قضايا العقل العملي مثلما لا يكون الموضوع فيها مستلزما للمحمول ، كذلك لا تحظى بواقع تطابقه يمكن التحقق منه ، وبناء عليه لا يمكن نقد الدليل بقضية ( الدفتر احمر ) ؛ لأنها وان لم يكن المحمول من لوازم الموضوع ، فان لها واقعا خارجيا يمكن التأكد منه بناء على معطيات أخرى .

ويعتقد الاصفهاني " أن التحسين والتقبيح العقليين موردهما القضايا المشهورة المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان كقضية حسن العدل، وقبح الظلم من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام، وإبقاء للنوع فان أول موجبات حفظ النظام وإبقاء النوع الذي هو في ذمة العقلاء بنائهم على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الاخر فلا منافاة بين الحسن الذاتي عند العقلاء ما هم عقلاء، وعدم المحبوبة الذاتية عند الشارع بما هو شارع الاحكام المولوية .. ، وأما تأثير الإضافة في المصلحة والمفسدة فمختصر القول فيه أن الإضافة بنفسها ليست مقتضية لشيء من المصالح الواقعية والمفاسد الواقعية، ولا جزء مقوم للمقتضي بل شأنها شان الشرط الذي هو دخيل في فعلية المقتضي من المقتضي فيكون الاكرام في نفسه مقتضيا للمصلحة والمفسدة والإضافة إلى العالم دخيل في فعلية المصلحة والإضافة إلى الفاسق دخيل في فعلية المفسدة ومن الواضح أن العنوان الواحد بما هو لا يقتضي اقتضائين متبائنين عند الشارع " (الاصفهاني ، ١٩٧٦ م ، الصفحات ٥٧٦-٥٧٧) .

ومما تقدم يتضح ان نظرية المحقق الاصفهاني بالرغم من كونها نظرية اعتبارية بيد انها مبتتية على المصالح والمفاسد المرتبطة بنوع الانسان ، فهذه النظرية لا تستهدف جلب مصالح فئة معينة او طائفة خاصة .

ثالثا : موقف محمد كاظم الخراساني :

قرر الشيخ الخراساني في ان ما نعينه من الحسن والقبح ليس الا " كون الشيء في نفسه ملائما للعقل فيعجبه أو منافرا فيغير به " ( الكاظمي ، ١٤٠٤هـ ، صفحة ١٢٤ ) .

ولإيضاح ذلك ان القوة التي تكمن في النفس لها طبيعة الحال ما يلائمها وما ينافرها من الأفعال ، وهذه الملائمة والمنافرة تعود كما يتبنى الخراساني الى سعة وجود المدرك -بالفتح - وضيقة مع الايمان بقانون السخية ( العسر ، ٢٠١٢م ، صفحة ١٧٩ ) .

وتأسيسا على ما تقدم بنى المحقق الخراساني قراءته لأحكام العقل العملي والتي مفادها على ان القوة العاقلة غير خارجة عن هذه الاوصاف التي تتصف بها القوى الأخرى ، .. فكذا القوة العاقلة تتلائم مع الأشياء أو تنفر منها ، وهذا الامر يعود الى سعة دائرة وجودها وضيقتها ، وعلى هذا فبقانون المسانحة نستنتج الاتي :

كل ما هو أوسع وجودا كان أنسب بالقوة العاقلة .

كل ما هو أضيق وجودا كان أكثر مباينة للقوة العاقلة .

ومن هنا طبق رؤيته الفلسفية هذه على بحث العقل العملي ، فوصف كل ما يلائم القوة العاقلة بالحسن ، وما ينافرها بالقبيح ، فالجهات " المحسنة والمقبحة في الأفعال التي تنتهي الى صفتي النقص والكمال الموجبتين للملائمة والمنافرة المقتضيتين لصحة مدح فاعلها وذمها عليها " ( الكاظمي ، ١٤٠٤هـ ، صفحة ١٢٥ ) .

والتساؤل الذي يثار ما هو الحاضر لدى العقل من هذه الأفعال حتى يحسنه باعتبار الملائمة ويقبحه باعتبار المنافرة ؟ ، ان كان جواب الخراساني بان الحاضر لدى القوة العقلية هو المعلوم بالعرض ، فالمعلوم بالعرض ليس هو الحاضر لدى القوة كي يؤثر في انبساطها وانقباضها ؛ بل ان الحاضر لديها هو المدرك بالذات ، وهو " دائما على حد سواء من حيث التجرد وسعة الوجود ، بلا فرق بين ان يكون المدرك بالعرض وسيعا أو ضيقا " (الحائري ، مباحث الأصول ، ١٤٢٨هـ ، صفحة ٥٢٠) .

وقد رد المحقق الخراساني دعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك - بحسن الشيء وقبحه - مفادها بالرجوع إلى منع المستقلات العقلية ولا سبيل إلى منعها ، " فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب ، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمة شرعا ؛ لأن المفروض بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد ، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب ، ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع؟ وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة ولم يكن على تطبيقها حكم شرعي لا يرد نقضا على ما ذكرناه ، فانا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع ومزاحمات ، فان ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره ، وإنما ندعي أنه يمكن موجبة جزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها ، وكيف يكون مما سكت الله عنها مع أن العقل رسول باطني وقد استقل به..! .. فتحصل : أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وبعد الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد " (الحائري ، مباحث الأصول ، ١٤٢٨هـ ، صفحة ٥٢٠).

ولعل موقف الشيخ الخراساني من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو ذاته قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة، فالإتجاه الشيعي يعد العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع، ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً، سواء كانت بسيطة عادية، أو عظيمة خطيرة، ومنها ما يتعلق بنظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان، فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وإنما تبحث بحسب ما يؤدي اليه النظر المنبثق من التفكير البياني، رغم ان هذا النظر لا يفضي في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن، وهو الظن المعبر عنه بالمعتبر، تمييزاً له عن الظن العقلي المبعد، وينظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها ( العاملي ، د.ت، صفحة ٣٧٣ ) ، وان العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه ابعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه اقرب، وبالتالي فلا مجال لكشف الحقائق الا عن طريق الشرع؛ لكونه محيطاً بكل الجهات وعالمماً بكثير مما لم تصل اليه العقول، فمع ان المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقربية إلى واقع الشرع، الا ان معرفة هذه الأقربية لا يمكنها ان تكون بالنظر العقلي المنفصل عن الشرع ولو على نحو السلب، وذلك من حيث العلم بعدم ردع الشارع عن الأخذ بما يعتقد أنه أقرب إلى ذلك الواقع (الشيرازي م.، د.ت، صفحة ٣٢٠) .

رابعا: الشيخ محمد رضا المظفر .

تابع المظفر استاذة المحقق الخراساني الذي حاول ان يجر تفسير مدركات العقل العملي بناء على قاعدة اعتبار العقلاء واتفاقهم بقوله : " بان الاحكام العقلية تسمى بـ

« الآراء المحمودة» و « التأديبات الصلاحية»، وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات ، فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات ، .. ومن هنا يتّضح لكم جيّدا أنّ العدالة ، إذ يقولون بالحسن والقبح العقلين ، ويريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية ، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء . أي إنّ واقعها ذلك .. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء ، ومعنى قبح الظلم والجهل أنّ فاعله مذموم لديهم (المظفر م.، د. ت، الصفحات ٢٨٠-٢٨١) .

واكد المظفر بان القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء بقوله : " من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة ، وأنها ليست من قسم الضروريات . ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات : « ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم المشهورة ؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه ، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح ، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ..." (الطوسي ، د. ت، الصفحات ٢١٩-٢٢٠) ، (المظفر م.، د. ت، صفحة ٢٨١) .

ولعل إضافة قيد ( بما هم عقلاء) لم يوضح المظفر المراد منه ، فهل يقصد منه الإشارة الى ان العقل العملي والنظري هو واحد ، والاختلاف بالمدرک - الفتح - ، او انه أراد اثبات ملازمة بين الفعل والحكم والتجربة ، أم الفعل والحكم والمبادئ الأولية ؟.

وتناول المظفر الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوّليات ، ليكون أكثر وضوحا بطلان قياس إحداها على الأخرى. والفارق من وجوه ثلاثة :

**الأول :** أنّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي ، والحاكم في الأوّليات العقل النظريّ.

**الثاني :** أنّ القضية التأديبيّة لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء ، والأوّليات لها واقع خارجيّ.

**الثالث :** أنّ القضية التأديبيّة لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلّي ونفسه ، ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها ، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني ، وليس كذلك القضية الأوّلية التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم ، فإنّه لا بدّ ألاّ يشكّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة (المظفر م.، د. ت، الصفحات ٢٨٧ - ٢٨٨).

و من هنا يتّضح جيّداً أنّ العدليّة إذ يقولون بالحسن و القبح العقليّين يريدون أنّ الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحيّة و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. ، وان القول بالملائمة والمنافرة ليس لها ثمره في أبحاث الواجب ، فضلا عن ان الاوصاف انما تأتي في الرتبة الطولية لأحكام العقل العملي من جهة ما ينبغي ولا ينبغي .

**خامسا :** محمد حسين الطباطبائي .

تبنى موقف القائلين باعتبارية الحسن والقبح فقال : " ان هذه الاحكام العملية والأمور الاعتبارية دعاوى اعتقادية ومخترعات ذهنية ، وضعها الانسان ليتوسل بها الى

مقاصده الكلية وسعادة الحياة " ( الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن، د.ت، صفحة ٥٦).

وقد اجمل نظريته الاعتبارية بقوله : " ما بنى عليه العقلاء فان بنوا على فعله كان حسنا ، وان بنوا على تركه كان قبيحا ، فان الحسن والقبح اعتباريان ؛ وذلك لان الحسن والقبح يوصف بهما من الأمور ما هو اعتباري محض ، كالخضوع والاحترام ، وما يوصف به الاعتباري اعتباري ؛ لان الارتباط بالحقيقة يقتضي وحدة بالحقيقة (الطباطبائي ، الرسائل السبعة، ١٩٦٢م، الصفحات ١٣٤-١٣٥) .

ويقول أيضا : " اذا فرضنا فعلا ، كالتكلم مثلا قبيحا عند قوم وحسنا عند اخرين فليس حسنه الا لأنه يلائم طبع القوم على حسب العادة المتعارفة عندهم فيتحركون اليه ؛ لأنه كمال عندهم وليس حسنه فيه بذاته ، ولو اغمضنا عن الملائمة ، والا كلن حسنا عند الاخرين الذين لا يرون فيه حسنا ، ولا أن حسنه لملائمة الطبع من حيث هو وصف لنفوس الناس حتى يكون ، كاللذة والالم بل الحسن هو الوصف الذي يتوهم قائما بالفعل وليس الفعل الحسن للطبيعة ضروريا ، والا امتنع عدمه بل الضرورة الاعتبارية أو بالأولى الذي لا يبلغها وموافقة الفعل مع الطبع كون نسبه اليها بالضرورة .. فتبين ان الحسن المطلق كون نسبة الفعل نسبة الضرورة او الأولى وانه اعتباري ، وكذلك الكلام في طرف القبح (الطباطبائي ، الرسائل السبعة، ١٩٦٢م، صفحة ١٣٥) .

وقد ادخل الطباطبائي الفطرة في دائرة البحث ويعدها الضابط الموجه لاعتبارات الانسان ومواقفه السلوكية ولتوضيح ذلك يقول : " وأما القوانين والسنن الاجتماعية فلو لا وجود قوانين وسنن مشتركة يحترمها المجتمعون جميعهم أو أكثرهم ويتسلمونها تفرق

الجمع وانحل المجتمع ، وهذه السنن والقوانين قضايا كلية عملية صورها: يجب أن يفعل كذا عند كذا أو يحرم أو يجوز وهي أيا كانت معتبرة في العمل لغايات مصلحة للاجتماع والمجتمع تترتب عليها تسمى مصالح الأعمال ومفاسدها .. ، فهذه السنن والقوانين - وهي قضايا عملية اعتبارية - واقعة بين نقص الانسان وكماله متوسطة ، كالعبارة بين المنزلتين وهي كما عرفت تابعة للمصالح التي هي كمال أو كمالات انسانية، وهذه الكمالات أمور حقيقية مسانخة ملائمة للنواقص التي هي مصاديق حوائج الانسان الحقيقية. فحوائج الانسان الحقيقية هي التي وضعت هذه القضايا العملية واعتبرت هذه النواميس الاعتبارية، والمراد بالحوائج هي ما تطلبه النفس الانسانية بأميالها وعزائمها ويصدقه العقل الذي هو القوة الوحيدة التي تميز بين الخير والنافع وبين الشر والضار دون ما تطلبه الأهواء النفسانية مما لا يصدقه العقل فإنه كمال حيواني غير انساني. فأصول هذه السنن والقوانين يجب أن تكون الحوائج الحقيقية التي هي بحسب الواقع حوائج لا بحسب تشخيص الأهواء النفسانية " ( الطباطبائي ، الميزان في تفسير القران، د.ت، صفحة ٥٦ ) .

يؤكد النص على ان احكام العقل العملي قضايا مبنية على ادراك مصالح الانسان، التي هي أمور حقيقة ومجموعة كمالات ، يسد بها الانسان نقائصه وحاجاته الحقيقية ، وان العقلاء الذين يقررون قضايا العقل العملي الاعتبارية انما يقررونها على أساس المصالح ، التي هي عبارة عن الكمالات ، التي لا تميز الا بقوة العقل ، هذه القوة التي بمفردها يمكن تحديد الخير من الشر ، والنافع من الضار ( أبو رغيف ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٣١ ، ١٣٢ ) .



وقد اتخذ الطباطبائي من الحاجات الإنسانية " الكمالات المطلوبة " قاعدة تنبثق على هديها احكام العقل العملي ، وتؤسس الاعتبارات العقلانية ، بغية تلبية هذه الحاجات ، وبلوغ الكمال المرجو للإنسان ،.. ويؤكد الطباطبائي ان العقل هو الأداة الوحيدة ، التي يتم بموجبها ادراك هذه الكمالات وتمحيصها عن المطالب الإنسانية الأخرى ، التي لا تقع على شرعة الكمال والخير، .. ولنسلم ان الكمال والخير مقولات يدركها العقل ، بوصفها أمورا واقعية حقيقية ، وليست مفاهيميا عملية ، وان الذي يأمر بها ويقرر ضرورة ايجادها هو العقلاء ، لا العقل ، وفي ضوء هذا التسليم يرد تساؤل : هل ان كل الاعتبارات العقلانية تقوم على أساس هذه القاعدة ؟

الطباطبائي وكل أنصار مدرسته يجيبون بالنفي ؛ لوضوح تباين مواقف العقلاء في اعتباراتهم ، مع ان العقل بما يدركه من كمال لا يتغير وفقا لمقاييس الطباطبائي نفسه ، ولا يبقى لديه وانصاره ، بل حتى غيرهم من موقف عام وموحد الا وجوب العدل وحسنه وقبح الظلم وحظره ( أبو رغيث ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ١٤٢٨هـ، الصفحات ١٣٣-١٣٤) .

ويتوجه تساؤل الى الطباطبائي مفاده : على ما ذا يبني العقل احكامه حسب رؤيتكم ؟ ، يجيب عنه بان ما يعرضه العقل العملي من احكام انما هو مبني على أساس مصالح الانسان " وإما العقل العملي فقد عرفت أن أحكام هذا العقل جارية في أفعاله تعالى التشريعية غير أنه تعالى إنما شرع ما شرع واعتبر ما اعتبر لا حاجة منه إليه بل ليتفضل به على الانسان مثلا وهو ذو الفضل العظيم فيرتفع به حاجة الانسان فله سبحانه في تشريعه غرض لكنه قائم بالإنسان الذي قامت به الحاجة لا به تعالى، ولتشريعاته مصالح مقتضية لكن المنتفع بها هو الانسان دونه ، وإذا كان كذلك كان للعقل أن يبحث في أطراف ما شرعه من الاحكام ويطلب الحصول

على الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيها لكن لان يحكم عليه فيأمره وينهاه ويوجب ويحرم عليه كما يفعل ذلك بالإنسان " ( الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، د.ت، صفحة ٥٧ ) .

ويلاحظ على مدرسة الحكماء التي تتبنى نظرية الاعتبار ان العقل اذا كان المقصود منه هو العقل بخبراته التجريبية ، فهذا يعني خضوع قضايا العقل العملي لمقاييس التجربة التي لا تتضبط في قاعدة مطلقة ، وبذلك يفقد العقل مرجعيته ؛ لأن ما يتبناه العقلاء لا يتعدى ما يرونه من مصالح تحقق لهم السعادة في ضوء خبراتهم المتراكمة ، فما يتبناه العقلاء من قواعد توجه السلوك يتم على أساس العقل ، بما وهب من قدرة التمييز بين الكمال والنقص والخير والشر اللذين يحققان له السعادة ( أبو رغيف ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٣٨).

ويرد على نظرية الطباطبائي بان مدركات العقل العملي في حال كونها ليست من القضايا الخارجية ، فهذا لا يعني انها ليست من القضايا الحقيقية ؛ ذلك لأن الطباطبائي لم يستنتج اعتبارية قضايا العقل العملي من جهة كونها غير خارجية ؛ بل لأنها لا تملك مطابقا خارجيا سواء كان فعليا ، كما في الخارجية ، أو مقدرا كما في الحقيقية .

ومما تقدم اجمالا يرد على نظرية الاعتبار بان يُلاحظ عليه: إنَّ القياس ينقسم إلى أقسام خمسة:

١- برهاني، ٢- جدلي، ٣- خطابي، ٤- شعري، ٥- المغالطة . (المظفر م.، د. ت، صفحة ٣٥٦ )

والأول منها يتركب من اليقينيات وأصولها ستة:  
١- الأوليات، ٢- المشاهدات، ٣- التجريبيات، ٤- الحدسيات، ٥- المتواترات،  
٦- الفطريات (المظفر م.، د. ت، صفحة ٣٥٦).

وأما الثاني: أعني القياس الجدلي: فيتألف من المشهورات والمُسَلَّمات، سواء أكانت عند الكل أم عند طائفة خاصة. وعلى ذلك فالمشهورات من مبادئ الجدل، وهو يقابل القياس البرهاني (المظفر م.، د. ت، صفحة ٣٩٥) .

فلو جعل التحسين والتبحيح العقليان من المشهورات وأدخل في القياس الجدلي وعرف بأنه لا مدرك له إلا الشهرة التي لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها لم يقض بها، يلزم إنكار التحسين والتبحيح العقليين وإثبات العقلاني منهما، وهو غير ما يتبناه القائلون بالعقلي، أضف إليه أن جعلهما من المشهورات وإخراجهما من القياس البرهاني وإدخالهما تحت القياس الجدلي يبطل جميع الأحكام والآثار التي تترتب على القول بالعقلي، إذ على هذا، لا يكون التحسين والتبحيح برهانياً، فلا يكون ما يترتب عليه مُبْرَهَناً به بل يُعَدُّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء، ومن الممكن جداً اتفاق العقلاء على ضدها، فعند ذلك يكون الحسن قبيحاً والتبحيح حسناً (السبحاني، ١٩٨٩م، صفحة ٢٣٨) .

**المطلب الثاني : ميدان العقل العملي في المدرسة العقلية .**

لعل السمات العامة لهذه المدرسة ضمن النقاط الآتية :

أولاً: أن أساس مدركات العقل العملي قضيتا "حسن العدل" و"قبح الظلم".

ثانياً: أن مدركات العقل العملي أمور واقعية، وليست مدركات اعتبارية جعلية.

ثالثاً: مدركات العقل العملي أولية قبلية يدركها العقل بالبداهة.

رابعاً: أن الحسن والقبح يعني استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، صفحة ٢٠١).

أولاً : السيد أبو القاسم الخوئي .

يرى السيد الخوئي تبعاً للمتكلمين ان مدركات العقل العملي قضايا أولية قبلية ، وهي ليست وقائع ذهنية ليكون موقعها عالم الذهن ، كما انها ليست وقائع خارجية ، ليكون صقعها عالم الوجود ولوح الخارج ، وانما يوجد عالم ثالث هو ( نفس الامر ) أو ( لوح الواقع ) ، فهذا الفريق ومن بينهم السيد الخوئي يقر بواقعية احكام العقل العملي ، وانها ثابتة متقررة في ذلك العالم ( البهسودي ، ١٤١٧هـ، صفحة ١٧ ) ، ( أبو رغيف ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ١٤٢٨هـ ) ، ( العسر، ٢٠١٢م ) .

ويظهر ان موقف الخوئي اتجاه العقل العملي ظهر جليا في بحث ( القطع ) خلال عرضه نقضين على مدرسة الاعتبار ولاسيما على مباني الشيخ محمد حسين الاصفهاني ( ت ١٣٦١هـ ) :

الأول : " ان حجية القطع .. ثابتة ، ولو لم يكن في العالم الا انسان واحد ، بحيث لو ترك متابعة القطع لم يلزم اختلال النظام ابدا " (الكوكبي، د.ت، صفحة ٤٤) .

تشير مقولة الخوئي الى ان تجارب الانسان العاقل الأول التي يستقي من الاحكام من حسن وقبح ومدح وذم ليست من المشهورات ؛ وانما من الوجدانيات اليقينية ، بلحاظ عدم وجود نظام ونوع يكون العمل لأجلها ؛ بل هي من باب السالبة بانتقاء الموضوع .

الثاني : يتساءل السيد الخوئي مستتهما عن " كيفية تفسير الاصفهاني الحجية في القطع بالحسن والقبح العقلاني ؟ " (السند ، ٢٠٠٢م، صفحة ٢٦٤) ، وكيف ان في متابعة القطع من جهة انحفاظ النظام ، كما ان مخالفته اختلال ذلك النظام ، فان الاختلال المتصور جراء ترك متابعة القطع في احكام " المعاملات والسياسات ، واما العبادات الصرفة فلا يلزم من ترك متابعة القطع فيها اختلال أصلا ، بداهة ان ترك متابعة القطع في باب الصلاة والصوم مثلا ، لا يترتب عليه اختلال نظام ابداء كما هو واضح " (الكوكبي، د.ت، صفحة ٤٤) .

وقد " اصر متأخروا رجال المدرسة العقلية على كاشفية العقل لأحكام الحسن والصدق ، وذهبوا الى ان هذه الاحكام لا يقررها العقل ؛ بل يكتشفها في عالم اخر ، اطلقوا عليه عالم الواقع ونفس الامر ، وذهب المتمرسون منهم الى التأكيد على ان هذا العالم اشمل من عالمي الوجود الخارجي والوجود

الذهني (المظفر م.، د.ت، صفحة ٣٦) ، (هيثم هلال، ٢٠٠٣م، صفحة ٣٤٩) ، ولقد اعتقد اتباع مدرسة العقل من علماء أصول الفقه الإسلامي بشكل لا مرأى فيه

على واقعية واخبارية الاحكام العملية " ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٨٠) ، وهنا نكتة دقيقة مفادها : ان العقل كاشف والاحكام ثابتة ثبوتا واقعيا بغض النظر عن ادراك العقل لها ، وسواء هناك وجود عقل ام لم يكن ، هذا معنى الثبوت في عالمها الخاص بها ، فالعقل دوره يخبر عن تلك الاحكام لا ينشئها ، بمعنى اخر ان هذا المدعى يستلزم ان تكون قضايا العقل العملي قضايا خبرية ، ولو كانت انشائية لما وصفت بالصدق والكذب ، وهذا الراي أدى الى استغراب السيد محمد باقر الصدر من استاذة أبي القاسم الخوئي (ت

١٤١٤هـ) بقوله : " ما يتراءى من كلمات السيد الأستاذ - السيد أبو القاسم الخوئي - في شرح هذا المسلك ، وهو يرجع دعوى ان الحسن والقبح الى قضية انشائية من قبل العقلاء ، لا خبرية " ( الهاشمي ، د.ت ، صفحة ٤٥ ) ، .

وذكر بعض الأصوليين من انصار المدرسة العقلية ان الانتقال من حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها الى حكم الشرع ، والمعبر عنها بقاعدة الملازمة العقلية تبتني على قاعدة ( تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في المتعلقات ) ، وعدوا هذه القاعدة بمثابة الجسر لإثبات ذلك الانتقال ، فربطوا بين الحسن والقبح ، والتي هي مدركات العقل العملي ، وبين المصلحة والمفسدة ( البهسودي ، ١٤١٧هـ ، صفحة ٢٦ ) .

وتجدر الإشارة الى ان الخوئي ذهب الى انكار الملازمة بلحاظ ان " العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النفس الأمرية والجهات المزاحمة لها " ( البهسودي ، ١٤١٧هـ ، صفحة ٢٦ ) .

بيد ان اخرين يثبتون الملازمة ومن بينهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني ( ت ١٣٦١هـ) الذي يؤكد ان العقل قادر على ادراك المصالح والمفاسد الواقعية ، وبالتالي ثبوت الملازمة ( الكاظمي ، ١٤٠٤هـ ، الصفحات ٦١-٦٢ ) .

وبناء على ما تقدم فان الخوئي خلال متبنياته يسحب البساط من مدرسة الاعتبار ويحدد موقفه الساند للمدرسة العقلية اتجاه مقولة العقل العملي .

ثانيا : السيد محمد باقر الصدر .

يعد السيد محمد باقر الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية في ميدان الاخلاق والعقل العملي، فهو يتابع الاتجاه السائد بين علماء أصول الفقه الامامي، الذي تبنى مدرسة المتكلمين العقلية التي يمثلها (المعتزلة والامامية) .

ويذهب الصدر الى ان مدركات العقل هي أمور واقعية ( العسر، ٢٠١٢م، الصفحات ١٨٨-١٨٩ ) ، وفي نظرية العقل العملي لدى الاتجاه العقلي يقرر السيد محمد باقر بان قضية حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي ، فيقول : " إن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: "الظلم قبيح" ومنه يظهر الكلام في قولنا: " العدل حسن "، فنقول: لا يتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحقّ حقه، فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حقّ للمظلوم... فمعنى قولنا مثلاً: " ان من حقّ اليتيم أن لا يُضرب" هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: "الظلم قبيح" يرجع بالآخرة إلى قولنا: " القبيح قبيح " وهذه قضية بشرط المحمول.

... والحاصل ان ادخال قولنا: " الظلم قبيح والعدل حسن" في البراهين والابحاث الفنية ليس إلا عبارة عن لعب الالفاظ بالأمور العقلية والمطالب الفنية " (الحائري ، مباحث الأصول ، ١٤٢٨هـ، الصفحات ٥٥٤-٥٥٥) .

وعلى هذا الأساس فان السيد الصدر يؤمن بان " لا اختلاف أصلا في قضايا الحسن والقبح عند الانسان المتمدن في جميع مجتمعاته واعرافه على اختلافها ؛ وان الاختلاف في الأنظار انما هو في مقام التزاحم بين حيثيات الحسن والقبح فيما اذا اجتمعتا في

فعل واحد ، اذ ان من يقدم حيثية الحسن على حيثية القبح ، وهناك من فعل العكس " (عبد الساتر حسن ، د.ت، صفحة ٣٥٤) .

ولعل الوصف الدقيق الذي يصف به الصدر قضية حسن العدل وقبح الظلم هو كونهما قضيتين تجميعيتين مشيرتين الى واقع احكام العقل العملي ، اذ ان العدل يمثل الإشارة الى ما ينبغي ان يفعل من صدق ، وامانة ، ووفاء ، واحسان ، والظلم يشير الى ما لا ينبغي من الكذب والخيانة ، ونكران الجميل ، فتقع هذه القضايا " في طول القضايا العقلية العملية ، لا أنهما الأساس لها " ( الهاشمي ، د.ت، صفحة ١٣٧).

وفي حال كون ان ( العدل حسن ) و ( الظلم قبيح ) يشيران الى محمولات القضايا العملية ، فهذا يعني انحصار جميع الاحكام العملية بإعطاء الحق وسلبه ، فعندما تكذب على شخص فانك قد سلبت حقه بهذا الكذب ، وعندما تصدق معه فانك قد اعطيته حقه ؛ ولكن الظاهر " ان عنوان الظلم ليس مشيرا الى ما لا ينبغي ، ولهذا لا يقال عن الكذب انه ظلم وعن الصدق انه عدل " ( الهاشمي ، د.ت، صفحة ١٣٧).

وبناء على هذا فان الصدر يقرر بان احكام العقل العملي قضايا واقعية يدركها العقل في لوح الواقع الاوسع من لوح الوجود " فسوف يعقم مفهوم العدل والظلم ، ولا تصلح قضيتا : العدل يجب ان يكون ، والظلم يجب ان لا يكون ، حتى للإشارة الى كل مدركات العقل العملي ، وحينئذ علينا تفسير الظلم بانه اعدام الحق وسلبه ، والعدل إيجاد الحق وتجسيده دون افتراض صاحب الحق " ( أبو رغيف ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٤٣ )

والقضية الثانية التي أشار اليها السيد الصدر الى ان احكام العقل العملي يجب ان تتمتع بطابع القبلية والاولوية ، ويصفها بانها هي التي يدركها العقل " بصورة مستقلة



عن الحس والتجربة ، وليس للحس والتجربة دور في تكوين المعرفة بهذه القضايا ، الا على أساس ان التصديق بكل قضية يتوقف على تصور موضوعها ومحملها " (الصدر ، الأسس المنطقية للاستقراء، ١٤٠٦هـ، صفحة ٤٧١) .

وقرر الصدر بان للقضية القبلية ثلاث سمات هي :

- ١ . صدقها المطلق على كل زمان ومكان .
- ٢ . عدم قابليتها للاستثناء عند توفر القرائن ضد صدقها المطلق.
- ٣ . عدم تأثير زيادة الشواهد الاستقرائية على القناعة بها (الصدر ، الأسس المنطقية للاستقراء، ١٤٠٦هـ، الصفحات ٤٧٤-٤٧٦).

وتجدر الإشارة الى ان بحوث الشهيد الصدر التفتت الى تساؤل هو: ان مدركات العقل العملي تقبل الاستثناء، فهل الكذب لا ينبغي حتى لو أدى الصدق إلى تدمير الامة، كما هو الحال في الحروب؟ وهل الوفاء بالعهد واجب حتى لو أدى إلى هلاك الانسان؟ ، وقد خرجت بحوث الصدر في معالجة هذا الموضوع بالفكرة التالية: أن العقل العملي يدرك اقتضاء الافعال للوجوب والخطر (ينبغي ولا ينبغي)، أي أنه يدرك قضية شرطية مفادها: أن الكذب لا ينبغي ما لم يوجد مزاحم أقوى يضطرنا إلى التنازل عن هذا الحظر عملياً، أما في عالم الواقع فسيبقى الكذب يقتضي الحظر وأنه لا ينبغي ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، الصفحات ٢٠٧-٢٠٨).

وقد عالج الصدر هذا التزاحم، الذي يفقد بطبيعته العقل البديهي وضوحه؟ بقوله : " إن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو

الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الانسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الاخر، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ، ولا يكون بديهياً أولاً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية، ومع ذلك لا يكون واضحاً بل يكون غائماً " ( الهاشمي ، د.ت، صفحة ١٣٨).

من النص يتبين ان المدرك للعقل العملي لقضايا العقل العملي هو العقل القبلي الاولي ، والمرجح في عالم التزاحم هو العقل ذاته ، والاختلاف الذي يقع في عملية الترجيح بين الشعوب والمجتمعات والافراد لا يعني إلغاء صفة القبلية عن المدرك للترجيح، وقد أطلق في الدورة الاولى في بحثه مصطلح العقل الاوّل على المدرك للقضايا العملية ومصطلح العقل الثاني على الذي يقوم بعملية الترجيح (الحائري ، مباحث الأصول ، ١٤٢٨هـ، الصفحات ٥٥٣-٥٥٤) .

ويظهر ان الاختلاف يرشد الى ان عملية الترجيح لا تتم بعقل اولي ، ولا بعقل برهاني ؛ انما تخضع لخبرة الشعوب واختلاف رؤى الافراد ، بلحاظ ان العقل البشري الخالص لا يمتلك سلماً للترجيح بين متزاحمات عالم الخبرة والحياة الإنسانية ؛ لان ميدانه يختلف جوهرياً عن ميدان الخبرة ، فالثبات والدوام والعموم في صميم العقل الخالص، بينما يروغ ميدان الحياة الانسانية على الثبات والدوام، وتختلف متطلباته من

جيل إلى جيل، ومن مكان إلى آخر، ومن شعب إلى شعب آخر ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، صفحة ٢١٠).

وقد عرض السيد الصدر موضوعاً حيوياً هاماً في ابجائه الاصولية، وهو علاقة العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، وهل أحكام العقل العملي خاضعة للمصلحة وللمفسدة؟ وكانت نتيجة التحليل إنكار ارتباط أحكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، سواء أفسرنا المصلحة بالكمال والمفسدة بالنقص أم فسرناها بالمصلحة الشخصية أو العامة. ونتيجة هذا التحليل رغم سلامتها طُرحت ضمن سياق . الذي أغض النظر عنه تماماً في الدورة الثانية من بحثه الاصولي . يمثل خطأ واضحاً بين ميدان العقل المحض وميدان التشريع وعالم الحياة الانسانية، بين عالم الوجوب الاخلاقي والقبح والحسن وبين عالم المصالح والمفاسد والمتغيرات ( أبو رغيف، الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية، ١٤٢٨هـ، صفحة ٢١١) .

وهذه الملاحظة تبينت في ضوء ما جاء في تقارير السيد كاظم الحائري، إذ قرر أن الحسن والقبح لا يدور مع المصلحة والمفسدة النوعية أينما دارت " فلانه لو ربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته لزم في مثال مقدمة كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهم العلوم مثلاً، ايقاع التزاحم بين المفسدة النوعية المترتبة على كشف السرّ وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة المترتبة على تحصيل ذلك العلم الذي يمكنه من نفع المجتمع بمنافع عظمى. فمتى ما كانت هذه المصلحة أقوى لزم أن لا يكون كشف السرّ قبيحاً، ولا يعدّ هذا الشخص خائناً وغير نبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ، بينما ليس الامر كذلك " (الحائري ، مباحث الأصول ، ١٤٢٨هـ، صفحة ٥١٧).

ويبدو ان جعل المصلحة والمفسدة توأم الحسن والقبح في غير محله ؛ بلحاظ ان الحسن والقبح يجري في وادي والمصلحة والمفسدة في وادي اخر ، فالحسن والقبح بناء على كون المسألة عقلية من الأمور الواقعية الازلية القبلية ، وشأن العقل ادراكها لا اكثر ، اما المصلحة والمفسدة فهما يقعان في طول مجموعة معرف وخبرات ، فادراك العقل لمصلحة فعل ما أو مفسدته وحكمه بذلك انما هو في ضوء معطيات التجربة بلحاظ " ان احراز المصلحة وارتفاع موضوع القبح شأن من شؤون عالم الخارج وإمكانية نتيجتها الخبرة والممارسة العملية والاحراز وارتفاع الموضوع مقولات عالم التزامم والتعارض بين المتطلبات ، والذي يقرر في هذا العالم هو العقل المشوب بالخبرة

( العقل البعدي ) ، وليس هناك سبيل للعقل القبلي الى هذا العالم ما لم يفقد قبليته ، ويعتمد على الخبرة والمعارف البعدية " ( أبو رغيث ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه ، ١٤٢٨هـ ، صفحة ٢٥٦ ) .

ومما تقدم يظهر ان العقل العملي استخدم في البحث الاصولي كأداة اثبات عامة في كثير من قواعد الحجج والأدلة الأصولية ، ابتداء من مبادئ العلم وانتهاء بصلب مسأله .

#### الخاتمة :

توصل الباحث الى جملة من النقاط على النحو الاتي :

١. يظهر أنّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي انما يكون بتفاوت المدركات من حيث أنّ المدرك من قبيل أن يُعلم ، أو من قبيل ما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به ، وهذا الاتجاه اختاره جملة من الفلاسفة والاصوليين .

٢. يرى بعض الأصوليين ان القوة العملية هي القوة التي لا يوجد فيها أي ادراك ، وان الادراك مرتبط بالقوة النظرية فقط ، بل هي قوة عمّالة ترتبط بتصريف الأمور ، سواء كان هذا الادراك نظريا ام عمليا .
٣. ينوّع العقل تبعاً لطبيعة مدركاته إلى عقل عملي وعقل نظري، والعقل العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي، فهو يرتبط بالسلوك، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع .
٤. ذهب رواد نظرية الاعتبار ان الاحكام العملية لا يصح استخدامها في حقول المعرفة البرهانية كأبحاث الالهيّات .
٥. يعتقد انصار نظرية الاعتبار بان التحسين والتقيح العقليين موردهما القضايا المشهورة المعودة من الصناعات الخمس في علم الميزان كقضية حسن العدل، وقبح الظلم من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام .
٦. لعل موقف انصار نظرية الاعتبار من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو ذاته قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة، الامر الذي يترتب عليه كون العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع، ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريبا، سواء كانت بسيطة عادية، أو عظيمة خطيرة .
٧. بناء على مضمون نظرية الاعتبار فإنّ العدليّة يقولون بالحسن والقبح العقليّين يريدون أنّ الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعودة من التأديبات الصلاحيّة و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء .

٨. يرى أصحاب المدرسة العقلية بان مدركات العقل العملي قضايا أولية قبلية ، وهي ليست وقائع ذهنية ليكون موقعها عالم الذهن ، كما انها ليست وقائع خارجية ، ليكون صقعها عالم الوجود ولوح الخارج ، وانما يوجد عالم ثالث هو ( نفس الامر ) أو ( لوح الواقع ) ، فهذا الفريق يقر بواقعية احكام العقل العملي ، وانها ثابتة متقررة في ذلك العالم .

٩. ذكر بعض الأصوليين من انصار المدرسة العقلية ان الانتقال من حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها الى حكم الشرع ، والمعبر عنها بقاعدة الملازمة العقلية تبنتي على قاعدة ( تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في المتعلقات ) .

١٠. عرض بعض رجالات المدرسة العقلية موضوعاً حيويماً هاماً في ابثائه الاصولية، وهو علاقة العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، وهل أحكام العقل العملي خاضعة للمصلحة والمفسدة ؟ وكانت نتيجة التحليل إنكار ارتباط أحكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، سواء أفسرنا المصلحة بالكمال والمفسدة بالنقص أم فسرناها بالمصلحة الشخصية أو العامة.

١١. يبدو ان جعل المصلحة والمفسدة توأم الحسن والقبح في غير محله ؛ بلحاظ ان الحسن والقبح يجري في وادي والمصلحة والمفسدة في وادي اخر ، فالحسن والقبح بناء على كون المسألة عقلية من الأمور الواقعية الازلية القبلية ، وشأن العقل ادراكها لا اكثر ، اما المصلحة والمفسدة فهما يقعان في طول مجموعة معرف وخبرات .

ثبت بالمصادر والمراجع

ابن منظور . (د.ت). لسان العرب . قم .

الحارث بن أسد المحاسبي . (١٣٩٨هـ). ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه (الإصدار ط٢)، (حسين القوتلي، المحرر) بيروت: : دار الكندي ، دار الفكر .

الخواجة ، نصير الدين الطوسي . (د.ت). شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاكمات) . (الأملي ، حسن، المحرر) منشورات ، اثار أستاذ حسن زادة الأملي .

الخواجة نصير الدين الطوسي . (١٤١٦هـ). قواعد العقائد . (علي الرباني ، المحرر) قم: مطبعة امير .

السيد عمار أبو رغيف . (١٤٢٨هـ). الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية (الإصدار ط١). ايران: دار الفقه للطباعة والنشر .

شهاب الدين السهروردي . (١٣٨٠ هـ). حكمة الاشراق (الإصدار ط٢). (حسين ضيائي، المحرر) طهران .

محمد علي صنقور . (٢٠٠٥م). المعجم الاصولي (الإصدار ط٢) . منشورات ، نقش ، مطبعة عترة .

ابن سينا . (١٩٨٩م). كتاب الحدود . الهيئة المصرية العامة للكتاب .

أبو الحسن الاشعري . (د.ت). مقالات الإسلاميين . بيروت: دار إحياء التراث العربي .

أبو القاسم الكوكبي. (د. ت). مباني الاستنباط تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي. قم: مؤسسة النشر الإسلامية، جماعة المدرسين.

أبو حامد محمد الغزالي. (١٩٦١م). معيار العلم. مصر: دار المعارف.

احمد بن فارس. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) مكتبة الاعلام الإسلامي.

احمد بن فارس. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) مكتبة الاعلام الاسلامي.

الحسن بن يوسف الحلبي. (١٤١٧هـ). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (الإصدار ط٧). (حسن زادة آمل، المحرر) قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الخواجة نصير الدين الطوسي. (د. ت). تلخيص المحصل. دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع.

السيد عمار أبو رغيف. (١٤٢٨هـ). الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه. دار الفقه للطباعة والنشر.

السيد منير الخباز. (٢٠١٩). الموقع الإلكتروني. المكتبة الصوتية والمرئية « الدروس الحوزوية » السنة الدراسية « بحوث في علم الكلام ».

الغزالي. (١٤١٩هـ). المنحول ، ، تح ، ، ، (الإصدار ط٣). (دكتور محمد حسن هيتو، المحرر) بيروت: دار الفكر المعاصر.

بهمنيار. (٢٠١١م). التحصيل. مؤسسة الرسالة.



جعفر السبحاني . ( ١٩٨٩م). الالهيات . بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.

حسن بن زين الدين العاملي . (د.ت). معالم الدين وملاذ المجتهدين . (علي، عبد الحسين محمد، المحرر) قم: منشورات مكتبة الداوري.

د. رشدي محمد العريسان. (٢٠٠٨م). العقل عند الشيعة الامامية ، (الإصدار ط ١). مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

صدر الدين محمد الشيرازي . (١٣٨٣هـ). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة (الإصدار ٤). بيروت: دار احياء التراث العربي.

عبد الساتر حسن . (د. ت). بحوث في علم الأصول. دار محبين للطباعة والنشر والتوزيع.

علي بن محمد الليثي. (د. ت). عيون الحكم والمواعظ (الإصدار ط ١). (حسين الحسيني، المحرر) دار الحديث.

فاضل الصفار. (د. ت). المذهب في أصول الفقه. دار الفكر الإسلامي.

كاظم الحائري . (بلا تاريخ). في مجلس درسه المؤرخ ٢٠ ربيع الأول لعام.

كاظم الحائري . (١٤٢٨هـ). مباحث الأصول (الإصدار ط ١). قم: دار البشير.

مجد الدين أبو طاهر محمد فيروز ابادي. (٢٠٠٥م). القاموس المحيط (الإصدار ط ٨ ،

١٨/٤). (مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، المحرر) بيروت - لبنان:

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد ، السند . (٢٠١٢م). *حقيقة الاعتبار (الإصدار ط ١)* . ، دار الاميرة.

محمد السند . (٢٠٠٢م). *العقل العملي*. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد باقر الصدر . (١٤٠٦هـ). *الأسس المنطقية للاستقراء*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

محمد باقر الصدر . (١٩٨٦م). *دروس في علم الأصول (الإصدار ط ٢)*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

محمد تقي مصباح اليزدي . (١٩٨٦م). *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، الناشر: .*  
مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

محمد حسين الطباطبائي . (د.ت). *الميزان في تفسير القران*. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

محمد حسين الاصفهاني . (١٩٧٦ م). *نهاية الدراية في شرح الكفاية (الإصدار ط ١)*.  
انتشارات ، سيد الشهداء.

محمد حسين الطباطبائي . (١٩٦٢م). *الرسائل السبعة*. مطبعة جاب حكمت.

محمد رضا المظفر . (د.ت). *المنطق*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي لتابعة لجماعة المدرسين.

محمد رضا المظفر . (د.ت). *أصول الفقه* . قم : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

محمد سرور البهسودي . (١٤١٧هـ). مصباح الاصول تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، (الإصدار ط٥). قم: مكتبة الداوري .

محمد علي الكاظمي . (١٤٠٤هـ). فوائد الأصول تقرير بحث الشيخ النائيني . قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين .

محمود الهاشمي . (د.ت). بحوث في علم الأصول ، ، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر .

مرتضى الشيرازي . (د.ت). شوری الفقهاء (الإصدار ط١). ايران .

ميثاق العسر . (٢٠١٢م). العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية (الإصدار ط١) . بيروت: المركز الإسلامي .

هيثم هلال . (٢٠٠٣م) . معجم مصطلح الأصول (الإصدار ط١) . دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع .