

## بررسی ماهیت و امکان شناخت فطری قضایای اخلاقی و نقد نظرات منکران آن

### با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

بهروز محمدی منفرد\*

رضا شاه‌منصوری\*\*

#### چکیده

یکی از راه‌های کسب شناخت از نگاه برخی محققان، فطرت است. از نظر آن‌ها فطریات منحصر در گرایش‌ها نبوده و انسان شناخت‌های فطری نیز دارد. مسئله مورد نظر در این پژوهش قضایای اخلاقی است. پرسشی که باید پاسخ داده شود این است که امکان ادراک فطری نسبت به قضایای اخلاقی وجود دارد؟ صاحب‌نظران زیادی شناخت فطری نسبت به قضایای اخلاقی را بررسی و رد یا تایید کرده‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد. هدف از این پژوهش بررسی ماهیت امور فطری و شناخت‌های فطری نسبت به قضایای اخلاقی از منظر آیت‌الله جوادی آملی با روش توصیفی تحلیلی است. نتایج تحقیق این است که شناخت فطری نسبت به برخی قضایای اخلاقی وجود دارد و ملاک در ادراک فطری وجود شناخت در بدو خلقت نیست بلکه بدیهی و اولی بودن قضایا است. به عبارتی انسان فطرتاً با تصور دو طرف قضیه هرچند خود بدیهی نباشند نسبت بین آن‌ها را بدون نیاز به استدلال تصدیق می‌کند. همچنین اشکالات برخی مخالفان شناخت فطری اخلاق مانند نسبی بودن اخلاق، تساوی فطرت با غریزه و تساوی اخلاق و آداب صحیح نیست.

**کلیدواژه‌ها:** فطرت، شناخت فطری، اخلاق، آیت‌الله جوادی آملی

\* دانشیار گروه اخلاق دانشگاه تهران (muhammadiminfared@ut.ac.ir)

\*\* دانش‌آموخته مقطع دکتری، تربیت مدرس اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵) (Rez.mansoor@yahoo.com)

## طرح مسئله

مسائل اخلاقی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان حوزه علوم انسانی بوده است. علم اخلاق به دنبال شناخت قضایا و احکام اخلاقی است. راه‌های متعددی هم‌چون عقل، نقل، شهود و تجربه به عنوان منبع شناخت قضایای اخلاقی مطرح شده‌اند. یکی از منابع مطرح شده برای شناخت قضایای اخلاقی فطرت است. فطریات انسان منحصر در حوزه گرایش نیست و شامل شناخت‌های فطری نیز می‌شود. ماهیت شناخت فطری و امکان وجود آن در قضایای اخلاقی، آثار و لوازم خاص و متعددی را در پی دارد. به عنوان نمونه چیستی و کیفیت شناخت فطری و این‌که شناخت فطری مقدم بر حس است و در بدو تولد در انسان وجود دارد یا خیر؟ همچنین میزان تاثیر شناخت فطری در افعال اختیاری و این‌که آیا این نوع شناخت، انسان را از منابع دیگر شناخت بی‌نیاز می‌کند یا خیر؟ و موارد دیگر از پرسش‌هایی هستند که باید بدان‌ها پاسخ داد. با توجه به همگانی بودن و ثابت بودن فطرت در همه انسان‌ها اثبات فطرت به عنوان منبع شناخت برای گزاره‌های اخلاقی امری مهم در عرصه علم اخلاق است. همچنین با توجه به این‌که در صورت کفایت شناخت فطری در فعل اخلاقی دیگر مسئله تعلیم و تعلم و تربیت اخلاقی با چالش مواجه می‌شود پیگیری این بحث در اخلاق و تربیت امری ضرورت است. یکی از صاحب‌نظران در عرصه علوم عقلی و نقلی آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان نیز مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی قائل به ادراکات فطری در حوزه اخلاق هستند. بنابراین هدف از این تحقیق بررسی امکان شناخت‌های فطری در حوزه اخلاق با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است. درباره پیشینه این مسئله باید گفت آثار متعددی به بحث فطرت از منظر

اندیشمندان مختلف اسلامی پرداخته‌اند. برخی از این آثار بحث فطرت از منظر آیت‌الله جوادی را مورد توجه قرار داده‌اند. آثاری هم‌چون کتاب فطرت در قرآن اثر ایشان (جوادی آملی، ۱۳۹۸)، مقاله «بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی» (پارسانیا، ۱۳۹۹) مقاله «دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نهاد انسان در قرآن (تفسیر آیه فطرت)، (خلیلی، ۱۳۹۵) پایان نامه «فطرت از دیدگاه متکلمین متأخر شیعه (علامه طباطبایی، مطهری جوادی آملی، مصباح یزدی)، (سیف، ۱۳۹۵) از جمله آن‌ها هستند. درباره وجه تمایز پژوهش موجود با آثار مذکور باید گفت این پژوهش به نحو خاص تمرکز بر شناخت‌های فطری دارد و گرایش‌های فطری از مسئله مورد نظر در این تحقیق خارج هستند؛ همچنین با توجه به این‌که شناخت‌های فطری منحصر در قضایای اخلاقی نیستند در این پژوهش به نحو خاص‌تر به شناخت‌های فطری در حوزه اخلاق پرداخته شده است. نکته پایانی این‌که در این پژوهش سعی بر پاسخ به برخی اشکالات منکران شناخت فطری اخلاق با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی بوده است.

## ۱. مفاهیم و تعاریف

۱-۱. اخلاق و گزاره‌های اخلاقی  
 اخلاق در لغت جمع «خُلُقٌ» و «خُلُقٌ» به معنای سنجیه و طبیعت و باطن انسان است؛ در مقابل «خَلَقٌ» که به معنای صورت ظاهری انسان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۸۶)  
 در نگاه آیت‌الله جوادی اخلاق، عبارت از ملکات و هیئت‌های نفسانی است که اگر نفس به آن متّصف شود، به سهولت کاری را انجام می‌دهد. پس اخلاق، باعث می‌شود کارهای زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلّق به اخلاق خاص، نشئت

بگیرد؛ لذا اخلاق به بد و خوب یا به بایدها و نبایدها، یا به فضایل و رذایل، تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۳) آیت‌الله جوادی اخلاق را امری ضروری و نیاز به علم اخلاق را در میان علوم الهی بیشتر می‌دانند؛ چرا که اخلاق مقدمه برای تهذیب نفس و در نهایت مایه سعادت و خوشبختی در دنیا و آخرت است. (همان، ۱۴۳-۱۴۵) طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی گزاره‌های اخلاقی ویژگی‌هایی دارند. ایشان گزاره‌های اخلاقی را هم‌چون گزاره‌های پزشکی مبتنی بر واقعیت می‌دانند نه سلیقه صرف. گزاره‌های اخلاقی وابسته به مجرد واقعی روح انسان هستند به این معنا که وقتی از نظر اخلاقی چیزی خوب است یعنی واقعا در مجرد نفس انسان تاثیر مثبت دارد. (همان، ۲۸) به عبارت دیگر روح انسان در واقع با ورود به عالم ماده محجوب به حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌شود که هدف و غایت در انسان و به تعبیر دیگر کمال انسان در برطرف کردن حجاب‌ها و رهایی و مجرد از آنهاست. بنابراین کاری در اخلاق ارزش‌مند است که واقعا در کمال حقیقی انسان یعنی مجرد و رهایی او از حجاب‌ها تاثیرگذار باشد.

ایشان «باید» در حکمت نظری و عملی را مشترک لفظی می‌دانند از همین رو مفهوم «باید» در حکمت نظری را با مفهوم «باید» در حکمت عملی مانند اخلاق و فقه، متفاوت بیان می‌کنند. یکی از تفاوت‌ها این است که باید در حکمت نظری تخلف ناپذیر است اما در حکمت عملی با توجه به این که انسان مختار است و می‌تواند بر خلاف اقتضاء «باید» رفتار کند، این «باید» قابل تخلف است. تفاوت دوم این که قضایای حاوی «باید» در حکمت نظری واقعا خبری هستند هرچند در ظاهر انشائی باشند اما قضایا در حکمت عملی یعنی اخلاق، انشائی هستند هرچند ظاهر

خبری داشته باشند پس در حقیقت قضیه نیستند بلکه انشاء هستند. تفاوت دیگر در محمول‌های قضایا است. قضایای حکمت نظری دارای سه محمول حتمی الوقوع (باید)، ممتنع الوقوع (نباید) و نه قطعی الوقوع و نه ممتنع الوقوع (شاید) هستند اما مسائل در حکمت عملی دارای پنج محمول واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح هستند. در حکمت نظری مستحب و مکروه نیست زیرا اولویت معنا ندارد. به عبارت دیگر در حکمت نظری هیچ چیز با اولویت موجود و با اولویت معدوم نمی‌شود. بلکه تا وجود و عدم برای چیزی ضروری نشود موجود یا معدوم نمی‌شود. اما در حکمت عملی یعنی فقه و اخلاق با توجه به این‌که منشأ کارها اراده و تکلیف انسان است که یا حتماً باید انجام دهد (وجوب) یا اگر انجام بدهد خوب است ولی لازم نیست انجام بدهد (استحباب)، یا حتماً باید ترك کند (حرمت)، یا اگر ترك کند خوب است ولی لازم نیست ترك کند (کراهت) یا دو طرف آن کاملاً متساوی است (اباحه)، پس پنج نوع محمول وجود دارد. (همان، ۳۶) نکته پایانی این‌که ایشان قائل به حسن و قبح ذاتی هستند و دیدگاه اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی را رد می‌کنند. (همان، ۳۷) در نتیجه ایشان گزاره‌های اخلاقی را در حقیقت انشائی و البته مبتنی بر واقعیت‌های عینی می‌دانند.

با توجه به اهمیت و جایگاه اخلاق و علم اخلاق در سعادت دنیوی و اخروی بشر، لازم است راه‌های شناخت اخلاق مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو فطرت به عنوان یکی از منابع شناخت اخلاق مورد توجه قرار می‌گیرد.

## ۱-۲. فطرت و اقسام آن

اهل لغت در معنای فطرت نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. برخی فطرت را به معنای

خلقت بیان کرده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/ ۵۱۰) برخی به معنای خلقت و ایجاد و ابداع چیزی متناسب با فعلی بیان کرده‌اند. برای نمونه خلقت انسان به گونه‌ای است که فطرتا و طبعاً متناسب با معرفت خداوند یا ایمان به او است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰ و زمخشری، ۱۴۱۷: ۳۹/۳)

آیت‌الله جوادی آملی دو معنای عام و خاص برای فطرت بیان نموده‌اند. ایشان در معنای عام و گسترده از فطرت که شامل همه موجودات اعم از مجرد و مادی می‌شود می‌فرمایند: «فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن، گشودن شیء و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است، البته آفرینشی که ابداعی و ابتداعی باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳) در آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) نیز به همین معنای عام اشاره شده است.

ایشان درباره معنای خاص فطرت می‌نویسند این واژه وقتی در مورد انسان بکار می‌رود به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴) وی درباره معنای اصطلاحی یا شرح اسمی بودن فطرت بیان می‌کنند که فطرت انسان، یعنی نوع خاصی از آفرینش که حقیقت انسان به آن نوع آفریده شده و جان انسانی به آن شکل خلق شده است و فصل‌اخیر انسان را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵) به این معنا که خداوند متعال انسان را به صورت ویژه و خاص و با ویژگی‌های خاصی آفریده است. از نظر ایشان فطرت در اصطلاح قرآن نیز همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش

خاضعانه نسبت به حضرت حق است (همان). از نظر آیت‌الله جوادی آملی، فطرتی که مخصوص انسان است، با طبیعتی که در موجودهای جماد یا نبات و بدون روح حیوانی یافت می‌شود متفاوت است، و همچنین با غریزه که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانیش وجود دارد متفاوت است. همان بینش شهودی و گرایش آگاهانه است. (همان)

آیت‌الله جوادی آملی در مورد ملاک فطری بودن بیان می‌کنند اموری، فطری هستند که در روح آدمی وجود داشته و انسان بر اساس آن‌ها سرشته شده است و چنین اموری دارای ویژگی‌های ذیل هستند:

۱. اکتسابی نیستند: معرفت و شناخت فطری و گرایش‌های عملی انسان فطری هستند، به این معنا که در نهاد او تعبیه شده‌اند، و از نوع علم حصولی که از بیرون آمده‌اند نیستند لذا نیازی به آموزش ندارند.

۲. تغییر ناپذیرند: امور فطری ثابت و پایدار هستند و با تحمیل، زایل نمی‌شوند. البته ممکن است امور فطری تحت شرایطی ضعیف شوند.

۳. همگانی هستند: با توجه به این که حقیقت هر انسانی براساس این واقعیت خلق شده است، پس مختص به نوع خاصی از انسان‌ها یا مکان خاصی نیست و شامل همه انسان‌ها می‌شود.

۴. ملاک تعالی او هستند: از آن جا که شناخت و گرایش فطری در انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، دارای ارزش حقیقی است و ملاک تعالی انسان است. (همان، ۲۶).

۵. مفاهیم و قضایای فطری در حوزه بینشی، در مقام اثبات مبنا و پایه امور دیگر

هستند. زیرا بدیهی‌اند و برهان آن اولیات است. (همان، ۳۳-۳۲).

آیت‌الله جوادی آملی درباره اقسام فطریات انسان، ابتداءً عقل را به نظری و عملی تقسیم نموده و در تعریف آن‌ها می‌فرماید انسان به وسیله عقل نظری، هست و نیست و بود و نبود مربوط به امور طبیعی و ریاضی و منطق و الهیات و به طور کلی حکمت نظری را درک می‌کند. اما کار عقل عملی ادراک نیست بلکه تحریک در اموری مانند ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده و تولی و تبری است. به عبارت دیگر همه اندیشه‌ها مربوط به عقل نظری است، خواه معلوم مرتبط با حکمت نظری باشد یا حکمت عملی و همه گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است. پس دانشی که به باید و نباید می‌پردازد مانند تهذیب نفس و اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن مربوط به حکمت عملی و زیر مجموعه عقل نظری انسان است. (همان، ۲۹-۳۲)

ایشان همچنین در ادامه می‌فرمایند همان‌طور که عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود امور فطری نیز، دو دسته هستند؛ دسته اول مربوط به مسائل علمی است و دسته دوم نیز مرتبط با امور عملی است. (همان، ۳۲) بنابراین دو نوع فطریات وجود دارد دسته‌ای در حوزه شناخت و بینش و دسته‌ای در حوزه گرایش.

ایشان معتقدند در حوزه شناخت‌های فطری انسان یا به عبارتی مسائل مربوط به حکمت نظری و حکمت عملی ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا، بدیهی و اولی بودن آن‌ها است. اما در عقل عملی یعنی در حوزه گرایش‌های فطری ملاک فطری بودن آن است که انسان بالطبع به سوی آن کارها گرایش داشته باشد؛ به عبارتی این کارها هم با ساختار درونی انسان و هم با هدفی که در پیش دارد هماهنگ و سازگارند (همان، ۳۱-۳۰).



نکته مهمی که باید بدان اشاره نمود این است که چون فطرت شامل دو بعد بیشتر و گرایش است، اینجا باید مراد از فطرت مشخص شود. در این پژوهش تمرکز بر روی بینش‌ها و شناخت‌های فطری است. به بیان دیگر مسئله این پژوهش این است که در حوزه شناخت‌های فطری آیا می‌توان به معرفت‌های فطری اخلاقی نیز دست یافت؟ آیا می‌توان ادعا کرد حداقل برخی شناخت‌ها نسبت به بایدها و نبایدهای اخلاقی، فطری هستند و ریشه در فطرت انسان دارند؟

### ۳. کیفیت شناخت فطری قضایای اخلاقی

در میان فیلسوفان غربی برخی وجود شناخت فطری اخلاقیات را تأیید و برخی آن را رد می‌کنند. در ادامه به دیدگاه برخی فیلسوفان غربی بیشتر پرداخته می‌شود. در مقابل مخالفین شناخت فطری، بعضی از اندیشمندان اسلامی قائل به وجود ادراک فطری در حوزه اخلاق هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۴۱۷) از جمله آن‌ها می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی حفظه الله اشاره نمود. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نسبت به امکان شناخت فطری اخلاقیات، در قالب نکات ذیل تدقیق می‌شود.

#### ۳-۱. انواع شناخت فطری و تبیین ملاک در آن‌ها

برای تبیین چگونگی شناخت فطری انسان نسبت به قضایای اخلاقی ابتدا باید انواع شناخت‌های فطری و در ادامه ملاک و معیار در شناخت فطری مشخص شود. بنابر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی شناخت‌های فطری انسان به دو صورت حصولی و حضوری هستند. در توضیح شناخت‌های فطری حصولی باید گفت مفاهیم فطری، چه مفاهیم تصویری باشد یا تصدیقی، مفاهیمی هستند که توسط ذهن انسان از خارج انتزاع می‌شوند؛ انتزاع بعضی از این مفاهیم همچون معقول اول بدون واسطه است، و

انتزاع برخی همچون معقول ثانی فلسفی با واسطه است. به طور کلی این مفاهیم، با علوم حصولی حاصل می‌شوند پس در بدو تولد انسان با او آفریده نشده‌اند. (همان، ۲۸) بنابراین، معنای فطری بودن بعضی از قضایای بدیهی این است که ذهن انسان بعد از این که بوسیله حس مفاهیم تصویری را درک کرد بدون نیاز به دلیلی بین آن تصورات پیوند یا طرد ضروری را درک می‌کند. زیرا این که پیوند وجودی یا طرد عدمی ذاتا برای نفس آشکار است به گونه‌ای که نه تنها به دلیل احتیاج ندارد، بلکه دلیل پذیر نیست (همان).

اما درباره شناخت‌های حضوری فطری باید گفت حقایق فطری، یعنی درجات عینی وجود مشهود، و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی هستند و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش، آن حقایق عینی را بالفطرة داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس به آگاهی وی از همین حقایق فطری است. این حقایق عینی از این جهت با مفاهیم حصولی متفاوتند که همراه با روح انسان خلق شده‌اند. به عنوان یکی از مصادیق علم حضوری در انسان، می‌توان به آگاهی حضوری انسان نسبت به ذات خود و آگاهی انسان نسبت به مبدأ فاعلی خویش به اندازه‌ای که فیض می‌تواند فیاض خود را درک کند، اشاره کرد. یکی دیگر از حقایقی که انسان با علم حضوری درک می‌کند وجود روح است که البته شکوفایی روح نیازمند تعلیم و علم حصولی است. (همان)

با توجه به مطالب گفته شده باید توجه کرد که مقصود از فطری بودن برخی قضایا کسبی نبودن آنهاست. به عبارتی قضایای فطری، قضایای روشنی هستند که هرچند در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند دلیل است، اما این دلیل، همراه قضیه در ذهن وجود دارد. (همان، ۲۹)

باتوجه به مباحث گذشته باید به این نکته مهم دقت نمود که ملاک فطری بودن در شناخت‌های مربوط به شناخت بود و نبود و هست و نیست، بدیهی یا اولی بودن قضایا در حکمت نظری است و ملاک فطری بودن مربوط به شناخت بایدها و نبایدها، بدیهیات حکمت عملی مانند حسن عدل و قبح ظلم است. به عنوان مثال یک اصل بدیهی در حکمت نظری «امتناع تناقض» است و در حکمت عملی نیز «حسن عدل» و «قبح ظلم» از اصول بدیهی هستند. (همان، ۳۰) البته باید گفت ملاک فطری بودن در عقل عملی که مربوط به گرایش‌های انسان است آن است که انسان طبعاً به سوی آن کار گرایش دارد؛ این کارها با ساختار درونی انسان و با هدفی که در پیش رو دارد هماهنگ و سازگار است. (همان، ۳۱)

با توجه به نکات بیان شده معنای شناخت فطری آن است که انسان شناختی غیراکتسابی به چیزی داشته باشد مانند علم انسان به اولیات و بدیهیات چراکه او فطرتاً و بدون این که آن‌ها را از جایی کسب کرده باشد به آنها علم دارد. (همان، ۱۹۶) البته باید دقت نمود که اولی و بدیهی متفاوت هستند به این معنا که قضایای بدیهی هرچند نیازی به تعلیل ندارند اما قابلیت تعلیل را دارند، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» و «یک نصف دو است» و «چهار زوج است». قضایای اولی اساساً قابلیت تعلیل را ندارند و تعلیل‌بردار نیستند، مانند «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است». البته گاهی به قضیه بدیهی عنوان اولی نیز اطلاق می‌شود. پس انسان فطرتاً به قضایای اولی و بدیهی علم دارد لذا شناخت‌های فطری انسان یا تعلیل‌بردار نیستند و یا اگر قابلیت تعلیل را داشته باشند، نیازی به تعلیل ندارند. (همان)

### ۳-۲. تقدم حس برای شناخت فطری

بعد از مشخص شدن ملاک در شناخت فطری شاید گمان شود انسان در بدو تولد و قبل از هرگونه ادراک حسی، نسبت به اموری شناخت دارد. در توضیح این مطلب

باید گفت غالباً فلاسفه اسلامی معتقدند انسان در بدو تولد قبل از حس هیچ شناختی ندارد. بنابراین شناخت فطری به این معنا نیست که در بدو تولد یک سری شناخت‌های فطری بالفعل در انسان باشد. بلکه ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که برخی امور را به صرف عرضه کردن می‌پذیرد و برای درک آن‌ها نیاز به کسب و استدلال ندارد. (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۰)

بنابراین حس مبدا اولیه تصورات انسانی است و با توجه به این که ادراکات تصدیقی، متفرع بر ادراکات تصویری است، آن‌ها نیز در آغاز پیدایش انسان، در روح و ذهن او موجود نیستند ولی نفس در مراتب اولیه ادراک، مستعد پذیرش آن‌هاست؛ یعنی ساختار وجودی او به گونه‌ای است که به محض عرضه، آن‌ها را می‌پذیرد. بنابراین مراد حکمای اسلامی از معرفت‌های فطری همان ساختار خاص ذهنی و ادراکی بشر است که به محض برخورد با امور فطری آن‌ها را می‌پذیرد. (اکبریان، ۱۳۹۲: ۸۴)

در مقابل این نوع نگاه به شناخت‌های فطری، برخی فیلسوفان غربی نظریه متفاوتی دارند. به طور کلی باید گفت برخی فیلسوفان غربی مانند جان لاک و هیوم و به عبارتی می‌توان گفت اغلب فیلسوفان انگلیسی که حسی بوده‌اند معتقد بودند هیچ معلومی در لوح ضمیر انسان نیست و همه چیز برای انسان آموختنی است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۰)

تفاوت نظریه این دسته با فیلسوفان اسلامی در این است که آن‌ها راه کسب شناخت را تنها حسی و تنها از راه استدلال می‌دانند اما فیلسوفان اسلامی هر چند حس را مقدم بر همه شناخت‌ها می‌دانند اما برخی از این شناخت‌ها را بی‌نیاز از استدلال دانسته و آن را فطری می‌نامند. اما این دسته از فیلسوفان غربی نه تنها حس را مقدم می‌دانند بلکه هیچ درکی را بی‌نیاز از استدلال و کسب نمی‌دانند. (همان، ۴۹)

در مقابل دسته دیگری از فیلسوفان غربی مانند افلاطون، کانت و بسیاری از فیلسوفان آلمانی معتقدند انسان در بدو تولد شناخت‌هایی مقدم بر حس و تجربه نیز دارد. البته دیدگاه افلاطون کمی خاص است چرا که بنابر نظر او انسان قبل از تولد نسبت به همه چیز شناخت داشته است. اما فیلسوفانی همچون کانت معتقد بودند برخی معلومات قبلی یعنی مقدم بر حس در انسان وجود دارد. یعنی ساختار ذهن انسان به این صورت است که بالفعل به این معلومات علم دارد. بنابراین در جمع‌بندی باید گفت حکمای اسلامی معتقدند در بدو تولد انسان اصول اولیه تفکر را هم ندارد و این اصول بعدها با استدلال و تجربه و تعلیم هم کسب نمی‌شود بلکه همین که موضوع و محمول برخی قضایا را تصور کند ذهن او جزم به رابطه بین دو طرف قضیه پیدا می‌کند. برای مثال در قضیه «الکل اعظم من الجزء» برخی فیلسوفان غربی مانند هیوم می‌گویند انسان بدان علم ندارد و تنها راه فهم این قاعده از راه حس و بوسیله تعلیم و استدلال است. برخی دیگر همچون افلاطون می‌گویند که مانند همه مسائل دیگر، از ازل علم به این قاعده هم در روح انسان بوده است. کانت می‌گوید در قاعده کل از جزء بزرگ‌تر است یک سلسله عناصر فطری در ذهن انسان است که متوقف بر حس نیست. اما حکمای اسلامی می‌گویند انسان بدو تولد حتی همین قاعده کل از جزء بزرگ‌تر است را نیز نمی‌داند اما همین که از طریق حس کل و جز را تصور کند فطرتاً قاعده «کل از جزء بزرگ‌تر است» را تصدیق می‌کند و نیاز به استدلال ندارد. (همان، ۴۹-۵۰)

### ۳-۳. چگونگی بدهت حسن عدل و قبح ظلم

بعد از آن که آیت‌الله جوادی آملی ملاک فطری بودن را بدیهی بودن بیان نموده و قضایای قبح ظلم و حسن عدل را از بدیهیات حکمت عملی و در حوزه اخلاق بیان

نمودند، شاید این پرسش پیش آید که عدل و ظلم خود مفاهیمی انتزاعی و غیر بدیهی هستند، پس چگونه امری که تصور آن بدیهی نیست تصدیق حکم حسن یا قبح بر آن می تواند بدیهی باشد؟

ایشان در پاسخ به این پرسش می فرمایند اگر تصورات و تصدیقات به بدیهی و نظری تقسیم می شوند به معنای این نیست که اگر تصور چیزی بدیهی بود تصدیق ثبوت آن برای شی دیگر هم قطعاً بدیهی است. همچنین به معنای این نیست که تصدیق بدیهی تنها در صورتی است که تصور دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول بدیهی باشد؛ چرا که تلازمی بین بدهت تصور و تصدیق نیست در یک قضیه بدیهی نیست و تفکیک بین تصور و تصدیق در بدیهی یا نظری بودن امری ممکن است. بنابراین معنای عدل و ظلم و همچنین حسن و قبح نظری و نیاز به تأمل دارد اما در عین حال تصدیق ثبوت حسن برای عدل و ثبوت قبح برای ظلم بدیهی است و نیازی به تأمل ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۱)

### ۳-۵. ملاک بی نیازی از دلیل در قضیه فطری

با توجه به این که گفته شد ملاک در فطریات حصولی، بدیهی بودن و بی نیازی آن‌ها از دلیل است شاید سوال شود مگر قضیه «عدالت حسن است» قضیه‌ای تحلیلی است که نیازمند دلیل نباشد؟ همچنین شاید سوال شود با این پیش فرض دیگر در مباحث اخلاقی صرف ادعای فطری بودن یک قضیه کافی است و نمی توان برای آن استدلال آورد و دیگران نیز بدون دلیل باید آن حکم اخلاقی را بپذیرند؟

در پاسخ به پرسش اول باید گفت برای بیان این مسئله که مفاهیم و قضایای فطری نیاز به دلیل ندارند، لازم است به بیان ملاک بی نیازی از دلیل و نیازمندی به آن پردازیم.

توضیح مطلب آن که محمول‌ها دو قسم هستند: ۱- محمول تحلیلی ۲- محمول ترکیبی. محمول تحلیلی آن است که مفهوم محمول در صمیم و حاق ذات موضوع مندمج باشد و از آن استخراج و بر آن حمل شود مانند حمل موجود بر وجود. اما محمول ترکیبی آن است که حمل آن بر موضوع نیازمند انضمام چیزی بر موضوع دارد. مانند حمل ابیض بر جسم که به وسیله انضمام بیاض به جسم بر موضوع، یعنی جسم حمل می‌شود. نکته مهم این که درست است که قضیه عدل حسن است قضیه‌ای ترکیبی است اما ملاک و معیار در نیازمندی به علت و دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک در نیازمندی به علت و دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد؛ زیرا آنچه که از صمیم شیء استخراج شده بر آن حمل می‌شود اگر نظری باشد، نیازمند به دلیل و برهان است». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۵)

اما در پاسخ پرسش دوم باید توجه داشت که امور فطری دو مقام دارند. ۱- مقام ثبوت که در آن از اصل وجود امور فطری و ویژگی‌های آن بحث می‌شود. ۲- مقام اثبات که در آن بعد از اثبات اصل وجود امور فطری در مقام ثبوت به بررسی مصادیق امور فطری پرداخته می‌شود.

درباره مقام اول باید گفت: برای انسان اموری فطری از نوع شناخت یا گرایش وجود دارد که همه بشریت بدون تعلیم از دیگران در هر زمان و مکانی آن‌ها را می‌شناسند یا به سوی آن‌ها گرایش دارند.

اما در مقام اثبات، باید از راه‌های منطقی این امور فطری را اثبات کرد. ممکن است در مقام اثبات، کسی دچار مغالطه شود و تصور کند امور فطری، غیر فطری و امور غیر فطری، فطری هستند؛ در این مواقع با استفاده از استدلال و برهان باید این مغالعه

را دفع کرد. پس در مقام اثبات استدلال و برهان، معیار تفکیک بین امور فطری از غیر آن است؛ پس اگر برهان ناتوان از اثبات فطری بودن قضیه‌ای بود، فطری تلقی نمی‌شود. البته ممکن است گاهی برهان قاصر از اثبات فطری بودن یک قضیه باشد در حالی که در مقام ثبوت واقعا آن قضیه فطری باشد و اثر علمی و عملی فطرت همچنان باقی باشد.

بنابراین در پاسخ به پرسش دوم با عبارتی دیگر باید گفت اگر گفته شود این قضیه فطری و به همین دلیل بی‌نیاز از دلیل است به معنای این است که این قضیه واسطه و علت ثبوتی نمی‌خواهد نه این که بی‌نیاز از واسطه در اثبات هم باشد. گاهی ممکن است در اثر نظری بودن در مقام اثبات نیاز به علت داشته باشد.

امور فطری با خلقت و سرشت انسان هماهنگ و ذاتی او هستند. البته نه ذاتی به معنای ماهیت بلکه ذاتی به معنای هویت. به عبارتی از آن‌جا که این امور فطری همراه با ذات انسان هستند، به علت و دلیل به معنای علت ثبوتی نیازی ندارند. اما همین امور فطری اگر نظری باشند در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارند. بنابراین قضیه‌ای مانند «خدا وجود دارد» در عین حال که فطری بشر است به معنای این که ذات انسان نسبت به آن گرایش دارد اما در مقام اثبات به دلیل و برهان نیاز دارد. (همان، ۳۶-۳۸)

در نتیجه در مقام جمع‌بندی نظر آیت‌الله جوادی باید گفت درک و شناخت فطری به برخی مسائل اخلاقی در انسان وجود دارد و این شناخت فطری به معنای وجود برخی شناخت‌ها در بدو تولد نیست بلکه ملاک آن بدیهی بودن قضیه است به این معنا که انسان با تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تعلیم و استدلال آن قضیه را تصدیق می‌کند. باید توجه کرد که اگر انسان فطرتا تصدیق می‌کند به معنای این



نیست که تصور دو طرف قضیه نیز باید بدیهی باشند و همچنین به معنای این نیست که آن قاعده قابلیت استدلال را ندارد.

#### ۴. راه‌های شناخت امور فطری در اخلاق

همان‌طور که بیان شد قضایای فطری هرچند در مقام ثبوت نیازمند دلیل نیستند اما در مقام اثبات نیاز به دلیل و برهان دارند. به عبارت دیگر برای شناخت بیرونی نسبت به قضایای فطری به معنای این‌که بدانیم کدام قضیه اخلاقی فطری است و کدام فطری نیست نیازمند دلیل هستیم. حال باید پرسید از چه راه‌هایی می‌توان به این شناخت رسید؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید گفت دو نوع شناخت متفاوت در این قسمت مطرح شده است. یک شناخت فطری نسبت به برخی قضایای اخلاقی وجود دارد که در درون قضیه است و در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت. شناخت دیگر با نگاه از بیرون به یک قضیه و مربوط به این است که آیا خارج از درک فطری یک قضیه، راهی وجود دارد که انسان بفهمد کدام قضایای فطری هستند؟ به عبارت دیگر از چه راه‌هایی می‌توان اثبات کرد و دریافت که فلان قضیه اخلاقی، فطری است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت دانستیم که امور فطری دارای ویژگی‌های همگانی و همیشگی بودن هستند. در عین حال، برای شناخت امور فطری راه‌هایی هم‌چون تجربی، تاریخی، تعقلی، فلسفی، عرفانی و یا نقلی وجود دارد. برای مثال با توجه به ثابت و همگانی بودن امور فطری در صورت بررسی تاریخی جوامع بشری اموری را می‌توان یافت که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها به آن‌ها توجه داشته و به گونه‌ای در همه انسان‌ها ظهور داشته است و این نشانه‌ای از فطری بودن آن امر است؛ چرا که اگر این امور تحمیلی بر انسان بودند، هرگز در این سطح از

گسترده‌گی محقق نمی‌شدند. بنابراین وقتی همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها به اموری هم‌چون صداقت، عدل، امانت‌داری و ... گرایش دارند استنباط می‌شود که این امور فطری هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۵)

#### ۱-۴. روش عقلی

مراد از روش عقلی این است که از طریق عقل می‌توان فطری بودن اخلاقیات را درک کرد. برای تبیین بهتر باید گفت گاهی با استدلال عقلی می‌توان با در نظر گرفتن برخی ویژگی‌های فطری در انسان به عنوان مقدمات، عقلاً نتیجه گرفت که انسان باید به فلان قضیه شناخت فطری داشته باشد.

به عنوان نمونه اگر با تحلیل عقلی و تجربی معلوم شود که هر انسانی طالب کمال و ترقی است و همواره در پی آن تلاش می‌کند. از طرفی این کمال‌طلبی حد خاصی ندارد و در محدوده مشخصی متوقف نمی‌شود و گرایش و مطالبه او بی‌نهایت است. با توجه به این که کمال مطلق خداوند تعالی است از این مقدمات می‌توان عقلاً استنباط کرد که خداشناسی و خداخواهی امری فطری است. (همان، ۴۶)

آیت‌الله جوادی آملی در این قسمت به کیفیت استدلال علامه طباطبایی اشاره می‌کنند. از نظر ایشان علامه طباطبایی ره برای تبیین فطری بودن دین از مقدماتی تجربی و عقلی استفاده کرده‌اند که خلاصه آن استدلال این است:

الف) انسان مانند همه موجودات طالب کمالی است و به سوی آن حرکت می‌کند.  
ب) انسان به تنهایی نمی‌تواند بقای نوع خود را محقق کند لذا برای تداوم این بقا به سمت جامعه می‌رود تا از همکاری هم‌نوعان خود بهره‌برد.

ج) با توجه به این که طبیعت انسان استخدام‌گراست، برای محدود کردن او در جامعه به قانون نیاز دارد.

د) قوانین در صورتی می‌توانند وسیله‌ای برای بقاء انسان و کسب کمالات برای او باشند که متناسب و هماهنگ با فطرت او باشند.

ه) از آن‌جا که دین مجموعه‌ای از قوانینی است که برای بقاء و وصول به کمالات انسان است و اصول کلی آن در نهاد انسان تعبیه شده است پس دین امری فطری است. (همان، ۴۷)

#### ۲-۴. مشرب شهودی

انسان با رجوع به وجدان خود می‌یابد که گرایش به سوی فضائل و کمالات دارد. برای مثال علم، عدالت، صداقت و امانت را دوست دارد و صاحب این فضایل را می‌ستاید. (همان) مشخص است که مقصود آیت‌الله جوادی از شهود در این قسمت شهود عرفانی نیست بلکه همان وجدانیات در منطق است. در وجدانیات که یکی از اقسام مشاهدات است صرف تصور دو طرف قضیه منجر به حکم عقل و تصدیق نمی‌شود بلکه علاوه بر تصور طرفین قضیه نیاز به واسطه‌ای به نام حس است که این حس در وجدانیات، باطنی است. به عبارت دیگر انسان وقتی با حس باطنی وجود ترس و یا شادی را در درون خود درک می‌کند، آن را تصدیق می‌کند. (مظفر، ۱۴۲۷: ۲۷۳) با توجه به این مقدمه درباره قضایای فطری، انسان با حس باطنی و توجه به باطن خود می‌یابد که بدون نیاز به دلیل و استدلال به برخی فضائل اخلاقی گرایش دارد و آن‌ها می‌پسندد پس وجدانا درک می‌کند که برخی قضایا مانند خوب بودن عدالت و صداقت فطری هستند چرا که بدون نیاز به استدلال انسان خوب بودن آن‌ها را تصدیق می‌کند.

#### ۳-۴. دلیل نقلی

یکی از بهترین راه‌ها برای تبیین فطرت و شناخت امور فطری بررسی دلیل نقلی است که انسان با مراجعه به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) آن حقایق را بازشناخته و

تبیین کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۸)

برای نمونه در قرآن کریم آیاتی هم چون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم: ۳۰) و «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». (الشمس: ۸) به شناخت فطری انسان اشاره دارند. همچنین در روایتی از رسول خدا صل الله علیه و آله نقل شده است که هر شخصی برپایه فطرت آفریده می شود به معنای این که نسبت به خداوند شناخت دارد؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَيَّ الْفِطْرَةَ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳/۲)

نکته پایانی: با توجه به نکات قبلی و با توجه به این که آیت الله جوادی آملی یکی از بهترین راه‌های شناخت امور فطری را نقل می‌دانند باید گفت ایشان در این زمینه معتقدند برخی از اصول اساسی در دین اسلام که بخشی از آن، اعتقاد به هست‌ها و نیست‌ها و بخشی از آن التزام عملی به بایدها و نبایدهاست، فطری است. همانطور که هست‌ها و نیست‌های دین، مثل اعتقاد به خدا و ابدیت‌خواهی، فطری انسان است، بایدها و نبایدهای که در دین آمده هم فطری هستند به این معنا که متناسب با خواسته‌های نفس انسان که البته خدا به آن الهام کرده است لذا در قرآن می‌فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا\* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۷-۸) قسم به نفس انسان و آن کس که او را مستوی و بدون نقص بیافرید و به او فجور و تقوا را الهام کرد.

باتوجه به این آیه، شناخت نسبت به یک سلسله بدی‌ها و خوبی‌ها و کارهای روا و ناروا به صورت معین در انسان وجود دارد که با تعبیر فجور و تقوا بیان شده‌اند و در واقع آن‌ها همان بایدها و نبایدهای فطری هستند.

پس ریشه دستورات دینی که در قالب باید و نباید مطرح شده‌اند همان فجور و تقوایی است که خداوند اصول اولیه آن را از طریق الهام به نفس انسان آموخته است و وحی نیز تبیین همان اصول کلی الهام شده است. از همین رو خداوند خطاب به انسان می‌گوید: فطرت را بگیر. یعنی فجور و تقوای نفس را که به نفس تو الهام کردیم و با خواست‌های ذاتی تو نیز هماهنگ است غنیمت شمار. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۲-۱۷۳)

**۵- پاسخ به اشکالات منکرین شناخت فطری اخلاقیات بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی**  
همان‌گونه که قبلاً بیان شد شناخت فطری نسبت به قضایای اخلاقی مخالفینی دارد که در این قسمت پاسخ به برخی اشکالات آن‌ها بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌شود.

#### ۵-۱. اخلاق مبتنی بر احساس ونسبی است نه فطری و ثابت

برخی از مخالفین شناخت فطری اخلاق مانند جسی پرینز معتقدند اخلاق مبتنی بر احساسات است و البته یکی از لوازم این دیدگاه نسبی‌گرایی در اخلاق است. اگر اخلاق مبتنی بر احساسات شد راه‌گریزی از نسبی شدن اخلاق نیست. بنابر دیدگاه پرینز بین هنجارهای اخلاقی و احساسات پیوند محکمی وجود دارد. (see: Prinz, 2006, pp. 30-33). شان نیکلاس هم با دیدگاهی شبیه پرینز احکام اخلاقی را تحت تأثیر احساسات معرفی می‌کند. (Nichols, 2004, p.187) در مجموع پرینز نسبت به نحوه ارتباط احکام اخلاقی با احساسات سه تز ارائه می‌کند که البته مهم‌ترین آن‌ها این است که احساسات بر سازنده احکام اخلاقی بوده و حتی ممکن است کافی باشند. او به مطالعاتی اشاره می‌کند که نشان داده‌اند هریک از احکام اخلاقی که شخص در یک

مورد بیان می‌کند، بر وضعیت احساسی شخص وابسته هستند. (Prinz, 2006, p. 32) طبق نظر او احساسات در تصمیم‌گیری اخلاقی نقشی اساسی ایفا می‌کنند. برای نمونه احساس انزجار و تنفر نقش مهمی در حکم اخلاقی بر خطا بودن زنای با محارم دارد. (ibid, 2008, 383) وی بیان می‌کند که هنجارهای اخلاقی، هنجارهایی عاطفی و احساسی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی تحت تأثیر احساسات و عواطف مختلف هستند و مبنای آن هنجارها، احساسات اخلاقی است. (ibid, 2008, p. 368)

آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره معتقدند برخی امور فقط در بعضی جوامع مصداق عدل به‌شمار می‌آیند برای مثال بر خلاف جوامع غیر اسلامی، اجرای حدود شرعی فقط در جوامع اسلامی مصداق عدل شمرده می‌شود، با توجه به این مسئله برخی از قائلین به نسبت اخلاق گمان کرده‌اند که حسن و قبح، نسبی و تغییرپذیر است. اما حقیقت این است که حسن و قبح، اموری نفسی و دارای مصداق واقعی هستند؛ چراکه فطرت انسان ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد: ﴿فَطَرَتَ اللّٰهِ اَلَّتٰی فَطَّرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾ (روم: ۳۰) و نیز قانون‌های سودمند برای فطرت و ضروری برای تهذیب انسان ثابت هستند. پس باید گفت عدل در هر زمان و مکانی حسن و ظلم در هر مکان و زمانی قبیح است. در حقیقت برخی با اشتباه بین مصداق و مفهوم گمان کرده‌اند عدل و یا ظلم نسبی هستند لذا تصور کرده‌اند امکان دارد یک قانون در یک جامعه عدل و همان قانون در جامعه دیگر ظلم باشد. باید دانست که حُسن عدل و قبیح ظلم با حُسن صدق و قبیح کذب متفاوت است؛ زیرا عدل و ظلم سبب تام برای حسن و قبح هستند لذا در صورت محقق شدن عدل، حتماً حُسن است و زائل شدن حُسن از عدل غیرممکن است. به همین صورت با محقق شدن

ظلم، قطعاً قبیح است و زائل شدن قبح از ظلم غیر ممکن است؛ اما حُسن صدق و قبح کذب در حدّ اقتضا است نه سبب تام لذا با صرف تحقق صدق نمی‌توان حکم به حسن آن کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۸۶)

به عبارتی دیگر می‌توان گفت هم عناصر محوری جهان ثابت هستند و هم مقوّمات اصلی انسان تغیر ناپذیرند و هم پیوند بین انسان و جهان بر پایه‌های ثابت استوار است؛ بنابراین اگر چیزی مصداق عدل باشد، در همه زمان‌ها و مکان‌ها حَسَن است و قبح ظلم نیز به همین منوال است. اما حسن صدق و قبح کذب که در حدّ اقتضا است نه به صورت علیّت تام، در هر جایی که تمام شرایط محیا باشد و تمامی موانع برطرف شده باشد، حُسن صدق ذاتی آن می‌شود و از مرتبه اقتضا به مرتبه علیّت تامه می‌رسد. قبح کذب نیز به همین صورت است. مطالب اخلاقی که بخشی از حکمت عملی به‌شمار می‌روند منتهی به مبادی بدیهی در حکمت عملی می‌شوند که حسن عدل و قبح ظلم از جمله این بدیهیات هستند. البته همه بدیهی‌ها به مبدأ اولی می‌رسد که اصل امتناع جمع دو نقیض باشد و آن از مطالب حکمت نظری است نه حکمت عملی. (همان، ۵۸۷) بنابراین هم مبتنی بودن اخلاق بر احساس و هم نسبی‌گرایی که از لوازم این نگاه است در اندیشه آیت‌الله جوادی مردود است.

۲-۵. امور فطری منحصر در سه دسته از غرایز هستند که شامل اخلاق نمی‌شوند

از نظر پرینز امور فطری سه دسته هستند:

الف. برخی از امور فطری بسیار سخت و انعطاف ناپذیر و غیرقابل تغیر هستند. بسیاری رفتارهای حشرات این چنین هستند. مانند احساس ترس از نزدیک شدن چیز ترسناک به انسان.

ب. برخی دیگر از امور فطری به نحوی هستند که دارای طیفی از نمودها و جلوه‌ها هستند که نسبت به شرایط محیطی حساس بوده و تحت چنین شرایطی امکان تغییر در آنها وجود دارد، ولی این طیف بسیار محدود هستند.

ج. آخرین دسته از امور فطری به گونه‌ای هستند که بسیار انعطاف‌پذیر بوده و تغییر در آنها زیاد است و به یک اصل واحد بر نمی‌گردد. برای نمونه یک تقلید کننده صدای خوب مانند پرنده سار می‌تواند آواز دیگر پرندگان را تقلید کند. آوازهای فعلی فطری نیستند، بلکه حاصل طرح یادگیری فطری آواز هستند. برخی مردم چنین خصیصه‌هایی دارند. ملاحظه کنید که ما این قابلیت را داریم که طرحها و الگوهای نخستین ادراکی را از طریق تجربه انتزاع کنیم و سپس آنها را در مقوله‌های بعدی و پسین به کار بریم (ibid, 2008, pp. 370-371)

پرینز بیان می‌کند که اگر هنجارهای اخلاقی، اموری فطری بودند، انتظار داشتیم که ذیل یکی از سه دسته امور فطری پیش‌گفته قرار گیرند. اگر اخلاقیات ذیل دسته اول قرار گیرند، توقع داریم که کلیات اخلاقی ستر و وجود داشته و آنها را فهم کنیم. اگر از دسته دوم باشد، ممکن است انتظار داشته باشیم که تعداد مشخصی از انواع مختلف را در همان قوانین طرحواره اخلاقی ببینیم. اگر هم از دسته سوم باشد، انتظار خواهیم داشت که هنجار اخلاقی با توسل به یک مکانیسم یادگیری غیر اخلاقی تبیین شود. (ibid, 2008, p. 372) در نتیجه هیچ‌کدام از این حالات سه‌گانه صادق نیست لذا گزاره‌های اخلاقی به هیچ‌وجه فطری نیستند.

یکی از اشکالات وارد بر جسی پرینز این است که ایشان در تبیین امور فطری، فطرت انسان را مساوی غریزه و طبیعت در او قرار داده است و به نوعی فروکاست



جایگاه فطرت در کلام او به وضوح عیان است.

آیت‌الله جوادی آملی به خوبی تمایز بین فطرت و امور فطری و غریزه و طبیعت را بیان نموده‌اند. از نظر ایشان انسان ترکیبی از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت مربوط به بدن مادی او و فطرت با روح مجرد انسان مرتبط است؛ چراکه این روح مجرد انسان است که ادراکات فراطبیعی دارد و ملکوت را با چشم می‌بیند با غیب عهد می‌بندد و به ربوبیت خداوند متعال و عبودیت خود نسبت به او اعتراف می‌کند. همچنین اصالت در وجود مرکب از روح و جسم برای روح مجرد او است که تدبیر بدن را نیز برعهده دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷) پس در مرحله اول تفاوت میان فطرت و طبیعت در انسان و در قدم بعد مقدم بودن فطرت بر طبیعت را می‌توان از این طریق که طبیعت از فطرت حیات می‌یابد و فطرت به طبیعت حیات می‌بخشد تبیین کرد؛ چرا که بدن بوسیله روح زنده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲) از سوی دیگر همان‌گونه که بیان شد بینش و گرایش فطری انسان متوجه کمال مطلق و هستی محض است لذا ارزش حقیقی دارد و ملاک تعالی انسان محسوب می‌شود. (همان، ۲۶) در واقع «فطرت» یا همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت حق، نوع خاصی از آفرینش است که حقیقت انسان به آن شیوه خلق شده است. فصل‌اخیر انسان همان مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی او که در سرشت او نهفته است تشکیل می‌دهد. (همان، ۲۵) بنابراین یکی از وجوه تمایز انسان از حیوان همین فصل‌اخیر او و این معرفت و گرایش فطری اوست. با توجه به این نکته منحصر کردن فطرت در امور غریزی فروکاست جایگاه انسان به جایگاه حیوان است.

### ۵-۳. اخلاق مساوی با آداب و متغیر است نه فطری و ثابت

یکی از نکات مهمی که جسی پرینز در رد معرفت فطری در اخلاق بیان می‌کرد این بود که اولاً آداب با اخلاق تفاوتی ندارد؛ ثانیاً آداب در جوامع مختلف متفاوت است؛ در نتیجه از آن‌جا که امور فطری کلی و برای همه ثابت هستند اگر اخلاقیات فطری بودند نباید این همه اختلاف در آداب جوامع وجود می‌داشت. (ibid, 2008, pp.382-387)

آیت‌الله جوادی آملی در رد این استدلال معتقدند ممکن است بعضی افراد گمان کنند در حکمت عملی که شامل باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی می‌شود می‌توان بدون توجه به جهان بینی و ارتباط انسان با جهان هستی، مسائل اخلاقی یا حقوقی را تدوین نمود. یکی از این نمونه‌ها حقوق بشر است که هم جنبه حقوقی دارد و هم در زمره اخلاق اجتماعی قرار دارد. برخی از مسائل حقوقی هرچند ظاهری حقوقی دارند اما مبتنی بر استدلال‌های اخلاقی هستند و فراتر از آن هر دو از زیرمجموعه‌های حکمت عملی هستند. کسانی که حامی این تفکر بودند صرفاً با قرارداد بین خود، به تدوین توافق‌نامه‌ای درباره حقوق بشر پرداختند و آن را اعلامیه جهانی حقوق بشر نامیدند. این افراد چه دانسته و چه ندانسته از این که امضاء این قرارداد به صلاح همه یا اکثر بشر نیست غفلت کردند. در واقع مسئله حقوق مانند آداب و رسوم نیست که اعتباری محض و از همین‌رو میان جوامع متفاوت باشد. رسالت دین حق هم این نیست که به مردم فرمان دهد که چه لباسی با چه رنگی بپوشند چرا که این امور خارج از حیطه اخلاق و حقوق بوده و به حسب جوامع و فرهنگ‌ها متفاوت هستند. دین حق با صرف نظر از تفاوت‌ها و اختلاف‌ها بیان‌کننده خطوط کلی و زیربنایی حیات انسان است. این خطوط اصلی و اساسی اعتباری محض نبوده لذا بوسیله قرارداد

معین نمی‌شوند بلکه براساس ارتباط خاص و واقعی انسان و جهان هستی که در همه مکان‌ها و زمان‌ها ثابت است استوار هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۸۹) بنابراین بشر ارتباطی اصیل با جهان هستی دارد که مبانی اصلی آن با تغییر زمان و مکان متحول نمی‌شود. حقوق بشر نیز مبتنی بر همین ارتباط ثابت و واقعی بین انسان و جهان است نه صرف اعتبار محض تا این‌که در جوامع مختلف متفاوت باشد. (همان، ۹۰) بنابراین اولاً آداب با اخلاق دو امر متفاوت هستند و ثانیاً اخلاق و حقوق از آن‌جا که مبتنی بر واقعیت‌های عینی در عالم هستی هستند قوانینی کلی و برای همه ثابتند.

آیت‌الله جوادی آملی این مطلب را در قالب تمثیل نیز تبیین نموده‌اند. از نظر ایشان برخی از بایدها و نبایدها در حکمت عملی، اعتباری محض هستند لذا با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کنند. اما برخی از بایدها و نبایدها در حکمت عملی اموری اعتباری هستند که با نظام تکوین هماهنگی دارند. برای مثال وقتی پزشک به بیمار دستور می‌دهد فلان دارو را مصرف کن یا از فلان غذا پرهیز کن پشتوانه این دستور ساختار بدن انسان است. در واقع این دارو با ساختار درونی بدن انسان هماهنگ است و آن غذا واقعا موجب شدن بیماری و آسیب در بدن می‌شود پس باید و نباید دین از همین قبیل هستند یعنی این باید و نبایدها پشتوانه تکوینی دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳).

### نتیجه‌گیری

در نتیجه باید گفت از نظر آیت‌الله جوادی درک و شناخت فطری به برخی مسائل اخلاقی در انسان وجود دارد و این شناخت فطری به معنای وجود برخی شناخت‌ها در بدو تولد نیست بلکه ملاک آن بدیهی بودن قضیه است به این معنا که انسان با

تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تعلیم و استدلال آن قضیه را تصدیق می‌کند. باید توجه کرد که اگر انسان فطرتاً تصدیق می‌کند به معنای این نیست که تصور دو طرف قضیه نیز باید بدیهی باشند و همچنین به معنای این نیست که آن قاعده قابلیت استدلال را ندارد. همچنین برای شناخت امور فطری راه‌های متعددی هم‌چون تاریخ، عقل، وجدان و نقل وجود دارد که بهترین آن‌ها مورد اخیر است. نکته پایانی این که اخلاق با آداب و همچنین امور فطری با غرائز متفاوت است و اخلاق مبتنی بر واقعیت عینی است نه صرف احساسات بنابراین اشکالات منکرین شناخت فطری از اخلاق وارد نیست.



## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۳. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی، (۱۳۹۲)، *ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبائی*، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷) *مبای اخلاق در قرآن*، انتشارات اسراء، قم.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *فطرت در قرآن*، انتشارات اسراء، قم.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ الف)، *فلسفه حقوق بشر*، انتشارات اسراء، قم.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ ب)، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۹، انتشارات اسراء، قم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، دارالقلم، بیروت.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷ق)، *الفائق في غريب الحديث*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *کافی*، نشر دارالکتب السلامیه، تهران.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *فطرت*، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران.
۱۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۷ق)، *المنطق*، نشر معراج، قم.
14. Pnnz,sssee,“hh e mmoional aa sss ff Moaal Judgmen””, Phllosophaaad Explorations, Vol. 9, No. 1, pp. 29-43, 2006.
15. Prinz,jesse " Is Morality Innate?", in Moral Psychology, Ed by walter sinnott Armstrong, London, Cambridge, Massachusetts Institute of Technolog. The MIT Press, V1, 2008.
16. Nichols, Shaun, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgement*, New York: Oxford University Press, 2004.