

ماهیت تشکیکی مفاهیم اخلاقی و نقش آن در تفسیر گزاره‌های اخلاقی

محمد عالم‌زاده نوری*

چکیده

عمده مفاهیم اخلاقی کمالات وجودی هستند و کمالات وجودی مانند خود وجود مشکک و ذات مراتب (فازی) هستند. ماهیت تشکیکی مفاهیم اخلاقی، مهم‌ترین ویژگی دانش اخلاق است که باید در تفسیر گزاره اخلاقی لحاظ شود؛ به این صورت که نباید انتظار داشت متن اخلاقی تنها بر یک سطح ثابت از معنا دلالت کند. موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی هر کدام سطوح متعددی دارند. نسبت میان این چنین موضوع و این چنین محمولی نیز تنها یک سطح ندارد، بلکه نوعی تناسب و تناظر یک به یک میان آن سطوح را ارائه می‌دهد؛ یعنی نسبت‌های متعددی میان سطوح متوالی موضوع و محمول بیان می‌کند. این استظهار بر اساس فهم ظاهری عرفی و ارتکاز مقام تخاطب شکل می‌گیرد و از باب رعایت «مناسبات عرفی میان حکم و موضوع» است. بدون این نگاه فازی در تفسیر بسیاری از آیات و روایات دچار تکلف می‌گردیم و دفاع از بسیاری متون اخلاقی دشوار است. این مقاله در صدد ارائه یک روش تفسیری برای گزاره اخلاقی است و ذیل مقوله فقه‌الاخلاق می‌گنجد. دستاورد این مقاله گرچه کاملاً عرفی و ارتکازی است، از دید نوع مفسران و شارحان حدیث مخفی مانده است. البته اشاره‌ها و مؤیداتی برای آن در کلمات برخی از آنان دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: گزاره اخلاقی، تشکیک، حکم، مفاهیم اخلاقی.

۱۲۵
ذهن

mhnoori@gmail.com

* استادیار مرکز اخلاق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۵/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۵

مقدمه

اهتمام اصلی عالمان اخلاق اسلامی «تفسیر متون اخلاقی دینی و فهم روشمند گزاره‌های اخلاقی در منابع دین» است. مهم‌ترین منابع دین، قرآن و احادیث پیشوایان معصوم علیهم‌السلام است که در قالب «لفظ» و «متن» و «کلمه» ظهور دارد. کشف مقصود متکلم از کلام و دریافت معنای آن نیز تابع قوانین و قواعدی است که عالمان دین علاوه بر ادبیات عربی، در دانش منطقی و علم اصول فقه - به‌خصوص در مباحث الفاظ - بدان پرداخته‌اند. در دنیای غرب نیز دانش هرمنوتیک به تفسیر متن اهتمام نشان داده و تلاش کرده است کشف معنای متن را قاعده‌مند سازد.

در مباحث الفاظ اصول فقه، به ویژگی‌هایی از الفاظ پرداخته می‌شود که در بررسی‌های فقهی بدان استناد مکرر می‌شود. به وزان «مباحث الفاظ» در علم اصول که به هدف کشف احکام فقهی پدید آمده است، می‌توان برای کشف احکام اخلاقی نیز کاوشی در الفاظ متون دینی داشت. در این کاوش با چالش‌هایی مواجه می‌شویم که به صورت فراگیر و مشترک در عملیات استنباط آموزه‌های اخلاقی تکرار می‌شوند. برخی از این چالش‌ها در «اصول فقه الأحکام» بررسی نشده و در «اصول فقه الأخلاق» یا «اصول اخلاق استنباطی» باید بدان پرداخته شود. یکی از نمونه‌های مباحث الفاظ «اصول فقه اخلاق»، تفسیر فازی و مراتبی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است. در این مقال به این موضوع می‌پردازیم.

الف) طرح پرسش

به این آیات توجه کنیم:

۱. إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ: نماز از زشتی و بدی باز می‌دارد

(عنکبوت: ۴۵).

۲. إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ: تنها خدا از پارسایان می‌پذیرد (مائده: ۲۷).

هدف اصلی از این آیات، بیان ارزش «نماز» و «تقوا» و توصیه مؤمنان بدان است؛* بنابراین به وضوح این آیات، از آیات اخلاقی قرآن کریم به شمار می‌روند؛ اما فهم مراد جدی پروردگار از این بیانات با چالش و استبعادی روبه‌روست.

۱. آیا نماز، حقیقتاً آدمی را از زشتی و بدی باز می‌دارد؟ اگر چنین است چرا بسیاری از نمازگزاران کارهای زشت مرتکب می‌شوند؟ آیا می‌توان گفت نماز نوع مؤمنان، واجد شرایط مطلوب نیست و به حقیقت نماز شمرده نمی‌شود؟

۲. آیا حقیقتاً هیچ عمل و تلاشی از غیرپرهیزکاران پذیرفته نیست؟ اگر چنین است - با صرف نظر از معضل کلامی عدالت پروردگار - احوال بسیاری از مؤمنان اسفبار خواهد گشت و بسیاری از آنان روی سعادت را نخواهند دید!
مراد جدی پروردگار از این بیانات چیست؟ مفسران برای حل مسئله اول احتمالاتی به شرح زیر بیان کرده‌اند:

اول: این جمله را نه «إخبار» بلکه «إنشا به لسان إخبار» یا «إخبار به داعی إنشاء» بدانیم؛ یعنی مراد جدی خدا در این آیه، بعث و ترغیب نمازگزاران به پرهیز از زشتی و بدی است و مضمون آیه چنین است: نمازگزار نباید مرتکب فحشا و منکر شود (طبرسی؛ ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۴۷).

دوم: مراد از نماز، «نماز کامل» است؛ بنابراین اگر کسی نماز بخواند، ولی از زشتی و بدی پرهیز نکند - هرچند نمازش از نظر فقهی صحیح است - شرایط کمال و قبول را ندارد (همان).

* در این آیات برای بیان خوبی و بایستگی این امور، به بهره‌ها و ثمرات مترتب بر نماز و تقوا اشاره شده است. مدلول التزامی این آیات که با انضمام یک کبرای مطوی مقبول پدید می‌آید، بایستگی و خوبی نماز و تقواست: «نماز انسان را از زشتی و بدی باز می‌دارد، هر آنچه انسان را از زشتی و بدی باز دارد، بایسته و پسندیده است؛ پس نماز یک عمل بایسته و پسندیده است» و «اگر تقوا داشته باشیم، خدا اعمال و تلاش‌های ما را می‌پذیرد، ما خواهان پذیرفته شدن تلاش‌های خود هستیم؛ پس باید تقوا داشته باشیم».

سوم: نماز در درازمدت به این اثر منتهی می‌شود؛ یعنی هر نمازی که فرد می‌خواند، اثر ناپیدای مختصری دارد که محسوس نیست؛ از انباشت و تراکم تعداد زیادی نماز در مدت زمان طولانی این نتیجه محسوس خواهد شد (همان/ همچنین ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۱۷۸-۱۷۹).

چهارم: نماز به طبیعت خود از بدی و زشتی نهی می‌کند؛ گرچه ممکن است نمازگزار این نهی را نپذیرد و تحویل نگیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۴۷/ قشیری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۹۹/ ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۹۴).

پنجم: نمازگزار «در هنگام نماز» مجال و فرصت انجام کار زشت و منکر ندارد؛ یعنی نماز تنها در حین انجامش مانع بدی و منکر می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۱۷۸-۱۷۹).

ششم: نهی نه در معنای حقیقی، بلکه در معنای مجازی «تسهیل و زمینه‌سازی برای بازداشتن از فحشا و منکر» به‌کار رفته است (همان).

هفتم: نماز به‌اجمال - و نه دائم - از فحشا و منکر باز می‌دارد؛ یعنی نماز اقتضای این بازدارندگی را دارد؛ گرچه ممکن است وجود موانعی، آن را از اثر بیندازد. بدین ترتیب این گزاره، سور کلی و عمومی ندارد و در حکم موجهه جزئیه است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۵۶).

مفسران قرآن کریم برای حل مسئله دوم نیز ذیل آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» احتمالاتی به این شرح بیان کرده‌اند:

اول: مراد از تقوا، ایمان و تقوای از شرک است نه پرهیز از گناه (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۷۰).

دوم: مراد از تقوا در این آیه، نیت خالصانه در انجام عمل است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۸۳/ ابن‌عاشور، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۸۳/ استرآبادی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۸).

سوم: مراد از قبول عمل، قبول کامل است (ابن‌عاشور، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۸۳).

چهارم: مراد از تقوا انجام عمل به‌صورت کامل و صحیح است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱،

ص ۳۷۵ / شبر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۶ / استرآبادی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۸).

پنجم: قبول در این آیه - به حسب مورد - اختصاص به قربانی دارد (استرآبادی،

[بی تا]، ج ۱، ص ۵۸ / ابن عاشور، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۸۳).

ششم: مراد از تقوا، پرهیز از گناهی است که با آن عبادت منافی است (استرآبادی،

[بی تا]، ج ۱، ص ۵۸).

علی‌رغم همه این تلاش‌ها هنوز مدلول تصدیقی جدی این آیات به صورت مطمئنی روشن نیست و نیاز به کاوش بیشتر ملاحظه می‌شود. گویا بهترین تفسیر این‌گونه عبارات تفسیر فازی و مدرج آن است که با ظهور عرفی دلیل کاملاً سازگار است و آن را از تکلف و دشواری می‌رهاند. برای فهم بهتر این گزاره‌ها باید به مهم‌ترین ویژگی مفاهیم اخلاقی یعنی ذومراتب بودن آنها توجه کنیم؛ بنابراین لازم است ابتدا با مفاهیم ذومراتب (مشکک) آشنا گردیم.

ب) مفاهیم مشکک

دانشمندان علم منطق مفاهیم را به دو گروه مفاهیم «متواطی» و «مشکک» تقسیم کرده‌اند. «متواطی» مفهومی است که به نحو یکسان بر همه مصادیق خود حمل می‌شود و افراد آن در صدق مفهوم، اختلافی ندارند؛ مانند حیوان، طلا، چوب، قلم، مثلث، زمین، حلال. کلمه «متواطی» از «تواطؤ» به معنای توافق و تساوی است و چون مصادیق چنین مفاهیمی در مصداق واقع شدن برای آن مفهوم برابرند و برخی نسبت به برخی دیگر برتری ندارند، آن را «کلی متواطی» نامیده‌اند.

«مشکک» یا «فازی» (fuzzy) نیز مفهومی ذومراتب است که صدقش بر مصادیق خود، یکسان و برابر نیست؛ بلکه بر یک فرد شدیدتر و کامل‌تر از فرد دیگر صدق می‌کند و اتصاف بدان، شدت و ضعف و کاهش و فزونی دارد. اکثر صفات - از جمله صفات اخلاقی - همین‌گونه هستند و دامنه صدق گسترده و پیوسته‌ای برای آنان وجود دارد: سرسبز، وسیع، بنفش، بزرگ، زیبا، شجاع، نرم، رضایت‌بخش، محکم، صبور،

غیور، مفید، مؤمن، زلال، باهوش و... به جهت وجود این ویژگی می‌توان از این مفاهیم، صفت تفضیلی یا صفت عالی درست کرد، بر خلاف مفاهیم متواطی مانند شجاع، شجاع‌تر، شجاع‌ترین و وسیع، وسیع‌تر، وسیع‌ترین.

این مفاهیم را از آن رو «مشکک» نامیده‌اند که علی‌رغم داشتن یک معنا، انسان را به شک و تردید می‌اندازند؛ زیرا وجود مصادیق مختلف، گمان معانی متعدد را تقویت می‌کند (برای تعریف مفاهیم متواطی و مشکک رک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۴). «فازی» (fuzzy) نیز در فرهنگ آکسفورد به معنای مخملی، مبهم، گنگ، غیردقیق، درهم و نامشخص آمده است.

این مفاهیم را که در زندگی روزمره ما بسیار پرکاربرد است، نمی‌توان به صورت دو ارزشی و تنها مشمول حکم «هست و نیست» دانست؛ بلکه طیف بلندی از احکام درباره آنها جاری است؛ مثلاً برای نور چراغ نمی‌توان به حکم «خاموش» و «روشن» بسنده کرد؛ بلکه طیفی از درجات شدید و ضعیف و کم و زیاد در مورد آن جاری است. مثال شایعی که این مفهوم معقول را به صورتی محسوس عرضه می‌کند، رنگ خاکستری است. رنگ خاکستری، نه سفید است و نه سیاه؛ تا حدودی سفید است و تا حدودی سیاه. برای قضاوت درباره رنگ خاکستری در محیط سیاه و سفید، باید از مفهوم درصد، درجه، مرتبه، طیف، نسبتاً، تا حدودی، کم و بیش و مانند آن استفاده کرد؛ مثلاً ۲۰٪ سفید و ۸۰٪ سیاه.

تفاوت مفهوم متواطی و مشکک را می‌توان در قالب‌های زیر بیان کرد:

۱. میزان تعلق و عضویت مصادیق در مفهوم متواطی یکسان است، یعنی بهره همه مصادیق از آن مفهوم مساوی است؛ درحالی‌که میزان عضویت مصادیق در مفهوم مشکک متفاوت است، یعنی برخی از مصادیق بهره بیشتری از آن مفهوم دارند.
۲. مفهوم مشکک طیف مدرجی از مصادیق دارد؛ درحالی‌که مفهوم متواطی تنها یک درجه مصداق دارد.

۳. مفهوم متواپی تخت و تک‌لایه است؛ اما مفهوم مشکک چندلایه و غیرمسطح و گسترده است و سلسله‌مراتب طولی دارد.
۴. مفهوم متواپی دایرمدار وجود و عدم (صفر و یک) است؛ اما مفهوم مشکک با «صفر و یک» و «هست و نیست» تبیین کامل نمی‌شود، یعنی دارای مقادیر میانی و بی‌نهایت مقداره است.
۵. در مفهوم مشکک «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است، یعنی تفاوت مصادیق به همان وجه اشتراک‌شان است؛ مثلاً نور کم و نور زیاد در اصل نوروبودن اشتراک دارند، در همین نوروبودن هم اختلاف دارند؛ درحالی‌که اختلاف مصادیق یک مفهوم متواپی به چیز دیگری است.
۶. مرز بین مفاهیم متواپی خطی است، یعنی گذر از یک مفهوم به مفهوم دیگر به صورت آنی و در لحظه اتفاق می‌افتد؛ اما مرز بین مفاهیم مشکک طیفی است و گذر از یک مفهوم به مفهوم دیگر تدریجی است؛ مثلاً مرز میان شجاع و بزدل یا جوان و پیر کاملاً معلوم نیست.

ج) منطق فازی؛ منطق مفاهیم مشکک

با توجه به اختلاف گونه مفاهیم متواپی و مفاهیم مشکک، طبعاً دو نظام علمی یا دو دستگاه فکری برای مدیریت ذهنی این مفاهیم نیاز است. منطق کلاسیک ارسطویی از دیرباز ناظر به مفاهیم ثابت و متواپی شکل گرفته، امور هستی را به صورت دوارزشی تقسیم کرده و به مقادیر میانی توجه نمی‌کند؛ اما دنیای پیرامون ما بسیار پیچیده‌تر از آن است که پدیده‌های آن را با توصیف ساده و تعریف کاملاً مشخص بتوان شناخت. این پیچیدگی، نمود تشکیکی بودن اصل وجود و شبکه‌ای بودن ارتباطات وجودی پدیده‌هاست. علم بشری نیاز به شیوه‌ای از تفکر دارد که بتواند به شکل سیستماتیک و دقیق، پدیده‌های غیردقیق را فرموله کند تا به درستی آنها را بشناسد و به درستی از آنها استفاده کند.

تلاش برای تبیین دقیقِ موقعیت‌های دنیای واقعی که به دلیل تشکیکی بودن، دارای مراتب و درجات هستند و منحصر به دو حالت بود و نبود نیستند، سبب تولد تفکری به نام «منطق فازی» شد. تفکر فازی به عنوان یک نظام تفکر گسترده، پیوستاری و چندارزشی، به دنبال توصیف مجموعه‌ها و پدیده‌های چندلایه، غیرقطعی، نامشخص و طیف‌دار و به تصویرکشیدن جهان آن‌گونه که هست، پدید آمد (ر.ک: کاسکو، ۱۳۷۷/ لی وانگ، ۱۳۷۸/ ماشین‌چی، ۱۳۷۹/ واسطی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳-۲۶۸/ هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰-۲۵۰).

این مطلب را به گونه دیگری بیان می‌کنیم: مفاهیم ذهنی حد واسط میان «واقع» و «زبان» هستند؛ یعنی از یک سو واقعیت و نفس الامر هستی را حکایت می‌کنند و از سوی دیگر به وسیله زبان و کلمات ارائه می‌شوند. بسیاری از موضوعات در دنیای واقعی ساختار چندلایه و پیچیده‌ای دارند که درک ذهنی ما از آنها را دچار ابهام و عدم قطعیت می‌کند. از آن زمان که انسان اندیشیدن را آغاز کرد، برای این موضوعات - که به دقت قابل توصیف و تبیین نیستند - کلمات و عباراتی را بر زبان رانده که مرزهایی روشن نداشته، به صورت متغیرهای مبهم و مجمل به کار می‌روند.

واقعیت تشکیکی عالم، انعکاسی در ذهن ما دارد و یک پیوستار مفهومی برای ما پدید می‌آورد. زبان روزمره عرفی نیز با استفاده از کلماتی مانند درصد، درجه، مرتبه، طیف، نسبتاً، تاحدودی، کم و بیش، بسیار و به ندرت، همین پیوستار مفهومی را حکایت و متغیرهای کیفی را کمی می‌کند. این ویژگی هستی‌شناختی و تشکیک نفس‌الامری به این ترتیب از ساحت ذهن به زبان عرفی ما منتقل شده است؛ اما زبان علمی منطق ارسطویی از تبیین کامل آن قاصر مانده است. در منطق ارسطویی حالت میانه وجود نداشته، شیوه ارائه، قطعی و صریح است. منطق فازی این نقیصه را تکمیل کرد و همان درک عرفی مدرج را به رسمیت شناخت. برخی از ویژگی‌های منطق فازی به شرح زیر است:

- منطق فازی نسبت به سیستم‌های دوازده‌گانه از دقت و انعطاف بیشتری برخوردار است و جواب یک سؤال یا تفسیر یک گزاره را به جای تقسیم به دو بخش «درست» و «نادرست» به

یک محدوده جواب در این بین توسعه می‌دهد. در منطق فازی، ارزش راستی یک گزاره، عددی بین صفر و یک است؛ ولی در منطق کلاسیک یا صفر است یا یک. به کمک این منطق، از کلی‌گویی و مطلق‌گویی دور شده، به سوی جواب صحیح‌تر سوق می‌یابیم.

- در منطق فازی، محمول گزاره‌ها کاملاً مشخص و معین نیست و دارای درجات است، مانند کوتاه، شجاع و باهوش؛ ولی در منطق کلاسیک، محمول‌ها باید کاملاً معین باشند، مانند بزرگ‌تر از ۵، ایستاده، آب. منطق کلاسیک ما را بیشتر به سمت تعریف قراردادی سوق می‌دهد. تعریف قراردادی حاصل تصمیم آگاهانه و صریح درباره چگونگی کاربرد یک مفهوم است. این نوع تعریف در مقابل تعریف لفظی واژه‌نامه‌ای قرار می‌گیرد که مبنایش تحلیل چگونگی کاربرد متعارف واژه‌هاست. عرضه تعریف قراردادی از یک مفهوم برابر است با اینکه گفته شود: «من این مفهوم را این‌گونه به کار می‌برم؛ حتی اگر آن مفهوم گاهی به معنایی نسبتاً متفاوت به کار رود». تعریف قراردادی منظور از یک مفهوم را به صورت دقیق‌تر - یا دست‌کم گزینشی‌تر از آنچه در واژه‌نامه یافت می‌شود - مشخص می‌کند؛ برای مثال روان‌شناسان وصف «باهوش» را برای کسی که در آزمون هوش بالاتر از صد نمره کسب می‌کند، به کار می‌برند. واژه «باهوش» بدون این تعریف قدری ابهام دارد. عرضه یک تعریف دقیق نحوه کاربرد این اصطلاح را نزد محققان مشخص می‌سازد و بدین وسیله از وقوع اشتباه جلوگیری می‌کند. توجه به این نکته مهم است که تداعی‌های معمولی را از واژه‌هایی که کاربرد متعارف دارند به‌سختی می‌توان زدود؛ غالباً ذهن افراد به سمت کاربرد متعارف یک اصطلاح می‌رود و فازی می‌اندیشد، مگر آنکه تعریف قراردادی مکرر یادآوری شود.*

* ر.ک: واربرتن، ۱۳۸۸، ص ۶۶-۶۷، با اندکی تلخیص. نباید گمان کرد که برای تشخیص مصادیق یک مفهوم حتماً نیازمند تعریف حدی یا رسمی یا قراردادی هستیم. این عقیده اشتباهه که اگر قادر به تعریف دقیق یک مفهوم نباشیم، نمی‌توانیم مصادیق خاص آن را شناسایی کنیم، مغالطه سقراطی نام دارد. روش سقراطی دست‌کم آن‌گونه که در محاورات افلاطون، شاگرد سقراط تصویر شده، این بود که معاصرانش را وادار کند اصطلاحاتی همچون فضیلت یا عدالت را تعریف کنند، سپس مثال نقض‌ها و اشکالاتی برای آن تعریف‌ها ذکر می‌کرد و از این طریق نشان می‌داد که درک آنان از این مفاهیم ناقص است. با دقت بیشتر معلوم می‌شود که نبودن یک تعریف دقیق، لزوماً ما را از کاربرد کارآمد یک مفهوم باز نمی‌دارد. ما با اینکه نمی‌توانیم تعریف دقیقی از «زیبایی» عرضه کنیم، با اطمینان برخی افراد را زیبا

- منطق کلاسیکِ ارسطویی علی‌رغم سادگی، دارای یک نظام سامان‌یافته دقیق است و مفاهیم را در یک دسته‌بندی خشک، خط‌کشی دقیق و تعاریف بدون انعطاف قرار می‌دهد. در این منطق حالت میانه وجود ندارد و مرزها کاملاً مشخص و تعریف شده هستند؛ بر اساس اصول و مبانی این منطق، همه چیز تنها مشمول یک قاعده ثابت می‌شود که بر اساس آن، هر چیز یا درست است یا نادرست؛ اما در تفکر فازی مرز خطی مشخصی وجود ندارد و تعلق مصادیق به مفاهیم و موضوعات گوناگون شناور است.

- در منطق فازی با سورهای نامعین مانند اکثر، اغلب، قلیل، به‌ندرت، خیلی‌زیاد و... سروکار داریم.

- در منطق کلاسیک، تنها قیدی که معنای گزاره و ارزش آن را عوض می‌کند، قید نفی است؛ در حالی که در منطق فازی با قیدهایی متعددی مانند خیلی، نسبتاً، کمی، به‌ندرت، کم‌وبیش می‌توان معنا و ارزش گزاره را تغییر داد.

- در منطق فازی، با الگوهای فکری‌ای که اغلب شهودی، احساسی و تقریبی است و مفاهیم پیوسته غیردقیقی که نمی‌توان مرز مشخصی برای آن یافت، سروکار داریم؛ مثلاً یک تپه شن که نمی‌توان به‌طور قطع گفت منظور از آن حداقل چه تعداد شن است و آیا اگر یک یا چند شن از آن کم شود دیگر «تپه شن» نیست؟ (ر.ک: وحیدیان کامیاد، ۱۳۷۷).

- منطق فازی به دنبال رفع ابهام در مسائل نیست؛ بلکه در پی تحلیل مسائل و مشکلاتی است که در ذات آنها ابهام و عدم قطعیت وجود دارد. بر خلاف نظری که معتقد است باید تقریب‌ها را دقیق‌تر کرد تا بهره‌وری افزایش یابد، منطق فازی معتقد است باید به دنبال ساختن مدل‌ها و اتخاذ تصمیم‌هایی بود که ابهام را بخشی از واقعیت نظام هستی به شمار می‌آورد. این منطق در موقعیت‌هایی که نمی‌توان فرمول و مدل دقیقی برای حل مسائل ارائه داد، کاربرد دارد.

- منطق فازی این امکان را می‌دهد که مقیاس‌های اندازه‌گیری کیفی (رتبه‌ای) با مقیاس‌های

می‌نامیم. البته در مورد مصادیق مرزی، تعریف قراردادی بسیار مفید است؛ اما معمولاً بدون عرضه تعریف دقیق نیز می‌توانیم چیزی را که ذیل آن مفهوم قرار می‌گیرد، تشخیص دهیم. دلیلش می‌تواند این باشد که آن سنخ از مفهوم، تعریف برحسب شرط‌های لازم و کافی را بر نمی‌تابد (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

کمی (فاصله‌ای) تلفیق شود و از مزایای سنجش‌های کیفی و کمی در قالب مدرج‌سازی بهره‌مند گردد. منطق فازی، نظریه‌ای است برای تحلیل در شرایط عدم اطمینان که به میزان «تعلق یک عضو به یک مجموعه» توجه دارد و برای سنجش متغیرهای کیفی و مدرج به کار می‌رود.

- در منطق فازی، تعریف‌های دقیق، موارد مرزی تعریف‌های تقریبی تلقی می‌شوند و فاصله این دو تراز درجه‌بندی می‌شود.

- منطق فازی منطق کلاسیک را تکمیل می‌کند و با آن تهافت ندارد. منطق کلاسیک بخشی از منطق فازی است. منطق فازی کل بازه پیوسته در مجموعه اعداد حقیقی را در نظر می‌گیرد و می‌گوید همه داده‌ها در «صفر» و «یک» خلاصه نمی‌شوند، بلکه میان آن دو متغیرهای زیادی وجود دارد.

(د) تشکیک در مفاهیم اخلاقی

پیش از این در بیان نسبت فقه و اخلاق نیز گفتیم که موضوعات اخلاقی کمالات وجودی هستند و کمالات وجودی مانند خود وجود، درجات متعدد دارند. محمولات اخلاقی نیز - بر خلاف احکام فقهی که حقیقتی دوازده‌گانه و متوازی دارند و دایرمدار وجود و عدم موضوع هستند - مراتب متعدد طولی دارند؛ یعنی طیفی از ارزش یا خوبی را می‌نمایانند که همواره افراد، به مراتب بالاتر آن توصیه و دعوت می‌شوند.*
این تشکیک و سلسله‌مراتب، هم در صفات مثبت اخلاقی مانند توکل، زهد، ورع،

* فرد در حیات اخلاقی هیچ وقت کار خود را پایان یافته نمی‌بیند، بلکه همواره در صدد رسیدن به مرحله بالاتر است؛ یعنی هر مرتبه را پله دستیابی به مرتبه بعد می‌کند و آن‌گاه که به آن دست یافت، مرتبه پایین‌تر را برای خود روا نمی‌داند (حسنات الابرار سیئات المقربین). مفاد این آیات در قرآن کریم همین است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲)؛ «يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا» (تحریم: ۸)؛ «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى» (محمد: ۱۷)؛ «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴) و تقسیم جامعه ایمانی به «ابرار و مقربان»، «اصحاب یمین و سابقان» و «قاعدان و مجاهدان» و تجلیل قرآن کریم از گروه پیش رو نیز همین مضمون را دارد.

یقین، رضا و تواضع دیده می‌شود،* هم در صفات منفی اخلاقی مانند نفاق، عجب، کفر و طغیان،* و هم در رفتارهای مثبت اخلاقی و هم در رفتارهای منفی.***

به مفهوم «مهربان» به‌عنوان یک وصف اخلاقی توجه کنید: اتصاف به این صفت شدت و ضعف و کم و زیاد دارد؛ مرز این صفت با صفت مقابل آن (نامهربان و سنگدل) خطی نیست؛ طیفی است؛ یعنی گذر از این به آن، تدریجی است؛ در ذات این

* قال الرضا: التَّوَكُّلُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ تَتَّقَى بِهِ فِي أَمْرِكَ كُلِّهِ فِيمَا فَعَلَ بِكَ فَمَا فَعَلَ بِكَ كُنْتَ رَاضِيًا وَ تَعَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَأْلَكَ خَيْرًا وَ نَظْرًا وَ تَعَلَّمَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي ذَلِكَ لَهُ فَتَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ بِتَفْوِضِ ذَلِكَ إِلَيْهِ وَ مِنْ ذَلِكَ الْإِيمَانُ بِغُيُوبِ اللَّهِ الَّتِي لَمْ يُحِطْ عِلْمُكَ بِهَا فَوَكَّلْتَ عِلْمَهَا إِلَيْهِ وَ إِلَى أَمْنَائِهِ عَلَيْهَا وَ وَتَقْتَبِ بِهَا فِيهَا وَ فِي غَيْرِهَا (حسن بن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۳).

*** درباره نفاق: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره: ۱۰) و «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَا تَوَا وَ هُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۱۲۵).

درباره کفر و طغیان: «وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رِيبِكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» (مائده: ۶۸).

درباره عجب: «وَ سَأَلَهُ أَحْمَدُ بْنُ نُجَيْمٍ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يُفْسِدُ الْعَمَلَ؛ فَقَالَ: الْعُجْبُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يُزَيِّنَ لِلْعَبْدِ سُوءَ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَنًا فَيُعِجِبُهُ وَ يَحْسَبُ أَنَّهُ يُحْسِنُ صُنْعًا وَ مِنْهَا أَنْ يُؤْمِنَ الْعَبْدُ بِرَبِّهِ فَيَمُنُّ عَلَى اللَّهِ وَ لِلَّهِ الْمِنَّةُ عَلَيْهِ فِيهِ» (حسن بن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۴).

شهید مصطفی خمینی در تفسیر خود آورده است: «أَنَّ النِّفَاقَ - كما أُشير إليه في ذيل بعض الآيات السابقة - و الكفر، كالإيمان ذو مراتب مختلفة و مراحل شتى، فكما أن من الكفر و النفاق ما يجتمع مع بعض الأنوار و قسم من الهدايات و التوجهات، كذلك الإيمان يجتمع و يعانق النفاق و الكفر بل و الإلحاد، فإن من المؤمنين بحسب ظواهر الإسلام و المسلمين حسب تخيلاتهم و معتقداتهم من يكون مندرجا في سلك الكفار و المنافقين لأجل ما فيهم من خصيصة و أثارة، و أى نفاق أعظم من المؤمن الذى يكون إيمانه مستودعا عنده؟! فإن المنافق حسب رأى جمع من الفقهاء مسلم لما يقر بالشهادتين، و لكن لمكان عدم دخول الإسلام في قلبه و نفسه و عدم تديّنه به حسب رأيه و اعتقاده، يعدّ عندنا من المنافقين الذين هم في الذرك الأسفل» (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۳).

*** علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا رُبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۱۳۲) آورده است: «و الآيات في هذا المعنى كثيرة، و فيها ما يدل على أن درجات الجنة و دركات النار بحسب مراتب الأعمال و درجاتها» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۵).

مفهوم نوعی ابهام و عدم قطعیت وجود دارد؛ یعنی وقتی کسی را مهربان می‌شماریم دقیقاً معلوم نیست که او چقدر مهربان است؛ بنابراین احکامی که برای فرد مهربان گفته می‌شود، معلوم نیست به چه مرتبه‌ای از این وصف تعلق می‌گیرد. مهربانی از درجه‌ای ضعیف آغاز می‌شود و آرام آرام فزونی می‌یابد.

هر وصف اخلاقی به این مراتب گسترده متوالی توجه دارد که از یک نقطه به سمت شدت حرکت می‌کند و اتصافش به مبدأ بیشتر و بیشتر می‌گردد؛ درحالی‌که حکم فقهی نوعاً متواطی است و بیشتر ناظر به کشف مرزها و حداقل‌هاست. در اخلاق یک طیف کمالی در نظر گرفته شده و کل مراتب مد نظر است و به درجات بالا دعوت می‌شود؛ درحالی‌که فقه، تحدید یک مرز خطی را در نظر دارد و تنها به آستانه عضویت توجه می‌کند؛ حتی در مستحبات فقهی تحدید استحباب و کشف خط مرزی صریح میان استحباب و عدم استحباب مورد نظر است؛ همین مستحب وقتی در علم اخلاق بررسی می‌شود به معنای ترغیب و تشویق به تلاش بیشتر برای تحقق کیفی‌تر آن امر استجابی در جان انسان است.

با توجه به این ویژگی - که مفاهیم اخلاقی در زمره کیفیت‌های مقایسه‌ای مدرج هستند - نباید به اخلاق به چشم یک آیین‌نامه نظر کرد یا آن را به صورت کدهای قانونی و بخش‌نامه‌های حقوقی در آورد؛ زیرا این کار، اخلاق را از ماهیت اخلاقی و مرتبه انگیزشی خود ساقط می‌کند.*

ه) علیت فازی در گزاره اخلاقی

سیطره منطق ارسطویی بر اذهان ما باعث شده است در تفسیر متون اخلاقی به دنبال نفی و اثبات صد درصدی باشیم و به همه چیز به نحو مطلق و صفر و یکی نگاه کنیم؛ انس با تفکر کلاسیک اذهان ما را از معنای چندلایه، گسترده و مشکک مفاهیم منصرف می‌کند و ما را به نگاه خطی صریح می‌کشاند؛ به همین جهت در فهم بسیاری از بیانات

* نگاه قانون‌مدار به اخلاق از حالت احترام‌آمیز و نیز قدرت انگیزشی و حرارت آن می‌کاهد و آن را با نوعی اکراه همراه می‌سازد (برای تفصیل این بحث ر.ک: هدایتی، ۱۳۹۲، ص ۵۱-۵۳، پاورقی).

قرآنی و روایی درمانده و دچار استغراب می‌گردیم؛ این در حالی است که در منطق فازی، وجود ابهام در ماهیت این مفاهیم، طبیعی و گریزناپذیر دانسته شده و به ورودی‌های اطلاعاتی دقیق با خط مرزی صریح نیازی نیست؛ بلکه کنترل تطبیقی میان اطلاعات موجود انجام می‌شود.

وقتی موضوعات اخلاقی را در نفس‌الامر هستی‌شناختی خود ذومراتب و دارای درجات متوالی می‌بینیم، طبیعتاً احکام مترتب بر آنها نیز به تناسب آن درجات، شدت و ضعف و تفاوت خواهند یافت؛ یعنی متناظر با هر درجه از موضوع، سطحی از حکم قرار خواهد گرفت؛ بنابراین حکمی که بر یک مفهوم مشکک بار می‌شود، حکم مشککی است. سیستم‌های فازی، سیستم‌های مبتنی بر علیت فازی و قاعده «اگر - آن‌گاه» فازی هستند؛ یعنی وقتی حکم بر وجود موضوع بار می‌شود و متعلق به آن خاصیت وجودی است، هرچه آن ویژگی وجودی بیشتر باشد، آن حکم بیشتر خواهد بود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «زمین سرسبز، روح‌بخش و مطبوع است» حکم مطبوعیت و روح‌بخشی بر وجود سرسبزی بار شده است؛ بنابراین هرچه یک زمین سرسبزتر باشد، روح‌بخشی و مطبوعیت بیشتری خواهد داشت. در این سیستم‌ها دو متغیر وجود دارد؛ متغیر مستقل (اثرگذار) و متغیر وابسته (تابع و اثرپذیر). متغیر مستقل با وجود/عدم یا با افزایش/کاهش متغیر وابسته رابطه مستقیم یا عکس دارد. توجه داریم که مثال فوق (روح‌بخشی زمین‌های سرسبز)، یک گزاره اخلاقی نیست؛ اما اگر متغیر مستقل، امری اختیاری باشد، یعنی تحقق آن به نقش‌آفرینی و عمل انسانی مشروط باشد، گزاره اخلاقی خواهد بود.

(و) حل مسئله

اکنون به پرسش‌های آغاز بحث باز می‌گردیم و مراد جدی پروردگار از این آیات، یعنی «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) و «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷) را بررسی می‌کنیم:

در آیه اول دو مفهوم کلیدی «نماز» و «بازدارندگی از بدی و زشتی» مطرح شده است. این دو مفهوم هر دو مدرج هستند؛ یعنی نه نماز تنها بر یک سطح خاص منحصر است و نه بازدارندگی از فحشا و منکر. در این آیه میان این دو مفهوم، نوعی پیوستگی و علیت ادعا شده که ظاهراً دائمی و استثناپذیر است. این علیت، فازی است؛ یعنی هر سطح از نماز نتیجه‌ای متناسب با خود به ارمغان می‌آورد. کسی که نماز سطح یک می‌خواند تنها یک سطح از بدی و زشتی بازداشته می‌شود و کسی که در سطح بالاتری نماز می‌گذارد، سطح بالاتری از بازدارندگی را دریافت می‌کند و

بازدارندگی اثر طبیعت نماز است که عبارت است از توجه خاص عبادی به خدا. این توجه به نحو اقتضاست نه ایجاب و علیت تامه؛ لذا گاهی به سبب موانعی که موجب تضعیف ذکر می‌شود، از اثر خود تخلف می‌ورزد؛ پس هرچه ذکر قوی‌تر و حضور و خشوع و اخلاص کامل‌تر باشد، اثر بازدارندگی از زشتی و بدی بیشتر است و هرچه کمتر باشد، این اثر کمتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۳۵).*

این تفسیر از آیه شریفه، شواهد روایی هم دارد، گرچه این شواهد نظر بسیاری از مفسران را جلب نکرده است:

قال الصادق عليه السلام: اعلم أن الصلاة حُجْزَةٌ اللهُ فِي الْأَرْضِ؛ فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَ مَا أَدْرَكَ مِنْ نَفْعِ صَلَاتِهِ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ كَانَتْ صَلَاتُهُ حَجَزَتْهُ عَنِ الْفَوَاحِشِ وَالْمُنْكَرِ فَإِنَّمَا أَدْرَكَ مِنْ نَفْعِهَا بِقَدْرِ مَا احْتَجَزَ: بدان که نماز سپر مانع خدا در زمین است. پس هر کس که می‌خواهد بداند چقدر از سود نماز را درک کرده است، بنگرد که نمازش چقدر او را از زشتی و بدی مانع می‌شود. همان قدر که مانع می‌شود از سود نماز به دست آورده است (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۳۷).

* نهی از فحشا و منکر سلسله‌مراتب و درجات زیادی دارد و هر نمازی به نسبت رعایت شرایط دارای بعضی از این درجات است. از آنچه گفتیم روشن می‌شود سرگردانی جمعی از مفسران در تفسیر این آیه و انتخاب تفسیرهای نامناسب بی‌جهت است، شاید آنها به همین دلیل که دیده‌اند بعضی نماز می‌خوانند و مرتکب گناه می‌شوند و آیه را در معنای مطلقش بدون سلسله‌مراتب دیده‌اند، گرفتار شک و تردید شده‌اند و راه‌های دیگری را در تفسیر آیه برگزیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵)

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَ أَوْ قُبِلَتْ صَلَاتُهُ أَمْ لَمْ تُقْبَلْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ مَنَعَتْهُ صَلَاتُهُ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؟ فَيَقْدِرُ مَا مَنَعَتْهُ قُبِلَتْ مِنْهُ: هر کس می‌خواهد بداند که
نمازش قبول شده یا نه، پس بنگرد که آیا نماز او او را از بدی و زشتی
باز می‌دارد؟ به همان اندازه که باز می‌دارد قبول شده است (طبرسی، ۱۳۷۲،
ج ۸، ص ۴۴۸)

در آیه دوم نیز «تقوا» و «قبول» درجات متعددی دارند. کسی که اندکی تقوا دارد، به
همان نسبت عملش مقبول خواهد شد و کسی که سطح بالاتری از تقوا دارد، ضریب
قبول بیشتری دریافت می‌کند.

تقوا در این آیه نیز جمیع مراتب آن را شامل است و کسی که دارای مرتبه اول از
تقوا باشد و عمل عبادی انجام دهد که روی موازین شرعی صحیح باشد، درجه‌ای از
قبول را دارد؛ ولی عمل غیرمؤمن فاسد و عاطل و باطل و مردود است (طیب ۱۳۷۸،
ج ۱، ص ۱۳۰ و ج ۶، ص ۲۴۰).

و قد ذکر علماء السیر و السلوک أن مقامات الرقی هی مراتب التقوی، و
قسّموها إلى تقوی العوام و تقوی الخواص، و تقوی أخصّ الخواص. ثم إن
المراد من التقوی فی الآیة المبارکة: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، هو مجرد
التقرب إليه عزّ و جلّ مع تقریره به، لا التقوی المصطلح، لئیناسب ذلك لبدء
التشريع و ثلاثمه مع بثّ النسل، و لم تکمل الحجة بتمام جهاتها، ولكن تقدّم أنّ
للتقرب إليه تعالی مراتب و درجات (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۹۹).

مشکل فهم این آیات، انس ذهنی ما با منطق کلاسیک و دوارزشی‌پنداشتن این
مفاهیم است؛ مخاطب این آیات در نظر اول، به مراتب مختلف این مفاهیم توجه نکرده
و به دنبال نفی و اثبات صد درصدی است؛ یعنی گمان می‌کند «نماز» و «تقوا» یا هست
یا نیست؛ پس «بازدارندگی» و «قبول» نیز یا به صورت کامل هست یا به صورت کامل
وجود ندارد؛ درحالی‌که این مفاهیم، فازی و مشکک‌اند؛ یعنی میان وجود و عدم دایر
نیستند، بلکه شدت و ضعف و درجات و مراتب دارند؛ بنابراین نه فقط دو سر طیف که
مقادیر و احتمالات میانه را هم باید به میدان آوریم و از باب رعایت «مناسبات عرفی

میان حکم و موضوع» لازم است هر مرتبه از حکم را به مرتبه‌ای متناظر با آن از موضوع اسناد دهیم. این استظهار بر اساس فهم ظاهری عرفی و ارتکاز مقام تخطب شکل می‌گیرد.

به این ترتیب تحت نظام علیت فازی، معنای آیات چنین خواهد شد: نمازی که در سطح یک ادا شده، تنها یک درجه از زشتی و بدی را باز می‌دارد، نماز سطح دو، دو درجه، سطح سه، سه درجه و ...؛ کسی که یک درجه تقوا دارد، اعمال او تنها یک درجه پذیرفته می‌شود، کسی که دو درجه تقوا دارد دو درجه و

علیت فازی به‌عنوان یک منهج فهم و روش استظهار عرفی، رازگشای بسیاری از گزاره‌های دشوار اخلاقی است، استغراب آنها را فرو می‌شکند و معنای آنها را مفهوم و پذیرفتنی می‌گرداند. * نمونه‌های دیگری از کاربرد این قاعده را در زیر مشاهده می‌کنیم:

- «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»: هان! تنها با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گردد» (رعد: ۲۸).

اشاره به مراتب آرامش دل به فراخور مراتب ذکر خدا.

- «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»: با قرآن تماس ندارند مگر پاکیزگان» (واقع: ۷۹). اشاره به

مراتب ارتباط با حقیقت قرآن به تناسب درجات طهارت نفس؛ هرچه طهارت انسان بیشتر شود، امکان تماس با بواطن قرآن بیشتر است.

- «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي»: لا اله الا الله دژ مستحکم

من است و هر کس بدان وارد شود، از عذاب من ایمن است» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۳۵). اشاره به مراتب ایمنی از عذاب الهی به تناسب تحقق درجات توحید؛ یعنی

هرچه انسان در مراتب توحید بالاتر رود، از عذاب الهی امان بیشتری دارد.

- «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۱). توجه به درجات فلاح به تناسب درجات ایمان؛

* در پاره‌ای از روایات این رابطه فازی به‌صورت صریح ذکر شده است؛ مانند «كُلَّمَا ازْدَادَ عَقْلُ الرَّجُلِ قَوِيَ إِيمَانُهُ بِالْقَدْرِ وَ اسْتَحْفَ بِالْغَيْرِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، حدیث ۴۲۴) و «كُلَّمَا عَظُمَ قَدْرُ الشَّيْءِ الْمُنَافِسِ عَلَيْهِ عَظُمَتِ الرَّزِيَّةُ لِفَقْدِهِ» (همان، حدیث ۷۳۰۳)

یعنی هرچه ایمان انسان کامل تر باشد، فلاح و سعادت او بیشتر است.*
 - «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و به پیامبرش ایمان بیاورید تا شما را از رحمت خویش دو بار مزد بدهد و شما را نوری عطا کند که در روشنائی آن راه بجوید و پیامزدتان» (الحدید: ۲۸). علامه طباطبایی^{رحمته} ذیل این آیه آورده است:

و للرحمة درجات كثيرة تختلف سعة و ضيقا ثم للرحمة الخاصة بأهل الإيمان أيضا مراتب مختلفة باختلاف مراتب الإيمان فلكل مرتبة من مراتبه ما يناسبها منها: رحمت پروردگار درجات فراوانی دارد که از نظر وسعت و ضیق متفاوت‌اند، حتی رحمت ویژه اهل ایمان نیز به اخلاف مراتب ایمان مراتب مختلف دارد؛ پس هر مرتبه‌ای از مراتب تقوا، مرتبه‌ای متناسب از نورانیت و رحمت خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۷۰).

- «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ: خدا ولی و سرپرست مؤمنان است و آنها را از تاریکی‌ها به سوی نور خارج می‌سازد». توجه به اشتداد سرپرستی و ولایت خدا به نسبت اشتداد ایمان؛ یعنی هرچه ایمان کامل تر شود، عنایت و ولایت خدا بیشتر می‌گردد و دریچه‌های نور بر انسان بیشتر گشوده می‌شود.*

* مشابه این سخن را درباره حدیث زیر نیز می‌توان گفت: «وَلَدُ الزَّانِءِ لَا يُفْلِحُ أَبَدًا» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۵۳۴). فلاح و سعادت دارای مراتب است و زنازاده به درک مراتب بالای سعادت موفق نمی‌شود، نه اینکه مطلقا امکان دستیابی به سعادت را نداشته باشد.

* ملاحظه در تفسیر همین آیه آورده است: «فهم لأجل عرفانهم و ایمانهم سکنا درجات الجنان و اختلفوا فی مراتب القرب من الرحمن بحسب مراتب عرفانهم قوة و ضعفا» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۶). ممکن است گفته شود که هدایت مؤمنان از ظلمت‌ها به نور تحصیل حاصل است؛ ولی با توجه به سلسله‌مراتب هدایت و ایمان روشن می‌شود که چنین نیست؛ زیرا مؤمنان در مسیر هدایت و قرب الی الله، شدیداً محتاج راهنمایی‌های الهی در هر مرحله هستند و نیازمند هدایت‌های او در هر قدم و در هر کار و برنامه‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۵).

- «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ: و خدا را عبادت کن تا یقینت فرا رسد» (حجر: ۹۹). اشاره به لزوم امتدادبخشیدن به عبادت پروردگار و تقویت مراتب بندگی تا رسیدن به درجات بالاتر یقین (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۳۰۸).

- «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ: در آن روز روهای سفید و روهای سیاه‌اند (آل عمران: ۱۰۶). توجه به مراتب و درجات روسفیدی و روسیاهی در قیامت (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۲).

- «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ: تنها دانشمندان از خدا می‌ترسند» (فاطر: ۲۸). توجه به مراتب خشیت از خدا به فراخور درجات علم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۱۰).

- «هُدًىً لِلْمُتَّقِينَ: [این قرآن]، هدایت برای تقوایبندگان است». توجه به مراتب هدایت به فراخور مراتب تقوا. *

- «لَا دِينَ لِمَنْ لَا مَرْوَةَ لَهُ، وَلَا مَرْوَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۳۸). ملاصالح مازندرانی در شرح این حدیث - فارغ از مسئله تعریف که پیش‌تر به آن پرداخته‌ایم - به تناظر مراتب حکم و موضوع توجه داده است (مازندرانی؛ ۱۳۸۲؛ ج ۱، ص ۲۳۴).

نمونه‌های فراوان دیگری برای این قاعده در جای‌جای آیات قرآن و روایات معصومان می‌توان دید. با این توجه نوع نگاه ما به مفاهیم اخلاقی و احکام مترتب بر آنها تکمیل و توسعه می‌یابد. **

* متقین در آیه شریفه شامل جمیع مراتب تقوا می‌شود؛ زیرا بر واجد هر مرتبه، متقی صدق می‌کند و جمع محلی بالف و لام افاده عموم می‌کند، بلکه برای عموم وضع شده است، منتهی الامر اینکه هر کدام به قدر استطاعت و قابلیت خود از هدایت قرآن بهره‌برداری می‌کنند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۰).

** بر اساس این بحث مراتب دوستی برای انواع دوستان بر حسب میزان رابطه و قرابت و مراتب برائت و دشمنی با توجه به مراتب کینه‌توزی یا فاصله اعتقادی دشمنان تصویر می‌گردد. همچنین مراتب وجوب صله با توجه به قرب و بعد نسبت ارحام درجه‌بندی می‌شود. اختلاف روایات در شمارش گناهان کبیره نیز با همین رویکرد قابل تبیین است. ارتباط ما قبل و ما بعد کلمه «لعلکم» در قرآن کریم

همین راه‌حل کارگشا را در فهم روایات مشتمل بر جَنَّت و نار و بیان اعمالی که موجب بهشت و دوزخ یا مانع از بهشت و دوزخ می‌شوند، می‌توان به‌کار گرفت. این روایات در کتب احادیث بسیار زیاد است و معمولاً فهم دقیق مدلول آن دشوار به نظر می‌رسد. برخی از موجبات بهشت را در احادیث زیر می‌بینیم:

وَ مَنْ صَامَ [فی شهر رجب] ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ: هر کس در ماه رجب سه روز روزه بگیرد بهشت بر او واجب است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۲).

قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: مَنْ أَشْبَعَ كَبِدًا جَائِعَةً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ: کسی که جگر گرسنه‌ای را سیر کند بهشت بر او واجب است (برقی ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۹۰).

قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: مَنْ أَشْبَعَ مُؤْمِنًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مَنْ أَشْبَعَ كَافِرًا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَمَلَأَ جَوْفَهُ مِنَ الزَّقُومِ مُؤْمِنًا كَانَ أَوْ كَافِرًا: کسی که مؤمنی را سیر کند، بهشت بر او واجب است و کسی که کافری را سیر کند - مؤمن باشد یا کافر - بر خدا لازم است که اندرون او را از زقوم پر کند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۰۰).

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: مَنْ أَتَانِي زَائِرًا وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ: کسی که زائر من شود شفاعت من بر او لازم است و کسی که شفاعت من بر او لازم شود بهشت بر او واجب است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۴۸).

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: مَنْ رَدَّ عَن عَرَضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَيْتَةَ: کسی که از آبروی برادر مسلمان خود دفاع کند بهشت بر او واجب است (ابن‌أشعث، بی‌تا، ص ۱۹۸).

برخی موانع بهشت را نیز در احادیث زیر می‌بینیم:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: «الْجَنَّةُ دَارُ الْأَسْحِيَاءِ وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بَخِيلٌ وَ لَا عَاقٌ وَ الَّذِيهِ وَ لَا مَانٌ بِمَا أُعْطِيَ: بهشت سرای سخاوتمندان است و به خدایی که جان من

نیز به صورت فازی قابل تصویر است: «يا أيها الناسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱)؛ «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل‌عمران: ۱۳۲) و «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸).

در دست اوست، آدم بخیل و عاق والدین و کسی که به عطای خود منت گذارد، وارد بهشت نخواهند شد» (همان، ص ۲۵۱).

«مَنْ آذَى جَارَهُ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ رِيحَ الْجَنَّةِ: کسی که همسایه خود را بیازارد خداوند بر او بوی بهشت را حرام کند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۳).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لا يدخل الجنة ولد الزنا: فرزند زنا وارد بهشت نمی‌شود»**

(عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۹۴).

* مَنْ كَانَ مُؤْذِيًا لِجَارِهِ مِنْ غَيْرِ حَقِّ حَرَمَةِ اللَّهِ رِيحَ الْجَنَّةِ وَ مَاوَاهُ النَّارُ (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۲۸۳)؛ لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۸۱).

** قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَلَدُ الزَّانَا لَا يَفْلَحُ أَبَدًا» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۳۳). علامه مجلسی در حل مشکل کلامی این روایت چنین آورده است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ وَلَدَ الزَّانَا يُسْتَعْمَلُ إِنْ عَمِلَ خَيْرًا جَزِيَ بِهِ وَإِنْ عَمِلَ شَرًّا جَزِيَ بِهِ.» بیان هذا الخبر موافق لما هو المشهور بين الإمامية من أن ولد الزنا كسائر الناس مكلف بأصول الدين و فروعه و يجرى عليه أحكام المسلمين مع إظهار الإسلام و يتأب على الطاعات و يعاقب على المعاصي و نسب إلى الصدوق و السيد المرتضى و ابن إدريس رحمهم الله القول بكفره و إن لم يظهره و هذا مخالف لأصول أهل العدل إذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عذابه جورا و ظلما و الله ليس بظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ. فأما الأخبار الواردة في ذلك فمنهم من حملها على أنه يفعل باختياره ما يكفر بسببه فلذا حكم عليه بالكفر و أنه لا يدخل الجنة و أما ظاهرا فلا يحكم بكفره إلا بعد ظهور ذلك منه.

أقول يمكن الجمع بين الأخبار على وجه آخر يوافق قانون العدل بأن يقال لا يدخل ولد الزنا الجنة لكن لا يعاقب في النار إلا بعد أن يظهر منه ما يستحقه و مع فعل الطاعة و عدم ارتكاب ما يحبطه يتأب في النار على ذلك و لا يلزم على الله أن يثيب الخلق في الجنة و يدل عليه خبر عبد الله بن عجلان و لا ينافيه خبر ابن أبي يعفور إذ ليس فيه تصريح بأن جزاءه يكون في الجنة و أما العمومات الدالة على أن من يؤمن بالله و يعمل صالحا يدخله الله الجنة يمكن أن تكون مخصصة بتلك الأخبار و بالجملة فهذه المسألة مما قد تحير فيه العقول و ارتاب به الفحول و الكف عن الخوض فيها أسلم و لانرى فيها شيئا أحسن من أن يقال الله أعلم (محمدباقر مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۵، ص ۲۸۸). همچنين ر.ك: شبر؛ مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار؛ ج ۱، ص ۲۸۴.

رِيحَ الْجَنَّةِ: کسی که برادر مسلمانش در قرض به او محتاج باشد و او بر آن قادر باشد و انجام ندهد، خدا بر او بوی بهشت را حرام می‌سازد» (همان، ج ۴، ص ۱۵).
«وَمَنْ طَلَبَ عِلْمًا لِيَصْرِفَ بِهِ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ: کسی که دنبال علمی رود که روی مردم را به سوی خود برگرداند بوی بهشت را نمی‌یابد» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۶۰).

پذیرش این روایات و فهم مدلول جدی آن در نگاه اول دشوار است؛ البته برخی از راه‌حل‌هایی که در بحث ثواب و عقاب شگفت‌انگیز بیان شد، برای حل این معضل و درک مراد جدی این احادیث مفید است و شگفتی و دشواری آن را فرو می‌شکند؛ اما راه حل ساده‌تر، توجه به درجات بهشت و مراتب عذاب الهی است:
قَالَ الصَّادِقُ (ع): «لَا تَقُولُوا جَنَّةً وَاحِدَةً، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ: نگویند یک بهشت، خدا می‌فرماید درجات [فراوانی] که برخی برتر از برخی دیگر است» * (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ص ۹۹).

یعنی وقتی نام بهشت [یا جهنم] به میان می‌آید نباید برای آن تنها یک مصداق در نظر گرفت و امر آن را میان وجود و عدم دایر دید؛ بهشت و جهنم طیفی از مراتب گوناگون دارد و ممکن است عملی تنها یک مرتبه از آن را موجب یا مانع شود.
در تفسیر حدیث «مَنْ أَصْبَحَ لِيَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۳) مراد از «مسلمان‌بودن» مراتب بالای مسلمانی است. این موضوع اینجا نیز جاری است؛ زیرا «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ مُسْلِمًا» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۲). شیخ بهایی در تفسیر حدیث «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَدِيءٍ قَلِيلٍ الْحَيَاءِ لَا يُبَالِي مَا قَالَ وَلَا مَا قِيلَ لَهُ» آورده است:

لعله ﷺ أراد أنّها محرّمة عليهم زماناً طويلاً لا محرّمة تحريماً مؤبداً او المراد جنّة خاصّة معدّة لغير الفحاش و إلا فظاهرة مشكل، فان العصاة من هذه الأمة ما لهم إلى

* فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۰۶).

الْجَنَّةِ وَ إِن طَالَ مَكْتَهُمْ فِي النَّارِ: شاید مراد این باشد که بهشت بر اینان حرام است در زمان درازی نه اینکه تا ابد حرام باشد یا اینکه مراد بهشت خاصی است که برای غیر اینان در نظر گرفته شده است، وگرنه ظاهر حدیث مشکل است؛ زیرا گنهکاران این امت در نهایت به بهشت می‌روند گرچه مدت‌زمان طولانی در آتش باشند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۷۰).

ابن عربی نیز در تفسیر آیه «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا: این بهشتی است که از بندگان ما آن کس که متقی است را وارث آن می‌گردانیم» (مریم: ۶۳) نوشته است:

این بهشت مطلق است و به تناسب تقوای اوست. اگر از رذایل و گناهان تقوا ورزیده است، به جنت نفس که بهشت آثار است، وارد می‌شود و اگر از فعل با توکل بر خدا تقوا ورزیده است، پس به بهشت قلب و تجلیات افعال وارد می‌شود و اگر صفات او در مقام قلب تقوا ورزیده است، پس برای او بهشت صفات است و اگر ذات و وجودش به فنا تقوا ورزیده است، در جنت ذات وارد می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۲).

به هر حال مهم‌ترین ویژگی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی «مشکک‌بودن» آنهاست و فهم درست بسیاری از آیات و روایات در گرو توجه بدان است. در بحث تعریف مفاهیم اخلاقی نمونه‌های دیگری از کاربرد این ویژگی دیده شد.

ز) کشف مراتب

در بحث «تعریف مفاهیم اخلاقی» ملاحظه کردیم که گاهی تعریفی که برای یک وصف اخلاقی ذکر می‌شود، تعریف یک مرتبه خاص از آن مفهوم گسترده است. احکامی هم

* در جای دیگری نیز آورده است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَنَّتٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْجَنَّةِ الثَّلَاثِ عَالِيَةٍ رَفِيعَةٍ وَ نَهْرٍ عُلُومٍ مَرْتَبَةٌ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ الْجَنَّةِ الْمَذْكُورَةِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۰۰) و «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا إِنَّمَا ذَكَرَ اسْمَ الرَّحْمَنِ لِعُمُومِ رَحْمَتِهِ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ تَقْوَاهُمْ» (همان، ج ۲، ص ۱۵).

که برای یک وصف اخلاقی بیان می‌شود، ممکن است مربوط به یک مرتبه خاص از آن باشد. در این موارد چگونه می‌توان آن مرتبه خاص را کشف کرد؟ مثلاً قرآن کریم درباره اسلام می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴)؛ «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ» (زمر: ۲۲) و «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» (جن: ۱۴).

اسلام مفهومی است که مراتب فراوانی دارد. در آیه اول مرتبه ظاهری و زبانی اسلام معرفی شده و در دو آیه بعد مرتبه‌ای از اسلام که با نور و هدایت و رشد همراه است، مد نظر بوده است. بی‌شک اینها مراتب مختلفی از اسلام است. همچنین قرآن کریم درباره ایمان فرموده است: «وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶) و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲).

در آیه نخست به مرتبه‌ای از ایمان توجه شده که با شرک قابل جمع است؛ ولی در آیه دوم مرتبه بسیار برتری از آن منظور است. در این موارد، اصل اینکه ایمان و اسلام درجات متعدد دارند، مسلم است؛ نیز اینکه این احکام متعلق به یک مرتبه از آن درجات متعدد است، محل بحث نیست. مشکل این است که:

۱. ایمان و اسلام به صورت کلی به چند درجه تقسیم می‌شوند؟ در یک حدیث برای ایمان هفت درجه* و در حدیث دیگر ده درجه** معرفی شده است. علما نیز در این‌باره نظریات گوناگونی ابراز داشته‌اند. سید بحر العلوم برای اسلام و ایمان سه مرتبه (بحر العلوم، ۱۴۲۰، ص ۸۲) و علامه طباطبایی^{علیه السلام} چهار مرتبه بیان کرده‌اند

* امام صادق^{علیه السلام} فرمود: «الْمُؤْمِنُونَ عَلَى سَبْعِ دَرَجَاتٍ صَاحِبِ دَرَجَةٍ مِنْهُمْ فِي مَزِيدٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُخْرِجُهُ ذَلِكَ الْمَزِيدُ مِنْ دَرَجَتِهِ إِلَى دَرَجَةٍ غَيْرِهِ وَ مِنْهُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مِنْهُمْ النَّجَّاءُ وَ مِنْهُمْ الْمُتَنَحِّتَةُ وَ مِنْهُمْ النَّجْدَاءُ وَ مِنْهُمْ أَهْلُ الصَّبْرِ وَ مِنْهُمْ أَهْلُ التَّقْوَى وَ مِنْهُمْ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ» (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۲).

** امام صادق^{علیه السلام} فرمود: «إِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ بِمَنْزِلَةِ السَّلَامِ يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةٌ بَعْدَ مِرْقَاةٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۵).

- (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱، ۳۰۱-۳۰۲) کدام یک از این درجه‌بندی‌ها معتبر است؟
۲. هر یک از آیات یا روایاتی که به موضوع ایمان و اسلام پرداخته‌اند، اشاره به کدام درجه دارند؟ مثلاً پیامبر اکرم ﷺ درباره کسی فرمودند: «هذا عبدٌ نور الله قلبه بالایمان» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵۱). در این حدیث، مراد از ایمان کدام مرتبه آن است؟
۳. چگونه می‌توان مرتبه مورد نظر را در هر مورد کشف کرد؟ برای کشف عیار صدق، یعنی میزان عضویت یک مصداق در یک مفهوم، چه محکی وجود دارد؟ این موضوع نیاز به کاوش گسترده‌ای دارد که از مجال این نوشتار بیرون است.

ح) مناسبات عرفی میان موضوعات و احکام اخلاقی

در بحث گذشته، تفسیر فازی گزاره‌های اخلاقی را بیان کردیم و آن را به «مناسبات عرفی میان حکم و موضوع» استناد دادیم. رعایت مناسبات حکم و موضوع به این بحث منحصر نمی‌شود و نمونه‌های دیگری نیز دارد. مناسبت حکم و موضوع به معنای نوعی رابطه و هماهنگی است که در نگاه عرف میان یک حکم با موضوعش وجود دارد. این هماهنگی به عنوان یک قرینه غیرلفظی (معنوی) گاهی موجب تخصیص و گاهی موجب تعمیم حکم می‌شود.

توضیح اینکه گاهی حکم به موضوعی تعلق می‌گیرد که مدلول آن عام و فراگیر است؛ اما عرف به این دلیل که میان حکم و عمومیت موضوع سازگاری نیست، آن حکم را بر بعضی از مصادیق آن ثابت می‌نماید و حکم را تخصیص می‌زند؛ مانند اینکه در دلیل شرعی گفته شود: «اغسل ثوبک اذا اصابه الدم» که عرف از آن، شستن خون با آب را می‌فهمد، هرچند از نظر لغوی، «غسل» به معنای شستن با هر مایعی است. گاهی نیز حکم به موضوعی خاص تعلق می‌گیرد؛ اما عرف از آن، مفهومی عام می‌گیرد و حکم را تعمیم می‌دهد؛ مانند آنکه مولا در مورد مشک آبی که نجاست در آن افتاده است، بگوید: «لا تتوضأ منها و لا تشرب» که عرف این حکم را تعمیم می‌دهد و آن را در

مورد هر ظرف آبی که نجاست در آن بیفتد، جاری می‌داند (صدر، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۶/ جمعی از محققین ۱۳۸۹، ص ۸۰۰).

این مناسبت ناشی از ویژگی‌هایی در موضوع است که در حکم اثر دارد؛ ولی بدان تصریح نمی‌شود و از آنجاکه فهم عرفی به سهولت توان دستیابی به آن را دارد، به ارتکازات عرفی واگذار می‌شود؛ یعنی متکلم به اعتماد زمینه ذهنی مشترک و فهم عمومی عرفی نیازی به تصریح آن نمی‌بیند.

«مناسبت حکم و موضوع» در بیان فقیهان از قرینه‌های عام لَبّی و مقامی است و سبب انعقاد ظهور و انسبایی برای دلیل می‌گردد؛ بنابراین حجیت آن از باب حجیت ظهور است و از جمله شرایط حجیت آن، نبودن نص صریح بر خلاف، ناسازگار نبودن با اصول قطعی و به حد ظهور رسیدن و نماندن در حد اشعار است. برخی از کارکردهای مناسبت در لسان فقیهان عبارت است از: معناشناسی، توسعه موضوع، تنگ کردن موضوع، اطلاق‌گیری، الغای خصوصیت، تشخیص نوع حکم، انصراف، راهیابی به علت، تشخیص متعلق مقدر (علیشاهی، ۱۳۹۱، ص ۸۳).

گاهی این مناسبت آن قدر وضوح دارد که به عنوان یک قرینه متصل، مانع از انعقاد ظهور در خلاف مقتضای آن می‌شود. گاهی نیز بدان وضوح نیست و مانند یک قرینه منفصل، ظهور بدوی را تغییر می‌دهد (مروج، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۷۴۳).

برخی موارد استفاده از این قرینه در فهم گزاره‌های اخلاقی را ذیلاً مرور می‌کنیم:

۱. و الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا: کسانی را که در راه ما تلاش کنند به راه‌هایشان هدایت می‌کنیم (عنکبوت: ۶۹). اطلاق این آیه به اقتضای مناسبات عرفی میان حکم و موضوع به شرح زیر مقید می‌شود:

- الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا فِي الْاِحْكَامِ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فِي الْاِحْكَامِ.
- الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا فِي الْعَقِيْدَةِ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فِي الْعَقِيْدَةِ.
- الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا فِي الْاِخْلَاقِ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فِي الْاِخْلَاقِ.
- الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا فِي السِّيَاسَةِ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فِي السِّيَاسَةِ.

یعنی اگر کسی در فقه، کلام، اخلاق، سیاست و... مجاهدت ورزد، به راه‌های متناسب به هر یک هدایت می‌شود.

۲. «من صبر نال المني: کسی که صبر و استقامت ورزد به آرزو دست می‌یابد» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، حدیث ۶۳۶۹). این حدیث نیز تقریباً مفاد آیه بالا را دارد و عین همین تقیید درباره آن جاری است.

بنابراین در فهم آموزه‌های اخلاقی باید به این ظهورات عرفی و هماهنگی‌ها میان حکم و موضوع توجه کنیم و به استناد اطلاق یا عموم اولیه دلیل، ادعای بزرگ‌تری نکنیم.

۳. «مَنْ يَعْمَلْ يَزِدْ قُوَّةً وَ مَنْ يَقْصُرْ فِي الْعَمَلِ يَزِدْ فَتْرَةً: کسی که عمل کند توانش می‌افزاید و کسی که در عمل کوتاهی ورزد سستی‌اش می‌افزاید» (همان، حدیث ۲۸۰۲ و ۳۰۰۸).

در تفسیر این سخن امیر مؤمنان علیه السلام باید مناسبات حکم و موضوع را در نظر گرفت. هر کس در هر زمینه فعالیت کند، در همان زمینه نیرومند می‌شود؛ یعنی اگر فعالیت ذهنی کند، در فعالیت ذهنی و اگر تمرین جسمی کند، در توان جسمی و اگر عمل جنایت‌آمیز انجام دهد، در جرم و جنایت! پرتوان می‌گردد و بیش از این نباید از این کلام اطلاق گرفت.

۴. «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ: حسنات، بدی‌ها را می‌زداید» (هود: ۱۱۴). در تفسیر این آیه بر حسب مناسبات حکم و موضوع چنین باید گفت: حسنات کوچک سیئات کوچک را از بین می‌برد و حسنات بزرگ سیئات بزرگ را؛ حسنات فکری، سیئات فکری را از بین می‌برد و حسنات رفتاری، سیئات رفتاری را؛ حسنات فردی، سیئات فردی را از بین می‌برد و حسنات اجتماعی، سیئات اجتماعی را و... .

۵. «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵). نماز بدنی از گناهان و بدی‌های شرعی باز می‌دارد و نماز نفس از رذایل و اخلاق بد و ملکات تاریک و نماز قلب از بیهودگی و غفلت و نماز سر از توجه به غیر و غیبت از خدا (ابن عربی، ۱۴۲۲،

ج ۲، ص ۱۳۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته به صورت خلاصه می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی مفاهیم اخلاقی این است که این مفاهیم کمالات وجودی و ذات مراتب (فازی) هستند. در استظهار و تفسیر گزاره اخلاقی این ویژگی باید لحاظ شود؛ یعنی متن اخلاقی تنها بر یک سطح ثابت از معنا دلالت نمی‌کند و مقادیر میانی برای آن وجود دارد. موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی سطوح متعددی دارند که هر سطح از موضوع با سطحی از محمول تناسب و تناظر دارد. بدون این نگاه فازی در فهم مراد جدی و تفسیر بسیاری از آیات و روایات دچار مشکل خواهیم بود و دفاع از بسیاری متون اخلاقی دشوار است.

۱۵۳
ذهن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ تحقیق عبدالله خالدی؛ بیروت: شرکت دار الارقم، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ تفسیر التحریر و التنویر؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن عربی، ابو عبدالله محییالدين محمد؛ تفسیر ابن عربی؛ تحقیق سمیر مصطفی ربا؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۶. استرآبادی، محمد بن علی؛ آیات الأحكام؛ تهران: مکتبة المعراجی، [بی تا].
۷. اسکافی، محمد بن همام بن سهیل؛ التمهیص؛ قم: مدرسه الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴ق.
۸. بحر العلوم، سید مهدی؛ رساله سیر وسلوک؛ مقدمه و شرح سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ مشهد: انتشارات نور ملکوت، ۱۴۲۰ق.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث؛ قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۱۰. بهمنیار، ابن المرزبان؛ التحصیل؛ تصحیح مرتضی مطهری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۱. پاینده، ابوالقاسم [ترجمه و گردآوری]؛ نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلى الله عليه وآله)؛ تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۳. جمعی از محققین؛ فرهنگ نامه اصول فقه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. حرانی، حسن بن شعبه؛ تحف العقول؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

۱۵. خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه، ۱۴۱۸ق.
۱۶. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۷. سبزواری، سیدعبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه اهل بیت، ۱۴۰۹ق.
۱۸. شبّر، سیدعبدالله؛ الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین؛ مقدمه سیدمحمد بحرالعلوم؛ کویت: مکتبة الألفین، ۱۴۰۷ق.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۰. صدر، سیدمحمدباقر؛ دروس فی علم الأصول؛ قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین؛ الأمالی؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ق.
۲۲. —؛ الخصال؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۳. —؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ قم: دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
۲۴. —؛ کتاب من لایحضره الفقیه؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۵. —؛ معانی الأخبار؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق؛ قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق / ۱۳۷۰ش.
۲۸. —؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۹. طیب، سیدعبدالحسین؛ أطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.

۳۰. عاملی، علی بن الحسین؛ **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**؛ تحقیق مالک محمودی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۳۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ **تفسیر نور الثقلین**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۳۲. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و اردوان ارژنگ؛ «مناسبت حکم و موضوع کارکردها و سازوکارهای تشخیص در بیان فقیهان»؛ **فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی: فقه و اصول**، ش ۹۱، زمستان ۱۳۹۱.
۳۳. قاسمی، محمد جمال‌الدین؛ **محاسن التأویل**؛ تحقیق محمد باسل عیون السود؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ **لطائف الاشارات**؛ تحقیق ابراهیم بسیونی؛ مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب، [بی تا].
۳۵. قمی، ابومحمد جعفر بن احمد بن علی نزیل‌الری؛ **جامع الأحادیث**؛ تحقیق سیدمحمد حسینی نیشابوری؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۳۶. کاسکو، بارت؛ **تفکر فازی**؛ ترجمه علی غفاری و همکاران؛ تهران: نشر دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۵.
۳۸. کوفی اهوازی، حسین بن سعید؛ **الزهد**؛ تصحیح غلامرضا عرفانیان یزدی؛ قم: المطبعة العلمیة، ۱۴۰۲ق.
۳۹. لی‌وانگ؛ **سیستم‌های فازی و کنترل فازی**؛ ترجمه محمد تشنه‌لب، نیما صفارپور، داریوش افیونی؛ تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۸.
۴۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد؛ **شرح الکافی**؛ تحقیق ابوالحسن شعرانی؛ تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۴۱. ماشین چی، ماشاء‌الله؛ **مجموعه‌های مشکک**؛ کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۷۹.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۴۳. محمد بن محمد بن اشعث؛ الجعفریات (الأشعثیات)؛ تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، [بی تا].
۴۴. مروج، سیدمحمدجعفر؛ منتهی الدراییه؛ قم: دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۴۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجوی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۴۷. میدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ تحقیق علی اصغر حکمت؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۴۸. نوری، حسین بن محمدتقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۴۹. واربرتن، نایجل؛ اندیشیدن، فرهنگ کوچک سنجشگرانه اندیشی؛ ترجمه محمد مهدی خسروانی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.
۵۰. واسطی، عبدالحمید؛ نگرش سیستمی به دین؛ مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۱.
۵۱. وحیدیان کامیاد، علی؛ «روش شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»؛ نشریه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۵، تابستان ۱۳۷۷.
۵۲. هاک، سوزان؛ فلسفه منطق؛ ترجمه سید محمد علی حجتی؛ قم: انتشارات کتاب طه، ۱۳۸۲.
۵۳. هدایتی، محمد [به کوشش]؛ مناسبات فقه و اخلاق در گفت و گوی اندیشوران؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی