

## ارزیابی خوب یا بد بودن سرشت و شاکله انسان براساس حکمت متعالیه

محسن ایزدی\*

### چکیده

ارزیابی سرشت انسان و نیک یا بد بودن آن، از مسائل مهم و کهن در مکاتب مختلف دینی و فلسفی بوده است. برخی انسان را نیک‌سرشت، برخی او را بدسرشت و گروهی هم وی را فاقد سرشت مشترک دانسته‌اند. این مقاله در جستجوی پاسخ‌های دقیقی برای سه پرسش اساسی است: اولاً حقیقت سرشت انسان از نگاه هستی‌شناختی چیست؟ ثانیاً متعلق اصلی «خوبی و بدی» در بحث سرشت انسان چیست؟ ثالثاً منشأ افعال بد انسان چیست؟ براساس حکمت متعالیه، سرشت انسان - که عبارت است از استعدادهای فطری و غریزی او - نحوه وجود اوست. هر موجودی در هر یک از مراتب، درجه وجودی خاصی دارد و به میزان درجه وجودی خود خیر، کمال و نیکو است. فلسفه وجودی استعدادهای فطری و غریزی - که مهم‌ترین آنها عقل است - استکمال انسان و بقای سعادت‌مندان اوست. بنابراین از منظر هستی‌شناختی، سرشت انسان فقط به «خوبی» متصف می‌شود و به علت اشتغال آن بر عقل فطری - که مدبر گرایش‌های انسان است - منشأ اعمال خیر و نیکو خواهد بود. متعلق اصلی در بحث سرشت انسان، خوبی و بدی افعال اوست و منشأ اعمال بد انسان‌ها نیز خصلت‌های موروتهی و اکتسابی آنهاست، نه سرشت آنها.

### واژگان کلیدی

سرشت، فطری، غریزی، شاکله، عقل، خوب، بد، فلسفی.

### طرح مسئله

یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی، تحلیل سرشت انسان است. این مسئله در جاهای متعددی از مباحث

mohseneizadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۲۵

\*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۵

انسان‌شناسی مطرح می‌شود و می‌تواند در موضوعات مهمی، مانند تعلیم و تربیت، اخلاق، الهیات، جامعه‌شناسی و حتی سیاست و مدیریت جامعه تأثیرگذار باشد. صاحب‌نظران، اندیشمندان و فیلسوفانی که درباره سرشت انسان به تأمل و اظهار نظر پرداخته‌اند، دیدگاه‌های مختلفی ارائه نموده‌اند. برخی انسان را بدسرشت، برخی او را نیک‌سرشت و برخی هم او را فاقد سرشت مشترک و معینی دانسته‌اند. (پاکار، ۱۳۷۰: ۵۴۸ - ۵۴۷) از جمله، در الهیات مسیحی (کرنز، ۱۹۹۴: ۷۹ - ۷۱) و در فلسفه هایز (هایز، ۱۳۸۰: ۱۵۶) - با انگیزه‌های متفاوتی - انسان بدسرشت دانسته شده است و از منظر انسان‌پژوهی مانند ژان ژاک رسو (۱۳۶۹: ۲۰۲) انسان نیک‌سرشت قلمداد گشته و مکتبی فلسفی مانند اگزیستانسیالیسم هم انسان را فاقد سرشت مشترک معرفی کرده است. (هانس، ۱۳۸۴: ۶۳)

اگر به قرآن کریم مراجعه کنیم، می‌بینیم از طرفی، انسان موجودی بسیار متعالی است؛ به طوری که او را خلیفه خداوند در زمین، (بقره / ۳۰) مسجود فرشتگان، (بقره / ۳۴) امانتدار خداوند، (احزاب / ۷۲) کسی که جهان مسخر اوست، (لقمان / ۲۰) و صاحب کرامت (اسراء / ۷۰) معرفی می‌کند و از طرف دیگر، انسان را طاغی، (علق / ۶) کفور، (حج / ۶۶) هلوع و حریص، (معاذ / ۱۹) قتور و تنگ‌چشم، (اسراء / ۱۰۰) ظلوم و جهول (احزاب / ۷۲) و مجادله‌گرترین موجود (کهف / ۵۴) می‌داند.

از سوی دیگر، اگر سرشت انسان را با نگرشی پسینی بررسی کنیم و کیفیت نمود او را در طول تاریخ حیات دنیویش معیار نیک‌سرشتی یا بدسرشتی او قرار دهیم، هم با انسان‌های نیکو مواجه خواهیم بود و هم با انسان‌های شرور. در طول حیات بشر، هم کسانی ظهور کرده‌اند که حتی فرشتگان هم به تعالی و کمال آنها نمی‌رسند و هم کسانی پیدا شده‌اند که درباره آنها باید گفت: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...» (اعراف / ۱۷۹) اعمال خوب و بدی که انسان‌ها انجام می‌دهند، باعث شده تا متفکران به بررسی سرشت انسان بپردازند. مروری بر پیشینه این مسئله نشان می‌دهد کتب و مقالاتی که در این عرصه تدوین و عرضه گردیده، از راه‌های عقلی، دینی، تجربی و تاریخی به بررسی و پاسخ این سؤال پرداخته‌اند که آیا انسان‌ها دارای سرشت مشترکی هستند یا خیر. اگر پاسخ مثبت است، آیا این سرشت خوب است یا بد. کسانی که به نیک‌سرشتی انسان معتقدند، یا به آموزه‌های دینی استناد نموده‌اند یا گرایش‌های خیرخواهانه او را ملاک این قضاوت قرار داده‌اند و کسانی که معتقد به بدسرشتی انسان‌اند، یا به تلوٲ و گناه ذاتی موروث از حضرت آدم و حوا استناد می‌کنند یا وجود غرائزی مانند شهوت، خودخواهی و منفعت‌طلبی را دلیل بدسرشتی او می‌دانند.

به نظر می‌رسد نکته مهمی که در این مباحث کمتر به آن توجه گردیده، عبارت است از: تبیین دقیق چیستی سرشت انسان از نگاه هستی‌شناختی و تعیین دقیق متعلق اصلی خوبی و بدی در این مباحث. مقاله پیش‌رو سعی می‌کند به سه پرسش ذیل پاسخ دهد: ۱. حقیقت سرشت انسان از منظر هستی‌شناسانه چیست؟

۲. متعلق اصلی خوبی و بدی در مباحث سرشت انسان کدام است؟ ۳. منشأ صدور افعال بد در انسان چیست؟ بخش نخست مقاله، به سؤال اول و بخش دوم مقاله به سؤال دوم و سوم، پاسخی مستدل خواهد داد و در پرتو این پاسخها، رابطه سرشت انسان با اخلاق و رفتار وی نیز روشن خواهد شد.

### سرشت انسان

در مبحث «تبيين هستی‌شناختی سرشت انسان» اثبات خواهیم کرد که سرشت انسان عبارت است از همه آنچه در ذات او وجود دارد و می‌توان آن را بستر و خاستگاه رشد تدریجی او دانست که در ابتدای تولد با همین سرمایه وجودی، سیر تکاملی خود را آغاز می‌نماید. با توجه به اینکه در بدو تولد، اکثر قریب به اتفاق کمالات وجودی انسان بالقوه است، نه بالفعل، پس سرشت انسان شامل همه استعدادهایی است که در نهاد او وجود دارد و همراه با فعلیت یافتن آنها سیر تکاملی‌اش آغاز می‌شود و به تدریج کمالات مختلف را اکتساب می‌نماید. این استعدادها را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: ۱. غرائز؛ ۲. فطریات.

#### یک. غرائز

غرائز عبارتند از استعدادهایی که هم در انسان و هم در بسیاری از حیوانات وجود دارند و استمرار حیات دنیوی انسان و حیوان، وابسته به آنهاست. غرائز در سه قلمرو نمود پیدا می‌کنند: قلمرو دانش مانند ادراک‌های حسی، خیالی و وهمی، قلمرو گرایش مانند میل به خوردن و نوشیدن یا جنس مخالف، و قلمرو توانش مانند استعداد راه رفتن و همه حرکاتی که محصول قوای محرکه غضبیه و شهویه انسان و حیوان هستند. ویژگی استعدادهای غریزی انسان این است که اولاً: علاوه بر انسان در بسیاری از حیوانات نیز وجود دارند؛ ثانیاً در همه انسان‌ها وجود دارند، و نه فقط در برخی از آنها؛ ثالثاً این استعدادها اگرچه رکودپذیرند، زوال‌پذیر نیستند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۸۶ - ۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۶)

#### دو. فطریات

فطریات عبارتند از استعدادهایی که مختص به وجود انسان هستند و اهمیت زیادی دارند؛ چه اینکه منشأ و سرمایه همه کمالات متعالی انسان به شمار می‌آیند «فطرت» بر وزن «فَعْلَتَةٌ»، مصدر نوعی و مبین نحوه خلقت انسان است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱ / ۶۴۰) وصف فطری، به استعدادی اطلاق می‌شود که: اولاً فقط در انسان وجود دارد - نه در حیوانات، نباتات و جمادات - ثانیاً همگانی است - نه مختص به برخی از انسانها - و ثالثاً زوال‌پذیر نیست؛ هرچند سکون‌پذیر هست. (همان؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۸۶ - ۶۹)

«فطرت» و «عقل»، هر دو مبین حقیقت وجود انسان و فصل ممیز او از سایر موجودات اند. فلاسفه، عقل

انسان را به دو قسم تقسیم می‌کنند: عقل نظری و عقل عملی.<sup>۱</sup> بر همین اساس، فطریات موجود در انسان نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند:

### ۱. فطریات مربوط به عقل نظری

دسته‌ای از استعدادهایی که به‌عنوان امور فطری در سرشت انسان‌ها قرار دارند، از سنخ ادراک می‌باشند؛ بدین معنا که بذر اولیه و خمیرمایه ادراکات عقلی را تشکیل می‌دهند؛ چه ادراکاتی که در قلمرو حکمت نظری قرار دارند و مفاد آنها از سنخ «هست‌ها و نیست‌ها» باشد؛ مانند ادراک گزاره «اجتماع نقیضین محال است»، و چه ادراکاتی که در قلمرو حکمت عملی قرار دارند و مفاد آنها از سنخ «بایدها و نبایدها» یا «حسن و قبح» می‌باشد؛ مانند ادراک گزاره‌های «عدل خوب است» و «ظلم بد است». (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۰ و ۵۷)

معمولاً در مکتوبات و آثاری که درباره ادراکات فطری نگاشته می‌شوند، فقط ادراکات بدیهی، ادراکات فطری معرفی می‌شوند. براساس تحلیل ارائه‌شده در این مقاله، هر ادراک حسی را که مقدر بشر است، «غریزی» و هر ادراک عقلی و شهودی را که مقدر بشر است، «فطری» می‌دانیم؛ چراکه قوه و استعداد آن ادراک در بشر وجود دارد.

### ۲. فطریات مربوط به عقل عملی

برخی از خصلت‌هایی که فطری بشر شمرده می‌شوند، از سنخ گرایش یا توانش (توانایی انجام اعمال) هستند و لذا در حیطه عقل عملی قرار می‌گیرند؛ مانند گرایش به خداوند، زیبایی، حقیقت‌جویی - که از آن به حس کنجکاوی نام می‌برند - و فی‌الجمله، گرایش به کمال. توانش‌های فطری مانند توانایی‌های خندیدن، سخن گفتن، تزکیه نفس و تصرف در طبیعت. (همو، ۱۳۸۴: ۲۱۱ - ۱۷۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۷ - ۷۶)

با توجه به اینکه ساحت‌های وجودی انسان عبارتند از دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری و غریزی، بنابراین غرائز و فطریات، مقوم وجود انسان و تشکیل‌دهنده سرشت او هستند. غرائز (اعم از دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها) مقوم وجود حیوانی و ضامن بقای حیات ذیوی انسان‌اند و فطریات (اعم از دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها)، مقوم وجود انسانی و کمالات عقلی (نظری و عملی) او هستند.

۱. در تعریف و تفکیک عقل نظری و عقل عملی، دو دیدگاه وجود دارد: الف) دیدگاه مشهور: «عقل» قوه ادراکی مختص به انسان است که امور کلی را ادراک می‌کند. حال اگر مدرکات این قوه از سنخ «هست‌ها و نیست‌ها» باشد، به آن «عقل نظری» می‌گویند و اگر مدرکات آن از سنخ «بایدها و نبایدها» باشد، این قوه را «عقل عملی» می‌نامند. (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۹، ۵۱ و ۵۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ / ۴۳۲ - ۴۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۱۰ ب) دیدگاه غیرمشهور: «عقل نظری» قوه‌ای است که مبدأ همه ادراکات کلی است؛ چه ادراکاتی که به «هست‌ها و نیست‌ها» تعلق می‌گیرد و چه ادراکاتی که به «بایدها و نبایدها» مربوط است؛ اما «عقل عملی»، یک قوه ادراکی نیست؛ بلکه قوه‌ای است که مبدأ اعمال و گرایش‌های مختص به انسان می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۶۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۰ - ۷۸۹؛ رازی، ۱۳۷۸ ق: ۳۵۲) از بین این دو دیدگاه، دومی برای بیان اقسام فطریات مناسب‌تر است؛ چون در این دیدگاه، «عقل» منحصرأ به مبدأ ادراک اطلاق نمی‌شود؛ بلکه - مانند فطریات - گرایش‌ها و اعمال را نیز دربر می‌گیرد.

### سه. تبیین هستی‌شناختی سرشت انسان

براساس اصول فلسفی حکمت متعالیه (از جمله اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود و جسمانیه الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس) (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳ / ۳۳۱ - ۳۳۰) انسان در آغاز آفرینش - به نحو بالفعل - واجد هیچ‌یک از اقسام دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها نیست؛ اما بالقوه واجد همه ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های غریزی و فطری است. غرائز و فطریات، استعدادهای موجود در انسان هستند. ادراک یک مطلب، گرایش به یک حقیقت و نیز توانایی انجام یک عمل، ضرورتاً به نحو «بالقوه» در انسان تحقق دارند؛ چون همه اینها، پدیده‌ها و حوادثی هستند که به تدریج و با مرور زمان در انسان به وقوع می‌پیوندند. بنابر قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، مسبوقیت این حوادث و پدیده‌ها به «قوه» و «ماده» حامل آن قوه، ضروری است.

استعدادهای موجود در نوع انسان (غرائز و فطریات) همان وجود انسان‌اند؛ نه اموری زائد بر وجود او. به عبارت دیگر، غرائز و فطریات انسان، نحوه وجود وی می‌باشند؛ (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۶، ۵۲ و ۵۴) چون - برخلاف نظر غیرصائب مشهور - استعداد (امکان استعدادی) موجود در یک شیء، از اعراض بالضمیمه که به آن منضم می‌شود، نیست؛ بلکه مفهومی است که از نحوه وجود آن شیء انتزاع می‌گردد و لذا از معقولات ثانی فلسفی به‌شمار می‌رود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۲۳) با این توضیح مشخص می‌شود، امکان استعدادی، نحوه‌ای از وجود یک موجود است.<sup>۱</sup>

بنابر مبانی حکمت متعالیه، شیء مستعد، با داشتن استعدادی خاص، به‌طور تدریجی و از طریق حرکت جوهری در حال صیوریت به مستعدله است. این حرکت از ابتدا تا انتها، وجودی واحد است که در هر مرحله‌ای از آن می‌توان نحوه خاصی از وجود را انتزاع نمود؛ لذا از مرحله بالقوه آن، نحوه‌ای از وجود و از مرحله بالفعل آن، نحوه دیگری انتزاع می‌گردد. مرحله بالقوه یک موجود که از آن به امکان استعدادی تعبیر می‌شود، وجودی ضعیف است؛ اما هرچه به فعلیت نزدیک‌تر می‌شود، همان وجود واحد اشتداد می‌یابد. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۰۰ - ۱۹۹)

براساس این نظریه، نفس جوهری با حرکت تکاملی است و مبدأ حرکت تکاملی آن نیز جسمی است که به تدریج استکمال می‌یابد و استعدادهای غریزی و فطری آن در مسیر این حرکت تکاملی به فعلیت می‌رسند:

فالنفس فی اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فی قوتها السلوک الی عالم الملكوت علی التدریج، فهي اولاً صورة الشیء من الموجودات الجسمانية و فی قوتها قبول الصور العقلية ... (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳ / ۳۳۱ - ۳۳۰)

به دلیل اهمیت موضوع، ملاصدرا در جاهای متعددی از کتب خود، به این حقیقت اذعان می‌نماید:

۱. شرح مبسوط امکان استعدادی و معقول ثانی بودن آن را می‌توان در این مقاله مطالعه نمود. (ایزدی، ۱۳۹۴: ۹۲ - ۷۱)

ان النفس في اول الفطرة ليست شيئاً من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني (الصورة العقلية) ... فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الادراكيات، و وجودها حينئذ آخر الصور الجسمانية و اول اللبوس الروحانية. (همان: ۸ / ۳۳۰)

نفس انسان، جوهر ممتدی است که اجزای آن، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به طوری که هر جزئی، کامل‌تر از جزء قبل از خود و ناقص‌تر از جزء بعد از خود است. اجزای ابتدائی این جوهر ممتد، دارای آثار عنصری، سپس واجد آثار معدنی، بعد از آن آثار نباتی و در پی آن، آثار حیوانی می‌باشند. بعد از عبور از این مراتب، به مرتبه انسانی وارد می‌شود که خود شامل مراتب متعددی است:

ان النفس الانسانية ترتقي من صورة الى صورة و من كمال الى كمال فقد ابتدأت من اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصورة الاسطقسية و منها الى المعدنية و النباتية و منها الى الحيوانية ... فانما يرتقي الى الاول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد ... (همان: ۳ / ۴۶۱)

نکته قابل توجه اینکه: اولاً، هر مرتبه‌ای از این جوهر ممتد، قوه و استعداد مرتبه بعد از خود و فعلیت مرتبه قبل از خود می‌باشد؛ ثانیاً هر مرتبه متأخر، علاوه بر آثار و کمالات مرتبه خود، واجد همه کمالات و آثار مرتبه متقدم نیز می‌باشد. در طی این حرکت جوهری اشتدادی نفس (حدوث جسمانی نفس)، کمالات (غرائز و فطریات) آن نیز به تدریج فعلیت می‌یابند:

... الجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه و يتضمنه من قبل مع الزوائد أخرى كمية و كيفية ... الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود. (همان: ۸ / ۱۴۸ - ۱۴۷)

بنابراین سرشت انسان (استعدادهای غریزی و فطری او)، همان نحوه وجود انسان است که با حرکت جوهری از مرحله جسمانیت تا مراحل و مراتب متعدد روحانیت رو به تکامل می‌باشد. استعدادهای غریزی و فطری انسان، تدریجاً در حال فعلیت یافتن است و فعلیت یافتن استعدادهای غریزی و فطری انسان، اشتداد وجود او و از منظر فلسفی، خیر و کمال است.

اشتمال وجود انسان بر غرائز و قوای حیوانی - که در قیاس با بُعد متعالی و علوی او و به سبب اشتغال و اختصاص آن به حیات دنیوی و ناسوتی او، به بُعد سفلی معروفاند - نباید باعث شود که سرشت انسان را بد و شر بدانیم؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۴ - ۵۱) چون اولاً: ادامه حیات دنیوی انسان - که شرط لازم و ضروری

برای استکمال اوست - دائرمدار همین غرائز است؛ (همان: ۲۰۱؛ مصباح، ۱۳۷۶: ۱۴۴ - ۱۴۳) ثانیاً؛ ناسوتی و دنیوی بودن - لزوماً - به معنای بد، زشت و شرّ بودن نیست. عالم ناسوت - که بنابر نظریه «حدوث جسمانی نفس» منشأ و خاستگاه نفس انسان است<sup>۱</sup> - مرتبه‌ای از مراتب وجود است و به اندازه درجه وجودی خود خیر می‌باشد؛ ثالثاً؛ تفکیک ساحت سفلی (غرائز) و ساحت علوی (فطریات) وجود انسان اعتباری است، نه واقعی؛ به عبارت دیگر، انسان موجود واحد و ذومراتبی است که دارای ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های متعددی می‌باشد. حال از آن جهت که این وجود واحد دارای ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های مشترک با برخی حیوانات است که ضامن حیات حیوانی و دنیوی اوست، ساحتی حیوانی و سفلی دارد و از آن جهت که همین وجود واحد، دارای ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های مختص به انسان است - که منشأ کمالات متعالی اوست - ساحتی علوی دارد. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۵)

از این‌رو در یک تحلیل هستی‌شناسانه، سرشت انسان خیر است و هیچ‌گونه بدی و شرّی در او راه ندارد. حال آیا این ادعا بدان معنا است که هیچ شرّی از انسان صادر نمی‌شود؟ پاسخ این است که نیک یا بد بودن انسان را با نگرشی دیگری نیز می‌توان تحلیل نمود که عبارت است از: نگرش اخلاقی و رفتاری.

### افعال اختیاری انسان متعلق خوبی و بدی

اگر با دقت در مباحث و کتب مربوط به سرشت انسان بنگریم، درمی‌یابیم که انسان را فقط به اعتبار انجام افعالش می‌توان بدسرشت دانست. کسانی که درباره نیک‌سرشتی یا بدسرشتی انسان اظهارنظر کرده‌اند، منظورشان - آگاهانه یا ناآگاهانه - نیکی یا بدی (حسن و قبح) افعال انسان است و به معنایی خاص می‌توان آنها را به خوب یا بد متصف کرد؛ اما سرشت او - در معنایی دیگر - فقط به خوب (خیر) متصف می‌شود. پس در مباحث مربوط به سرشت انسان، اگر گفته می‌شود: انسان نیک‌سرشت یا بدسرشت است، منظور این است که سرشت وی اقتضای افعال نیکو یا افعال بد را دارد. لذا باید به بررسی مسئله خوب یا بد بودن اعمال انسان بپردازیم.

### تبیین خوبی و بدی افعال انسان

یکی از مسائل مهم و دقیق در فلسفه اخلاق، «خوبی و بدی» و چگونگی اتصاف افعال انسان به این دو وصف است. در فلسفه اخلاق این مسئله از جهات متعددی بررسی می‌شود؛ از جمله اینکه «خوبی» و «بدی»

۱. در تبیین نظریه حدوث جسمانی نفس، گفته می‌شود: «یک موجود جسمانی از طریق حرکت جوهری و با طی مراحل متعددی به مرتبه روحانیت صعود می‌کند»؛ لیکن باید دانست هر جسمی نمی‌تواند در مسیر این حرکت صعودی قرار بگیرد؛ بلکه جسمی می‌تواند چنین سیر تکاملی از جمادی تا انسان را طی کند که واجد استعداد انسان شدن باشد. این استعداد، همان نطفه الهی است که در حضرت آدم دمیده شد و لذا در نطفه فرزندان او هم وجود دارد. باید دانست بذر اولیه همه کمالاتی که یک انسان می‌تواند به آنها نائل شود، همین روح منفوخ در حضرت آدم است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۱۳۶)

چه نوع مفهومی هستند. برای پاسخ - در گام نخست - بین «خوبی و بدی» مربوط به افعال انسان یا امور دیگر تفکیک صورت می‌گیرد. در مبحث مفهوم‌شناسی «خوبی و بدی» مربوط به افعال انسان، برخی مکاتب معتقد به وجود عینی و منحاز و مستقل آنها هستند؛ یعنی خوبی و بدی را از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی می‌دانند؛ (بنگرید به: لاریجانی، ۱۳۶۸: ۱۱۲) عده‌ای خوبی و بدی را حاکی از عواطف و احساسات گوینده می‌دانند؛ (آیر، بی‌تا: ۱۴۶) عده‌ای آن را قراردادی اجتماعی دانسته، (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۸ و ۱۱۵) عده‌ای هم قائل به نظریه «امر الهی» هستند. (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۹۷ - ۱۸۷)

برخی فیلسوفان مسلمان با نقد و رد همه این دیدگاه‌ها اثبات می‌کنند که خوبی و بدی، منشأ انتزاع خارجی دارند؛ اما وجود عینی و منحاز از موضوع خود ندارند؛ به عبارت دیگر، خوبی و بدی از مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی هستند. از نظر این فیلسوفان، حسن و قبح (خوبی و بدی) اولاً در مقام ثبوت، ذاتی افعال اختیاری انسان‌اند، اما نه به معنای ماهوی بودن مفهوم آنها؛ بلکه به معنای انتزاع آنها از نحوه وجود افعال اختیاری انسان؛ (مصباح، ۱۳۷۶: ۴۰ - ۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۸) ثانیاً در مقام اثبات نیز خوب یا بد بودن افعال اختیاری، به وسیله عقل انسان قابل تشخیص است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۳) معنای دقیق عقلی بودن حسن و قبح افعال اختیاری، این است که خداوند نحوه وجود انسان را طوری آفریده که با داشتن عقل فطری - و بدون نیاز به آموزشی خاص - می‌تواند خوب بودن برخی اعمال - اعم از جوارحی و جوانحی - مانند عدل و ورزیدن و راست گفتن یا دوست داشتن فرد عادل و راست‌گو و نیز بد بودن برخی دیگر از اعمال را - اعم از جوارحی و جوانحی - مانند ظلم کردن و دروغ گفتن یا دوست داشتن فرد ظالم و دروغ‌گو، درک نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۳)

اما آیا عقل برای فرآیند چنین علم و ادراکی می‌تواند توجیه و تحلیلی هم ارائه کند یا فقط می‌تواند خوب و بد افعال را بدون آنکه بین خوب یا بد بودن افعال و ماهیت آنها رابطه‌ای بیابد، تشخیص دهد؟ پاسخ این است که عقل انسان نه تنها خوب و بد افعال را تشخیص می‌دهد، به طور فطری به فرآیند و کم و کیف چنین تشخیصی نیز واقف است؛ با این بیان که:

انسان‌ها در زندگی خود فطرتاً به دنبال کمالات مطلوب خویش هستند و کارهای اختیاری خود را برای رسیدن به آن کمالات انجام می‌دهند. هر کاری - اعم از جوارحی و جوانحی - که در رسیدن انسان به کمالات و سعادت‌های مطلوبش تأثیر مثبت داشته باشد و او را به آن کمالات برساند یا نزدیک کند، متصف به «خوب» می‌شود و هر کاری - اعم از جوارحی و جوانحی - که مانع رسیدن انسان به آن کمالات باشد، متصف به «بد» می‌گردد. عقل با مقایسه بین کار الف (علت) و حصول سعادت مطلوب (معلول)، مفهوم «خوبی» را، و با مقایسه بین کار ب (علت) و ناکامی در حصول سعادت مطلوب یا گرفتاری در ورطه شقاوت و درماندگی (معلول)، مفهوم «بدی» را انتزاع می‌نماید. (همان: ۳۲۴ - ۳۲۳؛ مصباح، ۱۳۷۶: ۱۷۲ - ۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۸۱)



بنابراین از نگاه اخلاقی و رفتاری - نه وجودشناختی - نیکو یا بد دانستن انسان‌ها به اعتبار اعمالی است که انجام می‌دهند؛ اگر انسانی به انجام اعمال خوب مبادرت نماید و انجام چنین اعمالی از وی تکرار شود، به‌گونه‌ای که انجام اعمال خوب، روش معهود و معمول و سبک زندگی وی شود، این انسان را نیکو می‌نامند و برعکس، شخصی که با انجام و تکرار اعمال بد، آن را سبک زندگی خود قرار دهد، به بدی شهرت می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۳۸۰) منشأ نیک‌سرشتی انسان در مقام وجودشناختی، نحوه وجود اوست و منشأ نیک‌سرشتی وی در مقام اخلاق و عمل نیز کارکرد و نقش عقل اوست. خداوند با آفرینش نحوه خاص وجود انسان - به‌ویژه با اعطای عقل به او - نه‌تنها از حیث وجودشناختی که از حیث اخلاقی و رفتاری نیز او را نیک‌سرشت قرار داده تا او را به غایت حکیمانه‌اش (سعادت اخروی) برساند: «اذ مقتضى الحكمة و العناية ایصال کل ممکن لغایة». (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۴)

خداوند هر دو نظام تکوینی جهان و انسان را در احسن وجه آفریده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (سجده / ۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۷۴)

### منشأ اعمال بد در انسان

سرشت انسان که همان نحوه وجود انسان است، از منظر وجودشناختی به میزان درجه وجودی خود کمال و خیر است و هیچ‌گونه بدی و شرّی در آن نیست. مقتضای چنین نحوه وجودی - که مشتمل بر عقل فطری است - صدور اعمال خوب است، نه اعمال بد. توضیح اینکه سرشت انسان، مقتضی استکمال او و استکمال او هم مقتضی انجام اعمال نیکو است؛ چراکه کمال و سعادت انسان، معلول علتی به نام اعمال نیکو است. عقل فطری انسان - که مقوم سرشت اوست - رابطه بین این علت (اعمال نیکو) و آن معلول (سعادت انسان) را درک می‌کند. بنابراین سرشت انسان نه‌تنها خیر و خوب است، مقتضی انجام اعمال خوب نیز هست. با این همه، نمی‌توان انجام اعمال بد و زشت از برخی انسان‌ها را انکار نمود. از این‌رو بدیهی است که این سؤال مطرح شود که: پس منشأ صدور این‌گونه اعمال در این انسان‌ها چیست؟ چرا برخی انسان‌ها اعمال بد و قبیح انجام می‌دهند؟ چرا عده‌ای دروغ می‌گویند یا ظلم می‌کنند یا حق دیگران را ضایع می‌کنند؟ چرا عده‌ای حسادت می‌ورزند یا کینه‌توزند؟

### شاکله انسان

سرشت انسان که عبارت است از مجموعه دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های غریزی و فطری، آنگاه که فعلیت و تحقق می‌یابد، با عوارض و ضمائم همراه می‌شود؛ این عوارض همان خصلت‌های فردی اشخاص‌اند. وجود هر انسانی در بدو تولد، مرکب است از: انسانیت به‌علاوه عوارض شخصی که به نحو ارثی و ژنتیکی در او وجود دارند. به‌تدریج که انسان رشد می‌کند و تکامل می‌یابد، با اکتساب صفات خاصی، شاکله‌اش شکل می‌گیرد.

بنابراین اموری که شاکله انسان را تشکیل می‌دهند، عبارتند از: ۱. سرشت (فطریات و غرائز)؛ ۲. ویژگی‌های موروثی (ژنتیکی)؛ ۳. ویژگی‌های مکتسب.

انسان بما هو انسان (حیوان ناطق) که مجموعه‌ای از فطریات و غرائز است، بدون تشخیص، تحقق نمی‌یابد (الشیء ما لم یتشخص لم یوجد). انسان متحقق و موجود در جهان عینی، انسانی در قالب یک شخص معین، همراه با خصلت‌های موروثی معین است که - بعد از مدتی - با خصلت‌های مکتسب مشخصی همراه می‌شود. فاعل اعمال و افعال انسان، نه فقط انسان «بما هو انسان»، که انسان «بما هو زید» و «بما هو بکر» است. با اثبات نیک‌سرشتی انسان، مشخص می‌شود که اعمال بد و زشت، معلول سرشت (فطریات و غرائز) او نیستند؛ بلکه معلول زیدیت و بکریت اویند. «انسان بما هو انسان» دروغ نمی‌گوید، ظلم نمی‌کند، حق دیگران را ضایع نمی‌کند و حسادت نمی‌ورزد؛ بلکه انسان «بما هو زید» و «بما هو بکر» - که دارای شاکله معینی است - چنین اعمالی را انجام می‌دهد. سرشت انسان ذاتاً نیکو و منشأ اعمال خوب است؛ اما شاکله انسان (سرشت + ملکات موروثی + ملکات مکتسب) می‌تواند منشأ اعمال خوب یا اعمال بد باشد. «قُلْ كُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی سَاکِنَتِهِ». (اسراء / ۸۴) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۲۶۶ - ۲۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۶)

### تأثیر «حب ذات» در صدور اعمال بد یا خوب

اگر کسی بخواهد در خصوص صدور اعمال بد و زشت، برای سرشت انسان نیز سهمی قائل شود، ممکن است بگوید: یکی از گرایش‌های فطری انسان عبارت است از حب ذات که ملازم با کمال‌طلبی و میل به بقای سعادتمندانه است. این گرایش، انسان را به انجام اعمالی که عقلاً و واقعاً - یا خیالاً و وهماً - بقای سعادتمندانه او را تأمین می‌کنند، سوق می‌دهد. اگر کسی نتواند سعادت واقعی را از سعادت غیرواقعی تمییز دهد، ممکن است در معرض خطا و اشتباه قرار گرفته، مرتکب عمل قبیحی شود؛ در اینجا می‌توان گرایش به حب ذات را - که جزء سرشت انسان است - عامل کار قبیح دانست. در پاسخ به این شبهه باید گفت: فلسفه وجودی گرایشی به نام حب ذات، تضمین بقای وجود انسان و تلاش برای این بقا - که خود مستلزم استکمال نیز می‌باشد - است که هیچ تردیدی در نکویی و خیریت آن نیست؛ وقوع اشتباه در تشخیص سعادت واقعی از غیرواقعی، چیزی خارج از گرایش یادشده است.

### نقش عقل و دین در تدبیر «حب ذات»

خداوند به انسان، فطرت عقل عطا فرمود تا گرایش به حب ذات و میل به بقای سعادتمندانه را به‌درستی مدیریت کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۹) انسانی که از شاکله موروثی و مکتسب سالم و متعادل برخوردار است، با بهره‌گیری از عقل فطری، گرایش فطری حب ذات و میل به بقا را چنان مدیریت می‌کند که به غایت مطلوب

(کمال منطبق با بقای سعادت‌مندان) منجر شود؛ اما انسانی که شاکله معیوب و ناقصی دارد، در مدیریت عقلانی گرایش فطری حبّ ذات، ناتوان و ناکام می‌ماند و در تشخیص اعمالی که واقعاً تأمین‌کننده بقای سعادت‌مندان ذات هستند و اعمالی که وهماً و خیالاً چنین‌اند، عاجز می‌ماند. (همان: ۳۱۴ و ۳۲۳؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۴ - ۳۴۳)

فرآیند صدور یک فعل از انسان به ترتیب عبارت است از: ۱. گرایش فطری حبّ ذات؛ ۲. جستجوی ذهن برای یافتن اعمالی که بقای سعادت‌مندان ذات را تأمین می‌کند (تصور فعل)؛ ۳. ارزیابی و سنجش فعل از جهت مفید بودن یا نبودن برای تأمین بقای سعادت‌مندان ذات (سنجش حسن و قبح فعل)؛ ۴. تصدیق به مفید بودن یا نبودن فعل برای تأمین بقای ذات. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۸۵)

مهم‌ترین مرحله در این فرآیند، مرحله سوم است که انسان باید حسن و قبح فعل تصور شده را از جهت مفید، مضر یا خنثی بودن بسنجد. در این مرحله، چگونگی شاکله انسان بسیار دخیل و مؤثر است. اگر انسان بتواند در این قضاوت و سنجش، از عقل فطری خود بهره‌گیرد و مدیریت این ارزیابی را به عقل بسپارد تا بر قوای دیگر نظیر خیال، وهم، غضب و شهوت حاکم شود و آنها را به‌درستی مهار و کنترل نماید، روشن است که در مرحله تشخیص حسن و قبح فعل تصور شده، همان را تشخیص می‌دهد که حق است؛ یعنی اگر در کمال و سعادت مطلوبش تأثیر مثبت و واقعی داشته باشد، همین را تشخیص می‌دهد و نفس، مفید بودن آن را تصدیق و اذعان می‌کند و بقیه فرآیند انجام فعل نیز ادامه می‌یابد و اگر فعل متصور، در سعادت واقعی او تأثیر منفی داشته باشد یا کلاً بی‌تأثیر و خنثی باشد، این را نیز تشخیص می‌دهد و از ادامه فرآیند تحقق فعل سر باز می‌زند. کسانی که - به دلیل داشتن شاکله خاص خود - امر خطیر تشخیص حسن و قبح درباره فعلی مورد ارزیابی را به قوه خیال یا وهم می‌سپارند، به مقصد مطلوب (تأمین بقای سعادت‌مندان ذات) نائل نمی‌شوند؛ هرچند ممکن است به لذتی زودگذر دست یابند. قوای خیال و وهم، توانایی تشخیص یا ترجیح سعادت و کمال واقعی نسبت به لذات موقت را ندارند؛ چه اینکه سعادت و کمال واقعی معمولاً مستلزم تحمل دشواری‌ها است و به‌سادگی و سهولت به چنگ نمی‌آید؛ قوای خیال و وهم اگر تحت تدبیر قوه عقل نباشند - با تحریک قوای غضب و شهوت - عمل سهل‌الوصول یا منجر به لذات قریب‌الوقوع را بر عمل صعب‌الوصول یا بعیدالانتاج ترجیح می‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷ / ۲۸ - ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳۷ - ۳۱۴)

باید در نظر داشت که برخی انسان‌ها در تشخیص موارد جزئی و مصداقی اعمال، بین سعادت واقعی و غیرواقعی مرتکب اشتباه می‌شوند و لذا در این‌گونه موارد، کارهای خوب و بد در نزد انسان‌ها متفاوت جلوه می‌کند و از این‌رو قضاوت آنها هم متفاوت خواهد بود؛ اما با توجه به اینکه ادراکات و گرایش‌های فطری، مابه‌الاشتراک همه انسان‌ها است، همه آنها درباره اصول و امهات اعمال خوب و بد - اعم از جوارحی و جوانحی - قضاوت یکسانی دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۹) آنچه تشخیص نیاز به دقت دارد و مسیر آن لغزنده، باریک و تاریک است، موارد جزئی افعال و به عبارت دیگر، «مصادیق» افعال عادلانه و ظالمانه است:

آیا انجام فلان فعل مشخص که دارای ویژگی‌ها و شرایط جزئی خاصی است، عدل است یا ظلم؟ آیا چنین فعلی برای کمال و سعادتِ فاعل، تأثیر مثبت دارد یا منفی؟ در اینجا است که شخص واجد شاکله سلیم، اولاً، از عقل خدادادی و فطری کمک می‌گیرد تا مغلوب خیالات، اوهام، غضب و شهوت نشود؛ ثانیاً در این مرحله لغزنده، از دین و دستورات دینی استمداد می‌جوید. ضرورت بعثت انبیا و نیاز بشر به دین را نیز از همین طریق می‌توان اثبات نمود. شخصی که بهره‌گیری از عقل فطری، ملکه او شده و متنعم به نعمت ایمان و تدین است، در حساس‌ترین مرحله فرآیند انجام یا ترک اعمال (مرحله ۳)، دچار اشتباه نمی‌گردد. (همو، ۱۳۸۴: ۳۸ - ۲۹؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۷۷؛ همان: ۶ / ۲۹۰؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۸۲)

نکته قابل توجه اینکه، بین شاکله انسان و افعال او، رابطه علی و معلولی دوطرفه برقرار است؛ یعنی هم شاکله انسان، منشأ صدور افعال اوست و هم اینکه افعال او به تدریج شاکله وی را می‌سازند؛ چون اگرچه بخشی از شاکله انسان از طریق خصلت‌های ژنتیکی به او تحمیل می‌شود، بخش دیگر شاکله او (ملکات مکتسب) به وسیله افعال و رفتار اختیاری انسان ساخته می‌شود.<sup>۱</sup> این بخش از شاکله انسان می‌تواند بخش اول شاکله (خصلت‌های ژنتیکی) را هم تحت تأثیر و تغییر قرار بدهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۰ و ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۱۰ - ۳۰۹)

با توجه به تحلیل ارائه شده در این مقاله، مشخص می‌گردد که آیات قرآن کریم نیز در بیان برخی ویژگی‌های بد انسان (ظلوم، طاغی، کفور، هلوع و ...)، ناظر به شاکله انسان‌اند، نه ناظر به «انسان بما هو انسان»؛ چه اینکه اگر «انسان بما هو انسان» دارای ویژگی الف باشد، بدون هیچ استثنایی، همه انسان‌ها باید واجد آن ویژگی باشند؛ درحالی که بسیاری از انسان‌ها (از جمله معصومان) را نمی‌توان مشمول ویژگی‌های یادشده دانست.

## نتیجه

سرشت انسان، مجموعه استعدادهای فطری و غریزی موجود در اوست. با توجه به اینکه از منظر فلسفی دقیق، استعداد موجود در یک شیء، عرضی منضم به آن نیست؛ بلکه نحوه وجود آن است، پس سرشت انسان، نحوه وجود اوست.

نحوه وجود یک موجود، مبین درجه وجودی آن نیز می‌باشد و هر موجودی به میزان برخورداری از درجه و شدت وجودی، کمال و خیر است. با این نگاه، سرشت انسان فقط متصف به خوبی می‌شود؛ اما در عین حال نمی‌توان منکر بدی‌ها و شرور صادر شده از برخی انسان‌ها شد. اگر با دقت به این مسئله بنگریم، متوجه می‌شویم که در واقع، افعال انسان متصف به خوبی و بدی می‌شود و انتساب خوبی و بدی به سرشت انسان، به اعتبار علیت و منشئیت آن برای افعال است؛ لکن با اثبات خیر بودن سرشت انسان، معلوم می‌شود که علت

۱. صفات و ویژگی‌هایی که انسان‌ها به تدریج و در طول حیات کسب می‌کنند، محصول اختیار و عملکرد خودشان است؛ اما در خصوص بسیاری از انسان‌ها نمی‌توان منکر تأثیرگذاری عواملی، مانند محیط، فرهنگ و آموزش شد.

صدور افعال بد و شرّ از برخی انسان‌ها، چیزی غیر از سرشت انسان‌ها است. سرشت انسان، استعدادهای فطری و غریزی مشترک در همه آنهاست و لذا اگر منشأ صدور افعال شرّ و بد بود، لازم می‌آید که همه انسان‌ها - بدون استثنا - مرتکب افعال بد و زشت شوند؛ درحالی که این تالی، باطل و مردود است.

سرشت انسان بعد از تشخیص و تحقق، در ابتدا با خصلت‌های موروثی و سپس با خصلت‌های مکتسب ترکیب می‌شود که با این ترکیب، شاکله انسان شکل می‌گیرد. بنابراین منشأ افعال بد و زشت از طرف برخی انسان‌ها، خصلت‌های موروثی و مکتسب آنهاست و اگر این بدی‌ها به شاکله منسوب می‌شود - مانند آیه کریمه: «كُلُّ يَعْملُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» - از بین سه جزء تشکیل‌دهنده شاکله (سرشت، خصلت‌های موروثی و مکتسب)، منظور، خصلت‌های موروثی و مکتسب است.

ممکن است در خوب بودن سرشت انسان این شبهه مطرح شود که گرایش به حبّ ذات و بقای سعادتمندانه از امور فطری موجود در سرشت انسان است؛ حال اگر کسی در تشخیص اعمالی که واقعاً بقای سعادتمندانه او را تأمین می‌کنند و اعمالی که خیالاً و ظاهراً چنین‌اند، دچار اشتباه و مرتکب فعل قبیحی شود، منشأ این فعل قبیح، سرشت اوست. در حلّ این شبهه باید توجه نمود فردی که واجد خصلت‌های موروثی و مکتسب سالم و صحیح است، با استفاده از عقل فطری - و ایمان دینی چنین‌اند - گرایش حبّ ذاتش را چنان مدیریت می‌کند که مرتکب اشتباه یادشده نگردد.

## منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آیر، ا، ج، بی تا، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *التجاة*، تهران، نشر مرتضوی.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الشفاء*، (النفس من کتاب الشفاء)، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۷ شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، شرح جهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. ایزدی، محسن، ۱۳۹۴، «امکان استعدادی و نسبت آن با امکان ذاتی (از حکمت سنیوی تا حکمت صدرایی)»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۶۴، قم، دانشگاه قم، ص ۹۲ - ۷۱.
۸. بهمنیار، ابوالحسن، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. پاکارد، ونس، ۱۳۷۰، *آدم‌سازان*، ترجمه حسن افشار، تهران، انتشارات بهبهانی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، قم، نشر اسراء.

- ۷۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۲، بهار ۹۵، ش ۴۴
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ الف، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، نشر اسراء، چ ۶.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ ب، مبادی اخلاق در قرآن، قم، نشر اسراء، چ ۷.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء، چ ۷.
۱۴. خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۴، روح و نفس، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی.
۱۵. دورکیم، امیل، ۱۳۶۰، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگی.
۱۶. رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۸ ق، شرح شرح للاشارات و التنبیها، ج ۲، بی‌جا، مطبعة الحیدری.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، ۱۳۷۳، المفردات فی غریب القرآن، تهران، مکتبه المرتضویة.
۱۸. روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۹، امیل یا آموزش و پرورش، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، چهره.
۱۹. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، شرح المنظومة، قم، علامه.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ ق، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷، تجرید الاعتقاد (در کتاب کشف المراد)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۹۳، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار مکتبة الهلال.
۲۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، اصول منتزعه، تصحیح فوزی نجا، تهران، مکتبه الزهراء.
۲۶. کرنر، ارل، ۱۹۹۴، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه آرمان رشدی، تهران، آموزشگاه کتاب مقدس.
۲۷. لاریجانی، صادق، ۱۳۶۸، ترجمه و تعلیقات فلسفه اخلاق در قرن حاضر (ج. وارنوک)، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چ ۲.
۲۸. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، چ ۶.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق، تحقیق احمدحسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۴.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، فطرت، تهران، صدرا، چ ۱۱.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، نشر دانشگاه مشهد.
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، المبدأ و المعاد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار التراث العربی.
۳۴. هابز، توماس، ۱۳۸۰، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۳۵. هانس، دیرکس، ۱۳۸۴، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس، چ ۲.