

راه‌کارهای کشف سور حقیقی قضایای اخلاقی در قرآن و حدیث

محمد عالم‌زاده نوری*

چکیده

برخی قضایای عام یا مطلق اخلاقی در منابع دین، علی‌رغم ظاهر کلی، از حیث سور اجمال دارند؛ حتی در مواردی یقین داریم گزاره‌ای کلی نیست؛ درحالی‌که ظاهراً به‌صورت مطلق یا کلی آمده است. این موضوع ما را به سایر گزاره‌ها هم مشکوک می‌کند. در این پژوهش برای کشف سور حقیقی این گزاره‌ها علاوه بر مراجعه به تفاسیر قرآن کریم و شروح روایی، از تحلیل عقلی و منطقی و کشف دلالت‌های عرفی بهره گرفته و چند احتمال را کشف کرده‌ایم: (۱) جزئی دانستن این قضایا. این احتمال علاوه بر اینکه خلاف ظاهر است، فقط مربوط به جایی است که سور قضیه ذکر نشده و قضیه مهمله باشد و در جاهایی که سور کلی صریح دارد، جاری نیست؛ (۲) انصراف به فرد اکمل. این احتمال نیز منوط به پذیرش قاعده انصراف است؛ (۳) بیان اقتضا نه علیت تامه؛ یعنی در نگاه نخست، این گزاره‌ها را از مقوله تکالیف بدانیم و کلیت آن‌ها به اقتضای طبعشان باشد، نه در همه موارد؛ (۴) ابتلا به تخصیص پس از قبول ظهور عرفی این متون در عموم یا اطلاق؛ (۵) حمل بر مراتب تشکیکی معنا. احتمال‌های سوم، چهارم و پنجم را می‌توان با یکدیگر جمع کرد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، قضیه اخلاقی، قضایای عام و مطلق، سور قضیه، مراتب تشکیکی، استنباط اخلاقی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (mhnoori@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۰۱.

مقدمه

یکی از دشواری‌های مهم در فهم گزاره‌های اخلاقی، ابهام در سور آن‌هاست. سور قضیه، بیان‌کننده کلی یا جزئی بودن گزاره و میزان تطبیق آن بر مصادیق است. اگر گزاره‌ای همه مصادیق خود را دربر بگیرد و محمول آن بر همه افراد موضوع جاری شود، آن قضیه «قضیه کلیه» و اگر محمول تنها بر برخی از افراد موضوع جاری باشد، «قضیه جزئیه» است. اگر قضیه سور نداشته باشد و درباره کمیت فراگیری محمول، ساکت باشد «قضیه مهمله» است. منطقیان قضیه مهمله را از حیث ارزش در حکم قضیه جزئیه می‌دانند.

بسیاری از قضایای عام یا مطلق اخلاقی در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت، علی‌رغم ظاهر کلی از این حیث اجمال دارند. در مواردی یقین داریم گزاره کلی نیست؛ درحالی‌که ظاهراً به صورت مطلق یا عام^۱ بیان شده است! این چگونگی ما را به سایر گزاره‌ها هم مشکوک می‌کند. در حدیث امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده است: «خوشا به حال کسی که با هوای نفس خود مخالفت ورزد و آرزوهای خود را تکذیب کند.»^۲ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶؛ حدیث ۴۸۰۳)

این حدیث، مخالفت با خواسته‌های دل و آرزوهای نفس را ستوده است. ظاهر این سخن، مطلق است و اختصاصی به شرایط ویژه ندارد؛ یعنی به نظر می‌رسد مخالفت با خواسته نفس همه‌جا ممدوح است. آیا واقعاً چنین است؟ آیا اخلاق اسلامی بی‌هیچ قید و شرطی همواره بر مخالفت با هوی تأکید می‌کند؟ آیا هیچ مصداقی وجود ندارد که لازم باشد در آنجا موافق هوای نفس خود عمل کنیم؟

علاوه بر این گزاره‌هایی وجود دارد که رابطه فعل یا وصف اختیاری را با چیزی نشان می‌دهند. این رابطه نوعی رابطه علی و سببی است که بر مقارنت دو طرف دلالت می‌کند. این گزاره‌ها، که در منابع دینی بسیار فراوان‌اند، به ظاهر کلی هستند؛ ولی همین تردید درباره

۱. آن گونه که اصولیان گفته‌اند تفاوت قضیه مطلق و عام در این است که قضیه مطلق با اتکا بر مقدمات حکمت بر کلیت و عموم دلالت می‌کند و قضیه عام با اشمال بر ادوات عموم مانند کل، عامه، کافه، نکره در سیاق نفی و

۲. طُوبَى لِمَنْ كَاتَبَ هَوَاهُ وَ كَذَّبَ مَنَاهُ.

کلیت آن‌ها وجود دارد؛ برای مثال، در حدیث امام علی آمده است: «عامل و سبب فقر اسراف است.»^۱ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶؛ حدیث ۸۱۲۶).

از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند: «نماز شب رو را سفید و بوی را خوش می‌کند و روزی را فرامی‌خواند.»^۲ (صدوق، ۱۳۸۵؛ ج ۲، ص ۳۶۳)

در هریک از نمونه‌های بالا دو طرف وجود دارد که باهم نوعی رابطه یا ملازمه دارند. این رابطه، رابطه علی و سببی است؛ یعنی آن‌دو چیز یا علت و معلول (سبب و مسبب) هستند یا معلول‌های علت واحد و میان علت و معلول (سبب و مسبب) یا معلول‌های علت واحد (مسبب‌های منسوب به یک سبب)، در تحقق خارجی پیوندی برقرار است؛ به بیان دیگر در هریک از گزاره‌های بالا دو متغیر وجود دارد: متغیر مستقل (اثرگذار) و متغیر وابسته (تابع و اثرپذیر). متغیر مستقل با وجود/عدم یا افزایش/کاهش متغیر وابسته رابطه دارد؛^۳ افزون‌براینکه متغیر مستقل از نوع هستی‌های مقدور است و تحقق آن به عمل و اختیار انسانی مشروط است؛ بنابراین تحقق خارجی مفاد گزاره، بسته به نقش آفرینی و اختیار انسان است.

دقت کنیم این گزاره‌ها به دلالت مطابقی، اخلاقی نیستند؛ یعنی در آن‌ها توصیه یا الزام صریح نمی‌بینیم و خوبی و بدی فعلی یا صفتی بیان نشده است؛ اما به شکل التزامی بر آن دلالت می‌کنند. راز این دلالت این است که طرف اول، فعل یا وصفی اختیاری است و طرف دوم، به شکل طبیعی محبوب یا منفور انسان است؛ یعنی انسان به طبع خود به آن گرایش یا از

۱. سَبَبُ الْفَقْرِ الْإِسْرَافُ.

۲. صَلَاةُ اللَّيْلِ تُبَيِّضُ الْوَجْهَ وَ صَلَاةُ اللَّيْلِ تُطَيِّبُ الرَّيْحَ وَ صَلَاةُ اللَّيْلِ تَجْلِبُ الرِّزْقَ.

۳. گاهی رابطه مستقیم میان متغیرها بیان می‌شود؛ یعنی وجود متغیر مستقل، سبب یا مقتضی وجود یا افزایش متغیر وابسته است. گاهی رابطه عکس میان متغیرها بیان می‌شود؛ یعنی وجود متغیر مستقل سبب نبود یا کاهش متغیر وابسته است. گاهی نیز رابطه متغیرها در گزاره نفی می‌شود. مثال نوع اول: رابطه مستقیم روزه گرفتن و تقوا در آیه «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره/۱۸۳)؛ مثال نوع دوم: رابطه عکس «تجاوزگری» یا «محبت خدا» در آیه «وَلَا تَعْتَدُوا؛ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره/۱۹۰)؛ مثال نوع سوم: نبود رابطه میان دو متغیر «انفاق مؤمنان» و «ظلم خدا» در آیه «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (بقره/۲۷۲).

آن نفرت دارد؛ بنابراین وقتی به رابطه آن با چیزی توجه می‌کند، برای رسیدن به مطلوب یا فرار از نامطلوب لازم است به طرف اول نیز پایبند باشد؛ به این ترتیب طرف اول مشمول نوعی توصیه التزامی است و به صورت ضمنی، خوبی یا بدی آن به مخاطب انتقال داده شده است؛ به بیان دیگر این عمل یا صفت، به صورت صریح خوب یا بد معرفی نشده؛ اما با چیزی خوب یا بد ملازم دانسته شده است. این موضوع را در همان دو حدیث بالا تطبیق می‌کنیم:

سبب و عامل فقر اسراف است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶؛ حدیث ۸۱۲۶): انسان به طبع خود از تهیدستی گریزان و نگران است؛ از این رو اگر رابطه سببی و ملازمه تهیدستی را با اسراف به کسی گوشزد کنیم، درواقع گفته‌ایم لازم است او برای ایمنی از تهیدستی از اسراف پرهیز کند؛ بنابراین پرهیز از اسراف، التزامی است.

در حدیث دوم نیز (نماز شب رو را سفید و بوی را خوش می‌کند و روزی را فرامی‌خواند) (صدوق، ۱۳۸۵؛ ج ۲، ص ۳۶۳): وقتی ملازمه نماز شب را با چیز مطلوبی از این دست بیان کنیم، غیر صریح و التزامی به نماز شب توصیه کرده‌ایم و کسی که طالب روسفیدی، خوشبویی و روزی فراوان است، به نماز شب ارشاد می‌شود؛ پس این عبارات استدلال روشنی برای ادعای پنهان است و صورت کامل آن چنین:

از اسراف پرهیزید/ اسراف بد است؛ زیرا موجب فقر می‌شود؛

نماز شب بخوانید/ نماز شب خوب است؛ زیرا موجب روسفیدی و ... می‌شود.

به این ترتیب و با در نظر گرفتن مدلول التزامی این متون، همه آن‌ها را می‌توان گزاره‌های اخلاقی و توصیه‌ای دانست. درباره این سخنان نیز پرسش بالا جاری است: آیا این سخنان کلیت دارند؟ آیا همواره اسراف موجب فقر است؟ آیا همواره نماز شب موجب روسفیدی، خوشبویی و افزایش روزی است؟

راه حل

برای حل این مسئله چند احتمال وجود دارد:

یکم: جزئی دانستن قضیه

اولین احتمال در حل این مسئله این است که این گزاره‌ها مهمله‌اند و درواقع کلیت

ندارند، هرچند در ظاهر عرفی خود کلی به نظر می‌رسند. منطقیان قضیه مهمله (قضیه‌ای که سور آن ذکر نشده است) را در حکم قضیه جزئی می‌دانند (یزدی، ۱۴۱۲ ق؛ ص ۵۷ و ۵۸) با این استدلال که در قضیه مهمله، وجود حکم برای برخی از مصادیق یقینی است؛ اما اجرای حکم درباره همه مصادیق مشکوک و اثبات‌ناپذیر است.

این احتمال اگرچه در علم منطق، مقبول و با نگاه منطقی نیز سازگار است، در فهم ظهور عرفی کلام جایگاهی ندارد؛ زیرا آیات و روایات به زبان توده، نه به زبان علمی یا منطقی است و در فهم کلام عرف، به ظهورات عرفی آن باید توجه کرد. این قضایا برحسب ظهور عرفی، اطلاق یا کلیت دارند و توده مردم از آن شمول و عموم برداشت می‌کنند.

به‌علاوه این احتمال تنها مربوط به جایی است که سور قضیه ذکر نشده و قضیه مهمله باشد؛ درحالی‌که بسیاری از گزاره‌های اخلاقی در آیات و روایات، به‌صراحت سور کلی، مانند ادوات عموم، لای نفی جنس، تقدیم ما حقه التأخیر (پیش آوردن کلمه‌ای که جایگاهش متاخر است)، نکره در سیاق نفی و ... دارد. آیات و احادیث زیر نمونه‌هایی از متون مشتمل بر سور کلی است که نمی‌توان آن‌ها را جزئی دانست.

امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «هر چیزی امکان‌پذیر است جز تغییر دادن طبیعت.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۵ ش: حدیث ۷۴۸۳)

در روایتی از نبی مکرم اسلام نیز آمده است: «بخل و ایمان در قلب هیچ بنده‌ای هرگز باهم جمع نمی‌شود.»^۲ (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ج ۱، ص ۷۶)

این دو حدیث بر کلیت گزاره با ادوات عموم (کل و ابداً) تأکید و تصریح کرده‌اند؛ بنابراین گره این مسئله با جزئی دانستن قضایای مهمله باز نمی‌شود و باید دنبال راه‌حل مؤثرتری باشیم.

۱. كُلُّ شَيْءٍ يُسْتَطَاعُ إِلَّا نَقْلَ الطَّنَائِعِ.

۲. لَا يَجْتَمِعُ الشُّحُّ وَالْإِيمَانُ فِي قَلْبِ عَبْدٍ أَبَدًا.

دوم: انصراف به فرد اکمل

احتمال دیگر در فهم این گزاره‌ها استفاده از قاعده «انصراف مطلق به فرد اکمل» است. براساس این قاعده اگر مفهومی به صورت مطلق ذکر شود، به کامل‌ترین مصداق خود انصراف دارد؛ یعنی کامل‌ترین مصداق آن به ذهن متبادر می‌شود. با استفاده از این قاعده، ابهام در سور گزاره‌های مهمله با انصراف به فرد اکمل حل می‌شود؛ یعنی این گزاره‌ها اطلاق یا کلیت ندارند و از مصادیق متعدد و متفاوت، فقط اکمل افراد را دربر می‌گیرند؛ برای مثال، وقتی می‌گویند سبب فقر اسراف است؛ یعنی فرد کامل اسراف ما را فقیر می‌کند، نه اسراف‌های معمولی و کوچک. البته به شرطی که اصل قاعده را پذیرفته باشیم؛ اما اکثر اصولیان این قاعده را به صورت کلی نپذیرفته و به محدوده خاصی اختصاص داده‌اند.

اصولیان معتقدند تبادر فرد اکمل از مطلق تنها در صورتی است که آن فرد اکمل، غلبه وجودی یا غلبه استعمالی داشته باشد (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰ ق؛ ص ۱۳۱)؛ یعنی اکملیت ثبوتی و واقعی موجب انصراف لفظ نمی‌شود؛ برای مثال، لفظ عالم به اعلم عالمان و لفظ انسان به اکمل افراد خود (نبی مکرم اسلام ﷺ) انصراف ندارد. آنچه موجب انصراف می‌شود، انس ذهنی لفظ و معناست. این انس ذهنی حاصل مناسبات عرفی لفظ و معنا یا شیوع استعمال است (اراکی، ۱۴۱۵ ق؛ ج ۱، ص: ۲۵۴)؛ به طوری که اگر فرد اکمل نادرالوجود یا قلیل المصداق باشد، نه تنها لفظ به آن انصراف ندارد که از آن انصراف دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق؛ ج ۲، ص ۱۸۸).^۱ اگر مفهوم افراد متعددی داشته باشد و برخی از آن مصادیق از حیث رتبه و شرافت واقعاً برتر و برخی واقعاً ضعیف‌تر باشند، مصادیقی که بیشتر در معرض دید مخاطب قرار دارند و مخاطب با آنان بیشتر رابطه و انس دارد، زودتر به ذهن او منصرف می‌شوند و مصادیقی که ندارند یا در دسترس مخاطب قرار ندارند، چندان تصور و به ذهن او منصرف

۱. أن ما يوجب الانصراف إنما هو كثرة الاستعمال التي توجب انساً ذهنياً بالنسبة إلى المنصرف إليه، وهي تارة تنشأ من كثرة الافراد، و أخرى من غيرها، و أما مجرد أكملية الفرد فلا توجب ذلك بل لعل الأمر بالعكس، أي أن الأكملية قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلته و ندرته. (مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۱۴).

نمی‌شوند؛ بنابراین سبب انصراف، اکملیت مصداق یا شرافت رتبه نیست، بلکه شیوع استعمال یا در دسترس بودن و در معرض دید بودن است.

لفظی که برای معنای تشکیکی وضع می‌شود، درواقع برای نفس حقیقت وضع شده که مشترک همه افراد آن معناست، نه برای فرد اکمل؛ بنابراین چنین انصرافی وجود نخواهد داشت؛ اگر چنین انصرافی بود، اطلاق لفظ عالم به غیر فرد اعلم، مجاز می‌شد؛ زیرا انصراف یکی از نشانه‌های وضع است و استعمال لفظ در غیر موضوع له مجاز خواهد بود (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ ق؛ ج ۴، ص ۱۷۹).^۱

این اشکال را هم باید بیفزاییم که این قاعده بر فرض قبول در گزاره‌های مطلق کارگشا و پاسخ‌گوست و در مواردی که ادوات عموم به صراحت وجود دارد، این قاعده جاری نمی‌شود.

سوم: بیان اقتضا، نه علیت تامه

احتمال دیگر این است که در این گزاره‌ها اقتضای نفسی موضوع برای حکم اخلاقی بیان شده است؛ یعنی موضوع فی نفسه و بدون در نظر گرفتن شرایط خاص یا بدون فرض وجود موانع این ویژگی را دارد؛ اما ممکن است در شرایط خاصی یا در صورت وجود موانعی این اقتضا از بین برود؛ برای مثال، آتش فی نفسه سوزاننده است؛ اما ممکن است به سبب وجود مانعی مانند خشک نبودن هیزم سوزاندگی نداشته باشد. یا خوردن سیب فی نفسه حلال است؛ ولی ممکن است به سبب برخی عناوین دیگر مثل غصبی بودن، مضر

۱. مشابه این بیان در قاعده «الحاق فرد محتمل به اعم اغلب» (الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب) نیز گفته شده است: إنا لانرى حجية مثل هذه القاعدة (حمل المشكوك فيه على اعم الاغلب) في كل مجالاتها؛ فتارة يقول المولى «اكرم كل من في البيت» و يردهم كلهم، فهو استعمال حقیقی لانه استعمال لفظة «كل» في مرحلة الاستعمال فی معناها الحقیقی و هو الشمول، و تارة اخرى يستعملها فی اعم الاغلب مجازا بدلیل الاستثناء المنفصل لعشرة افراد من المائة مثلاً، ففي هذه الحالة نعرف ان المتكلم لم يستعمل لفظة «كل» فی معناها الحقیقی و انما فی المعنى المجازى و هو معنى اعم الاغلب فلا موجب فی هكذا صورة ان يتمسك بلفظة «كل» لاثبات الحكم على كل الباقيين. دروس فی علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، ج ۲، ص ۱۵۲.

بودن یا روزه بودن شخص حرام شود. حلیت حکمی است که بدون در نظر گرفتن شرایط و موانع خاص بر سبب (هر سببی) بار می‌شود؛ اما طبیعی است که در شرایط خاص و با وجود موانعی این حکم وجود نداشته باشد؛ به بیان دیگر، موضوع علت تامه حکم نیست، بلکه تنها مقتضی جریان حکم است؛ یعنی امر این حکم دایر مدار آن موضوع نیست، بلکه به چیزهای دیگری نیز بستگی دارد. ممکن است آن چیزهای دیگر، حتی در اکثر موارد و در اغلب افراد متصور، موجود نباشد؛ به این ترتیب عبارات بالا در صدد بیان اصل کلی استثنای پذیر است؛ یعنی قاعده اولیه و صورت طبیعی موضوع را بیان می‌کند و به موارد استثنایی نظر ندارد؛ پس از اطلاقش نمی‌توان بهره‌ای گرفت.

این بیان شبیه چیزی است که دبلیو دی راس^۱ فیلسوف اخلاق معاصر (۱۸۷۷-۱۹۷۱) به منزله اصلاح در وظیفه‌گرایی مطلق کانت پیشنهاد کرده است. راس معنای دیگری از کلیت و اطلاق در گزاره اخلاقی مطرح کرد و این وظایف را «تکالیف اولیه» یا «وظایف در نگاه نخست»^۲ نامید. وظیفه در نگاه نخست (مقابل وظیفه در مقام عمل) وظیفه‌ای است که در شرایط عادی اطلاق و کلیت دارد؛ اما می‌تواند در شرایط خاص، محکوم وظیفه مهم‌تر و الزام‌آورتری قرار گیرد و از این رو غیر مطلق یا مشروط است (مایکل پالمر، ۱۳۸۵؛ ص ۲۱۶ تا ۲۲۰ و ویلیام کی. فرانکنا، ۱۳۸۳؛ ص ۶۹ تا ۷۲).

راس با نظر به امکان تراحم وظایف معتقد بود تلقی گزاره‌های اخلاقی به وظایف قطعی که باید بی‌کم‌وکاست و کاست و بدون قید و شرط اجرا شوند، منطقی نیست؛ بنابراین کلیت و اطلاق آن‌ها تا زمانی است که با قاعده دیگری تراحم نیابند.

راس می‌گفت در مقام عمل، قاعده بدون استثنایی وجود ندارد؛ اما بدون ملاحظات مقام عمل، قواعدی اخلاقی وجود دارد که در نگاه نخست کلیت دارند. چیزی وظیفه در نگاه نخست است که صرف نظر از ملاحظات اخلاقی دیگر، بالفعل وظیفه باشد.

1. W. D. Ross

2. Prima facie

در احادیثی مانند «سبب الفقر الاسراف» که در آن رابطه علی و سببی بیان آمده نیز این سببیت، سببیت و تأثیرگذاری اجمالی است؛ یعنی این حدیث در مقام بیان اصل رابطه است و به قیود و شرایط یا زمینه‌ها و موانع آن نظر ندارد.

اصولاً در بیان گزاره‌های اخلاقی، به‌ویژه در سخنان عرفی امکان بیان همه قیود و شرایط وجود ندارد و همواره در هر گزاره به برخی از رابطه‌ها اشاره می‌شود. اگر بخواهیم گزاره‌های اخلاقی را با همه قیود و شرایط بیان کنیم ریال هم فهمش دشوار و هم اثرگذاری‌اش کم می‌شود؛ پس معمولاً اصل رابطه بدون اشاره به جزئیات و ملاحظات خاص ذکر و بیان قیود، ملاحظات و شرایط خاص به بیانات دیگر احاله می‌شود.

تحلیل دیگر برای فهم این بیانات این است که این گزاره‌ها را کلی بدانیم؛ یعنی عاملیت و سببیت این موضوع را در همه موارد جاری کنیم؛ اما اثر عوامل دیگر را نیز نادیده نگیریم. عواملی که در خوبی و بدی چیزی تأثیر دارند مختلف است. اگر همین یک عامل را با فرض نبود عوامل دیگر در نظر بگیریم، این حکم درست است؛ اما وقتی پای عوامل دیگر به این ارزیابی باز می‌شود، باید جمع جبری همه عوامل اثرگذار را در نظر بگیریم و نتیجه نهایی را از ترکیب کامل آن‌ها به دست آوریم؛ به بیان دیگر، این عوامل را جمعی و با هیئت ترکیبی باید دید، نه فردی و از هم گسیخته. یکی از نتایج این تحلیل این است که ممکن است حکمی به فرد و شرایط خاص اختصاص پیدا کند. مولی صالح مازندرانی در شرح حدیث امام صادق (ع) «هرکس از خدا عقل دریافت کرده است، از اهل دنیا و علاقه‌مندان آن کناره‌گیری می‌کند»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵؛ ج ۱، ص ۱۷) از سویی ادله و فواید عزلت و از سویی دیگر، ادله و فواید لزوم معاشرت اجتماعی را بر شمرده و گفته است:

«هر دو استدلال صحیح است. نه عزلت و انزوا به صورت مطلق از معاشرت اجتماعی برتر است و نه معاشرت اجتماعی به صورت مطلق از عزلت و انزوا برتر است، بلکه هریک از این دو حکم بر اساس مصالح و شرایط خاص برای افراد و اوقات خاص

۱. فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِيبِينَ فِيهَا.

متفاوت است [...] هرکس می‌خواهد منظور پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان وی را از امر و نهی و تدبیرات و بیاناتشان بشناسد، به عبارات مطلق طیبان نظر کند. طیب که در صدد معالجه بدن است، گاهی می‌گوید فلان دوا برای فلان بیماری سودمند است. این کلام هرگز به این معنا نیست که این دوا برای همه مزاج‌ها و در همه زمان‌ها و همه شهرها تجویز می‌شود؛ به همین ترتیب کلمات پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام که طیب جان هستند، اطلاق و کلیت ندارد و ممکن است اختصاص به شرایط خاص داشته باشد.» (مازندرانی، ۱۳۸۲؛ ج ۱، ص ۱۹۹)

این تحلیل (حمل بر اقتضا، نه علیت تامه) می‌تواند کارگشا باشد و در موارد بسیاری گره از سور قضایای اخلاقی باز کند. البته احتمالاتی را که پس از این خواهد آمد نیز می‌توان با این احتمال جمع کرد.

چهارم: ابتلا به تخصیص

احتمال دیگر این است که آنچه در لسان دلیل آمده، ظهور در عموم یا اطلاق دارد و عموم و اطلاق آن نیز فی نفسه مانند سایر عمومات و اطلاقات قابل استناد است؛ اما این عموم ممکن است به دلیل لفظی یا لبی دیگر، تخصیص یا تقیید یافته باشد؛ بنابراین پیش از عمل به آن باید خانواده حدیث، تشکیل و از مخصّص یا مقید جست‌وجو شود. قاعده مشهور «ما من عام الا و قد خصّ» احتیاط ما را در مواجهه با این بیانات بیشتر می‌کند؛ زیرا همواره احتمال می‌دهیم این عام تخصیص خورده باشد.

چه بسا به دلیل وجود همین قاعده احتمال دهیم که اساساً این گزاره‌های عام یا مطلق، ظهوری در عموم یا اطلاق ندارند؛ یعنی متکلم از ابتدا ادعا و اراده کلیت نداشته است و با اتکا به این قاعده یا فهم عرفی، عمده موارد، نه همه موارد را در نظر گرفته است. مخاطب نیز از آن به صورت عرفی اطلاق یا عموم درک نمی‌کند.

البته اصولیان گفته‌اند ظاهر این گزاره‌ها کلی است. این ظهور هم عرفی و معتبر است. متکلم کلام خود را در قالب این ظهور عرفی عرضه کرده است و می‌داند برداشت ابتدایی مخاطب از این کلام، براساس ظهور عرفی همین کلیت است. اکنون این سؤال پیش می‌آید که چرا متکلم ظاهر کلام خود را در قالبی و به گونه‌ای سامان داده که مخاطب، کلیت و نه

اغلیت را از آن می‌فهمد. آیا درست است؟

پاسخ بلاغی این سؤال این است که متکلم در این سخن، در مقام بیان اصل قاعده است، نه همه جزئیات آن. وقتی متکلم بر اصل قاعده تأکید می‌کند، موارد خارج از آن را به حساب نمی‌آورد و برای مخاطب طرح نمی‌کند. گویا موارد خارج از قاعده را نادر و در حکم معدوم تلقی کرده است و برایشان باب مستقلى نمی‌گشاید. مخاطب نیز به‌قرینه عام «ما من عام الا و قد خص» از چنین بیانی کلیت نمی‌فهمد؛ بنابراین حتی اگر بر سوره کلی قضیه تصریح شده باشد، منظور متکلم همه مصادیق نیست.

این احتمال نیز مقبول و منطقی است. البته با احتمال قبل (بیان اقتضا نه علیت تامه) جمع می‌شود؛ زیرا ممکن است مصادیقی را که مانع خارجی جلوی اقتضا را گرفته است و حکم جاری نمی‌شود، استثنای از اصل قاعده بدانیم و با دلیل منفصل لفظی یا لبی به آن اشاره کنیم.

پنجم: حمل بر مراتب تشکیکی معنا

مفاهیم اخلاقی ماهیت مدرج و مشکک دارند و بسیاری از گزاره‌های اخلاقی بر علیت فازی و مراتبی اشاره می‌کنند.^۱ این تفتن در فهم آموزه‌های اخلاقی بسیار سودمند است. از جمله در مسئله بالا می‌توانیم با نظر به مراتب اثرگذاری اوصاف اخلاقی، کلیت گزاره را

۱. ر.ک: محمد عالم زاده نوری؛ ماهیت تشکیکی مفاهیم اخلاقی و نقش آن در تفسیر گزاره‌های اخلاقی؛ فصلنامه علمی پژوهشی ذهن؛ شماره ۶۹؛ بهار ۱۳۹۶. 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؛ یعنی نباید انتظار داشت متن اخلاقی تنها بر سطح ثابتی از معنا دلالت کند. موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی هر کدام سطوح متعددی دارند. نسبت چنین موضوع و محمولی نیز فقط یک سطح ندارد؛ بلکه نوعی تناسب و تناظر یک‌به‌یک میان آن سطوح را نشان می‌دهد؛ یعنی نسبت‌های متعددی میان سطوح متوالی موضوع و محمول بیان می‌کند. این استظهار براساس فهم ظاهری عرفی و ارتکاز مقام مخاطب شکل می‌گیرد و از باب رعایت مناسبات عرفی حکم و موضوع است. بدون این نگاه فازی در تفسیر بسیاری از آیات و روایات دچار تکلف می‌شویم و دفاع از بسیاری متون اخلاقی دشوار است. این موضوع که کاملاً عرفی و ارتکازی است، از دید نوع مفسران و شارحان حدیث مخفی مانده است، اگرچه اشاره‌ها و مؤیداتی برای آن در کلام برخی از آنان می‌بینیم.

نگاه داریم و مرتبه نازلی را از وصف اراده کنیم؛ برای مثال، وقتی می گویند «فلان غذا سرطان زاست» به این معنا نیست که اندکی از آن انسان را به سرطان بدخیم لاعلاج مبتلا می کند. همچنین لازم نیست این عبارت را تخصیص بزنیم یا از اطلاق ساقط کنیم. می توان این عبارت را در کلیت خود نگاه داشت و تحلیل فازی کرد؛ یعنی استفاده از این غذا آرام آرام در پدید آوردن سرطان اثر می گذارد؛ برای مثال، اگر برای ابتلا به این بیماری هزار واحد آن لازم است، استفاده از هر واحد پیمودن یک هزارم این مسیر مرگبار است؛ بنابراین هر لقمه ای از این غذا در زایش و پیدایش سرطان اثر اندکی دارد؛ یعنی هر مرتبه ای از این غذا مرتبه ای متناظر با خود از سرطان در بدن ایجاد می کند. این تأثیر نامحسوس، ولی انکارناپذیر است. انباشت مستمر این آثار کار را به جایی می رساند که آن بیماری آشکار و درمان آن دشوار می شود.

در تفسیر حدیث «سبب فقر اسراف است» نیز مشابه این بیان را می توان عرضه کرد. لازم نیست این عبارت را از کلیت یا اطلاق ساقط و به ادله لفظی یا لبی مقید کنیم. همچنین مضمون این عبارت این نیست که اندکی اسراف آدمی را تا سرحد بی خانمانی و کارتن خوابی تهیدست می کند. مراد این است که اسراف همواره و البته نامحسوس در فقر و تهیدستی انسان تأثیر می گذارد و این تأثیر به تدریج و در صورت انباشته شدن آشکار می شود؛ به طوری که عرف مردم تا پیش از این انباشتگی و تراکم، آن را نمی بینند و عنوان فقر و تهیدستی را درباره آن به کار نمی برند؛ به بیان دیگر اسراف همواره سبب فقر است؛ ولی وقتی فقر خیلی کم باشد و از آستانه ای عبور نکرده باشد، مشاهده پذیر و دردآور نیست؛ بنابراین اسراف همواره بد است، اگرچه اثر آن نامحسوس باشد و میزان بدی آن به تناسب مقدارش متفاوت است.^۱

۱. در کتب روایی، احادیث شبیه این حدیث بسیار فراوان است که بر سببیت الف برای ب دلالت می کنند. آنچه در این احادیث سبب است، احتمالاً سبب منحصر نیست و ظاهر روایت هم بر آن دلالت نمی کند؛ اما ادعای تأثیرگذاری و سببیت الف، مطلق و برحسب ظاهر همیشگی است؛ یعنی همواره و بدون قید و شرط الف موجب پدید آمدن ب است.

این پاسخ گره بسیاری از مثال‌های پیش گفته را می‌گشاید و تفسیر دقیق، عالمانه و رضایت‌بخشی از آن‌ها عرضه می‌کند که با عرف اهل زبان نیز سازگار است، هرچند باید اعتراف کرد برخی موارد را همچنان ناگشوده باقی می‌گذارد؛ به هر حال نمی‌توان به این عموم و اطلاق استناد کرد و نباید مرجع استنباط اخلاقی از گزاره دینی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

از پنج احتمال برای کشف سور حقیقی گزاره اخلاقی، احتمال اول (جزئی دانستن قضیه) فقط در گزاره‌های مهمله جاری است. احتمال دوم (انصراف به فرد اکمل) نیز از سوی اصولیان ثابت شده نیست. احتمال‌های سوم، چهارم و پنجم نیز با یکدیگر جمع می‌شوند و نوع موارد اشکال را برطرف می‌کند.

با دانستن این موضوع که گزاره‌های مطلق یا عام در متون دینی همواره کلی نیستند و ممکن است به تخصیص و تقیید مبتلا شده باشند یا بر مراتبی از معنا حمل شوند یا فقط بیان اقتضا کنند، دقت ما در تفسیر متون اخلاقی دینی بیشتر خواهد شد و بی دلیل ادعای عموم و کلیت نمی‌کنیم. ممکن است این ظاهر کلی در پی اهداف بلاغی و از باب توصیه یا تحذیر بلیغ نسبت به موضوعی باشد؛ بنابراین بررسی عالمانه مضامین روایی و قرآنی، به

همه این احادیث از مقوله گزاره‌های مهمله است و سور قضیه در آن مشهود نیست؛ بنابراین احتمالات پیش گفته درباره آن جاری است. برخی از نمونه‌ها: «سَبَبُ الْإِيْتِافِ الْوَفَاءِ» (تمیمی آمدی؛ حدیث ۹۹۵۸)، «سَبَبُ صَلَاحِ الدِّينِ الْوَرَعُ» (همان؛ حدیث ۵۹۱۰)، «سَبَبُ صَلَاحِ الْإِيْمَانِ الْتَّقْوَى» (همان؛ حدیث ۵۹۱۱)، «سَبَبُ الشَّقَاءِ حُبُّ الدُّنْيَا» (همان؛ حدیث ۲۴۶۳)، «سَبَبُ زَوَالِ النُّعْمِ الْكُفْرَانُ» (همان؛ حدیث ۷۵۰۲)، «سَبَبُ الْمَخِيَّةِ الْإِحْسَانُ» (همان؛ حدیث ۸۱۰)، «سَبَبُ الْعَطَلِ طَاعَةُ الْعُظْبِ» (همان؛ حدیث ۶۸۸۲)، «سَبَبُ تَرْكِیَّةِ الْأَخْلَاقِ حُسْنُ الْأَدَبِ» (همان؛ حدیث ۵۰۸۷)، «سَبَبُ الْكَمَدِ الْحَسَدُ» (همان؛ حدیث ۶۸۲۲)، «سَبَبُ الْفِتَنِ الْجَفَدُ» (همان؛ حدیث ۶۷۸۱)، «سَبَبُ السَّيَادَةِ السَّخَاءُ» (همان؛ حدیث ۸۵۵۵)، «سَبَبُ الشَّحْنَاءِ كَثْرَةُ الْمَرَاءِ» (همان؛ حدیث ۱۰۶۴۶)، «سَبَبُ صَلَاحِ النَّفْسِ الْعَزُوفُ عَنِ الدُّنْيَا» (همان؛ حدیث ۲۳۸۶)، «سَبَبُ الْقَنَاعَةِ الْعَفَافُ» (همان؛ حدیث ۵۴۲۵)، «سَبَبُ الْفُجُورِ الْخُلُوءُ» (همان؛ حدیث ۱۰۵۹۸)، «سَبَبُ السَّلَامَةِ الصُّمْتُ» (همان؛ حدیث ۴۲۶۵)، «سَبَبُ الْإِخْلَاصِ الْيَقِينُ» (همان؛ حدیث ۷۴۶)، «سَبَبُ فَسَادِ الْعَقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا» (همان؛ حدیث ۸۵۵)، «سَبَبُ التَّدْمِيرِ سُوءُ التَّدْبِيرِ» (همان؛ حدیث ۸۰۸۸) و ...

تشکیل خانواده حدیث و نگاه جامع منظومه‌ای نیاز دارد. حتی در مواردی که به‌صراحت ادوات عموم به‌کار رفته است، احتمال می‌دهیم لطایف بلاغی مدنظر بوده و معنای مطابقی این ادوات اراده نشده باشد. توجه به این لطایف بلاغی ما را از تفسیر خشک و بی‌ملاحظه این بیانات و ادعای کلیت رها می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اراکی، محمدعلی (۱۴۱۵ق)؛ أصول الفقه؛ قم: موسسه در راه حق.
۴. ایروانی، باقر (۲۰۰۷م)؛ الحلقة الثالثة فى اسلوبها الثانى؛ تهران: قلم.
۵. پالمر، مايکل (۱۳۸۵)؛ مسائل اخلاقى؛ ترجمه على رضا آل بويه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)؛ تصنيف غرر الحكم و درر الكلم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامى.
۷. حرانى، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)؛ تحف العقول، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۸. حسینی میلانی، سیدعلی (۱۴۲۸ق)؛ تحقیق الأصول؛ قم: الحقایق.
۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)؛ بحوث فى علم الأصول؛ تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۸۵ش)؛ علل الشرايع؛ قم: کتاب فروشى داوری.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۰۳ق)؛ الخصال؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (بی تا)؛ عیون اخبار الرضا (ع)؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۳. عالم زاده نوری، محمد (۱۳۹۶)؛ ماهیت تشکیکی مفاهیم اخلاقی و نقش آن در تفسیر گزاره های اخلاقی، فصلنامه علمی پژوهشی ذهن؛ شماره ۶۹، ص ۱۲۵-۱۵۸.
۱۴. عینی، بدرالدین (۱۴۲۱ق)؛ عمدة القاری شرح صحیح البخاری؛ تصحیح عبدالله محمود محمد عمر؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۶. فیاض حسین عاملی، حسن محمد (۱۴۲۸ق)؛ شرح الحلقة الثالثة، بیروت: شرکه المصطفی.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)؛ تفسیر القمی؛ تحقیق سید طیب موسوی جزائری؛ قم: دار الکتاب.

۱۸. کجوری شیرازی، محمد مهدی (۱۳۸۰ق)؛ **الاجتهاد و التقليد**؛ قم: نهانندی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)؛ **الكافی**؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)؛ **شرح الكافی**؛ تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی؛ تهران: المكتبة الإسلامية.
۲۱. ناصر مکارم شیرازی (۱۴۲۸ق)؛ **انوار الأصول**؛ قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۲۲. یزدی، مولی عبد الله بن شهاب الدین الحسین (۱۴۱۲ق)؛ **الحاشية علی تهذیب المنطق**؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی.