نشریه علمی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره شانزدهم، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۶۱
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۱۱۰ ـ ۹۱

Scientific Journal
PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
Vol. 16, Autumn 2023, No. 61
Scientific Research Article

نسبت فطرت و اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی رحمه‌الله

عصمت همتی*

چکیده

علامه طباطبایی (۱۲۸۹ـ۱۳۶۰)، فیلسوف و مفسر معاصر، بیش از دیگران به تبیین و تحلیل مسائل جدید فلسفهٔ اخلاق بر اساس مبانی اسلامی پرداخته است. موضوع این نوشتار نسبت فطرت و اخلاق از دیدگاه علامه و روش پژوهش توصیفی ـ تحلیلی با تکیه بر متن است. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص تعیین خاستگاه ارزش‌های اخلاقی نشان می‌دهد که بدون اعتقاد به سرشت مشترک انسانی یا فطرت، سخن از ارزش‌های انسانی بی‌معنا و نفی فطرت اخلاقی به معنای پذیرش نسبیت ارزش‌ها و درواقع انکار اخلاق است. به‌رغم ادعای قائلین به اخلاقِ مستقل از دین، سست شدن پایهٔ باورهای دینی و نسبی‌گرایی کلیهٔ معرفت‌های بشری دفاع معقول از ارزش‌های اخلاقی را ناممکن می‌سازد. ازنظر علامه، در دو نظام اخلاقی، یعنی نظام اخلاقی یونان و نظام عام دینی، قبول قضایای پایهٔ عقل عملی در حکم به حسن و قبح افعال امری اجتناب‌ناپذیر و در نظام توحیدی قرآن تکیهٔ اخلاق بر فطرت و دین آشکارتر است.

واژگان کلیدی

اخلاق، فطرت، علامه طباطبایی، اخلاق توحیدی.

---

*. استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان استان اصفهان.
e.hemmati@cfu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

طرح مسئله

اندیشمندان مسلمان معاصر در اثبات آموزه‌های دینی و دفاع از آن در حوزه‌های مختلف خداشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی از بحث فطرت سود برده‌اند. برهان فطرت با چند تقریر یکی از براهین اثبات خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹۱) و در معرفت‌شناسی پذیرفتن تصورات و تصدیقات ماتقدم بر تجربه یا همان فطریات، نقطه اصلی تمایز فلسفه تجربی شمرده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۸: ۵ / ۸۸). در موضوع تعلیم و تربیت، پذیرش یا عدم پذیرش فطرت در تبیین و تعیین اهداف و مبانی و روش‌های تربیتی بسیار تأثیرگذار است. در فلسفه اخلاق اگرچه ممکن است مکشوف یا مجعول بودن ارزش‌های اخلاقی با مطلق یا نسبی شمردن آن‌ها ناسازگاری منطقی نداشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۳۹)، بحث خاستگاه و توجیه اطلاق یا نسبیت ارزش‌ها کاملاً وابسته به قبول یا عدم قبول طبیعت مشترک انسانی است.

موضوع این پژوهش رابطه فطرت و اخلاق است. سؤال اصلی پژوهش این است که از دیدگاه علامه طباطبایی، نسبت ادراکات و گرایش‌های فطری با اخلاق چگونه تبیین شده است؟ در نظام‌های سه‌گانه اخلاقی (نظام یونانی، عام دینی و توحیدی قرآن) بین مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی با قبول ادراکات و گرایش‌های فطری چه رابطه‌ای وجود دارد؟ اطلاق یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی چه رابطه‌ای با پذیرش یا انکار فطرت دارد؟ پذیرش یا عدم پذیرش شناخت‌های فطری در حوزه عقل عملی چه تأثیری بر توجیه معقول ارزش‌های اخلاقی دارد؟ وجدان اخلاقی چه رابطه‌ای با گرایش به پرستش یا گرایش به زیبایی فطری دارد؟

پیشینه

دو مسئله فطرت و اخلاق از مباحث پرسابقه معارف دینی است که کتب و مقالات مستقل فراوانی درباره آن دو نگاشته شده است. در خصوص فطرت و اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی نیز تحقیقات ارزشمندی انجام شده است، که می‌توان به مقاله آقای امید مسعود (۱۳۸۰) تحت عنوان «اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی» اشاره کرد که در آن آرای فلسفی علامه درباره اخلاق تحلیل شده است. پایان‌نامه خانم طیبه بخشی (۱۳۹۰) با راهنمایی عباس حاجی‌ها با عنوان «مفهوم و نقش فطرت در اخلاق اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی» به کارکرد فطرت و وجدان ازنظر حکمای اسلامی و وجدان‌محوری در متون دینی پرداخته و در پایان‌نامه «فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی»، خانم زهره حمیدی‌نژاد (۱۳۹۱) با راهنمایی عزیزالله افشاری و محمدکاظم رضازاده، بعد از مباحث لغوی و اصطلاحی فطرت و

تفاوت فطرت و غریزه و اثبات فطریات با استفاده از عقل و نقل، نظریه ادراکات اعتباری علامه در اخلاق و رابطه آن با فطرت تحلیل شده است. آقای محمد غفوری‌نژاد (۱۳۹۴) در مقاله «فطرت و آرای جامعه‌شناختی علامه طباطبایی»، لوازم دیدگاه نظریه فطرت را در دو حوزه جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرده و آقای رضا اکبریان و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «ثبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی»، پیامدهای نظریه اعتباریات را در حوزه اخلاق تبیین و تحلیل کرده است. آقای ابوذر نوروزی و محسن شیرازند (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی آرای اخلاقی علامه طباطبایی»، ایشان را دارای دیدگاه واقع‌گرای اخلاقی تعریف‌گرایانه معرفی می‌کنند. در این پژوهش محور تحقیق دیدگاه علامه درباره نسبت ادراکات و گرایش‌های فطری با مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در نظام‌های سه‌گانه است که در نوشته‌های پیشین به این نکته پرداخته نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی اخلاق در المیزان

علامه طباطبایی همچون خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق) و ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق)، در تعریف اخلاق می‌نویسد:

> اخلاق جمع خُلق است و خُلق صورت ادراکی است که در درون انسان جای‌گیر می‌شود و در موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده و او را به اراده منتهی به عمل وامی‌دارد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۷۹ و ۱۹ / ۲۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۱؛ کاشانی، بی‌تا: ۵ / ۹۵).

ایشان ذیل آیه شریفه «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم / ۴) می‌فرماید:

> خلق ملکه نفسانی است که افعال به‌سهولت از آن صادر می‌شود و به دو قسم فضیلت، یعنی صفات پسندیده مانند عفت و شجاعت و رذیله، یعنی صفات ناپسند مانند ترس و شره تقسیم می‌شود، اما هرگاه به طور مطلق به کار رود، منظور خُلق نیکوست (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۶۹).

۲. جایگاه علم اخلاق و موضوع آن

بدون شک یکی از عمده آموزه‌های ادیان الهی بخش اخلاق است. قرآن کریم هدف ارسال پیامبران را مقدّم بر تعلیم کتاب و حکمت «تزکیه» معرفی می‌کند (جمعه / ۳؛ آل‌عمران / ۱۶۸). علامه طباطبایی «تزکیه» را به معنای اصلاح اخلاق که موجب سعادت دنیا و آخرت است تفسیر می‌کند (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۹ / ۲۵۶). مرحوم طبرسی چهار قول در معنای تزکیه ذکر می‌کند که یکی از

اقوال این است که پیامبر مردم را به افعال و اعمالی دعوت می‌کند که انجام آن‌ها موجب تقویت ایمان مردم شود (طبرسی، بی‌تا: ۲ / ۶۲). بنابراین اصلاح اخلاق هدف بالذات ارسال رسل است.

اما علم اخلاق با ترجمه آثار یونان وارد دنیای اسلام شد و دانشمندان مسلمان در بخش حکمت عملی در کنار تدبیر منزل و سیاست مدن، درباره آن بحث و گفت‌وگو کردند و چون غایت این علم تثبیت فضایل و صفات نیکو در نفس شمرده شد، موضوع اخلاق را رذایل و فضایل نفسانی دانستند. مرحوم فیض کاشانی تصریح می‌کند که موضوع اخلاق شامل رفتار نمی‌شود؛ زیرا چه‌بسا کسی خُلق سخاوت داشته باشد، اما به دلیل ناداری یا به دلایل دیگر بذل مال نکند و چه‌بسا بخیلی که به دلیل ریا یا دلیل دیگری بذل مال کند (کاشانی، بی‌تا: ۵ / ۹۵).

فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان حقیقت انسان را همان نفس مجردی می‌دانند که در حالت طبیعی، صفات آن منشأ صدور افعال است. بنابراین در موضوع اخلاق بر تثبیت فضایل و دفع رذایل از نفس تصریح می‌کنند، اما از تأثیر افعال در شکل‌گیری ملکات و دوام آن‌ها غافل نیستند و در بحث کیفیت کسب ملکات فاضله بر مراقبت و مداومت بر تصحیح رفتار تأکید دارند (نراقی، ۱۳۸۵: ۴۶). بنابراین نباید پنداشت که در نزد قدما تحسین رفتار جزء موضوع علم اخلاق شمرده نشده است. علامه طباطبایی به اثر تکوینی افعال نیک و زشت اخلاقی در نفس تصریح می‌کند و متذکر می‌شود که هر عملی صورت خاصی را در نفس ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۳۳). علامه در تفسیر آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (إسراء / ۸۴) معتقد است در این آیه شریفه عمل متناسب با شاکله و موافق با آن دانسته شده و شاکله همان شخصیت خُلقی حاصل از مجموع ویژگی‌های خلقتی و تکوینی و تأثیر عوامل خارجی در نفس انسان است و درواقع عمل انسان تابع شاکله و ملکه متحصل نفسانی اوست و اعمال تمثل و حاکی از همان ویژگی‌های نفسانی است. متکبر در تکلم و سکون و قیام و قعودش تکبرش ظاهر است، و فعل تمثل فاعل است و ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل معناست (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۳ / ۱۹۴ ـ ۱۹۲). به‌عبارت‌دیگر، بین ظاهر و باطن، یعنی عمل و ملکه، رابطه طرفینی و مستقیم وجود دارد. در حالت طبیعی نمی‌توان گفت فردی اعمال ظاهری‌اش ناصواب و ملکات نفسانی او نیکوست یا به‌عکس ملکات نفسانی او بد، اما اعمال و رفتار ظاهری‌اش خوب است. اگرچه در حالت نفاق بتوان چنین فرضی را مقبول دانست، منافق هم در لحن قول «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (محمد / ۳۰) و پریشانی فعل و فلتات لسان برای باریک‌بینان شناخته می‌شود (باقری، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

در تعریف برخی اندیشمندان مغرب‌زمین، موضوع اخلاق صرفاً اصلاح و تحسین رفتار شمرده می‌شود. پل فولیکه می‌گوید:

> علم اخلاق عبارت است از مجموع قوانین رفتار که انسان با عمل به آن می‌تواند به هدفش نائل آید (بدوی، ۱۹۷۶ م: ۱۰).

این تعریف بر اصلاح رفتار به‌عنوان موضوع اخلاق انحصار دارد. این دیدگاه می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد که مورد بحث ما نیست (هدایتی، ۱۳۹۵: ۱۸۵ ـ ۱۸۳). اجمالاً می‌توان گفت انکار نفس یا روح مجرد قطعاً یکی از پایه‌های نظری این دیدگاه شمرده می‌شود، درحالی‌که در کتب فلسفه اسلامی براهین متعددی تا حدود شصت برهان بر اثبات تجرد نفس اقامه شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۱۷۱).

در نظام تربیتی اسلام، توجه به ایجاد عادات صحیح به‌عنوان روشی برای ایجاد ملکه و طبیعت ثانوی مورد قبول و توصیه است. عادات جز از راه تکرار عمل حاصل نمی‌شود و نتیجه آن این است که عادات صحیح درواقع کارهایی را که برحسب طبیعت برای انسان دشوار می‌نماید آسان می‌کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۷۸).

۳. مفهوم‌شناسی فطرت در المیزان

فطرت مصدر نوعی از فَطَر است که با مشتقاتش بیش از دویست بار در قرآن به کار رفته و به معنای خلقت (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۰ / ۱۸۶)، ابراز (ابن‌فارس، ۱۹۹۷ م: ۴ / ۵۱۰)، شکافتن و خلقت (جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۷۸۱)، ایجاد و ابداع است. وقتی درباره انسان به کار می‌رود، به معنای نوع خلقت خاص انسان است که آن را از سایر مخلوقات جدا می‌کند.

علامه طباطبایی در تعریف معنای فطرت می‌نویسد:

> انسان مانند سایر انواع مخلوقات، مفطور به فطرتی است که او را به‌سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و آنچه نافع برای اوست و آنچه برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۸ ـ ۷). الهام فجور و تقوی ذکر همان عقل عملی در تکمیل تسویه نفس انسانی است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۲۰ / ۲۹۸).

صاحب ***مجمع البیان*** در تفسیر آیه شریفه «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد / ۱۰) از پیامبر نقل می‌کند که

فرمود: طریق خیر و شر را برای او (انسان) روشن کرد (طبرسی، ۱۳۵۹: ۲۷ / ۹۹). از نظر علامه طباطبایی، پیروی از فطرت ضامن سعادت انسان و تخطی از آن مخالف نظام آفرینش است و عکس‌العمل نظام وجود را در پی دارد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۵ / ۳۰۶).

۴. اثبات فطریات و ویژگی‌های امور فطری

انسان با تأمل در خلقت موجودات تصدیق می‌کند که موجودات عالم دارای تجهیزاتی هستند که عامل بقای آن‌هاست و کمال و نقص آن‌ها هم در مقایسه با همان اقتضائات مشخص می‌شود؛ یعنی کمال دانه گندم خوشه گندم شدن است. بنابراین داشتن ویژگی‌هایی خلقتی در همه موجودات و ازجمله انسان اجمالاً قابل‌انکار نیست. علامه طباطبایی می‌نویسد:

> انسان که در این نشا زندگی می‌کند نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترک است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند. ... پس انسان ازاین‌جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است، لازم می‌آید که در مرحله عمل تنها یک سنّت ثابت برایش مقرر شود تا آن سنّت وی را به یک هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و اگر چنین نباشد، انسان‌های هر قرنی غیر انسان زمان دیگر می‌شدند و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت و انسانیت از نقص متوجه کمال نمی‌شد؛ چون نقص و کمال واحد وجود نداشت؛ زیرا انسان قرن گذشته غیر از انسان فعلی بود. وقتی انسانیت به‌سوی کمال سیر می‌کند که یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۸۰).

از سخن علامه چنین فهمیده می‌شود که آنچه لزوم اعتقاد به فطرت مشترک را ایجاب می‌کند، شهود درونی و بداهت عقلی در حکم به وحدت نوعی انسان است. تفاوت زمان و مکان موجب تفاوت نوعیت در انسان نیست. از طرفی انکار نوعیت واحد انسانی تالی فاسدهای نامقبولی دارد. اصولاً سخن گفتن از صلاح، فساد، سعادت، شقاوت و کمال جامعه بشر مستلزم نوعیت واحد انسانی است. اگر افراد انسانی یک حقیقت نوعیِ واحد نباشند، تشکیل جامعه برای سعادت افرادی که سعادت‌های متفاوت دارند بی‌معناست؛ همان‌طور که سخن از سیر تکاملی جوامع بشری نیز بی‌معنا خواهد بود (همان). به همین دلیل علامه می‌فرماید:

> می‌خواهم بگویم انسانیت خود سنتی است واحد و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان

است و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می‌گردد و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و زمان‌ها مختلف می‌شود، پیرامون آن دور می‌زند (همان).

آقای جوادی آملی تحمیلی نبودن و تغییر و تبدیل‌ناپذیری و فراگیری را ویژگی امر فطری معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷ ـ ۲۶) و می‌نویسد:

اگر در مقام ثبوت بتوانیم بگوییم هر آنچه فطری و همگانی است، یعنی همیشه و در همه افراد وجود دارد، می‌توانیم برای تشخیص امور فطری با کشف از همگانی بودن و ثبات یک امر، بر فطری بودن آن استدلال می‌کنیم (همان: ۴۵).

اقسام فطریات

اعتقاد به فطریات عمدتاً در دو بخش ادراکات و گرایش‌ها مطرح می‌شود؛ اگرچه برخی توانش‌های فطری را نیز مطرح کرده‌اند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). تاریخ اعتقاد به ادراکات فطری به زمان سقراط و افلاطون می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۲۸). فلاسفه تجربی مانند جان لاک، هیوم و اگزیستانسیالیسم‌ها منکر وجود فطریات هستند. در این نوشتار به رابطه بین فطرت و اخلاق در هر دو حوزه پرداخته می‌شود.

الف) رابطه ادراکات فطری با اخلاق

از نظر اکثر قریب‌به‌اتفاق فلاسفه و دانشمندان علوم زیستی، انسان در حوزه قوای شناختی و ادراکات با سایر موجودات تفاوت دارد. ملاصدرا با ذکر معانی هفت‌گانه عقل و مشترک لفظی دانستن آن معانی، عقل انسان را فصل ممیز و مهم‌ترین ابزار درک حقیقت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۳). او ذکر می‌کند که حیوانات ادراکات حسی دارند و بعضاً در بعض ادراکات حسی از انسان قوی‌ترند و ادراکات خیالی نیز در حیوانات وجود دارد و ادراکات وهمی نیز می‌تواند وجود داشته باشد و مثال می‌زند که بچه گوسفند از گرگ فرار می‌کند، اما از شتر و گاو که بزرگ‌تر از گرگ هستند نمی‌گریزد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۶). ولی ادراکات عقلی، یعنی درک کلیات، مختص انسان است؛ حال یا درک کلی به معنای امکان اتصال وجودی با حقایق مجرد کلی، بنا به نظر افلاطونیان یا ساختن مفاهیم کلی در قوه مدرکِه بنا به نظر ارسطویان که پایه کلیه علوم حصولی است (فروغی، ۱۳۸۸: ۴۳). فلاسفه اسلامی معتقدند اگرچه عقل فصل مقوم انسان و امری فطری و جبلی است، انسان ادراک حصولی ماتقدم بر تجربه ندارد. از آیه شریفه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل / ۷۸) علامه طباطبایی نفی ادراکات حصولی

ماتقدم بر حس و تجربه و نه مطلق علوم را نتیجه می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۲ / ۳۱۲). اینکه انسان تصور فطری ماتقدم بر تجربه ندارد، به این معنا نیست که حکم فطری ماتقدم بر تجربه هم وجود ندارد، بلکه باید گفت در ساختمان فاهمه ویژگی‌ای هست که اگر تصور صحیحی که از راه حس و تجربه به دست آمده به آن عرضه شود، عقل این توان را دارد که حکم کند؛ یعنی تصدیقات مقدم بر تصدیقات تجربی داریم (طباطبایی، بی‌تا ب: ۲ / ۱۲)؛ به این معنا عقل دارای مدرکات بدیهی بی‌نیاز از برهان و استدلال است. عقل، هم در حوزه نظریات چنین مدرکاتی دارد، مانند اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است و هم در حوزه عقل عملی، مانند قضیه عدل حسن و ظلم قبیح است که این احکام بدیهی پایه استدلال در حوزه شناخت هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها قرار می‌گیرد. برهان اثبات مدرکات پایه در عقل نظری و عملی واحد است؛ زیرا اگر مدرک پایه وجود نداشته باشد، و هر حکمی حاصل قیاس و حد وسطی باشد، هیچ معرفت نظری و عملی حاصل نمی‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۰).

عقل عملی بر مبنای قضایای پایه یا بدیهی می‌تواند تشخیص سود و زیان و سعادت و شقاوت بدهد. بنابراین قضایای پایه اخلاق حداقل وابسته به قبول احکام اولیه عقل فطری است. انکار فطرت به معنای عام حتی برای کسانی که قائل به اخلاق مستقل از دین یا اخلاق سکولار هستند، چالش‌های سختی ایجاد می‌کند. به تعبیر استاد مطهری، «همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماورای حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آن‌ها را ارزش‌های انسانی می‌گذاریم از نظر معارف اسلامی ریشه در نهاد و سرشت انسان دارد» (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۷). علامه طباطبایی می‌فرماید:

> بعضی امور به نحو فطری بسیار روشن هستند، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ، حقوق والدین، کشتن فرزند از ترس فقر و ارتکاب کارهای شنیع و قتل نفس بدون حق. این چند عمل از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر حکم به حرمت آن‌ها می‌کند و هیچ انسانی که عقل و فطرتش سالم باشد، حاضر به ارتکاب آن‌ها نیست مگر اینکه با پیروی از عواطف و هواها فطرت در پس پرده ظلمت قرار گرفته باشد. بعضی امور اخلاقی فطری بودنشان به این روشنی نیست، مانند اجتناب از مال یتیم و ایفای کیل و وزن و رعایت عدالت در گفتار و وفای به عهد خدا. انسان در درک آن‌ها علاوه بر عقل فطری، به تذکر نیازمند است و آن همانا مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی است که پیش عقل فطری روشن است. اگر امور نام‌برده از نظر مصالح و مفاسد مورد دقت قرار گیرند، پی بردن به مفاسد ویران‌کننده آن برای عقل آسان است. عقل حکم می‌کند که جامعه‌ای که به صغیر و کبیر رحم نمی‌کند دوام نمی‌آورد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۷ / ۳۷۹).

ب) رابطه اعتقاد به فطرت الهی با اخلاق

مفسران در تفسیر آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم / ۳۰) از فطری بودن دین سخن گفته‌اند که البته بالملازمه فطری بودن اعتقاد به خدا را می‌توان نتیجه گرفت؛ زیرا اگر دین به معنای تعلیم اصلی و ارکان اعتقادی دین باشد، اعتقاد به وجود خدا را شامل می‌شود؛ اگر مقصود تسلیم و خضوع در برابر خدا باشد، مسلماً فطری بودن خداپرستی مستلزم فطری بودن آگاهی از خداست (مصباح یزدی، بی‌تا: ۳۷). برخی آیه را دال بر شناخت فطری خداوند دانسته و برخی به گرایش فطری اشاره کرده‌اند. خداشناسی فطری به دو صورت قابل تصور است: یا باید گفت شناخت حصولی خداوند فطری است؛ یعنی عقل در تصدیق وجود خداوند نیازمند به برهان نیست و شناخت خداوند از مدرکات بدیهی عقل نظری است یا شناخت حضوری خداوند فطری است؛ به این معنا که آدمی در اعماق وجودش با علم حضوری به هستی متعلق و وابسته خودش، به اندازه سعه وجودی‌اش به خداوند علم دارد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹: ۶۹ ـ ۶۵). علامه معتقد است انسان فطرتاً پروردگارش را می‌شناسد و هنگام اضطرار به او مراجعه می‌کند. پس وی فطرتاً خداشناس است؛ اگرچه به این شناخت توجه نداشته باشد (طباطبایی، بی‌تا الف: ۷ / ۱۳۵ و ۸ / ۱۹۹).

آیا بین اعتقاد به وجود شناخت حصولی یا حضوری فطری انسان به خداوند با اخلاق ارتباطی هست؟ پاسخ این سؤال به یکی از مسائل مهم فلسفه دین، یعنی رابطه دین و اخلاق برمی‌گردد. از نظر اندیشمندان مسلمانی که به حسن و قبح عقلی قائل‌اند، اگرچه عقل در مقام ثبوت قدرت تشخیص حسن و قبح را دارد، در مقام اثبات نمی‌تواند همه مصادیق را کشف کند. از نظر علامه طباطبایی، انسان در تشخیص مصادیق حسن و قبح و همین‌طور در تحقق عملی اخلاق، نیازمند دین است؛ یعنی باور دینی توجیه‌کننده مفاهیم اخلاقی و ضمانت التزام به اخلاق برای اکثر انسان‌هاست (طباطبایی، بی‌تا الف: ۲ / ۱۵۲). از نظر علامه، بین ایمان و خلقیات نوعی تناسب وجود دارد: ایمان در پیدایش و بلکه بقای خلقیات انسان دخیل است و درواقع اخلاق در ضمانت ایمان است. علامه می‌فرماید:

> درواقع اگر اخلاق فاضله بخواهد ثابت و پابرجا بماند، ضامنی لازم دارد که آن را حفاظت و نگهداری کند و آن چیز غیر توحید نیست. واضح است که اگر اعتقاد به معاد در بین مردم نباشد، دیگر موجب اساسی و اصیلی که افراد بشر را از پیروی هوا و هوس بازدارد و جلو لذات طبیعی را بگیرد وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۳۴؛ طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۱ / ۱۵۵).

برخی نویسندگان مسیحی معتقدند اصول اخلاقی از سه منبع کتاب مقدس و عقل و فطرت قابل دسترسی است (پترسون، ۱۳۸۹: ۴۳۸). اگرچه نمی‌توان گفت محال است افرادی بدون باور به خدا و معاد در هیچ سطحی التزام اخلاقی داشته باشند، می‌توان گفت مرتبه عالی التزام اخلاقی بدون تناقض نمی‌تواند خالی از اعتقاد به خداوند باشد.

ج) رابطه گرایش‌های فطری با اخلاق

گرایش به حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی، خلاقیت و ابداع و پرستش پنج مقوله‌ای است که به‌عنوان گرایش‌های مقدس انسانی از آن‌ها سخن گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۵). در اینجا حصر عقلی و وحدت نظر درباره فطری بودن همه این گرایش‌ها وجود ندارد، اما دو گرایش، یعنی حقیقت‌جویی و گرایش به جمال و زیبایی، که منشأ ایجاد دو دستاورد بزرگ انسانی، یعنی علم و هنرند، مخالفان کمتری دارد. علامه طباطبایی گرایش به فضیلت را همان فطرت اخلاقی انسان می‌داند و در تفسیر آیه شریفه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» می‌نویسد:

> فجور و تقوی و امور اخلاقی مثبت و منفی به انسان الهام شده‌اند و این از خصوصیات خلقت آدمی است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۲۰ / ۲۹۸).

یعنی انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی او را به اعمالی فرامی‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند. این اعمال همان بایدها و نبایدها هستند که از درون انسان برمی‌خیزند و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهند و انسان به‌گونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۷۹ و ۱۹ / ۲۷۰).

از دیدگاه علامه طباطبایی، گرایش به فضیلت‌های اخلاقی را می‌توان گرایش مستقلی در حوزه فطریات انسان دانست و به این معنا باید فطرت را مبدأ و منبت درونی دعوت به اخلاق شمرد. علامه معتقد است که انسان فطرتاً به دنبال حق و خیر و سعادت است، اما در موارد متعددی در تطبیق مفهوم و مصداق اشتباه می‌کند. مثلاً به جای آنکه الله را معبود خویش قرار دهد، رو به هواپرستی می‌آورد (همان: ۸ / ۷۷ و ۹ / ۴۳). البته در صورت انحراف، باز هم از سبیل الله خارج نیست، ولی به‌صورت معوج است (همان: ۷ / ۲۰۰ و ۸ / ۱۲۰ و ۱۰ / ۱۸۹). به تعبیر علامه، فطرت انسان را به‌سوی اعتقاد به حق و عمل صالح که کمال وی و موجب صلاح جامعه انسانی است هدایت می‌کند (همان: ۱۷ / ۱۹۶). بنابراین معنا ندارد که فطرت از یک سو آدمی را به دین حق و سنت معتدل

دعوت کند و از سوی دیگر وی را به‌سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۳ / ۲۶۳).

ممکن است گفته شود با پذیرش این پیش‌فرض، چگونه می‌توان شرور اخلاقی را توجیه کرد. تاریخ انسان‌ها پر از حوادثی است که با اعتقاد به سرشت خیر انسانی قابل فهم نیست: جنگ‌ها، کشتارهای دسته‌جمعی با حداکثر قساوت، تجاوزها و غارت‌ها صفحه زشت سوءاختیار انسان است، که با اعتقاد به فطری بودن گرایش به فضیلت اخلاقی در انسان به‌ظاهر ناسازگار است.

در پاسخ به این سؤال باید گفت اولاً تاریخ بشر یکپارچه سیاهی نیست و تجلی فضایل اخلاقی مانند گذشت‌ها، ایثارها و احسان‌ها در زندگی بشر کم نبوده و نیست؛ ثانیاً شرور اخلاقی لازمه اختیار انسان است و اصولاً فضیلت وقتی فضیلت محسوب می‌شود که فعل از سر اختیار از فاعل صادر شده باشد. اعتقاد به اختیار پیش‌فرض فعل اخلاقی است. بنابراین، فطری به معنای جبری در حوزه افعال انسان مختار بی‌معناست؛ ثالثاً گرایش به خیر وقتی به انجام خیر می‌انجامد که فرض کنیم مانع و مزاحمی برای تحقق عمل خیر وجود نداشته باشد، درحالی‌که پیروی از شهوات و افراط در برآوردن خواسته‌های زیستی نه ضروریات زیستی، می‌تواند مانع پاسخ انسان به ندای درونی باشد. به‌عبارت‌دیگر، میل‌ها و گرایش‌های غریزی نیز درونی‌اند و این تزاحمات باید با هدایت بیرونی انسان را به عمل به فضایل بکشاند، و دقیقاً در اینجا نقش دین در شکوفایی معنوی و اخلاقی آشکار می‌شود. انسان میل به شهوات دارد و اگر شهوات در حد اعتدال و نیاز ارضا شود، منشأ رذیلت نفسانی نمی‌شود. وقتی انسان حریص به شهوات می‌شود، البته حب لذات او را از مسیر کمال خارج می‌کند. در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین اهداف پیامبران مقدّم بر تعلیم، تزکیه ذکر شده است. تزکیه به معنای اصلاح اخلاق و رفع موانع رشد معنوی است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۹ / ۲۶۵).

ممکن است گفته شود اگر فطرت انسانی امر بالفعلی نباشد که آدمی را قطعاً به سعادت برساند و گرایش به فضیلت، صرفاً در حد استعداد و قوه باشد و آدمی برای بالفعل کردن آن‌ها نیازمند تعلیم و تربیت صحیح باشد و با کنترل امیال، امکان بالفعل شدن استعدادهای فطری فراهم شود، اصولاً اعتقاد به وجود چنین استعداد و امر بالقوه‌ای چه فایده‌ای دارد (سروش، ۱۳۷۶: ۵۶)؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت اعتقاد به فطرت اخلاقی، غایت و رویکرد کلی اخلاقی را تعیین می‌کند و برنامه‌ریزی و اصول و شیوه‌های دستیابی به اهداف تربیت را مشخص می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر، اگر انسان را موجودی بدانیم که گرایش درونی به فضیلت دارد، یک شیوه تربیتی توصیه می‌شود و اگر انسان را

بدسرشت یا خنثی در گرایش به بدی‌ها و نیکی‌ها بدانیم، البته روش‌های تربیتی دیگری توصیه می‌شود. واقعیت این است که هر نوع نظام اخلاقی و تربیتی، حقوقی و اقتصادی وابسته به پذیرش طبیعت مشترک انسانی است و انکار آن پشتوانه منطقی این نظام‌ها را تضعیف می‌کند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

از نگاه دیگر می‌توان گرایش به فضیلت را ناشی از گرایش انسان به زیبایی و جمال دانست که از باب توسعه معنا به حوزه سعادتمندی تسری داده شده است. علامه معتقد است مفهوم و تصور حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش و جمال همنوعان که همان اعتدال و تناسب در اندام آن‌هاست حاصل می‌شود. ماهیت این حس انجذاب نفس و میل طبیعی درونی به اعتدال و تناسب است. وقتی گفته می‌شود صورتی زیباست یا این منظره زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان سازگار است و قبح نقطه مقابل آن است. انسان بعد از درک حسن به این معنا، آن را وسعت داده است و مفهوم حسن و قبح را درباره افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی که عبارت از سعادتمندی بشر در زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات است تعمیم داده است. بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت و خیرخواهی را شایسته و حسن، و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح دانسته است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۱۰).

تفاوتی نمی‌کند خود گرایش به فضایل اخلاقی را گرایشی اصیل و مستقل بدانیم یا گرایش به فضایل اخلاقی را فرع بر گرایش به زیبایی و جمال بدانیم: در هر دو صورت، جایگاه میل و کشش به فضایل اخلاقی فطرت و سرشت انسان خواهد بود.

۵. رابطهٔ فطرت با نظام‌های سه‌گانهٔ اخلاقی

از نظر علامه طباطبایی، سه نظام اخلاقی وجود دارد که عبارت‌اند از: نظام اخلاقی یونان، نظام اخلاقی عام دینی و نظام قرآن که مبتنی بر توحید است، که در این بخش رابطه نظام‌های سه‌گانه با پذیرش فطرت و سرشت انسانی بررسی می‌شود.

یک. رابطه نظام اخلاقی یونان با فطرت

نظام اخلاقی یونانی سعادت را در لذت یا رفع رنج و الم و درنهایت آرامش روحی و روانی می‌داند. اگر کسی قائل به نظام اخلاقی عقلی باشد و برای عقل عملی به قضایای پایه قائل شود، می‌تواند تبیین بخشی از بایدها و نبایدهای اخلاقی را عقلی بداند و مفهوم نهایی کمال را التزام به مدرکات عقلی معنا کند. در این مکتب، راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق توجه داشتن به منافع و آثار دنیوی آن‌هاست؛ مانند اینکه گفته شود عفت و قناعت و صرف‌نظر کردن از آنچه در اختیار دیگران است،

انسان را سربلند و در انظار مردم بزرگ می‌سازد و برعکس، حرص موجب خواری و تنگ‌دستی می‌شود یا طمع انسان را ذلیل می‌کند. علم چشم تیزبینی است که به کمک آن می‌توان هر حادثه ناگواری را پیش‌بینی و از آن اجتناب کرد و به هر مقصد عالی رسید، و غایت این مکتب کسب صفات فاضله و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت و جلب ستایش دیگران است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۶۲ ـ ۳۵۴ و ۴ / ۲۰ ـ ۱۸).

اگر این نظام را نظام اخلاقی مبتنی بر عقل‌گرایی بنامیم که در دنیای امروز هم مدافعانی دارد، باید عقل به‌عنوان مدرکی که ادراک مطابق با واقع دارد پذیرفته شود. اگر عقل قضایای پایه در حوزه درک خوب و بد و درست و نادرست نداشته باشد، چگونه می‌تواند احکام اخلاقی صادق صادر کند؟ بنابراین پذیرش ادراکات فطری و نوعیت واحد انسان پیش‌فرض این نظریه است.

در این دیدگاه، ملاک بد و خوب بر آثار و نتایج دنیوی عمل است. حال اگر کسی در آثار دنیوی افعال تردید کند، یعنی بگوید قناعت موجب سربلندی و حرص موجب تنگ‌دستی نیست یا درنهایت باور کند که سلیقه مردم نسبت به گذشته تغییر کرده و این فضایل موجب محبوبیت و جلب ستایش دیگران نمی‌شود، می‌تواند فضایل اخلاقی را انکار و رذایل را فضیلت قلمداد کند. این به معنای قبول نسبیت تمام‌عیار اخلاق است که تفاوتی با نفی اخلاق ندارد (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۱۰ ـ ۸۹). وقتی می‌توان دعوت به پایبندی به صفات و فضایل اخلاقی کرد که انسان‌ها طبیعت مشترک داشته باشند و این طبیعت به فضایل و رذایل درک داشته باشد و دگرگونی و تغییر نپذیرد. بنابراین صرف علم به آثار نیکوی دنیوی اعمال الزام درونی به اخلاق را موجب نمی‌شود؛ زیرا برای عمل، تحریک اراده نیز شرط است. ممکن است گفته شود: انسان به‌تجربه می‌یابد که گاهی الزامات اخلاقی موجب خسارت و زیان می‌شود. تنها توجیه چنین مواقعی این است که گفته شود این خسارت ظاهری جزئی است و باقی نمی‌ماند و درنهایت سود بیشتری عاید فرد اخلاقی می‌شود، که به نظر بدون اعتقاد به خداوند و ادامه و بقای هستی فراتر از زندگی دنیایی، نمی‌توان از این سخن دفاع معقول کرد. این همان سخن کانت است که اعتقاد به خدا و جاودانگی نفس پیش‌فرض التزام اخلاقی است (رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۶۶).

دو. رابطه نظام اخلاقی عام دینی با فطرت

مکتب دوم راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق را از طریق فواید اخروی می‌داند. در این مکتب اصلاح اخلاق از راه نتایج شریف اخروی که کمالات واقعی است نه خیالی، تعقیب می‌شود و اساس اصلاحات اخلاقی را کمالات واقعی قرار می‌دهد، که از متصف شدن به اخلاق الهی و توجه

به اسمای حسنی و صفات عالیه الهی و امثال آن سرچشمه می‌گیرد. فرق این مکتب با مکتب یونان در هدف و نتیجه است؛ زیرا در مکتب انبیای الهی هدف سعادت حقیقی انسان، یعنی تکمیل ایمان به خدا و آسایش اخروی است که سعادت واقعی و حقیقی است، نه اینکه فقط از نظر مردم سعادت باشد. در مکتب اول هدف کسب محبوبیت و اتصاف به صفاتی است که مورد ستایش مردم باشد. قرآن در بخشی از آیات خود این مکتب را طرح کرده و انسان را از این طریق به کمالات واقعی رهنمون شده است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۳۵۴ ـ ۳۲۹).

کسی که برای عقل درک فطری حسن و قبح قائل نباشد، در قبول اعتقاد به نظام اخلاقی عام دینی دچار پارادکس خواهد بود؛ زیرا برای التزام به نظام اخلاقی دینی، اول باید التزام به دین بیابد و حقانیت دین را با عقل دریابد، اما اگر عقل نتواند تشخیص حق و باطل و درست و غلط داشته باشد و این امر منوط به دین باشد، دین را باید به دلیل دین پذیرفت؛ یعنی قبول نظام اخلاقی منوط به قبول دین و قبول دین منوط به قبول دین می‌شود، که دور محال است. درواقع در اینجا بحث مهمِ حسن و قبح عقلی و شرعی مطرح می‌شود که عموم متکلمان شیعه و معتزله قائل به حسن و قبح شرعی‌اند و خواجه در *تجرید* به‌زیبایی می‌فرماید: «**لانتفاعهما لو کان شرعاً**»؛ یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد، شرعی هم منتفی خواهد شد. علامه حلی در شرح کلام خواجه بیان می‌کند که اگر انسان شناخت عقلی پیشینی به حسن و قبح اشیا نداشته باشد، هیچ‌گاه به قبح کذب قضیه‌ای از قضایا از سوی هر مقامی که باشد نمی‌تواند حکم مستقلی داشته باشد. در این صورت نمی‌تواند قبح کذب را درک کند. بنابراین وقوع کذب حتی از خداوند جایز و امکان‌پذیر خواهد بود. پیامد منطقی این سخن این است که اگر خداوند به ما خبر بدهد که کاری نیکوست، طبیعتاً ما خبر او را باور نمی‌کنیم؛ زیرا ممکن است خداوند دروغ گفته باشد و بدین‌صورت حکمت باری به‌کلی منتفی می‌شود و راهی برای اثبات آن باقی نمی‌ماند (حلی، بی‌تا: ۴۲۳).

مرحوم دکتر حائری سخن علامه حلی را در قالب قیاس استثنایی چنین آورده است: اگر حسن و قبح شرعی باشد، حسن و قبح، نه شرعی خواهد بود و نه عقلی؛

لکن چنین نیست که حسن و قبح، نه شرعی باشد نه عقلی؛

نتیجه: چنین نیست که حسن و قبح شرعی باشد (حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۲۴۳).

سه. رابطه نظام اخلاقی قرآن با فطرت

هدف در نظام اخلاقی قرآن مبتنی بر توحید، یعنی ذات خداوند است، نه کسب فضیلت انسانی. به

همین دلیل، چه‌بسا اتفاق می‌افتد که طرز مشی آن با دو مکتب سابق فرق می‌کند. در سوره مریم خداوند حضرت اسماعیل را به صادق‌الوعد بودن می‌ستاید (مریم / ۵۳).

علامه طباطبایی در بحث روایی ذکر می‌کند که حضرت اسماعیل با کسی وعده کرد و فرد خلف وعده نمود و حضرت بیش از یک سال در محل موردوعده منتظر بود. بعد اشکال مطرح می‌فرماید که ممکن است گفته شود آیا چنین چیزی اصولاً فضیلت است. علامه پاسخ می‌دهد که در مکتب انبیا هدف فضیلت و رذیلت نیست، بلکه طوری ورای کسب فضیلت است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۱ / ۱۷۳ و ۱۵ / ۲۳۶). از نظر علامه طباطبایی، فطرت اخلاقی به‌تدریج از طرف خداوند به انسان ارزانی می‌شود. ایشان می‌نویسد:

> خداوند فطرت را در چند مرحله به آدمی ارزانی می‌دارد: یک مرحله ضعیف آن همان سلامت فطرتی است که در حال کودکی به آدمی داده می‌شود و مرحله بالاتر آن را در حال بزرگی که آدمی به بلوغ عقلی می‌رسد، به او ارزانی می‌دارد و از آن به اعتدال در تعقل و وجودت در تدبیر تعبیر می‌کنیم. مرحله قوی‌تر آن را بعد از ممارست در اکتساب فضایل می‌دهد. این مرحله به این صورت تحقق می‌یابد. ازآنجاکه مرحله دوم آدمی را وادار به کسب فضایل می‌کند، اگر این کسب فضایل تکرار شود، حالتی به نام ملکه تقوی حاصل می‌شود. این سه حالت درحقیقت یک چیز و از یک سنخ هستند که به‌تدریج و در حالتی بعد از حالت دیگر نمو می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۵ / ۲۴۰).

علامه در توضیح چگونگی تحقق هدف اخلاقی قرآن معتقد است هنگامی که ایمان فرد رو به کمال می‌رود و ترقیاتی در این زمینه نصیب وی می‌شود، دل او مجذوب تفکر درباره خداوند و توجه به اسم و صفات عالیه حق می‌شود. این حالت جذبه روزبه‌روز شدیدتر و توجه او به خداوند عمیق‌تر می‌شود؛ تا جایی که خدا را چنان عبادت می‌کند که گویا او را می‌بیند و محبت و شوق او روزافزون می‌شود؛ زیرا عشق به کمال و جمال جزء فطرت انسان و خمیره اوست. قرآن کریم می‌فرماید: «الذین آمنوا اشد حبا لله.» همین معنا او را وادار می‌کند تا از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در تمام افعال و حرکات پیروی کند؛ زیرا عشق به چیزی مستلزم عشق به آثار آن هم هست؛ چنان‌که جهان و هرچه در آن هست از آثار اوست. پس از این، بر اثر تداوم شوق و محبت، تمام توجهش به ذات خداوند معطوف می‌شود، فقط او را دوست می‌دارد و دلش تنها برای او خاضع است و فعل و ترک و انس و وحشت و خشنودی و غضب او فقط برای خداست. بنابراین، مقاصد او با مردم فرق دارد. او دیگر برای فضیلت و رذیلت و

بهشت و دوری از جهنم عمل نمی‌کند، سرمنزل مقصود او خدا و زاد و توشه او خاکساری و بندگی و راهنمای او شوق و محبت الهی است (همان: ۱ / ۳۵۴ و ۴ / ۲۰ ـ ۱۸).

علامه معتقد است کالبد اخلاق قرآنی حاوی روح توحید و معارف، احکام و اخلاق اسلامی بر اساس فطرت و توحید است؛ به‌گونه‌ای‌که تفاصیل با تحلیل به اصل توحید برمی‌گردد و اصل توحید با ترکیب به تفاصیل منتهی می‌شود (همان: ۱ / ۶۲). لازمه پذیرفتن نظام اخلاقی قرآن، قبول حقانیت اسلام است، که البته نیازمند حجت دانستن درک عقل و پذیرش مطابق با واقع بودن مدرکات عقل است. بنابراین، پذیرفتن نظام اخلاقی قرآن منوط به پذیرفتن عقل به‌عنوان حجت باطنی است. باید بپذیریم که مکانیسم عملکرد عقل اگر ثابت و یکسان نباشد، قائل شدن به درک مطابق با واقع یا علم برای انسان غیرممکن و پیشرفت و تکامل علمی امری محال خواهد بود. بنابراین همین علم متغیر غیرثابت حاصل کارکرد سامانمند و ثابت قوه مدرکه بشری و فطرت است.

۶. اعتقاد به مطلق بودن احکام اخلاقی و رابطهٔ آن با فطرت

منظور از مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی این است که برخی احکام اخلاقی مقید به هیچ قیدی نیستند و منظور از نسبیت این است که همه احکام اخلاقی مقید به قیودند (مصباح، ۱۳۹۲: ۹۲). می‌توان گفت اعتقاد به نسبیت اخلاقی مربوط به مکاتبی است که گزاره‌های اخلاقی را غیرواقع‌نما می‌دانند و برای آن‌ها قائل به صدق و کذب نیستند. نسبی‌گرایی اخلاقی درواقع نفی ارزش‌های اخلاقی است. عمده دلیل مدافعان نسبیت توصیفی و هنجاری و فرااخلاق استناد به اختلاف ارزش‌های اخلاقی در جوامع انسانی است، که مدافعان نسبیت اختلاف را بنیادین و غیرقابل‌رفع با ارجاع به کاربرد می‌شمارند و مخالفان نسبیت بسیاری از اختلافات ذکرشده را قابل‌رفع با ارجاع به موارد کاربرد می‌دانند و با فرض قبول مواردی از اختلاف بنیادین، آن را نافی احکام مشترک اخلاقی بین جوامع انسانی نمی‌دانند.

علامه طباطبایی قضایای اخلاقی را قضایایی می‌داند که موجب سعادت هستند (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱۹ / ۲۷۰). به این معنا ایشان قضایای اخلاقی را واقع‌نما می‌داند. بنابراین احکام اخلاقی مطلق‌اند و این در صورتی ممکن است که سعادت و شقاوت انسان را امری ثابت بر مبنای ذات و طبیعت مشترک انسانی بدانیم. بدون اعتقاد به فطرت مشترک، نمی‌توان از اطلاق احکام اخلاقی سخن گفت. نفی مطلق بودن اخلاقیات و اعتقاد به نسبیت ارزش، به منزله نفی اخلاق است.

۷. رابطهٔ اخلاق با گرایش فطری به زیبایی

در اینکه انسان دارای گرایش‌های ذاتی است نمی‌توان تردید کرد و حس زیبایی‌شناختی و میل و کشش ذاتی به زیبایی صرف‌نظر از تفاوت مصادیق، منشأ خلق هنر است. در امور محسوس این گرایش و جاذبه قابل‌انکار نیست. از طرف دیگر، انسان‌ها شجاعت را تحسین می‌کنند و بی‌عفتی و ترس را تقبیح می‌کنند. آیا تحسین فضایل پاسخ به همان گرایش به زیبایی است یا این امر مستقلی است و انسان‌ها از باطن گرایش به فضایل اخلاقی دارند؟ علامه طباطبایی معتقدند معنای حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت همنوعان که همان اعتدال و تناسب در اندام آن‌هاست برای انسان حاصل شده است. تناسب و اعتدال موجود در پدیده‌هایی که در حوزه حس و مشاهده انسان قرار دارند، موجب پیدایش معنای حُسن در ذهن می‌شوند و معنای این حُسن همان انجذاب نفس و میل طبع به ادراک اعتدال است. بنابراین وقتی می‌گوییم که صورت انسان زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان ملایمت و سازگاری دارد، و قبح نقطه مقابل حسن است؛ یعنی عدم ملایمت آن موجود و صورت آن با قوای ادراکی، سپس این معنا گسترش یافته و مفهوم حسن و قبح را درباره افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی که عبارت از سعادتمندی بشر در زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات است، تعمیم داده است. بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آن‌ها را شایسته و حَسن، و ظلم و عدوان و نظایر آن‌ها را ناپسند و قبیح دانسته است (طباطبایی، بی‌تا الف: ۱ / ۱۰).

از طرف دیگر، از نظر علامه طباطبایی، حس اخلاقی از لوازم و آثار حس پرستش و منشعب از آن است؛ زیرا علامه توحید و آثار و لوازم عملی آن را فطری می‌داند (همان: ۱۱ / ۵۲۴). انسان به‌گونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است (همان: ۱ / ۳۷۵ و ۲۷۰). انسان فطرتاً فضیلت‌شناس و تقوادوست است و شیطان است که این لباس را از تنش به در می‌آورد (همان: ۸ / ۷۰). این دو تبیین اختلافی با یکدیگر ندارد؛ زیرا اولی در خصوص ایجاد تصور و مفهوم مفاهیم ارزشی و دومی درباره احکام و قضایای اخلاقی است.

نتیجه

در این نوشتار رابطه اخلاق و فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی شد. در علم اخلاق، از ملکات نفسانی که منشأ صدور افعال اختیاری انسان است بحث می‌شود. فطرت به معنای ویژگی‌های خاص تکوینی انسان است که به دو بخش ادراکات و گرایش‌ها تقسیم می‌شود. از نظر علامه طباطبایی،

انسان تصورات فطری ماتقدم بر حس و تجربه ندارد، اما علم حضوری فطری دارد و مفهوم و تصور خوب و بد را از راه توسعه معنای زیبایی و جمال حسی کسب می‌کند، و عقل عملی ملهم به قضایای پایه اخلاقی است که از آن به وجدان اخلاقی تعبیر می‌شود. بنابراین در حوزه قضایای اخلاقی انسان به‌واسطه عقل، قدرت درک بعضی مفاهیم پایه را دارد، ولی برای تعیین مصادیق نیازمند دین است و دین توجیه‌کننده برخی احکام اخلاقی دیگر هم هست. علاوه بر آن، دین ضمانت اجرایی اخلاق در اکثر انسان‌هاست و از طرف دیگر ایمان به‌وسیله اخلاق کریمه حفظ می‌شود. در خصوص گرایش‌های فطری، علامه طباطبایی گرایش به زیبایی و جمال را پایه درک حُسن فضایل نفسانی می‌داند و گرایش به پرستش را که فرع بر گرایش به زیبایی شمرده می‌شود فطری می‌شمارد. از نظر علامه، سه نظام اخلاقی یونان، عام دینی و نظام توحیدی قرآن در هدف متفاوت‌اند: نظام یونان به دنبال کسب مدح، ستایش عام و آرامش روانی است؛ نظام عام دینی به دنبال نجات و سعادت اخروی است؛ اما هدف نظام اخلاقی قرآن رساندن انسان به توحید و لقای الهی است. در هر سه نظام اخلاقی اعتقاد به فطرت مشترک انسانی پیش‌فرض توجیه احکام اخلاقی است. از نظر علامه طباطبایی، بدون اعتقاد به طبیعت مشترک، از کمال و سعادت جامعه انسانی نمی‌توان سخن گفت و نمی‌توان قائل به مطلق بودن ارزش‌ها شد و اعتقاد به نسبیت ارزش‌ها تفاوتی با نفی آن‌ها ندارد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. ابن‌سینا، بی‌تا، ***الشفاء / الالهیات***، راجعه و قدم له الدکتور ابراهیم مذکور، تحقیق الاستاذین الاب قنواتی و سعید زائد، بی‌جا، بی‌نا.

۲. ابن‌فارس، احمد، ۱۹۷۹، ***معجم مقاییس اللغه***، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر.

۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤ ق، ***لسان العرب***، بیروت، دار صادر.

٤. باقری، خسرو، ۱۳۹۰، ***نگاهی دوباره به تربیت اسلامی***، تهران، مدرسه.

٥. بدوی، عبدالرحمن، ١٩٧٦ م، ***الاخلاق النظریه***، کویت، وکاله المطبوعات، چ ۲.

٦. پترسون، مایکل و...، ۱۳۸۹، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، ***فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)***، تهران، اسراء.

۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ***تبیین براهین اثبات خدا***، تهران، اسراء.

۹. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، ۱٤۰۷ ق، ***الصحاح تاج اللغه***، بیروت، دار العلم للملایین، چ ٤.

۱۰. حسن‌زاده، حسن، ۱۳٦۲، ***معرفت نفس***، دفتر دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۱. حلی، جمال‌الدین، بی‌تا، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، ترجمه و شرح شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیه.

۱۲. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۹٤، ***کاوش‌های عقل عملی***، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۳. رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۲، ***کیمیای خرد***، تهران، نشر صوفیا.

۱٤. رجبی، محمود، ۱۳۸۵، ***انسان‌شناسی***، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۸۷، ***اخلاق ناصری***، تحقیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چ ٦.

۱٦. سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۸۹، ***کلام***، قم، مؤسسه فرهنگی طه / تهران، سمت.

۱۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷٦، ***درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع***، تهران، نشر نی.

۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۸۲، ***شواهد الربوبیه***، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳٦٦، ***شرح اصول کافی***، عنی بتصحیحه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۲۰. فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۸، ***سیر حکمت در اروپا***، تهران، زوار.

۲۱. فیض کاشانی، محمدمحسن، بی‌تا، ***المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲. الراغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۰٤ ق، ***معجم مفردات الفاظ القرآن***، قم، دفتر نشر الکتاب.

۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا الف، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، جامعه المدرسین.

۲٤. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا ب، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، قم، صدرا.

۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۰، ***مجموعه رسایل***، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲٦. الطبرسی، بوعلی الفضل بن الحسن، بی‌تا، ***مجمع البیان***، ترجمه حسین نوری و محمد مفتح، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی.

۲۷. الطبرسی، بوعلی الفضل بن الحسن، ۱۳۵۹، ***مجمع البیان***، ترجمه محمد رازی، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی.

۲۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸٦، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.

۲۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۹۸، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، بی‌تا، ***معارف قرآن***، قم، بی‌جا.

۳۱. مصباح یزدی، مجتبی، ۱۳۹۹، ***بنیاد اخلاق***، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳٦۹، ***فطرت***، تهران، صدرا.

۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، ***تعلیم و تربیت در اسلام***، تهران، صدرا.

۳٤. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، ***مهر ماندگار***، تهران، نگاه معاصر.

۳۵. نراقی، ملا احمد، ۱۳۸۵، ***معراج السعاده***، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.

۳٦. هدایتی، محمد، ۱۳۹۵، ***مناسبات فقه و اخلاق***، تهران، نگاه معاصر.