

بررسی دلایل روایی عدم طرح ملکات در دانش فقه

سید محمد باقر میرصانع^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۸

چکیده

نسبت دانش فقه و اخلاق یکی از مباحث مهم و تأثیرگذار بر مباحث میان رشته‌ای این دو دانش است. دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص این نسبت وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در سه دسته اتحاد، تنافر و تعامل طبقه‌بندی کرد. طرفداران تمایز، چه در معتقد به تنافر و چه تعامل، یکی از تفاوت‌های اساسی میان فقه و اخلاق را در موضوع می‌دانند: موضوع فقه به رفتار انسانی مربوط می‌شود، در حالی که اخلاق به ملکات و منش‌ها می‌پردازد. این پژوهش به بررسی دلایل روایی که امکان دارد ملکات و منش‌ها را از حوزه فقه خارج کنند و داخل در علم اخلاق کنند، می‌پردازد. روش تحقیق به صورت جمع‌آوری و تحلیل دلالتی گزاره‌های نقلی بوده است. نتایج نشان می‌دهد که سه دلیل روایی ممکن برای عدم موضوعیت ملکات در فقه، از قوت کافی برخوردار نیستند. در پایان هم یک دلیل عقلی و انسان‌شناسانه - که دست به تأویل روایات دال بر حرمت رذایل اخلاقی زده - بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: نسبت فقه و اخلاق، تمایز موضوعی، احادیث، رفتار، ملکات.

مقدمه

نسبت دانش فقه و اخلاق در دوران معاصر به یکی از مسائل بحث برانگیز و پردامنه تبدیل شده است. برخی میان این دو علم تمایز و ارتباط، برخی تمایز و تباین و برخی وحدت را قایل هستند. در حالت پذیرش تمایز، چیستی تمایز آن‌ها محل بحث و تأمل

۱. استادیار گروه اخلاق نظری، پژوهشکده اخلاق و روانشناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، mirsanea.m@riqh.ac.ir.

است. غالب طرفداران تمایز موضوعی، تمایز را این گونه تبیین می‌کنند: موضوع دانش فقه «رفتار» و موضوع دانش اخلاق «ملکات و درونیات انسان» است.^۱

یکی از مسائل مهم در بررسی رابطه فقه و اخلاق، دیدگاه منابع دینی نسبت به این رابطه و پذیرش تفکیک یا عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر است. در سال‌های اخیر، در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به موضوع نسبت فقه و اخلاق پرداخته شده است. در برخی از این آثار، صرفاً به گزارش تمایزها و اشتراکات فقه و اخلاق توجه شده و از تحلیل و بررسی موضوع خودداری شده؛ مانند کتاب‌های فقه و اخلاق اسلامی؛ مقایسه‌ای علم‌شناختی (۱۳۹۵ش) از مهدی احمدپور و مناسبات فقه و اخلاق در گفت‌وگوی اندیشوران (۱۳۹۲ش) از محمد هدایتی.

در برخی دیگر نیز با مسلم پنداشتن تمایز فقه و اخلاق فقط افتراق محوری میان آن‌ها جست‌وجو شده است؛ از جمله در مناسبات فقه و اخلاق (۱۳۹۵) به قلم محمد هدایتی، فصل چهارم کتاب آشنایی با فقه اخلاق؛ درآمدی بر دانش اخلاق اجتهادی و استنباطی (۱۴۰۰ش) از محمد عالم‌زاده نوری و فصل دوم کتاب اخلاق اسلامی و کاربرست قاعده

۱. برای مطالعه بیشتر و آشنایی بیشتر با این دیدگاه‌ها رک:

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم اخلاق را نفس و ملکات نفسانی دانسته‌اند:

«موضوع این علم، نفس ناطقه انسانیه است» (معراج السعادة، ص ۳۲، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: هجرت، ۱۳۷۸ش).

«موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد بحسب اراده او» (اخلاق ناصری، ص ۱۴، نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تهران: علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ق).

«النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختص بها ادراك المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، وذلك اذا كانت هي على ما ينبغي، وذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة الى العدالة» (المبدأ والمعاد، ص ۱۰۹، حسین بن عبد الله بن سینا، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش).

«هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان» (الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۷۰، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق).

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم فقه را رفتار دانسته‌اند:

«افعال مکلفین از جهتی که اقتضاء یا تخیر دارد» (نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص ۵، فاضل مقداد، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی، ۱۳۶۱ش).

«فعل مکلف از جهتی که مکلف است» (ذکری الشیعه، ج ۵، ص ۵، شهید اول، قم: مکتب الاعلام اسلامی فی الحوزة العلمیة، اول، ۱۴۳۰ق).

تسامح در ادلة سنن (۱۳۹۰) به قلم محمدتقی اسلامی.

افزون بر این، در برخی از کتاب‌ها نسبت مشهور میان فقه و اخلاق تحلیل و نقد شده است؛ مانند: از فقه و اخلاق تا فقه اخلاقی؛ تأملاتی بنیادین در تفکیک اخلاق از فقه (۱۴۰۰ش) نوشته مجتبی رحیمی که البته در این کتاب نسبت فقه و اخلاق از نگاه روایات بررسی نشده است؛ چیزی که در پژوهش حاضر کوشیده شده است از نظر تمایز موضوعی بررسی شود. البته در مقالاتی نیز به این مهم پرداخته شده که بیشتر به پژوهش حاضر نزدیک هستند؛ مانند «عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم (از حیث موضوع، محمول، هدف، قلمرو و ضمانت اجرا)» (۱۳۹۸ش) نوشته صدیقه مهدوی کنی. نویسنده مقاله یاد شده فقه و اخلاق را در قرآن یکی می‌داند؛ اما این مهم را در نتیجه‌ای برای نقد میان نسبت فقه و اخلاق به منزله دو علم قرار نداده و دلایل روایی را مطرح نکرده است. در دو مقاله دیگر با عنوان «رابطه فقه و اخلاق از دیدگاه قرآن کریم» (۱۴۰۱ش) به قلم سوسن نریمانی و «نسبت فقه و اخلاق در آموزه‌های امام رضا (علیه السلام)» (۱۳۹۲ش) از احمد پاکتچی نیز، با پیش فرض قرار دادن تمایز فقه و اخلاق تنها به نحوه ارتباط این دو علم در قرآن و روایات پرداخته شده است.

در مقاله‌ای با عنوان «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»^۱ به سود اتحاد فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی دلایلی از قرآن و احادیث طرح شده است. در آن مقاله فقط روایات و آیاتی که اثبات‌کننده وحدت موضوعی فقه و اخلاق هستند، مطرح شده است؛ اما دلایل روایی که دال بر تمایز فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی هستند، طرح نشده است.

پرسشی که در این مجال به آن خواهیم پرداخت، این است که چه دلایلی روایی احتمالاً موجب شده تا فقها و اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق وارد کنند. به بیان دیگر، در مقاله حاضر قصد داریم دلایل طرح شده یا احتمالی نقلی که ممکن است بر خروج ملکات و خصوصیات درونی از فقه را بررسی کنیم.

پیش از شروع در مقاله چند نکته را متذکر می‌شوم:

اول. این که دلایلی که در این جا طرح می‌شود، جز دلیل چهارم، دلایل احتمالی است که

۱. «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»، سید محمد باقر میرصانع، فصلنامه علمی پژوهشی مشکاة، شماره ۱۶۰، آذر ۱۴۰۲ش.

به نظر نویسنده رسیده و ممکن است مدنظر علمای فقه و اخلاق بوده است. بنابراین، این مقاله می‌تواند پیشنهادی به قایلین تمایز باشد که به دلایل روایی توجه کنند و اشکالاتی را که به آن وارد است، در نظر بگیرند. برخی دلایل در ذهن و ضمیر علما وجود دارد، اما تا کنون به عرصه طرح و انتشار نرسیده است. ممکن است، مباحثی از این دست جرقه‌ای برای ایجاد مباحثات جدیدی در این مسیر باشد.

دوم. نویسنده این مقاله به مباحث سندی اهتمام داشته و آن‌ها را در نظر گرفته است، اما به دلیل اهمیت مباحث دلالتی و محتوایی سعی کرده، مباحث سندی را به اختصار در پاورقی مطرح کند؛ البته به جز دلیل سوم - که با تفصیل بیشتر و در متن به بحث سند پرداخته شده - به دلیل اهمیت تک روایتی که در آن دلیل طرح شده است.

سوم. بحث از نسبت فقه و اخلاق دامنه وسیعی دارد که شامل انواع تمایزات می‌شود؛ تمایز موضوعی، محمولی، منبعی، هدفی، روشی و غیر این موارد. هر کدام از این تمایزات، تقریرها و دلایل مختلفی برایشان مطرح شده است که بحث ما در این مقاله مربوط می‌شود به دلایل تمایز موضوعی فقه و اخلاق، با این تقریر که ملکات مربوط به اخلاق و رفتار مربوط به فقه است. با همان پرسشی که پیش‌تر مطرح شد؛ چه دلایلی روایی موجب شده تا فقها و اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق وارد کنند؟

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود دلایل روایی را که بر خروج ملکات و خصوصیات درونی از فقه ممکن است طرح شود و یا طرح شده است، بررسی و ارزیابی کنیم. در آثار متقدم فقهی توضیح و تبیین صریحی نسبت به چرایی عدم توجه به ملکات در فقه بیان نشده است. دو دلیل اول، دلایل روایی احتمالی است که ممکن است منشأ این تمایز باشد؛ به این صورت که ملکات و امور درونی را مشمول حکم شرعی نمی‌داند. در این دو دلیل، مباحث بسیار مشابه مباحث فقهی است. دلیل سوم، دلیل روایی است که گمان شده دال بر وجود سه علم کلام، فقه و اخلاق اسلامی است. در بررسی این روایت بحث سندی و فقه الحدیثی بیشتر پررنگ شده است. دلیل چهارم، در برخی آثار معاصر ذکر شده که به نوعی دست به تأویل روایاتی زده است که دلالت التزامی بر وحدت فقه و اخلاق دارند و با این تأویل ملکات را از ذیل مباحث فقهی خارج کرده است.

در ادامه به دلایل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

دلیل اول. اهتمام به حسنات

دسته‌ای از اخبار و روایات است که مدلول آن‌ها این است که کسی که قصد سیئه یا کار خطایی داشته باشد، گناهی برای او نوشته نمی‌شود. چهار روایت از این روایات را می‌توان در کتاب شریف الکافی در این باب ملاحظه کرد: «بَابُ مَنْ يَهُمُّ بِالْحَسَنَةِ أَوِ السَّيِّئَةِ».^۱ در این جا یکی از آن‌ها را می‌آوریم که در بقیه نیز همین مضمون تکرار نشده است:

«إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ؛ وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا؛ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ؛ وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ».^۲

سند این روایت^۳ صحیح بوده و وثوق صدوری دارد و سه روایت دیگر^۴ در این باب نیز به ترتیب موثق و دو روایت آخر ضعیف هستند.

این دلیل و روایات مشابه آن، ممکن است مستمسک علما و فقها باشد؛ هر چند تصریحی به آن نشده است. تبیین دلالت این روایت به این صورت است که:

۱. کسانی که قصد عملی را بکنند و آن را انجام ندهند، حکم شرعی ندارد.
۲. اگر قصد عمل را تعمیم دهیم و هر امر درونی که به فعل نرسد، دارای حکم شرعی نیست.

۳. چون این امور حکم شرعی ندارند، موضوع فقه قرار نمی‌گیرد.

۴. و در نتیجه امور درونی اعم از قصد و ملکه و مشابه آن‌ها از موضوع فقه خارج هستند و باید در علم دیگری مانند اخلاق بررسی شوند.

اما چگونه از گزاره یک به دور رسیدیم، با این بیان که اولاً، با فحوای کلام ثابت می‌شود مقدمات قصد و همت، مانند تصور، تصدیق به فایده و شوق اکید نیز در دایره دلالت روایت

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲.

۲. همان.

۳. سند عبارت است از «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ».

۴. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۴.

قرار می‌گیرند و ثانیاً، با الغای خصوصیت از قصد و نیت می‌توان تمام امور درونی را مشمول حکم مذکور در این دلیل کرد. کسی که صفتی درونی مانند کبریا حسد دارد تا ابراز نکرده باشد، برای او چیز نوشته نمی‌شود و گناهی بر او نیست. الغای خصوصیت بعد از بررسی تمام روایات مشابه و دریافت تناسب حکم و موضوع صورت می‌گیرد؛ یعنی فقیه با دیدن تمام ادله و یافتن این نکته که شارع تا امری در برون آدمی بروز و ظهور نیابد، حکمی تکلیفی صادر نخواهد کرد، در این دسته روایات الغای خصوصیت می‌کند و می‌گوید بحث نیت و قصد تنها به عنوان نمونه ذکر شده است و قصد انحصار در آن نبوده است.

در جواب به این دلیل باید گفت:

۱. برای بررسی این روایت و مشابه آن ابتدا باید کل روایت را مورد نظر قرار داد. در بخش اول روایت آمده است که کسی که قصد کار نیکی را بکند، همین قصد، اجر دارد و اگر آن کار نیک را انجام دهد، به آن کار نیک هم ثواب جدایی داده می‌شود. اگر کار نیک را انجام نداد، تنها یک ثواب و آن هم بابت قصدی که داشته به او می‌دهند.

در بخش دوم روایت، قصد به کار قبیح و زشت مطرح می‌شود که فقط زمانی که در رفتار فرد بروز پیدا کند، یک گناه نوشته می‌شود.

بخش اول روایت قصد کار نیک را مأجور و بخش دوم قصد کار سیئه را بدون جزا می‌داند. اگر این چنین دلیلی در ذهن علما و در ذهنیت جامعه علمی مطرح بود، باید میان کار نیک و بد تفاوت بگذارند؛ یعنی قصد و نیت و فضایل و درونیات نیکورا بررسی فقهی کنند و امور سیئه را مورد بررسی قرار ندهند؛ چون مورد عفو قرار گرفته است.

ممکن است بیان شود که فقه مرز ما با امور سیئه را مشخص می‌کند؛ یعنی علمی است که با شناساندن امور واجب و حرام قصد مواظبت بر این دارد که انسان مرتکب حرام نشود و پرداختن به واجبات نیز از این باب است که ترک آن حرام است.

بعید است فقیهی این گونه سخن کند؛ چرا که خلاف آن چیزی است که در فقه محقق شده است. کتب فقهی پراز پرداختن به امور مستحب و مکروه و مباح هستند. همچنین نمی‌توان همه این‌ها را خروج از چارچوب فقه دانست و تبعی پنداشت.

با توجه به آن چه ذیل شماره یک آمد، اولاً این روایت اگر دلالتی داشته باشد، تنها محدود به سیئات است. همچنین باید فقها به امور حسنه درونی پردازند؛ چرا که آن‌ها ثواب دارند. با توجه به بخش اول روایت مشخص است که روایت در مقام ترغیب به کار نیک و بازداشتن

از کار زشت است. در بخش اول روایت، قصد کار نیک را هم مأجور می‌داند. فردی که به هر دلیل نتوانست کار نیک را انجام دهد، اهتمام به کار نیک را از دست ندهد. از سوی دیگر، اگر قصد کار زشت هم سیئه و جزا داشته باشد، به نوعی ناامید کننده است و برداشتن سیئه کار بد باعث می‌شود فرد تا دست به کار نشده، خود را آلوده به گناه نبیند و راه برگشت را باز بداند.

۲. با پذیرش دلالت این دست روایات، بسته به الفاظشان، عموم یا اطلاق شکل می‌گیرد که اگر روایتی برخی فضایل و رذایل را از تحت آن خارج کرد، باید این عموم یا اطلاق تخصیص خورده یا مقید شود. آیات و روایاتی که در بخش قبل اشاره شد، همه مقید و مخصص این عموم یا اطلاق می‌شود.

برای نمونه، برخی ظنون به حکم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^۱ حرام شده، هر چند امری درونی است از تحت عموم یا اطلاق بالا خارج می‌شوند. همچنین توکل هر چند امری درونی است، ولی به حکم آیه «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا»^۲ حداقل مراتبی از آن وجوب پیدا می‌کند.

۳. نکته دیگر، تعارض این روایات با دسته دیگر روایات است که نیت را مهم و مؤثر دانسته‌اند. در صحیح هروی آمده است:

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام قَتَلَ ذُرَّيَّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام بِفِعَالِ آبَائِهِمْ؟ فَقَالَ عليه السلام: هُوَ كَذَلِكَ. فَقُلْتُ: وَقَوْلُ اللَّهِ عز وجل: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ، وَلَكِنْ ذُرَّيُّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام يَرْضَوْنَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ، وَ يَفْتَحِرُونَ بِهَا، وَمَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ، وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ، لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عز وجل شَرِيكَ الْقَاتِلِ، وَإِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ عليه السلام إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ عليه السلام مِنْكُمْ إِذَا قَامَ؟ قَالَ: يَبْدَأُ بِبَنِي شَيْبَةَ فَيَقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ، لِأَنَّهُمْ سَرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عز وجل»^۳.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۴۸.

۳. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۲۷۳. سند روایت نیز صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ».

در روایتی از امام علی علیه السلام بیان شده است:

«الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاحِلِ فِيهِ مَعَهُمْ، وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ: إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ [الرِّضَا] الرِّضَى بِهِ»^۱.

ممکن است ادعا شود که این روایات ناظر به فعل دیگری است و درباره نیت فرد نیست.^۲ پاسخ، این است که اولاً رضایت به کاری و نیت انجام آن از یک سنخ است. بنابراین، می توان الغای خصوصیت از رضای به فعل دیگری کرد. در هر دو روایت رضایت به منزله انجام فعل قرار داده شده است و عنصر مشترک میان رضایت به یک فعل و انجام آن، نیت و اهتمام به آن است.

در صحیح یحیی الطویل آمده است:

«حَسْبُ الْمُؤْمِنِ عِزًّا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنَّهُ لَهُ كَارَةٌ»^۳.

این روایت مؤید تلازم رضایت و کراهت با نیت فرد است. نیت فرد برای انجام یک فعل نشان دهنده رضایت او برای آن کار است و کراهت از کاری نیز نشانگر عدم انجام دادن آن در حالت عادی از آن فرد است.

روایات دیگری هم وجود دارند که نیت را برتر از عمل دانسته و ثواب و عقاب را به آن منتسب می کنند:

۱. امام صادق فرمودند:

«إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا، وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا؛ فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ»، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: (فُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)، قَالَ: «عَلَى نِيَّتِهِ»^۴.

۲. امام صادق علیه السلام فرمودند:

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ، وَكُلُّ عَامِلٍ

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴.

۲. مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الاساسية، ج ۵، ص ۵۱.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۸. سند صحیح است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ يَحْيَى الْكَطْوِيلِ صَاحِبِ الْمُتَقَرَّرِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ».

۴. الکافی، ج ۳، ص ۲۲۰. سند ضعیف است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُتَقَرَّرِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ».

يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ»^۱.

۳. امام باقر علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ نِيَّةَ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»^۲.

در روایت اول تفصیل میان مؤمن و کافر بسیار مشهود است. دو روایت بالا نیز دال بر اهمیت نیت در مقایسه با رفتار است.

۴. امام علی علیه السلام:

از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می گفت: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ، وَكَذَلِكَ الْفَاجِرِ»^۳.

اگر واژه «ابلاغ» در این روایت را به معنای رساتر و بُزنده تر در نزد خداوند بدانیم، هم معنا با دو روایت قبل خواهد بود.

تعارض میان این روایات و روایات «من هم» زمانی شکل می گیرد که اصرار شود آن روایات دلالت بر عدم حکم شرعی و اهمیت فقهی نیت و مشابه های آن دارند. همچنین طبق این دلالت روح حاکم بر آن روایات با روایاتی که دال بر اهمیت نیت هستند سازگار نیست. روایات «من هم» دلالتی بر عدم حکم شرعی و یا حتی الزامی نیت و صفات درونی انسان ندارند؛ اولاً، با صدر خود روایت سازگار نیست. ثانیاً، در صورت اثبات دلالت به واسطه دیگر ادله تخصیص خورده است. ثالثاً، با برخی روایات دیگر تعارض دارد.

دلیل دوم. رفع حسد و وسوسه

دلیل دیگری که ممکن است به نوعی امور درونی را از اهمیت برای فقها انداخته باشد و از ذیل فقه خارج کرده باشد، روایات رفع یا وضع است. شیخ صدوق نقل کرده است؛

۱. همان، ج ۳، ص ۲۱۸. سند موثق است، به دلیل وجود سکونی در سند: «عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ التَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. البته مرحوم مجلسی این روایت را ضعیف مشهور می داند (رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۸، ص ۹۳).

۲. تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۴۲. سند صحیح است. [مشیخه فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبید الله و أحمد بن عبدون کلهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن] محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد و عبد الله بن محمد، عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال.

۳. الامالی، ص ۴۵۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۶. سند ضعیف است. «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الطُّوسِيِّ فِي الْأَمَالِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَمَاعَةٍ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَيَابَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَمْرِو بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ الْفَضَائِلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام».

امام صادق علیه السلام می فرماید:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رُفِعَ عَنِّ تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ»^۱.

مشابه این روایت را کلینی نقل کرده است؛

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَضِعَ عَنِّي تِسْعُ خِصَالٍ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَالتَّكْفُرُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ»^۲.

روایاتی مانند روایت نبوی عامی:

«إِنَّ اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ، أَوْ تَكَلَّمْ بِهِ»^۳.

نیز مضامینی شبیه همین روایت رفع دارند.

طبق این روایت با نسخ های مختلف آن حسد و تفکر در وسوسه خلق تا زمانی که به زبان نیاید و در رفتار ظاهر نشود، مورد عفو و بخشش قرار گرفته است. مانند دلیل پیشین می توان از حسد و تفکر الغای خصوصیت کرد و تمام صفات درونی و افکار را مشمول عفو و رفع قرار داد؛ به قید آن که به زبان و رفتار ظهور و بروز پیدا نکند. اگر از تفکر و حسد الغای خصوصیت شود، می توان تمام خصوصیات درونی مشمول حدیث رفع دانست.

اما اولاً این الغای خصوصیت و تعمیم بسیار مشکل است و الغای خصوصیت و تعمیم بدون دلیل است. در دسته قبلی روایات چون بحث اهتمام و نیت بود و به طور کلی ذکر شده بود، این الغای خصوصیت امکان بیشتری داشت، اما در این حدیث اولاً، در مقام امور عفو شده و عقوبات رفع شده از امت پیامبر است و مقام، مقام ذکر مصادیق نیست.

۱. الخصال، ج ۲، ص ۴۱۷. سند صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۲۸۹. سند ضعيف و مرفوع است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ التَّهْدِي رَفَعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

۳. المسند الصحيح (صحيح مسلم)، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شرح الكافي - الأصول و الروضة، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۱، ص ۲۶۷.

بنابراین، همچنان که خطا و نسیان به صورت کلی بیان شده است، لازم بود اگر مقصود کل رذایل درونی است به صورت کلی بیان شود.

ثانیاً، باز مانند دلیل قبلی باید میان این دلیل و ادله دال بر حرمت صفات قلبی و نفسانی جمع کرد. در دلیل قبل چون اطلاق وجود داشت، باید تقیید می‌زدیم، ولی در این جا چون اطلاقی نیست، فقط حدیث رفع را محصور در مورد مذکور در آن که حسد و تفکر باشد می‌کنیم.

ثالثاً، روایت نسبت به حرمت حسد و یا افعال مبتنی بر آن ساکت است. برای روشن شدن بحث، باید فرضی را در مورد حسادت مطرح کنیم. البته این فرض را در مورد دیگر فضایل و رذایل اخلاقی نیز می‌توان مطرح کرد.

۱. حسد در فرد باشد و با فعل حلال بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت خود را به زبان بیاورد و برای محسود بد بخواهد.

۲. حسد در فرد باشد و با فعل حرام بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت را با غیبت و تهمت بروز دهد.

۳. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد نسبت به وجود آن بی تفاوت باشد.

۴. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود حسادت راضی است.

۵. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود آن ناراضی باشد و در صورت توان بخواهد حسادت را از بین ببرد.

طبق روایت، حسادت در فرض اول و دوم در مظان حرمت است و فرض دیگر طبق روایت نیست. فرض پنجم مطمئناً نیست، اما دو فرض دیگر جای بحث دارند.

در فرض اول و دوم بحث این است که خود رذیلت حرمت پیدا می‌کند یا فعل مُبرز؟ مرحوم نراقی معتقد است در فرض اول و دوم - که حسد آثار اختیاری پیدا می‌کند - چه حرام و چه حلال، حسد حرام است. این حرمت هم به خود حسادت موجود در قلب انسان تعلق پیدا کرده و نه به فعل ابراز کننده. البته اگر فعل ابراز کننده حسد حرام باشد، فعل هم حرام است. مرحوم نراقی در فرض سوم و چهارم هم حکم به حرمت می‌کنند؛ چرا که ملاک حرمت را در این چهار فرض رضایت از این صفت رذیله می‌دانند.^۱

صفتی که در میل طبیعی ما ریشه دارند، مانند حسد و غضب، سه صورت قابل فرض

۱. جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۸.

است که در این جا مثال حسد را محور قرار می دهیم:

۱. حسد جوانحی انفعالی: حسد در این جا یک اتفاق در نفس و یک میل طبیعی است که فرد اختیاری در به وجود آمدن آن نداشته است.

۲. حسد جوانحی فعلی: حسد در این جا از انفعالی بودن خارج شده و قابلیت انتساب به فرد را پیدا می کند. در قسم فرد رضایت از وجود حسادت دارد و رضایت در این جا منظور یک فعل جوانحی اختیاری است.

۳. حسد جوارحی: بعد از حسد جوانحی فعلی فرد با رفتارهای اختیاری حسد را در جوارح و اعضای ظاهری خود بروز می دهد.

در جایی که فرد از حسد خود رضایت ندارد، بلکه از آن ناراحتی و کراهت دارد، حسد از مرتبه اول، یعنی حسد جوانحی انفعالی بالاتر نیامده است. به محض این که از حسادت رضایت پیدا کند، حسادت از حالت انفعالی خارج شده و فعل نفس او به حساب خواهد آمد و مرتبه بعد فعل اعضای ظاهری می شود.

طبق آن چه بیان شد، اگر از روایت رفع بخواهیم در مورد حسادت الغای خصوصیت کرده و آن را به بقیه رذایل نفسانی سرایت دهیم، باید به این نکات دقت کنیم:

اولاً، الغای خصوصیت تنها در جایی است که این سه حالت انفعالی، فعلی و جوارحی وجود داشته باشد و در حالت انفعالی حکم حرمت برداشته شده است؛ مثلاً غضب هم انفعال دارد، هم فعل جوانحی و هم فعل جوارحی. بر فرض دلیلی حرمت غضب را ثابت کند، طبق حدیث رفع در مورد غضب جوانحی انفعالی حرمت برداشته می شود. همچنین روایت حمران از امام صادق مؤید همین مطلب است:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت، فقال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».^۱

ثانیاً، بسیار مهم است که ملاک رفع حرمت حسد را در حدیث رفع چه باشد. اگر مانند مرحوم نراقی ملاک را عدم رضایت به این صفت رذیله بدانیم، میان حسد جوانحی فعلی و حسد جوارحی تفاوتی نخواهد بود و حرمت روی رضایت به صفت می رود. اما اگر ملاک رفع را تنها عدم بروز در افعال بدانیم، تنها صورت حسد جوارحی حرام خواهد بود.

در آخر، این که این دلیل توان اثبات خروج صفات باطنی از فقه را ندارد. اولاً، تعمیم به هم صفات باطنی نمی توان داد. ثانیاً، تعیین نمی کند بعد از رضایت و بروز فعلی، خود حسد

حرام است یا رفتار میرزا یا رضایت به آن.

دلیل سوم. العلم ثلاثة

ممکن است یکی از دلایل نقلی که برای جدا ساختن ملکات از فقه طرح شود، روایتی از پیامبر ﷺ است علم را به سه دسته تقسیم کرده است. به طور طبیعی در صورتی که این روایت دال بر تقسیم علوم اسلامی به سه علم کلام، فقه و اخلاق باشد، مباحث مربوط به ملکات درون قسم اخلاق آن قرار گیرد.

اما متن روایت از امام کاظم علیه السلام:

«أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم الْمَسْجِدَ، فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ. فَقَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ: أَعَلِمَ النَّاسَ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ، وَوَقَائِعِهَا، وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ، آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»^۱

ابو الحسن موسی علیه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم وارد مسجد شد و بناگاه جمعی را دید گرد مردی را گرفتند. فرمود: این چیست؟ گفتند: علامه است. فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم است به انساب عرب و نبردهای عرب و ایام جاهلیت و اشعار عرب و علوم عربیت. فرمود که: پیغمبر صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: این علمی است که ندانستن آن زیانی ندارد و دانستنش سودی ندهد. سپس پیغمبر صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: همانا علم سه است: آیه محکم، فریضه عادلانه، سنت زنده و بر جا و جز اینها فضل است.^۲

بحث سندی

در این دلیل چون تک روایت است و اثبات سند بسیار تعیین کننده است، بحث سندی را کمی با تفصیل بیشتر از دو دلیل قبل و در متن مطرح می‌کنم. کلینی به دو سند این روایت را نقل کرده است. سند روایت به خصوص به خاطر تضعیف نجاشی درباره عبید الله بن عبید الله الدیهقان محکوم به ضعف است؛ هرچند درباره بقیه راویان نیز اما و اگرهایی مطرح است. مرحوم مجلسی در مرآة العقول نیز روایت را ضعیف می‌داند.^۳ مرحوم نراقی هم روایت

۱. همان، ج ۱، ص ۳۲.

۲. أصول الكافي، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۸۹.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۲.

را ضعیف می‌داند و شیوع آن را موجب انجبار سند نمی‌داند.^۱ البته برخی این روایت را تأیید و توثیق کرده، چرا که محدثان فریقین با همان تعبیر از پیغمبر اسلام ﷺ روایت کرده‌اند و در حکم متواتر است. و دوم از نظر شیوایی و بلاغت هم مانند کلیات احادیث مأثور از پیغمبر اسلام است.^۲ در این جا چون قصد تفصیل در مباحث سندی نداریم، به همین تأیید اکتفا کرده و به بحث دلالتی آن می‌پردازیم.

برای این روایت بیش از بیست تفسیر متفاوت ارائه شده است که در جدول زیر به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

سنت قائمه	فریضه عادله	آیه محکمه	قایل	
استمرار و دوام در عمل داشته	ظلم و باطلی در آن نیست	شبه و اختلافی در آن نیست	آل غازی ^۳	۱
سنت نبوی که دائماً به آن عمل شده است.	۱. واجبات بین افراط و تفریط ۲. واجبات نسخ نشده ۳. امور اجتماعی بین مسلمانان ۴. امور مذکور در کتاب و سنت که غیر ظالمانه است ثم قال: ويحتمل أنها مستنبطة من الكتاب والسنة فتكون هذه الفريضة تعدل بما اخذ عنهما	۱. نسخ نشده ۲. غیر متشابه ۳. بی‌نیاز به تأویل	ملاصالح مازندرانی ^۴	۲
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد که نسخ نشده و باقی است.	مطلق واجبات یا واجبات قرآنی که افراط و تفریطی ندارد.	دارای دلالت واضح و نسخ نشده به اعتبار دو علم دیگر اینها متعلق به اصول و غیر احکام است	مجلسی ^۵	۳
سنت ترک نشده	احادیث نسخ نشده	آیات نسخ نشده	طریحی ^۶	۴
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد	واجبات غیر افراطی و تفریطی	دارای دلالت واضح و نسخ نشده	مجلسی ^۷	۵

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۵۵۱.
۲. أصول الكافي، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۵۱۲.
۳. بیان المعانی، ج ۶، ص ۵۰۷.
۴. شرح الكافي، الأصول و الروضة، ج ۲، ص ۲۵.
۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۳.
۶. مجمع البحرین، ج ۶، ص ۴۸.
۷. بنادر البحار، ص ۱۳۰.

سنت قائمه	فریضه عادله	آیه محکمه	قابل	
که نسخ نشده و باقی است.				
علم دریافت شده با واسطه از معصومین که تاقیامت باقی است	علم دریافت شده به واسطه حجت معصوم، درخواست این علم واجب است و گیرنده آن عدل مشافهه است و ناقل آن بایستی عادل باشد	علم دریافت شده بدون واسطه بشرکه محکم ترین و ظاهرترین است	مجدوب تبریزی ^۱	۶
علم به سنن رسول خدا	علم به واجباتی که خدا واجب ساخته و نسخ نشده	علم به آیات محکم که نسخ نشده و نیاز به تأویل ندارد؛ اعم از معارف و احکام	سید نائینی به نقل از مجدوب تبریزی ^۲	۷
علم به کل شریعت	اطلاع از معارف اصلی که قائم به نفوس است.	اطلاع از آیه محکم و فهم آن	احتمالی از نائینی به نقل از مجدوب ^۳	۸
	۱. سهم ارث فریضه که عادلانه قسمت شود ۲. مستنبط از کتاب و سنت که منصوص نیست ۳. مورد اتفاق مسلمانان		ابن اثیر ^۴	۹
مستحبات و مکروهات یا واجبات دانسته شده از سنت که نسخ نشده	هرآن چه وجوبش در شریعت دانسته شده یا از خصوص قرآن	آیه غیر متشابه غیر منسوخ	بروجردی ^۵	۱۰
سنت نبوی ثابت	۱. تقسیم عادلانه فرائض ارثی ۲. مستنبط از کتاب و سنت که عدل آن دواست	علم به قرآن محکمت و غیر منسوخها	خطابی به نقل از قرطبی ^۶	۱۱
عادات اخذ شده از نبی و وصی	علوم نفسانی که متعلق به رذایل و فضایل است که بین افراط و تفریط است	آیاتی که شک و شبهه ای در آن نیست	حائری تهرانی ^۷	۱۲

۱. الهدایا لشیعۃ أئمة الهدی، ج ۱، ص ۳۲۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

۳. همان.

۴. النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۴۳۳.

۵. تفسیر الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۱۹۶.

۶. الجامع لأحكام القرآن، ج ۵، ص ۵۶.

۷. تفسیر مقتنیات الدرر، ج ۱، ص ۲۰۹.

سنت قائمه	فريضه عادله	آيه محكمه	قابل	
امور مربوط به فروع دين از واجبات و مكروهات	اصول دين كه نسخ نشده و هميشگي است	داراي دلالت واضح	مجلسي روضة المتقين ^۱	۱۳
سنت ماندگار و باقي	علوم مربوط به فرائض كه از قرآن، سنت و اجماع استنباط شود	شناخت قرآن و علوم مرتبط با آن	قائني به نقل از مجذوب تبريزي ^۲	۱۴
سنت	آن چه معادل قرآن و سنت است كه اجماع و قياس باشد.	قرآن	محدث دهلوي ^۳	۱۵
سنت، آداب، عقود، ايقاعات، احكام و اخلاق	علمي كه برمكلفين دانستنش واجب است از واجبات و محرمات كه افراط و تفريط ندارد.	علم به كتاب و تفسير و علوم مرتبط آن	بروجردي ^۴	۱۶
سنت و نوافل و اعمال مؤثر بر قلب و اخلاق	واجبات و محرمات	اصول اعتقادي	صدرا ^۵	۱۷
تهذيب اخلاق	شرايع و احكام	كلام و فقه اكبر	ميرداماد ^۶	۱۸
احكام خمس شرعي	حكمت عملي	حكمت نظري	شريف شيرازي ^۷	۱۹
شرايع اعم از حلال و حرام	اخلاق و متعلقات آن كه واجب و حد وسط است.	اصول عقايد متخذ از آيات	فيض كاشاني ^۸	۲۰
شرايع احكام و حلال و حرام	فضايل اخلاقي حد وسط	اصول عقايد مبتني بر قرآن	احمد نراقي ^۹	۲۱
راه و طريقي كه در امور غير قطعي به آنها تمسك مي كنيم، علم اصول فقه	منظور از فريضه فروع فقهی كه در قرآن ذكر نشده	علم به مضمون محكمي از محكمات قرآن كه نسخ نشده باشد	برهان الفضلاء به نقل از مجذوب تبريزي ^{۱۰}	۲۲
علم اصول فقه	مسائل و احكام فقهی	آيات قطعي الدلاله	ملاخليل قزوینی ^{۱۱}	۲۳
احكام شريعت	علم اخلاق	اصول عقايد	مصطفوي ^۱	۲۴

۱. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۲، ص ۱۵۸.
۲. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۶.
۳. الاصول الاربعه في ترديد الازهابيه، ص ۳۸.
۴. تفسير الصراط المستقيم، ج ۱، ص ۱۹۷.
۵. شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۲، ص ۳۷.
۶. التعليقات على أصول الكافي، ص ۶۷.
۷. الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، ص ۱۱۸.
۸. الوافي، ج ۱، ص ۱۳۴.
۹. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ۵۵۱.
۱۰. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۲.
۱۱. الشافي في شرح الكافي، ج ۱، ص ۲۹۲.

سنت قائمه	فریضه عاده	آیه محکمه	قایل	
شرایع احکام و حلال و حرام	تهذیب أخلاق	اصول عقاید مبتنی بر قرآن	جزایری ^۲	۲۵
علم ظاهر و علوم آداب قلبیه	علم اخلاق و تصفیة قلوب	علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه	امام خمینی ^۳	۲۶



۱. أصول الكافي، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۳۸.

۲. التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، ص ۲۱.

۳. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص ۳۹۱.

نمودار نظریات مختلف در تفسیر روایت علوم سه‌گانه

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، تفسیر و تأویل‌های روایت بسیار فراوان است و هر عالمی به گونه‌ای به بیان منظور از آن پرداخته است. ممکن است مطرح شود که منظور از علم در روایت چیست؟ علم می‌تواند به چند معنا استعمال شود:

۱. شناخت (به انگلیسی: Cognition) به عمل یا فرایند به دست آوردن دانش و مفهوم از طریق تفکر، تجربه و حواس گفته می‌شود که از هنگام تولد شروع شده و باعث درک و ارتباط معانی جهان پیرامون می‌شود.

۲. دانش یا معرفت (به انگلیسی: Knowledge) آشنایی، آگاهی، یا درک فرد یا چیزی مانند حقایق، اطلاعات، شرح یا مهارت‌ها است که از طریق تجربه یا آموزش از طریق ادراک، کشف یا یادگیری به دست می‌آید.

۳. دانش علمی را مجموعه‌ای از آگاهی‌های قابل اتکا می‌داند که از لحاظ منطقی، قابل توضیح باشند. همچنین گاه به مجموعه گزاره‌ها و اطلاعاتی گفته می‌شود که دانشمندان در کاوش‌های علمی حول یک موضوع یا برای تأمین یک هدف گردآورده‌اند و بین آنان بر اساس زبان علوم مورد گفتگو قرار می‌گیرد.

مسئله‌ی منظور پیامبر ﷺ شناخت نبوده؛ چرا که یک فرایند ذهنی است و ارتباطی به موضوع روایت ندارد. اما این‌که منظور معرفت است یا دانش علمی، نیاز به بررسی دارد. در میان اندیشمندان، کسانی که علوم مذکور در روایت را به علمی مانند تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول و اخلاق تأویل بردند، علم را به معنای دانش علمی گرفتند و کسانی که آیات نسخ نشده و روشن، علوم واجب، احادیث و سنت تأویل بردند، علم را به معنای معرفت گرفتند.

از عبارات خود روایت به نفع هر کدام می‌توان شواهدی را اقامه کرد:

یک. این‌که در روایت، آن فردی که در مسجد علامه خوانده می‌شد، عالم به علم انساب، تاریخ و شعر بود و این‌ها از علوم متداول آن زمان بود، این مطلب قرینه‌ای است بر این‌که آیه محکمه و توابعش نیز منظور دانش علمی است. در مقابل این‌که در مورد آن فرد تعبیر علم الناس آمده ممکن است استظهار شود، منظور اعلم العلماء یا اعلم المورخین یا عالمان به انساب نیست، بلکه منظور همین آگاهی‌هایی است که همه دارند و تلاش می‌کنند داشته

باشند و این آقا که علامه خوانده شده، بیشتر از همه می‌داند. و روایت، بحثی درباره طبقه‌بندی علوم نکرده است.

به هر حال، همان معرفت‌ها و آگاهی‌های در اختیار مردم نیز در علمی به صورت تخصصی بررسی می‌شود. به همین دلیل مشخص شدن منظور پیامبر ﷺ از علم که دانش علمی بوده یا معرفت در مسأله ما به کار نخواهد آمد. مسأله مقاله با توجه به این روایت، این است که آیا پیامبر اخلاق را علمی جدا از فقه دانسته و اگر دانسته، آیا ملکات را به آن اختصاص داده است یا نه؟

برای فهم بهتر روایت باید به نکات زیر را دقت کرد:

۱. منظور از علم هرچه باشد، به تصریح خود روایت (ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ) مقید به نافع بودن است.

۲. متن روایت دلالتی بردینی بودن علوم مذکور ندارد، مگر به قرینه صدور روایت از پیامبر ﷺ و این که رسالت ایشان تبلیغ و تبیین دین است، به این معنای پی ببریم که البته قابل اثبات نیست. البته در روایتی شبیه این روایتی از پیامبر ﷺ آمده است:

«مَنْ أَدْمَنَ إِلَى الْمَسْجِدِ، أَصَابَ الْخِصَالَ الثَّمَانِيَةَ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، أَوْ عِلْمٌ مُسْتَظَرَّفٌ، أَوْ أَحْ مُسْتَفَادٌ، أَوْ كَلِمَةٌ تَدُلُّهُ عَلَى هُدًى أَوْ تَزُدُّهُ عَنْ رَدًى، وَ تَرْكُهُ الذَّنْبَ خَشِيئَةً أَوْ حَيَاءً»^۱

کسی دائماً به مسجد رود هشت خصلت می‌یابد: آیه محکم یا فریضه مستعمل یا سنت قائم یا علم مستطرف یا برادر مفید یا سخنی که او را هدایت کند و پستی دور سازد یا ترک گناه.

و در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام آمده است:

«الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، وَ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، وَ مِلَاكُهَا أَمْرُنَا»^۲

از دو قرینه، این که در روایت اول این علوم در مسجد یافت می‌شود و در روایت دوم ملاک این علوم امراضه علیه السلام دانسته شده است، ممکن است به علم دینی بودن آن‌ها حکم کنیم؛ اما متن خود روایت عاری از هرگونه اشعار به دینی بودن این علوم است.

۳. تفکیک علوم به صورتی که امروزه در میان مجامع علمی شیوع دارد، در زمان صدور

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۴۸.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۵۳۵.

روایت مطرح نبوده است. علمی مانند فقه و کلام از اواخر قرن اول با تشخیص و تمایز مکاتب کلامی و فقهی شروع به شکل‌گیری کرد و اخلاق نیز با التقاط فرهنگ یونانی و خراسانی در نیمه قرن دوم مطرح شد.

۴. کلمات موجود در عناوین این سه علم در روایت، یعنی آیه محکم، فریضه عادل و سنت قائم نیز روشن و عاری از ابهام است.

آیه محکم به خصوص با توجه به آیه هفتم سوره آل عمران^۱ و برداشت بسیاری از مفسران این روایت، منظور آیاتی است که نسخ نشده، ابهام دلالی و نیاز به تأویل و تفسیر خاصی برای فهم ندارد.

فریضه عادل نیز منظور امور ثابت و معین در حوزه عمل آدمی بوده که اولاً گاه به نحو تریخ‌ص ثابت شده است و گاه به نحو الزام ثابت شده،^۲ اما تعیین‌کننده حدود رفتاری انسان است و ثانیاً ظلم و جوری در آن نیست. در بسیاری از موارد نیز قرآن از این واژه در همین معنا استفاده کرده است.^۳ معنای دقیق آن را می‌توان قانون عادلانه دانست. تفسیر عدل به حد وسط افراط و تفریط، آن گونه که در برخی تفاسیر روایت آمد، چیزی است که با ورود اخلاق یونانی به جهان اسلام مطرح شد و پیش از آن عدالت به حد وسط تفسیر نمی‌شد.

سنت قائم نیز منظور سیره و طریقه زندگی است که مردم زندگی خود را بر اساس آن جریان داده، تنظیم می‌کنند.^۴ واژه قائم در توصیف سنت، نیز به معنای پابرجا، باقی و مورد اعتنا است. البته در میان مسلمانان بعدها سنت به سیره زندگی و کلمات پیامبر ﷺ اطلاق شد.

۵. در میان شارحان این روایت دو دسته کلی وجود دارد؛ کسانی که روایت را توضیح دادند و کسانی که روایت را تفسیر و تأویل کردند. در جدول هرچه به سمت انتها می‌رویم، تفسیر و تأویل بر توضیح و تشریح غلبه می‌کند. ورود در تفسیر و تأویل کار این مقاله و نویسنده آن نیست، اما در ادامه با توجه به نکات معنای روایت را توضیح خواهم داد.

مقصود روایت، آن چنان که قابل استناد به روایت باشد و از ظاهر آن برمی‌آید این است: آیه محکمه: منظور از آیه محکم، همان آیات محکم قرآنی است که غیر متشابه، بی‌نیاز از

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (سوره آل عمران، آیه ۷).

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۳۰.

۳. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۴۲۲.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۶۰.

تأویل و نسخ نشده است. فایده آن نیز این است که می‌توان به وسیله آن، آیات متشابه و نسخ شده را شناخت و تبیین کرد. اما یادگیری صرف آیات متشابه باعث بحث‌های بی‌فایده و بی‌ثمر خواهد شد. در آیه محکمه قید نشده در حوزه عقاید باشد. ممکن است آیه محکمی در حوزه رفتار باشد. به همین خاطر، انحصار آن در عقاید و علم کلام بدون دلیل است. حال اگر بخواهیم آیه محکم را فرادینی تعریف کنیم و منظور از آن را نشانه‌های محکم بدانیم، باز قابل فهم است؛ چرا که بهترین است که ابتدا نشانه‌ها و افکار و افعال قطعی را بشناسیم و یا به تعبیر دیگر، ام القضا یا چه عقل نظری و چه عملی را بشناسیم و بعد دیگر نشانه‌های فکری و عملی را با آن بسنجیم.

فریضة عادلة: منظور حدود ثابت شده در حوزه رفتار آدمی است که در آن‌ها ظلم و جوری نباشد. در واژه فریضة الزام به معنای واجب نخواهیده، اما براین امر دلالت دارد که باید زندگی را بر آن اساس تنظیم کرد. فرایض تعیین کننده حدود قانونی زندگی است، اعم از حدود ترخیصی و حدود الزامی.^۱ لذا بر هر کسی لازم است آن‌ها را فرا گرفته افکار و رفتار خود را بر اساس آن‌ها تنظیم کند. نفع آن کاملاً مشخص است به زندگی نظم و سعادت دنیوی و اخروی را تضمین می‌کند. اما این که ظلم و جوری در آن نباشد، اگر حدود و مرزها توسط خدا مشخص شده باشد، که قید عادلانه توضیحی خواهد بود، اما اگر فریضة عادله را فرادینی تعریف کنیم، یعنی حدودی که در هر جامعه و فرهنگی مطرح است، این سؤال مطرح می‌شود کدام حدود را باید شناخت و به آن تن داد و عمل کرد؟ پاسخ، حدودی است که عادلانه وضع شده باشد و در این صورت قید عادلانه احترازی خواهد بود.

سنة قائمة: منظور طریقه و جریان زندگی است که پابرجا و ثابت شده است. طریقه و جریان گاه سنت الله است که منظور قوانین حاکم بر عالم که خداوند به لحاظ تکوینی در جهان به ودیعه گذاشته و فرد باید خود را با این جریان ثابت شده و پابرجا تنظیم کند؛ مثلاً خداوند هیچ تغییری در قومی رقم نمی‌زند، مگر به واسطه تغییر خود آن‌ها.^۲ طریقه و جریان، گاه شیوه زندگی اولیای الهی مانند پیامبر ﷺ است. شناخت سنت الهی و سنت اولیای او نیز به سعادت و زیست بهتر فرد کمک می‌کند. البته در نگاه فرادینی به این فقره می‌توان سنت قائمه را آداب و جریان زندگی هر فرهنگ دانست؛ برای زندگی بهتر هم باید به فرایض

۱. مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، ص ۶۳۰.

۲. سوره رعد، آیه ۱۱.

هر فرهنگی احترام گذاشت و هم طریقه زندگی آن‌ها. به همین خاطر شناخت هر دو مفید زندگی را بهتر خواهد کرد.

آن چه مسلم است، در مدلول ظاهری این روایت به هیچ وجه علمی چون کلام، فقه و اخلاق با تعاریف معمول آن‌ها نخواهید است. آن چه علمای عظام خصوصاً در پایین جدول فرمودند، به نوعی تأویل یا استحسان از روایت است و قابل استناد به روایت نیست. برخی اختلافات آن‌ها نیز کاشف همین تأویل یا استحسان است؛ مثلاً برخی چون امام خمینی، مرحوم مصطفوی و جزایری فریضه عادل را اخلاق و سنت قائمه را فقه دانسته‌اند و برخی دیگر همچون ملاصدرا، میرداماد و بروجردی به عکس تأویل کرده‌اند. در نتیجه، این روایت دلالتی بر علوم سه گانه ندارد که در نتیجه بخواهیم بحث از خلیات و ملکات را به عهده اخلاق بگذاریم و فقه را از آن تهی نگه داریم.

دلیل چهارم

دلیل چهارمی که برخی بزرگان به آن تصریح کرده‌اند، هر چند انسان شناسانه و عقلی است، اما به این دلیل که دست به تفسیر و تأویل روایات متضمن حرمت ملکات زده است، در این جا به عنوان آخرین دلیل می‌آوریم. دلیل، عبارت است از این که صفاتی چون عجب صفاتی غیراختیاری است که عارض بر طبیعت انسان است و احیاناً مربوط به خلقت و وراثتی هستند؛ به همین امکان تعلق حکم شرعی به آن وجود ندارد، هر چند ظاهر برخی روایات تعلق حکم باشد و چیزی که نتواند متعلق حکم شرعی قرار گیرد از تحت علم فقه خارج است و باید در علم دیگری مانند اخلاق مطرح شود. او می‌نویسد:

و به هر حال در بحث رذایل اخلاقی وجود دارد که از عبارات قوم تعلق حرمت به آن ظاهر می‌شود و شیخ حر عاملی در عناوین ابواب کتاب وسائل آن‌ها را از محرمات شماره کرده است، بلکه از ظواهر نصوص نیز حرمت ظاهر می‌گردد؛ رذایلی همچون کبر، حسد، ناامیدی از خداوند، ایمنی از مکرالهی، بدبینی به خداوند، حرص، طمع، بغض مؤمن، بخل، قساوت قلب، تعصب، حمیت، نیت بد و غیر این‌ها از رذایل اخلاقی. با این که شماردن بیشتر این‌ها مطلقاً از حرام‌های شرعی ممکن نیست، بلکه حرام عقلی نیز نیست و احدی از اصحاب نیز به حرمت فتوا نداده‌اند. دلیل این مطلب این است که اکثر این صفات یا ملکات ذاتی و غیراختیاری است که عارض بر

طبیعت و نفس انسان می‌شود و دست خلقت و وراثت این‌ها را در طبیعت انسان به ودیعه گذاشته است.^۱

او در ادامه بیان می‌کند:

اگر قایل به حرمت شویم، به ناچار باید ابقا و تلاش نکردن در رفع آن را حرام بدانیم و پذیرش این مطلب هم سخت است؛ چرا که متعلق حرمت مشخص نیست. آیا هر لحظه یا ساعتی یا روزی که فرد این صفت را دارد، حرام است؟ پس چاره‌ای نیست جز این که قایل به تعلق حرمت به افعالی که از این صفت بر می‌خیزند شویم؛ مثل گفتن، رفتار، نوشتن و مانند این‌ها.^۲

مرحوم مشکینی دو دلیل را برای عدم توجه و التفات فقهاء به صفات و منش‌های درونی ذکر کرده است: اول، غیراختیاری بودن آن‌ها، و دوم، مشخص نبودن متعلق حکم شرعی است. آیا هر لحظه که فرد این صفت را دارد، مرتکب حرام شده است یا هر روز و یا یک حرمت دارد؟

شاید مهم‌ترین دلیل انسان‌شناسانه که فقها برای خروج مباحث باطنی از فقه آورده‌اند، خروج این امور از اختیار بشر است: اولاً، این دلیل در صورت اثبات، صفات و ملکات درونی را از حوزه اخلاق هم بیرون می‌کند و ثانیاً، این دلیل به راحتی قابل پاسخ‌گویی است. خود فقها به قاعده «الممتنع/ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»^۳ بسیار تمسک کرده‌اند و بسیاری افعال ظاهری را که اینک غیراختیاری شده‌اند، ولی مقدمات آن اختیاری بوده، مشمول احکام فقهی دانسته‌اند؛ مانند کسی که تا آستانه زنا پیش می‌رود، ممکن است لحظه آخر که تمام اسباب فراهم است، گفته شود دیگر اختیاری از خود ندارد؛ ولی اگر حتی این درست باشد، منافاتی با اختیار ندارد. کسی که به اختیار خود را به اضطرار خوردن گوشت حرام می‌اندازد، منافاتی با اختیار ندارد.

نکته مهم در حل این امور، آن است که تکلیف می‌رود روی مقدمات یا آثار اختیاری این امور. مرحوم آیه الله مشکینی نیز به این نکته اشاره می‌کنند:

۱. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

۲. همان.

۳. برای اطلاع بیشتر رک؛ موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ۱۷، ص ۷۵.

چاره‌ای از اعتقاد به تعلق حکم به آنچه محصول آن‌ها در خارج است مانند گفتار، رفتار و نوشتار.^۱

در ذیل دلیل دوم نیز با تشریح حسد در جایی که صفت جوانحی فعلی است و یا به جوارح سرایت کرده است را اختیاری دانسته و مشمول حکم دانستیم. اما پاسخ دلیل دوم ایشان که عبارت بود از این که متعلق حکم شرعی در این موارد معلوم نیست؛ چرا که مشخص نیست لحظه‌ای باید محاسبه کرد یا روزانه یا یکپارچه یعنی هر صفت یک حرام؟

اولین نکته در پاسخ، همان است که مرحوم مشکینی در همین کتاب خود ذیل بحث حسد بیان کرده است. او ذیل عنوان حسد به بحث نگاهی دیگری افکنده است. بعد از بیان برخی موارد که در ذیل دلیل دوم ذکر شد، این عبارت را آورده و بحث را در فقه غیرمنتقح می‌داند:

نظیره ما یترائی من تعلق التحريم أو الوجوب بصفات النفس فی موارد كثيرة: كقوله العامل بالظلم والمعين له والراضی به شركاء ثلاثتهم، فإن ظاهره الشركة فی الإثم والعقاب، وما ورد فی ذم قسوة القلب من قوله ﷺ والقاسی القلب منی بعيد والبعد من آثار العصیان، وقوله ﷺ رأس كل خطیئة حب الدنيا، وقوله ملعون من ترأس ملعون من حدّث بها نفسه، ووجوب الصبر علی الطاعة وترك المعصية، ووجوب حسن الظن بالله، وحرمة سوء الظن، ووجوب الخوف من الله تعالى، ووجوب اليقين بالله فی الرزق والعمر وغير ذلك من الموارد، والمسألة غیر متفحة فی الفقه.^۲

متأسفانه در مباحث فقهی این بحث‌ها به خوبی تنقیح نشده است. همه این موارد نیاز به بحث تام فقهی دارد تا مشخص شود آیا این‌ها دلایل خوبی برای خروج یک موضوع از مباحث فقهی هست یا نه؟

اشکال دومی که ایشان می‌فرماید، فقط درباره صفات نیست، بلکه درباره وقوف در ملک غصبی نیز وارد است. فرض کنید کسی چهارروز در ملک غصبی مانده است، آیا متعلق حکم وقوف در ملک غصبی است که فقط یک حرام حساب شود یا هر لحظه وقوف در زمین غصبی است که هزاران هزار حرام برای فرد ثبت شود؟ هرچه در آن جا گفته شد در این جا نیز باید بیان شود. اساساً هر فعلی در یک آن واحد واقع نمی‌شود، بلکه در لحظات مستمری صورت می‌گیرد؛

۱. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

۲. همان، ص ۲۲۶.

مثلاً کسی که یک داستان دروغی را در نیم ساعت تعریف می‌کند، یک حرام مرتکب شده یا به ازای هر لحظه یک حرام انجام داده است؟ در این جا در پی پاسخ به این پرسش‌ها نیستیم، اما قایلیم هر چه در موارد مشابه حکم شده در این جا نیز باید انجام گیرد؛ چرا که این اشکال دامن خیلی از مباحث فقهی را که امروزه پذیرفته شده است، می‌گیرد و اختصاصی به صفات و خصوصیات درونی انسان ندارد. بلکه فقط ملکات استمرار بیشتری نسبت به موارد مشابه مذکور در فقه دارند، اما این در اصل بحث تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه

در بحث، چهار دلیل مطرح شده یا احتمالی برای عدم پرداختن به موضوعات درونی، به خصوص ملکات در فقه، ارائه و نقد شد. سه دلیل اول، نقلی و دلیل چهارم مربوط به مناسبات حکم و موضوع و عقلی است. تفاوت دو دلیل اول و دو دلیل بعدی در این است که طبق دو دلیل اول ملکات موضوعات فقهی به شمار می‌روند، ولی به واسطه دلیل از تحت مباحث فقهی خارج می‌شود. اما طبق دلیل سوم، گویی شارع خروج ملکات را مفروض گرفته است و طبق دلیل چهارم، چون اختیاری نیستند و یا امکان تعلق حکم ندارند، در ابتدا نیز موضوع احکام فقهی به شمار نمی‌روند.

دو دلیل اول، هر چند به لحاظ سندی در وضعیت خوبی قرار داشتند، اما توان دلالتی لازم را برای خروج ملکات از دایره احکام فقهی نداشتند. همچنین هر دو با دیگر ادله تعارض هم داشتند. دلیل اول به واسطه برخی ادله تخصیص می‌خورد و دلیل دوم توان تعمیم به دیگر موضوعات را نداشت.

ذیل دلیل دوم، ساحات مختلف حسد و ملکات مشابه مطرح شد و بیان شد حسد اگر در مرحله صفت جوانحی انفعالی نفس باشد، فرد مسئولیت اخلاقی نسبت به آن ندارد، ولی اگر به صفت جوانحی فعلی که همراه با رضایت فرد است تبدیل شود و یا رفتار جوانحی برخاسته از آن انجام گیرد، حکم فقهی داشته و فرد نسبت به آن مسئول خواهد بود.

دلیل سوم، مرزبندی علوم چون اخلاق و فقه را مستند به روایتی از پیامبر ﷺ می‌دانست و از این رو، ملکات را از فقه خارج می‌کرد و بیان شد روایت دلالتی بر این امر ندارد.

دلیل چهارم، صفات درونی را غیر اختیاری می‌دانست. نیز مهم‌ترین اشکالش این بود که با این منطق صفات و ملکات از تحت احکام اخلاقی هم خارج می‌شوند و این اختصاصی

به خروج از مباحث فقهی ندارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

الاصول الاربعه فی تردید الارهاویه، حکیم معراج الدین، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶ش.

أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: کمره ای، قم: اسوه، سوم، ۱۳۷۵ش.
أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، اول، ۱۳۶۹ش.

الامالی، محمد بن الحسن طوسی، قم: کتابچی، اول، ۱۴۱۴ق.
بنادر البحار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، مترجم: فیض الاسلام اصفهانی، تهران: انتشارات فقیه، بی تا.

بیان المعانی، عبدالقادر آل غازی، دمشق: مطبعة الترقی، اول، ۱۳۸۲ق.
التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنة، عبد الله بن نور الدین جزائری، تهران: بی تا، بی تا.
التعلیقة علی أصول الکافی، محمد باقر بن محمد میرداماد، قم: الخیام، اول، ۱۴۰۳ق.
تفسیر الصراط المستقیم، حسین بن رضا بروجردی، قم: انصاریان، اول، ۱۴۱۶ق.
تهذیب الاحکام، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.

جامع السعادات، مهدی بن ابی ذر نراقی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بی تا.
الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، تهران: ناصر خسرو، اول، ۱۳۶۴ش.
الخصال، ابن بابویه صدوق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۳۶۲ش.
دعائم الاسلام، ابن حیون نعمان بن محمد مغربی، قم: مؤسسه آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی بن مقصود علی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، دوم، ۱۴۰۶ق.

الشافی فی شرح الکافی، ملاخلیل بن غازی قزوینی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.
شرح أصول الکافی، محمد بن ابراهیم ملاصدرا، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، ۱۳۸۳ش.

- شرح الکافی - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، اول، ۱۳۸۲ق.
- شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۷ق.
- عیون اخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی ابن بابویه، تهران: نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۴۲۹ق.
- الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، شریف شیرازی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۸ش.
- مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهية الاساسية، علی اکبر سیفی مازندرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۵ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد طریحی، تهران: مرتضوی، سوم، ۱۳۷۵ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصطلحات الفقه، علی مشکینی اردبیلی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۹۲ش.
- معجم مقاییس اللغة، أحمد بن فارس، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۰۴ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ق.
- مقتنیات الدرر، علی حائری طهرانی، تهران: دارالکتب الإسلامية، اول، ۱۳۳۸ش.
- النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ابن الأثیر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطنّاحی، بیروت: المكتبة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین سید الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، اول، ۱۴۱۴ق.
- الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام أمير المؤمنين

علیؑ، اول، ۱۴۰۶ق.
الهدایا لشیعة أئمة الهدی، محمد مجذوب تبریزی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.