

ب - الأصالة للوجود، الذي يكون منشأً لترتب الآثار الخارجية، وليس الماهية.

وغاية هذه المسألة إثبات أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، بمعنى أن حقيقة الوجود هي العينية وظهور الذات والمظهرية للغير، وهي متحققة في جميع المراتب الطولية والعرضية، اعتماداً على حقيقة الوجود لا مفهومه؛ والمقصود من حقيقة الوجود هو مراتب الوجود بما لها من السعة والانبساط التي تبدأ من المادة الأولى وتتصاعد حتى تشمل الواجب، فتدخل فيها تمام الموجودات، هذا هو المقصود بحقيقة الوجود.

أما المقصود من (التشكيك)، «فهو المعنى الفلسفي الذي يتخذ صفة لحقيقة الوجود، بما له من مراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب وتنتهي بالمرتبة التي لا يحدها حد، فالكثرة في هذه المراتب تعود للوجود، كما أن الوحدة بينها تعود للوجود، فما به الإمتياز هو الوجود، وما به الإتحاد هو الوجود، وهذا هو التشكيك الفلسفي، وهذا هو المقصود بالتشكيك في قولنا: الوجود حقيقة واحدة مشككة»<sup>(١)</sup>.

وقد ناقش العلامة الطباطبائي هذه المسألة في كتابيه (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) واستعرض جملة من الأدلة في كل منهما، ووصل به الأمر في النهاية إلى تبني هذه المسألة، وذلك من خلال قوله: «والحق أنه حقيقة واحدة مشككة»<sup>(٢)</sup> و«الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة»<sup>(٣)</sup>.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.ن، ص ٢١٩.

(٢) بداية الحكمة، م.م، ص ١٩.

(٣) نهاية الحكمة، م.م، ص ٣٣.

وإذا ما أردنا استعراض كل الأدلة والبراهين التي ساقها للوصول إلى القول بالتشكيك، سنضطر إلى التوسع في البحث بشكلٍ قد يؤثر على هدف بحثنا، لذا سنكتفي بعرض دليل استعمله الطباطبائي في كلا الكتابين، وننهي هذه المسألة بتقديم مثال توضيحي عنها.

يعتقد الطباطبائي: «أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً شيئاً زائداً على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنما النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمه، وتمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة، متكثرة في عين وحدتها، ومتوحدة في عين كثرتها؛ كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة، والضعف، والتقدم، والتأخر، والعلو، والدنو، وغيرها. ويتفرع عن ما تقدم عدّة أمور:

**الأمر الأول:** أن التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى، إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز...

**الأمر الثاني:** أن بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك..

الأمر الثالث : تبين من جميع ما مرَّ أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنها محدودة بأنها لا حدَّ لها . . .

الأمر الرابع : أن المرتبة كلما تنزَّلت زادت حدودها وضاق وجودها، وكلما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب قلَّت حدودها واتَّسع وجودها، حتى يبلغ أعلى المراتب . . .

الأمر الخامس : أن للوجود حيثيتين من حيث الشدَّة والضعف، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشككة .

الأمر السادس : أن للوجود بما لحقيقته من السعة والإنبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك . .

وعليه، تكون النتيجة: إنّ الوجود حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لأننا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة، بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما<sup>(١)</sup>.

ولكي تتضح الفكرة أكثر ننقل هذا المثال: «لو سلَّطنا النور على عدة صفائح زجاجية، وكل زجاجة ذات لون خاص، فالنور سوف يتلوَّن ويتشكَّل طبقاً للون الزجاجية، فالنور الساقط على الزجاجية الزرقاء يكون أزرقاً، والذي يسقط على الزجاجية الحمراء سيكون أحمرّاً، بينما هذا

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص ٣٢ - ٣٧. انظر أيضاً: بداية الحكمة، م.م، ص ٢٠١٧.

النور في حقيقته أمر واحد، لونه لون واحد، ولكنه تشكل وتلون تبعاً للقوالب والقوالب من الزجاج التي سقط عليها، وعلى هذا الأساس فالوجود في المراتب العرضية يتكثر تبعاً للأوعية والقوالب أي الماهيات التي يعرض عليها.

وفي الكثرة الطولية يكون ما به الإتحاد وما به الاختلاف هو حقيقة الوجود، فيكون التشكيك فيها خاصياً، أما الكثرة العرضية، فلا يكون ما به الإتحاد عين ما به الاختلاف، أي أن التشكيك يكون عاماً، لأن ما به الاختلاف في الكثرة العرضية هو الماهيات، وما به الإشتراك هو الوجود.

وبهذا يتضح أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، متكثرة في ذاتها، وهذا النوع من التكثر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدتها، لأنها تدل على أنه ليس هناك إلا الوجود، حيث أن ما به الإمتياز فيه هو الوجود، كما أن ما به الإشتراك هو الوجود، فيرجع كل ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك، وكل ما به الإشتراك إلى ما به الإمتياز، وهذا هو التشكيك<sup>(١)</sup>.



### ج - الحركة الجوهرية:

إن مسألة وقوع الحركة في الجوهر هو من أهم مميزات مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألهين، فهو أول من قال بالحركة الجوهرية وأقام حججاً وأدلة عليها.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ٢٣١.

ولهذه المسألة أهمية كبرى في الفلسفة الإسلامية، وذلك لأنها تبتني عليها مسائل مهمة مثل حدوث العالم وربط المتغير بالثابت، ومسألة المعاد الجسماني، ومسألة ربط الحادث بالقديم، والمعرفة بحقيقة الزمان، وغيرها من المسائل.

والمشهور<sup>(١)</sup>، أن المشائين قالوا تبعاً لأرسطو بالحركة في المقولات الأربع وأنكروها في باقي المقولات الست، ومنها مقولة الجوهر. في حين أن صدر المتألهين قال بالحركة الجوهرية.

وعليه، فإن العلامة الطباطبائي تبعاً لصدر المتألهين تبنى هذه المسألة، أي مسألة الحركة في مقولة الجوهر، واستطاع أن يستنتج عدة نتائج مهمة منها، ويقدم أدلة جديدة عليها، لأن ملاً صدرا الذي بلور النظرية لم يبين كافة النتائج والآثار التي تنفرع عليها، بينما استطاع العلامة الطباطبائي بيان عدة ثمرات لهذه النظرية، سنشير إلى بعض منها في سياق البحث.

في معرض التمهيد لمناقشة ودراسة مسألة الحركة الجوهرية، قام العلامة الطباطبائي باستعراض أقوال المشائين في المقولات التي تقع فيها الحركة، حيث قال: «المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، الكيف، والكم، والوضع..».

أما الأين: فموقع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام، لكن في كون الأين مقولةً برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضربٌ من الوضع، وعليه، فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية.

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٥٨.

وأما الكيف: فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالإستواء والإعوجاج ونحوهما، ظاهر، فإن الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه.

وأما الكم: فالحركة فيه تغير الجسم في كمّه تغيراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجياً...

وأما الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهرة، كحركة الكرة على محورها، فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيرٌ تدريجي في وضعها، وقالوا: (ولا تقع حركة في باقي المقولات)، وهي الفعل، والإنفعال، ومتى، والإضافة، (والملك) أو الجدة، والجوهر<sup>(١)</sup>.

ثمّ عرض لنفي القدماء لمقولة الحركة الجوهرية، ومنها انطلق في بيان وعرض وقوع الحركة في الجوهر، مبتدئاً باستعراض أدلة ملا صدرا. وجاء أسلوب نفيهم لوقوع الحركة في الجوهر على الشكل التالي: «وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدم أن تحقق الحركة موقوف على موضوع ثابت باقي ما دامت الحركة»<sup>(٢)</sup>.

وقد اختار الطباطبائي دليلين من أدلة ملا صدرا، على الحركة الجوهرية، وهما:

الدليل الأول: أن الأعراض متغيرة، كالتفاحة يتغير لونها وطعمها

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٥٩.

(٢) م.ن، ن.ص.

ووزنها، فتغيرات الأعراض لا بد أن تكون معلولة لطبيعتها الجوهرية، أي معلولة للفاعل الطبيعي القريب وهو الجوهر، وهو لا بد أن يكون متغيراً بناءً على أن علة المتغير متغيرة، إذاً الجوهر متغير.

وعلى أساس أن علة المتغير لا بد أن تكون متغيرة، إذاً لا بد أن يكون الفاعل الطبيعي أو الجوهر متغيراً، لأنه لما كانت الأعراض متغيرة، وهي معلولة للصور النوعية الجوهرية، وكل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة، إذاً فالصور النوعية الجوهرية متغيرة كالأعراض.

وبعبارة أخرى، يمكن أن نشكل هنا قياساً استثنائياً، فنقول هكذا: لو كانت الصور النوعية علة لوجود الأعراض لكانت متغيرة، لكنها علة لوجود الأعراض، إذاً هي متغيرة.

والصور النوعية هي الجوهر. هذا هو البرهان الأول على الحركة الجوهرية..

**الدليل الثاني:** أن وجود الأعراض هو من شؤون وجود الجوهر، فتجدد الأعراض وتغيرها علامة على تجدد وتغير الجوهر، لأن وجود الأعراض طور من أطوار وجود الجوهر، وقد تقدّم بأن العرض والجوهر متحدان وجوداً، فالموجود في الخارج شيء واحد، لكنه لما كان متحركاً حركة جوهرية فهو في حالة تطورية تكاملية، وليست الأعراض إلاّ نحواً من الوجود التكاملي والتطوري للجوهر، أي أن وجود الأعراض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر.

وعلى هذا الأساس، إذا كانت الأعراض متجددة، فلا بد أن يكون الجوهر متجدداً ومتغيراً، وعليه، يتفرع على القول بالحركة الجوهرية عدة نتائج يذكر العلامة الطباطبائي ثلاثاً منها، وهي:

١ - وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة:

كان يقول المشاؤون بأن الصور الواردة مختلفة ومتعددة، فالمادة كانت متلبسة بالصورة الترايبية ثم خلعتها وتلبّست بصورة أخرى.

أما على القول بالحركة الجوهرية فليس هناك خلع ولبس، وإنما هناك لبس بعد لبس، أي أن الصور الواردة على المادة واحدة، الصور الطبيعية المتبدلة على المادة صورة واحدة، ولكنها صورة واحدة تدريجية سيّالة، وهذه النتيجة تتم على أساس ما يلي:

أولاً: بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

ثانياً: بناءً على القول بأن الحركة أمر واحد متصل يتحقق بالتدرج، وأن انقسام الحركة إنما يكون بالقوة لا بالفعل.

ثالثاً: أن معنى الحركة في كل مقولة، أنه في كل أن يرد على المتحرك نوع من أنواع المقولة، فمعنى الحركة في مقولة الأين أنه يرد على المتحرك نوع من أنواع مقولة الأين.

رابعاً: إنه في الحركة الجوهرية الصور الجوهرية المتعاقبة هي عين الحركة، والحركة نحو وجود هذه الصور.

ونذكر مثلاً لتقريب الفكرة بنحو ما: فلو كان لدينا حبل طوله عشرة أمتار، المتر الأول لونه أحمر، الثاني أخضر، الثالث أسود، الرابع أبيض، وهكذا لكل متر لون خاص، فهذا الحبل الواحد، ولكن من كل متر ننتزع ماهية ولونا مغايراً للمتر الثاني، إذاً الصور الطبيعية الجوهرية المتبدلة واحدة سيّالة، وينتزع من كل حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره، مغايرة بالشخص أو بالنوع.

٢ - أن الجوهر المتحرك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض:



لما كان العرض من مراتب وجود الجوهر، ووجود العرض قائم بالجوهر وتابع له، على هذا الأساس، يمكن أن يكون الجوهر متغيراً والعرض ثابتاً.

مثال على ذلك: أفترض أنك كنت نائماً في باخرة، فأنت في حركة تبعاً لحركة الباخرة، وعلى هذا الأساس نقول بحركة الأعراض تبعاً لحركة الجوهر.

هذه حالة، والحالة الثانية، افترض أنك كنت تلعب كرة السلة في الباخرة المتحركة، فأنت تتحرك وكذلك الباخرة تتحرك، فأنت في حركتين، حركتك أثناء لعب الكرة وحركتك تبعاً لحركة الباخرة، أي هناك حركتان، وبتعبير آخر، هنا حركة في الحركة.

والحركة في الحركة من إبداعات العلامة الطباطبائي.

والحركة في العرض، كما في لون التفاحة، فإنه مرة يتحرك العرض تبعاً لحركة الجوهر، وأخرى هو يتحرك باعتبار تغييره من لون إلى لون، فهذه حركة في الحركة.

إذاً جميع الأعراض تتحرك تبعاً لحركة الجوهر.

٣ - إن عالم المادة أي العالم الجسماني بمجموعه، عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة: أي أن مثله مثل القافلة، فلو لاحظت من بعيد قافلة من مجموعة جمال، أو لاحظت سرب طيور مهاجرة ومنظمة هندسياً، للاحظتها كأنها قطعة واحدة.

فعالم المادة بمجموعة يتحرك حركة واحدة كالقافلة الواحدة، وهو في هذه الحركة يتحرر تدريجياً إلى أن يصل إلى الفعلية والتجرد التام.

والمراد بالوحدة: حقيقة واحدة سيّالة، هي الوحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجودية لا الوحدة الشخصية.

ملخص القول في هذه المسألة: حاصل التحقيق في موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبار ما، أن الحركة الجوهرية لا موضوع لها، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد.

أما القول بأن موضوع الحركة هو المادة الأولى والتي تكون محلاً للصور، وهذه الصور يتوارد عليها إما خلع بعد لبس على قول المشائين، أو لبس بعد لبس على قول الملا صدرا، فهذا القول مجازي بنحو الإسناد العقلي، والمصحح له أن المادة متحدة مع الصورة الجوهرية، ولذلك قالوا بأن موضوع الحركة هو المادة، وإلا فإن الصور الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية الجوهرية وموضوع الحركة كذلك.

أما المادة فهي في نفسها قوة محضة لا تعين لها، وإنما تتعين بالصورة، ولذلك فلا هوية مستقلة للمادة بدون الصورة.

إن الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها، موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحركة في نفسها، وبعبارة أخرى لما كانت سيلاناً - تغيراً تدريجياً - جوهرياً، بل كانت جوهرأً، والجوهر وجوده لنفسه، فهذه الحركة قائمة بنفسها، وموضوعها نفسها، إذ لا معنى لموضوع الحركة إلا ما تقوم به الحركة، وعلى هذا، فإن المتحرك بالذات هو نفس الحركة، وغيره - كالمادة - يتحرك بالعرض.

وكذلك يعدّ الزمان بعداً رابعاً للجسم، فكما أن للجسم ثلاثة أبعاد: (طول وعرض وارتفاع)، ولا يمكن تجريد أي جسم منها، كذلك للأجسام بعد رابع بناء على نظرية الحركة الجوهرية هو الزمان.

أي لا يمكن سلب الزمان عن الموجودات المادية، لأن حقيقة هذه

الموجودات المادية في حركة وصيرورة، أي أنها حقيقة سيّالة، ووجودها نحو وجود تدريجي وليس وجوداً ساكناً، بناءً على القول بالحركة الجوهرية، فوجود هذه الأشياء نحو وجود تدريجي متحرك سيّال، وكلما كانت هناك حركة فإن هناك زماناً، لأن الزمان يعرض على الجسم بواسطة الحركة، فانفكاك الزمان عن الأجسام محال، لأنه بمنزلة انفكاك الشيء عن ذاته.

والقول بأن الزمان بُعد رابع للجسم وفق نظرية الحركة الجوهرية، هي أيضاً من إبداعات العلامة الطباطبائي، وهناك برهان بالزمان على الحركة الجوهرية وفق ما يلي:

أولاً: كل موجود مادي له زمان، لأنه بعد رابع للأجسام.  
ثانياً: كل موجود له بعد زمني تدريجي الوجود، لأن الزمان يعرض على الأجسام بواسطة الحركة، فكل جسم له بعد زمني يعني أنه متحرك، وبالتالي فهو تدريجي الوجود.  
إذاً، وجود الجوهر المادي تدريجي الوجود، أي أنه متحرك بذاته، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية<sup>(١)</sup>.

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٦٩/٨٩. انظر أيضاً نهاية الحكمة، م.م، ص ١٢٦/٧٨.  
كما نشير إلى أننا استفدنا كثيراً من كتاب مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ٢٠٣/٢٧٠، حيث أن هذا الكتاب عبارة عن شرح لكتابي بداية ونهاية الحكمة.

## ثانياً: الأخلاق

### أ - حول علم الأخلاق:

حَظِي الأخلاق كعلم قائم بذاته بمساحة واسعة من اهتمام العلامة الطباطبائي، وباعتقادنا أن منشأ هذا الاهتمام ينطلق من ثلاثة أبعاد ساهمت بذلك:

الأول: ينطلق من كونه فقيهاً مسلماً عاملاً في الساحة الإسلامية، ومن مرتكزات هذا العمل الدعوة إلى طاعة الله سبحانه وتعالى، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، والشمائل الحميدة، هذا إن لم نجزم بأن الإسلام بعد التوحيد هو الأخلاق، والأخلاق هي الإسلام، وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم من خلال مدحه للنبي ﷺ، بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾<sup>(١)</sup>، وجاء في شرح هذه الآية عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: ﴿وَأَنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ هو الإسلام<sup>(٢)</sup>.

كما جاء عن النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>(٣)</sup>،

(١) سورة القلم، آية: ٤.

(٢) الري شهري، المحمدي، ميزان الحكمة، قم، لا. ط، ت ١٤٠٣هـ، ج ٣، ص ١٤١، الحديث رقم ٥٠١٩.

(٣) م. ن، ص ١٤٩، الحديث رقم ٥٠٥٨.

كل هذه البواعث والكثير غيرها جعلت العلامة الطباطبائي بصفته فقيهاً مسلماً يتحرك لنشر الأخلاق الإسلامية في المجتمع.

الثاني: ينطلق من كونه فيلسوفاً مسلماً، وبحسب تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: الحكمة الأولى، والحكمة الطبيعية، والحكمة العملية، فكان يتحتم عليه الإشتغال بعد الحكمة الأولى التي تعنى بإثبات واجب الوجود، بالحكمة العملية والتي تعنى بتأصيل ما يجب تأصيله على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع.

الثالث: وهو ينطلق من خلال ما كانت تتعرض له المجتمعات الإسلامية عموماً والإيرانية خصوصاً من غزو فكري وثقافي آنذاك، والتي كنا قد أشرنا إليها في الفصل الأول من هذه الدراسة.

وبناءً على ذلك، فإننا قد لا نجد مؤلفاً أو مقالة للطباطبائي لم يتعرض فيها للمسائل الأخلاقية بطريقة أو أخرى، ناهيك عن سلوكه وأخلاقه الشخصية والتي كانت مثار إعجاب واحترام وتقدير لكل من عرفه أو سمع عنه، وما ذلك إلا عبارة عما قاله توماس بين: «عندما يكون الإنسان ملتزماً بشكل قوي بالاعتقاد بالله، فإن حياته الأخلاقية تكون منظمة بقوة على أساس هذا الاعتقاد»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما أكده العلامة الطباطبائي بقوله: «إن الأخلاق تقع عموماً بين العلم والعمل، أو بتعبير آخر: تشترك الأخلاق في طرف بحدود مشتركة مع العقيدة، وتشترك في الطرف الثاني بحدود مشتركة مع العمل والفعل»<sup>(٢)</sup>.

(١) حسن خليفة، فريال، العقل المقدس عند توماس بين، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط١، ت١٤١٥هـ، ص١١٥.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى، ط١، ت١٤١٠هـ، ص١٤٩.

وعليه، كيف تعاطى العلامة الطباطبائي مع علم الأخلاق؟ وكيف عرّفه وقدّمه؟ كذلك كيف تشكّل المنهج عنده الذي عبّرنا عنه أنه جاء إصلاحياً وفيه بعض الشيء من المنهج التجريبي، وخصوصاً لدى مناقشته لمسألة الحسن والقبح؟

يعرّف الطباطبائي علم الأخلاق بقوله: «هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميّز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان بالتحلي والإتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»<sup>(١)</sup>.

ثم يشرع ببيان ذلك وكيفية الوصول إلى مرحلة التحلي بالأخلاق الحميدة، فيقول: «علم الأخلاق يظفر ببحثه أن الأخلاق الإنسانية تنتهي إلى قوى عامة ثلاث فيه هي الباعثة للنفس على اتخاذ العلوم العملية التي تستند وتنتهي إليها أفعال النوع وتهيئتها وتعبئتها عنده، وهي القوى الثلاث: الشهوية، والغضبية، والنطقية الفكرية، فإن جميع الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان، إما من قبيل الأفعال المنسوبة إلى جلب المنفعة كالأكل، والشرب، واللبس، وغيرها، وإما من الأفعال المنسوبة إلى دفع الضرر كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله ونحو ذلك، وهذه الأفعال هي الصادرة عن المبدأ الغضبي، كما أن القسم السابق عليها صادر عن المبدأ الشهوي، وإما من الأعمال المنسوبة إلى التصور والتصديق الفكري، كتأليف القياس وإقامة الحجة وغير ذلك، فهذه الأفعال صادرة عن القوة النطقية الفكرية.

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٦٨.

ولما كانت ذات الإنسان كالمؤلفة والمركبة من هذه القوى الثلاث التي باتحادها وحصول التركيب بينها يصدر أفعال خاصة نوعية، ويبلغ الإنسان سعادته التي من أجلها جعل هذا التركيب، فمن الواجب لهذا النوع أن لا يدع قوة من هذه القوى الثلاث تسلك مسلك الإفراط أو التفريط، وتميل عن حاق الوسط إلى طرفي الزيادة والنقص، فإن في ذلك خروج جزء المركب عن المقدار المأخوذ منه في جعل أصل التركيب، وفي ذلك خروج المركب عن كونه ذاك المركب ولازمه بطلان غاية التركيب التي هي سعادة النوع.

وحدّ الاعتدال في القوة الشهوية - وهي استعمالها على ما ينبغي كما وكيفاً - يسمى عفة، والجانبان في الإفراط والتفريط الشره والخمود، وحدّ الاعتدال في القوة الغضبية هي الشجاعة، والجانبان التهور والجبن، وحدّ الاعتدال في القوة الفكرية تسمى حكمة، والجانبان الجربزة والبلادة، وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات ملكة رابعة هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة، وهي إعطاء كل ذي حق من القوى حقه، ووضعها في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيها الظلم والانظلام.

فهذه أصول الأخلاق الفاضلة أعني: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، ولكل منها فروع ناشئة منها راجعة بحسب التحليل إليها، نسبتها إلى الأصول المذكورة، كنسبة النوع إلى الجنس كالجود والسخاء، والقناعة والشكر، والصبر والشهامة، والجرأة والحياء، والغيرة والنصيحة، والكرامة والتواضع، وغيرها، هي فروع الأخلاق الفاضلة المضبوطة في كتب الأخلاق، وعلم الأخلاق يبين أنها منة جميلة ثم يشير إلى كيفية اتخاذها ملكة في النفس من طريقي العلم

والعمل أعني الإذعان بأنها حسنة جميلة، وتكرار العمل بها حتى تصير هيئة راسخة في النفس.

مثاله أن يقال: إن الجبن إنما يحصل من تمكن الخوف من النفس، والخوف إنما يكون من أمر ممكن الوقوع وعدم الوقوع، والمساوي الطرفين يقبح ترجيح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، والإنسان العاقل لا ينبغي له ذلك فلا ينبغي للإنسان أن يخاف.

فإذا لقن الإنسان نفسه هذا القول ثم كرر الإقدام والورود في المخاوف والمهاول زالت عنه رذيلة الخوف، وهكذا الأمر في غيره من الرذائل والفضائل.

فهذا ما يقتضيه المسلك الأول على ما تقدم في البيان، وخلاصته: إصلاح النفس وتعديل ملكاتها لغرض الصفة المحمودة والثناء الجميل<sup>(١)</sup>.

أمّا بخصوص المسلك الثاني فيقول: «وهو مسلك الأنبياء وأرباب الشرائع، وإنما التفاوت من حيث الغرض والغاية، فإن غاية الاستكمال الخلقي في المسلك الأول الفضيلة المحمودة عند الناس والثناء الجميل منهم، وغايته في المسلك الثاني السعادة الحقيقية للإنسان، وهو استكمال الإيمان بالله وآياته، والخير الأخروي وهي سعادة وكمال في الواقع لا عند الناس فقط، ومع ذلك فالمسلكان يشتركان في أن الغاية القصوى والغرض فيها الفضيلة الإنسانية من حيث العمل<sup>(٢)</sup>».

وأما المسلك الثالث، فيقول عنه: «يفارق الأولين بأن الغرض فيه

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٦٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٠.



ابتغاء وجه الله لا اقتناء الفضيلة الإنسانية، ولذلك ربما اختلفت المقاصد التي فيه مع ما في المسلكين الأولين، فربما كان الاعتدال الخلقي فيه غير الاعتدال الذي فيهما وعلى هذا القياس. بيان ذلك، أن العبد إذا أخذ إيمانه في الإشتداد والإزدياد انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربه، واستحضار أسمائه الحسنی، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين ولا تزال تزيد نفسه انجذاباً، وتترقى مراقبته لنفسه حتى صار يعبد الله كأنه يراه وأن ربه يراه، ويتجلى له في مجالي الجذبة والمراقبة والحب، فيأخذ الحب في الإشتداد لأن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(١)</sup>، وصار يتبع الرسول ﷺ في جميع حركاته وسكناته لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول ﷺ من آثاره وآياته، كما أن العالم أيضاً آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتد هذا الحب ثم يشتد حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه؛ فإن هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن إلا وجد أن ما عنده أنموذج يحكي ما عنده من كمال لا ينفد وجمال لا يتناهى وحسن لا يحد، فله الحُسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لأن كل ما سواه آية له ليس له إلا ذلك، والآية لا نفسية لها، وإنما هي حكاية تحكي صاحبها وهذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه، ولا يزال يستولي، ولا ينظر إلى شيء إلا لأنه آية من آيات ربه، وبالجملّة فينقطع حبه عن كل شيء إلى ربه، فلا يحب شيئاً إلا لله سبحانه وفي الله سبحانه.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

وحينئذٍ يتبدل نحو إدراكه وعمله، فلا يرى شيئاً إلا ويرى الله سبحانه قبله ومعه، وتسقط الأشياء عنده من حيز الإستقلال، فما عنده من صور العلم والإدراك غير ما عند الناس لأنهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الإستقلال بخلافه، هذا من جهة العلم، وكذلك الأمر من جهة العمل فإنه إذا كان لا يحب إلا الله فلا يريد شيئاً إلا الله وابتغاء وجهه الكريم، ولا يطلب ولا يقصد ولا يرجو ولا يخاف، ولا يختار، ولا يترك، ولا ييأس، ولا يستوحش، ولا يرضى، ولا يسخط إلا الله وفي الله فتختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض، وتبديل غاية أفعاله، فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل ويقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، ويحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية، وأما الآن فإنما يريد وجه ربه، ولا هم له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له ببناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما همه ربه، وزاده ذل عبوديته، ودليله حبه.

روت لي أحاديث الغرام صبا

بإسنادها عن جيرة العلم الفرد

وحدثني مر النسيم عن الصبا

عن الدوح عن وادي الغضا عن ربي نجد

عن الدمع عن عيني القريح عن الجوى

عن الحزن عن قلبي الجريح عن الوجد

بأن غرامي والهوى قد تحالفا

على تلفي حتى أوسد في لحدي

وهذا البيان الذي أوردناه وإن أثرنا فيه الإجمال والإختصار، لكن

إن أجدت فيه التأمل وجدته كافياً في المطلوب، وتبين أن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة والرذيلة، وتتبدل فيه الغاية والغرض أعني الفضيلة الإنسانية إلى غرض واحد، وهو وجه الله، وربما اختلف نظر هذا المسلك مع غيره فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه وبالعكس»<sup>(١)</sup>.



### ب - نظرية الحسن والقبح:

حظيت مسألة الحسن والقبح «باهتمام الحكماء الأوائل وعدت عندهم من اليقينيات، وكذلك الحال عند حكماء العهد الإسلامي، إلى أن انتهت النوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث ذهب إلى خروج الحكم المذكور من اليقينيات الست وأنه من المشهورات والآراء المحمودة؛ ولكنه مع ذلك لم يستبعد إمكان البرهنة عليه في الجملة، وهذا ما وافقه الشيخ السهروردي الإشراقي عليه، كما نال هذا القول موافقة صاحب الأسفار صدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا، أما المحقق اللاهيجي فقد ذهب إلى القول أن هذه المسألة تدخل في حيز القضايا الضرورية والبديهية، وأن الحكم ببدايتها أيضاً بديهي، ووافقه في ذلك المحقق السبزواري.

أما العلامة الطباطبائي، فذهب إلى كون هذه المسألة اعتبارية لا تقبل قيام البرهان عليها أصلاً»<sup>(٢)</sup>.

ولكون هذه المسألة اعتبارية بنظر العلامة الطباطبائي، فقد جعلها

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٦٨/٣٧٢.

(٢) سند، محمد، العقل العملي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ت ٢٠٠٢م، ص ٨.

من المسائل الاعتبارية المستمرة في الاجتماع الإنساني، والتي تقع في خانة الاعتباريات اللاحقة للمجتمع، والتي كنّا شرحناها في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

وعلى كل حال، فقد ناقش العلامة الطباطبائي نظرية الحسن والقبح بإسهاب، وذلك في معرض رده على الماديين - الديالكتيك - الذين قالوا عن مسألة الحسن والقبح: «إنها نتيجة النظرية المعروفة بنظرية التحوّل والتكامل في المادة»<sup>(١)</sup>، فبدأ باستعراض نظريتهم والأسس المبتنية عليها، ثم شرحها وعلّق عليها وصولاً إلى إسقاطها وردّها.

ومن خلال استعراضنا لإشكال الماديين مع رد العلامة الطباطبائي، يظهر رأي الطباطبائي بوضوح حول مسألة الحسن والقبح، كما يتجلى المنهج العلمي في المناقشة والمحااجة.

نبدأ من حيث بدأ العلامة الطباطبائي، أي من استعراض الإشكال على هذه المسألة، حيث قال: «قالوا: إن الاجتماع الإنساني مولود عن جميع الإحتياجات الوجودية التي يريد الإنسان أن يرفعها بالاجتماع، ويتوسّل بذلك، إلى بقاء وجود الاجتماع الذي يرى بقاء وجود شخصه، وحيث إن الطبيعة محكومة لقانون التحوّل والتكامل كان الاجتماع أيضاً متغيراً في نفسه، ومتوجّهاً في كل حين إلى ما هو أكمل وأرقى، والحسن والقبح - وهما موافقة العمل لغاية الاجتماع أعني الكمال وعدم موافقته له - لا معنى لبقائهما على حال واحد، وجمودهما على نهج واحد، فلا حسن مطلقاً، ولا قبح مطلقاً، بل هما دائماً نسبيان مختلفان باختلاف الاجتماعات بحسب الأمكنة والأزمنة، وإذا كان

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٢.