



Functions of Innate Theory in Ethics

Mohammad Ghafoori Nejad

Associate Professor of the Faculty of Shia Studies at the University of Religions and Denominations, Qom. ghafoori@urd.ac.ir

Mojtaba Saeedi

PhD student in Islamic Philosophy and Theology at Razavi University of Islamic Sciences. mojtaba.seydi70@gmail.com

Abstract

Many Muslim philosophers in line with religious teachings discuss the idea of innate as a special existential structure for humans that differentiates their identity from their peers. Human's innate draws a person to horizons beyond his animal nature and is a guide to a good life. Muslim philosophers solve some of the most important ethical issues and challenges by emphasizing the existential, epistemological, and even motivational features of human innate. In this article, it is explained how to take advantage of some features of human innate or divine identity, such as existential immateriality, immunity from error in innate knowledge, and benevolent and right-seeking tendencies of innate in solving the problems of ethics. The fact that human innate is the main origin of moral concepts, and a person understands such concepts without any experience from outside himself, and moral knowledge is general and cannot be rejected, because it comes from human innate, and therefore relativism in ethics is rejected, even if we have a subjective theory about moral meanings. In general, the theory of innate is used to justify ethics and moral obligations.

Keywords

Innate, Moral Concepts, Celebrities, Relativism.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کارکردهای نظریه فطرت در فلسفه اخلاق

محمد غفوری نژاد

دانشیار دانشکده شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
 ghafoori@urd.ac.ir

مجتبی صیدی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
 mojtaba.seydi70@gmail.com

چکیده

بسیاری از فیلسوفان مسلمان همسو با آموزه‌های دینی از ایده فطرت به عنوان یک ساختار خاص وجودی برای انسان که هویت وی را از همجنسان خود متمایز می‌کند، بحث می‌کنند. فطرت انسان آدمی را به افق‌های فراسوی طبیعت حیوانی او می‌کشاند و راهنمای زندگی خوب است. فیلسوفان مسلمان با تأکید بر ویژگی‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و حتی انگیزشی فطرت آدمی، برخی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های اخلاقی را حل می‌کنند. در نوشتار حاضر چگونگی بهره‌گیری از برخی ویژگی‌های فطرت یا هویت الهی آدمی مانند تجرد وجودی، مصونیت از خطا در معرفت‌های فطری و سوگیری خیرخواهانه و حق‌جویانه گرایش‌های فطرت در حل مسائل فلسفه اخلاق توضیح داده می‌شود. اینکه فطرت انسانی خاستگاه اصلی مفاهیم اخلاقی است و آدمی بدون هر تجربه‌ای از بیرون خود چنین مفاهیمی را درمی‌یابد و اینکه شناخت اخلاقی عمومی است و قابل نسخ نیست، به این دلیل است که از فطرت انسانی ناشی می‌شود و از همین روی نسبی‌گرایی در اخلاق حتی اگر نظریه انفسی در مورد معانی اخلاقی داشته باشیم، مردود است. به صورت کلی از نظریه فطرت برای توجیه اخلاق و التزامات اخلاقی استفاده می‌شود.^۱

واژگان کلیدی

فطرت، مفاهیم اخلاقی، مشهورات، نسبی‌گرایی.

۱. بدین وسیله از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس در نگارش این مقاله سپاس‌گزاری می‌شود.

طرح مسئله

قرآن کریم در آیات متعددی به خصوصیات انسان اشاره و در برخی از این آیات انسان را مدح می‌کند؛ تعابیری مانند خلیفه خدا، امانت‌دار، ملهم به فجور و تقوا و... از آن جهت است که انسان دارای فطرت الهی است. درحقیقت برگشت همه فضایل انسانی به فطرت است و در مقابل آن، همه رذایل برخاسته از طبیعت اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱-۲۲). فطرت دارای خصوصیتی مانند عصمت، همگانی بودن، بی‌نیازی از دلیل، تجرد، دوام و ثبوت و بالقوه‌بودن است.

نظریه فطرت ام‌المسائل معارف اسلامی است و می‌تواند بسیاری از معضلات معرفتی را حل کند. این نظریه از لحاظ تعلق به حوزه انسان‌شناسی تأثیر شگرفی در علوم انسانی دارد. مسائل متعددی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و تعلیم و تربیت طبق این نظریه پاسخ‌هایی نو پیدا می‌کنند (برای تفصیل، ر.ک: غفوری‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۲۵). از جمله حوزه‌هایی که نظریه فطرت بسیار تأثیرگذار است، مباحث فلسفه اخلاق است. در فلسفه اخلاق پرسش‌هایی از قبیل مطرح می‌شود: منشأ مفاهیم اخلاقی چیست؟ آیا می‌شود گزاره‌های اخلاقی را موجه دانست و آن را در استدلال و برهان به کار برد؟ آیا اخلاق امری نسبی است یا امری مطلق تلقی می‌شود؟ ملاک ارزش اخلاقی چیست؟ در توجیه التزام به اخلاق آیا می‌توان به گرایش‌های فطری استناد کرد؟

با استناد به فطرت می‌شود پاسخ‌هایی جدید به مسائل فلسفه اخلاق داد. موضوع نگاشته حاضر تأثیر و کارکرد نظریه فطرت در پاسخ به این مسائل است و در هیچ مقاله به نحو جامع از فطرت در حل این مسائل اخلاقی استفاده نشده است و جهت نوآوری این مقاله هم پاسخ سؤالات فلسفه اخلاق با استفاده از نظریه فطرت است.

۱. فطرت در لغت

فطرت از حیث لغوی معانی متعددی دارد. از مصدر نوعی ماده «فطر» است؛ به خاطر همین فطرت در آیه «فطرت الله التي فطر الناس علیها» (روم: ۳۰) در معنای نوعی ویژه از خلقت است و همین در معنای گشودن و آشکارکردن (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲ م، ص ۳۹۶)، شکافتن چیزی از طول (ابن فارس ۱۴۱۱ ق، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابداع، ایجادکردن در معنای ابتدا و اختراع هم آمده است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۸۱). پس به طور کلی در معنای فطرت «پیدایش اولیه و ایجاد و ابداع اولیه» و «نوع خاص آفرینش» و «شکافتن» نهفته است.

۲. فطرت در اصطلاح

یک واژه در حیطه علوم مختلف ممکن است کاربردها و معانی اصطلاحی متفاوتی داشته باشد؛ لذا ابتدا اصطلاح فطرت را در علوم مختلف بررسی می‌کنیم:

الف) فطرت به معنای یکی از قضایای شش‌گانه ضروری‌القبول در علم منطق است که از آن‌ها تعبیر می‌شود به «قضایا قیاساتها معها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۷)؛ یعنی قضایای بدیهی که قیاس و استدلال آنها همراهشان است. در واقع قضیه همراه با قضیه بدیهی حتمی لحاظ شده است.

ب) فطرت در معنای جبروت که در عرفان مطرح است و مثلاً نسفی مراد از عالم جبروت را عالم فطرت می‌داند. وی به طور کلی به سه عالم قایل است: عالم ملک، ملکوت و جبروت. عالم جبروت عالمی است که منشأ عوالم مادون است و عالمی دیگر فوق خودش ندارد و وجه تسمیه جبروت به فطرت را شباهتی که فطر (نوع نان) به عالم جبروت دارد، می‌داند؛ چراکه فطر نانی است که خمیرمایه ندارد و مسبوق

به سابقه نیست؛ به همین دلیل شباهت این عالم را فطرت می‌دانند (نسفی، [بی‌تا]، صص ۶۱-۶۰ و ۱۶۸).

ج) فطرت در معنای علم شهودی پیشین؛ طبق این دیدگاه که از آیات و روایات متأثر است، انسان قبل از تعلق به بدن علم و معرفت داشت، اما با هبوط و گرفتاری در عالم ماده، نسیان بر او چیره شده است. البته در شرایطی این نسیان رفع می‌شود و آدمی آن درک شهودی را درمی‌یابد. این معرفت با علم حصولی و ادراکات بدیهی کاملاً متفاوت است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶).

د) فطرت به معنای علم حضوری؛ برخی از حکما مانند علامه مصباح و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴) فطرت را در معنای علم حضوری می‌دانند. علم حضوری به علمی گفته می‌شود که بدون واسطه و بدون مفهوم به معلوم تعلق داشته باشد. مقابل آن علم حصولی است که به صورت مفهومی و همراه صورت می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲).

۳. فطرت در قرآن

در قرآن کریم واژه فطرت و مشتقات آن، در معنای عام و خاص آمده است و در خصوصیت مشترک هر دو استعمال ابداع و خلق نهفته است. معنای عام در همه مصادیق به معنای آفرینش به کار رفته است. بر اساس همین مبنا همه ماسوی‌الله دارای فطرت‌اند که شامل همه مخلوقات می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۵۵) و طبق آیه ۱ سوره فاطر، «الحمد لله فاطر السموات والأرض» فاطر بودن حق تعالی به یک حد اختصاص ندارد؛ بلکه نسبت به همه مخلوقات فاطر است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۴۵) و علت اینکه گفته می‌شود همه جهان به یک فطرت خلق شده است، به دلیل همین معنای عام فطرت است (همو، ۱۳۷۲، ص ۸۶).

فطرت در کاربرد خاص آن فقط یک بار در آیات قرآن به کار رفته است،

«فاقم وجهک للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (روم: ۳۰) که به معنای آفرینش خاص انسان است و این نوع خاص خلقت انسان در مقابل طبیعت وی قرار دارد. از آنجایی که انسان مرکب از بدن و روح می‌باشد، برگشت طبیعت به بدن مادی و برگشت فطرت به روح آن است؛ چون همه ادراکات انسان و عقایدش از طریق روح مجرد است.

پس به طور کلی این گونه می‌شود گفت که فطرت در معنای عام شامل همه مخلوقات می‌شود و فاطر بودن خداوند به مرتبه‌ای از وجود اختصاص ندارد؛ ولی فطرت در معنای خاص خودش به انسان اختصاص دارد.

۴. تمایز فطرت و موارد مشابه

الف) فطرت و شاکله: شاکله از عوامل شکل‌دهنده رفتار است و پدیده‌های مختلف از عوامل محیط تا اراده آزاد را شامل می‌شود. به طور کلی شاکله یعنی شخصیت اکتسابی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹) و بین شاکله و فطرت تفاوت‌های بسیاری نهفته است: ۱- فطرت موهبت است، ولی شاکله کسب و اکتساب است. ۲- فطرت از حیث عمل و علم به حق و صدق تمایل دارد، ولی شاکله گاه تمایل به حق دارد و گاهی تمایل به حرف باطل. ۳- استناد فطرت فقط به خداست، ولی شاکله که به انسان استناد دارد، از حیثی است که مبدأ فاعلی قریب آن است. ۴- فطرت تغیر پیدا نمی‌کنند، ولی شاکله دارای تبدل و متغیر است (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱).

ب) فطرت و غریزه: غریزه در لغت به معنای سرشته‌شدن چیزی با چیز دیگر است (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۱۶) و اغلب درباره حیوانات کاربرد دارد که اشاره به ویژگی درونی و راهنمایی حیات آنها دارد و خصوصیات غیراکتسابی است و به واسطه این خصوصیت روح زندگی را تشخیص می‌دهند (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۶۴-۴۶۵).

تفاوت فطرت با غریزه در این است که فطرت آگاهانه است، ولی غریزه نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه است؛ همچنین دامنه غریزه امور مادی است، ولی دامنه فطرت ماورای عالم مادی است و شناخت با سطح عمیقی را شامل می‌شود، مثل حقیقت‌جویی که انسان فطرتاً تلاش دارد که پاسخ مسئله مجهول را بداند (همان).

ج) فطرت و طبیعت: طبیعت هم در مورد موجودات بی‌جان به کار می‌رود و هم در مورد موجودات جاندار که در مورد موجود بی‌جان درباره ویژگی‌های آن به کار می‌رود؛ مثل اینکه در مورد آب گفته می‌شود خصوصیات آن چنین است و اگر در جایی هم برای انسان واژه طبیعت به کار برده می‌شود، به مواردی اشاره می‌کند که انسان با موجودی بی‌جان مشترک است (همان). در تفاوت این دو این گونه می‌شود گفت که طبیعت بر ویژگی موجودات بی‌جان اطلاق می‌شود، ولی فطرت مختص انسان است و اگر هم طبیعت در مورد انسان اطلاق شده است اشاره به ویژگی‌های بدن مادی دارد.

د) فطرت و مزاج: مزاج کیفیت حاصل از ترکیب عناصر است که به آثار و احوال خاصی می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۳۲۰) و افراد بر حسب اختلاف در کیفیت ترکیب عناصر، دارای مزاج‌های مختلفی هستند. به باور عده‌ای نفس انسان موجود مجرد نیست، بلکه حقیقت نفس همان مزاج است که این دیدگاه توسط حکما نقل شده است.

تفاوت فطرت و مزاج در این است که مزاج در افراد مختلف متفاوت و دارای انواع مختلف است، ولی فطرت این گونه نیست؛ همچنین مزاج مرتبط با امور مادی است، ولی فطرت مرتبط با امور ماورای طبیعت است؛ نیز مزاج دچار تغییر و تبدل می‌شود، ولی در فطرت تغییر و تبدل نیست. اگر مزاج منطبق و هماهنگ با فطرت باشد، انسان به اعتدال می‌رسد و دارای اخلاق با فضیلت می‌شود (نراقی، ۱۴۳۱ ق، ص ۴۰-۴۱).

۵. خصوصیات فطرت

برای شناخت امور فطری از غیر فطری و تمایز آن با مورد دیگر و همچنین برای بررسی کارکرد فطرت و میزان و محدوده آن ابتدا باید ویژگی‌های فطرت و امور فطری را شناخت. با بررسی فطرت در آثار اندیشمندان ویژگی‌های زیر را می‌شود برای فطرت نام برد:

الف) فطرت معصوم از خطا: چون فطرت از سنخ گرایش عینی است نه مفهوم و در جایی خطا راه دارد که علم حصولی و مفهومی باشد و چون فطرت گرایش عینی است و امر عینی و خارجی، خطایی در آن رخ نمی‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۸).

ب) فطرت بی‌نیاز از دلیل: مقصود از بی‌نیازی به دلیل به این معناست که واسطه و علت ثبوتی نمی‌خواهد؛ اما در مقام اثبات به دلیل نظری بودن نیاز به علت دارد و فطریات هماهنگ با سرشت انسانی است و ذاتی است در معنای هویت و نیازی هم به دلیل علت ثبوت ندارد، ولی در مقام اثبات احتیاج به علت دارد.

ج) عمومیت همگانی (همان، ص ۳۷): از آنجا که فطرت نوع خاص آفرینش است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۶) و همه انسان‌ها با فطرت خلق شده‌اند (همان، ص ۵۴) و همگی در آفرینش اشتراک دارند و هر چیزی که امر فطری باشد، در همه انسان‌ها هم هست و این یک مورد در همه افراد انسانی به ودیعه گذاشته شده است، حاصل آن است که فطرت همگانی و عمومی در همه افراد بشر وجود دارد.

د) دوام و ثبوت داشتن فطرت: فطرت دارای ثبات است. این خصوصیت باعث می‌شود فشار و تحمیل نتواند آن را زایل کند (همان، ص ۲۶). علت آن هم این است که فطرت نحوی خاص آفرینش انسان است و خلقت هم دچار تغییر و تبدیل نمی‌شود، «لا تبدیل لخلق الله» (روم: ۳۰) و اگرچه دارای دوام است، در عین حال دارای شدت و ضعف و مراتب تشکیک است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۴).

ه) تجرد: از آنجا که فطرت خصوصیات خاص انسانی است و خصوصیات انسانی طبق حکمت متعالیه همان نفس انسانی است و نفس انسانی هم مجرد است، اصل این سخن که نفس انسان مجرد است. مورد اتفاق اغلب مکاتب فلسفه اسلامی است؛ ولی در حدوث آن اختلافی است: مشایبان هم حدوث و هم بقای آن را مجرد می‌دانند، ولی حکما حکمت متعالیه حدوث آن را جسمانی و بقای آن را مجرد می‌دانند (همان، ص ۵۸).

و) فطرت به مثابه معقول ثانی: مفاهیم غیرماهوی یا منطقی یا فلسفی اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۳۲) و مفهوم فطرت معقول ثانی فلسفی است. از آنجا که فطرت آفرینش خاص انسان است، در زمره مفاهیمی قرار می‌گیرد که مرتبط با هستی است نه بیانگر خصوصیات ماهیت. بنابراین فطرت معقول ثانی فلسفی است. از این رو می‌توان گفت فطرت انسان ناظر به حد وجودی و نه حدود ماهوی است؛ چراکه رابطه خاص خدا با انسان رابطه علّی بوده و رابطه علّی هم رابطه وجودی است. از آنجا که خداوند حد وجودی خاص را مقدر کرده است، فطرت حد وجود است (همان، ص ۱۵۷).

۶. منشأ مفاهیم و احکام اخلاقی

درباره منشأ مفاهیم اخلاقی چند دیدگاه و نظریه مطرح شده است: الف) واقعیت خارجی: طبق این دیدگاه مفاهیم اخلاقی مابیه‌ازای خارجی و عینی داشته، به وسیله عقل و شعور قابل درک‌اند؛ برای نمونه خوبی در یک امر اخلاقی مانند حسنی است که در اشیای محسوس است. قایلان چنین دیدگاهی گزاره‌های اخلاقی را اخباری خواهند دانست که بر خلاف گزاره‌های انشایی قابلیت صدق و کذب را دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۵).

ب) انشا و اعتبار: بر این اساس خاستگاه مفاهیم اخلاقی اعتبار و

انشاست که بر خلاف دیدگاه اول هیچ منشأ عینی و نیز کاشفیت از خارج ندارد؛ هرچند احساسات درون‌گوینده را بروز می‌دهد. از قایلین به این دیدگاه جامعه‌گرایان و اشاعره (طرف‌داران دیدگاه امرالهی) هستند (همان، ص ۴۵). این دیدگاه لوازمی از جمله نیاز به انشاکننده، التزام به وجود دو قوه ادراک‌کننده، نداشتن معیاری برای معقول‌دانستن احکام اخلاقی و تلقی نسبی در احکام اخلاقی در پی دارد (ر.ک: همان، ص ۹۵-۱۴۴).

ج) فطرت: مطابق این دیدگاه منشأ مفاهیم اخلاقی فطرتی است که در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده و در سرشت و ذات همه بشر هست. از مسائل مهم معرفت‌شناسی این است که آیا انسان دارای معلومات فطری و غیراکتسابی می‌باشد یا خیر؟ افلاطون قایل به عالمی است که حقایق موجودات در آن وجود دارد و نفس با آن حقایق آشنا شده و بعد از هبوط، بین نفس و معلوماتش فاصله ایجاد شده است؛ لذا برای تعلیم نیاز به یادآوری است تا علوم فطری نفس آشکار شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۸۸). دکارت هم اعتقاد به تصورات فطری داشت که خداوند در سرشت انسان گذاشته است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۷۸۱). مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد از آن جمله است. کانت هم به مفاهیم پیشینی و فطری اعتقاد داشت (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۳۳-۲۳۶). گروهی از فلاسفه تجربی مانند اپیکور (همان، ج ۱، ص ۴۶۲-۴۶۳) و جان لاک مخالف تصورات فطری بودند (همان، ج ۵، ص ۸۸-۹۲) و ذهن انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانستند که هیچ‌گونه نقشی در آن وجود ندارد و فقط ارتباط حسی با خارج می‌تواند باعث پیدایش نقش در آن گردد (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۴-۱۰۷). همچنین حکمای مشاء مانند ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی معتقدند علوم حسی و ظاهری مقدم بر علم ذاتی و فطری است (خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۶، ص ۳۷۵). آنچه

ابتدا می‌شناسیم محسوسات و صورت‌های خیالی است و بعد از آن مفاهیم کلی عقلی پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶-۱۰۷). فطریات را به گرایش‌ها و بینش‌ها تقسیم کرده‌اند (همان، صص ۴۹ و ۱۹۶). استاد مطهری گرایش‌های اخلاقی را در پنج مقوله گرایش به حقیقت و دانایی، گرایش به خیر اخلاقی (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۴)، گرایش به جمال، گرایش به خلاقیت و گرایش به عشق طبقه‌بندی کرده است (همان، ص ۲۴). گرایش به خیر اخلاقی مراتب وسیع از اخلاقیات فردی و اجتماعی را شامل می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۸۴). بر اساس دیدگاه استاد مطهری برای اثبات گرایش فطری اخلاقی ابتدا باید نظریات رقیب را ابطال نمود. بر این اساس تمام نظریات رقیب گرایش اخلاقی را عواملی خارج از ذات انسان می‌دانند و بازگشت همگی به عوامل محیطی و اجتماعی است.

استاد مطهری در مقام نقد این دیدگاه به تغییرپذیری عوامل اجتماعی و محیطی در زمان‌ها و جوامع گوناگون در عین ثبات و همگانی بودن گرایش به اخلاق در همه زمان‌ها و جوامع استناد می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که این گرایش نمی‌تواند معلول عوامل اجتماعی و محیطی باشد؛ بلکه ریشه در ساختار وجودی انسان دارد که در زبان قرآن از آن به فطرت تعبیر شده است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۴-۳۷) و یک راه دیگر برای اثبات گرایش فطری اخلاقی در وجود انسان این است که از آنجا که گرایش فطری در انسان به امور اخلاقی وجود دارد، پس متعلق این گرایش فطری هم باید در وجود انسان باشد.

راه دیگر برای اثبات فطری بودن امور اخلاقی این است که ملاک‌هایی برای تشخیص گرایش فطری از غیر فطری وجود دارند؛ از جمله اینکه: ۱- عمومی و اکثری بودن: وقتی یک گرایش در وجود انسان به صورت عمومی و حداکثر یافت شود، آن امر فطری خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸).

۲ - لذت بخش و نیرو ده: اموری که تمایل فطری باشند، دارای لذت و نیرو دهی اند، ولی امور عادی و اکتسابی در عین لذت داشتن تضعیف کننده نیرو هستند.

۳ - هماهنگی و تعادل روحی: امور غیر فطری نمی توانند مکمل نیازهای روحی بشر باشند؛ بلکه تعادل و هماهنگی با روح فقط مختص امور فطری است (همان، ص ۲۴۱).

د) منسوخ نشدن: اموری فطری را نمی توان ریشه کن کرد و آن را به طور کامل فراموش کرد. این موارد را که شهید مطهری در آثارش ذکر کرده است، می توان به عنوان مؤید تلقی کرد. همه ملاک های فوق در اخلاق هم به عنوان گرایش فطری وجود دارد (همان، ص ۲۴۲). استاد جوادی آملی ملاک اثباتی امور فطری را این طور بیان می کند که همه گرایش ها و اعمال مربوط به عقل عملی است و اگر دانش باید و نباید هر جا مطرح شود، باید حکمت عملی را به کار ببریم؛ چون گستره حکمت عملی تهذیب نفس و اخلاق است و ملاک در فطری بودن و بدیع بودن حکمت عملی، حسن عدل و قبح ظلم است و ملاک فطری بودن در عقل عملی این است که انسان بالطبع به طرف این کارها گرایش داشته باشد؛ کارهایی که با ساختار درونی انسان هماهنگ است و با هدفی که دارد، سازگار است. پس همه این امور اخلاقی از آنجا که انسان به آنها گرایش دارد، در وجود و ذات انسانها امر فطری اند.

۷. فطرت و موجه کردن قضایای اخلاق

اکنون کارکرد فطرت در تبیین استدلال پذیری گزاره های اخلاقی و مبانی آن را تبیین می کنیم و با ذکر این مبانی دیدگاه های مقابل ابطال خواهد شد:

الف) جملات اخلاقی، خبری است: حقایق اخلاقی به صورت قضایای خبری است و جملات خبری یعنی جملاتی که متصف به صدق و کذب می شوند. مقابل آن جملات انشایی است که متصف به

صدق و کذب نمی‌شوند (خواجه نصیر، ۱۳۵۶، ص ۱۴-۱۶). اگر جملات اخلاقی را انشایی بدانیم، واجد هیچ واقعیتی نخواهد بود و نمی‌شود درباره صدق و کذب آن گفت‌وگو کرد.

ولی بر اساس ارتکاز ما خوبی‌ها و بدی‌ها امور اعتباری نیستند و تحقق عینی و خارجی دارند. چنان‌که قبلاً گذشت، منشأ قضایای اخلاقی فطرت انسان است و گرایش‌های فطری حقیقت اخلاق را تشکیل می‌دهد.

(ب) رابطه علی- معلولی: از شرایط موجه‌بودن امری این است که دارای رابطی علی باشد. از آنجا که فطرت نوع خاص آفرینش انسان است، از مفاهیم وجودی و فلسفی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶) و در زمره معقولات ثانیه فلسفی قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۵۷)؛ از این رو فطرت مربوط به هستی و حکایتگر از آن است و احکام هستی را دارا خواهد بود. یکی از احکام هستی رابطه علی- معلولی است. پس فطرت و گرایش‌های فطری از حیث وجودی دارای روابط علی خواهند بود. از آنجا که اخلاقیات از جمله گرایش‌های فطری‌اند، واجد روابط علی می‌باشند.

(ج) دوام و کلیت: از شروط برهانی و استدلالی بودن امور آن است که دارای دوام و کلیت باشد و اگر امری این خصوصیت را نداشت، برهانی نخواهد بود. از خصوصیات امور فطری این است که عمومیت دارد (همان، صص ۲۶ و ۵۴) و از دیگر سو دچار تغییر و تبدل هم نمی‌شود و به دوام متصف است (همان، ص ۲۶). با توجه به اینکه اخلاق از گرایش‌های فطری است، اخلاق هم دارای دوام و کلیت خواهد بود و لذا می‌شود بر آن برهان اقامه کرد.

(د) ریشه در واقعیت داشتن: درباره مفاهیم اخلاقی نظرات مختلفی وجود دارد. برخی آن را معقول اول می‌دانند؛ یعنی دارای مابه‌ازای خارجی و عینی است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۴۵-۴۴۷ / مصباح، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

برخی نیز مفاهیم اخلاقی را فقط احساسات و تمایلات می‌دانند که ابراز می‌شود بدون آنکه به امور عینی و خارجی ارتباط داشته باشد و از امور واقع حکایت کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۲). یا اینکه امور اخلاقی کلاً اعتباری‌اند؛ نه مابه‌ازای عینی دارند نه تمایل تکوینی است، بلکه مانند ملکیت و زوجیت اعتباری و قراردادی محض است. عده‌ای هم اعتقاد دارند مفاهیم اخلاقی بر اساس حکم خداوند است (همان، ص ۷۳). از آنجا که فطرت معقول ثانی فلسفی بوده و دارای بروز ذهنی و اتصاف خارجی است که منشأ انتزاع خارجی دارند و نه به نحو اعتبار محض است و نه به صورت مابه‌ازای عینی و مستقل است و اخلاق هم گرایش‌ها و تمایلات فطری در وجود انسان است، پس اخلاق هم معقول ثانی فلسفی است که دارای منشأ انتزاع است و از آنجا که از وجود انسان حکایت می‌کند، در قلمرو احکام وجود و از جمله روابط علّی قرار می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۲)؛ پس می‌شود امور اخلاقی را موجه و استدلالی کرد.

۸. فطرت و نجات اخلاق از نسبیت

از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق که کاربرد عملی هم دارد. بحث درباره مطلق‌بودن یا نسبی‌بودن ارزش‌های اخلاقی است. آیا ارزش‌های اخلاقی حاصل عوامل فرهنگی و اجتماعی‌اند یا ناشی از عوامل ثابت و پایدار؟ اگر ارزش‌های اخلاقی تابع عوامل فرهنگی و اجتماعی باشند، با تغییر آنها، ارزش‌ها هم دچار دگرگونی می‌شوند و اگر ارزش‌ها متکی به عامل ثابت و همیشگی باشند، دچار تغییر و تبدل نخواهند شد. اعتقادداشتن به نسبی‌گرایی اخلاق پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی عدیده‌ای دارد. در حوزه مسائل دینی و اعتقادی پیوند عمیق در اعتقاد به نسبی‌گرایی و متغیر وجود دارد؛ از جمله در: ۱- جاودانگی تعالیم دین؛ ۲- خاتمیت؛ ۳- تربیت.

تلقى نسبی بودن اخلاق باعث می‌شود تعالیم جاودانی دینی به طور کامل رد شود؛ چراکه اگر اخلاق را نسبی باشند چون اخلاق مجموعه‌ای از تعالیم است. پس بخش عمده‌ای از تعلیمات جاودان نخواهد بود و در نتیجه اسلام هم جاودان نیست. اگر هم تعالیم اسلام اعتبار داشته است، در زمان خودش اعتبار داشته و با تغییر زمان احکام اخلاقی هم عوض شده پس این قسمت عمده اسلام منسوخ شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۵-۲۹۰).

دین اسلام خصوصیات خاصی دارد به نام خاتمیت و جاودانگی و لازمه جاودان بودن و خاتمیت پیامبر^ص این است که دستورهای اخلاقی اسلام را مطلق بدانیم؛ چراکه این دو خصوصیت با نسبی بودن اخلاق سازگاری ندارند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۳۹).

از مباحث دیگری که مرتبط با مطلق بودن یا نسبی بودن اخلاق می‌باشد، مقوله تربیت است؛ اگر قایل به نسبییت بشویم، نمی‌توانیم اصول ثابت و یکنواخت را برای تربیت پیشنهاد دهیم (ر.ک: همان، ص ۱۱۹-۱۲۲). تربیت مفهومی اعم نسبت به اخلاق دارد؛ تربیت در معنای پرورش است و مختص انسان نیست و شامل غیر انسان هم می‌شود؛ ولی اخلاق کسب خلق، عادت و حالت است که مختص انسان است؛ زیرا اگر تربیت اصول ثابت نداشته باشد، اخلاق هم اصول ثابت و همیشگی و یکنواخت نخواهد داشت. نسبی‌گرایی اخلاق لوازم و محصولات فاسدی دارد؛ از جمله اینکه منجر به نفی خود اخلاق و نفی پایه‌های اخلاق و تربیت می‌شود و هیچ فرد و گروه و جامعه‌ای نمی‌تواند الگوی دیگری باشد. برای رهایی از محذورات عدیده نسبی‌گرایی و تبیین اخلاق مطلق از فطرت استفاده می‌کنیم.

فطرت فصل مشترک میان همه انسان‌ها و خلقت ویژه انسانی است و در همه انسان‌ها به صورت همگانی به ودیعه نهاده شده و مصداق فطرت، صورت نوعی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۴). از دیگر خصوصیات فطرت این است که علاوه بر عمومیت، ثبات هم دارد و قابل

تغییر و تبدل نیست. در عین ثبات داشتن دارای مراتب تشکیکی بنحو شدت و ضعف است. با توجه به اینکه فطرت، نحوه خاص آفرینش انسان است و منشا تفاوت با موجودات دیگر می‌شود. نفس انسانی دارای تجرد است و امری که مجرد باشد، دارای آثار و لوازم خاص خود است. از جمله اینکه ثبات، دوام و جاودانگی دارد و از حیث تجرد دارای زمان و مکان نیست (همان، ص ۲۶). با توجه به این خصوصیات ذکرشده، فطرت ریشه و منشأ ارزش‌های اخلاقی بوده و امور اخلاقی دارای ثبات و دوام خواهند بود و اخلاق از نسبی بودن و توالی فاسد آن رهایی خواهد یافت (همان، ص ۵۸).

۹. فطرت و ارزش‌های اخلاقی

درباره ارزش اخلاقی نظرات متفاوتی در مکاتب اخلاقی ارائه شده است که عمده دیدگاه‌ها را می‌توان این گونه برشمرد:

الف) ارزش اجتماعی: ارزش‌های اجتماعی همان ارزش‌های اخلاقی و امور مورد پسند و ناپسند جوامع بشری هستند که غایت اخلاقی جامعه می‌باشند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۵۱) امیل دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی طرفدار این دیدگاه است. اشکال این دیدگاه آن است که اخلاق از واقع‌گرایی خارج و دچار نسبییت می‌شود که خود نسبییت محذورات و توالی فاسد گسترده‌ای دارد؛ همچنین اختیار که از بنیان‌های ارزش اخلاقی است، کنار گذاشته می‌شود؛ چراکه ارزش اخلاقی را جوامع مشخص می‌کنند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹).

ب) لذت: هر چیزی که بیشترین خیر و لذت پایدار شخصی را برای انسان به دست آورد، دارای ارزش اخلاقی است و عمل و رفتار صحیح آن است که حداقل غلبه لذت بر علم را داشته باشد (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۷۴). لذت‌گرایی طیف وسیعی دارد که در طول تاریخ مورد توجه واقع شده است. در آثار فلاسفه یونان باستان مانند افلاطون، ارسطو

و اپیکور نیز بدان اشاره شده است. در آثار فیلسوفانی مانند جان لاک، هابز، هیوم، استوارت میل و ادوارد مور مطرح شده است. البته نمی‌توان لذت‌گرایی را نظریه واحد محسوب کرد، بلکه مجموعه‌ای از نظرات مختلف است که هم دارای وجوه اختلاف و هم وجوه مشترک‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹).

ج) بایدها و نبایدها: ملاک ارزش‌های اخلاقی همه بایدها و نبایدها هستند و هر باید و نبایدی نماینده یک ارزش اخلاقی است. اشکال این دیدگاه آن است که جامع و مانع نیست. قضایایی در علوم مختلف هست که از باید و نباید استفاده می‌شود، در عین حال علوم و قضایای ارزشی نیستند؛ همچنین مفاهیم ارزشی در باید و نباید منحصر نیستند؛ بلکه مفاهیمی وجود دارد که باید و نباید ندارند، ولی معنای ارزشی دارند (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶).

د) مطلوبیت عقلی: فعلی ارزش اخلاقی دارد که مطلوبیت عقلی و داشته باشد. اشکال این دیدگاه هم آن است که کارکرد عقل ادراک کلیات است و گرایش و میل ندارد؛ پس به‌تنهایی نمی‌تواند یک ملاک ارزش تلقی شود (همان، ص ۱۱۶-۱۱۸).

با توجه به برخی اشکالات ذکرشده به ملاک ارزش‌های اخلاقی، اگر فطرت را ملاک ارزش اخلاقی در نظر بگیریم، هیچ‌یک از اشکالات وارد نمی‌شود؛ مانند ارزش اجتماعی نیست که منحصر در جامعه و ارزش‌های متغیر آن باشد و به نسبی‌گرایی شود منتهی. از آنجا که فطرت امری ثابت و همگانی در همه انسان‌هاست، این محذورات را ندارند؛ بر خلاف جامعه‌شناسان که جامعه را مقدم بر افراد می‌دانند. بر اساس نظریه فطرت، اصالت فرد در عین عدالت جامعه است؛ یعنی قسمتی از شخصیت انسان اصالت فطری است که تغییرناپذیر است و جامعه فقط نقش هدایت‌گری این اصالت فطری را دارد (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶-۱۴۵).

همچنین اشکال عدم جامع و مانع را هم ندارد. چون نوع فطرت عام و فراگیر است؛ چون نحوه خاص آفرینش انسان است و هیچ بشری بدون فطرت خلق نشده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۴). وقتی همه در آفرینش اشتراک دارند، در همه انواع بشر وجود دارد؛ همچنین اشکال مطلوبیت عقلی را ندارد؛ چراکه فطرت هم بینش و گرایش است و در حیطة شناخت و آگاهی و شهود درونی است؛ در حوزه گرایش و میل‌های درونی می‌باشد (همان، ص ۱۹۷) که انسان بدون آنکه کسب کرده باشد، آنها را واجد است (همان، ص ۹). در عین حال که دارای گرایش است، قابل تبیین عقلانی هم است؛ یعنی می‌شود رابطه بین غایات اخلاقی و فعالیت‌های اخلاقی را تبیین کرد. بنابراین اگر فطرت را ملاک ارزش تلقی کنیم، نظام اخلاقی خواهیم داشت که دارای انسجام و ارتباط دقیق بین اجزاست؛ چراکه هم ارتباط معقول و منطقی است و هم ریشه‌دار و مستحکم در همه افراد بشر است؛ افزون بر اینکه در دیدگاه لذت‌گرایی اشکالی که مطرح بود، این بود که فقط بر یک بعد از ابعاد وجودی انسان تأکید می‌شود.

مکاتب اخلاقی‌ای مثل سودگرایی، وجدان‌گرایی، عاطفه‌گرایی و... فقط بر یک بعد از ابعاد انسان اشاره دارند؛ ولی اگر ملاک ارزش اخلاقی فطرت با خصوصیات گفته‌شده باشد، همه ابعاد وجودی انسان را در بر خواهد گرفت. به تعبیر شهید مطهری اصالت انسان و انسانیت واقعی در گرو قبول فطریات است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۷) و اگر اعتقاد به فطرت داشته باشیم، انسانیت و کمال معنا پیدا خواهد کرد (همان، ص ۴۴).

۱۰. فطرت و اوصاف اخلاقی

از جمله کارکردهای فطرت معرفی کردن فضایل اخلاق به عنوان لوازم فطرت مخمور و محجوب است که مرحوم امام خمینی (ره) این دو تعبیر را در شرح حدیث جنود عقل و جهل به کار برده، مقصود از خیر و شر را در

این حدیث فطرت می‌داند. فطرت مخموره و مبدأ خیرات و محجوبه مبدأ امور شر است. فطرتی که رو به عالم طبیعت دارد و احکام طبیعت بر آن غالب است مبدأ همه شرور و مصدر همه شقاوت‌ها و بدبختی‌هاست؛ ولی فطرت مخمور احکام طبیعت بر آن غلبه ندارد و نورانیت و روحانیت آن باقی است (ر.ک: غفوری‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۲۵۶).

امام صفت رضا را به صفت مخموره ارجاع می‌دهد و صفت سخت سخط را به فطرت محجوبه برمی‌گرداند و معتقد است انسانی که عاشق کمال مطلق است و هر چیزی را که از ذات مقدس ظهور دارد، کامل می‌بیند و جمال و کمال الهی را در همه موجودات مشاهده می‌کند. و همان رضایتی که نسبت به حق تعالی دارد، همان رضایت را به همه ماسوی‌الله دارد؛ چرا که ماسوی‌الله لازمه کمال مطلق‌اند و لازمه این عشق و رضایت فطری، خشم در برابر چیزهای نقص و ظلمت است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷).

امام خمینی همچنین شکر منعم و احترام به نعمت‌دهنده را امری فطری تلقی می‌کند (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۵۲) و معتقد است هر چقدر نعمت عظیم‌تر باشد، احترام آن بیشتر است. تعظیم و احترام در ذات انسان وجود دارد و همه تعظیم‌ها و تکریم‌های اهل دنیایی ریشه در فطرت دارد و به همین همین است که انسان کفران‌کننده را نکوهش می‌کنند (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۱). شکر منعم از لوازم فطرت مخموره و کفران که مقابل آن است از لوازم فطرت محجوبه است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۵-۱۸۸).

امام خمینی درباره صفت رجا و امید به خداوند می‌فرماید: چون فطرت، انسان را به کمال مطلق فرا می‌خواند، او را با امیدواری کامل به ذات خداوند مقدس می‌رساند و اگر انسان از خداوند و کمالات ذاتی‌اش غافل شود، از رحمت خداوند مأیوس خواهد شد و فطرت محجوب می‌شود (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

برای تبیین برخی اوصاف اخلاقی از فطرت افتقار استفاده می‌کنند (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۷-۲۲۹) و اوصافی مانند تعلیم توکل، رجا، خوف و مانند این صفت‌ها را از لوازم فطرت افتقار می‌دانند. توکل یعنی توجه ناقص به کامل و مطلق برای رفع احتیاجات و نقص و همین طور حرص یعنی شدت توجه به نفس به دنیا و کثرات آن و رجوع بیش از حد قلب به امور دنیایی که در واقع این صفت ناشی می‌شود از جهل به خداوند و قدرت و رحمت او. زمانی که انسان به اسباب و علل معد به دیده استقلال نگاه می‌کند، آرامش از بین می‌رود (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵-۲۱۷).

همچنین علم را با فطرت عشق به کمال مطلق و بی‌زاری از نقص تبیین می‌کند؛ بدین بیان که علم مساوق کمال است و انسان فطرتاً عشق به کمال دارد. پس انسان فطرتاً عشق به علم دارد؛ زیرا هر دو با هم مساوق‌اند؛ افزون بر اینکه علم نه به دلیل مساوقت آن با کمال بلکه بدون آن هم متعلق عشق فطری است. البته مقصود از علم، علم حصولی نیست، بلکه مراد علم حضوری است (همان، ص ۲۶۱-۲۶۲).

و در تبیین صفت عفت هم معنای ارسطویی ارائه می‌کند و آن را فطری تلقی می‌کند. اولاً اینکه عدالت در قوای بشری جنس برای عفت است و از آنجایی که عدالت فطری است، پس عفت هم که نوع برای عدالت است، فطری می‌باشد (همان، ص ۲۷۹) و چون اخلاق یعنی تعدیل کردن همه قوای انسانی، از عدل به عنوان جنس برای فضایل اخلاقی تعبیر کرده‌اند و سایر فضایل اخلاقی بر آن نوع محسوب می‌شود (همان، ص ۱۵۱). ثانیاً اینکه تبعیت از انبیا و اولیا فطرتاً در انسان وجود دارد و از آنجایی که اولیای الهی و انبیا همگی انسان‌ها را به عفت امر کرده‌اند، عفت هم فطرتاً برای انسان لازم است و سرپیچی از اوامر انبیا و اولیای الهی بر خلاف فطرت است (همان، ص ۳۲۹-۳۳۰).

امام خمینی با استفاده از فطرت تعظیم و بزرگداشت صفت خوف و

جرئت را تبیین می‌کند؛ یعنی مردم فطرتاً فرد دارای شخصیت عظیم را تعظیم می‌کنند و از او خوف دارند و اگرچه در مصداق تعظیم اختلاف است، در اصل آن اختلاف وجود ندارد و عدم خوف مردم از حق تعالی به خاطر عدم درک عظمت آن است (همان).

امام خمینی صفت تواضع و تکبر را هم با استفاده از فطرت تعظیم تبیین می‌کند: انسان به حسب فطرت اصلی خودش برای حق تعالی بالذات متواضع است و تواضع آن برای مظاهر جلالی و جمالی حق بالعرض است و از لوازم فطرت مخمور است و اگر حجاب نفسانی حاصل شود، باعث تکبر می‌شود که تکبر از لوازم فطرت محجوبه است (همان، ص ۳۵۳-۳۵۵). از اوصاف دیگر که با استفاده از فطرت عشق به کمال تبیین می‌کند، صفت زهد (همان، ص ۲۹۴) و رغبت به دنیا (همان، ص ۳۰۳)، رفق و عنف (همان، ص ۳۱۸-۳۲۰)، تأنی و شتاب‌زدگی، صمت و زهد (همان، ص ۳۹۵-۳۹۶)، صبر و جزع (همان، ص ۴۳۰-۴۳۱).

جمع‌بندی

۱. منشا‌گرایش‌ها و مفاهیم اخلاقی فطرت است چرا که این گرایش‌ها معلول عوامل اجتماعی نیستند و ریشه در ساختار وجودی انسان دارند. اگر گرایش‌ها در وجود انسان عمومی، ثابت، همگانی، اکثری، هماهنگ و مکمل روح بود آن گرایش فطری خواهد بود.

۲. با توجه به خصوصیات فطرت و فطری دانستن گرایش‌ها اخلاقی می‌شود، اخلاق را موجه و استدلال‌پذیر دانست چرا که این گرایش‌ها، بخاطر فطری بودن تحقق عینی دارند و اعتباری نیستند و لذا متصف به صدق و کذب می‌شوند. از آنجایی که فطرت از مفاهیم وجودی و فلسفی است و احکام هستی را دارد و یکی از این احکام این هست که واجد روابط علی می‌باشد. از شروط برهان و استدلالی کردن دوام، کلیت و

عموم است و فطرت چون این خصوصیات را دارد لذا قابلیت استدلال هم خواهد داشت.

۳. مهم‌ترین کارکرد عملی فطرت در فضایی اخلاقی رد نسبی‌گرایی اخلاقی است. نسبی‌گرایی اخلاقی محذورات عملی و اجتماعی عدیده و پیامدهای سوء در رابطه با مسائل اعتقادی و دینی دارد و از آنجایی که فطرت امر همگانی در وجود تک‌تک انسان‌هاست و دارای دوام و ثبوت است و ملاک و منشأ مفاهیم اخلاقی می‌باشد و همین‌طور قابلیت صدق و کذب هم دارند، با این مبنا اخلاق از نسبییت خارج خواهد شد.

۴. درباره ملاک ارزش‌های اخلاقی دیدگاه‌هایی مثل ارزش‌های اجتماعی، لذت و بایدها و نبایدهای مطلوبیت عقلی وارد شده است که هر کدام از این دیدگاه‌ها با محذورات و مفاسدی همراه‌اند. مثلاً اگر ملاک ارزش امور اجتماعی و لذت باشد، منجر به نسبییت‌گرایی اخلاقی می‌شود و اگر باید و نباید باشد، جامعیت و مانعیت نخواهد داشت و اگر مطلوبیت عقلی باشد، مطلوب عقلی‌گرایی ندارد، بلکه صرفاً ادراک کلیات است؛ ولی فطرت به عنوان ملاک ارزش اخلاقی هیچ‌یک از محذورات را نخواهد داشت.

۵. از جمله مهم‌ترین کارکردهای فطرت در تبیین اوصاف اخلاقی بود؛ چراکه فضایل اخلاقی و چیزهای ارزشی از لوازم فطرت مخمورند که مبدأ خیرات می‌باشند، مثل رضا، شکر منعم، رجا و امید به خداوند، توکل، خوف از خدا، عفت، تواضع، زهد، صبر و رذایل اخلاقی هم از لوازم محجوب می‌باشد که منشأ امور شر است، مثل سخط، یأس از رحمت الهی، حرص، تکبر، رغبت به دنیا و جزع.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۶۴). النجاه. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. تعليق محقق طوسی، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۷۵). الشفاء (کتاب برهان). تحقیق ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عقیفی، القاهرة: وزارة التربية و التعليم.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). انسان در اسلام. تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). تفسیر انسان به انسان. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). فطرت در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). صحاح اللغة. انتشارات امیری.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۰). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. چ ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۵۶). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۰). فلسفه و جامعه‌شناسی. ترجمه مهناز خمسه‌ای، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری، چ ۶، تهران: کتاب پرواز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۲ م). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دار القلم.
- سفی، عزالدین (۱۳۶۸). الانسان الكامل. چ ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). رشحات البحار. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۲ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- الطبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی (۱۹۷۴ م). مجمع البیان لعلوم القرآن. القاهرة: رابطہ الثقافه و العلاقات الاسلامیه.

- ابن فارس، ابی الحسین احمد (۱۴۱۱ ق). معجم مقاییس اللغه. بیروت: دار الجیل.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه.
- قردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶). خداشناسی (پاسخ به شبهات کلامی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غفوری نژاد، محمد (۱۳۹۸). نظریه فطرت. چ ۱، تهران: سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه. ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی انتشارات سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه. ج ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق. چ ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱). ایدئولوژی تطبیقی. قم: در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۲). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). فطرت در مجموعه آثار. ج ۳، چ ۶، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). مجموعه آثار. چ ۷، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). یادداشت های استاد مطهری. ج ۱۱، چ ۱۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). یادداشت های استاد مطهری. ج ۴، چ ۲، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). المظاهر الالهیه. ترجمه سیدحمید طبیبان، تهران: امیرکبیر.
- امیرخوانی، مهناز و پورصالح امیری، سیده ملیحه (۱۳۹۱). صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا. فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، ۱۷ (۶۵).
- نراقی، محمدمهدی (۱۴۳۱ ق). جامع السعاده. بیروت: دار المرتضی.



پښتونستان ګاونډي علوم او مطالعات فرېنډي
پرتال جامع علوم انساني