ملاک قضایا الحسن و القبح

علی القائمی الامیری[1]

الملخّص

ملاک الحمل فی القضایا هو موضوعٌ یُحمل المحمولُ علیه حقیقةً (لا مجازا) و اوّلا بالذات بالدلالة المطابقیّة بدون أیّة حیثیّة تقییدیّة أو تعلیلیّة؛ ثم یُحمل علی الموضوع الظاهر فی القضیّة ثانیا. و من الملاکات المذکورة فی قضایا تکون محمولاتها «الحسن» و «القبح» الموافقةُ للأغراض أو للفطرة الإلهیّة أو لطبع الإنسان أو للقوّة العاقلة أو للأغراض أو التناسب الداخلیّ فی الموضوع أو کمال النفس أو کمال الفعل أو مطلق الکمال أو الوقوع فی طریق الکمال؛ و حیث أن المسألة مسألة وجدانیّة لا صلة لها بالأخبار و التعبّدیّات اتّخذنا منهج التأمّل العقلیّ و التدقیق فی الاتکاز العقلائی حتی نحدّد الملاک الصحیح. و بعد المعرفة بأن هذه القضایا تحکی عن واقع وراء شهرتها نستطیع أن نحکم بأن الملاک الوحید لصدق هذة القضایا هی الموافقة و إن یمکن تطبیق ذلک علی بعض آخر من الملاکات فی موطنها الخاصّ. و الهدف فی تعیین الملاک أن ننقّح حکم العقل و حدوده لتصحیح احکام العقل العملیّ و تعیینها بالضبط.

المفردات الرئیسة: قضایا الحسن و القبح، ملاک صدق القضایا، الحمل أوّلا بالذات، الموافقة و الملائمة، تأدیبات صلاحیّة، خلقیّات.

---

۱. طلبه پایه هشتم مدرسه شهیدین رحمهما الله.

رایانامه: ghaemi110110@gmail.com

شماره تماس: ۰۹۳۸۷۶۳۰۲۵۸

۱. المقدّمة

أوّل من تطرّق للبحث عن القضايا المدركات للعقل العملى أى قضايا الحسن و القبح هـو الشـيخ الرئيس﵀ فى منطق شفاءه و نجاته و اشـاراته، ثـم قـام الخواجـة الطوسـى﵀ و بعـض المناطقـة و الفلاسفه بتوضيح عباراته و بسطه. و امتدّ البحث عن قضايا العقل العملى فى علوم المنطق و علم المعرفة و الكلام و فلسفة الأخلاق و أصول الفقـه؛ الّا أن المتكلمـين ركّـزوا علـى الهليـة البسـيطة لإثبات ادراک العقل حسنَ الأشياء و قبحها أو نفيه، و المناطقة و علماء المعرفـة ركـزّوا علـى قيمـة هذه القضايا فى المعرفة أى كيفيّة بداهتها و تحصيل اليقين عنها، و الأخلاقيّون ركّزوا على نسـبيّتها أو نفسيّتها، و الاصوليون ركّزوا على كيفية استخراج الحكم الشرعى من هذه القضايا.

و من أهمّ المباحث حول هذه القضايا هو البحث عن ملاک هذه القضايا حتى نزيح السـتار عن المجازات و حجب الحيثيّات و نعرف أنّه ما هو الحسن واقعـا و مـا هـو القبـيح واقعـا، بـل نعرف أولا أنه هل يكون فى الواقع حسن و قبـيح أو همـا مجـرّد اعتبـارات مـن العقـلاء أو مـن الشارع أو غيرذلک. و جواب هذا السؤال يقع كحجر أساس لكلّ هذة الابحـاث و يمثّـل دورا مفصليّا و مبنائيّا للاستمرار فى المباحث و هو بحث نفقـده بشـكل مـدوّن و منضـبط فـى طـىّ مباحث علمائنا فى الاسلام؛ بل هذا يمكن أن يقال أنّ أولّ من عنون ذلک مستقلا و بحث عنـه هو المحقق الاصفهانى﵀ فى «نهاية الدراية» ثم تابع جهوده تلميذُه الشيخ المظفر فى «المنطـق» و «اصول الفقه» و العلامة الطباطبايى﵀ فى «الميزان فى تفسير القرآن»، ولكن كلامهما لايخلو عن الايجاز و الاجمال، ثمّ بسط البحث آيت الله مصباح﵀ فى «آموزش فلسفتـه» و المحقّق السبحانى فى «رسالة فى التحسين و التقبيح العقليّين» و المحقّق الربّانى فى «القواعد الكلاميّة» و المحقّـق المعلمّى فى «مبانى اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسـلامى»، و لكـن البحـث كـان و لايـزال مجملا من جهة المقصود من الملاک و حدوده و كذلک التفريق الدقيق بينه و بين المعنى، و كذلک كان القول المختار فى ملاک قضايا الحسن و القبح فى معركة الخلاف، فنرى تعدّد الاقوال بعدد العلماء بل أكثر.

فأخذنا على أنفسنا أن نوّضح أولا ما هو «الملاک» و کیف یمتاز عن الموضوع الظاهریّ فی القضایا؟ ثم قمنا بتجمیع الأقول المختلفة و البحث عن سقم اسناد کثیر منها الی الأساطین و بیّنا مقصودهم الصحیح من کلماتهم. و أخیرا قمنا بإبداء الرأی فی اختیار القول الصحیح فی الملاک بعد تبیین مقدّمه حلّالة للمشاکل.

۲. المقصود من «الملاک» فی قضایا الحسن و القبح

لا یقصد من کلمة «الملاک» فی الحمل إلا الموضوع الذی یحمل المحمول علیه اولا و بالذات ثم یحمل علی الموضوع الظاهریّ ثانیا؛ فعندما نقول أن زیدا جمیل نقصد أن الجمال یحمل أولا و حقیقة علی بیاض الوجه مثلا، و زید بما هو مشتمل علی هذا الوصف، قد حمل علیه الجمال. و إن ندقّق أکثر، نری أن الجمال یحمل علی موافقة شیء لطبع الانسان أوّلا و بیاض الوجه لإشتماله علی وصف الموافقة یحمل علیه الجمال ثانیا و... و فی هذا المثال المسامحیّ یکون الملاک الحقیقی الموافقة أی یحمل الجمال علی موافقة الطبع أولا و بالذات.

و المقصود من موضوع یحمل المحمول علیه اوّلا وبالذات، هو موضوع یتّحد مع الحسن و القبح هو بنفسه، لا بما هو حیث أو جزء أو متعلّق بشیء آخر و لا بما شیء آخر حیث منه أو جزء منه أو متعلّق به.

بیان ذلک:

لا ریب أن هذا القید، اوّلا و بالذات قید احترازی عن مقابله و هو الموضوع الذی یحمل المحمول علیه ثانیا و بالتبع أو بالعرض؛ لا الموضوع الذی لا یحمل علیه المحمول بالمرّة. فکلامنا فی الحمول الصحیحة (علی الأقلّ من حیث العلوم الأدبیّة).

أما الموضوع الذی یحمل المحمول علیه ثانیا و بالعرض عند أهل اللسان: قد یکون بحیث لا یحمل المحمول علیه بالنظرة الدقّیّة الفلسفیّة و حینئذ یکون الحمل علی الموضوع الثانوی الظاهریّ مجازا؛ و قد لا یکون ذلک، بل یحمل علیه المحمول حتی بالدقّة الفلسفیة، فالحمل علی الموضوعین حقیقیّ لکن علی الظاهری ثانویّ؛

و ببیان آخر: الإسناد إمّا حقیقیّ أو مجازیّ أو غلط؛ و الاسناد الحقیقی هو الـذی یُسـنَد فیـه المحمول إلی موضوع القضیّة حقیقة؛ بخلاف ما إذا یُسنَد فیه المحمول فی عالم الواقع إلی شـیء آخر دون الموضوع، و لکن فی مقام اللفظ یُسنَد إلی موضوع القضـیّة سـواء أکـان لعلاقـة بـین الموضوع و بین المُسنَد إلیه واقعا، فیکون الاستعمال مجازیّا، أو لم یکن لها، فیکون غلطا؛

أمّا الاسناد الغلط فخـارج عـن الکـلام، لأنّ طالـب الحقیقـة لا یعتنـی بـالأغلاط و لکـنّ الآخرَینِ قد یُمیّز بینهما بالحمل أولّا و بالذّات و ثانیا و بالعرض.

فتحصّل أن المحمول اولّا بالذات یقابل شیئین؛ الموضوع الذی یحمل المحمول علیه مجـازا و الذی یحمل المحمول علیه حقیقة لکن ثانیا و هذا الاخیر فیه اقسام کثیرة فلابدّ من تفصیل بیان:

امّا الاوّل (الاسناد المجازی): قد یکون المقصود من الحمل اوّلا و بالذّات مـا یقابـل الحمـل بالعرض أی الحمل المجازی، فعندما یقال أن هذا الشیء محمول بالعرض یقصد به أنّه حمل علی الموضوع مجازا و فی الواقع الفلسفی لم یحمل علـی موضـوعه؛ کقولنـا أن المیـزاب جـری، فـإن المیزاب و إن أُسند الیه الجریان لمجاورته لماء المطر، لکّنه فی الواقع لم یجر أبدا.

و عندما نقول الملاک، نعنی موضوعا لا یحمل المحمول علیه مجازا؛ لأن الملاک فی الحسن و القبح یجب أن یکون أمرا حقیقیّا یتّصف بالصـدق و الکـذب. و مـن الواضـح أنّـا فـی مبحـث الحسن و القبح لا نتکلّم إلّا عن الاسناد الحقیقیّ، لأن حکم العقل و الوجدان لا یکون فی مقام الألفاظ و إن یُمکن الحکایة عنه بالوجودات اللفظیـة فـی صـورة تشـکیل القضـیة. و الإسـناد المجازی و الغلط إنّما یکونان فی مقام الألفاظ و المحاورات.

و هذا شأن مسائل العلوم الحقیقیة (فی مقابل الإعتبارات) کلّهـا و لا یجـدر أن یـتکلّم عـن المجاز فی هذه العلوم، لأنّه لا فرق فی الواقع ـ الذی إنـما نبحـث عنـه فـی هـذه العلـوم ـ بـین الإسناد المجازی و الغلط؛ فکما أن الکتاب لم یجر عند نـزول المطـر فکـذلک المیـزاب لم یجـر فـی الواقع عند نزول الماء بلا فرق. و المجاز الحکمی لا یغیّر الحقیقة أصلاً و لا یؤتی المحکـوم علیـه شیئا لا حتی أقلّ حظٍّ متصوَّر و لا یمتّ إلی الواقعیّات بصلة.

امّا الثانی (الاسنادات الحقیقیة الثانویة): قد یحمل المحمول علی موضوع حقیقة، لکنّ هـذا الموضوع بتمامه، لا بجزئه و بنفسه المجرّدة عن کل شیء و لا باعتبار قیده أو وصـفه، لا یتصّـف بهذا المحمول، بل الموضوع الأولیّ هو جزء موضوعٍ یحمـل المحمـول علـی الکـلّ أوّلا و علـی الجزء ثانیا؛ أو کلّ لموضوع یحمل المحمول علی الجـزء أوّلا و علـی الکـلّ ثانیـا، أو جـزء یحمـل المحمول علی جزء آخر أولا و علی هذا الجزء ثانیا؛

أو هو (الموضوع الحقیقی الاولیّ) موضوعٌ موصوفٌ یحمل المحمول علـی الوصـف أوّلا و علی الموصوف ثانیا، أو موضوعٌ وصفٌ یحمل المحمول علـی الموصـوف اوّلا و علـی الوصـف ثانیا، أو هو موضوع وصف یحمل المحمول علی وصف آخر أولّا ثم علی هذا الوصف ثانیا.

و لایضاح الفرق بین المجاز و المحمول الثانوی یجب أن نقول مثلا: عندما یقال للجدار أنـه جری باعتبار الماء الجاری علیه، فهذا مجاز؛ لأن الجدار لم یجـر علـی أیّ وجـه فـی نفـس الأمـر، فالاسناد مجازیّ، و لکن عندما نقول أن الجدار أبیض، فالجدار فی الحقیقة أبیض فلیس الاسـناد مجازیّا، لکن فی الحقیقة یتکوّن الجدار من الطوب و السـطح الجصّـی و لا یتّصـف بالبیـاض الا السطح الجصیّ و لکن یقال للجدار أیضا أنه أبیض باعتبار اشتماله علی هذا السـطح. أو عنـدما نقول أن الشراب الیمون مثلا حلو لا یحمل الحلو الا علی السکّر و انّـما حمـل علـی الـشراب لاشتماله علی السکّر، لکنّ هذا الحمل لیس مجازیّا؛ لأن الشراب حلو حقیقةً.

تنبیة هامّة:

ظهر من البیان فی معنی الملاک: أنـه لا یمکـن التعـدّد فـی مـلاک الحمـل؛ لأن الموضـوع الحقیقی الذی یقتضی المحمول بدون أی واسطة، تکون علة لها تامّة کاملة؛ و الواحـد لا یصـدر الّا عن واحد. فما یذکر من الملاکات مختلفة نعلم أنها لاتکون الملاک الحقیقی الأوّلـی، بـل هـی محمولات متوسّـطة بـین المحمـول الأول و المحمـول الظـاهر بحیـث یمکـن أن تکـون أجـزاء للمحمول الأوّل أو جزئیّات له.

نعم یمکن أن یکون الملاک متعدّدا بشکل علی البدل؛ أی لایکون الملاک الوحید عند أحـد نفس الملاک الوحید عند آخر؛ أی لایجب فی الملاک أن یکون شیئا واحدا عند جمیع الأشخاص؛

فمثلا يمكن أن يكون اللون البنفسجيّ محبوبا عند أحد و اللون البرتقاليّ محبوبا عند آخر، فجمال ثوب واحد قد يكون بملاک جمال لونه البنفسجی أو بملاک جمال لونه البرتقاليّ، كما أنه إن كان بنفسجيا خالصا يمكن أن يكون عند شخص واحد جميلا و عند آخر كريها.

۳. نقل الأقوال فی ملاک قضايا الحسن و القبح و نقدها

اختلف العلماء فی تعيين ملاک قضايا الحسن و القبح، فننقل ما عثرنا عليه من أقوال علماء الاسلام و ما نسب اليهم و نقوم بنقدها و فی الاخير ببيان القول المختار.

۳ـ ۱. الملاک الاول: الموافقة للمصلحة النوعية و الموافقة للمفسدة النوعيّة

ای الموافقة للمصلحة النوعية حسن بالذات و المخالفة لها قبيح بالذات، فكلّ فعل يؤدّی الی الصلاح النوعیّ فی المجتمع البشری يتّصف بالحسن بالتبع و كلّ فعل يؤدّی الی الفساد النوعیّ يتّصف بالقبح بالتبع.

و قد يعبّر عن الملاک، بالموافقة للمصلحة النوعيّة و المخالفة لها، ولكن التعبير السابق أفضل من هذا الاخير؛ إذ المخالفة عدم الموافقة و هو لايُدرک للإنسان؛ لأن ادراک عدم الموافقة ادراک للأمر العدميّ بما هو عدميّ و هو ليس شيئا حتی يكون متعلّق الإدراک، فهو عدم ادراک يستلزم عدم الحكم. وعلی تسليم صحة ادراكه، فادراک عدم الموافقة يستتبع حكم النفس بعدم الحسن لا بالقبح.

القائلين بهذا الملاک: المحقق الربّانی نسب ذلک القول الی الرأی المشهور عند المحققين من علماء الاسلام. (الربّانی، ۱٤۱۸ه. ق.، ص٤۲و٤۳و٤٤) و عدّ فی زمرتهم الكثير ممّن سيأتی النظر فی نسبة القول اليهم؛

أمّا الشيخ الرئيسﷺ:

قال المحقق الربانی: «الشيخ وصف قضايا الحسن و القبح بالآراء المحمودة و التأديبات الصلاحيّة يعنی الآراء التی يحمدها الجمهور و يتضمّن صلاح المجتمع البشری.» و فی الهامش أرجع هذا البيان الی اشارات الشيخﷺ. (الربّانی، ۱٤۱۸ ق.، ص٤۳)

لكنه﵀ قال فی الاشارات عند عدّه القضايا البديهيات ـ بعد ذكر القضايا اليقينيات ـ: «فأمّا المشهورات من هذه الجملة [ای من جمله البديهيات]؛ فمنها أيضا هذه الأوّليّات و نحوها ممّا يجب قبوله[1]، لا من حيث هی واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها، و منه الآراء المسمّاة بالمحمودة، و ربّما خصّصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلّا الشّهرة... مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، و أنّ الكذب قبيح لا ينبغی أن يقدم عليه. و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من النّاس و إن صرف كثيرا منهم عنه الشّرع من قبح ذبح الحيوان اتّباعا لما فی الغريزة من الرقّة لمن تكون غريزته كذلك و هم أكثر النّاس.»

ثمّ قال: «فالمشهورات إمّا من الواجبات، و إمّا من التّأديبات الصلاحيّة و ما تتطابق عليه الشّرائع الإلهيّة، و إمّا خلقيّات و انفعاليّات، و إمّا استقرائيّات، و هی إمّا بحسب الاطلاق و إمّا بحسب أصحاب صناعة و ملّة.» (الخواجة الطوسی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۲۲۰)

و يظهر من تقسيمه الاول أن المشهورات تنقسم الى الاوليات و شبهها و إلى الآراء المحمودة ای المشهورات بالمعنى الأخص، و بعض قضايا الحسن و القبح مثل سلب مال الإنسان قبيح و أنّ الكذب قبيح، يندرج تحت المشهورات بالمعنى الأخص.

و يظهر من تقسيمه الثانی، أنها تنقسم إلى التّأديبات الصلاحيّة و ما تتطابق عليه الشّرائع الإلهيّة. و الخلقيّات و الانفعاليّات و الاستقرائيّات اقسام منحصرة للآراء المحمودة ای المشهورات بالمعنى الأخص؛ إذ الواجبات فی التقسيم الثانی يقابل الاوليات فی شبهها فی التقسيم الاول.

و مما ذكر يعلم أنه ليس كلام المحقق الربانی عين كلام الاشارات و لا مضمونه؛ لأن الشيخ﵀ اولا، لم يقل أن قضايا الحسن و القبح باطلاقها من الآراء المحمودة، بل ذكر قضيتين من هذه القضايا مثالا لها، فربّما يكون الملاک شيئا أعمّ قد ينطبق على قضايا الآراء المحمودة.

ثانيا، لم يقل ان هذه الامثلة من التأديبات الصلاحية و حتى لم يذكر هاتين القضيتين مثالاً لها، بل ذكرهما كمثال للآراء المحمودة بأقسامها لا لخصوص قسم التأديبات.

---

۱. سبق فی كلامه ذكر اليقينيات ای الاوليات و اخواتها آنفا.

ثالثا، لم يقل أن التأديبات تعنى الآراء التى يحمدها الجمهور و يتضمّن صلاح المجتمع البشرى. و لا يوجد هذا التفسير منه فى كتاب آخر له على ما بحثنا.

فما قاله الشيخ﵀ أعمّ بكثيرٍ مما نسب إليه.

أمّا الخواجه الطوسى﵀:

ذكر المحقق الربّانى: «قال المحقق الطوسى ـ شارحا كلام الشيخ ـ: و منها أى المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن.» (الربّانى، ١٤١٨ ق، ص٤٣)

لكنّه قال فى شرح الاشارات: «و للشهرة أسباب: منها، كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان، و منها، ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا و حقا مع ذلك القيد؛ كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه و هو حق لا مطلقا، و لكن فيما هو شبيه له و 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. و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله «و ما يطابق عليه الشرائع الإلهية»، و منها، كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضية لها؛ كقولنا الذب عن الحرام واجب و إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح، و منها، ما يقتضيه الاستقراء؛ كقولنا العلم بالمتقابلات واحد، لكونه بالمتضادات و المتضائفات و غيرها كذلك، و يشترك الجميع في أنها إما أن تكون مشهورة عند الكل كقولنا الإحسان إلى الآباء حسن، أو عند الأكثرين كقولنا الإله واحد، أو عند طائفة كقولنا التسلسل محال و هو مشهور عند بعض أهل المناظرة، و الآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة و هي الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كقولنا الحياة مؤثرة باعتبار و موت الشهداء مؤثر باعتبار.» (الخواجة الطوسى، ١٣٩٠، ج١، صص ٢٢٠ ـ ٢٢١)

و مما يفرّق بين كلامه هو و ما نسب اليه:

اولا: صرّح الخواجه﵀ بأن أسباب الشهرة ليست منحصرة بالمصلحة الشاملة للعموم. و ذكر أسبابا أخرى كالأخلاق و الانفعالات و الاستقراء. و ذكر امثلة اخرى من قضايا الحسن و القبح لهذه الاسباب. فملاک الحسن و القبح عنده شيء أعم من المصلحة الشاملة و إن انطبق عليها فى بعض الموارد.

ثانيا: كون المصلحة الشاملة للعموم سببا لشهرة هذا النوع من قضايا الحسن و القبح، لا يعنى أنها ملاک لحمل الحسن و القبح على موضوعاتها؛ بيان ذلک: أنه عندما نقول العدل حسن عند المشهور، تتضمّن هذه القضيّة قضيتين: العدل حسن و حسن العدل مشهور، و المصلحة الشاملة للعموم ـ على ما قاله الخواجه ﷺ ـ سبب للشهرة؛ أى ملاک للحمل فى القضيّة الثانية لا الاولى، فلا يمكن نسبة هذا القول الى الخواجة.

أمّا المحقق الاصفهانى ﷺ:

ذكر المحقق الربّانى هذه الفقرة من كلامه: «أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين؛ إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسبّبه و المقتضي ـ لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمّه و عقوبته، فالسببية للذم هنا واقعيّة و سلسلة العلل و المعلولات مترتبة واقعا.

و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان على المصلحة العامة، و الظلم و العدوان على المفسدة العامة، فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، و تلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الإخلال به.»

و لكنّ المحقق الاصفهانى قسّم قضايا الحسن و القبح إلى ما إذا كان المدح و الذم بسبب منافرة الطبع [و ملائمته]، و ما إذا كانا باقتضاء حفظ النظام و بقاء النوع؛ اى اشتمال الفعل على المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة، فليست المصلحة و المفسدة ملاكه الوحيد لهذا المبحث، بل تطرّق إلى الملاكين على البدل، بل جعل السبب الواقعى للمدح و الذم هى المنافرة [و الملائمة للطبع] حيث قال: «فالسببية للذم هنا واقعيّة».

و الشاهد على هذا الترقّى أنه قال فى الفقرة السابقة مما نقلها المحقق الربّانى: «و كذا كـون كـل مصلحة ملائمة للشخص، و كل مفسدة منافرة له أيضا وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحة و المفسدة». (نفس المصدر) و حيث أن الوصف مشعر بالعلّية، فهـذا التعبـير منـه يُشـعر بـأن مـلاك المصلحة و المفسدة أيضا ـ على الأقل فى المصالح و المفاسد الشخصيتن ـ هو الملائمة و المنافرة.

هذا؛ و أضف إلى ذلک أنّه قسّم قضايا المدح و الذم إلى هذين القسمين و لمفـرّق إن يفـرِّق بين قضايا الحسن و القبح و قضايا المدح و الذم بأن يقـول: أنّ هنـاک بعـض الحسـنات التـى لا يُمدح لزوما فاعلُها؛ اى ليس لها فاعل أو ليس فاعلها ممدوحا، فاسناد القول بهذا الملاک ـ علـى هذه العموميّة ـ الى المحقق الاصفهانى ليس بمقبول، و إن كان لابدّ من تعيين الملاک عنـده هـو ملائمة العمل للطبع و منافرته له.

أمّا العلامة الطباطبائىﷺ:

نقل المحقّق الربانىّ هذه الفقرة من كلامه: «فالعدل حسن؛ و الاحسان الى مستحقّه حسن؛ و التعليم و التربية و النصح و ما أَشبه ذلک فى مواردها حسنات؛ و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلک فى سيّئات قبيحه؛ لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الانسان و لتمتّعه التّام فى ظرف اجتماعه و عدم ملائمة القبيل الثانى لذلک.» (الطباطبائى، ١٤١٧ق، ج٥، ص٦) و التعليل باللام يشير الـى وجه حسن هذه الاعمال اى ملاک الحسن.

و لكنّ الظاهر أنّ هذه العبارة قاصرة عن اثبات ما ادّعاه المحقّق الربّانى. و لأجل التوضـيح آتى بملخّص كلام العلامة فى ذاک المقام من اوّله؛

قال: «كان اوّل ما تنبّه الانسان على معنى الحسن عنـدما شـاهد الجـمال فـى أبنـاء نوعـه، و الجمال هو اعتدال الخلقة و تناسب نسب الأعضاء، و يرجع ذلک إلى موافقة الشيء لما يُقصد من نوعه طبعا، فحسن وجه الانسان كون كلّ من العين و الحاجب و الأذن و الأنف و الفم و غيرها على حالٍ او صفةٍ ينبغى أن يركّب وجه الانسان بأجزاءها على هذه الحـال و الصـفة ينبغـي أن يركب في نفسه عليها، و كذا نسبة بعضها إلى بعض، و حينئذ تنجذب النفس و يميل الطبع إليـه، و يسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء و المساءة و القبح على اختلاف الاعتبارات

الملحوظة فالمساءة معنى عدمي كما أن الحسن معنى وجودي. ثم عمّم ذلک إلى الأفعال و المعانى الإعتباريّة و العناوين المقصودة فى ظرف الإجتماع من حيث ملائمتها لغرض الإجتماع و هو سعادة الحياة الإنسانيّة أو التمتّع من الحياة و عدم ملائمتها.» ثم جاء بالعبارة التى نقلها المحقّق الربّانى.

ثم قال: «ثم عمّم معنى الحسن و القبح لسائر الحوادث الخارجيّة التى تستقبل الإنسان مدى حياته على حسب تأثير مختلف العوامل و هى الحوادث الفرديّة أو الإجتماعيّة التى منها ما يوافق الآمال و يلائم سعادته الفرديّة أو الإجتماعية من عافية أو صحّة أو رخاء و تسمّى الحسنات. و منها ما ينافى ذلک كالبلايا و المحن من فقر أو مرض أو ذلّة أو أسارة و نحو ذلک و تسمّى سيّئات.

و فى النهاية قال: «فقد ظهر ممّا تقدّم أن الحسنة و السيّئة يتّصف بهما الامور أو الأفعال من جهة إضافتها إلى كمال نوع أو سعادة فرد أو غير ذلک.» (الطباطبائى، ١٤١٧ق، ج٥، صص ١١ـ٩)

وجه قصور العبارة عن إثبات دعوى المحقّق الربّانى أن العلامة إبتدأ بذكر مثالٍ كان الحسنُ فيه بحسب التناسب الخارجيّة و الإعتدال الذى كان موافقا للصورة المتوقَّعَة للإنسان عند النفس، ثمّ واصل و قال أن هذه الموافقة و الملائمة قد تكون بين العناوين المقصودة فى ظرف الإجتماع و الأغراض منها (اى السعادة البشريّة) و قد تكون بين الحوادث الخارجيّة ـ الفرديّة و الإجتماعيّة ـ و الأغراض منها.

فصريح كلامه يقول: أن الملاک ليس منحصراً فى المصلحة و المفسدة النوعيّن، بل هو موافقة النفس؛ و من مصاديق هذه الموافقة، موافقة الفعل الإجتماعى للمصلحة النوعية و بالعكس.

و فى العبارة التى نقلها المحقّق الربّانى كان العلامّة فى مقام عدّ موارد من الحسنات، و أعقب كلامه فى خصوص تلک الموارد بأنّ ملاک حسنها الملائمة لسعادة الانسان و تمتّعه التام فى ظرف الاجتماع. و هذا البيان ليس ملاكا تامّا لجميع موارد الحسن و القبح، بل يتوافق مع أن يكون الملاک هو الملائمة. و من مصاديق الملائمة ما يلائم السعادة و التمتّع فى ظرف الاجتماع كالأمثلة السابق ذكرها.

و ممّا يدلّ واضحا على أن الملاک عنده ليس محصورا فى السعادة الاجتماعيّة قوله:

«فالحسنات و هی الامور التی یستحسنها الإنسان بالطبع کالعافیة و النعمة و الأمن و الرفاهیّة کل ذلک من الله سبحانه، و السّیّئات و هی الامور التی تسوء الانسان کالمرض و الذّلة و المسکنة و الفتنة کل ذلک یعود الی الانسان لا الیه تعالی.» (الطباطبایی، ۱٤۱۷ق، ج٥، ص٥)

فاتّضح أن ملاک العلامة لایکون الاشتمالَ علی المصلحة و المفسدة النوعین و لا الموافقةَ أو المنافرة.

و هل الملاک عنده هو مطلق موافقة الأشیاء للأغراض بما فیها الشخصیّة و النوعیّة؟ الظاهر أنه لیس محصورا فی ذلک، بل الملاک عنده مطلق الموافقة و المنافرة سواء کانت الموافقة بسبب موافقة الشیء لأغراض الانسان شخصا أو نوعا، أم بسبب التناسب الداخلی فی الشیء الخارجی.

و الشاهد علی ذلک قوله المسبوق ذکره: «أن الحسنة و السیّئة یتّصف بهما الامور أو الأفعال من جهة إضافتها إلی کمال نوع أو سعادة فرد أو غیر ذلک.» (نفس المصدر) و قوله: «فالحسنات عناوین وجودیّة فی الأمور و الأفعال و السّیّئات عناوین عدمیّة فیهما.» (الطباطبایی، ۱٤۱۷ق، ج٥، ص٨).

فموصوف الحسنة و السیّئة لیس مجرّد الافعال، بل یمکن أن یکون الأمور الخارجیة کمثاله فی صدر مباحثه، و ذاک جمال الوجه.

ممّا یدلّ علی هذا، قولُه: «فکلّ شیء له حظّ من الحسن علی قدر حظّه من الخلقة و الوجود. و التّأمّل فی معنی الحسن (علی ما تقدّم) یوضح ذلک مزید ایضاح فإنّ الحسن موافقة الشیء و ملائمته للغرض المطلوب و الغایة المقصودة. و أجزاء الوجود و أبعاض هذا النظام الکونیّ متلائمة متوافقة.» (الطباطبایی، ۱٤۱۷ ق، ج٥، ص٨)

و قوله: «فأثبت [القرآن الکریم] الحسنَ لکلّ مخلوق و هو حسن لازم للخلقة غیر منفکّ عنها یدور مدارها.» (الطباطبایی، ۱٤۱۷ ق، ج٥، ص٨)

فتحصّل أن الملاک عنده هو مطلق موافقة الأشیاء و منافرتها. و أشار فی أوّل کلامه أن الموافقة من التناسب و المنافرة من عدمه.

و يجدر بالذكر أن ملاک الموافقة و المنافرة فی الأشياء التی يدرکها النفس ملاک غير ملاک موافقة النفس للشیء الخارجی؛ لأن الأوّل موافقه داخليّة بين أجزاء الموصوف بالحسن، و الثانی موافقة بين الموصوف بالحسن و النفس الإنسانی. و فقول العلامه هو الاوّل.

۳ـ ۲. الملاک الثانی و الثالث: موافقة الأشياء لطبع الإنسان و منافرتها له

أی أن الحسن بالذات هو الموافقة للطبع، ثم تتّصف امور اخری بالحسن؛ لأشتمالها علی ما يوافق الطبع.

و هذا العنوان المذکور يمکن تطبيقه علی ملاکين: موافقة الأشياء للطبع الانسانی؛ ای مقتضيات فطرة الانسان، فيکون أعم من الملاک الرابع (الفطرة الالهية) أو موافقة الأشياء لطبع المدرک فحسب، لا لطبع الانسان. فإنّ کثيرا ممّا يتّصف بالحسن و القبح عند الاشخاص لا يوافق فی الحقيقة الطبع الانسانی؛ فمثلا اذا نری أن المفتون بشهوات الدنيا يقول أن الکنز أو کثرة الأکل أو الشره فی التمتّعات حسنٌ، ليس ذلک موافقا للطبع الانسانی.

القائلين: کان من الممکن استنباط ذلک من بيان المحقّق الإصفهانی﵀ کما سبق.

لکن يلاحظ علی هذا الاستنباط أن المحقّق ذکر عنوانين کالملاک؛ أولهما، ما سبق فی الملاک الأول و الثانی، الموافقة للطبع. و حيث أن الملاک الحقيقی لايکون إلّا واحدا کما سبق توضيحه فی تبصرة الفصل الماضی، فهذين الملاکين عنده من الملاکات المتوسّطة لا الملاک الواحد الحقيقی.

۳ـ ۳. الملاک الرابع: موافقة الأشياء للفطرة الإلهيّه و منافرتها لها

بيان ذلک حسب ما أفاده المحقّق الربّانی: الانسان ذو جهتين دنيويّة حيوانيّة و متعاليّة إلهيّة. فله غرائز و ميول حيوانيّة و متوخيّات معنويّة متعالية. کلّ فعل وافق الجانب العلوی من روح الإنسان و فطرته الإلهيّة کان حسناً.

المحقّق السبحانی ذهب الی هذا المذهب بعد نفيه الآراء الاخری: «ليس للبحث الّا ملاک واحد و هو الذی عرفت أعنی موافقة الفعل للطبع العلوی أو منافرته معه.» (السبحانی، ۱٤۲۰ق، ص۳۲)

نسب المحقّق الربانی ذلک القول إلی الشهيد المطهری﵀. (الربّانی، ۱٤۱۸ ق، ص٤۷)

۳ـ ٤. الملاک الخامس: موافقة الأشیاء للقوة العاقلة و منافرتها لها

نسب المحقّق المعلّمی ذلک القول إلی الآخوند الخراسانی﵀. (الخراسانی، بی تا، صص۳۳۱ ـ ۳۳۰؛ المعلمی، ۱۳۹٤، ص۲۲۹)

۳ـ ٥. الملاک السادس: موافقة الأشیاء للقوة المدرکة و منافرتها لها

نسب المحقّق المعلّمی ذلک القول إلی العلامة الطباطبائی﵀. (الطباطبایی، ۱۳٦٤، صص ۱۰۸ ـ ۱۰۷) و الشهید المطهّری﵀. (المعلمی، ۱۳۹٤، صص ۲۳۰ ـ ۲۲۹)

قال العلّامة الطباطبائی﵀:

«تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم دوست داریم، بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال، خوب می‌شماریم، و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد می‌شماریم.

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصّه طبیعی است، ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی یا قوّه مدرک می‌باشد، و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم، با اعتقاد اینکه به مقتضای قوّه فعّاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوّه فعّاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم، و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که خوب و بد، (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند.» (الطباطبایی، ۱۳٦۳، ج۲، ص۱۹۱)

قال الشهید المطهّری﵀:

«چنین اعتباری در اینجا پیدا می‌شود... در واقع بیان‌کننده یک نوع ملایمت است....» «ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای خوب‌نبودن، باید و نباید دوست داشتن و دوست نداشتن است.» (المطهری، ۱۳۷۵، ص۱۹۳ و ص۲۰۸)

٣ ـ ٦. الملاک السابع و الثامن: موافقة الأشياء بمعنى تناسبها الداخلية أو موافقتها مع الأغراض بشكل عام

و منافرتها كذلک (عدم التناسب الداخلی أو المخالفة مع الأغراض). و فی الحقيقة هناک ملاکان يتبدّلان مكان بعضهما؛ ظهر ذلک من بيان العلامة الطباطبائی﵀ فی الميزان الذی اوردناه ذيل الملاک الأوّل.

نسب المحقّق المعلّمی الملاک الثانی فقط إلی العلّامة الطباطبائی﵀ (المعلمی، ١٣٩٤، ص٢٣٤) و العلّامة الأستاذ المصباح﵀. (المعلمی، ١٣٩٤، صص ٢٣٤ ـ ٢٣١)

قال العلّامة الأستاذ المصباح﵀:

«اين احتمالاتی بود در قضيه و فرض‌هايی تصوّر می‌شود و در كلمات ديگران بود. در اينجا ما روی مبانی‌ای كه مشی كرديم بايد ملتزم شويم كه حسن و قبح از يک رابطه عينی بين افعال و نتائجش گرفته می‌شود؛ يعنی درست است كه ما برای انتزاع مفهوم حسن بايد تناسب و تلائمی بين دو شیء درنظر بگيريم و شايد همه جا در مفهوم حسن لازم باشد كه مناسبتی را بين دو شیء در نظر گرفت و حتی در يكی از نظريات علم الجمال گفته شده در حسن‌های محسوس هم حقيقت حسن تناسب است. اين تناسب بين دو امر عينی و خارجی است و صرف نظر از سليقه شخص است... بين راست گفتن و هدف مطلوب ما ملائمت و تناسب وجود دارد.» (مصباح اليزدی، ١٣٩٤، صص٣٩ ـ ٣٨)

٣ ـ ٧. الملاک التاسع: مطلق الموافقة أو المنافرة (مطلق الملائمة و عدم الملائمة)

قال الخواجة الطوسی﵀: «للحسن و القبح معان مختلفة: منها، أن يوصف الفعل الملائم او الشيء الملائم بالحسن و غير الملائم بالقبح.» (الخواجة الطوسی، بی تا، ص٤٥٢)

و كذلک نسب هذا القول الی الفخر الرازی حيث عدّ فی معانی الحسن و القبح: «الحسن و القبح قد يراد بهما ملائمة الطبع و منافرته.» (الفخرالرازی، ١٤١٤ ق، ص٣٣٩)

و حيث قلنا فی مقدّمات البحث وضوح معنی الحسن و القبح فيجب أن يكون مقصوده من المراد هو الملاک و إن صرّح بأن هذة الموارد من معانی الحسن و القبح.

المناقشة فی النسبة: یرد علی نسبة القول بالفخر أنّه صرّح بکلمة الطبع فی قوله و لم یطلق.

کما أنه یمکن أن یورد علی اسناد القول بملاکیّة مطلق الموافقة أو المنافرة الیهما کلیهما، بأنهما عدّا معانی ثلاثاً للحسن و القبح أحدهنّ مطلق الموافقة أو المنافرة. و هذه المعانی إمّا علی سبیل اشتراک اللفظ کما هو ظاهر کلامهما و إمّا علی سبیل اشتراک المعنی، و علی الفرضین لایمکن أن یکون ذلک هو الملاک لأنّ ملاک محمول واحد ـ حسب ما بیّناه فی تبصرة الفصل الماضی ـ یستحیل أن یتعدّد. و حیث أن الحسن و القبح أمران بسیطان واحدان ـ حسب ما بیّناه فی مقدمات الفصل الماضی ـ فملاکهما یجب أن یتعدّد.

۳ـ۸. الملاک العاشر: الوقوع فی طریق الکمال و النقص الوجودیّین

الوجود ذات مراتب مختلفة بحسب الشدة و الضعف أی هو حقیقة واحدة مشکّکة کما ثبت فی محلّه[1]. و یمکن تشدید وجودٍ من الوجودات (أو حصّة من الوجود الوحدانیّ البسیط) و تضعیفه بالأفعال.

و کل فعلٍ وقع فی طریق تشدید هذا الوجود (أی کماله) یکون حسنا بالذات و کل فعل یقع فی طریق تضعیف هذا الوجود (أی ضعفه) یکون قبیحا. و بهذا البیان اتّضح الفرق بین هذا الملاک و الملاکان الآتیان إذا الحسن علی هذا الملاک ما یقع فی طریق الکمال و لا نفس الکمال.

۳ـ۹. الملاک الأحد عشر: کمال الفعل أو النفس

قال الخواجة الطوسی﵀ فی عدّ معانی الحسن و القبح: «للحسن و القبح معان مختلفة:... و منها أن یوصف الفعل او الشیء الکامل بالحسن و الناقص بالقبح.» (الخواجة الطوسی، بی تا، ص۴۵۲)

یمکن افراز هذا الملاک الی ملاکین کمال الفعل و کمال النفس ولکن من الواضح أنّه لا یقول أحد بأن ملاک الحسن دوما کمال الفعل مع أن ما یتّصف بالحسن لا ینحصر فی الأفعال. و کذلک الامر بالنسبة الی النفوس وحدها. فمن الأفضل أن نقول أن الملاک هو الکمال سواء جری فی الأفعال أو النفوس. فهذا یشبه الملاک الآتی.

۱. راجع بدایة الحکمة، المرحلة الاولی، الفصل الخامس

فإن كان الملاک الکمال، یعنی: أن ما یتّصف اولا بالحسن هو کمال الفعل أو کمال النفس ثم ینسب الفعل نفسه أو النفس نفسه الی الحسن.

و فی نسبة هذا القول الی الخواجة الطوسی﵀ نظر بیّن بعین التوضیح المذکور فی الملاک التاسع.

۳ـ ۱۰. الملاک الثانی عشر: الکمال و النقص الوجودیّان

عدّ المحقّق الربّانی هذا العنوان من ملاکات الحسن و القبح لکنّه بیّن هذا العنوان بما عنونّاه بالعنوان الماضی. و لابدّ من التنبّه الی الفرق بین أن یکون الملاک نفس الکمال و النقص اللذان یکونان صفتین للأمور الخارجیة و وصفین نفسیّین و بین أن یکون الملاک الوقوع فی طریقهما الذی یکون صفة للأفعال و الأحوال و وصفا غیریّا؛ و ببیان آخر هناک فرق بین أن نقول الکامل حسن بالذات و بین أن نقول المُکمِل حسن بالذات.

قال المحقّق الربّانی أن فی کلمات المحقّق اللاهیجی﵀ إشارات إلی هذا القول؛ حیث قال فی إثبات فرع من مسائل الحسن و القبح: «المدح و الذم إذا کان أعمّ ممّا یصدر من الله تعالی و عقلاء البشر، کان شاملاً للثواب و العقاب الأخرویّین؛ إذ استحقاق الثواب و العقاب یؤولان إلی استحقاق المدح و الذم.» (اللاهیجی، ۱۳۷۲، ص۶۰) و قال: «استحقاق الجزاء أعمّ ممّا یکون من جانبه تعالی أو من جانب الخلق.» (اللاهیجی، ۱۳۷۸، ص۳۴۵)

و الظاهر من کلام المحقّق الربّانی أنه استفاد هذا الملاک من کلام المحقّق اللاهیجی﵀؛ إذ هو عمّم ما یتّصف بالحسن والقبح لأفعالنا و لأفعال الله تعالی. الملاکات الأخری أی الموافقة للمصلحة النوعیة أو الطبع أو الفطرة لا تجری فی أفعال الله تعالی لأنه لیس لله طبع انسانی حتی یقیس الفعل الیه و یحکم بموافقته له أو منافرته. فیستفاد أن المحقّق اللاهیجی تطرّق إلی ملاک جدید شامل لأفعال الانسان و الإله.

و فی هذة الاستفادة نظر بیّن صغرویّا و کبرویّا؛ أمّا الکبری، فلأن نفی بعض الملاکات لایؤدّی الی إثبات هذا الملاک الخاصّ؛ ضرورة أن السبر و التقسیم لا یصحّ التمسّک به إلا إذا کانت الموارد و الخیارات مثبتة الحصر بالسلب و الإیجاب و غیره؛ و أما الصغری، فلأنّ فعل الله

تعالی أیضا یمکن أن یتّصف بهذه الموافقات و المنافرات؛ لأنّه بإمکاننا نقارن أفعال الله تعالی الی طبعنا أو الی مصالحنا النوعیة فنصفها بالحسن و القبح علی أن الطبع الانسانی مخلوق الله عزّوجل فمناطه متوفّر عنده مضافا إلی الملاک العام من العلامّة﵀ فی قسم منها لأن الموافقة الداخلیة و التناسب لا یحتاج إلی طرف خارج من الأشیاء. ففی غایة البعد أن یکون فی کلام المحقّق اللاهیجی﵀ إشارة إلی هذا الملاک.

و نسب المحقّق الربّانی هذا القول إلی صریح کلام الحکیم السبزواری﵀ أیضا حیث قال: «کون الإحسان مثلا حسنا بمعنی کونه صفة کمال و معنا إستحقاق فاعله المدح و من جملته مدح الله تعالی و استحقاق ثوابه، فإذا اعترفتم بعقلیّة حسن الإحسان و ممدوحیّة فاعله عند العقل بمعنی صفة الکمال أو موافقة الغرض لزمکم الاعتراف بعقلیّته بمعنی ممدوحیّة فاعله عند الله تعالی.» (السبزواری، ۱۳۸۷، ص۱۰۷)

الظاهر أن هذا الکلام من الحکیم السبزواری قابل للحمل علی الملاک العاشر و الملاک الأحدعشر إذ کون شیء صفة کمال مع کونه فی نفسه کمالا یکون مکملا لموصوفه.

کذلک یمکن نسبة القول الی الفخر الرازی کما نسب الی أحد معانیه المحقّق المعلّمی. (المعلمی، ۱۳۹٤، ص۲۲۹) قال الفخر الرازی: «الحسن و القبح قد یراد بهما ملائمة الطبع و منافرته و کون الشیء صفة کمال او نقصان.» (الفخر الرازی، ۱٤۱٤ ق، ص۳۳۹)

و فی نسبة هذا القول الی الفخر الرازی﵀ نظر بیّن بعین التوضیح المذکور فی الملاک التاسع.

۳ـ۱۱. الملاک الثالث عشر: نفس الفعل

قال المحقّق السبحانی: «أن القائلین بذاتیّة التحسین و التقبیح یفسّرونها بأن الفعل الصادر من الفاعل المختار سواء أکان واجبا أو ممکنا، إذا نظر الیه العقل و تجرّد عن کلّ شیء، یستقل إمّا بحسنه و انّه یجب أن یفعل، أو بقبحه و انّه یجب أن یترک، بغضّ النظر عمّا یترتّب علیه من المصالح و المفاسد أو بغضّ النظر عن موافقته لغرض الفاعل أو مخالفته، فإنّ کل هذه الضمائم ممّا لا حاجة الیها فی قضاء العقل بالحسن و القبح. فکأنّ نفس الفعل علة تامّة ـ عنداللحاظ ـ لحکم العقل بالحسن أو القبح.»

فأوّل ما يطرح الى الذهن عند مواجهة هذا القول، أن الوجدان يحكم بأنّ حمل الحسن على كثير من الأفعال ليس حملا ذاتيّا لها. و المحقّق السبحانى يجيب عنهم: «استيعاب حكمه[العقل] لكافة الأفعال الصادرة من الفاعل المختار أو عدمه بحث آخر لا نتطرّق اليه و انّما المطروح فى المقام هو إثبات القاعدة على نحو الموجبة الجزئيّة.» (السبحانى، ١٤٢٠ ق، ص١١)

و هذا القول ـ إن ثبت قائل له ـ يقول: أن الحسن باللذات هو فعل من الافعال يتّصف بالحسن اوّلا و بالذات، و باقى الموضوعات المتصّفة بالحسن إنّما يتّصفان به لأجل اشتمالها نحو اشتمالٍ على الفعل الأوّل؛ فعلى سبيل المثال نستطيع أن نقول أن الحسن باللذات هو العدل و ليس حسنه لدليل آخر أو شىء آخر فيه يتصّف به قبله، بل حسنه ذاتىٌّ و حسن باقى الأفعال و الأحوال كالإحسان و الصدق و الرأفة و غير ذلک إنّما يكون لأجل اشتمالها على العدل.

هذا و لكنّ انتساب هذا القول لقائلين بذاتيّة التحسين و التقبيح محلُّ نظرٍ عميقٍ؛ اذ من الواضح أن الكثير من القائلين بذاتيّة الحسن و القبح لا يقولون بحُسن الفعل الحَسَن بدون توسّط ملاک آخر، بل انّما يقولون بأن بعض الافعال كالعدل ـ و فى مقابله الظلم ـ يكونان حسنا و قبيحا دائما و باقى الافعال لا تكون حسنة أو قبيحة، إذ تكون حسنة أو قبيحة الّا لأجل اشتمالها عليهما. و لكّن هذا لا يعنى أن نفس هذين الفعلين يتّصفان بالحسن و القبح بدون توسّط ملاک آخر، بل ربّما يتوفّر بشكل دائم ملاکٌ فى العدل هو الذى يتّصف بالحسن اوّلا ثم العدل ثانياً.

و لا يبعد أن يكون هذه الملازمة من السهو فى معنى الذاتى. و بشكل عامّ فالبحث عن كون الحسن و القبح ذاتيين أو اقتضائيين أو بالوجوه و الإعتبارات شىء و ملاک الحسن و القبح شىء آخر.

٤. أدلة الاقوال و القول المختار فى ملاک قضايا الحسن و القبح

قبل الخوض فى المسألة يجب أن نعلم أن الموضوع الذى يحمل عليه الحسن أو القبح هل يكون أمرا اعتباريّا محضا اى لا ينشأ من الخارج، فيكون باعتبار المعتبر أو هو واقعيّة خارجيّة؟ و على الثانى هل واقعيّته امر اضافى بالنسبة الى المدرک أى حالة من أحوال المدرک أو امر نفسى خارجى يملأ الملأ؟

فإذا نقول «الصدق حسن» أو «وجه زيد حسن» فهنا فروض ثلاثة:

الأوّل: أن لا يكون فی الواقع شیء موجود فی الصدق و وجه زید حتی یتّصف ذلک الشیء بالحسن أولا، بل اعتبر جماعة من المعتبرین أن یقولوا للصّدق و وجه زید أنهما حسن کما کان من الممکن أن یعتبروا اطلاق اسم «الف» علیهما.

الثانی: أن یوجد فی الواقع شیء موجود فی الصدق و وجه زید حتی یتّصف بالحسن، لکنّ هذا الشیء الواقعی فی نفسه امر خنثی لا یتصّف بالحسن و القبح، ولکن اذا ینسب الی حالة من أحوال المدرک یتشکّل فی الشیء من نسبته الی المدرک عنوان آخر یتصّف بالحسن أولّا ثم ذلک الشیء ثانیا ثم الصدق و وجه زید نفساهما ثالثا.

یمکن تحلیل هذا الفرض علی شکل ثانٍ و هو ان الصدق و وجه زید لا یشتملان علی شیء واقعیّ حتی ینسب الی حالة المدرک فیتشکّل عنوان آخر، بل یتشکّل ذلک العنوان المتّصف أولا الی الحسن، مباشرا من نفس المدرِک أی یترشّح منها بدون وجود واقعیّة فی المدرَک. فالذی یری اللون البنفسجیّ مثلا جمیلا حسنا لا یعنی ذلک أن هناک حقیقة فی هذا اللون حتّی تنسب الی متطلّبات نفس المدرک، فیُدرک الحسن بل المدرک بنفسه وجده جمیلا أی ترشَح منه حالة الحبّ بالنسبة الیه. و لنسمّ هذا البیان **التقریرَ الثانی من الفرض الثانی**.

الثالث: أن یوجد فی الواقع شیء موجود فی الصدق و وجه زید حتی یتّصف بالحسن أوّلا، و هذا الشیء الواقعی فی نفسه یتصّف بالحسن و القبح بدون ملاحظه نسبته الی أیّ أمر فی المدرک.

فمن ذهب الی الفرض الاول أو التقریر الثانی من الفرض الثانی فقد نفی حقیقة قضایا الحسن و القبح وراء شهرتها. ومن ذهب الی الفرض الثانی بتقریره الرئیس أو التقریر الثالث فقد أثبتها. و قد یعبّر عن هذا النزاع ب «قضایا الحسن و القبح بین الشهرة و الیقین» (راجع الربّانی، ۱٤۱۸ ق، ص۵۰) أو ب «قضایا الحسن و القبح قضایا جدلیّة أو برهانیة» فمن الواضح أنّه اذا قلنا بعدم الواقعیّة وراء شهرة تلک القضایا، تفقد رصیدها البرهانیّ.

الرأی المختار:

و لنحذف التقریر الثانی من الفرض الثانی أوّلا من الفروض فی محلّ البحث لأنّه من الواضح أنه لا یعقل ـ علی مبنی تطابق القضایا لنفس الأمر فی علم المعرفة ـ أن یکون جمال الشیء الواقعیّ الخارجیّ صفة محضة لحالة المدرِک بدون أیّ شیء فی المدرَک لاستلزامه النفی المطلق لحکایة «جمال الشیء» فی ساحة القضیة عن نفس الشیء الخارجی بل عن حالة المدرک فحسب. و فی ذلک نوع من السفسطة کما ثبت فی محلّه.

امّا فی الفروض الثلاثة:

نسب القول الأوّل فی غیر واحد من الکتب الی المشهور.

لکنّ الظاهر أن الحق بطلان القول الأوّل لصراحة الوجدان بأن هناک أمور واقعیّة تتّصف بالحسن و القبح. نعم، یمکن ثانویّا أن یشتهر واحد من هذة الواقعیّات فیکون مشهورا سواء علی الحقّ أو بالباطل.

فممّن صرّح بیقینیّة قضایا الحسن و القبح أی تعدّیها عن مجرّد الشهرة (بعد أن کان ظاهر کلام الصدراﷺ فی ذلک)، المحقّق اللاهیجیﷺ و الحکیم السبزواریﷺ و الأستاذ مصباح الیزدیﷺ و المحقّق السبحانی.

قال المحقّق اللاهیجیﷺ: «امّا عدّ حکما قضایای مذکوره [العدل حسن و الظلم قبیح] را از جمله مقبولات عامّه، غرض ایشان این نیست مگر مجرّد تمثیل به مصلحت عامّه و مفسده عامّه که در قبول عموم الناس مدخلیّت دارد. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت [بداهت] نتواند بود. که تواند بود که قضیه واحدة از جهتی داخل در یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل در مقبولات. و مثل این مقدمه را در برهان و در جدل هردو میتوان اعتبار کرد.» (اللاهیجی، ۱۳۷۲، صص ٦٢ ـ ٦٠)

و قال الحاجیﷺ فی تعلیقته علی الشواهد عندما عدّ الصدراﷺ المقبولات من القضایا الضروریّة: «فلم أر فی کتب الحکماء و المنطقیّین جعل المقبولات من الضروریّات. و توجیه کلامهم أن المراد بها[المقبولات] المقبولات العامّة التی هی مادّة للجدل مثل: العدل حسن و الظلم قبیح و

کون هذه مقبولاتٍ لا ینافی کونها ضروریّات؛ لعدم توقّف العقل فی الحکم بها و إن کانت بمعونة العقل العملی. اما أن «النار حارّة» بدیهیة و ان توقّف حکم العقل علی الاحساس؟ و عدّ القوم هذه مقبولات عامّة، خاصّة للجدل بناءا علی مجرّد التمثیل فی المصلحة العامّة و المفسدة العامّة المعتبرتان فی قبولها الناس. فمثل هذه القضایا ضروریّات من جهة مقبولات من جهة اخری فیمکن أن یستعمل فی البرهان و الجدل.» (صدرا، ۱۳۸۰، ص۲۰۳)

و قال أیضا فی شرح الأسماء الحسنی: «القضیّة الواحدة یمکن أن تدخل فی الیقینیّات و المقبولات من جهتین فیمکن اعتبارها فی البرهان و الجدل باعتبارین... إن هذه الأحکام من العقل النظریّ بإعانة العقل العملی بناءا علی أن فیها المصالح العامّة و مفاسدها. و لا بأس به کما لایضرّ إعانة الحس فی حکم العقل النظری ببداهة المحسوسات، فإنّ البدیهی مالایتوقّف علی النظر و الفکر و إن توّقف علی احساس أو تجربة أو نحوهما.» (السبزواری، ۱۳۷۸، صص۱۰۸ ـ ۱۰۷)

قال الأستاذ مصباح﵀ فی خصوص قضایا الحقوق و الأخلاق (لا فی مطلق قضایا الحسن و القبح):

«ملاک صدق و کذب در قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی تاثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است. تاثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه کسی نیست و مانند سایر روابط علّی و معلولی از واقعیّات نفس الامریّة است. البته تشخیص هدف نهایی و هدف‌های متوسط ممکن است مورد اشتباه واقع شود... همچنین ممکن است در تشخیص راه‌هایی که انسان را به هدف‌های واقعی میرساند اشتباهاتی رخ دهد...

نتیجه آنکه اصول اخلاقی و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است؛ هرچند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات نارسا باشد.» (مصباح الیزدی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۲۳۲).

قال المحقّق السبحانی: «... فعدّ تلک القضیّة من المشهورات لا ینافی کونها من الأولیّات.» (السبحانی، ۱٤۲۰ ق، ص٤٥)

فظهر ما فی القول الأول؛ کما ذهب الشیخ المظفر﵀ الی الفرض الأوّل فی منطقه و اصوله.

و نسب الشیخ المظفر﵀ و المحقّق الربّانی ذلک القول الی الشیخ الرئیس و الخواجة الطوسی﵉ أیضا و نقلا کلامهما.

قال الشیخ﵀ فی الاشارات:

«و ربّما خصّصناها[الآراء المحمودة] باسم الشهرة إذ لاعمدة لها الّا الشهرة و هی آراء لو خلّی الانسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه لم یقض بها طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه مثل حکمنا أن سلب مال الانسان قبیح وأنّ الکذب قبیح لا ینبغی أن یقدم علیه». (الخواجة الطوسی، ۱۳۹۰، ج۱، صص۲۲۰ـ۲۱۹)

و قال الخواجة﵀ فی المقام: «کما أن المعتبر فی الواجب قبولها کونها مطابقة لما علیه الوجود فالمعتبر فی المشهورات کون الآراء علیها مطابقة» (الخواجة الطوسی، ۱۳۹۰،، ج۱، ص۲۲۱)

و قال فی النجاة:

«أمّا الذائعات فهی مقدّمات و آراء مشهورة محمودة أوجب التصدیق بها إمّا شهادة الکل مثل: ان العدل جمیل، و إما شهادة الأکثر، و إمّا شهادة العلماء أو شهادة أکثرهم أو الأفاضل منهم فیما لایخالف فیه الجمهور. و لیست الذائعات من جهة ما هی هی ممّا یقع التصدیق بها من الفطرة، فإنّ ما کان من الذائعات لیس بأوّلی عقلی» (ابوعلی سینا، بی تا، ص٤٨).

هذا و لکنّ الظاهر أنّ فی نسبة القول الی الشیخ و الخواجة الطوسی﵉ نظر و لا مجال للبسط. و القول لا یخلو عن النظر البیّن.

* بعد اتّضاح بطلان القول الاول یجب أن نختار الرأی فی القولین الآخرین فنقول:

لا ریب أن کثیرا من المحاسن و القبائح المدرَکة عند الأشخاص لا یتّحد عند الجمیع و لا یمکن أن یقال أن بعضهم صائبون و الآخرین مخطئون؛ فمن الأشخاص من یحبّ هذا اللون أو هذا الطعم أو هذا الوجه أو... فیصفها بالحسن، و منهم من یبغضها فیصفها بالقبح و یصف اللون

أو الطعم أو الوجه الاخرى الى الحسن. و كلاهما على الحق و يصدقان فى قولهما: هذا حسن و ذاک قبيح. و لاريب أن اللون الواحد أو الطعم الواحد أو جزء منهما لم يتغيّرا فى الواقع.

و من الواضح أيضا أن صدق القضايا و كذبها ـ على القول الصائب عند علمائنا فى علم المعرفة ـ يكونان بمطابقة مفاد القضية لنفس الأمر أو عدم مطابقته له.

فيستنتج أن المصداق النفس الامرى لما يتصّف بالحسن و القبح حقيقةً هو حالة المدرِک. فيجب أن يكون الملاکُ الأوّل فى حالة المدرِک. نعم كما قلنا فى ردّ الفرض الأوّل يجب أن يكون فى الواقع أمر حتى يركّب ذلک مع مقتضيات و متطلّبات المدرِک و يشكّل موضوع الحسن و القبح أولا بالذات اى أن تلک الحالة تتّصف بالحسن أولا و الحيث أو الجزء الواقعى ثانيا و كلّ الموضوع ثالثا.

فظهر ممّا سبق القول الصحيح فى الملاک:

بيان ذلک: ظهر أن الملاک الثالث عشر ـ لايبدو صحيحا؛ لأنّ كثيرا من الأفعال يتصّف بشىء واحد و هو الحسن و كما قلنا يجب أن يكون الملاک للاتّصاف بشىء واحد (و هو الحسن) واحدا لأن الملاک علة حسنه و لا يمكن أن يكون الكثيرات بما هى كثيرات ملاكا لشىء واحد.

و كذلک ظهر ما فى **الملاک الثانى عشر و الحادى عشر**؛ لأنّا بيّنا فى هذه المقدّمه من الفصل أن الملاک الاولى يجب أن يكون شيئا متشكّلا من حالة فى المدرِک و واقعيّة فى المدرک مع أن الكمال بأى نحو كان أمر فى نفس الامر فحسب.

و كذلک **الملاک العاشر** لأن الوقوع فى طريق الكمال أو النقص و إن كان امرا بملاحظة حالة فى المدرک لأن المعتبر كماله إلّا أن الوصف ناظر الى حيث الواقع و نفس الأمر. و بعبارة اخرى يبقى السوال عن دليل كون الواقع فى طريق الكمال حسنا لم أنّه حسن؟ أو أنه لم يحّب الشخص الكمالَ؟ فيظهر من السوال أن هناک حيثيّة تعليليّة باقيه. فتلک الحيثية هى الملاک.

* فتلخّصت الخيارات فى الاقوال التسعة الاول و هى كلّها نوع من الموافقة. و قبل أن نختار القسم الصحيح من الموافقة يجب أن نذعن بأنّ القول الحقّ فى الموافقة.

ظهر ممّا تقدّم أن هناک فى الامور الخارجية حيثيّة واقعية إذا ينسبها المدرک الى شىء آخر فيه و يراه ملائما موافقا يحكم بحسن الامر الخارجى فعلا كان أو عينا. و ان وجده منافرا يحكم بقبحه.

كذلک يمكن أن يورد على **الملاک الأوّل** أن موضوع كثير من قضايا الحسن و القبح المدركه من قبل الأشخاص لا يشتمل على الموافقة للمصلحة أو المفسدة النوعيّتين حتى يصّح حمل الحسن و القبح عليهما اوّلا فى ضمن الموضوعات. كقولنا وجه زيد حسن أو الحسد فى الضمير (بدون أى اظهار له) قبيح أو كسب المال لى حسن أو.... بعبارة أخرى لا تنحصر قضايا الحسن و القبح فى التأديبات الصلاحيّة.

و على الملاک الثانى أن موضوع كثير من هذه القضايا ليس موافقا للفطرة الانسانية مع أن الذى تغيّرت فطرته أن مقتضاه الأصلى يصف ذاک الموضوع بالحسن و لا يخطى.

و على **الملاک الثالث** أن كثيرا ما يجد الانسان موضوعا حسنا كالايثار و الصدق مع أن طبعه هو لا يلائمه. نرى المسيئين يحبّون اعمال الصلحاء و يحسنونها مع أن طبائعهم ـ بشكل عام ـ قد يرفض ذلک لأنفسهم.

و على **الملاک الرابع** أن موضوع كثير من قضايا الحسن و القبح المدركه من قبل الأشخاص لا يشتمل على الموافقة للفطرة اللهيّة فإن كثيرا ممّن الامور الدنيّة و المتطلّبات الحيوانيّة يُحسنها الانسان فى مرتبة من ادراكاته و لا يخطى فى هذا المدح.

و على **الملاک الخامس** أن كثيرا من هذه القضايا لا تمتّ الى تعالى قوى الادراک أو العاقلة بصلة بل يكون كاملا حسيّا محضا كتحسين طعم شهىّ فى الآن.

و على **السادس** أنّه لا يعقل الموافقة مع القوى المدركة بل يجب أن تكون تدرک هذه القوى موافقة بين شيئين آخرين.

فيبقى الملاک السابع و الثامن و التاسع.

و الحق هو التاسع أى مطلق الموافقة و الملائمة أو فقل المسانخة.

و السابع و هو التناسب الداخلى من صغريات الموافقة اذ الموافقة قد يكون بين شىء خارجى و بين هدف أو غرض. كما أن الثامن أيضا كذلک فالموافقة قد يكون بين شىء و آخر خارجىٍّ و قد يكون بين شىء و نفس المدرک و قد يكون بين شىء و غرض المدرک لكمال نفسه.

فبشكل عام الملائم للغريزة أو للمصلحة الشخصية أو للمصلحة النوعية أو للفطرة أو للعقل أو... أو للمتناسب الاجزاء و كذا نفس الموافقة بمعنى التناسب يكون حسنا.

نعم ان سئل عن علة حسن الملائم و قبح المنافى يمكن أن يجاب بأن الموافقة لنفس المدرِک يحصل له اللذةَ و اللذةٌ مرادُه. و عرّفوا اللذة بإدراک الملائم بما أنه ملائم (نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر) أو كيفية ادراكيّة حاصلة للنفس بسبب العلم بالملائم (مصباح اليزدى، ١٣٩٤ش، تعليقة١٨٨). و لكنّ اللذة ليست هى الملاک لأن حصول اللذة لا يتوقّف على الوصول بالموافق مع أن تصديق الحسن من مقدّمات التحرّک اليه فالحسن حاصل قبل حصول اللذة. و العلم بحصول اللذة بعد بالوصول ليس الّا نفس العلم بموافقة الشيء مع المدرِک بل الموافقة علّته فتكون هى الملاک الرئيس.

٥. النتيجة

تحصّل أن الملاک بمعنى الموضوع الذى يحمل المحمول عليه أولّا بالذات أى بدون أية حيثيّة تقييديّة أو تعليليّة و هو فى قضايای الحسن و القبح أى فيما يكون محموله «حسن» أو «قبيح» لا يكون الّا الموافقة أو المنافرة، فكلّ ما يتصّف بالحسن ففيه موافقة داخلية بين الأجزاء أو موافقة مع ما ينصبه الواصف غرضا و هذه الموافقة هى المتصّفة أوّلا بالحسن. و كذلک كلّ ما يتّصف بالقبيح ففيه منافرة داخليّة بين الأجزاء أو منافرة مع ما ينصبه الواصف غرضا.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابوعلی سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدالله (١٤٢٥ ق). ***الاشارات و التنبیهات*** (النشر الاول). قم: الأسوة.

٢. ـــــــــ (بی تا). ***النجاة*** (النشر الاول). بیروت: دار الجیل.

٣. ـــــــــ (١٤٠٥ ق). ***برهان الشفاء*** (النشر الاول). قم: منشورات مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

٤. الخراسانی، الآخوند، محمدکاظم (بی تا). ***الحاشیة علی فرائد الاصول*** (بی چا). بی جا.

٥. الخواجة الطوسی، نصیرالدین محمد (بی تا). ***تلخیص المحصّل*** (النشر الاول). بیروت: دار الأضواء.

٦. الرازی، فخر الدین (١٤١٤ ق). ***المحصّل*** (النشر الاول). بیروت: دار الفکر.

٧. الربانی الکلبایکانی، علی (١٤١٨ ق). ***القواعد الکلامیة*** (النشر الاول). قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.

٨. السبحانی، جعفر (١٤٢٠ ق). ***رسالة فی التحسین و التقبیح العقلیّین*** (النشر الاول). قم: منشور اعتماد.

٩. السبزواری، الحاج ملاهادی (١٤١٦ق). ***المنظومه و شرح المنظومه*** (النشر الاول). قم: تعلیقات آیة الله حسن زاده الآملی.

١٠. ـــــــــ (١٣٨٧). ***شرح الاسماء الحسنی***، تحقیق علی شیخ الاسلامی (النشر الثانی). قم: دار الحکمة.

١١. صدر المتألهین، صدرالدین محمّد (١٣٨٠). ***الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*** (النشر الاول). قم: بستان الکتاب.

١٢. الطباطبایی، العلامة محمدحسین (١٣٦٤). ***اصول فلسفه و روش رئالیسم*** (النشر ـ الاول). قم: منشور صدرا.

١٣. ـــــــــ (١٤١٧ ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن*** (النشر ـ الخامس). قم: مکتب المطبوعات الإسلامیة.

١٤. ـــــــــ (١٤٤٠ ق). ***بدایة الحکمة*** (النشر الثانی و ثلاثون). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

١٥. ـــــــــ (١٤٠٥ ق). ***نهایة الحکمة*** (النشر الثالث). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

١٦. الغروی الأصفهانی، محمد حسین (١٤١٠ ق). ***نهایة الدارية*** (النشر- الاول). قم: مؤسسة آل البيت.

١٧. اللاهيجی، مولی عبدالرزّاق (١٣٧٢). ***سرمایة ایمان***، بتصحيح صادق اللاريجانی (النشر الاول). قم: مكتبة آية الله المرعشی.

١٨. اللاهيجی، مولی عبدالرزّاق (١٣٧٨). ***گوهرمراد*** (النشر الاول). قم: معهد الإمام الصادق للبحوث عليه السلام.

١٩. مصباح اليزدی، محمدتقی (١٣٨٠). ***آموزش فلسفه*** (النشر الاول). قم: معهد الإمام الخميني.

٢٠. ـــــــــ (١٣٩٤). ***تعليقة على نهاية الحكمة*** (النشر الثالث). قم: معهد الإمام الخميني.

٢١. ـــــــــ (١٣٩٤). ***فلسفه اخلاق*** (النشر الثالث). قم: معهد الإمام الخميني.

٢٢. المطهری، مرتضی (١٤١٠ ق). ***شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار*** (النشر الاول). قم: منشور صدرا.

٢٣. ـــــــــ (١٤١٠ ق). ***نقدی بر نظریه مارکسیسم، مجموعه آثار*** (النشر الاول). قم: منشور صدرا.

٢٤. المظفر، محمد رضا (١٤٣٧ ق). ***المنطق*** (النشر الاول). قم: موسسه النشر الاسلامی.

٢٥. المعلمی، حسن (١٣٩٤). ***مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*** (النشر الاول). قم: معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي.