

بازخوانی نظریه فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی

مهدی فدایی*

رضا برنجکار**

چکیده

در نظام الاهیاتی اسلام، می‌توان مدعی دیدگاهی شد که در آن، انسان واجد فطریاتی است که اقتضای هدایت او در مسیر حرکت به سمت خدا را دارند. این نظریه مستلزم جهت‌داری ذاتی وجود انسان در امر ادراک و شناخت (خصوصاً شناخت خداوند) است. این نوع شناخت خاص انسانی در شوون اخلاقی او تأثیرگذار است. این مقاله بر آن است تا به نظریه فطرت به عنوان معیار فعل و گزاره اخلاقی بپردازد.

واژگان کلیدی

نظریه فطرت، اخلاق، حسن و قبح ذاتی، گزاره اخلاقی، فعل اخلاقی.

طرح مسئله

ادراکات فطری به‌ویژه از دوران سقراط و افلاطون مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفت. سقراط خود را یک «ماما» می‌داند. او معتقد است چیزی را به کسی نمی‌آموزد، بلکه تنها افراد را کمک می‌دهد تا آنچه را در درون خویش نهفته دارند، آگاهانه دریابند؛ بنابراین معلومات در درون انسان نهفته است و تعلیم در جهت آشکار شدن آنها به کار می‌آید. (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۲۸/۱) افلاطون نیز باتوجه به اینکه نظریه «مُثل» یکی از اصول تفکرات اوست و اینکه معتقد است نفس انسانی پیش از تعلق به بدن انسانی،

fadaee1470@ut.ac.ir

berenjkar@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۲۴

*. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین پردیس قم دانشگاه تهران.

** دانشیار پردیس قم دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۲

در «جهان مثل» وجود داشته و با حقایق ثابت آشنا بوده‌است، در باب معرفت قایل به تذکار و یادآوری می‌باشد. (افلاطون، بی‌تا: ۵۱۴ الف ۵۱۸ - ۱۵۱) اگر بتوان تاریخ فلسفه را در نزاع بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان خلاصه کرد، مسئله ادراکات فطری برگ برنده‌ای در دست عقل‌گرایان در مقابل تجربه‌گرایان به‌شمار می‌رود. رنه دکارت و جان لاک دو نمونه بارز از این طیف هستند: اولی ایده‌ها و اصول زیادی را فطری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۷) و دومی ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌داند که به‌واسطه حواس ادراکات بر آن نقش می‌بندد و بر این اساس ذهن او خالی از هر معرفت پیشینی است. (لاک، بی‌تا: ۳۷)

در نظام معرفتی برآمده از معارف اسلامی (قرآن و سنت)^۱ نظریه فطرت بر ویژگی‌های خاص انسانی در سرشت و خلقت وی اشاره می‌کند که اولاً انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و ثانیاً قبول این نظریه مستلزم پذیرش جهت‌داری ذاتی دستگاه ادراکی انسان در امر ادراک و شناخت (خصوصاً شناخت خداوند) است؛ به این بیان که انسان واجد دستگاه ادراکی است که به مقتضای طبع و سرمایه ذاتی و فطری خود، مسیر و جهت کلی ولی معینی را بر شناسایی اعمال می‌کند. مسیر و جهتی که البته باتوجه به مختار بودن انسان و وجود موانع مادی و معرفتی می‌تواند تخلف‌پذیر هم باشد.

در کلمات برخی از اندیشمندان دینی عبارات مختلفی را که بیانگر اهمیت فطرت است می‌یابیم؛ اصطلاحاتی همچون «ام‌المعارف»، (مطهری، ۱۳۸۰: ۲/۴۸۰) «اوائل العقول»، (اخوان الصفا، ۱۴۲۲: ۴۳۸/۱) و «مبدأ عام». (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶۳)

اندیشمندان مسلمان از این نظریه برای تحکیم و اثبات مدعیات گوناگونی در حوزه‌های مختلف بهره جسته‌اند. یکی از این حوزه‌ها معرفت‌شناسی است که می‌توان با نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی فلسفی و عقلانی در این جهت، بسیاری از معضلات معرفت‌شناسی به‌ویژه معرفت‌شناسی دینی^۲ را گشود. یکی دیگر از این حوزه‌ها، حوزه اخلاق است که مسئله بررسی ما در این مقاله است. سؤال اصلی این پژوهش این است که نظریه فطرت که دلالت بر نظام معرفتی خاص انسان دارد، می‌تواند چه نقشی در افعال و گزاره‌های اخلاقی به مثابه معیاری برای این دو مقام ثبوت و اثبات ایفا کند.

روش ما در این پژوهش توصیفی - تحلیلی است. ضمن آنکه رهیافت ما در بحث اثبات و تبیین

۱. فاقم وجهک للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون؛ (روم/۳۰) ما مِنْ مَّوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَيِ الْفِطْرَةِ فَأَبْوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِيَهُ وَ يَنْصَرَانِيَهُ وَ يَمَجْسَانِيَهُ. (مجلسی، بی‌تا: ۴۹/۲)

۲. برای نمونه می‌توان نظریه فطرت را با نظریه کارکرد صحیح آل‌وین پلانتینگا در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مقایسه کرد. (ر.ک: عظیمی دخت، ۱۳۸۵: ۴۹۲ - ۴۸۷)

ساختار خاص ادراکی انسان (فطرت) می‌باشد رهیافت درون دینی است و مؤیدات آن آیات قرآن و روایات نورانی اهل بیت علیهم‌السلام است.

معناشناسی

یک. فطرت

لغت فطرت از ماده فَطَرَ گرفته شده است. با مراجعه به کتب لغت درمی‌یابیم که معانی مختلفی را برای ماده فَطَرَ ذکر کرده‌اند. برخی از این معانی عبارتند از:

۱. خلقت (ابن منظور، بی‌تا: ۲۸۶/۱۰)؛ ۲. ابراز (ابن فارس، ۲۰۰۱: ۴/۵۱۰)؛ ۳. حلب به معنای دوشیدن شیر^۱ (همان)؛ ۴. اختلال (راغب، بی‌تا: ۶۴۰)؛ ۵. شکافتن (جوهری، بی‌تا: ۲/۴۹۹)؛ ۶. صدع (همان). در نگاه اولیه به نظر می‌رسد این معانی وجه مشترکی با هم ندارند ولی با دقت در ماده اولیه لغت «فطر» می‌توان چنین استنباط کرد که معنای اولیه این لغت عبارت است از: احداث و ایجاد تحولی که ناقض حالت اولیه (قبل الاحداث) است؛ مثلاً تحولاتی که بعد از خلقت اولیه انسان صورت می‌گیرد و او را از دیگر موجودات تمییز می‌دهد، فطرت نامیده می‌شود. استعمال لغت فطرت در معنای صدع و اشتقاق و اختلال نیز به همین جهت است؛ زیرا منطبق بر این معانی تحولی در انسان حادث می‌شود که ناقض حالت سابقه او است و یا استعمال این لغت در معانی ابراز، حلب (دوشیدن شیر) و مخلوط شدن همین‌گونه است؛ زیرا در این معانی نیز یک حالت جدید که ناقض حالت سابق است، احداث می‌شود. (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۴: ۹/۱۱۲)^۲

اصطلاح فطرت نیز در علوم مختلفی به کار رفته است. بعضاً در یک علم نیز تعابیر متفاوتی از فطرت شده‌است. فطرت را می‌توان در علمی نظیر منطق، فلسفه اسلامی، عرفان نظری و فلسفه غرب جستجو کرد. ما در این مقاله درصدد بررسی این اصطلاحات نیستیم؛ بلکه مراد ما از فطرت در این نوشتار، نظریه فطرت براساس قرآن و احادیث است. بنابراین در ذیل به این مسئله می‌پردازیم.

۱. ابی‌بصیر می‌گوید: روزی خدمت امام صادق علیه‌السلام بودیم، گوشت شتری آوردند و خوردیم، بعد مقداری شیر آوردند و ایشان از آن شیر آشامیدند و به من فرمودند: تو هم بیاشام و من نیز آشامیدم و گفتم: ایش؟ این چیست؟ (دیدم یک مزه خاصی می‌دهد) «قال انها الفطرة» فرمود این «فطرة» است. (کف شیر تازه در وقت دوشیدن)

۲. ابن عباس می‌گوید: «ما كنت ادري ما فاطر السموات والارض حتي احتكم الي اعرابيان في بئر»؛ لغت فاطر را که در قرآن آمده‌است درست نفهمیده بودم تا اینکه دو نفر اعرابی آمدند که درباره یک چاه آب با یکدیگر اختلاف داشتند. یکی از آنها گفت: «انا فطرتها». مقصودش این بود که من ابتداء آن را حفر کردم و صاحب اولش هستم. ابن عباس می‌گوید از اینجا فهمیدم که لغت «فطرت» در قرآن کریم چه معنایی می‌دهد: یک خلقت صددرصد ابتدایی در انسان که حتی در غیر انسان هم سابقه ندارد. (طوسی، ۱۳۸۸: ۸/۴۱۲)

۱. فطرت در قرآن و احادیث

آیات بسیاری از قرآن به شکل نص و ظاهر دلالت بر فطرت‌مندی دستگاه ادراکی (البته به صورت ادراک حضوری) انسان دارد. این آیات را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

۱. آیات تذکره،^۱ ۲. آیات نسیان عهد الهی،^۲ ۳. آیات میثاق،^۳ ۴. آیات فطری‌انگاری دین،^۴ ۵. آیات التجاء و اجتراء،^۵ ۶. آیات مثبت فطری بودن دیانت و دین داری از راه حب و شوق به لاهوتیات. (رشاد، ۱۳۸۹: ۲۱۴ - ۲۱۶)

آنچه که از مجموع این آیات به دست می‌آید، این است که انسان دارای معلوماتی است که بعد از خلقت اولیه انسان صورت می‌گیرد و آفرینش ویژه انسان او را به سوی آنها هدایت خواهد کرد. البته در این مسئله که این معلومات از چه سنخی هستند، اختلاف نظر و آراء مختلفی وجود دارد؛ برخی آن را از سنخ علم حضوری و برخی دیگر از سنخ علم حصولی می‌دانند. مشخصه اصلی این خلقت جدید این است که انسان را از دیگر موجودات تمییز می‌دهد. این ویژگی در همه انسان‌ها وجود دارد. رسول گرامی اسلام می‌فرماید:

ما من نفس تولد الا علی الفطرة. (متقی هندی، ۱۳۹۷: ۴/۳۹۵)

هیچ نفسی متولد نمی‌شود مگر اینکه بر فطرت الهی باشد.

البته براساس برخی دیدگاه‌ها این معلومات در بدو ورود به این عالم مورد غفلت انسان قرار دارد و ارسال رسولان ظاهری برای توجه و هدایت انسان‌ها به فطرت آنهاست. اگر انسان کمترین توجهی پیدا کند، خواهد فهمید که از هر جهت به بیرون از خود محتاج و نیازمند است و سایر اجزاء جهان نیز مانند

۱. فدرک ائما انت مُذَكَّرٌ * لست علیهم بِمُصَيَّرٍ. (غاشیه / ۲۲ - ۲۱)، (مدثر / ۴۹)، (مدثر / ۵۴)، (ذاریات / ۵۵)

۲. نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ؛ (توبه / ۶۷) وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. (حشر / ۱۹)

۳. وَاِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ. (اعراف / ۱۷۳ - ۱۷۲)

۴. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (روم / ۳۰) وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ. (نحل / ۵۳) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتَ كُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (انعام / ۴۰) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ. (انعام / ۴۱)

۵. وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ. (نحل / ۵۳) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتَ كُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ. (انعام / ۴۱ - ۴۰)

۶. وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ. (حجرات / ۷) وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ. (بقره / ۱۶۵)

وی به بیرون از خود نیازمندند. پس ناچار مقامی هست که خود از هر جهت بی‌نیاز می‌باشد و همه نیازها را بی‌واسطه یا باواسطه رفع می‌کند و البته اثبات می‌شود که این ذات خدا است.^۱ و همچنین انسان جزء ناچیزی از اجزاء جهان پهناور هستی است که همه اجزاء آن تحت یک نظام کلی منظم، با قوانین کلی و استثنایناپذیر اداره می‌شود. پس پیدایش آنها اتفاقی نخواهد بود و ناگزیر آفریدگاری هست و چون نظام عالم هستی نظامی است واحد و مرتبط الاجزاء آفریدگار نیز واحد خواهد بود. روایات رسیده در ذیل آیه ۳۰ سوره روم نیز بیانگر همین مطلب (توحید) است که به یک روایت اشاره می‌کنیم:

عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله قال قلت: فطرت الله التي فطر الناس عليها؟ قال ﷺ: التوحيد. (بحرانی، ۱۴۲۸: ۱۵۰/۶)

هشام بن سالم از امام صادق در مورد آیه «فطرت الله التي فطر الناس عليها» پرسید: ایشان فرمودند این فطرت، فطرت توحید است.

معلومات فطری برآمده از فطرت انسان است که نوع خاصی از خلقت است که مختص انسان است و او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت می‌کند.^۲ (طباطبایی، بی‌تا: ۲۶۸/۱۶) آنچه که از لسان روایی و سنت دینی اهل بیت به دست می‌آید این است که انسان مفعول به فطریات گوناگونی است مانند فطرت توحید، فطرت ولایت، فطرت افتقار، فطرت محبت و... . برخی از این فطریات از سنخ خواست و گرایش هستند و برخی نیز از سنخ ادراک و معرفت. (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۸۳ - ۴۷۴؛ برنجکار، ۱۳۸۵: ۱۴۲ - ۱۳۵)

۲. ملاک فطری بودن

یکی از مباحث کلیدی و روشنگر در حوزه نظریه فطرت ملاک فطری بودن است؛ اینکه چه معیار و ملاکی موجب می‌شود که به فطری بودن یک ادراک یا گرایش حکم دهیم، برخی از اندیشمندان معاصر ملاک فطری بودن ادراکات انسانی را بدیهیات می‌دانند، به این بیان که در حوزه عقل نظری ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا، بدیهی و اولی بودن آنهاست. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۰/۱۲ و ۳۱) و نیز معیار

۱. یکی از راه‌های اثبات استفاده از فطرت افتقاریت است. نیازمندی و فقر در نهاد و فطرت انسان نهفته است. در این وضعیت انسان متوجه خارج از ذات خویش می‌شود و می‌فهمد در بیرون از ذات او مقامی هست که نیاز او را بی‌واسطه یا با واسطه رفع می‌کند.

۲. این معنا از فطرت دربرگیرنده هر دو سنخ فطریات یعنی ادراک و گرایش است، در صورتی که فطریات منطقی از سنخ ادراکند؛ ثانیاً فطریات منطقی نیازمند به قرینه و دلیلند هرچند این دلیل همراه گزاره است؛ ولی فطریات مورد بحث ما مولود قوای معرفتی و خلقت خاص انسانی است و برای موجه بودن نیازمند به همراهی دلیل نیست.

فطری بودن امیال و گرایش‌های انسانی که مربوط به حوزه عقل عملی است، میل و کشش طبیعت انسانی (بالتبع) به سمت آن افعال است، کارهایی که با ساختار درونی و معرفتی انسان سازگار است و در جهت اهداف پیش‌روی انسان (حرکت به سمت کمال مطلق) است. ایشان با توجه به فطری بودن گزاره‌های اخلاقی آورده‌اند:

این که گفته‌اند باید و نبایدهای اخلاقی فطری است، ملاک فطری بودن این اخلاقیات به این است که با شهوت و غضب و عقل انسان (ساختار وجودی و معرفتی) هماهنگ باشد ... و در صورتی که باید و نبایدها از اموری باشد که نظام داخلی انسان و ساختار درونی او هماهنگ نباشد فطری وی نخواهد بود. (همان: ۳۱)

با این سخن می‌توان گفت در حوزه گرایش‌های انسانی یکی از مهمترین ملاکات فطری بودن، سازگاری و هماهنگی آن میل و گرایش با ساختار درونی انسان است و براساس این مطلب مشخصات زیر لازمه فطریات انسان می‌باشد:

الف) تمایلات فطری و احکام منطبق بر آنها فراگیر است و به قاره، نژاد و زمان خاصی اختصاص ندارند.
ب) امور فطری از تعلیم و آموزش بی‌نیاز است بلکه با هدایت‌های فطری انجام می‌گیرد.
ج) هر نوع فکر و عمل که ریشه فطری دارد، از قلمرو و سیطره عوامل سه گانه: جغرافیایی، اقتصادی و سیاسی بیرون است؛ یعنی ساخته و پرداخته این عوامل نیست اگرچه این عوامل در رشد و شکوفایی و پرمردگی و رکود آن تأثیر به‌سزایی دارند.
د) فطریات انسان جاودانه است؛ هرچند ممکن است در اثر زمینه‌های موجود به عدم اثربخشی بگراید. ما از این طریق می‌توانیم کلیه تمایلات انسان را در عرصه زندگی از نظر فطری و غیره از هم تمیز دهیم.

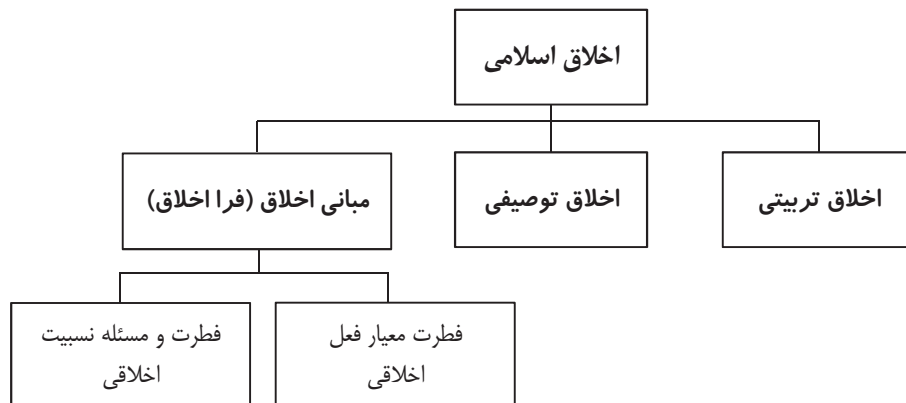
دو. گزاره‌های اخلاقی

اخلاق یکی از حوزه‌های مهم در تاریخ اندیشه بشر می‌باشد. علم اخلاق مجموعه‌ای از مطالعات و بررسی‌های فلسفی مربوط به رفتارهای انسانی است که معمولاً به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود:

۱. اخلاق هنجاری^۱. فرا اخلاق^۲. موضوع اخلاق هنجاری فعل اختیاری انسان است و مسائل آن مربوط به تعیین و تبیین حسن و قبح اعمال آدمی است مثل خوبی راستگویی و بدی سقط جنین. در حوزه اخلاق هنجاری، همت اصلی بر دفاع از داورهای عام ارزشی و عرضه نظریه‌ای جامع برای تبیین آنهاست. (پالمر، ۱۳۸۶: ۱۲) در مقابل موضوع فرا اخلاق ارزش داورها و جملات اخلاقی است نه فعل

1. Normative Ethics.
2. Meta Ethics.

اختیاری آدمی. مسائل دلائلی یا معناشناختی، مسائل معرفت‌شناختی اخلاق از جمله مباحث مهم حوزه فرااخلاق است. مثلاً بحث نسبیت اخلاقی که نظریه فطرت یکی از راهبردهای نفی آن است از جمله مسائل معرفت‌شناسی جملات اخلاقی است. (همان: ۱۹۴) بر این اساس مراد ما نیز از اخلاق در این مقاله، حوزه فرا اخلاق است. نمودار ذیل بیانگر ساختار مسئله مورد نظر ماست که براساس نظریه فطرت مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت:



قبول فطرت به عنوان معیار اخلاق مبتنی بر موضع ما پیرامون ماهیت گزاره‌های اخلاقی است. توضیح اینکه در یک تقسیم‌بندی کلی در حوزه منطق گزاره‌ها به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های اخباری معرفت بخش و قابل صدق و کذب هستند و جنبه انکشافی از واقع را دارند؛ بخلاف گزاره‌های اعتباری که معرفت‌بخش نیستند و به همین جهت قابلیت صدق و کذب را ندارند. البته گزاره‌های انشایی خود بر دو قسمند:

الف) گزاره‌هایی که صرفاً در جهت بیان عواطف، امیال و احساسات صادر شده‌اند.

ب) گزاره‌هایی که از امور واقعی حکایت می‌کنند و منشاء انتزاع آن در خارج است. این قسم در حکم گزاره‌های اخباری هستند.

بنابر نظر صائب گزاره‌های اخلاقی یا از سنخ گزاره‌های اخباری یا از سنخ گزاره‌های انشایی قسم دوم زیرا در غیر این صورت تنها به اعتبار صرف وابسته می‌شود و هیچ پشتوانه‌ای در عالم خارج چه از جهت منشاء و یا معیار ندارند و بر این اساس سخن گفتن از فطرت به عنوان معیاری برای اخلاق سالبه به انتفاء موضوع است. بنابراین گزاره اخلاقی، گزاره‌ای است که اولاً محمول آن از مفاهیم اخلاقی باشد و ثانیاً یا حکایتگر از واقع باشد و یا حداقل منشاء انتزاع خارجی داشته باشد؛ که البته در این صورت است که می‌تواند موجّه، کلی و مطلق باشد و می‌توان برای آن پشتوانه واقعی و ملاک و معیار حقیقی در نظر گرفت. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵/۱۰ - ۲۹)

سه. فعل اخلاقی

افعال انسان بر مبنای ستایش و تحسین به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. فعل طبیعی ۲. فعل اخلاقی. در واقع فعل اخلاقی در برابر فعل طبیعی است که انسان به موجب آن مورد ستایش و تحسین واقع می‌شود، بر خلاف فعل طبیعی که به مقتضای غریزه طبیعی انسان که حیوانات نیز در آن مشترکند، می‌باشد و عامل اجرای آن نیز خود طبیعت است. (مظهری، ۱۳۷۵: ۵۸۴/۲۲) از طرف دیگر لفظ «اخلاق»، جمع «خُلُق» به معنی «خوی» است و گزینش این لفظ حاکی از آن است که فعل اخلاقی ریشه در درون انسان دارد، و مظهری برای یکی از احساسات گران‌بهای درونی تلقی می‌گردد؛ بنابراین فعل اخلاقی دو ویژگی اصلی دارد: اول اینکه ریشه در درون انسان دارد و دوم اینکه مورد تحسین و ستایش دیگران قرار می‌گیرد. باتوجه به شرط اول، فعلی که موضع‌گیری انسان را نسبت به غرایز بیان نمی‌کند، نمی‌تواند فعل اخلاقی باشد؛ مثلاً هرگاه عاملی از خارج کسی را برای انجام کار خیری تحت فشار قرار دهد و او نیز پاسخ مثبت بدهد یک چنین فعلی نمی‌تواند یک فعل اخلاقی باشد زیرا عاملی از درون در پدید آمدن آن موثر نبوده، بلکه عاملی از بیرون او را بر این کار واداشته است. با لحاظ شرط دوم نیز افعالی که به مقتضای غریزه طبیعی انسان صادر می‌شود نمی‌تواند فعل اخلاقی باشد.

فطرت معیار تشخیص فعل و گزاره اخلاقی

یک. فطرت معیار اثباتی

آنچه که مورد ادعای ما در این بخش می‌باشد این است که می‌توان فطرت دینی را مبنا و معیاری برای تشخیص گزاره و فعل اخلاقی دانست. در واقع فطرت نهفته در درون انسان‌ها ملاک تشخیص گزاره و فعل اخلاقی از گزاره و فعل غیراخلاقی است.

انسان وقتی در برابر یک عمل قرار می‌گیرد، می‌تواند آن فعل را متصف به حسن یا قبح کند. از طرف دیگر آنچه که از ظواهر کتاب و سنت برداشت می‌شود، این است که نفس انسانی مُلَهَم فضایل و ردایل اخلاقی است و جان او، مخمّر به فطریاتی است که بیانگر درک نفس انسانی از حسن و قبح و فضیلت یا ردیلت بودن برخی افعال خویش است. برخی آیات قرآن بالمطابقه دلالت بر این درجه از معرفت انسانی می‌کند:

فألهما فجورها و تقواها. (شمس / ۸)

و به او شرّ و خیر او را الهام کرد.

در تفاسیر مختلف این تقوی و فجور به خیر و شر تفسیر شده است که در ذیل به برخی از این تفاسیر اشاره می‌شود از جمله ابن کثیر می‌گوید:

«فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» یعنی تبیین فجور و تقوی به انسان و هدایت او به آنچه برای تقدیر شده است. (از فجور و تقوی) ابن عباس می‌گوید این آیه یعنی خیر و شر برای انسان روشن شده است، و همیطور مجاهد و دیگران. سعید بن جبیر می‌گوید: خیر و شر را به نفس انسان الهام کرد، ابن زید می‌گوید: فجور و تقوی را در درون انسان قرار داد. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۸/۴۰۰)

مرحوم شبر نیز الهام فجور و تقوی به انسان را به این معنا می‌داند که «خداوند راه خیر و شر را به انسان شناساند.» (شبر، ۱۴۱۲: ۵۵۹)

یکی از اقسام خیر و شر، خیر و شر اخلاقی است و براساس آیه مذکور درون و فطرت انسان ملهم به درک فجور و تقوی (خیر و شر) شده است.^۱ بنابراین انسان ملهم به درک خیر و شر اخلاقی نیز شده است. این الهام در خصوص هدایت انسان است که به حکم آن فجور و تقوی برای انسان معلوم و به الهامی فطری و خدایی مشخص شده است، هرکسی می‌داند چه کارهایی سزاوار است انجام دهد، و چه کارهایی سزاوار انجام نیست و اینگونه علوم، علوم علمیه‌ای است که در درون نفس انسانی اعتبار دارد و به همین جهت فجور و تقوا به نفس نسبت داده شده است. (طباطبایی، بی تا: ۱۷۴/۲)

علامه طباطبائی در ذیل این آیه کریمه می‌فرماید:

کلمه الهام به معنای آن است که تصمیم و آگاهی و علم از خبری در دل آدمی بیفتد، و این خود افاضه‌ای است الهی و صورت علمیه است یا تصویری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هرکسی که بخواهد می‌اندازد. (طباطبایی، بی تا: ۴۹۹/۲۰)

بر این اساس انسان قادر خواهد بود نسبت به برخی از رفتارهای اختیاری خود یا دیگر هم‌نوعان خود واکنش مثبت یا منفی نشان دهد یعنی آن فعل را تأیید یا رد و مورد مذمت قرار دهد. طبق آیه شریفه علم انسان به حسن و قبح اعمال یکسان است و خداوند هر دو را در نهاد آدمی قرار داده است. علامه در این باره می‌گوید:

اگر در آیه شریفه هم تقوای نفس را الهام خوانده و هم فجور آن را، برای این بود که

۱. الهام الهی منافاتی با ذاتی دانستن حسن و قبح ندارد و به معنای تأیید حسن و قبح شرعی نیست، زیرا آنچه ملاک حسن و قبح شرعی است، امر و فرمان تشریحی از طرف خداوند است درحالی‌که الهام مورد بحث در این آیه و آیات دیگر مربوط به حوزه تکوین هستند.

بفهماند مراد از این الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد تقوی است و یا فجور... و خلاصه کلام اینکه منظور از الهام این است که خدای تعالی به انسان‌ها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا، و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی و فجور چگونه اعمالی است. (طباطبایی، بی تا: ۲۰/۵۰۰)

ابن عربی در تفسیر عرفانی خود در ذیل آیه محل بحث (شمس/۸) آورده است:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا أَي: أَفْهَمَهَا إِيَّاهَا وَ أَشْعَرَهَا بِهَا بِالْإِلْقَاءِ الْمَلَكِيِّ وَ التَّمَكِينِ مِنْ مَعْرِفَتِهَا وَ حَسَنِ التَّقْوَى وَ قَبْحِ الْفُجُورِ بِالْعَقْلِ الْهَيُولَانِيِّ. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۳۶/۲)

خداوند فجور و تقوی هر دو را به انسان فهماند و به واسطه القاء ملک، آن دو را به شعور انسانی فهماند و این است که امکان معرفت آن دو را دارد و می‌تواند حسن تقوی و قبح فجور را به واسطه عقل خویش درک کند.

تعبیر افهام در برابر الهام توسط ابن عربی مشعر به همین مطلب است که انسان به واسطه قوه‌ای که خداوند در درون او به ودیعه نهاده است می‌تواند به مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی معرفت یابد.

برخی دیگر از آیات نیز بالتضمن دلالت بر درک انسانی از خوب و بد می‌کند:

۱. وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ. (حجرات/۷)

قطعاً دچار زحمت می‌شوید، لیکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت.

۲. وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ. (بلد/۱۰)

و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم.

در تفسیر علی بن ابراهیم در ذیل این آیه شریفه آمده است: بَيَّنَّاهُ طَرِيقَ الْخَيْرِ وَ طَرِيقَ الشَّرِّ. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵) یا در روایتی که از امام صادق در مورد آیه فوق سؤال شد ایشان در جواب معنای «نجدین» را «نجد الخیر و الشر» یعنی راه خیر و راه شر بیان کردند...

۳. إِيَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا. (انسان/۳)

تمییز بین فعل قبیح و حسن یکی از مصادیق ارشاد و هدایت الی السبیل است. (سبزواری نجفی: ۵۸۴)^۱

درون و نهاد انسان در برابر معرفت حسن رفتار پرهیزگاران و قبح فجور و گناه تمکین می‌کند و برای

فهم و معرفت به این حسن و قبح نیازی به تشریح ندارد. در روایتی از پیامبر آمده است:

۱. إِيَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَي نَصَبْنَا لَهُ الْأَدْلَةَ وَ أَزْحَنَّا الْعِلَّةَ إِذْ جَعَلْنَاهُ مِمَّا لِلْحَسَنِ مِنَ الْقَبِيحِ وَ أَرشَدْنَاهُ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ.

فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّذِيَّ أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَّاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ. (مجلسی، بی تا: ۹۹/۱)

خداوند در قلب انسان نوری قرار داده است که وجوب و استحباب و خوبی و بدی را می‌فهمد. آگاه باشید مثل عقل در قلب همانند نوری است در وسط خانه.

البته در صورتی که این قوه معرفتی در شرایط و محیطی نامناسب (گناه و فسق) قرارگیرد، این توانایی در آن تضعیف و بلکه منتفی می‌گردد.

یکی از لوازم قبول نظریه فطرت در مورد انسان، جهت‌داری دستگاه ادراکی انسان است. طبق نظر قرآن علت فاعلی این فطرت‌مندی خداست؛ در این صورت فطریات، نهاد انسان را متمایل به تقوی - به اقتضای جهت‌داری دستگاه ادراکی - می‌کند. به بیان دیگر علت غایی انسان نیز خداوند خواهد بود و در این صورت او علاوه بر علم به حسن و قبح فعل خویش، متمایل به انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح می‌شود. (گرایش به خیر اخلاقی و واگرایی نسبت به شر اخلاقی) همه فضایل اخلاقی مصادیق و موارد کمال است و در سرشت و فطرت انسان زمینه‌های لازم برای حرکت به سوی فضایل اخلاقی وجود دارد. بر این اساس، نه تنها انسان شرور و گناهکار بالذات نیست، بلکه متمایل به فضایل اخلاقی و خوبی‌ها است. خداوند انسان را در بهترین ساختار، که در آن فطرت میل به کمال و خوبی‌ها را واجد است، آفریده است.^۱ از این رو، روی آوردن به شرور در اثر انتخاب مسیر نادرست پدید می‌آید. در واقع بر مبنای نظریه فطرت، در مرحله فهم و ادراک مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، انسان توان شناخت صفات و وظایف اخلاقی را دارد و در مرحله گرایش و عمل نیز به آنها متمایل می‌شود. از طرف دیگر در درون انسان قوه‌ای به نام شهوت وجود دارد که میل به امور شهوانی را در انسان ایجاد می‌کند. در تضارب این دو میل و گرایش است که اختیار و آزادی انسان معنا می‌یابد و اینجاست که تربیت اخلاقی با ارائه راهکارهای مؤثر و رفع موانع رشد فطرت، موجب رشد اخلاقی و تعالی روح انسان می‌شود. آفریدگار حکیم پایه‌های کمال و سعادت را در خلقت انسان نهادینه کرده و عوامل نیل به کمال، و آفات و موانع آنرا، بر صفحه دل او نگاشته است و عقل عملی با توجه به این هدایت‌های فطری، باید و نبایدهای اخلاقی را انشاء می‌کند.

هدایت فطری، معیار صحیح برای شناخت حسن و قبح افعال فاعل ارادی و مختار است. هنجارهای

۱. البته این مسأله هرگز اختیار انسان را نفی نمی‌کند؛ بلکه وجود این فطریات در انسان عمل کردن طبق آن فطرت را آسان‌تر و عمل خلاف آن را مشکل‌تر می‌کند. بنابراین هر چند وجود فطریات اختیاری نیست ولی عمل طبق آنها به اختیار انسان است.

اخلاقی از بُعد ملکوتی و برجسته انسان (فطرت) سرچشمه می‌گیرد؛ هر گزاره‌ای که بر آن عرضه کنیم در صورت احساس ملایمت، به تحسین و انجام آن فرمان داده، و در صورت مغایرت، به تقبیح و جلوگیری از آن دستور می‌دهد، و این هماهنگی و یا ناهماهنگی در مورد عدل و ظلم کاملاً روشن است^۱ و شاید دیگر گزاره‌ها که محکوم به حسن و قبح می‌باشند، به این دو، بازگشت می‌کنند. (اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۵/۲) وقتی انسان در یک محیط منطبق با فطرت و مناسب رشد کند در آینه فطرت، اصول فضایل و ردائیل اخلاقی را می‌بیند از این جهت عدالت، راستگویی، امانتداری، احترام به پیمان، عفت و پاکدامنی، جوانمردی و نظایر آن را، نیک می‌شمارد و مفاهیم مقابل یعنی ردائیل و رفتارهای سرچشمه گرفته از آنها را، ناپسند می‌داند.^۲

دو. فطرت، معیار ثبوتی

در این مرحله برای اثبات این که فطرت علاوه بر معیار تشخیص گزاره اخلاقی، مؤلّد عمل اخلاقی (معیار ثبوتی) نیز هست از یکی از فطریات یعنی فطرت گرایش به جمال و زیبایی کمک می‌گیریم. معیار فعل اخلاقی در این بیان، زیبایی است و پایه زیبایی تناسب می‌باشد و این مبتنی بر این اصل فلسفی و روانی است که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست بلکه زیبایی معنوی هم هست که تناسب در رفتار انسان مصداق بارز آن است. برای تبیین «فطرت جمال» نیاز به بیان چهار مقدمه است:

مقدمه اول؛ زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست، جمال و زیبایی معنوی نیز در این جهان واقعیت دارد.
مقدمه دوم؛ همانگونه که تناسب و اعتدال عامل زیبایی حسی است، تناسب در امور معنوی و روحی نیز عامل جمال و زیبایی روحی است.
مقدمه سوم؛ یکی از گرایش‌های فطری انسان میل به زیبایی و جمال است.
مقدمه چهارم؛ بر مبنای اخلاق ارسطویی ریشه و اساس اخلاق عدالت است و خروج از اعتدال موجب انحراف اخلاقی می‌شود. (فراقی، بی تا: ۱۳۱/۱) عدالت در اینجا به معنای موزون بودن است. بنابراین اخلاق فاضله یعنی اخلاق موزون.

۱. حسن عدل و قبح ظلم و مشتقات آن دو، سرچشمه فطری دارند، و از مسایل وجدانی و بدیهی می‌باشند، حتی اگر انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی آن دو توجه نکند، و یا غافل از آن باشد، در قضاوت خود درباره آن دو، درنگ نمی‌کند. موضوع داوری خرد، خود گزاره است، و خصوصیت فاعل نیز برای او مطرح نیست، چه فاعل خدا باشد چه انسان؛ آنچه مهم است آن است که «فاعل مختار» باشد.

۲. فطرت در اینجا نقش مربی را نیز در درون انسان ایفا می‌کند که موجب هدایت استعدادهای انسان و پرورش آنها می‌شود. در این مسیر بازشناسی رتبه گرایش درونی انسان به فعل خاص توسط فطرت و هدایت و پرورش آن نیاز به همراهی عقل و دین دارد. در واقع انسان در ندای درونی خویش به این نیکی رهنمون می‌شود و عقل و دین حدود این نیکی را توصیف می‌کنند.

بنابراین مقدمات انسان به دلیل اینکه فطرتاً گرایش به زیبایی دارد و عامل این زیبایی اعتدال است (مقدمه ۲)؛ پس انسان گرایش به عامل زیبایی یعنی اعتدال و توازن نیز دارد. گرایش فطری انسان به اعتدال در رفتار موجب تشخیص او در رفتارهای اخلاق مدارانه از رفتارهای غیراخلاق مدارانه می شود. انسان به مدد عقل و گرایش فطری به زیبایی معنوی سعی می کند در رفتارهای خود حد اعتدال را پیش گیرد و در این صورت آنچه از او بروز می کند فعلی اخلاقی خواهد بود. انسان هایی که درون آنها چون آینه صاف است در گرایش به عمل اخلاقی کمتر دچار تحجیر و سرگردانی می شوند. در واقع گرایش درونی انسان به اعتدال و تناسب معیاری است برای گرایش به عمل اخلاقی. در برخی روایات اهل بیت علیهم السلام نیز گرایش درونی انسان به برخی افعال اخلاقی و واگرایی به برخی افعال غیراخلاقی مورد تأیید قرار گرفته است. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمام خصلت های اخلاقی جزء سرشت فطری انسان مومن شمرده شده است:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: جبلت القلوب علي حب من أحسن إليها و بغض من اساء إليها. (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۴۲/۷۴).

دل های مردم با این تمایل فطری آفریده شده است که نیکی کنندگان به خود را دوست داشته باشند و بدکنندگان به خویش را دشمن دارند.

گرایش نیکی به دیگران در درون انسان ها نهفته است. در واقع انسان به دلیل گرایش به زیبایی ها مایل به کردار زیبا می شود و بر این اساس انسان کافر نیز عمل زیبای دیگران را تحسین می کند؛ در روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

كُلُّ خَصْلَةٍ يُطْبَعُ أَوْ يُطْوَى عَلَيْهَا الْمُؤْمِنُ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَ الْكَذِبَ. (ورام، ۱۳۶۹: ۱۱۴/۱)

هر خصلتی طبیعت انسان مومن به سمت آن میل و گرایش دارد الا خیانت و دروغ گوئی.

نیز در روایتی از امام صادق علیه السلام صبر از صفات فطری در درون انسان مومن نام برده شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ الْمُؤْمِنُ يُطْبَعُ عَلَي الصَّبْرِ عَلَي التَّوَائِبِ. (مجلسی، ۱۳۶۳: ۹۷/۶۸)

درون انسان بر صبر بر مصیبت ها، مفتطور است.

البته به نظر می رسد تقیید روایاتی از این دست به انسان مومن موید این مطلب باشد که شرط اثرگذاری دستگاه و ساختار فطری انسان در تولید این گرایش ها عملکرد صحیح ساختار وجودی انسان اعم از عقل، غضب و شهوت در چابوب شریعت و ایمان می باشد. انسانی که در وادی گناه می افتد، خودبه خود دستگاه فطرت او ضعیف و کم فروغ می گردد. در تأیید این مهم که انسان مفتطور به فهم خیر و شر اخلاقی است مؤیدات دیگری را می توان در روایات معصومین یافت از جمله امام صادق علیه السلام در مورد

آیه «فألمهما فجورها وتقویها» فرمود:

بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرُكُ. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۳۶/۱)

همچنین امام علی علیه السلام در دعایی فرمود:

اللَّهُمَّ دَاجِي الْمَدْحُورَاتِ وَ دَاعِمِ الْمَسْمُوكَاتِ وَ جَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَي فِطْرَتِهَا شَقِيهَا وَ سَعِيدِهَا.
(نهج البلاغه، خ ۷۱)

همچنین در نقل‌ها آمده وقتی که این آیه کریمه نازل شد: «تعاونوا علی البرِّ وَ التَّقْوِي وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَي الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده/ ۲) مردی به نام وابصه آمد خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله. قبل از آنکه سؤالش را طرح کند رسول اکرم فرمود: وابصه آیا بگویم آمده‌ای چه از من بپرسی؟ آمده‌ای از من بپرسی که «بر» و «اِثْم» چیست؟ گفت: بله یا رسول الله، اتفاقاً برای همین آمده‌ام. پیغمبر اکرم دو انگشتشان را به سینه وابصه زدند و فرمودند: «يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبِكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ اَيْنَ رَا از قلبت استفتاء کن، این فتوا را از دلت بخواه.» (ملاحویش آل غازی، ۳۸۲ ق: ۵ / ۳۶۶)

در پایان این بحث بررسی یک نکته ضروری است که اگر ما فطریات اخلاقی را براساس مدل بینشی^۱ بپذیریم، در واقع قائل به معرفت اخلاقی مفهومی شده‌ایم؛ حال یا به گونه مفهوم تصویری یا مفهوم تصدیقی. در این صورت این معرفت مفهومی چگونه می‌تواند موجب گرایش یا واگریش نسبت به فعل حسن و قبیح شود. پاسخ این است که پیش فرض ما در این نوع ادراکات فطری، تصدیق به قلب است؛ یعنی یکی از مؤلفه‌های اصلی چنین ادراک و معرفتی، باورمندی انسان به محتوای این ادراک است. با رویکردی درون‌گرایانه به مؤلفه باور می‌توان چنین نتیجه گرفت که با وجود باورمندی به یک فعل خاص مثل دوست داشتن رعایت حقوق دیگران، ناخودآگاه میل و گرایش به آن نیز در انسان ایجاد می‌شود. اثبات فطریات اخلاقی برای انسان به عنوان صغرای قیاس از یک سو و اثبات همیشگی و جاودانه بودن فطریات برای انسان به عنوان کبرای قیاس از سوی دیگر سو^۲ تشکیل قیاسی را می‌دهد که نتیجه‌اش اثبات جاودانگی حداقل برخی از اصول اخلاقی است. سؤالی که در اینجا مطرح است چگونگی توجیه تغییر در این اصول اخلاقی^۳ به واسطه فطرت است. پذیرش وجود دو من در انسان یعنی دولایه بودن هویت آدمی دیدگاهی است که این سازکاری منطقی را توجیه می‌کند.

۱. براساس این مدل همه فطریات را از سنخ مفاهیم و گزاره‌ها می‌دانند.

۲. مدلول آیات و روایات دینی پیرامون فطرت بر اثبات این صفت دلالت دارد.

۳. البته برخی اصل تغییر در اصول اخلاقی را کلاً نفی می‌کنند.

من سفلی (غریزه) } وجود انسان
من علوی (فطرت)

اعتبارهای اخلاقی متغیر و گذرا که به اقتضای نیازهای مقطعی و زمان‌نگر انسان جعل شده‌است، به «من سفلی» انسان که چیزی جز غرایز و قوای طبیعی آدمی نیست مربوط می‌شود. (جوادی، ۱۳۸۳: ۶۱) اما از سوی دیگر در انسان، قوایی وجود دارد که برخاسته از وجود برتر او یعنی «من علوی» او است. این قوا هم دستگاه ادراکی انسان را برای رسیدن به مقاصد خاص خود که ثابت و پایدار است، تحریک کرده به اعتبارسازی وامی‌دارد. شهید مطهری معتقد است:

انسان این «من» علوی را کاملاً در خودش احساس می‌کند و بلکه این «من» را اصیل‌تر هم احساس می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۳۸/۱۳)

به اعتقاد ایشان بهترین دلیل برای وجود این «من علوی» (فطرت) در نهاد انسان جدالی است که آدمی هنگام انجام کار خطا در خود می‌یابد. گویی آدمی، خود را محاکمه می‌کند و این فقط در صورت وجود دو جنبه از من در او است. این جدال‌ها در حیوانات وجود ندارد چراکه حیوان است و همان طبیعتش. این جدال خود انسان با خود انسان است. ولی مطلب این است: در وقتی که میل طبیعی انسان بر اراده اخلاقی او پیروز می‌شود و کاری که تصمیم گرفته بود نکند می‌کند، چه حالتی به انسان دست می‌دهد؛ حالت شرمندگی و حالت شکست. انسان آن‌گاه که میل‌ها بر اراده اخلاقی غالب می‌شود، واقعاً احساس می‌کند که شکست خورده. این همان‌جا است که انسان درک می‌کند که خود اصلی، خود واقعی، من حقیقی، آن اراده اخلاقی است که تحت فرمان عقل است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۷۰ - ۱۷۳)

وجود من علوی برای آدمی به طور کامل آشکار است و همین جوهر من علوی است که سبب کرامت و شرافت ذاتی انسان می‌شود. از نظر اسلامی، من واقعی همان نفخه‌الاهی است که در هر کسی هست و احساس اخلاقی از این «من» سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱۳۶۷: ۱۷۹) انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که [همان] جنبه ملکوتی و تفحه‌الاهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند. (همو، ۱۳۷۵: ۷۳۹/۱۳) اما تفاوت اصلی من سفلی و علوی در این است که انسان‌ها از جهات کمال روحی متشابهند و از این‌رو، تمایلات برخاسته از من علوی آدم‌ها مشترک است و همین خاستگاه، اعتبار ثابت و همگانی حُسن و قبح

اخلاقی است. انسان‌ها در آن چه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها همه یک رنگ می‌شود. دیدگاه‌ها هم در آنجا یک رنگ می‌شود. قهرماً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی چه اجتماعی و چه غیراجتماعی مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود (همان: ۷۴۰) پس چون در نهاد انسان، من‌علوی وجود دارد که همواره و در همه انسان‌ها احساسات یکسانی را ایجاد می‌کند و هرگز این احساسات فروکش نمی‌کند، اصول اخلاقی ثابت و جاودانی خواهیم داشت.

نتیجه

فطرت به معنای زیربنای ثابت اخلاق و جهت‌دهنده، محرک و انگیزه انسان‌ها به سوی فضایل اخلاقی و هشداردهنده و دافعه نسبت به رذایل اخلاقی مطرح است. همچنین به لحاظ معرفتی نیز می‌تواند در فهم فضایل و رذایل اخلاقی نوعی شاخص و معیار به‌شمار آید؛ زیرا با دقت‌نظر به خوبی می‌توان دریافت که کدام یک از خصلت‌ها و خواست‌ها با کشش فطری همسو است و کدام یک از آنها مورد نفرت فطرت و سرشت انسانی است آنچنان که آیه کریمه «فألهما فجورها و تقواها» مؤید این مطلب است. این‌گونه، می‌توان به درک فضایل و رذایل اخلاقی نایل آمد؛ به‌عنوان مثال، انسان با تأمل در درون و فطرت خویش به این حقیقت پی می‌برد که عدالت‌خواهی یک امر فطری است بر این اساس، در صورتی که عوامل دیگر نیرو و نور فطرت را خاموش یا ضعیف نمایند، انسان به‌سوی کسب فضایل اخلاقی و زدودن رذایل اخلاقی سوق داده می‌شود. سوم اینکه فطریات درون انسان می‌تواند معیار فعل اخلاقی باشند. گرایش به جمال و زیبایی، وجدان اخلاقی دو خصلت ویژه انسان هستند که در درون او نهادینه شده‌اند و مبنا و سرچشمه فعل اخلاقی می‌باشند. چهارم آنکه به فرض اعتباری بودن حُسن و قبح و باید و نباید، در نهاد انسان من‌علوی (فطرت) وجود دارد که همواره و در همه انسان‌ها احساسات یکسانی را ایجاد می‌کند و این به معنای ثابت بودن و جاودانگی اصول اخلاقی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، الشفاء، تصدیر ابراهیم مدکور، قم، المؤسسة الجامعية للدراسات الاسلامية.

۴. _____، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة.
۵. ابن فارس، احمد، ۲۰۰۱ م، معجم مقایس اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۳، نه‌ایة الدراییة فی شرح الکفاية، قم، مؤسسه سیدالشهداء.
۸. افلاطون، ۱۳۶۷، دوره آثار افلاطون، کتاب جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۹. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۱۰. برنجکار، رضا، ۱۳۷۴، معرفت فطری خدا، تهران، نبأ.
۱۱. بیات، بیت الله، ۱۴۲۱ ق، معجم الفروق اللغویة، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی قرآن، جلد ۱۲، قم، انتشارات اسراء.
۱۳. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، مسئله باید و هست، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۱۴. _____، ۱۳۸۳، توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری، مجله قیاسات، شماره ۳۰ و ۵۳.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، الصحاح اللغة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، امیری.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، تهران، بی تا.
۱۷. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹، منطق فهم دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، مدخل مسائل جدید در علم کلام، جلد ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۵۸، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی، جامعه مدرسین.
۲۰. _____، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۸ ق، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. _____، المیزان، بی تا، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۴ و ۱۶ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۴۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۵، تابستان ۹۱، ش ۱۶

۲۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۸، *التبیین فی تفسیر القرآن*، قم، آل‌البتیت.
۲۴. عظیمی‌دخت، سید حسین، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانینگا*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ کاپلستون*، جلد ۱، ۴ و ۵، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۳، *بحارالانوار*، قم، دارالکتب‌الاسلامیه.
۲۸. مصطفوی، حسن، ۱۳۷۴، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسة الطباعة و النشر.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *نقلی بر مارکسیسم*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، جلد دوم و سوم و سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۳۱. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر، ۱۳۸۲ ق، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی.
۳۲. ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۳۷۳، *توحید الامامیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، موسسه چاپ و انتشارات.
۳۳. نراقی، مهدی، بی‌تا، *جامع السعادات*، جلد اول، بیروت، اعلمی.
۳۴. ورام، مسعود بن عیسی، ۱۳۶۹، *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر المعروف بمجموعه ورام*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۵. هندی، علی، ۱۳۹۷ ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مکتبة التراث الاسلامی.