

اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی از دیدگاه فقه

جواد غلامرضایی*

چکیده

وظیفه انسان در اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی، به نحو کلی و جزئی چندان مورد توجه فقها نبوده است؛ ازاین رو مکلف در اکتساب فضایل اخلاقی، اعم از صفات و رفتار و همچنین رذایل اخلاقی، دچار ابهام و سرگردانی است. هم‌چنین بررسی این حکم کلی به نحو کلی، یکی از مسائل «فقه الاخلاق» است که تعیین آن، راه‌گشای فقیه در تعارضات خواهد بود.

مسئله پیش رو به روش استنباطی و اجتهادی در ادله عقلی و نقلی و با تأکید بر فقه شیعه مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش ادله عقلی، قاعده حسن و قبح، و در بخش آیات، دو گروه از آیات جهاد و اصلاح نفس، و در بحث روایات نیز سه گروه از روایات اصلاح نفس و ملازمت صفات حمیده، به نحو ملازمه و روایات تخلق به مکارم اخلاق به صورت مستقیم دلالت بر حکم اکتساب فضائل و اجتناب از رذائل دارند.

در جمع‌بندی ادله، تمام ادله سه‌گانه عقل، آیات و روایات، دلالت بر حکم رجحان اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی دارند. البته در برخی صفات اخلاقی بخصوص، این حکم واجب و در برخی موارد مستحب است؛ اما به عنوان یک قانون کلی، حکم آن رجحان است.

کلیدواژه‌ها: فضایل؛ رذایل؛ اخلاق؛ تربیت اسلامی؛ صفات؛ فقه اخلاق.

* دانشجوی دکتری رشته اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم. (Javad.gh313@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۸



بیان مسئله

یکی از مسائل پیش روی فقه اخلاق در مورد فضایل و رذایل اخلاقی که برای انسان مکلف مطرح است، این است که فقه اخلاق در این مواضع چه حکم و انتخابی را برای مکلف تجویز می‌کند؟ یعنی مکلف نسبت به اکتساب و اجتناب فضایل و رذایل، چه جوارحی باشد و چه جوانحی، به نحو کلی چه وظیفه‌ای بر عهده دارد؟

برای دستیابی به حکم صفات و رفتارهای اخلاقی، علاوه بر وجود ادله خاصه هر صفت باید به نحو کلی مشخص شود که انسان نسبت به چنین صفات و رفتارهای اخلاقی چه وظیفه‌ای دارد و در مقابل این صفات چگونه باید عمل کند؟ آیا وظیفه اکتساب فضایل یا اجتناب از رذایل اخلاقی بر عهده اوست یا این که اگر صفت یا رفتار اخلاقی را داراست، نسبت به اشتداد و تضعیف آن صفات در فضای کلی فقه اخلاق چه وظیفه‌ای متوجه مکلف است؟ بنابراین برای این که در فقه اخلاق به بررسی فقهی فضایل و رذایل پرداخته شود، ابتدا باید این وظیفه کلی نسبت به صفات و رفتارهای اخلاقی مشخص گردد و سپس در فرایند کلی مسائل فقه اخلاق، هریک از فضایل و رذایل با توجه به ادله خاصه خود به نحو جزئی مورد بررسی قرار گیرند.

مفهوم‌شناسی فضیلت و رذیلت

برای این که مفهوم فضیلت و رذیلت کاملاً روشن گردد، باید معنای دو کلمه «صفت» و «خلق» نیز مشخص گردد. در تعریف اصطلاحی «صفت»، فرقی با تعریف لغوی وجود دارد. صفت از میان مقولات، جزء کیفیات است و به صورت معنای لغوی مطلق «نعت بهما فیه» یعنی تعریف و بیان آنچه در چیزی هست، نیست. (فیومی، ۱۴۱۴/۲: ۶۶۱؛ طریحی، ۱۳۷۵/۵: ۱۲۹) نکته دوم این است که صفت در ذوات انفس است (ملاصدرا، بی تا: ۱۱۰/۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶: ۱۲۱) و در این بحث یعنی آنچه کیف نفسانی است.

«خلق» در تعریف لغوی و اصطلاحی یکی است و به معنای طبیعت و سرشت انسان است (فراهیدی، بی تا: ۱۵۱/۴؛ فیومی، ۱۴۱۴/۲: ۱۸۰؛ جوهری، بی تا: ۱۴۷۱/۴) که به صورت «ملکه» در انسان وجود دارد و صورت «حال» در نفس را خلق نمی‌نامند. فلاسفه نیز بر این نکته تأکید دارند و به تحلیل معنای لغوی پرداخته‌اند و معنای جدیدی تأسیس نکرده‌اند. در تحلیل خلق به این نکته اشاره کرده‌اند که خلق به معنای قدرت صدور فعل نیست؛ بلکه تنها ملکه‌ای است که

به سبب آن، افعال به راحتی و بدون فکر و تأمل از نفس صادر شود.^۱ (ملاصدرا، بی تا: ۱۱۴/۴)

«صفت» که به صورت کیف نفسانی است، اگر سرشت و طبیعی انسان گردد و بدون فکر و تأمل از نفس صادر شود، خُلق نامیده می شود. در غیر این صورت، این صفت به صورت حال است که بدان خُلق گفته نمی شود.

مفهوم اصطلاحی فضیلت و رذیلت، همان معنای لغوی آن است؛ یعنی در فضیلت به معنای چیزی می باشد که حسن دارد و درجه آن را بیان می نماید^۲ و در رذیلت به معنای چیزی است که قبح دارد و درجه آن را بیان می نماید. در واقع صفات و رفتار ممتاز و غیرممتاز را بیان می کند^۳ (فراهیدی، بی تا: ۱۸۰/۸؛ ابن منظور، بی تا: ۲۸۰/۱۱؛ جوهری، بی تا: ۱۷۰۸/۴) و در معنای اصطلاحی، معنای جدیدی تأسیس نمی کند؛ بلکه به تحلیل معنای لغوی و چرایی حسن و قبح آن می پردازد. (ملاصدرا، بی تا: ۱۱۵/۴؛ ابن سینا، ۴۵۵: ۱۴۰۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶: ۱۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰۴)

رابطه «صفت، خلق، فضیلت و رذیلت» بدین نحو است که وقتی صفتی به صورت کیف نفسانی است، اگر به صورت سرشت و طبیعی انسان گردد و بدون فکر و تأمل از نفس صادر شود، در این صورت خُلق نامیده می شود. حال اگر این صفت، حُسن و درجه فضل فرد را مشخص کند، فضیلت، و اگر قبح و درجه رذل بودن فرد را مشخص نماید، رذیلت است.

پس در نتیجه، فضیلت صفت کیف نفسانی است که حُسن و درجه فضل فرد را مشخص می کند و رذیلت، صفت کیف نفسانی است که قبح و درجه رذل بودن فرد را نشان می دهد. هنگامی که گفته می شود فقه اخلاق یا فقه صفات، مقصود حالات و رفتارهایی است که

۱. «الخلق حال للنفس داعية لها الى أفعالها من غير فكر ولا روية». (مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ص ۱۱۵) اگرچه در تعریف مسکویه قید راسخ نیامده، اما با توجه به ادامه مطلب ایشان دانسته می شود که منظور از «حال» همان «ملکه» است. فیض کاشانی نیز می گوید: «أن الخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر و روية». (الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۵۹؛ جامع السعادات، ج ۱، ص ۵۵؛ نهاية الحکمة، ص ۱۲۴)

۲. «يدلُّ على زيادة في شيء» (معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۰۸؛ کتاب العین، ج ۷، ص ۴۴)؛ «الْفَضْلُ وَالْفَضِيلَةُ معروف: ضدُّ النَّقْصِ وَالتَّقْصِصِ، وَالجَمْعُ قُضُولٌ». (لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۲۴)؛ «الْفَضْلُ وَالْفَضِيلَةُ: خلاف النقص والنقيصة». (الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۹۱؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۷۶) جمع فضیلت، فضایل نیز آمده است. (معجم الوسیط، ص ۶۹۳)

۳. «ما كان ساقطاً خسیساً من الأعمال، و عکسها فضیلة». (معجم الوسیط، ص ۳۴۰)



صفت به شمار می‌روند و کیف نفسانی می‌باشند و حسن و قبح چیزی را مشخص می‌نمایند.

الف) ادله عقل

عقل انسان به عنوان یکی از منابع اثبات حکم فقهی در بحث پیش رو نقش دارد و وظیفه مکلف را در اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل مورد بررسی قرار می‌دهد.

برای دستیابی به حکم عقل در مورد اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی نیاز به بررسی مقدماتی به شرح ذیل می‌باشد:

مقدمات حکم عقل

۱. حسن و قبح، ذاتی افعال و صفات هستند؛

۲. عقل، درک حسن و قبح افعال و صفات را دارد؛

۳. عقل، حسن اکتساب به فضایل و اجتناب از رذایل را درک می‌کند؛

۴. قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

نتیجه: اکتساب فضایل شرعاً حسن بوده و اجتناب نکردن از رذایل شرعاً قبیح است.

در ادامه بحث، ابتدا به شرح هریک از مقدمات عقل پرداخته می‌شود.

۱. حسن و قبح ذاتی

خوبی و بدی جزو صفات ذاتی افعال است و عقل به تنهایی توانایی درک خوبی و بدی برخی از کارها را دارد. خوبی کار خوب در ذات آن است؛ ازاین‌رو خداوند متعال به انجام آن فرمان می‌دهد و همچنین زشتی کار بد، ذاتی آن است و به همین دلیل خداوند متعال آن را نهی می‌کند. بنابراین حسن و قبح، ذاتی افعال و صفات است و نسبت به این نکته در میان مشهور اصولیین اتفاق نظر است. ازاین‌رو این مقدمه را چندان طولانی نمی‌کنیم. (حلی، ۱۴۰۴: ۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۷۵۹/۲؛ بصری، بی‌تا: ۳۱۵/۲)

۲. درک حسن و قبح توسط عقل

عقل توانایی درک حسن و قبح افعال و صفات را دارد، البته این درک به چند صورت است:

الف) در برخی موارد، عقل خود به تنهایی نسبت به حسن و قبح داوری دارد، که بر سه قسم است:





۱. عقل چیزی را علت تامه می‌داند و حکم عقل به حسن و قبح به نحو علیت تامه است.
 ۲. عقل عناوینی را به نحو مقتضی درک می‌کند؛ بدین ترتیب که حسن و قبح به صورت مستقل توسط عقل ادراک می‌شود؛ اما مُدرک آن اقتضا دارد؛ مثل کذب که در اصل قبیح و صدق که در اصل حسن است؛ مگر در مواردی که از این دو استثنا می‌شود.
 ۳. عقل چیزی را به صورت لاقتضاء می‌داند؛ بدین گونه که حکم عقل نسبت به حسن و قبح، لاقتضاء است و آن چیز بعداً با عناوین دیگر اقتضای حسن و قبح پیدا می‌کند؛ مثل ضرب که برای تأدیب، حسن است و برای تشفی قلب، قبیح است.
- در سه قسم اخیر، حکم عقل به حسن و قبح، به شکل مستقل است؛ منتها در اولی به نحو علت تامه و در دومی عقل، مقتضی را با ضمیمه عنوان دیگر، علت تامه برای حسن و قبح می‌داند و در سومی ذات آن عنوان بما هو هو لا اقتضاء است و با انضمام به چیز دیگری موضوع تام می‌شود و علت تامه برای حسن و قبح می‌گردد. از این رو باید توجه داشت که مورد دوم و سوم نیز به قسم اول بازمی‌گردد. (ولایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰؛ محقق داماد، ۱۳۶۲: ۱۳۸/۲)
- ب) عقل در مواردی مقدمات را از خود ندانسته و بر مبنای کشف شرع و بیان مصالح و حکمت‌ها توسط شرع داوری قطعی می‌کند؛ ولی این داوری قطعی نیز بر این فرض است که شارع بیانی داشته است؛ مثلاً شرع بیان می‌کند ترکیب نماز به این نحو آثاری دارد که عقل توان فهم آن آثار را ندارد؛ اما چون شرع بیان می‌کند، عقل نیز حکم به حسن آن می‌دهد؛ یا شرع، ربا را جنگ با خداوند متعال می‌داند و با توجه به بیان شرع، عقل حکم به قبح آن می‌دهد. از این رو عقل موضوع و جهت تأثیر این عناوین را در غایت حکم نمی‌فهمد و از شرع دریافت می‌کند و با توجه به آنها حکم به حسن و قبح می‌دهد. این موارد جنبه مؤکد دارد، نه اثر شرعی. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۶۳/۲) اما در فرضی که شارع فقط اثر فعل را بیان کرده و حکم را بیان نکرده، از چند طریق می‌توان به حکم دست یافت: یک راه این است که شارع ملاک را برای مخاطب تبیین کند و بعد عقل با توجه به ملاک، حسن و قبح را بیان می‌کند و در این صورت حکم ایجاد می‌گردد.

۳. درک حسن اکتساب فضایل و اجتناب از ذایل توسط عقل

در مقدمه سوم، عقل درک می‌کند که اگر صفات و رفتارها دارای ملاک‌های خوب و بد هستند و این صفات و رفتارها در سعادت بشر دخالت دارند، نباید نسبت به آنها بی تفاوت بود و



باید در جهت اکتساب و اجتناب این صفات و رفتارها کوشید. بدین ترتیب عقل به حسن و قبح فضایل و رذایل اخلاقی حکم می‌کند و در صورتی که اکتساب و اجتناب فضایل و رذایل اخلاقی اختیاری باشد، عقل به حسن و قبح آن نیز حکم می‌کند.

۴. قاعده ملازمه

با توجه به مقدمات قبلی هنگامی که عقل اذعان به حسن و قبح صفت و رفتاری نمود، این اذعان ممکن است به ضرورت یا با تأمل و درنگ، یا با کمک شرع باشد. بعد از این اذعان، عقل ملازمه حسن صفت با حسن تلبس و اکتساب صفت و قبح صفت با قبح تلبس و عدم اجتناب از صفت را درک می‌کند. این ملازمه با توجه به قاعده «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» است که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

مشهور اصولیون در مورد قاعده ملازمه «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» معتقدند هنگامی که عقل حکم به حسن و قبح چیزی می‌کند، آرای همه عقلا بر حسن یا قبح آن چیز مطابقت می‌نماید؛ مانند حسن حفظ نظام و بقای نوع و قبح ظلم. این حکم اولیه در نظر همه عقلاست. با این وجود، شرع نیز باید به حکم آنها حکم نماید. بدین دلیل که شرع نیز از جمله عقلا و بلکه رئیس عقلا و بلکه خالق عقل است. پس باید به حکم آنها حکم نماید و اگر به حکم آنها حکم نکند، خلاف فرض پیش می‌آید. (انصاری، ۱۴۲۶: ۵۸۴؛ بجنوردی، ۱۳۸۰: ۲۰۸/۲)

اگر اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل خود ذی‌المقدمه باشد، در این فرض قاعده ملازمه به راحتی اجرا می‌شود؛ اما اگر حسن اکتساب فضایل و اجتناب رذایل از باب مقدمه برای حکم اخلاقی صفت یا رفتار دیگری باشد، در این صورت در اجرای قاعده ملازمه بحث و جواب مقدمه مطرح می‌گردد. بنابراین دو تقریر برای عمل اکتساب و اجتناب وجود دارد:

۱. عمل اکتساب و اجتناب عین فضیلت و رذیلت است. در این فرض قاعده ملازمه به راحتی اجرا می‌گردد. توضیح این‌که: گاهی فرایند و عمل اکتساب فضایل مقدمه تحقق یک فضیلت است؛ مانند فرایند تصبر برای تحقق فضیلت صبر که عقلا فضیلت دارد. در این صورت عمل اکتساب فضیلت، هم حسن ذاتی و هم حسن مقدمی دارد.

۲. عمل اکتساب و اجتناب از باب مقدمه تحقق فضایل و رذایل اخلاقی است. توضیح این‌که: برای رسیدن و تحقق فضیلت در نفس، شخص اعمالی را انجام می‌دهد که آن اعمال هیچ حسن ذاتی و نفسی ندارند و خودشان فضیلت نیستند؛ بلکه از عوامل تحقق و شکل‌گیری



یک فضیلت هستند؛ مثل دستکاری ژنتیکی برای ایجاد فضیلتی در شخص. در این صورت حسن آنها صرفاً مقدمی است. در این فرض بحث مقدمه واجب و بحث نحوه اجرای قاعده ملازمه مطرح می‌گردد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

در تقریر اول برای اجرای قاعده ملازمه، مشکلی وجود ندارد؛ اما در تقریر دوم، با توجه به این‌که در بحث مقدمه واجب، یکی از ادله شرعی وجوب مقدمه، قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴: ۷/۲) و در مورد معروض وجوب (یعنی بنابر وجوب مقدمه، چه چیزی واجب می‌شود؛ ذات مقدمه یا مقدمه مشروط به قید) چند دیدگاه وجود دارد که برای رعایت اختصار بدان ارجاع داده می‌شود. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۶۳۶) اما دیدگاه مختار در بحث مقدمه واجب بدین شرح است که وجوب مقدمه، منوط به حصول ذی‌المقدمه است. به عبارت دیگر: مقدمه‌ای واجب است که به دنبال آن ذی‌المقدمه تحقق یابد و تحقق ذی‌المقدمه در خارج، کاشف از وجوب ذی‌المقدمه است.

بنابراین، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و همچنین بین حسن صفت و اکتساب صفت، از باب مقدمه اجرا می‌شود و ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب می‌گردد و یا همان حکم ذی‌المقدمه را دارد. در نتیجه، اکتساب و اجتناب نیز از باب مقدمه، رجحان شرعی پیدا می‌کند.

ب) ادله قرآنی

برای تعیین حکم اکتساب و اجتناب از فضایل اخلاقی، با دو دسته از آیات مواجهیم:

دسته اول: آیات جهاد

در این دسته باید دو مقدمه را مدنظر گرفت:

لفظ «جهاد» به لحاظ لغوی شامل معنای «مبارزه با نفس» یا جهاد اکبر است. این مدعا در کتاب‌های اهل لغت اثبات شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۲۳/۱) همچنین در استعمالات شارع مقدس و در ادبیات روایی نیز اثبات گردیده (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۰/۳) که شارع مقدس از کلمه جهاد علاوه بر معنای جهاد اصغر، معنای جهاد اکبر را نیز اراده نموده است. منظور از نفس، باطن و ضمیر انسان است، و منظور از جهاد با نفس یا جهاد اکبر، اصلاح نفس است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸۱/۱) که به دلالت اقتضا، ترغیب بر اکتساب فضایل و اجتناب از ذایل از آن ثابت می‌گردد.





۱. آیه ۷۸ حج

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾

چند احتمال در مورد آیه مطرح است:

احتمال اول: با توسعه‌ای که در معنای کلمه «جهاد» در مقدمه بیان شد، بدین ترتیب که معنای جهاد در آیات، علاوه بر معنای قتال، به معنای جهاد با نفس نیز لحاظ می‌شود، می‌توان این آیه کریمه را نیز مصداقی از توسعه معنایی دانست. ازاین‌رو حکم وجوب جهاد که در آیه بیان شده، علاوه بر جهاد، به معنای مقاتله و جهاد به معنای جهاد با نفس نیز هست.

احتمال دوم: در آیه کریمه قرینه‌ای وجود دارد که جهاد فقط به معنای قتال است؛ چراکه عبارت «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» به این معناست که قتالتان برای خداوند متعال باشد و مردانه وارد پیکار با دشمن شوید؛ بدین نحو که برای جنگ با دشمن دو خصوصیت داشته باشید: برای خدا باشد و محکم و مردانه در مقابل دشمن بایستید.

در میان مفسرین نیز برخی شمول آیه نسبت به جهاد با نفس را پذیرفته‌اند:

قطب راوندی با نقل روایتی از ابن عباس، تفسیر «مطلق جهاد» را برداشت کرده است: «وَمَا يَدُلُّ عَلَى وَجوب الجهاد أيضا قوله سبحانه "وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ" عن ابن عباس أي جاهدوا المشركين و جاهدوا أنفسكم ... فجاهدوا أمر بالغزو و مجاهدة النفس فيه و في كل طاعة و جهاد النفس هو الجهاد الأكبر». (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۳۰/۱)

مفسران دیگر شیعه و سنی نیز معنای «مطلق جهاد» را از آیه شریفه برداشت کرده‌اند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴/۴۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۱۷۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۲/۱۶۷۶؛ سید قطب، ۱۴۰۸: ۲۴۴۷/۴)

با توجه به تعمیمی که در روایات درباره معنای جهاد در روش سوم (در مقدمه) بیان شد، به قرینه‌ای که در احتمال دوم ذیل آیه حج آمده، چندان توجهی نمی‌شود؛ ازاین‌رو این آیه جزو ادله شمرده می‌شود و احتمال اول در آن ترجیح دارد.



با این فرض که آیه، مصداقی از جهاد با نفس باشد، آیا همه مصادیق جهاد با نفس واجب است؟ ظاهر آیه، وجوب است، اما باید توجه داشت که جهاد با نفس دامنه گسترده‌ای دارد؛ از انجام واجبات و ترک محرمات، تا مراتب عالی که ترک اولی از اولیای الهی است و برخی از آنها واجب و برخی مستحب است.

۲. آیه ۳۵ مائده

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۳. آیه ۶۹ عنکبوت

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

به دلیل قرابت دلالی، این دو آیه در ذیل هم بررسی می‌شوند. در این دو آیه قرینه خاصی برای معنای جهاد به معنای قتال وجود ندارد؛ از این رو تنها یک احتمال در آن داده می‌شود که آن نیز با توجه به توسعه‌ای مفهومی است که در معنای کلمه «جهاد» در مقدمه (در ذیل روش سوم تعمیم معنای جهاد) بیان شد. بدین ترتیب معنای جهاد در آیات علاوه بر معنای قتال، به معنای جهاد با نفس نیز هست. در این فرض، این دو آیه کریمه نیز مصداقی از توسعه معنایی هستند. از این رو حکمی که برای جهاد در آیه بیان شده، علاوه بر جهاد به معنای مقاتله، شامل جهاد به معنای جهاد با نفس نیز هست.

شمول آیه کریمه ۳۵ سوره مائده بر جهاد با نفس، در کلام برخی از مفسرین بیان شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۲۹/۵) همچنین بنابر اتفاق نظر مفسرین شیعه و سنی، در آیه کریمه ۶۹ سوره عنکبوت، جهاد به معنای مطلق آمده و جهاد نفس را نیز شامل می‌شود.^۱

هر چند که جهاد در این آیه کریمه (۶۹ عنکبوت) به معنای مطلق جهاد است، ولی به لحاظ دلالت فقهی، حکمی که از این آیه می‌توان به دست آورد، بیش از استحباب جهاد با نفس و جهاد با کفار نیست؛ چراکه صیغه امر یا موردی که دلالت بر وجوب نماید، در آیه نیست و آیه تنها بر این نکته دلالت دارد: کسی که در راه ما جهاد کند، ما او را به سوی هدایت راهنمایی می‌کنیم. بنابراین آیه کریمه بر «وجوب جهاد با نفس» دلالت ندارد.

۱. رک: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۲۷؛ تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۲۵۷؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۴۶۶؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۴۵۹؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۳۶۸؛ تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۱۲۴؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۱، ص ۱۶؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۲۹.



دسته دوم: آیات توجه به اصلاح نفس

۱. آیه ۱۸ و ۱۹ حشر

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كُسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

چند احتمال در «مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» وجود دارد:

۱. آیا این عبارت فقط مربوط به اعمال است یا ملکات را هم دربرمی گیرد؟

۲. مقصود از اعمال، اعم از اعمال جوانحی و جوارحی است یا فقط اعمال جوارحی مدنظر است؟

از ظاهر عبارت «مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» فقط اعمال برداشت می شود؛ چراکه این عبارت در مقام بیان آثار خارجی ملکات است و دلالت بیشتر این عبارت بر ملکات نیاز به دلیل دیگری دارد که موجود نیست. همچنین برای اثبات ملکات در آیه کریمه می توان به اطلاق «ما» در «مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» اشاره کرد؛ اما چون شک بین ملکات و اعمال وجود دارد، در این صورت باید به قدر متیقن آن تمسک کنیم که در این جا اعمال می شود؛ از این رو فقط به بحث اعمال اکتفا می شود. اما این که مقصود از اعمال، جوانحی است یا جوارحی، در این بخش، ظاهر آیه کریمه بی شک شامل همه اعمال، اعم از جوارحی و جوانحی است؛ چراکه در خود آیه کریمه توجه به امور درونی و جوانحی، از جمله محاسبه و مراقبه نفس می دهد. بحث بیشتر در مورد اعم بودن اعمال به لحاظ جوارحی و جوانحی، در کتاب «فقه تربیتی» بیان شده است. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۴۴/۱)

درباره عبارت «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ» روشن است که عبارت «وَلْتَنْظُرْ» صیغه امر است و دلالت بر وجوب دارد. خداوند در این آیه شریفه پس از امر به تقوا، ما را به محاسبه نفس و بررسی اعمال و رفتارمان ملزم می نماید، که خود این کار، نوعی امر درونی است.

در مورد این که «نظر» در چه وقتی باشد، ظاهر آیه شریفه این است که فرد بعد از عمل، در اعمال خویش نظر کند و اگر لازم بود، توبه نماید و برای اصلاح اقدام کند. مرحوم علامه طباطبایی در مورد تفاوت این دو امر یعنی امر به تقوا و امر به محاسبه نفس چنین می فرماید: «نظر کردن در اعمالی که آدمی برای فردای خود از پیش می فرستد، امری غیر از تقواست و مانند بازبینی فرد سازنده و مخترعی است که پس از ساختن، در آنچه ساخته نظر دقیق می کند، تا عیب های آن را پیدا کند». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۹/۱۹)





در نتیجه وجوب اصلاح نفس و به ملازمه، اکتساب و اجتناب اعمال، اعم از جوانحی و جوارحی که نتیجه محاسبه نفس است، با این آیه ثابت می‌گردد.

۲. آیه ۱۰۵ مائده

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

لفظ «عَلَيْكُمْ» در آیه کریمه اسم فعل است و معنای امری (بر شما باد) دارد^۱ و کلمه «أَنْفُسُكُمْ» مفعول آن است. اما این امر به مواظبت از نفس، در چه مورد و به چه معنایی است؟ سه احتمال در این باره وجود دارد:

احتمال اول: مرحوم علامه در ذیل آیه کریمه در مورد «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» این احتمال را بیان می‌کند:

پس اگر (در آیه کریمه) فرمود: بر شما باد نفستان، مقصود این است که نفس خود را از این جهت که نفس شما، راه هدایت شماست، ملازمت کنید؛ نه از جهت این که نفس یکی از رهروان راه هدایت است. به عبارت دیگر: اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت، به مواظبت نفس دستور می‌دهد، معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را پیمود. بنابراین نفس مؤمن خط سیری است که به پروردگار منتهی می‌شود: «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا» و نفس مؤمن راه هدایت اوست و او را به سعادتش می‌رساند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۳/۶)

در دیدگاه مرحوم علامه، مقصود از «انفس» همان فطرت است؛ چراکه ایشان نفس را از این جهت که بُعد ایجابی و اثباتی دارد ﴿وَنَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر: ۲۹) ملاحظه می‌کند. در این صورت، آیه بدین معناست: مواظب نفس باشید و رهایش نکنید؛ چراکه او راهنمای شماست.

احتمال دوم: شاید «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» یعنی خودت باش؛ بدین صورت که «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ»، یک مدلول مطابقی دارد که در احتمال بعد بیان خواهد شد؛ به این معنا که در نفس خیر و شر است و باید مراقب آن بود. در این حال یک مدلول التزامی با توجه به ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ وجود دارد؛ از این رو آنچه برای انسان مهم است، مواظب و مراقب بودن از خود است و نباید کاری به بیرون و دیگران داشته باشد. به عبارت دیگر: اگر دیگران راه خیر

۱. «عَلَيْكَ زَيْدٌ أَوْ بَرَزَيْدٌ: أَيُ الزَّوْمَةِ»؛ (تاج العروس، ج ۱۹، ص ۷۰۴)



و شرمی روند، شما کاری با آنها نداشته باشید و راه خیر را بروید و ملاک را بیرون قرار ندهید. از این رو این احتمال برای بحث اکتساب و اجتناب فضایل و رذایل اخلاقی کارایی ندارد.

احتمال سوم (دیدگاه مختار): با توجه به این که نفس در قرآن، بیشتر حالت خنثی و گاهی نیز بار منفی دارد، از این رو «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» می تواند بدین معنا باشد که مراقب و مواظب نفس باشید؛ چرا که در نفس خیر و شر وجود دارد. در واقع نفس اطلاق دارد و همه صفات و رفتارها را شامل می شود؛ از این رو انسان باید مواظب نفس باشد که چه چیزی از آن صادر می شود.

شرح و توضیح دیدگاه مختار

توضیح این که: نفس همیشه به معنای ذاتی که به خداوند می رسد (معنای الهی) نیست؛ بلکه به معنای مختلفی به کار می رود:

۱. معنای منفی و مثبت ندارد و به معنای ذات و حقیقت شیء (خود انسان) است: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي» (مائده: ۱۱۶)، «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ». (آل عمران: ۲۸)

۲. به معنای روح و جان انسان «وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ». (بقره: ۸۴) جان به معنای عام است. ترکیب روح و جسد «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ». (اعراف: ۱۸۹)

۳. گاهی بار مثبت دارد؛ یعنی نفس از حیث «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» است (حجر: ۲۹) که در قرآن لفظ «نفس» به این معنا به کار نرفته است.

بنابراین، این واژه بیشتر در قرآن به معنای خنثی و گاهی منفی به کار رفته است؛ اما مرحوم علامه بحث نفس را در بُعد مثبت روح که «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» است، مطرح می نماید؛ یعنی مراقب نفس باشید تا به خدا برسید. ظاهراً مرحوم علامه با توجه به دیدگاه فلسفی و عرفانی، به نفس توجه کرده است؛ بدین معنا که نفس در قرآن، همان نفس طریق الی الله است و نفس و جان آدم وصل به خداست و اگر کسی مراقب خود باشد، به آن می رسد.

نکته دیگری که در جواب به علامه قابل طرح است، عبارت «الی الله مرجعکم» در این آیه کریمه است؛ بدین تقریب که مقصود از این رجوع، بازگشت مؤمن و کافر است. در واقع لقاء الله به نحو مطلق است، نه به معنای خاص. قید «جميعاً» که در ادامه آیه کریمه آمده، اختصاص لقاء الله را به مؤمنین منتفی می کند و آن را برای همه به نحو مطلق می داند. از این رو با توجه به صنعت استخدام، قرینه «جميعاً» و «يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» اختصاص به مؤمن ندارد

و برای همه افراد است که باید رجوع الی الله کنند و با اعمالشان مواجه شوند.

پس از بیان دیدگاه مختار باید به دو نکته توجه نمود:

۱. مقصود از «أنفس» ممکن است صفات یا رفتار باشد؛ اما ظاهراً با توجه به اطلاق، مقصود از نفس، اعم از صفات و رفتار است.

۲. عبارت «عَلَيْكُمْ» دلالت بر وجوب دارد، اما باید توجه نمود که این آیه نیز از جمله مصادیق تعارض هیئت و ماده است؛^۱ چراکه مراقبه به معنای تام و کامل در تمام اعمال و صفات لازم نیست؛ بلکه مقصود از مراقبه در آیه، جمع بین وجوب و استحباب است. البته بحث تعارض هیئت و ماده را در بقیه آیات نیز می‌توان وارد نمود که در نتیجه‌گیری ادله بدان اشاره می‌گردد.

ج) ادله روایی

۱. اصلاح نفس

در بخش «جهاد با نفس» از کتاب «وسائل الشیعه» بابی به نام «وجوب اصلاح نفس»^۲ وجود دارد که شیخ حرّعاملی روایاتی در ضمن آن بیان کرده است. به یکی از آنها در این مجال اشاره می‌گردد:

مُوثَقَّةٌ سَكُونِي

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الثَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَتْ الْفَقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ إِذَا كَتَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ كَتَبُوا بِثَلَاثٍ لَيْسَ مَعَهُنَّ رَابِعَةٌ مَنْ كَانَتْ هِمَّتُهُ آخِرَتُهُ كَفَاهُ اللَّهُ هِمَّهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَنْ أَصْلَحَ سَرِيرَتُهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عِلَانِيَتَهُ وَمَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ». (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/ ۲۹۷)

بحث سندی

سند این روایت شریف، چهار حلقه‌ای است که مؤثقه و معتبر است و چون چندین بار بررسی شده است، بدان ارجاع داده می‌شود.^۳

۱. رک: بحوث فی علم الاصول، محمد باقر صدر (تقریرات عبدالساتر)، ج ۵، ص ۱۵۲.

۲. «وجوب إصلاح النفس عند ميلها إلى الشر»، وسائل الشیعة؛ ج ۱۵؛ ص ۲۹۶.

۳. این حلقه سند «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الثَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ» به تفصیل بحث شده است. رک: علیرضا اعرافی، مکاسب محرمه، ج ۲، ص ۵۵۵.



بحث دلالی

با توجه به این فراز از حدیث شریف «وَمَنْ أَصْلَحَ سِرِّيَّتَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عَلَانِيَتَهُ» چند احتمال در مورد «سریه» مطرح است:

۱. به معنای درون است در مقابل ظاهر، و چیزهای درونی اعم از جوانحی و جوارحی است.

۲. با توجه به کتاب‌های لغت، پنهان و آشکار (خلوت و جلوت) مدنظر است.^۱

۳. هر دو احتمال درون و خلوت مد نظر است.

ظاهراً احتمال دوم صحیح است؛ از این رو این کلمه دلالت ندارد یا دست‌کم اجمال دارد و نمی‌توان به آن استناد نمود.

۲. ملازمت صفات حمیده

در شرع مقدس به ملازمت و کسب صفات نیکو و محاسن اخلاقی بسیار سفارش شده است. به یکی از این احادیث اشاره می‌گردد:

روایت عبدالملک بن غالب

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ غَالِبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانُ خِصَالٍ وَقَوْرًا عِنْدَ الْهَرَاهِرِ صَبُورًا عِنْدَ الْبَلَاءِ شُكُورًا عِنْدَ الرِّخَاءِ قَانِعًا بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ لَا يَظْلِمُ الْأَعْدَاءَ وَلَا يَتَحَامِلُ لِلْأَصْدِقَاءِ بَدَنُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَالنَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ إِنَّ الْعِلْمَ خَلِيلُ الْمُؤْمِنِ وَالْحِلْمَ وَزِيرُهُ وَالْعِفْلُ أَمِيرُ جُنُودِهِ وَالرِّفْقُ أَخُوهُ وَالْبِرُّ وَالِإِدَّةُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۸۵)

بحث سندی

روایت حدیث شریف غیر از «عبدالملک بن عمرو» همه ثقة هستند؛ اما در مورد ایشان نیاز به

۱. «السریة: عمل السر من خیر أو شر». کتاب العین، ج ۷، ص ۱۸۶؛ تهذیب اللغة، ج ۱۲، ص ۲۰۱.
 ۲. «وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَأَنْسَبُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ص لِعَلِيِّ ع وَذَكَرَ نَحْوَهُ إِلَى قَوْلِهِ فِي رَاحَةٍ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَقَارًا وَشُكْرًا وَصَبْرًا وَفُتُوخًا. وَرَوَاهُ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمَّادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ نَحْوَهُ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ».

بررسی بیشتری است که بدان‌ها اشاره می‌شود. با توجه به آنچه کشی^۱ دربارهٔ اهتمام امام علیه السلام در شأنش گفته است، چون این روایت فقط از طریق خودش نقل شده، چیزی را ثابت نمی‌کند. همچنین روایت محمد بن یعقوب (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹/۵) از علی بن ابراهیم، از ابیه، از ابن ابی عمیر، از حکم بن مسکین، از عبد الملك بن عمرو. طریق صدوق به عبد الملك^۲ طریق صحیحی است. با در نظر گرفتن قاعدهٔ عدم ورود قدح، روایت هر شیعهٔ امامی که قدحی درباره‌اش نباشد، مورد اعتماد است؛^۳ لذا روایت عبد الملك معتبر است.

بحث دلالتی

چند نکته در ذیل روایت با توجه به عبارت «يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانُ خِصَالٍ وَفُوراً ... صَبُوراً ... شَكُوراً ... قَانِعاً ...» بیان می‌شود:

۱. تعبیر «خصلت» در این روایت شریف دلالت بر صفت دارد.^۴ صدر و ذیل روایت نیز به صفات و امور قلبی و درونی اشاره دارد. همچنین کلمات «وَفُوراً؛ صَبُوراً؛ شَكُوراً» صفت مشبه و از امور قلبی هستند. از این رو با توجه به این قرائن، دلالت روایت به صفات فضیلت روشن می‌گردد.

۲. با توجه به جملهٔ ابتدای حدیث شریف «يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانُ خِصَالٍ» خود کلمه «يَتَّبِعِي» اطمینان به افادهٔ وجوب ندارد و نیز استحباب را نمی‌توان بدان نسبت داد؛ بلکه قدر متیقن آن، رجحان مطلق است؛ اما صفاتی که در ادامه برای مؤمن بر شمرده می‌شود، لباً می‌دانیم که این صفات دارای رجحان هستند. از جملهٔ این صفات این عبارت است: «وَلَا يَتَحَامَلُ لِلْأَصْدِقَاءِ بِدَنُّهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسِ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ».

۱. حمدویه قال: «حدثني يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عن عبد الملك بن عمرو، قال: قال لي

أبو عبد الله ع إني لأدعو الله لك حتى اسمي دابتك أو قال: أدعول دابتك». رجال الكشي، ص ۳۸۹.

۲. «وما كان فيه عن عبد الملك بن عمرو فقد رويته عن أبي (رضي الله عنه) عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين، عن عبد الملك بن عمرو الأحول الكوفي وهو عربي». من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۵۲۲.

۳. برخی از فقها از این قاعده استفاده کرده‌اند. رک: فقه الحج، لطف الله صافی گلپایگانی، ج ۴، ص ۱۲؛ دلیل تحریر، علی اکبر سیفی مازندرانی، فقه الربا، ص ۱۵۱.

۴. «الْخَصْلَةُ: الْفَضِيلَةُ وَالزَّيْلَةُ تَكُونُ فِي الْإِنْسَانِ، وَقَدْ غَلَبَ عَلَى الْفَضِيلَةِ وَالْجَمِيعُ: الْخِصَالُ، تَقُولُ: فِي فَلَانِ خَصْلَةٌ حَسَنَةٌ، وَخَصْلَةٌ قَبِيحَةٌ، وَخِصَالٌ، وَخِصَالٌ كَرِيمَةٌ». تهذيب اللغة، ج ۷، ص ۶۶؛ كتاب العين، ج ۴، ص ۱۸۶.



احادیثی که دلالت آنها مانند حدیث قبل می‌باشد، یعنی به بیان صفات مؤمنین بپردازند، در منابع روایی بسیار است و شیوه استدلال آنها نیز تقریباً مانند احادیث قبل است؛ از این رو برای جلوگیری از تکرار استدلال، به این احادیث شریف ارجاع داده می‌شود.^۱

۳. تخلیق به مکارم اخلاق

تخلیق به مکارم اخلاق، از اهداف بزرگ بعثت انبیا و همچنین پیامبر گرامی اسلام ﷺ است؛ همچنان که حضرت می‌فرمایند: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۲/۶۸) در منابع روایی احادیث بسیاری در باب مکارم اخلاق وارد شده است. اینک در این مجال به یکی از این احادیث شریف اشاره می‌کنیم.

صحيحه عبدالله بن مسكان

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَصَّ رَسُولَهُ ص بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَأَمْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمَدُوا اللَّهَ وَارْغَبُوا إِلَيْهِ فِي الزِّيَادَةِ مِنْهَا فَذَكَرَهَا عَشْرَةَ الْيَقِينِ وَالْقَنَاعَةَ وَالصَّبْرَ وَ الشُّكْرَ وَالْحِلْمَ وَحُسْنَ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءَ وَالْعِزَّةَ وَالشَّجَاعَةَ وَالْمُرُوءَةَ». (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۵/۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۸۰)

بحث سندی

طریق شیخ صدوق به عبدالله بن مسکان به این ترتیب است: «وما كان فيه عن عبدالله بن مسكان فقد رويته عن أبي، ومحمد بن الحسن رضي الله عنهما عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن مسكان» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۴۶۱) که همه ثقة هستند و این طریق صحیح است؛ از این رو روایت به لحاظ سند صحیح است.

بحث دلالی

با توجه به این فراز از حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ رَسُولَهُ ﷺ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَأَمْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمَدُوا اللَّهَ وَارْغَبُوا إِلَيْهِ فِي الزِّيَادَةِ مِنْهَا فَذَكَرَهَا عَشْرَةَ» چند نکته در ادامه بیان می‌شود:

۱. رک: وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۱۸۷-۱۹۵.



۱. مراد از «مکارم اخلاق» در این حدیث شریف با توجه به اطلاقی که در حدیث است، معنای عام آن است که شامل فضایل اخلاقی است. عبارت «حسن خلق» نیز در حدیث شریف به قرینه این که در کنار دیگر صفات قرار گرفته و یکی از مکارم اخلاق است، دلالت بر معنای اخص «حسن خلق» دارد که خوش رفتاری اجتماعی و مواجهه نیکوست. همچنین مواردی از صفات را که حضرت در این حدیث شریف برمی شمارند، نمونه و مثال است؛ چرا که لُبّا از خارج می دانیم که مکارم اخلاق به نحو عام است و شامل فضایل اخلاقی است و بیش از این موارد است.

۲. عبارت «فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمَدُوا اللَّهَ» نسبت به کسانی که لوح وجودشان سفید یا سیاه است، ساکت است؛ یعنی کسانی که صفات را به نحو کامل دارند یا کسانی که اصلاً ندارند؛ چون می فرماید: اگر در شما صفت نیکویی هست، خدا را شکر کنید. البته این مطلب قابل خدشه است؛ چرا که به شکل واقعی و ثبوتاً هیچ انسانی نیست که هیچ گونه فضیلتی نداشته باشد. در نهایت نیز می توان الغای خصوصیت کرد؛ بدین نحو که افراد با لوح وجودی سیاه، باید این کار را انجام دهند. بنابراین به طریق اولی افرادی که لوح وجودشان سفید است، باید نسبت به کسب مکارم اخلاق بکوشند.

۳. عبارت «وَأَرْغَبُوا إِلَيْهِ فِي الزِّيَادَةِ مِنْهَا فَذَكَرَهَا عَشْرَةً» اکتساب کَمّی و کیفی را مد نظر دارد؛ یعنی هم به لحاظ کیفی یک صفت را اشتداد و زیادت بدهید و هم اگر دارای صفت نیکویی هستید، بکوشید تا به صفت نیکوی دیگری مزین شوید. بنابراین حضرت در ابتدا می فرماید: «اگر خوی نیکویی در شما هست، خدا را شکر کنید» و در ادامه می فرماید: «بر اخلاق نیکو بیفزایید»؛ یعنی مثلاً اگر حلیم هستید، سخاوت هم به آن اضافه کنید و از همین رو برخی اخلاق های نیکورا در ادامه حدیث بیان می فرمایند.

۴. عبارت «وَأَرْغَبُوا إِلَيْهِ» فعل امر است و دلالت بر وجوب دارد؛ اما با توجه به قرائن صفاتی که در ادامه حدیث بدان اشاره شده، می توان گفت: اکتساب این فضایل اخلاقی که از مکارم اخلاق است، مستحب است و دست کم برخی از صفات که قرینه خارجی بر وجوب آنها هست، واجب و برخی دیگر که قرینه بر استحباب دارند، مستحب اند. همچنین در مورد اشتداد و زیادت صفت نیز مراحل ابتدای صفتی که واجب است، حکمش وجوب است و مراحلی که جزء مراتب عالی صفت است و مستحب است، حکمش مستحب می باشد.



جمع‌بندی ادله و بیان حکم نهایی

حکم اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی در بررسی ادله سه‌گانه عقل، آیات و روایات بدین شرح است:

۱. عقل رجحان فضایل و مرجوحیت رذایل را درک می‌کند و در قاعده کلی حکم به رجحان اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل می‌دهد. البته در مواردی که شرع با دلیل خاص بیان حکم کرده و با این اصل عقلی سازگار نیست، این موارد شرعی از این اصل خارج می‌شوند.
۲. وجوبی که از فعل امر در آیات کریمه برداشت می‌شود، با توجه به تعارض هیئت امر و اطلاق ماده، دچار مشکل می‌گردد. در این صورت باید در وجوب، به موارد قدر متیقن اکتفا شود و همچنین در مواردی که فعل، در بیان فضیلت مستحبی است، فعل امر دلالت بر استحباب دارد. با توجه به ملازمه‌ای که بین آیات کریمه و اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل بیان شد، حکم آیات کریمه برای اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل قابل بیان است.
۳. حکم اولیه روایات نخست وجوب به نظر می‌آید؛ اما با توجه به هیئت و ماده فعل امر و همچنین با توجه به قراین لُبیه که از خارج دانسته می‌شود، حکم اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل مستحب است؛ مگر در مواردی که با توجه به نوع صفت و قرائن حاصله، حکم آن صفت یا مرتبه‌ای از آن واجب باشد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه قمی، (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، چ دوم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفا الالهیات، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، چ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، چ سوم، دار صادر، بیروت.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق: محمد جمیل صدقی، چ اول، دار الفکر، بیروت.



۶. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶)، الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المكية، چ دوم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، قم.
۷. اعرافی، علیرضا، (۱۳۹۵)، فقه تربیتی، مؤسسه اشراق و عرفان، قم.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۶)، الفوائد الأصولية، چ اول، شمس تبریزی، تهران.
۹. ———، (۱۴۱۶)، فرائد الأصول، چ پنجم، انتشارات اسلام، قم.
۱۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، چ اول، طبع آل البيت، قم.
۱۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دارالکتب العلميه، بیروت.
۱۲. بجنوردی، سید حسن، (۱۳۸۰)، منتهی الأصول، چ اول، مؤسسه عروج، تهران.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵)، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، چ اول، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، قم.
۱۴. بصری معتزلی، ابوالحسن (بی تا)، المعتمد فی اصول الفقه، دارالکتب العلميه، بیروت.
۱۵. جمعی از محققان، (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، چ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، فلسفه حقوق بشر، چ اول، انتشارات اسراء، قم.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، الصحاح، چ اول، دارالعلم، بیروت.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، چ اول، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۱۹. حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، رساله لبّ اللباب در سیر و سلوک اُولی الألباب، چ هفتم، علامه طباطبائی، مشهد مقدس.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴)، مبادي الوصول إلى علم الأصول، چ اول، دارالاضواء، بیروت.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، چ دوم، مرتضوی، تهران.
۲۲. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، (۱۴۰۵)، فقه القرآن فی شرح آیات الأحكام، چ دوم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، قم.
۲۳. زحیلی، وهبة بن مصطفى، (۱۴۲۲)، تفسیر الوسیط، چ اول، دارالفکر، دمشق.



۲۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، چ سوم، دارالكتاب العربي، بیروت.
۲۵. سید قطب، (۱۴۰۸)، *فی ظلال القرآن*، دارالشروق، بیروت.
۲۶. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۹)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، چ اول، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، قم.
۲۷. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (بی تا)، *نهاية الحکمة*، چ دوازدهم، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۲۹. ———، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۳۱. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، تحقیق: سید احمد حسینی، کتاب فروشی مرتضوی، تهران.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، چ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۳. ———، (۱۴۱۷)، *العُدّة فی أصول الفقه*، چ اول، نشر تیزهوش، قم.
۳۴. غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۱۴)، *نهاية الدرايه فی شرح الکفایه*، چ اول، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم.
۳۵. فاضل مقداد، جمال الدین (۱۴۱۹)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تحقیق: سید محمد قاضی، چ اول، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، قم.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، چ دوم، انتشارات هجرت، قم.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، چ دوم، انتشارات صدر، تهران.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، چ دوم، دارالهجره قم.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، چ چهارم، دارالکتب الإسلامية، تهران.
۴۰. گیلانی، عبدالرزاق بن محمد، (۱۴۰۰)، مصباح الشریعة (منسوب به امام صادق علیه السلام)، چ اول، اعلمی، بیروت.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۲. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۶۲)، مباحثی از اصول فقه، چ اول، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، چ اول، نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، قم.
۴۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸)، انوار الأصول، چ دوم، مدرسه امام علی علیه السلام، قم.
۴۶. ولایی، عیسی، (۱۳۸۷)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، چ ششم، نشرنی، تهران.

