

بینش و گرایش فطری انسان به حسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی

مجید ابوالقاسم زاده*

چکیده

یکی از راه‌های کسب معرفت در معرفت‌شناسی عام، فطرت یا وجدان است. در معرفت‌شناسی اخلاق، درباره اینکه آیا وجدان اخلاقی وجود دارد یا نه و در صورت وجود داشتن، بینش و گرایش به حسن و قبح اخلاقی دارد یا نه و در صورت دارا بودن بینش، علمش حضوری است یا حصولی، اختلاف است. علامه جوادی آملی معتقدند فطرت انسان یا خلقت خاصی که خداوند بر اساس آن انسان را آفرید، هم از بینش و هم از گرایش برخوردار است. از آنجا که ادله و شواهد ایشان، آیاتی از قرآن کریم است که با رویکرد عقلی تبیین شده است، این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به تبیین ادله در دو دسته آیات ناظر به بینش فطری به حسن و قبح و آیات ناظر به گرایش فطری به حسن و قبح پرداخته و حاصلش این شد که چون بینش فطری برخاسته از علم مستقیم و بی‌واسطه نفس است و نه با واسطه عقل نظری، از قبیل علم حضوری خواهد بود و نه حصولی. و از آنجا که گرایش و تحریک نفس حاصل شأن عامله نفس است - که بدان عقل عملی گویند - پس نفس از گرایش فطری نیز برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

بینش فطری، گرایش فطری، حسن و قبح، علامه جوادی آملی.

* عضو هیئت علمی گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی (maz@maaref.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷)

□ مجید ابوالقاسم زاده (۱۴۰۳). بینش و گرایش فطری انسان به حسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی، *فصلنامه اخلاق و حیاتی*، ۳

۱- مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

برخی از مسائل فلسفه اخلاق از دیرباز در برخی علوم مانند فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق مطرح بوده است. در این میان، مسئله حسن و قبح افعال از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده است و به تعبیر ملاحادی سبزواری معرکه آراء شده است. (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۳) برخی تا چهارده مسئله مهم را متفرع بر بحث حسن و قبح دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص. ۵۶).

از سویی، یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، منابع یا راه‌های کسب معرفت است. در آثار آیت‌الله جوادی آملی، راه‌های متعددی همچون حس، تجربه، عقل و وحی برای کسب شناخت بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۹۷-۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص. ۶۲ و ۵۱) بر این اساس، در معرفت‌شناسی اخلاق نیز - که زیر مجموعه فلسفه اخلاق و نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که صرفاً به بررسی معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد - این سؤال مطرح است که منابع و راه‌های معرفت به احکام اخلاقی کدامند؟ اینکه هر یک از راه‌های شناخت مذکور، چه نقشی در کسب معرفت اخلاقی دارند، موضوع این مقاله نیست (ر. ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۹۹-۱۴۰)؛ بلکه بحث درباره آن است که آیا فطرت، یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی به‌شمار می‌رود؟ به بیان دیگر، اساساً آیا ما از فطرت یا وجدان اخلاقی برخورداریم؟ اساساً فطرت چیست؟ آیا همان وجدان است؟ آیا همان قلب است؟ آیا همان نفس است یا قوه و شأنی از قوا و شئون نفس یا امری متفاوت و مغایر با نفس؟ قلب و نفس چه ارتباطی با هم دارند؟ کار وجدان چیست؟ علم و ادراک است یا عمل و تحریک؟ به بیان دیگر، از ساحت بینشی برخوردار است یا گرایشی و یا هر دو؟ در صورت دارا بودن ساحت بینشی، معلوماتش از سنخ علم حضوری است یا حصولی؟ در صورت حصولی بودن، آیا

ادراکات فطری، بدیهی است یا نظری؟ فطرت در ساحت بینش حصولی، چه نسبتی با عقل دارد؟ آیا همان عقل عملی است؟ نسبت فطرت با عقل نظری و نسبت عقل نظری با عقل عملی چیست؟

ممکن است برخی سؤالات فوق-مانند آیا وجدان همان فطرت یا همان قلب است- مناقشه لفظی به نظر رسد اما باید توجه داشت نوع نگاه و مبنای فکری در نوع پاسخ به سؤالات فوق، تأثیر دارد و در نتیجه، ثمره‌های علمی به همراه خواهد داشت که بازگشت می‌کند به ثمرات علمی حاصل از اختلاف معانی فطرت، اختلاف در عقل نظری و عقل عملی، اختلاف در فطریات و وجدانیات، اختلاف در علم حصولی و علم حضوری، اختلاف در ساحت بینشی و گرایشی نفس و غیره.

مسئله وقتی مهم‌تر و جدی‌تر می‌شود که در بین حکمای معاصر، برخی مانند مرحوم علامه مصباح یزدی معتقد به وجدان اخلاقی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۲۷-۱۳۰؛ همو، ۱۳۹۸ الف، ج. ۱، ص. ۲۴۶-۲۵۲؛ همو، ۱۳۹۸ ب، ص. ۲۳۴-۲۳۶) برخی مانند شهید مطهری از یک سو، آن را همان عقل عملی می‌دانند و عقل عملی را همچون عقل نظری، مدرک اما مدرک بایدها و نبایدها قلمداد می‌کنند که به تبع آن، فطرت یا وجدان نیز حیث بینشی و ادراکی خواهد داشت؛ اعم از بینش یا علم حضوری و علم حصولی (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۶۷، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۱۲ و ۶۱۲؛ ج. ۴، ص. ۱۱۸ و ۵۲۰؛ ج. ۶، ص. ۸۲ و ۲۶۲؛ ج. ۱۳، ص. ۷۳۷-۷۳۹؛ ج. ۱۷، ص. ۱۲۰؛ ج. ۲۰، ص. ۱۷۴؛ ج. ۲۲، ص. ۳۳-۳۴ و ۳۸۶-۳۸۷، ص. ۸۷). از سوی دیگر، برای وجدان اخلاقی علاوه بر بعد بینشی، بعد گرایشی هم قائل است (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۲۷، ۴۶۸ و ۴۹۵؛ ج. ۴، ص. ۴۰؛ ج. ۱۵، ص. ۹۰۲، ۹۳۹، ۹۸۰ و ۱۰۲۰؛ ج. ۲۶، ص. ۵۵).

هرچند هر یک از سؤالات مذکور می‌تواند موضوع یک مقاله باشد و از این‌رو، پاسخ تفصیلی به هر کدام، از عهده یک مقاله خارج است اما تلاش می‌کنیم ضمن تبیین موضوع

اصلی؛ یعنی کارکرد فطرت در دو ساحت بینش و گرایش به حسن و قبح، به اجمال و غیر مستقیم به پاسخ دیگر سؤالات هم اشاره کنیم.

۲.۱. پیشینه

گرچه بحث درباره حسن و قبح افعال، در علوم مختلف به ویژه علم کلام (در مبحث عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح)، سابقه طولانی دارد و برخی از حکما و متکلمان علاوه بر عقلی بودن، ادعای بدهت نیز کرده‌اند (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۰۴؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص. ۸۲-۸۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۳۸۳؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ص. ۸۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۶۰-۶۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۱)، اما از نوع بدهت قضایای اخلاقی بحث چندانی ارائه نکرده‌اند. در مقابل، حکمای معاصر همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۴۷۶؛ ج. ۴، ص. ۱۱۸، ۱۸۰ و ۵۲۰؛ ج. ۱۳، ص. ۳۳۷؛ ج. ۱۵، ص. ۴۶۰؛ ج. ۲۲، ص. ۳۳ و ۳۸۲-۳۸۶؛ ۴۷۵ و ۵۷۴؛ ج. ۲۶، ص. ۸۷) و مرحوم علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱ و ۹۳؛ همو، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۲۸؛ همو، ۱۳۹۸ الف، ج. ۱، ص. ۲۴۸)، از نوع بدهت به تفصیل سخن گفته‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۱-۲۹۵).

و نیز هرچند مباحث مربوط به فطرت و وجدان و نیز وجدان و فطرت اخلاقی در آثار برخی حکمای معاصر مانند استاد شهید مطهری، فراوان است، اما به صورت پراکنده و در خلال آثار مختلف مطرح شده است. این پراکندگی در آثار علامه جوادی نیز مشاهده می‌شود و درباره دیدگاه ایشان نیز کار مستقلی که دقیقاً ناظر به عنوان اثر حاضر باشد، مشاهده نشده است. از این رو، نگارنده تلاش نموده است تا از مجموع آثار و اندیشه‌های آیت‌الله جوادی - که عمدتاً در آثار قرآنی و معارفی و ذیل آیات مرتبط مطرح شده و در مواردی با نگاه ابتدایی، متعارض به نظر می‌رسد - دیدگاه نهایی ایشان را درباره کارکرد فطرت یا وجدان اخلاقی به تفکیک حوزه بینشی و گرایشی استنباط نماید.

۳.۱. مفهوم‌شناسی

بر اساس عنوان مقاله به تعریف اجمالی از مفاهیم مؤثر و پرکاربرد در مقاله؛ یعنی، فطرت، بینش و گرایش، و حسن و قبح می‌پردازیم.

فطرت بر وزن «فَعَلَه» و از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۳۵۰)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج. ۲، ص. ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۴۰) آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن عدم و اظهار هستی است، یکی از معانی فطرت، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته اما کلمه «فطرت» تنها یک بار استعمال شده است (روم، ۳۰). بنابراین، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص. ۲۳ - ۲۴).

نفس انسان به‌رغم یکی بودن، از شئون و ساحات متعددی برخوردار است که از جمله آنها ساحت بینشی و گرایشی است. با کمک ساحت بینشی که حاصل عقل نظری است، می‌فهمد و با استمداد از ساحت گرایشی که برخاسته از عقل عملی است، آموخته‌هایش را عملی و اجرا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج. ۱۳، ص. ۴۴۳؛ همان، ج. ۱۴، ص. ۴۸).

حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار می‌گیرد، به موجود حقیقی و عدم آن بر می‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است و آنچه در حکمت عملی طرح می‌شود، به موجود اعتباری و عدم آن بر می‌گردد که از حوزه حقیقت خارج است. به بیان دیگر، منظور از حسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی

چیزی با نظام علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی ملائمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان است. البته، حسن و قبح در حکمت عملی معانی دیگری هم دارد: کمال و نقص، استحقاق مدح و ذم و استحقاق ثواب و عقاب الهی (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج. ۸، ص. ۱۸۱؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۰؛ قوشچی، [بی تا]، ص. ۳۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۷۸؛ حلی، ۱۳۸۲، ص. ۳۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۵۹؛ ج. وادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۶-۵۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۹۴-۳۰۷).

۲. بینش فطری به حسن و قبح

از میان گزاره‌هایی که طبق نظر مشهور حکما بدیهی شناخته می‌شوند - اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات و مشاهدات که مشتمل است بر محسوسات و وجدانیات (مظفر، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۲۷-۳۳۷) - تنها وجدانیات و اولیات قطعاً و منطقیاً بدیهی‌اند اما بقیه قضایا حقیقتاً نظری‌اند؛ خواه قریب به بدیهی باشند خواه نباشند. از این رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشد. اگر از اولیات باشد، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما طرفین قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیئت ترکیبی قضیه هم توجه داشته باشیم، خود به خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. این ویژگی خاص اولیات است و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد. وجه صدق وجدانیات نیز به این خاطر است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی (= حاکی یا مطابق) و وجود عینی (= محکمی یا مطابق) هر دو در اختیار ماست. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم. به عبارت دیگر، این قضایا حاکی از علم حضوری است و همان چیزی را می‌گوید که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۵ق، ص. ۳۳۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج. ۱، ص. ۲۴۸-۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۰۷).

آیت‌الله جوادی پس از تفکیک معانی حسن و قبح، تصدیق به حسن عدل و قبح ظلم را - به عنوان مبدأ تصدیقی بدیهی یا مبدأ المبادی تمام قضایای حکمت عملی - به دو معنای «کمال و نقص» و «سزاوار مدح و ذم» بدیهی می‌دانند اما به معنای «ثواب و عقاب اخروی»، اختلافی و نظری. به بیان دیگر، تصدیق به حسن عدل به معنای کمال اخلاقی و تصدیق به قبح ظلم به معنای نقص اخلاقی، بدیهی است؛ همچنین تصدیق به حسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قدح و ذم بودن مطلبی است بدیهی. اما حسن و قبحی که مستلزم ثواب و عقاب اخروی است، ثبوت هر یک از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص. ۶۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ص. ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۷، اب، ص. ۳۳؛ همو، ۱۳۸۹، الف، ج. ۱۸، ص. ۸۹؛ همو، ۱۳۸۹، ج. ۳۲۴). ایشان از میان بدیهیات، دو قضیه مذکور را از اولیات می‌دانند که صرف تصور اجزاء قضیه، موجب تصدیق و بی‌نیازی آنها از استدلال می‌شود (همو، ۱۳۸۹، اب، ص. ۶۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۰۶).

هرچند تقسیم معرفت به بدیهی و نظری، اختصاص به علم حصولی دارد (همو، ۱۳۸۴، الف، ص. ۲۷-۲۸) اما علم انسان به حسن و قبح، منحصر در علم حصولی نیست؛ بلکه به نحو شهودی و حضوری نیز به آنها علم دارد. بر این اساس، علم حصولی بدیهی به حسن و قبح نیز منحصر در اولیات نخواهد بود؛ زیرا می‌دانیم قضایای وجدانی یا وجدانیات حاکی از علم حضوری است؛ پس اگر انسان علم حضوری به حسن و افعال پیدا کند و برخی مصادیق آنها را بالوجدان و در درون خود بیابد، قضایای حاصله از قبیل وجدانیات خواهد بود. نتیجه آنکه بداهت حسن و قبح، منحصر در اولیات نیست و شامل وجدانیات هم می‌شود.

آیت‌الله جوادی علاوه بر حصولی دانستن علم به قضایای حسن و قبح، معتقد است انسان به علم حضوری نیز حسن و قبح برخی افعال را می‌یابد؛ همچنان که به طور فطری

و وجدانی، گرایش به آنها نیز دارد. از منظر ایشان معلومات فطریِ حضوری یا حقایق فطری - که با مفاهیم فطری فرق دارد - یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی است و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقتِ نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری است و جهل به آنها مانع مستوی الخلقه بودن آن است. از این رو، قرآن کریم بعد از بیان مستوی بودن نفس، به الهام فجور و تقوای آن اشاره کرده و می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸ و ۷). این گونه از حقایق عینی، که همراه با روح خلق شده، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که معلوم به علم حضوری‌اند (همو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۵۷-۵۹؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۱۷۲-۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۹ د، ص. ۶۷ و ۶۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص. ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۶ ج، ص. ۴، ۱۶۶-۱۶۷). برخلاف مفاهیم فطری که از قبیل علم حصولی است و انسان با آگاهی به آنها متولد نشده است؛ بلکه تمام مفاهیم را از خارج فراهم می‌کند. از این رو، معنای فطری بودن برخی از قضایای بدیهی آن است که نفس بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیا، بدون نیاز به دلیل آنها را تصدیق می‌کند. نه آنکه این گونه از علوم حصولی فطری و بدیهی همراه با خلقت بشر آفریده شده باشند (همو، ۱۳۸۹ ج، ص. ۱۷۴ و ۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۰۷).

پیش از استدلال عقلی، عدم و جهل است و انسان در آغاز تولد از معلومات حصولی کاملاً بی‌بهره است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸). . . نوزاد از علومی که از راه حس و تجربه حسی مانند چشم و گوش به دست می‌آیند؛ بی‌بهره و دارای پیشینه جهل است. . . و نمی‌داند که جمع نقیضان و رفع آن دو محال است، با اینکه اجتماع نقیضان روشن‌تر از بدیهی یعنی اولی

است. . . ولی از راه فطرت و دل، هیچ کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلْهَم: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است. . . این راه، راه عقل و استدلال نیست، بلکه راه دل و فطرت است (همو، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۳).

ایشان در جای دیگر از علم حصولی به علم مهمان و از علم حضوری به علم صاحب‌خانه یا میزبان تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۹۷، ص. ۹۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۶).

بشر گرچه در آغاز تولد از نظر علوم حوزوی و دانشگاهی تهی است و بعد آن‌ها را فراهم می‌کند: «وَاللَّهُ آخِرَ جَزَاكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»؛ اما علم میزبان یعنی علم فطری دارد که نه در حوزه است نه در دانشگاه و خدای سبحان درباره آن می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». خدا هیچ کسی را بی‌سواد و بی‌سرمایه و تهی دل خلق نمی‌کند، بلکه همه را با سرمایه می‌آفریند. . . . کودک نوزاد هیچ چیز نمی‌داند و بعد با ورود به مدرسه و حوزه یا دانشگاه علوم را فراهم می‌کند و همه این علوم مهمان‌اند و مهمان چنانکه یک روز آمده، روز دیگر می‌رود. . . . این علوم مهمان است و مهمان رفتنی است. . . اما علوم میزبان چنین نیست؛ بلکه از آغاز تولد تا پایان عمر همراه انسان هست؛ . . . فجور و تقوای هر کسی را خدای سبحان به او الهام کرده. این سرمایه صاحب‌خانه است. . . . پس ما یک مهمان داریم و یک صاحب‌خانه. آنچه از بیرون می‌آید، اعم از علوم حوزوی و دانشگاهی، علوم مهمان است و فطرت دست‌نخورده الهی ما صاحب‌خانه است (همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶-۱۱۸).

از آنجا که دیدگاه آیت‌الله جوادی مبنی بر برخورداری نفس و فطرت انسانی از بینش حضوری به خوبی و بدی برخی امور، اغلب در تفسیر آیات مرتبط و البته با رویکرد عقلی و فلسفی بیان شده است، به تبیین دیدگاه ایشان در تفسیر آنها می‌پردازیم.

۱.۲. الهام به فجور و تقوا

علامه جوادی ذیل آیات ۷ و ۸ سوره شمس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا: و

سوگند به نفس آدمی و آن کس که آن را منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است»، معتقدند علم فطری و حضوری - که بر اساس کالای گرانبهای الهام الهی، انفسی و از راه دل است و نه آفاقی و اکتسابی - علم میزبان و سرمایه اولی انسان است که هیچ انسانی خالی از آن نیست؛ یعنی روح هیچ کس لوح نانوخته نیست. همه انسان‌ها از اول دارای نفس ملهمه‌اند و با این سرمایه نخستین درونی آفریده شده‌اند و به مقتضای فطرت و فطنت، خیر و شر، تقوا و طغوا، و خوب و بد را تشخیص می‌دهند. مسلماً الهام در این آیه از نوع قضایا و علم حصولی نیست. برخلاف علم حصولی که آفاقی و علم مهمان است و با فکر و تعلیم و از طریق حوزه و دانشگاه کسب می‌شود و باید آنها را در قالب مفاهیم و قضایا فرا گرفت. ذهن انسان از جهت علم حصولی، لوح سفید نانوخته است که با نبودنش و یا از بین رفتنش، انسانیت انسان پابرجاست. (همو، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۱ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص. ۵۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴؛ همان، ج. ۴، ص. ۱۶۶؛ همو، ۱۳۹۶ الف، ج. ۲۰، ص. ۷۲۵؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۳۰۸؛ همان، ج. ۶، ص. ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۴۶۲؛ همو، ۱۳۹۰، ج. ۲۵، ص. ۴۰؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۶۳؛ همو، ۱۳۹۲، ج. ۲۸، ص. ۲۴۶).

خدای سبحان انسان را با سرمایه‌های علمی و عملی آفریده است. سرمایه‌های علمی انسان دارای دو بخش است: علم حصولی و علم حضوری؛ علم حصولی همان علم اکتسابی است که از راه اندامهای ادراکی، مانند چشم و گوش و دیگر حواس ادراکی به امامت و رهبری عقل به دست می‌آید و انسان در آغاز تولد، تنها از ابزار تحصیل آن بهره‌مند است: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لتعلمون شيئاً» (نحل، ۷۸) ولی از نظر علم حضوری و شهودی، خداوند انسان را با سرمایه‌ای گرانبها آفرید و آن تسویه جان آدمی و الهام فجور و تقوا به اوست: «ونفس وما سواها فألهمها فجورها و تقواها». علم حضوری نظیر علم حصولی نیست که وصفی متمایز و جداگانه برای روح انسان باشد و با فقدان آن انسانیت

انسان باقی بماند، بلکه علم حضوری در سازمان آفرینش او نقش دارد و اگر کسی سرمایه علم حضوری خویش را از دست داد، معنای صحیح انسانیت بر او صدق نمی‌کند (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۳۰۸).

خدای سبحان نه تنها راه خیر و شر را تعیین و تبیین و ارائه و راه تشخیص آنها را در درون هر کسی نهادینه کرده: «و نفس و ما سواها فإلهما فجورها و تقواها»، بلکه گرایش به تقوا و نیکی را نیز به همگان عطا کرده است: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم، ۳۰)، به طوری که همگان با اندیشه الهی، تقواشناس و با انگیزه الهی، تقواطلب آفریده شده‌اند. (همو، ۱۳۸۸ ا، ج. ۷، ص. ۴۶۲؛ همو، ۱۳۸۴ د، ص. ۳۰۵؛ همو، ۱۳۹۴ ج، ص. ۲۶، ص. ۵۳۰).

البته، آیت الله جوادی نفس ملهمه را یکی از شؤون نفس واحد انسان می‌داند و برای آن شؤون دیگری نیز قایل است: نفس مسؤله: «بل سؤلت لكم أنفسكم أمراً» (یوسف، ۱۸)، نفس اماره: «إن النفس لأمارة بالسوء» (یوسف، ۵۳)، نفس لوامه یا وجدان بیدار و ملامتگر: «و لا أقسم بالنفس اللوامة» (قیامت، ۲)، و نفس مطمئنه: «يا أيُّها النفس المطمئنة، إرجعي إلى ربك راضية مرضية» (فجر، ۲۷-۲۸). (همو، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۲-۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۸ ا، ج. ۱، ص. ۶۹-۷۳).

۲.۲. فطرت الهی انسان

آیه دیگر در این باره، آیه ۳۰ سوره روم است «... فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله...»: این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست». هرچند در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته، اما کلمه فطرت تنها در آیه مذکور استعمال شده است. از منظر آیت الله جوادی، فطرتی که در قرآن به عنوان سرشت ویژه و آفرینش خاص انسان مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود. و نیز غیر از طبیعت است که در جمادات و گیاهان یافت می‌شود؛ همچنین غیر از غریزه است که در حیوانات و بعد

حیوانی انسان موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به خالق، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی، مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است. به بیان دیگر، «فطرت» که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. صفتی نیست که با نبودنش، موصوف باقی بماند؛ بلکه با زوالش، انسانیت انسان زائل می‌شود.

به بیان دیگر، انسان موجودی متفکر و مختار است که آگاهانه کاری را انتخاب کرده سپس آن را انجام می‌دهد. چنین موجودی از گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی برخوردار است، یعنی گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی در نهاد او تعبیه شده و از بیرون بر او تحمیل نشده است و قابل زوال هم نیست. پس انسان حقیقتی است که در مقام علم و عمل با فطرت زندگی می‌کند. با توجه به این موارد، ویژگی‌های فطرت عبارت است از:

- ۱- معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده است نه مانند علم حصولی که از بیرون آمده باشد.
- ۲- با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد، لذا تغییرپذیر نخواهد بود. و به عبارت دیگر: ثابت و پایدار است، گرچه ممکن است تضعیف شود.
- ۳- فراگیر و همگانی است. چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است.
- ۴- چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی او است. و از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جانداران باز شناخته می‌شود. (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۴-۲۷).

علامه جوادی برای توضیح بیشتر، راه فطرت را با راه‌های دیگر همچون عقل و وحی

مقایسه می‌کند. از نظر ایشان، خاستگاه علم یا بیرونی است که از راه حواس به عقل می‌رسد؛ یا درونی است که با فطرت یا مشاهده قلبی همراه است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». علومی که از درون انسان می‌تراود، فطری است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...». پس فطرت غیر از عقل و آن دو غیر از وحی است. عقل نیرویی است که درباره فطرت و وحی اظهار نظر می‌کند. هر انسانی که فطرتش را دفن نکرده، آگاه به فجور و تقوای خویش است (شمس، ۸۷). در سوره روم نیز می‌فرماید دین فطری انسانهاست و فطرت آدمی نیز تغییرناپذیر است. عقل در مقام عمل بعد از احراز حسن و قبح در هیچ امری ساکت و بی‌نظر نیست. او به انسان می‌گوید چیزی را که تکویناً بر اثر الهام الهی خوب می‌دانی، انجام بده و چیزی را که به استناد الهام الهی بد می‌دانی، ترک کن و اگر حکم چیزی را نمی‌دانی، از وحی استمداد کن (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۵۴۹-۵۵۰؛ همان، ج. ۲۲، ص. ۳۵۰).

منشأ خاطرات قلبی، گاهی القائنات شیطانی است و زمانی القائنات رحمانی و به وسیله فرشتگان. راه تشخیص خاطرات رحمانی از شیطانی، درون انسان تعبیه شده است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». خطوط کلی «فجور» و «تقوا» میزان الهی است در نهاد و نهران انسان: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» و انسان، هم با ترازوی درونی (فطرت انسانی) و هم با ترازوی بیرونی (وحی)، راهنمایی شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). براین عقلی نیز برای تشخیص مغالطه‌هایی است که در استدلال پیش می‌آید (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۱۴، ص. ۲۱۳).

از همین رو، باید گفت کودک نوزاد در بخش علم حصولی فطریات (به اصطلاح منطقی) حتی اجتماع نقیضین را نمی‌داند «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»؛ سپس از راه گوش و چشم و دل چیزهای دیگر را می‌فهمد: «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» ولی از راه فطرت و دل، هیچ کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش:

«فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلَهُمْ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است (همو، ۱۳۹۲، ج. ۳۱، ص. ۱۲۲-۱۲۳).

به نظر می‌رسد فطرت در آیه مورد بحث همچون الهام در آیه قبل، اعم از بینش و گرایش است و از حیث بینشی‌اش، اگر نگوییم همان علم حضوری است، اما از باب وجدانیات یا قضایای وجدانی، شناخت‌های حضوری را نیز شامل می‌شود. البته، چنانکه در مبحث بعدی اشاره خواهیم کرد، برخی عبارات علامه جوادی دلالت بر انحصار آیه فطرت در گرایش فطری دارد.

۳.۲. هدایت انسان

آیات متعددی دلالت بر هدایت انسان دارد که از جمله آنها عبارت است از: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...»: ما راه را به او نشان دادیم (انسان، ۳) و «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»: و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم (بلد، ۱۰). در اینکه هدایت چند قسم است و هدایت در این آیات از نوع ارائه طریق است یا رساندن به مطلوب؛ و یا تشریحی است یا تکوینی است، اندکی میان علما و مفسران اختلاف است (همو، ۱۳۸۵، ص. ۴۰-۶۲ و ۱۶۸-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص. ۴۶۶-۴۶۸).

«نجدین» در روایات و به تبع آن، اکثر تفاسیر به راه خیر و راه شر تفسیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، ص. ۳۵۳؛ قمی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۴۲۲) اینکه خداوند از سه راه وجدان (الهامات فطری)، عقل (ادراکات عقلی) و وحی (ارسال رسل و انزال کتب) انسان را به خیر و شر هدایت می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۳۵-۸۳۸).

آیت‌الله جوادی ضمن تقسیم هدایت الهی به هدایت ابتدایی و عام در مقابل هدایت پاداشی یا خاص (که آن را ایصال به مطلوب یا هدایت تسدید و تأییدی هم می‌نامد)، و تقسیم هدایت ابتدایی به تشریحی (یا ارائه طریق) و تکوینی، آیات مورد بحث را در برخی آثار از قسم اول؛ یعنی ابتدایی تشریحی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ق، ج. ۲، ص. ۵۱۶، ۱۳۹۴؛ همو،

۱۳۹۴، ج. ۳۶، ص. ۴۷۹؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۰۴؛ همو، ۱۳۹۶، ج. ۴۲، ص. ۱۱۵؛ ۱۳۸۴، ص. ۴۷-۴۹) که در این صورت، به دلیل فطری و تکوینی نبودن مشمول بحث ما واقع نمی‌شود. اما از آنجا که در آثار دیگر، هدایت مزبور را ذیل مطلق هدایت ابتدایی (همو، ۱۳۸۹، الف، ج. ۲۲، ص. ۱۹۰) یا هدایت ابتدایی تکوینی آورده است (همو، ۱۳۸۸، او، ج. ۷، ص. ۴۴۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۷۴ و ۵۲۰؛ همو، ۱۳۹۱، ج. ۲۷، ص. ۳۶۲ و ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۳۷، ص. ۱۶۷؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۳۵)، محل بحث واقع می‌شود و از این عبارات برمی‌آید که مراد هدایت فطری و تکوینی در ساحت بینشی است که آگاه به خیر و شر است و آنها را از هم تشخیص می‌دهد.

حقیقت آدمی همان جان و نفس اوست... خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: «فألهمها فجورها وتقواها» و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شر آشنا کرد: «وهدیناهم للنجدين»، «إنا هدیناه السبيل إما شاکراً وإما کفوراً» (همو، تسنیم، ۱۳۸۹، الف، ج. ۲، ص. ۲۸۸).

خدای سبحان به انسان هم راه راست، هم کجراهه را - که راه شیطان و جنود اوست و عده‌ای بدان راه می‌روند - نشان داد: «وهدیناهم للنجدين»؛ یعنی ما راه حق و باطل، صدق و کذب، خیر و شر، همه را به انسان نمایانیم (همو، ۱۳۹۶، ج. ۴۵، ص. ۴۷۸).

قرآن از طرفی می‌فرماید: «وهدیناهم للنجدين» ما راه حق و باطل و خیر و شر و بهشت و دوزخ را به او نشان دادیم؛ و از طرفی فرمود: «إنا هدیناه السبيل إما شاکراً وإما کفوراً» ما به حقیقت، راه حق و باطل را به انسان نمودیم، حال خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت را بگوید، یا نپذیرد و آن را کفران کند (همو، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۱).

بر این اساس، هدایت در آیات هدایت همچون الهام در آیات الهام، از سنخ بینش است که خداوند سبحان در نهاد انسان‌ها قرار داده و آنها را با تشخیص فطری خیر و شر هدایت نموده است. در این صورت، آیت‌الله جوادی با استادش هم‌نظر خواهد بود. علامه طباطبایی ضمن تقسیم هدایت به فطری و کلامی، هدایت به خیر و شر را در این آیه از نوع هدایت

فطری و لازمه خلقت بشر دانسته و همچون دو آیه قبل، از سنخ بیش و از راه الهام قلمداد نموده است. بنابراین، از منظر علامه هدایت دو قسم است: قسم اول هدایت فطری [یا تکوینی] است که خداوند بشر را به نوعی خلقت آفریده و هستی‌اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد، همچنان‌که در جای دیگر فرمود: «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸) و از این آیه وسیع‌تر و عمومی‌تر آیه ۳۰ سوره روم است که فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلایق می‌داند نه فقط بر انسان. قسم دوم هدایت کلامی و زبانی [یا تشریحی] است که خداوند از طریق دعوت و با ارسال رسل، انزال کتب و تشریح شرایع انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲۰، ص. ۱۲۳).

ما راه خیر و شر را با الهامی از خود به او تعلیم دادیم، در نتیجه او به خودی خود و به الهام ما خیر و شر را تشخیص می‌دهد، پس آیه مورد بحث در معنای آیه «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس ۷-۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲۰، ص. ۲۹۲).

برای وجه جمع دو دیدگاه آیت‌الله جوادی (که هدایت را در دو آیه مورد بحث، هم تکوینی گرفته و هم تشریحی) می‌توان گفت انسان‌ها تکویناً در انتخاب راه و شریعت آزاداند، هرچند تشریحاً مأمور به انتخاب راه تقویند؛ یعنی تکویناً هر فردی هر راهی را خواست برمی‌گزیند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»، «وهدیناهُ النّجْدین» ولی تشریحاً انتخاب راه حق، پاداش و اختیار راه باطل، کیفر دارد. به بیان دیگر، هرچند امر و ترغیب و تبشیر به ایمان، و نهی و تحذیر و انداز از کفر و شرک در آیات متعدد، همگی در محدوده تشریح و عرصه اراده انسان‌اند؛ ولی خدا از نظر تکوین می‌خواهد که انسان مختار باشد و ایمان و کفر را خود برگزیند، چون خدا راه خیر و شر و شکر و کفر را به او نمایانده است: «هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْن»؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تا هر کس خواست ایمان آورد یا کافر شود: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف، ۲۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۷، ص. ۴۶۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۷۴ و ۵۷۵؛ همو، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۳۵).

از همین رو، آیت‌الله جوادی اراده الهی را به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کنند، اراده تکوینی خداوند که به فعل خودش تعلق می‌گیرد، یا در قلمرو تکوین است یا در قلمرو تشریح که از آن به «اراده تشریح» تعبیر می‌کنند و متفاوت است با «اراده تشریحی» که متعلقش فعل انسان است (همو، ۱۳۹۴، ج. ۳۷، ص. ۳۶۱؛ همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۰).

۳. گرایش فطری به حسن و قبح

برای فهم دقیق‌تر کارکرد گرایشی فطرت، لازم است مراد علامه جوادی از عقل عملی و ارتباطش را با فطرت مشخص نماییم. ایشان برخلاف نظر مشهور معتقدند ادراک‌کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی همان عقل نظری است که هم بود و نبود را ادراک می‌نماید و هم باید و نباید را می‌فهمد و اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نخواهد بود. عقل نظری و عقل عملی دو نیرو از نیروهای انسانی است و حکمت نظری و عملی دو رشته از علوم و مسائل انسان است.

کار عقل نظری صرفاً ادراک است و هیچ مولویت و آمریت و ولایتی ندارد و کار عقل عملی صرفاً تحریک، سیاست، تدبیر و فرماندهی امور است. عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان قوه مجریه است؛ در حقیقت، امام اصلی، عقل نظری است چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری فتوا می‌دهد که خوب و بد کدام است. جهتی که در اثر آن از مافوق، فیض را دریافت می‌دارد، عقل نظری است و جهتی که فیض‌های یافته را در مادون پیاده می‌کند، عقل عملی است. هرگونه تحقیق علمی درباره بود و نبود اشیا و باید و نباید احکام، در حوزه عقل نظری است؛ یعنی متولی حکمت نظری و حکمت عملی، عقل نظری اندیشه‌مدار است ولی هرگونه تحقق عملی، باور قلبی، اعتقاد، اتصاف خلقی و مانند آن، در قلمرو عقل عملی است؛ یعنی متولی آن، عقل عملی انگیزه‌محور است.

انسان با عقل نظری، صاحب اندیشه و جزم می‌شود اما با عقل عملی، صاحب انگیزه و

عزم. علم صحیح، بهره عقل اندیشور است و عمل صالح، نصیب عقل انگیزه‌دار؛ به بیان دیگر، عقل نظری عهده‌دار علم صادق است و عقل عملی مسئول عمل صحیح. عقل نظری در صدد دانش حصولی است و عقل عملی در تلاش برای بینش حضوری است؛ یکی می‌خواهد به ره‌آورد ذهنی بسنده کند و دیگری می‌خروشد تا از علم به عین آید. چه فرق‌های وافر بین مفاهیم حصولی صاحب‌نظران و مشاهد حضوری صاحب‌بصران است. از این‌رو، عرفان عملی، شهودی است نه حصولی، عینی است نه ذهنی، در منطقه انگیزه عملی است نه در قلمرو اندیشه حصولی. به بیان دیگر، عرفان در ساحت عزم، اراده، نیت، محبت، اخلاص و نظایر آن است که هیچ‌کدام از صنف دانش نیستند، بلکه همگی از سنخ گرایش و منتهی به بینش شهودی‌اند و مسئول همه اینها عقل عملی است که خدای سبحان با آن عبادت می‌شود و انسان به بهشت برین می‌رسد «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱).

آیت‌الله جوادی با اشاره به نظر مشهور و اکثر حکما - مبنی بر آنکه عقل عملی نیز مدرک است اما مدرک باید و نبایدها و اموری که تابع اراده و اختیار انسان است - نظر برخی بزرگان حکمت را که مدرک بایدها و نبایدها، عقل نظری است، راجح و اصوب می‌داند (جوادی آملی؛ ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۴۹ و ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۹؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص. ۳۳ و ۴۴؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص. ۴۵؛ همو، ۱۳۸۶ ب، ج. ۴، ص. ۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۷ د، ج. ۱۱، ص. ۵۲۶؛ همان، ج. ۱۲، ص. ۴۴۰؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲۰، ص. ۴۱۴؛ همو، ۱۳۹۳ ج، ص. ۳۲؛ همو، ۲۷۷؛ همو، ۱۳۹۴ ج، ص. ۳۷؛ همو، ۱۱۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص. ۱۵، ۳۷ و ۷۶؛ همو، ۱۳۸۲ ج، ص. ۲، ص. ۹۱-۹۷؛ همو، ۱۳۸۸ ا، ص. ۵۳۲؛ همو، ۱۳۸۶ د، ج. ۱، ص. ۱۲۲، ۱۲۸ و ۱۵۳؛ همو، ۱۳۹۶ الف، ج. ۲۰، ص. ۷۱۴؛ همو، ۱۳۸۶ ج، ص. ۱۸۸، ۱۹۸ و ۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ص. ۱۲۷، ۱۶۱ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۴ ج، ص. ۷۶). مطابق دیدگاه مشهور، حکمت عملی حاصل عقل نظری است اما طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی، حکمت عملی نیز همچون حکمت نظری حاصل عقل نظری است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵-۱۲۷).

آیت‌الله جوادی بر این اساس که گرایش و تحریک و عمل، حاصل عقل عملی است، درباره گرایش فطری انسان به حسن برخی امور مانند عدالت و بی‌میلی برخی امور مانند ظلم، بر این باورند عدل از اموری است که نهاد انسان به طرف آن گرایش دارد و ظلم از اموری که نهان انسان از آن گریزان است؛ زیرا عدل هم با ساختار درونی انسان هماهنگ است و هم با هدف بیرونی انسان سازگار؛ برخلاف ظلم که هم تحمیلی بر ساختار درونی انسان است و هم با هدف بیرونی وی ناسازگار؛ چنان که سمّ و غذای مسموم هم با جهاز هاضمه انسان ناسازگار است و هم با هدف آفرینش وی مخالف است، لذا موجب هلاکت یا رنج او می‌گردد. این که گفته‌اند: باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و فقهی، فطری‌اند، ملاک فطری بودن آنها در انسان به این است که با شهوت و غضب و عقل او هماهنگ باشد و در جایی که محور اراده و تصمیم و عزم و اخلاص است، تعادل آنها را حفظ کرده و رسیدن به هدف را برای او تسهیل کند (همو، ۱۳۸۴، ص. ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۲۸۱).

۱.۳. تحبیب ایمان و تکریمه کفر

آیه دیگر که دلالت بر گرایش فطری انسان به خیر و شر دارد، آیه ۷ سوره حجرات است: «... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِضْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ: ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌های تان زینت بخشیده و کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده، کسانی که دارای این صفاتند، هدایت‌یافتگانند.» مطابق این آیه، آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند تویی و تبری، گویای پیوندی دینی و الهی برای حفظ و تقویت عواطف ایمانی است که روحیه الفت و رغبت و محبت را نسبت به دوستان خدا در انسان ایجاد نموده و نفرت و عداوت نسبت به دشمنان الهی را تقویت می‌کند. این دو ویژگی را خداوند در خلقت و سرشت انسان‌ها نهفته است. خدا ایمان را دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌ها بیاراست و کفر و پلیدی و سرکشی را

ناخوشایند ساخت. پس، اصل نیروهای حب و بغض و تولی و تبری، ماهیت فطری دارند و خدا آن دو را در سرشت و جبلت انسان‌ها نهاده است (همو، ۱۳۸۶هـ.ج. ۱۰، ص. ۳۳۸).

علامه این آیه را که بر گرایش فطری دلالت دارد، با آیات الهام و فطرت - که حاکی از بینش فطری است - مقایسه می‌کنند. چنان‌که اشاره شد، استوای خلقت روح، به الهام تقوا و فجور است که از ناحیه خداوند انجام می‌شود. هرچند الهام، دانشی شهودی و حضوری است که قبل از تعلیم و تعلم در جان آدمی جوانه می‌زند و شک و تردید نیز در آن راه پیدا نمی‌کند، اما علم شهودی جدای از باور و ایمان نیست، به همین دلیل علم به فجور و تقوا همراه با گرایش به خیر و انزجار از شر در درون انسان نهاده شده است که آیه تحبیب ایمان و تکریم کفر بر آن دلالت دارد. از همین رو، خداوند متعال محبت ایمان را در دل‌های ما قرار داده و آن را زیور قلب‌مان ساخته و کفر و فسق و عصیان را مکروه ما قرار داد، به گونه‌ای که فطرتاً میل به گناه نداریم (همو، ۱۳۸۶ الف، ص. ۳۹۷).

خدا در مقام تکوین، هم حدوداً جهان را نیکو آفرید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷) و هم بقائاً همگان را با فطرت آگاه آفرید؛ یعنی هیچ کس را جاهل خلق نکرد و بر اساس «و نَفْسٍ و مَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» علم و بینش، این سرمایه اصلی را به او داد که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین کننده دارد و از جهت گرایش و خواستن هم ایمان را در نهان انسان، گوشواره زینت گوشه فطرت نهاد: «حَبِيبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَتَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» و آیه «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» نیز مؤید است که فطرت انسان، نه تنها خطوط کلی دین را می‌شناسد، خواهان دین هم هست، پس خدا هم فطرت را آگاه آفرید و هم آن را به گرایش زیباپسندی زینت کرد - مانند ایمان که زیباست و جان انسان او را می‌پسندد - و از بدی‌ها مانند کفر و فسوق و عصیان نیز منزجر ساخت: «وَ كَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (همو، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۳۰).

علامه جوادی در موارد متعددی به تغایر حیث بینشی و گرایشی اشاره می‌کند و با اینکه در جهت تکوینی و فطری بودن، آن دو را مشترک می‌داند، اما تفاوت‌های این دو ساحت فطری انسان را با تعابیر متنوع بیان می‌کنند:

بارزترین نمود تمایل به کمال و مشهورترین نماد تنفر از نقص، همان گرایش فطری انسان به توحید و گریز فطری او از شرک است. خدای سبحان ایمان را محبوب انسان کرده و آن را در دل او زینت داده است: «لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ» ایمان به خداوند، نه تنها تکلیف و تحمیل نیست، بلکه تحبیب است. محبت، کشش درونی بین محب و محبوب است؛ یعنی خداوند تکویناً انسان را دوستدار فضایل و معارف آفریده است و او به معارف اعتقادی، بیش شهودی و نیز به فضایل اخلاقی گرایش دارد و آنها را می‌پذیرد. ذات اقدس الهی که سازنده و نوازنده این دستگاه است، انسان را هم عالم: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و هم عاشق کرده است: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ». بد و خوب را به او فهمانده است تا در بخش اندیشه صاحب فکر باشد. در بخش انگیزه نیز برای او محبوب گذارده و دل او را با محبوبش پیوند داده و قلب و جان وی را به زینت ایمان و توحید زینت کرده است (همو، ۱۳۸۹ج، ص. ۱۷۹-۱۸۰).

ایشان در جای دیگر با استفاده از آیه مورد بحث، به تبیین فطرت از راه محبت می‌پردازند؛ یعنی با محبت می‌توان به جهان‌بینی فطری دست یافت. مطابق نظر ایشان، محبت به خدا و دین او راهی برای تبیین فطرت است؛ زیرا در طرز تفکر فلسفی و مسائل عقلی محض هرگز محبت حدوسط قرار نمی‌گیرد؛ محبت از شئون عقل عملی است و در اسلوب منطقی که از شئون عقل نظری است، نمی‌گنجد. به بیان دیگر، برهانی که حدوسطش محبت باشد، در هیچ یک از مسائل عقل نظری جا ندارد. محبت، مانند اراده، عزم، تصمیم، کراهت، انزجار و تبری، از خواسته‌ها و سنت‌های عقل عملی است. اما جهان‌بینی و حکمت نظری مستقیماً با

اندیشه‌های عقل نظری در ارتباط است؛ لذا با حدوسط قرار دادن محبت نمی‌توان آن را مبرهن ساخت و به اثبات یا نفی آن پرداخت (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۹-۲۳۰).

حاصل آنکه انسان در کنار بینش فطری، از گرایش فطری نیز همراه است. چنانکه گفتیم، هر چند انسان همراه آفرینش خود چیزی از علوم حصولی ندارد، اما قرآن برای روح آدمی علم حضوری قایل است، این علم فطری او بوده و نیازی به کسب ندارد؛ زیرا انسان روحی مجرد دارد که نزد خود او حاضر است. پس هم خود را همواره مشاهده می‌کند و هم آنچه که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات درک می‌کند. مطابق «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» خدا نفس انسان را با فجور و تقوا ملهم ساخت و آگاه به حسن و قبح فطری خلق کرد. در واقع تسویه جان آدمی به همین الهام او و آگاهی از مایه سعادت و شقاوت اوست. به طوری که از هنگام ولادت از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است و می‌داند که چه می‌خواهد و به چه سمت باید برود. بهترین تقوای روح، توحید و بدترین فجور نفس، شرک به خدای سبحان است که هر دو مشهود فطری و معلوم حضوری نفس است. پس قرآن کریم، انسان را موجودی آگاه، و روح او را مستوی الخلقه می‌داند و استوای خلقت او در بینش علمی و گرایش عملی به توحید و آثار نیک آن و گریز از شرک و لوازم شوم آن است. آیه «... حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنَةٌ فِي قُلُوبِكُمْ...» شاهد گویایی است بر اینکه گرایش انسان به توحید و گریز وی از شرک، فطری اوست. طبق این آیه، ایمان به خداوند نه تنها تکلیف و تحمیل نیست، بلکه تحیب است. انسان بالفطرة محب حقیقت است و خداوند ایمان را محبوب انسان معرفی کرده و آن را زینت دل قرار داد (همان، ص. ۲۶۶-۲۶۹).

۲.۳. ایحاء به انجام کارهای خیر

آیت‌الله جوادی ایحاء به انجام کارهای خیر را در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ: و انجام کارهای را به آنها وحی کردیم» (انبیاء، ۷۳)، عملی و گرایشی می‌داند. طبق نظر ایشان، وحی یا

از قبیل حکم است و یا از قبیل فعل؛ به بیان دیگر، یا علمی است یا عملی. در اولی، خداوند مطلبی علمی را به کسی انتقال می‌دهد و او را صاحب جزم و حیانی علمی می‌کند اما در دومی، مطلبی ارادی و عملی را به کسی منتقل می‌کند و او را صاحب عزم و حیانی عملی می‌کند؛ یعنی با القای ربانی و الهام الهی، اراده و عزم و حرکت درونی در انسان پدید می‌آید که از سنخ مفاهیم ذهنی و علم حصولی نیست (هرچند علم به این اراده‌ها و عزم‌ها، حضوری است). ایحاء یا وحی کردن در آیه مزبور از نوع دوم؛ یعنی گرایشی و عملی است (همو، ۱۳۸۴هـ.، ص. ۵۵؛ همو، ۱۳۸۸و، ج. ۷، ص. ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۶۵۳؛ همو، ۱۳۹۳، ج. ۳۳، ص. ۱۲۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جمع‌بندی

در پایان، نظرات آیت‌الله جوادی را درباره بینش و گرایش فطری به حسن و قبح بر اساس آیات ذکر شده، می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد که پیام فطرت که شهودی و حضوری است، در سطح بینش‌ها و گرایش‌ها و در افق ابعاد نظری و عملی انسان، به صورت اولیات عقل نظری و عملی و به صورت جزم‌ها و عزم‌ها به سوی خیر استمرار می‌یابد و انسانی که از آگاهی فطری و هدایت‌های آن بهره می‌برد، با شناخت فجور و تقوا بر سر دو راهی اختیار قرار می‌گیرد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» و انسانی که با فطرت راه را می‌شناسد، یا شاکر است یا کفور: «أَنَا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». از ویژگی‌های شناخت فطری آن است که وقتی دهن می‌شود، از بین نمی‌رود و پیام خود را مدت‌ها در مراتب پایین وجود انسان در سطح نظر و عمل آشکار می‌سازد و از آن پس نیز همچنان به شکل دینه‌ای در متن وجود انسان، حاضر و باقی می‌ماند.

یکی از بینش‌های فطری انسان، علم به فجور و تقوا است که در فطرت و نوع آفرینش انسان حضور دارد و آفرینش خداوند بر آن مستقر است و این آگاهی به‌همراه دیگر

شناخت‌های فطری مانند شناخت فطری انسان و شناخت ربوبیت خاص الهی، گوهر و حقیقت دین حنیف را تشکیل می‌دهد که انسان باید روی خود را به سوی آن کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا». انسان چون در متن آفرینش خود از این آگاهی‌ها بهره دارد، همراه با وصف «مستوی الخلقه بودن»، مورد سوگند خدا قرار گرفته است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا». استوای خلقت نفس، نظیر استوای خلقت بدن نیست تا با کم یا افزوده شدن یک انگشت، کم و زیاد شود. نفس چون «مستوی الخلقه» است، از جهت نظر و عمل، از الهامات الهی به فجور و تقوا نیز برخوردار است: «فَالهَمَّهَا فَجورَهَا وَتَقْوَاهَا».

معرفت حضوری انسان به خدا و میثاق فطری او از نوع دانش حصولی (بدیهی یا نظری) نیست تا نظیر «کل بزرگ‌تر از جزء است»، در دسترس ذهن همگان باشد، بلکه گنجینه‌ای همراه است که با دسیسه و گناه آلوده می‌شود و با تزکیه و اطاعت از دستورهای الهی، پاک و شفاف می‌ماند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ هر کس آن را تزکیه کند، رستگار است و هر کس آن را بیالاید، گرفتار می‌شود (همو، ۱۳۸۹ج، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

در مقام گرایش نیز انسان گرایش فطری و توحیدی به اخلاق فاضله دارد. هرچند انسان در انتخاب راه، آزاد و مختار است و هیچ تحمیلی بر او نیست: «وهديناه النجدين» و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» اما با بینش و گرایش توحیدی آفریده شده و در نتیجه، عشق به خداوند و اوصاف کمال خدا و شوق به اخلاق الهی و تخلُّق به آن، در جانش تعبیه و ذخیره شده است. اگر این بینش را از انسان بگیرند و بینش غیر توحیدی و گرایش غیر الهی را به او بدهند، تحمیلی بر فطرت و خیانتی بر اوست.

انسان از نظر علوم حصولی، ناآگاه به دنیا آمده است: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً» و باید از راه حس و تجربه، تعقل و غیره آن را یاد بگیرد؛ ولی بینش توحیدی در جان او تعبیه شده است: «فطرت الله التي فطر الناس عليها» و این نوع خاصی از خلقت؛

یعنی همان گرایش به توحید است. پس اگر گرایش به توحید در جان انسان ذخیره شده باشد، اعتقاد به توحید و شرک، نسبت به فکر او یکسان نیست و چنین علمی، علم حضوری و شهودی است؛ نه علم حصولی و مدرسه‌ای، پس او معبود و ربّ خود را به اندازه هستی خود شهوداً می‌یابد و کمال، جمال و اخلاق او را هم شهوداً می‌یابد و شهوداً گرایش به اخلاق فاضله پیدا می‌کند. پس در درون جان هر کسی، هم بینش به حق و هم گرایش به حق هست. بر این اساس، آیه ۱۷۲ سوره اعراف «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» اختصاص به عالم ذر ندارد؛ بلکه آن نشئه اکنون نیز وجود دارد. خداوند در این آیه می‌فرماید: به یاد آن صحنه باش که خدا از همگان پیمان گرفت و شما به ربوبیت او اعتراف داشتید و به عبودیت خود هم معتقد بودید. این ربوبیت و عبودیت، تنها در جنبه بینش نیست؛ بلکه در جنبه گرایش هم هست. پس گرایش به عبودیت خود و ربوبیت حق در جان همه انسانها ذخیره شده و یکی از اهداف برجسته انبیا علیهم‌السلام این است که آنان آمدند تا عقول دفینه را شکوفا سازند و تحول و انقلابی در انسان‌ها ایجاد کنند: «وَيُثِرُوا لَهُمُ دِفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). آثاره و شکوفا ساختن دفائن عقول ناظر به هر دو بخش است؛ یعنی هم مسئله تفکر و هم مسئله گرایش، هم عقل عملی: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» و هم عقل نظری را شامل می‌شود. پس تعلیمات دینی، تحصیل فضایل اخلاقی و تهذیب روح، همگون با فطرت است نه تحمیل بر فطرت؛ چون فضیلت با ذائقه روح، سازگار و رذیلت برای آن تلخ است.

خلاصه آنکه اولاً: بینش توحیدی که مبدأ پیدایش همه فضایل اخلاقی است، در جان انسان ذخیره شده است؛ ثانیاً: گرایش به جمال و جلال حق و تخلّق به اخلاق الهی در جان هر کسی تعبیه شده است؛ ثالثاً: وحی و شریعت آمده تا این گرایش‌ها و بینش‌ها را شکوفا

ناگفته نماند آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات ذیل نیز به هر دو کارکرد بینشی و گرایش فطرت اشاره نمودند که چون تفصیل دیدگاه‌های ایشان در تفسیر آیات ذکر شده بیان گردید و نیز به جهت رعایت حجم مقاله، از بیان آنها صرف‌نظر می‌گردد:

«فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (انبیاء، ۶۴)، «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت، ۲)، «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ» (قیامت، ۱۴)، «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف، ۵۳)، «نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات، ۴۰)، «الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس، ۵) (همو، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۷ د، ج. ۱۲، ص. ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۹ ا، ج. ص. ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ص. ۵۸-۵۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع دیدگاه‌های علامه جوادی آملی درباره آگاهی و گرایش فطرت به حسن و قبح نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. حقیقت انسان به بُعد مجردی‌اش یعنی نفس است که شؤون مختلفی دارد. هم از درک و بینش برخوردار است و هم از میل و گرایش.
۲. علم و بینش نفس یا مستقیماً و بدون واسطه قوایش است یا به واسطه قوا مانند عقل، خیال و حس؛
۳. علم مستقیم و بی‌واسطه نفس را علم حضوری گویند؛ و از آن جهت که حقیقت انسان به نفسش است و خلقت خاص و ویژه انسان را فطرت گویند، می‌توان این علم و بینش را به فطرت هم نسبت داد؛
۴. پس فطرت یا خلقت خاص انسان، یکی از راه‌های شناخت به حسن و قبح برخی امور است و ما از بینش فطری نسبت به حسن و قبح برخورداریم؛
۵. علم نفس به واسطه قوایش مانند عقل را علم حصولی گویند که یا بدیهی است و یا نظری؛ بدیهی یا از نوع اولیات است یا از نوع وجدانیات. (فطریات که طبق نظر مشهور جزو

بدیهیات است، قریب به بدیهی است نه حقیقتاً بدیهی. از سوی دیگر، چون از سنخ علم حصولی است، با علم فطری که بنابر نتیجه سوم حضوری است، فرق دارد؛

۶. از آنجا که از نفس به قلب نیز تعبیر می‌شود، می‌توان از شناخت و بیش فطری به شناخت قلبی هم تعبیر نمود و یا فطرت را همان قلب دانست؛

۷. از آنجا که قضایای حاکی از علم حضوری را وجدانیات گویند - که انسان محکی و مفاد چنین قضایا را بالوجدان در درون خود می‌یابد - می‌توان از بیش فطری به بیش وجدانی هم تعبیر نمود و یا فطرت را همان وجدان دانست؛

۸. بنابر نتیجه سوم و پنجم، می‌توان علم حصولی بدیهی را نیز علم یا بیش فطری دانست، اعم از آنکه اولیات مراد باشد یا وجدانیات و یا حتی بنابر نظر مشهور، اعم از فطریات. (هرچند در این مقاله، بیش فطری حضوری مراد بوده است نه بیش فطری حصولی یا بیش فطری بدیهی)؛

۹. آنچه در نتایج قبلی از علم حصولی، به‌ویژه بدیهیات گفتیم، مربوط به عقل نظری است که کارش فقط ادراک است اعم از ادراک هست و نیست (که حاصلش حکمت نظری است) و ادراک باید و نباید (که حاصلش حکمت عملی است)؛

۱۰. نفس علاوه بر ادراک و بیش از انگیزش و گرایش و قوه تحریک هم برخوردار است که این امر از شأن عامله نفس برمی‌خیزد و به آن عقل عملی گویند؛

۱۱. پس، نفس از گرایش و تمایل فطری به حسن و انزجار و نفرت فطری از قبح برخوردار است.

به بیان دیگر، نتایج تحقیق از این قرار است که اولاً انسان به طور فطری و وجدانی هم بیش و شناخت به حسن و قبح برخی امور دارد و هم گرایش به انجام آنها. جنبه بیشی آن یا از قبیل علم حصولی است (بدیهی اولی) و یا از قبیل علم حضوری که در این صورت،

اگر در قالب قضیه و علم حصولی درآید، بدیهی وجدانی یا وجدانیات نامیده می‌شود؛ ثانیاً فطرت بینشی به معنای اولیات و وجدانیات، به عقل نظری مربوط می‌شود، فطرت گرایشی با عقل عملی در ارتباط است که تفاوت ماهوی با عقل نظری دارد و صرفاً اشتراک لفظی با هم دارند، و فطرت یا وجدان بینشی به معنای علم حضوری، حاصل شناخت مستقیم و بی‌واسطه نفس یا قلب است و اساساً ارتباطی با عقل به عنوان قوه ادراکی نفس ندارد.



منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی)
۲. نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی)
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، قم: البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴.
۶. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۳)، *الیاقوت*، چاپ شده در: جمال‌الدین حسن بن یوسف حلی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
۷. ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶)، *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، قم: مجمع عالی حکمت حوزه علمیه قم.
۸. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲.
۹. بحرانی، کمال‌الدین میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
۱۰. بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، *سروش هدایت*، ج ۲، قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۴الف)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۴ب)، *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۴ج)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۴د)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۴هـ)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۸۵)، *هدایت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۸۶الف)، *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء.

۲۲. _____ (ب۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، ج ۱، ۳-۴.
۲۳. _____ (ج۱۳۸۶)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۲۴. _____ (د۱۳۸۶)، رحنیق مختوم، قم: اسراء، ج ۱.
۲۵. _____ (ه۱۳۸۶)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ج ۱۰.
۲۶. _____ (الف۱۳۸۷)، دین شناسی، قم: اسراء.
۲۷. _____ (ب۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۲۸. _____ (ج۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۲۹. _____ (د۱۳۸۷)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۱۱-۱۲.
۳۰. _____ (الف۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۳۱. _____ (ب۱۳۸۸)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء.
۳۲. _____ (ج۱۳۸۸)، زن در آینه جمال و جلال، قم: اسراء.
۳۳. _____ (د۱۳۸۸)، نسیم اندیشه، قم: اسراء، ج ۱.
۳۴. _____ (ز۱۳۸۸)، شمیم ولایت، قم: اسراء.
۳۵. _____ (ه۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ج ۳.
۳۶. _____ (و۱۳۸۸)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۱، ۷.
۳۷. _____ (الف۱۳۸۹)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲، ۴، ۶، ۱۳-۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۲.
۳۸. _____ (ب۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء.
۳۹. _____ (ج۱۳۸۹)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۴۰. _____ (د۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء.
۴۱. _____ (ز۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، قم: اسراء.
۴۲. _____ (ه۱۳۸۹)، آفاق اندیشه، قم: اسراء.
۴۳. _____ (و۱۳۸۹)، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، قم: اسراء.
۴۴. _____ (۱۳۹۰)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۵.
۴۵. _____ (۱۳۹۱)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۷.
۴۶. _____ (۱۳۹۲)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۸-۲۹، ۳۱.
۴۷. _____ (۱۳۹۳)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۳۲-۳۳.

۴۸. _____ (۱۳۹۴)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۲۶، ۳۶، ۳۷.
۴۹. _____ (۱۳۹۵)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۳۹.
۵۰. _____ (۱۳۹۶ الف)، ریحیق مختوم، قم: اسراء، ج ۲۰.
۵۱. _____ (۱۳۹۶ ب)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۴۲، ۴۵.
۵۲. _____ (۱۳۹۷)، تسنیم، قم: اسراء، ج ۴۷.
۵۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۲.
۵۴. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
۵۵. _____ (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، قم: بیدار.
۵۶. _____ (۱۳۸۲)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۵۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۵۸. سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تهران: دانشگاه تهران.
۵۹. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۰. سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد (فاضل مقداد) (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المثنور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره)، ج ۶.
۶۲. شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، قم: انوار الهدی.
۶۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲۰.
۶۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ج ۱۰.
۶۵. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ج ۸.
۶۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان: دار الرازی.
۶۷. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، تهران: الزهرا.

۶۸. _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، چاپ اول، تهران: سایه.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، ج ۲.
۷۰. قوشچی، علی بن محمد (بی تا)، شرح تجرید الاعتقاد، قم: منشورات رضی و بیدار.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۱.
۷۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ج ۷.
۷۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.
۷۴. _____ (۱۳۸۴)، شرح برهان شفا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.
۷۵. _____ (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۳.
۷۶. _____ (۱۳۹۸ الف)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.
۷۷. _____ (۱۳۹۸ ب)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۳، ۴، ۶، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۲ و ۲۶.
۷۹. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳ق)، المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، رساله قواعد العقائد، لبنان: دار الغربیة.