



## حسن و قبح

از دیدگاه

### علامه طباطبائی<sup>(ره)</sup>

مرحوم استاد علامه طباطبائی راجع به ادراکات اعتباری عموماً، و درباره حسن و قبح خصوصاً، در آثار مختلف علمی و فلسفی خود مطالب ارزشمندی را بیان کرده‌اند، که مورد مطالعه و ارزیابی محققان واقع شده است، ما نیز به سهم خود پیرامون نظریه ایشان، مطالبی را عرضه می‌داریم به امید آنکه مورد توجه علاقمندان و صاحب نظران واقع شود.

#### ادراکات اعتباری چیست؟

علامه، خود در تعریف ادراکات اعتباری چنین آورده است:

این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت: عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.<sup>۱</sup>

و در جای دیگر ضابطه کلی این ادراکات را این گونه یادآور شده‌اند:

ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در وی بتوان فرض کرد پس اگر بگوئیم: «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوئیم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود.<sup>۲</sup>

۱- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۵۳.

۲- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۸۵.

## وجوب و ضرورت

علامه در «اصول فلسفه» و «رسائل سبع» ضرورت و وجوب را اولین و عمومی ترین ادراک اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه نموده است و در این مورد چنین می‌گوید:

نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتاری می‌شود.

اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی را از وی بی‌نیاز نیست، پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود.<sup>۱</sup>

توضیح آنکه فی‌المثل انسان غذایی را می‌خورد، قوای فعاله مربوط به دستگاه هاضمه از آثاری که بر فعل آنها مترتب می‌شود (هضم غذا) بهره‌مند می‌گردند، رابطه میان این قوای و اثر مترتب بر آنها رابطه ای است ضروری، و براساس قانون علیت استوار است، حال پس از آنکه معده از غذا خالی شد و احساس گرسنگی در انسان پدید آمد، صورت سیری و لذتی که در آن حالت به انسان دست داده است، در خاطر او تداعی می‌شود و نسبت به آن احساس رغبت و شوق می‌کند، و تحصیل آن را برای خود واجب می‌داند و می‌گوید: باید سیر شوم، مفهوم سیر شدن قبلاً صفت «وجوب» نداشت، بلکه این صفت «وجوب» از آن آثار مترتب بر قوای و جهازات هاضمه بود، ولی اینک صفت «وجوب» بیانگر نسبت بین نفس (نه قوای فعاله) و معنای سیری و لذت مترتب بر آن می‌باشد و البته به دنبال این «باید»، باید‌های دیگری نیز اعتبار می‌شود تا اینکه فعل — خوردن — موجود گردد، مثل اینکه می‌گوید: «باید دست خود را دراز کنم»، «باید غذا را به دهان بگذارم»، «باید غذا را بسجوم» و باید‌های دیگری قبل و بعد از باید‌های مذکور.<sup>۲</sup>

## حسن و قبح و چگونگی پیدایش آنها

حُسن و قُبْح همانند وجوب از اعتبارات عمومی است که در انجام هر فعلی چه فردی و چه اجتماعی لازم می‌باشد درباره این که این دو ادراک اعتباری، چگونه حاصل می‌شوند و تعریف و ضابطه ای که برای امور اعتباری بیان گردید، چگونه بر آنها منطبق می‌گردد؟ در اصول فلسفه مطلبی را بیان نکرده‌اند لکن در تفسیر المیزان ریشه تکوینی حُسن و قُبْح بیان شده است

۱- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۸۹ و رسائل سبع ص ۱۳۰. ۲- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۷۴ الی ۱۸۹.

که در اینجا ترجمه آن را نقل می‌کنیم:

به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتداء از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت هم‌نوعان انسان که همان اعتدال و تناسب در اندام آنها است، برای او حاصل شده است، همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی، که محسوس و مشاهد وی قرار گرفته‌اند، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است.

و معلوم است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع، و قوای احساس و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست، پس وقتی می‌گوئیم صورت فلان انسان زیبا است یا این منظره طبیعت، یا تابلو نقاشی، زیبا است، منظور این است که با طبع و قوای احساس و ادراکی انسان، ملایمت و سازگاری دارد، و در نتیجه معنای قبح که مقابل حسن است، عدم ملایمت آن موجود و صورت آن، با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد. سپس انسان این معنا را گسترش داده و در افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز به‌کار گرفته است و با مقایسه آنها با اغراض اجتماعی که عبارت از سعادت‌مندی بشر در زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف نموده است، بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظائر آنها را شایسته و حسن، و ظلم و عدوان و نظائر آن را ناپسند و قبیح دانسته است.

دوام و ثبات این نوع حسن و قبح، تابع ملایمت، و عدم ملایمت آن فعل با اغراض اجتماعی انسان می‌باشد، عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است، زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اغراض اجتماعی، و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است، اما افعالی که اغراض مترتب بر آنها در همه جا و همه اوقات یکسان نیست، حسن و قبح آنها نیز ناپایدار است.<sup>۱</sup>

### معنای حسن و قبح در اصول فلسفه

همانگونه که قبلاً یادآور شدیم در کتاب اصول فلسفه نحوه اعتبار حسن و قبح و ارتباط آنها با تکوین، بیان نشده است، لکن درباره معنای آن، دو نکته است و اینک متن عبارت

۱- تفسیر المیزان ج ۵ ص ۱۱-۹.



اصول فلسفه را در این مورد نقل می‌کنیم:

تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم چون خوب می‌دانیم، دوست داریم، و حوادث دیگر را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن داریم، بسیاری از اندامها و مزه‌ها و بویها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار، بد می‌شماریم، و تردید نداریم، ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها برخلاف روش ما می‌باشد، الاغ، آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می‌برد، و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به طرف بوی مردار می‌آیند، و یا مثلاً از مزه شیرین نفرت دارند، پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی، پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت و ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می‌باشند، پس می‌توان گفت: خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم، و در مورد ترک، فعل را با آن ناسازگار می‌دانیم.<sup>۱</sup>

نظریه علامه در مورد حسن و قبح مورد نقد و ارزیابی برخی از صاحب نظران واقع شده است ما در اینجا برخی از آنها را نقل و سپس نظریه خود را در این خصوص عرضه می‌داریم:

### نظریه علامه از دیدگاه شهید مطهری نانی و مطالعات فلسفی

مرحوم مطهری پس از آنکه نظریه علامه را در مورد چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری و از جمله دو مفهوم حسن و قبح بیان کرده‌اند، چنین آورده‌اند:

موضوع دیگری که در اینجا هست این است که سخن کسانی مثل «راسل» که به اصطلاح خودشان فلسفه نوی را در دنیای امروز آورده‌اند به همین یک حرف برمی‌گردد، اگر انسان تاریخ فلسفه «راسل» را مطالعه کند مخصوصاً آنجا که راجع به نظریه افلاطون بحث می‌کند نظر او راجع به این مسأله معلوم می‌شود، «راسل»<sup>۲</sup> می‌گوید: ما مسأله اخلاق را باید بشکافیم، افلاطون چه فکر کرده است که

.....

۱- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۹۱.

۲- تاریخ فلسفه ج ۱ ص ۲۳۴-۲۳۶.

می‌گوید: «خیر در ماوراء وجود ما وجود دارد» آن وقت خودش تحلیل می‌کند و تحلیل او عین تحلیل آقای طباطبائی در می‌آید و می‌گوید اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است اینکه می‌گوئیم فلان چیز خوب است یعنی برای رسیدن به مقصد باید از آن استفاده کنیم، نه اینکه برای همه خوب است، تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد و الا اگر کسی مقصدی بر خلاف این مقصد داشته باشد برای او خوب نیست.

اینجا است که «راسل» و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند، رسیدند به اینکه اصلاً خوبی و بدی اعتباری است، مسأله بایدها و خوبها و بدها در واقع بیان کننده رابطه انسان با یک فعل معین است، و ناشی از احساسات انسان است و آخرش بر می‌گردد به اینکه من دوست دارم و این دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین جور دوست داشته باشد.

بهر حال «برتراند راسل» از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه که آقای طباطبائی به آن رسیده‌اند، رسیده است.<sup>۱</sup>

بنابر این یکی از اشکالاتی که بر نظریه علامه وارد می‌شود این است که بر مبنای ایشان نمی‌توان مسأله اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد.

و اشکال دیگری که بر این نظریه متوجه است این است که ایشان مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح را به عالم انواع دیگر حیوانی، غیر از انسان نیز وارد کرده‌اند و حال آنکه حسن و قبح، حکم عقل عملی است و الا در مورد انسان— از آن حیث که حکم عقل بر او حاکم نیست— یا حیوان هیچ اعتباری نیست، این انسان است که اندیشه اش به حدی رسیده است که حدی یک شیئی را به شیئی دیگر می‌دهد و حیوان ابدأ قادر نیست چنین تصرفاتی بکند.<sup>۲</sup>

### تحلیل هر دو اشکال

ما با نظر شهید مطهری در مورد اشکال دوم که بر علامه وارد کرده‌اند موافقیم اما راجع به اشکال نخست ایشان مطلبی داریم که یادآور می‌شویم: و اجمال آن این است که حسن و قبح از نظر فلسفی، تحلیلی دارد جدا از نظر اخلاقی.

توضیح اینکه: حسن و قبح ممکن است از دو زاویه مورد مطالعه قرار گیرد یکی از زاویه فلسفی، و دیگری از زاویه اخلاقی و فلسفه اخلاق، و بدون شک ما وقتی می‌توانیم درباره

۱- نقدی بر مارکسیسم ص ۱۹۴ الی ۱۹۶ و ص ۲۰۸. ۲- نقدی بر مارکسیسم ص ۲۰۰.



نظریه‌ای (با توجه به معیارهای اخلاقی) اظهار نظر کنیم که آن نظریه مربوط به مسائل اخلاقی بوده و با معیارهای اخلاقی مورد بحث قرار گرفته باشد، اما اگر نظریه‌ای تنها از زاویه فلسفی یا روانشناسی بررسی شده باشد، صحیح نیست که ما از نکته‌نظر اخلاقی و با توجه به معیارهایی که در فلسفه اخلاق مطرح است، نسبت به آن نقد و اشکال نمائیم.

و مدعای ما این است که آنچه علامه بزرگوار در مقاله ششم اصول فلسفه خود راجع به حسن و قبح بیان کرده‌اند براساس موازین فلسفی و عبارت از تحلیل علمی و روانشناسی آن است و به بُعد اخلاقی آن توجهی ندارد. حال شواهد و دلائل این مدعا:

□ ۱- اگر به سلسله مقالاتی که در جلد اول و دوم اصول فلسفه آمده است، توجه کنیم خواهیم دید که یکی از بحثهای مهم و ارزنده‌ای که در اصول فلسفه مطرح شده است، بحثهای مربوط به ادراک و احکام و خواص آن می‌باشد که با طرز جالب و بی‌نظیری به تحلیل ماهیت علم و ویژگیهای آن پرداخته است، و به همین مناسبت پس از آنکه طی چند مقاله درباره ادراکات حقیقی یا علوم نظری بحث می‌کند، آنگاه ادراکات اعتباری و علوم عملی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد تا از نقطه نظر فلسفی و روانشناسی، چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری ارزیابی گردد، و به همین جهت مطالبی نیز در تعریف حسن و قبح ایراد می‌کند.

اگر این سخن را نپذیریم یک سؤال بی‌پاسخ می‌ماند و آن اینکه به چه مناسبت مرحوم علامه، بحث مربوط به حسن و قبح اخلاقی (و همچنین سایر مفاهیم اعتباری از نظر اخلاقی یا حقوقی) را در ردیف بحثهایی که مربوط به ادراکات نظری و مسائل فلسفی است، عنوان کرده‌اند؟

بنابر این هدف مقاله ششم این بوده است که چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری و مشخصات و اقسام آن و نیز نقش آن در تحقق یافتن اعمال از فاعلهای دارای شعور، روشن گردد و اما اینکه این مفاهیم اعتباری- و از جمله خوبی و بدی- در چه صورتی ارزش اخلاقی دارند مورد توجه مقاله مزبور نبوده است.

□ ۲- همانگونه که یادآور شدیم، علامه، ادراکات اعتباری را در مورد انواع حیوانی غیر از انسان نیز جاری می‌داند و بدیهی است که ارزش اخلاقی یک عمل را تنها براساس قوه عقل می‌توان توجیه کرد و حال آنکه آن ادراکی که مشترک بین انسان و حیوان است ادراک غیر عقلانی است و این خود دلیل دیگری است بر اینکه حسن و قبح در مقاله ششم اصول فلسفه، تنها از نقطه نظر فلسفی و علمی مورد بررسی قرار گرفته است نه از زاویه اخلاقی.

نکته جالب توجه این است که علامه طباطبائی خود در تفسیر المیزان به این مطلب تصریح کرده‌اند که توجه خواننده گرامی را به آن جلب می‌کنیم:

خواسته‌ها و نیازهای قواء و جهازات انسانی، عامل اصلی پیدایش این قضایای علمی و قوانین اعتباری می‌باشد، البته منظور از حوائج و نیازهای مزبور، آن خواسته‌ها و تمایلاتی است که انسان به مقتضای غرائز خود، آنها را طلب می‌کند و مورد تصدیق عقل که تنها قوه‌ای است که خیر و شر و سود و زیان را تشخیص می‌دهد، واقع شود نه آن تمایلاتی که مورد تصدیق عقل واقع نمی‌شود زیرا برآوردن آنها مایه کمال حیوانی است نه کمال انسانی.<sup>۱</sup>

علامه در این عبارات تصریح می‌کند که اخلاقی بودن یک عمل بر مبنای قضاوت‌های عقل، قابل توجه است، پس صرف اینکه عملی مطلوب و ملایم با غرائز و قوای بدنی است باعث آن نمی‌گردد که بار اخلاقی پیدا کند، هر چند اگر از دیدگاه علمی آن را کاوش کنیم می‌بینیم که همین ملایمت با قواء و غرائز است که موجب می‌شود انسان آن فعل را خوب قلمداد کند و حکم به بایستی و ضرورت آن نماید، لکن اینها هیچکدام دارای بار اخلاقی نیست مگر اینکه با معیارهای عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرد.

□ ۳- علامه در تفسیر المیزان نظریه خود را درباره مسائل اخلاقی و اصول ثابت آن و معیار ارزشهای اخلاقی بیان کرده‌اند که خلاصه سخنان ایشان را نقل می‌کنیم:

انسان پس از آنکه با معنای حسن و قبح از طریق مطالعه پدیده‌های هستی و از جمله اندام و صورت انسانهای دیگر، آشنا گردید، آن را توسعه داده و در مورد اهداف و مقاصد خود در زندگی اجتماعی بکار گرفت و آنچه را مایه سعادت‌مندی بشر یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، به حسن متصف نموده، و مخالف آنرا قبیح شمرده است، بنابراین عدالت و احسان به مستحقان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظائر آنها را شایسته حسن دانسته و ظلم و عدوان و نظائر آن را ناپسند و قبیح شمرده است و از همین رهگذر، جاودانگی اصول اخلاقی نیز توجیه می‌گردد، زیرا اگر ملایمت و هماهنگی یا عدم ملایمت و ناهماهنگی افعال، با اهداف و اغراض اجتماعی، همیشگی و دائم باشد حسن و قبح آنها هم ثابت و همیشگی است و در غیر این صورت متحول و ناپایدار است.

وی سپس به سخن کسانی که به هیچ اصل ثابت اخلاقی عقیده ندارند اشاره کرده می‌فرماید:

این اعتبار از اشتباه بین مصداق و مفهوم ناشی گردیده زیرا عدل و ظلم همیشه و

۱- المیزان ج ۱۶ ص ۱۹۲، سوره روم آیه ۳۰.

همه جا متصف به حسن و قبح می‌باشند اگر چه در مصداق آن دو تغییراتی حاصل گردد.<sup>۱</sup>

نظریه علامه طباطبائی در مورد حسن و قبح قریب به نظریه استاد خود محقق اصفهانی است که در گذشته بیان گردید، و محور هر دو، هماهنگی با مصالح اجتماعی و یا ناهماهنگی با آن است، در حالی که از نظر ما، مسأله حسن و قبح بالاتر از این دو ملاک است، بلکه محور، هماهنگی با من علوی و ناهماهنگی با آن است، و تفصیل آن را، در گذشته خواندید.

### بررسی نقدی دیگر بر علامه طباطبائی (ره)

اکنون که با مراجعه به اصول فلسفه و تفسیر المیزان از واقعیت نظریه علامه در مورد حسن و قبح آگاه شدیم مناسب است پاره‌ای از ایرادهائی را که برخی بر آراء علامه در مقاله اعتبارات اصول فلسفه متوجه دانسته‌اند، مورد بررسی قرار دهیم.<sup>۲</sup>

#### اشکال اول:

مطابقت فعل با قوای فاعله، دلیل بر اخلاقی بودن آن نیست.

همه تلاش مقاله فوق برای آن است که نشان دهد که هر «باید»، معلول اقتضای قوای فاعله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و وقتی این ثابت شد، گوئی خود به خود ثابت شده است که باید به آن «باید» عمل کرد... دیگر از خوبی و بدی آن نمی‌توان سؤال کرد...

#### پاسخ:

با توجه به مطالبی که اندکی قبل یادآور شدیم پاسخ این اشکال روشن می‌گردد، زیرا آنچه در اصول فلسفه پیرامون اعتبار و خوب (باید) و حسن و قبح (خوبی و بدی) مطرح گردیده است مربوط به نحوه پیدایش این ادراکات اعتباری از دیدگاه فلسفی و علمی است، نه از زاویه ارزش اخلاقی آنها.

#### اشکال دوم:

ضرورت‌های واقعی، باید‌های اعتباری را می‌زاید؟

مؤلف روش رئالیسم بر آن است که هر «اعتباری» ناگزیر به «حقیقتی» ختم می‌شود... و اگر در جانی وجوب اعتباری و اخلاقی دیدیم، باید یقین کنیم که در جای دیگر وجوب و ضرورتی واقعی در کار است و این دو وجوب به هم پیوسته‌اند و دومی است که اولی را

۱- تفسیر المیزان ج ۵ ص ۱۱-۹.

۲- این اشکالات در کتاب «دانش و ارزش» صفحات ۲۶۸، ۲۶۳، ۲۷۰، مذکور است.



می‌زاید.

پاسخ:

قسمت اول این برداشت، بافرمایش علامه منطبق است که هر اعتباری به یک حقیقتی ختم می‌شود، اما قسمت اخیر که وجوب حقیقی، زاینده وجوب اعتباری می‌باشد، بر خلاف عبارتی است که علامه در آغاز مقاله اعتبارات آورده و خود مستشکل، آن را در صفحه ۲۵۹ کتاب خود آورده است و آن اینکه: «این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند...»<sup>۱</sup>  
ناگفته پیدا است که میان این دو عبارت:

۱- «ادراکات اعتباری به نحوی به ادراکات حقیقی و حقائق عینی ختم می‌شود».

۲- «ادراکات اعتباری زائیده واقعیات خارجی و ادراکات حقیقی است».

تفاوت بسیار است، زیرا حاصل عبارت دوم همان نظریه اخلاق علمی است که مارکسیستها، بنای قوانین اجتماعی و اصول اخلاقی را بر آن نهاده‌اند، که گویا انسان در برابر حرکت طبیعت دست بسته و مقهور است و آنچه در طبیعت می‌گذرد، خواه ناخواه بر زندگی انسانی، جاری خواهد شد و حال آنکه معنای عبارت اول این است که از دیدگاه فلسفی، نفس انسان نمی‌تواند از پیش خود و بدون ارتباط با واقعیات، اندیشه‌ای را بسازد، و ادراکات بشر خواه حقیقی و خواه اعتباری باید به نحوی به واقعیات خارجی منتهی گردد، و ظاهراً آیه کریمه نیز به همین مطلب اشارت دارد که «خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که علم به چیزی نداشتید آنگاه (برای کسب آگاهی) به شما گوش و چشم و دل (عقل) ارزانی داشت».<sup>۱</sup>

و این عبارت اصول فلسفه هم ناظر به همین معنا است که «هریک از این معانی

وهمی (اعتباری) روی حقیقی استوار است».<sup>۲</sup>

اشکال سوم:

در برابر هر واقعیت خارجی دو گونه می‌توان تصمیم گرفت.

در برابر هر واقعیت خارجی دو گونه می‌توان تصمیم گرفت، رد یا قبول آن و هیچگاه خود واقعیت خارجی نیست که نوع انتخاب را معین می‌کند، بر خلاف نظر مؤلف

.....  
۱- سوره نحل آیه ۷۸.

۲- اصول فلسفه ج ۲ ص ۱۵۱- جهت اطلاع بیشتر در مورد پیدایش علوم حصولی و ارتباط آن با حقائق عینی به

اصول فلسفه ج ۱ ص ۱۳۴ و مقدمه مقاله پنجم ج ۲ مراجعه شود.

محترم روش رئالیسم، مثلاً بودن اندامهای تناسلی در زن و مرد (به منزله یک واقعیت) خودبخود معین نمی‌کند که فقط باید ازدواج کنند و یا مرد نمی‌باید با مرد نزدیکی کند، و یا باردار شدن از غیر طریق ازدواج ناروا است، و به همین دلیل تصمیم‌های اخلاقی و یا خلاف آنها را نمی‌توان فقط بر مبنای ساختمان طبیعی زن و مرد، تحسین و یا تقبیح کرد، هیچگاه از طبیعت به فضیلت راهی نیست.

پاسخ:

انسان از این نظر که از عنصر اراده بر خوردار است می‌تواند در مقابل هر واقعیت خارجی و نحوه بهره‌گیری از آن، دوگونه تصمیم بگیرد لکن چون دارای قوه عقل است در نتیجه، مصالح و مفاسد خود را نیز در نظر می‌گیرد و پیوسته در تصمیم‌گیریهای خود آن جانبی را که تأمین‌کننده اهداف و مصالح او باشد اختیار می‌کند، مثلاً انسان می‌تواند هم از راه بینی تنفس کند و هم از طریق دهان، و یا به جای دهان، از طریق بینی آب بیاشامد، لکن آفرینش این دو عضو به گونه‌ای است که راه درست و توأم با مصلحت، استفاده از آن را معین می‌کند، پس اگر منظور از حق انتخاب این است که انسان با توجه به شناخت آن واقعیت عینی و اینکه کدامیک از دو طریق بهره‌گیری از آن، به مصلحت او است، هنوز هم قدرت انتخاب جانب مخالف را دارد و مجبور بر انتخاب طرف دیگر نیست، این مطلب درستی است لکن معلوم است که هرگز فیلسوفی چون علامه این مسأله ساده و روشن را انکار نمی‌کنند، و اگر مقصود این است که پس از مطالعه و شناخت خواص و آثار آن واقعیت، و اینکه کدام شیوه بهره‌مندی از آن عاقلانه‌تر و موافق با ویژگیهای آن واقعیت است، باز هم دو تصمیم‌گیری را یکسان می‌بینند و فطرت و عقل او حکم به بهره‌گیری از آن به طریق مزبور نمی‌کند، این برخلاف وجدان است زیرا هر انسانی با مراجعه به نهاد و وجدان خود یک چنین حکم عقل و فطری را درک می‌کند.

**کوتاه سخن آنکه:** انسان با مطالعه یک واقعیت عینی و شناخت ویژگیهای آن و آثاری که نحوه استفاده از آن در سرنوشت او دارد، و هدایت‌های فطری و عقلانی که راه کمال و سعادت برین انسان را به او می‌نمایاند، می‌تواند شیوه اخلاقی عملی و تصمیم‌گیری خود را در رابطه با آن واقعیت، کشف کند، و به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی نیز بیش از این را ادعا نکرده‌اند.

البته لازم به تذکر است که کارآئی عقل و هدایت‌های فطری در این زمینه محدود است و ما در فصول گذشته در این خصوص بحث کرده‌ایم و نظریه عدلیه (طرفداران حسن و قبح عقلی) را که به عنوان یک قضیه موجبه جزئیه است و نه ایجاب کلی، بازگو نمودیم.

## پایه های فطری اخلاق

اکنون که سخن در اینجا به مسأله فطریات کشیده شد شایسته است خود این موضوع به گونه ای مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد هر چند در این موضوع، در موارد دیگر سخن گفته ایم.

### آراء صاحب نظران

نخست توجه خوانندگان گرامی را به آراء برخی از صاحب نظران در مورد فطری بودن مفاهیم اخلاقی و مذهبی جلب می کنیم: از نظر روانشناسان<sup>۱</sup> روح انسان، دارای چهار بُعد اساسی است که زیربنای حیات علمی و اخلاقی و هنری و مذهبی انسان را تشکیل می دهد، بنابر این در نهاد و ضمیر وجود انسان، جاذبه هایی نیرومند، و تمایلاتی برین، وی را به ارزشهای متعالی اخلاق هدایت می کند.

لازم به یادآوری است که برخی از محققان، نظریه فطری بودن اصول اخلاقی را تحت عنوان وجدان اخلاقی مطرح کرده اند و بر این اساس، همه کسانی که وجدان اخلاقی را به عنوان یک واقعیت اصیل در وجود انسان پذیرفته اند در زمره قائلان به فطری بودن اصول اخلاقی قرار دارند.

ژان ژاک روسو<sup>۲</sup> می گوید: ای وجدان ای وجدان، ای غریزه الهی، ای ندای ملکوتی و ازلی، ای راهنمای مطمئن و مؤتمن یک موجود نادان و محدود ولی با خرد و آزاده، ای قاضی مصون از خطاء در تشخیص خیر و شر که انسان را متشبه به خداوند گار می نمای و طبیعت انسان را عالی و رفتار او را اخلاقی می سازی.<sup>۳</sup>

برگسون<sup>۴</sup> برای اخلاق و هم برای دین دو سرچشمه قائل است یکی سافل، و یکی عالی، مبدأ سافل، اصلاح هیئت اجتماعی است و مبدأ عالی فیضی است که از عالم بالا می رسد، به عقیده برگسون انسان علاوه بر روح مسدود یا محدود، یک روح باز یا نامحدود نیز دارد که او را به عشق و ذوق بر می انگیزد، و به دوستی نوع و احسان و فداکاری، وامی دارد و این روح از برکت نفوس زکیه تولید می شود، این روح راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا

۱- حس مذهبی یا بُعد چهارم روح انسانی تألیف: تاندگی دوکه نه تن، (Tanneguyae quenetaim) ترجمه مهندس بیانی.

۲- (Rousseau). ج. ۱۷۷۸-۱۷۱۲.

۳- فلسفه اخلاق نوشته ژکس ترجمه دکتر ابوالقاسم حسینی ص ۲۵.

۴- (Bergson) ۱۹۴۱-۱۸۵۹.



به خلق می‌رسد و اخلاق ناشی از این روح که از برکت انفاس قدسیه به وجود می‌آید، مبدأ عالی دارد و از عالم بالا فیض می‌گیرد و چون همه کس راه اتصالی به باطن دارد از نفوس که باطن دارند فیض می‌پذیرد.<sup>۱</sup>

ویلیام جیمز می‌گوید: حقیقت این است که در قلمرو متافیزیک و مذهب، استدلال و تعقل در ما اثری ندارد مگر آنکه دلائل قلبی هم ما را به آن سوی رهبری کنند، تنها همکاری قلب و عقل می‌تواند مفهومات مذهبی جهانی ایجاد کند، مایه اولیه اعتقادات مذهبی از اعتقادات قلبی سرچشمه می‌گیرد و سپس فلسفه و استدلالهای تعقلی، آن مفهومات را تحت نظم و فرمول درمی‌آورند.<sup>۲</sup>

و در جای دیگر می‌گوید: من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی، دل است، و قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعملهای فلسفی و خداشناسی مانند مطالب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد به این معنی که در دنیا ابتداء یک احساسات مذهبی وجود داشته است و بعد علم کلام و خداشناسی آنها را روی قاعده و نظم خود مرتب کرده است.<sup>۳</sup>

لازم به یادآوری است که به نظر «جیمز» مذهب همان تمایلات عالی است که انسان از نهاد و فطرت خویش احساس می‌کند، بنابراین وقتی ایشان گرایش به مذهب را فطری می‌دانند به این معنا است که همه مفاهیم اصیل و جاودانه اخلاقی را برخاسته از فطرت قلمداد می‌کنند، وی خود در این باره چنین گفته است:

من پیشنهاد می‌کنم که در این بحث خودمان، از قسمت سازمانی صرف‌نظر شود از سازمانهای کلیسایی صحبتی به میان نیاید، و تا آنجا که ممکن است از علم کلام رسمی کمتر استفاده شود و فقط بحث خود را به همان قسمت خالص و ساده مذهب شخصی و فردی محدود سازیم، بنابراین مذهب عبارت خواهد بود از تأثرات و احساسات و رویدادهائی که برای هر انسانی در عالم تنهائی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی می‌دهد، و برای آنکه مشاخره در اصطلاح نشود موافقم هراسمی که بخواهید مثلاً وجدان و یا اخلاق بر روی آن بگذارید.<sup>۴</sup>

هر چند در این باره صاحب نظران دیگری نیز آراء گوناگون ابراز داشته‌اند، لکن در نقل همه آنها ضرورتی احساس نمی‌شود، بنابراین به همین مقدار اکتفاء می‌کنیم.

۳- دین و روان ص ۱۲۲.

۱- سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص ۲۸۷-۲۸۵.

۴- مدرک قبل ص ۶-۴.

۲- دین و روان نوشته ویلیام جیمز ترجمه مهدی قانلی ص ۵۶.

## قرآن و هدایت تکوینی عام

یکی از اصول مسلم و برهانی در فلسفه اسلامی این است که هر یک از پدیده‌های عالم طبیعت به سوی هدفی که آفریدگار حکیم برای آنها معین کرده است، در حرکت است. خداوند، موجودات مادی را برای رسیدن آنها به کمال مطلوب خود، به قوی و جهازاتی مجهز نموده است و شیوهٔ بکار گرفتن آنها را در جهت برآوردن نیازهای طبیعی و تحصیل کمالات خود، به آنها الهام نموده است. در پاره‌ای از آیات قرآن، اصل یاد شده بازگو گردیده است که نمونه‌هایی از آن را یادآور می‌شویم:

- ۱- پروردگار ما کسی است که خلقت و هستی هر موجودی را اعطاء نموده سپس او را به سوی کمال مطلوبش هدایت کرده است.<sup>۱</sup>
  - ۲- پروردگار برتر خود را، تسبیح نما، همان خدائی که (براساس حکمت بالغهٔ خود) موجودات را خلق نمود، تعادل و تناسب را در وجود آنها قرار داد، آفریدگاری که براساس اندازه‌گیری حکیمانهٔ خود، به هر موجودی مقدار لازم امکانات حیات را ارزانی داشت پس آنها را به سوی اهداف و غایاتشان هدایت نمود.<sup>۲</sup>
  - ۳- پروردگارت به زنبور عمل وحی کرد که از کوهها برای خود خانه‌هایی برگزین.<sup>۳</sup> هدایت درآیهٔ اول و دوم شامل همهٔ موجودات مادی است چه آنها که دارای اراده و شعورند و چه آنها که فاقد اراده و شعورند، و در آیهٔ سوم به موجودات فاقد ادراک عقلی و اراده اختصاص دارد. *شکاه علوم انسانی و مطالعات قرآنی*
- لکن انسان به جهت امتیازی که بر سایر موجودات دارد و از عنصر اراده و قوهٔ عقل برخوردار است، از هدایت ویژه‌ای که آن را هدایت فطری می‌نامیم نیز بهره‌مند می‌باشد هر چند در رابطه با فعالیت‌های طبیعی که مربوط به جنبه فیزیکی وجود او است، همانند سایر پدیده‌ها، براساس همان هدایت تکوینی عام، به حیات خود ادامه می‌دهد.

\*\*\*

- ۱- سوره طه آیه ۵۰، رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.
- ۲- سوره اعلی آیه ۳-۱، سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الِاعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى.
- ۳- سوره نحل آیه ۶۸، وَاَوْحِیْ رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اِنْ اتَّخَذِ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوتًا.

## هدایت فطری چیست؟

منظور از هدایت فطری انسان این است که آفریدگار حکیم مایه‌های کمال و سعادت را در نهاد انسان قرار داده است و فطرت و وجدان او عوامل اصلی رسیدن به کمال را به وی نشان می‌دهد و آفات موانع کمال را نیز به وی گوشزد می‌نماید، بنابراین نقش فطرت، هدایت و راهنمایی است، نشان دادن طریق رسیدن به کمال و پس از آن عقل عملی با توجه به این هدایت فطری «بایدها» و «نبایدهای» اخلاقی خود را انشاء می‌کند.

وهمانگونه که بارها یادآور شده‌ایم همین هدایت فطری واحکام اخلاقی عقل عملی، معیار صحیح برای شناخت حسن و قبح افعال ارادی انسان، بشمار می‌رود، انسان وقتی خود را در یک محیط و فضای آرام و کاملاً عادی قرار دهد، و به مطالعه وجدان خویش بپردازد، در آئینه فطرت خود اصول فضائل و رذائل اخلاقی را می‌یابد، عدالت، شجاعت، راستگویی، امانتداری، وفای به عهد، نועدوستی، سپاسگذاری از منعم، عفت و پاکدامنی، غیرت و جوانمردی و نظائر آنها را نیکومی‌شمارد و رفتارها و صفات مخالف آنها را ناپسند و بد می‌داند.

### هدایت فطری انسان در قرآن و احادیث

اصل هدایت فطری انسان در آیات قرآنی و روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است که نمونه‌هایی از آن را یاد آور می‌شویم:

□ ۱- سوگند به نفس انسانی و آنکه آن را (متعادل و متناسب در استعدادها و تمایلات) بیاراست پس پلیدیها و پاکیها را به او الهام نمود.<sup>۱</sup>

معلوم است که کلمه «فجور» و «تقوی» همه فضائل و رذائل اخلاقی را شامل است.  
□ ۲- ما راه حق را به انسان نشان دادیم یا شکرگذاری می‌کند (طریق حق را می‌پیماید) و یا کفران می‌ورزد (از پیمودن راه حق سر پیچی می‌کند).<sup>۲</sup>

منظور از هدایت در آیه کریمه، هم هدایت قولی است که به وسیله ارسال رسولان و شرائع آسمانی تحقق یافته است و هم هدایت فطری که عبارت است از مجهز بودن انسان به الهام خداوندی نسبت به عقائد حقّه و اعمال شایسته از طریق نوع خلقت و آفرینش انسان.<sup>۳</sup>  
□ ۳- محکم و استوار بر آئین حنیف اسلام روی آور، که ملازم و هماهنگ با فطرت

۱- سورة الشمس آیه ۸-۷، ونفس وما سواها، فالهما فجورها وتقویها.

۲- سورة الانسان آیه ۳، انا هدیناه السبیل اما شاکراً واما کفوراً.

۳- تفسیر المیزان ج ۲۰ ص ۱۲۳.



الهی است، آن فطرتی که خداوند انسانها را برآن اساس آفریده است و در خلقت و آفرینش الهی تغییر و تبدیل راه ندارد.<sup>۱</sup>

□ ۴- امیرمؤمنان در نخستین خطبه نهج البلاغه آنگاه که اهداف بعثت انبیاء الهی را بیان می‌کند یکی از آنها را یادآوری و تجدید میثاق فطری که انسانها با خدای خود دارند، می‌داند.

و بدین صورت پایه‌های اصیل اخلاق و مذهب از دیدگاه قرآن و روایات اسلامی، به عنوان یک اصل مسلم و غیر قابل تردید شناخته شده است و این اصل همانگونه که قبلاً بیان گردید از نظر روانشناسان و بسیاری از چهره‌های برجسته تاریخ علم و حکمت نیز پذیرفته شده است.

### پاسخ به اشکالات بر احکام فطری

جهت تکمیل این بخش به برخی از پرسشها و یا ایرادهائی که بعضی در این جا مطرح کرده‌اند، پاسخ می‌دهیم:

#### \* ۱- احکام فطری ضابطه‌ای ندارند

واقعاً چگونه و برحسب چه ضابطه و معیاری می‌توان می‌گفت که حکمی فطری است یا نه، نه می‌توان مشی و مقتضای طبیعت را بدست آورد، و نه مشی و مقتضای فطرت را، و از آن رو برای جاثز نشان دادن عملی نه به طبیعت می‌توان توسل جست، و نه به فطرت.

پاسخ:

احکام فطری، دارای معیار و ضابطه‌ای است که با توجه به آن می‌توان آنها را تشخیص داد این ضوابط را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف: تمایلات و احکام فطری، همگانی و عمومی‌اند.

ب: امور فطری به تعلیم و آموزش نیازمند نیستند و به هدایت فطرت انجام می‌گیرند. بدیهی است که پرورش استعدادهای فطری و برداشتن موانع شکوفائی آنها، بی‌نیاز از کمکهای خارجی نیست و تذکر این نکته که بایستی توانائیها و امکانات انسان بین همه تمایلات فطری و غریزی به صورت عادلانه تقسیم گردد، و از هر گونه افراط و تفریط اجتناب

۱- سورة روم آیه ۳۰، قائم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله...

شود، امری لازم و منطقی است ولی این بدان معنا نیست که احکام فطری معلول و زائیدهٔ تعلیم و تلقین می‌باشند.

علی (ع) یکی از مسئولیتهای پیامبران الهی را یادآوری نعمتهای فراموش شده خداوند می‌دانند.<sup>۱</sup>

ج: هر نوع فکر و عملی که ریشهٔ فطری دارد از قلمرو و سیطرهٔ عوامل سه گانه جغرافیائی، اقتصادی سیاسی بیرون است، یعنی ساخته و پرداختهٔ این عوامل نیست اگر چه در رشد و شکوفائی یا پژمردگی و رکود آن، تأثیر بسزائی دارند.<sup>۲</sup>

در این جا یادآوری یک نکته را لازم می‌دانیم و آن اینکه ممکن است در رابطه با تشخیص مصادیق احکام فطری و تطبیق ویژگیهای فوق بر آنها، اشتباهاتی دامنگیر انسان شود و قدرت بر تمییز کارهای خوب از بد نداشته باشد، ولی بدون شک پاره‌ای از افعال چون «عدالت»، «ستمگری» یافت می‌شوند که همگان، در همهٔ مراحل تاریخی، در تحسین و تقبیح آن اتفاق نظر دارند، ولی بهر حال مدعیان احکام فطری در زمینهٔ اخلاق و مذهب، مدعی این نیستند که در همه ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی می‌توان به هدایت‌های فطری بسنده نمود، و به همین دلیل، احتیاج بشر به شرائع آسمانی و پیامبران الهی، با استناد به احکام فطری و ادراکات بدیهی عقل عملی در تشخیص حسن و قبح بر طرف نمی‌گردد.

#### \* ۲- احکام فطری فاقد خاصیت است

بر فرض اگر بپذیریم که احکام فطری حد و مرز مشخصی دارد و ما می‌توانستیم تشخیص دهیم که مثلاً خداشناسی فطری است ولی به چه دلیل این حکم فطرت قاطع و الزام آور است؟

حتی عمل به احکام فطری را وقتی می‌توان واجب شمرد که قبلاً اصلی دیگر داشته باشیم که بگویید باید به مقتضای فطرت و خلقت عمل کرد و تا آن را نداشته باشیم اینها هم به صرف فطری بودن، قاطعیت و الزام نخواهند داشت، از این رو حتی اگر فطرت انسان‌ها طالب دین و سرشته به توحید باشد، این به تنهایی دلیل نمی‌شود که باید روی به دین آورد و یا باید موحد بود.

پاسخ:

اگر حکمی از فطرت سرچشمه گرفت حکمی است بدیهی و مطالبهٔ دلیل در احکام

۱- نهج البلاغه خطبه یکم، ولید کروم منسی نعمته.

۲- به کتاب راه خداشناسی ص ۶۴ تألیف جعفر سبحانی مراجعه شود.

بدیهی (خواه در قلمرو حکمت نظری و خواه در قلمرو حکمت عملی) به تسلسل منجر می‌شود، و لازمه آن عدم دسترسی انسان بر تحصیل حتی یک فرمول یا قضیه علمی است، و به همین خاطر در منطق، ادراکات (تصویری و تصدیقی) را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده‌اند، و در کتاب برهان یادآور شده‌اند که اگر مقدمات آن بدیهی نباشد، بایستی به مقدمات بدیهی منتهی گردد، و در این صورت نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، بدون تردید حق و مطابق واقع است و در پذیرش آن چون و چرایی روا نیست.

اکنون با توجه به این مطالب تردید ناپذیر، یادآور می‌شویم اگر پذیرفتیم که برخی از قضایای اخلاقی مانند «عدالت نیکو است»، احکامی فطری باشند یعنی احکامی وجدانی و بدیهی هستند، چگونه در مورد آن مطالبه دلیل می‌کنید؟ معنای این حکم بدیهی فطری، این است که عدالت از جمله افعالی است که انجامش لازم است (یجب ان یفعل) و فاعل آن شایسته مدح و ستایش می‌باشد.

اگر ایجاد تردید در اینگونه ادراکات بدیهی عقل عملی، جائز است در مورد بدیهیات عقل نظری هم جائز خواهد بود و پایان این راه به سوفسطائیکری منتهی می‌شود.

هنگامی که انسان توانست رفتاری عادلانه داشته باشد و بر اساس عدل و داد تصمیم‌گیری نماید، او به ندای وجدان و فطرت خود گوش داده، و فرمان عقل خویش را انجام داده است و در این مورد این سؤال که چرا عادلانه تصمیم گرفته‌اند و به چه دلیل به مقتضای فطرت عمل کرده‌اند بی‌مورد و غیر منطقی است.

کوتاه سخن آنکه همانگونه که در قلمرو ادراکات حقیقی و علوم نظری آنگاه که به مفاهیم و قضایای بدیهی رسیدیم جای چون و چرا نیست، در قضایای بدیهی عقل عملی و ادراکات اعتباری نیز چنین است، زیرا ادراکاتی را که انسان در ضمیر خویش می‌باید در اصطلاح منطق به وجدانیات معروف می‌باشند و ما در مقدمه هشتم این بحثها در این باره به تفصیل بحث کرده‌ایم.<sup>۱</sup>

### ۳- آیه سوره روم گواه بر فطری بودن دین نیست

به گمان کسانی، آیات یاد شده (سوره روم آیه ۳۲ و ۲۹) فرمان به پیروی از فطرت

۱- جهت توضیح درباره اینکه آنچه را انسان بدون بکار گرفتن حواس ظاهر، احساس می‌کند و با مراجعه به وجدان خود می‌یابد، وجدانیات گفته می‌شود، به منطق اشارات ج ۱ ص ۲۱۶-۲۱۵ و منطق شرح منظومه متن و حاشیه ص ۸۹ و کتاب البصائر التصیریة ص ۱۳۹ رجوع شود.



می‌دهد به نظر اینان فطرت نیالوده، آدمیان را به دین راهنمایی می‌کند و قرآن هم می‌گوید همان را که فطرت می‌گوید و می‌طلبد بپذیرید و عمل کنید به این دلیل که فطری و طبیعی است به گمان ما این خطائی مضاعف است که نه با منطق سازگار است و نه با تفسیر.

اولاً: آیه یاد شده، صریحاً با یک فرمان فاقم وجهک (روی آور) شروع می‌شود و حتی اگر بر آن باشیم که این آیه فرمان به پیروی از فطرت می‌دهد در این حالت فرمان فرمانده بالا است که برده می‌شود، نه فرمان فطرت، و از این رو از «هست» به «باید»، راه جسته نشده است.

ثانیاً: کلمه فطرت در آیه بالا به گمان بسیاری از مفسران به معنای مکتب و آئین است و ربطی به ساختمان روانی و جسمانی انسان ندارد و معنای آیه مطابق اقوال اینان این است که به پاکی روی به دین آور همان آئینی که خداوند مردم را بر آن (یا برای آن) آفریده است.<sup>۱</sup>

پاسخ:

در این سؤال دو مطلب مطرح شده است.

۱- فطرت به معنی مکتب است.

۲- فرمان خداوند به پیروی از فطرت تعلق گرفته است.

در باره هر دو مطلب توضیحاتی می‌دهیم:

اما در باره مطلب نخست:

اولاً: «فطرت» در آیه به معنای خلقت است، زیرا کلمه «فطرت» در این آیه دوبار بکار رفته است، اول به صورت مصدر «فِطْرَةَ اللَّهِ»، دوم به صورت فعل ماضی «فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و شکی نیست که در کلمه دوم به معنای خلقت است بنابراین اگر در کلمه اول (فطرة الله) به معنای دیگر باشد، لازم می‌آید که در یک آیه، از یک کلمه، دو معنای مغایر منظور شده باشد، و نه تنها دلیلی بر آن نداریم، بلکه می‌توان گفت جمله‌ای که در ادامه آیه آمده است (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) شاهی بر مدعای ما نیز هست.

ثانیاً: اگر کسی به روایات بسیاری از امامان معصوم - که همان مفسران واقعی قرآنند - در تفسیر این آیه مراجعه کند، یقین می‌کند که منظور از «فطرة الله» همان خلقت و آفرینش الهی است.

علامه بحرانی در تفسیر معروف خود، ۲۹ روایت در ذیل آیه فطرت نقل کرده است،

۱- فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها.

علامه مجلسی نیز در بحار الانوار در دو باب، احادیث بسیاری را در تفسیر آیه فطرت (روم آیه ۳۰) و آیه صبغة الله (بقره آیه ۳۸) جمع آوری نموده است.<sup>۱</sup> و ما به عنوان نمونه دو روایت را یادآور می‌شویم:

۱- محمد بن یعقوب کلینی به سند صحیح از امام صادق (ع) نقل می‌کند که عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق (ع) درباره این آیه کریمه فطرة الله التي فطر الناس عليها سؤال کردم و گفتم منظور از فطرت چیست؟

امام در پاسخ فرمود: منظور اسلام است که خداوند انسانها را بر فطرت اسلام آفریده است وقتی که از آنان بر یکتاپرستی عهد و میثاق گرفت و گفت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى.<sup>۲</sup>

۲- در روایت دیگری که مانند روایت قبل دارای سندی صحیح است از زراره

روایت شده است که گوید از امام باقر (ع) درباره این آیه شریفه حنفاء لله غیر مشرکین (حج ۳۱/۳) پرسیدم امام فرمود: منظور از حنیفیه، همان آفرینش و فطرت است که خداوند انسانها را بر اساس آن آفریده است یعنی در فطرت آنها معرفت خود را نهاده است، آنگاه از رسول خدا (ص) نقل کردند که پیغمبر خدا فرمودند هر فرزندی بر فطرت (خداشناسی) به دنیا می‌آید یعنی وقتی به دنیا می‌آید معرفت دارد بر اینکه خدای یکتا آفریدگار او است.<sup>۳</sup>

ناگفته پیداست که معرفت کودک به خدا در آغاز ولادت، چیزی غیر از همان معرفت فطری که آفریدگار حکیم، آفرینش انسان را به آن سرشته است، نمی‌باشد.

درباره مطلب دوم یادآور می‌شویم:

۱- امر در آیه شریفه به پیروی از فطرت تعلق نگرفته است بلکه متعلق امر به حکم اقم وجهک، «قیام به سوی خدا است» و کلمه فطرة الله متعلق «امر» نیست، بلکه از نظر قواعد نحوی بجهت «اغراء» منصوب است و در واقع به منزله فرمان الهی است که به آئین حنیف اسلام رو بیاور، و معنای آیه این است: به سوی دین حنیف اسلام روی آور زیرا که این آئین بر اساس فطرت و آفرینش الهی استوار است و تشریح با تکوین هماهنگ است و همه نیازهای اصیل انسان مورد توجه قرار گرفته است، و پایه‌های اعتقادی و اخلاقی و قوانین اجتماعی آن از نهاد انسانها مایه و سرچشمه می‌گیرد، رسالت این آئین، شکوفا ساختن همان استعدادهای فطری است، و به همین جهت قدرت و صلاحیت هدایتگری انسان را در راستای تاریخ دارد.

۱- تفسیر المیزان ج ۳ ص ۳۶۳-۳۶۱، بحار الانوار ج ۳ ص ۲۷۶، کتاب التوحید باب ۱۱ و ج ۶۷ ص ۱۳۰.

۲- تفسیر برهان ج ۳ ص ۳۶۱ روایت ۳.

۳- مدرک قبل روایت ۵.

۲- به فرض اینکه فرمان الهی به پیروی از فطرت تعلق گرفته باشد باز هم دلیل بر مدعا نیست زیرا فرمان، ارشادی است نه فوَلوی، مانند امر به اطاعت از خدا و پیامبر(ص)، در این آیه کریمه: **اطيعوا الله واطيعوا الرسول آنجا که انسان در پرتو فطرت و عقل، اطاعت از خدا و پیامبر الهی یا اجرای عدالت و مانند آن را بر خود لازم می‌داند، اگر از طرف شارع امر و فرمانی صادر گردد، تنها به جهت توجه دادن به همان دستور عقلی و فطری است.**

۳- عقل و فطرت دارای یک دستگاه مستقل فرماندهی در عرض دستگاه فرماندهی الهی نیستند، زیرا در نظام آفرینش، مبدأ المبادی و غایت الغایات، ذات لایزال خداوندی است **انا لله وانا اليه راجعون**<sup>۱</sup>، **هو الاول والاخر والظاهر والباطن**<sup>۲</sup>، **ان الحكم الا لله**<sup>۳</sup> و به اصطلاح متکلمان، عقل، رسول و پیامبر باطن خداوند است، همانگونه که پیامبر، عقل ظاهر است و به فرموده امام کاظم (ع) خداوند دو حجت و دو رسول دارد یکی باطنی که عقل است و دیگری ظاهری که پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام می‌باشند.<sup>۴</sup>

۱- سوره بقره آیه ۱۵۶.

۲- سوره حدید آیه ۳.

۳- سوره یوسف آیه ۴۰ و ۶۷.

۴- اصول کافی ج ۱، کتاب العقل والجهل، روایت ۱۲.

#### بقیه از صفحه ۳۱

بنا بر این اگر کسی که پدر خود را کشته است، فرزندی دارد و مقتول غیر از قاتل خود فرزند دیگری ندارد در این صورت فرزند قاتل از جده خود ارث می‌برد، و قاتل که فرزند مقتول است ارث نمی‌برد.  
و اگر مقتول فرزندی غیر از قاتل ندارد و فرزند فرزند نیز ندارد ولی مثلاً یک یا چند برادر دارد فرزند او در عین اینکه از طبقه اول ارث است چون قاتل است، ارث نمی‌برد، ولی برادر مقتول که از طبقه دوم ارث است، ارث می‌برد...