



Islamic Maaref University

Scientific Journal


PAZHUHESH NAME-E AKHLAQ

Vol. 18, Spring 2025, No. 67

Feasibility of Innate Moral Knowledge from a Textual Approach

Majid Abolghasemzadeh ¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, Islamic Maaref University, Qom, Iran.
maz@maaref.ac.ir

Abstract Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> 	<p>One of the central issues in general epistemology-and, consequently, in specific fields such as moral epistemology-is the means of acquiring knowledge. Accordingly, the present article, employing a descriptive-analytical method and adopting a textual (naqli) approach, seeks to answer the following questions: Is conscience or innate disposition (fiṭrah) considered one of the sources for acquiring knowledge of moral judgments? In other words, can the human soul directly or indirectly perceive the goodness and badness of certain actions? What type of knowledge is inner perception or intuitive moral knowledge, and what degree of epistemic validity does it possess? The findings indicate that certain Qur'anic verses and narrations can be interpreted as affirming intuitive insight and inner knowledge of the goodness and badness of some traits and actions. Although, based on some of these texts, awareness is acquired indirectly by the soul and thus constitutes acquired (ḥuṣūlī) knowledge, other texts suggest that the human soul directly and immediately apprehends the goodness and evil of certain matters, possessing intuitive and presentational (ḥuḍūrī) knowledge. Due to its unity with the known object or reality, such knowledge enjoys the highest degree of epistemic credibility.</p>
<p>Received: 2024/08/22</p> <p>Accepted: 2025/03/04</p>	
<p>Keywords</p>	<p>Moral epistemology; moral conscience; presentational knowledge of conscience; innate moral knowledge; Qur'anic verses on moral conscience; narrations on moral conscience.</p>
<p>Cite this article:</p>	<p>Abolghasemzadeh, Majid (2025). Feasibility of Innate Moral Knowledge from a Textual Approach. <i>Pazhuhesh Name-E Akhlaq</i>. 18 (1). 9-36. DOI: 10.22034/18.67.9</p>
<p>DOI:</p>	<p>https://doi.org/10.22034/18.67.9</p>
<p>Publisher:</p>	<p>Islamic Maaref University, Qom, Iran.</p>

إمكانية المعرفة الأخلاقية الباطنية بمنهج نقلی

مجيد أبو القاسم زاده^١

١. أستاذ مساعد، قسم الأخلاق الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

maz@maaref.ac.ir

ملخص البحث	معلومات المادة
<p>تُعدّ طرق تحصيل المعرفة من القضايا الأساسية في علم المعرفة بعامة، وفي علم المعرفة الخاصة - ومنه علم المعرفة الأخلاقية - على وجه الخصوص. وانطلاقاً من ذلك، تسعى هذه المقالة، بالمنهج الوصفي-التحليلي وبالاعتماد على المقاربة النقلية، إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية: هل يُعدّ الوجدان أو الفطرة أحد سبل معرفة الأحكام الأخلاقية؟ وبعبارة أخرى، هل تستطيع النفس الإنسانية إدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال والأمور إدراكاً مباشراً أو بواسطة؟ وما طبيعة المعرفة الوجدانية أو الإدراك الباطني، وما مدى قيمتها واعتبارها المعرفي؟ تُظهر النتائج أنه يمكن استنباط نوع من البصيرة الوجدانية والمعرفة الباطنية بالحسن والقبح لبعض الصفات والأفعال من خلال بعض الآيات والروايات. ورغم أن جملةً من هذه النصوص تدلّ على أن هذا الإدراك يتحقّق للنفس بواسطة ويُعدّ من قبيل العلم الحسولي، فإنّ نصوصاً أخرى تشير إلى أنّ النفس الإنسانية تُدرك الخير والشر في بعض الأمور إدراكاً مباشراً بلا واسطة، وتمتلك علماً شهودياً حضورياً بها، وهو - بسبب اتحاده مع المعلوم أو الواقع - يتمتّع بأعلى درجات الاعتبار المعرفي.</p>	<p>نوع المقال: بحث</p> <p>تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٢/١٧</p> <p>تاريخ القبول: ١٤٤٦/٠٩/٠٣</p>
<p>علم المعرفة الأخلاقية، الوجدان الأخلاقي، العلم الحسولي للوجدان، المعرفة الأخلاقية الباطنية، آيات الوجدان الأخلاقي، روايات الوجدان الأخلاقي.</p>	<p>الألفاظ المفتاحية</p>
<p>أبو القاسم زاده، مجيد (١٤٤٦). إمكانية المعرفة الأخلاقية الباطنية بمنهج نقلی. مجلة علمية النشرة الأخلاقية. ١٨ (١) ٣٦-٩. DOI: 10.22034/18.67.9</p>	<p>الاقتباس:</p>
<p>https://doi.org/10.22034/18.67.9</p>	<p>رمز DOI:</p>
<p>جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.</p>	<p>الناشر:</p>



امکان‌سنجی معرفت اخلاقی درونی با رویکرد نقلی

مجید ابوالقاسم‌زاده^۱

۱. استادیار، گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

maz@maaref.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۳۶ - ۹)	یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی عام و به تبع آن در معرفت‌شناسی خاص مانند معرفت‌شناسی اخلاق، راه‌های کسب شناخت است. بر همین اساس، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد نقلی در صدد پاسخ به این سؤالات است که آیا وجدان یا فطرت یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی به شمار می‌رود؟ به بیان دیگر، آیا نفس انسان می‌تواند مستقیماً یا با واسطه، حسن و قبح برخی امور را درک کند؟ یافت درونی یا معرفت وجدانی چه نوع علمی است و از چه میزان ارزش و اعتبار معرفتی برخوردار است؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که از برخی آیات و روایات می‌توان بینش وجدانی و معرفت درونی به حسن و قبح برخی صفات و افعال را برداشت نمود. اگرچه بنابر برخی از این آیات و روایات، بینش و آگاهی، با واسطه برای نفس حاصل می‌شود و از قبیل علم حصولی است، اما مطابق برخی دیگر، نفس انسان مستقیماً و بی‌واسطه، خوبی و بدی برخی امور را می‌یابد و علم شهودی و حضوری به آنها دارد که به دلیل اتحاد با معلوم یا واقع، از بالاترین اعتبار معرفتی برخوردار است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۰۱	معرفت‌شناسی اخلاق، وجدان اخلاقی، علم حضوری وجدان، معرفت اخلاقی درونی، آیات وجدان اخلاقی، روایات وجدان اخلاقی.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۴	
واژگان کلیدی	
استناد:	ابوالقاسم‌زاده، مجید (۱۴۰۴). امکان‌سنجی معرفت اخلاقی درونی با رویکرد نقلی. پژوهشنامه اخلاق. ۱۸ (۱). ۳۶ - ۹. DOI: 10.22034/18.67.9
کد DOI:	https://doi.org/10.22034/18.67.9
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

الف) مقدمه

۱. طرح 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 و معرکه آراء شده است. ملاحظاتی سبزواری درباره اهمیت این بحث می‌گوید:

مسئله حسن و قبح مسئله‌ای بزرگ و مهم است. دیدگاه‌های فراوانی درباره آن مطرح شده و بسیاری از مسائل کلامی و اصولی مبتنی بر آن بوده و مدار و محور بسیاری از مباحث اعتقادی همین مسئله است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۳).

برخی تا چهارده مسئله مهم را متفرع بر بحث حسن و قبح دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۵۶).

از سویی، معرفت‌شناسی به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود. اگر قلمرو معرفت‌شناسی، مطلق معرفت باشد به طوری که همه شناخت‌های انسان را شامل شود و به قلمرو و حوزه خاص معرفتی اختصاص نداشته باشد، به آن معرفت‌شناسی مطلق یا عام گویند؛ اما اگر مسائل و مباحث معرفت‌شناسی در ارتباط با قلمرو خاصی از معرفت مانند دین، علم، عرفان و اخلاق باشد، به آن معرفت‌شناسی مقید یا مضاف و یا خاص گویند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۲۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۷). «معرفت‌شناسی اخلاق» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که صرفاً به تحلیل معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد.

یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، منابع یا راه‌های کسب معرفت است. راه‌های متعددی همچون حس، تجربه، عقل و وحی برای کسب شناخت بیان شده است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۳۶۵ - ۳۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۳۰۴ - ۲۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۲۴۳). بر این اساس، در معرفت‌شناسی اخلاق نیز 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: ۱۴۰ - ۹۹)؛ بلکه بحث درباره آن است که آیا وجدان نیز یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی به شمار می‌رود و از طریق آن می‌توان دست‌کم به برخی احکام اخلاقی معرفت پیدا کرد؟ به بیان دیگر، آیا انسان یافت یا معرفت درونی به حسن و قبح برخی امور دارد؟ نحوه یافت درونی یا علم وجدان به احکام اخلاقی چگونه و قلمرو آن تا کجاست و شناخت کسب‌شده از چه ارزش و اعتبار معرفتی‌ای برخوردار است؟

پاسخ به این سؤالات بر اساس اخلاق توحیدی و مبتنی بر تقرب به خدا و با رویکرد نقلی و از منظر آیات و روایات که محتوای مقاله را تشکیل می‌دهد، از اهمیت و ضرورت بحث حکایت دارد که خود از

اهمیت علم و آگاهی از یک سو و اهمیت اخلاق و تزکیه نفس از سوی دیگر و نقش هر یک در کمال و سعادت انسان برمی‌خیزد. اختلاف نظر میان حکمای معاصر درباره وجدان اخلاقی - که در پیشینه به آن اشاره خواهد شد - وجه دیگر اهمیت و ضرورت بحث است.

۲. پیشینه

گرچه بحث درباره شناخت حسن و قبح افعال، در علوم مختلف به‌ویژه 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 که بحثی، معرفت‌شناختی درباره احکام اخلاقی است (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ ق: ۲۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۰۴؛ حلی، ۱۹۸۲ م: ۸۴ - ۸۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق: ۲۵۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲ / ۲: ۳۸۳؛ شبّر، ۱۴۲۴ ق: ۸۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۲ - ۶۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۱)، اما از نوع بدهت قضایای اخلاقی که آیا از قبیل وجدانیات و برخاسته از وجدان اخلاقی است، بحثی ارائه نکرده‌اند. در مقابل، حکمای معاصر همچون امام خمینی (خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۸۷ - ۸۵ و ۱۱۸ - ۱۱۶؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۸۰ و ۱۸۴ - ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۸ و ۷۹ - ۷۷)، علامه طباطبایی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۹۴، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۸۸، ۳۹۰ و ۳۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۲۳، ۲۴۱ و ۲۶۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸: ۳ / ۴۷۶؛ ۴ / ۱۱۸، ۱۸۰ و ۵۲۰؛ ۱۳ / ۷۳۷: ۱۵ / ۴۶۰؛ ۲۲ / ۳۳ و ۳۸۶ - ۳۸۲؛ ۴۷۵ و ۵۷۴؛ ۲۶ / ۸۷)، علامه جعفری (جعفری، ۱۳۹۵: ۳۱ - ۱۳ و ۱۲۲ - ۹۹) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۱ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۵۹؛ همو، ۱۳۸۸ - ۱۳۸۶: ۳ / ۲۵۵؛ همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۲ / ۳۰۸؛ ۶ / ۱۳۸) از نوع بدهت که از قبیل اولیات است یا فطریات یا وجدانیات، کم و بیش سخن گفته‌اند (ر. ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۹۱ - ۲۳۱). در این میان، فقط آیت‌الله مصباح یزدی قضایای اخلاقی را هرچند یقینی اما غیربدیهی و غیروجدانی می‌داند و اساساً به وجدان اخلاقی باور ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۹۱ و ۹۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۳ / ۱۲۸؛ همو، ۱۳۹۸ الف: ۱ / ۲۴۸؛ همو، ۱۳۹۸ ج: ۲۳۶ - ۲۳۴. ر. ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۴۰۲: ۱۰۸ - ۹۵).

مباحث مربوط به فطرت و وجدان اخلاقی در آثار حکمای معاصر نامبرده و اشاره به آیات و روایات مرتبط هرچند کم نیست، اما به صورت پراکنده و در خلال آثار مختلف مطرح شده است که آن هم با نگاهی معرفت‌شناختی به وجدان اخلاقی نیست. با جست‌وجوی به عمل آمده تنها یک مقاله با عنوان «جایگاه وجدان اخلاقی در آیات و روایات» نوشته علمایی و چاپ‌شده در شماره ۴۵ فصلنامه مطالعات قرآنی، مستقیماً با عنوان اثر حاضر در ارتباط است، اما محتوای آن افزون بر آنکه ارتباط وجدان را با

اخلاق چندان مشخص نکرده و اساساً نگاهی معرفت‌شناختی به وجدان اخلاقی ندارد، بلکه به مباحث مختلفی درباره وجدان اخلاقی بدون تحلیل لازم پرداخته است - همچون ارتباط وجدان با روح و عقل، عملکردهای وجدان اخلاقی در آیات و روایات، ثبات یا تغییر وجدان، وجدان در نظر فیلسوفان غربی، عوامل سلامت وجدان، عوامل انحراف وجدان و راه‌های درمان آن - که این امر موجب شده مقاله از مسئله‌محور بودن خارج شده و ویژگی‌های مقاله پژوهشی را نداشته باشد.

۳. مفهوم‌شناسی

یک. اخلاق

اخلاق جمع خُلق یا خُلُق به معنای طبع و سرشت است که به سیرت و ویژگی‌های باطنی و نفسانی اعم از خوب و بد اختصاص دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴ / ۱۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۶ / ۳۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۹۷). در اصطلاح علم اخلاق تعریف‌های متعددی از آن ارائه شده است؛ از جمله: الف) صفات پایدار نفسانی یا ملکات (ابوعلی مسکویه، [بی‌تا]: ۳۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۱؛ غزالی، ۱۴۰۶ ق: ۳ / ۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۵ / ۹۵؛ نراقی، [بی‌تا]: ۱ / ۲۲)، ب) مطلق صفات نفسانی اعم از پایدار و ناپایدار (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۵) و ج) صفات نفسانی و افعال اختیاری (همان: ۱۷). اخلاق در معنای اخیر که مختار این نوشتار است، افزون بر صفات نفسانی - اعم از پایدار و ناپایدار - شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌شود. البته، صفات و افعالی که قابل تحسین و تقبیح یا ارزش‌گذاری اخلاقی باشد. بر این اساس، علم اخلاق علمی است که به بیان صفات نفسانی خوب و بد، رفتارهای اختیاری خوب و بد، چگونگی کسب صفات نفسانی خوب و انجام رفتارهای پسندیده و نیز چگونگی دوری از صفات نفسانی بد و رفتارهای ناپسند می‌پردازد (ابوعلی مسکویه، [بی‌تا]: ۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۴۸؛ نراقی، [بی‌تا]: ۱ / ۲ و ۵؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۱۹).

دو. وجدان

وجدان در لغت از ماده «وجد» (به ضم، فتح و کسر واو) است و با توجه به مشتقات آن، معانی مختلفی برایش ذکر شده است، از جمله: پیدا کردن و یافتن، به دست آوردن و برخوردار شدن، توانگری و دارا بودن، محبت و دوست داشتن، خشمگین و غضب نمودن، غمگین و ناراحت شدن، دانستن و شناختن (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۶ / ۱۶۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۵۶ - ۱۵۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳ / ۴۴۶ - ۴۴۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۵ / ۲۹۴ - ۲۹۲).

یافتن و برخوردار شدن، یا از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری صورت می‌گیرد و یا از طریق قوای

سه‌گانه نفس؛ یعنی شهوت، غضب و عقل که اگر یافتن از طریق عقل صورت گیرد، به دلیل مدرک بودن آن، این نوع یافتن را می‌توان ادراک یا دانستن و یا شناختن هم نامید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۵۵ - ۸۵۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۵ / ۲۹۷). از همین‌رو، برخی همه مشاهدات باطنی را که انسان به آنها علم دارد مانند فکر، عقل، اراده، شعور و احساس، وجدان نامیده‌اند؛ به بیان دیگر، وجدانیات به آنچه با نیروهای باطن احساس می‌شود یا نفس در خود می‌یابد، تعریف شده است؛ همچنان‌که وجدان به نفس و قوای نفس نیز اطلاق شده است (تهانوی، ۱۹۹۶ م: ۱ / ۶۷۴؛ ج ۲ / ۱۷۵۸ - ۱۷۵۷؛ حفنی، ۱۴۲۰ ق: ۹۳۰؛ جهامی، ۲۰۰۶ م: ۲ / ۳۰۲۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴ ق: ۲ / ۵۵۷).

وجدان در اصطلاح علوم مختلف، معانی مختلفی دارد. در فلسفه و منطق، احساس یا ادراک حسی با حواس ظاهری را «حسیات» یا «محسوسات» و با حواس باطنی را وجدان یا «وجدانیات» و به مجموع آن دو «مشاهدات» گویند. همچنین در برخی از این آثار، وجدانیات یکی از قضایای بدیهی شمرده شد که از علم حضوری حکایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۵؛ حلی، ۱۳۸۷: ۱۹۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۲ / ۴۴۲؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۴۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۶ / ۱۲۴؛ خوانساری، ۱۳۷۶: ۲۳۶). به این ترتیب، معنای اصطلاحی وجدان با برخی معانی لغوی آن مرتبط است؛ یعنی آنچه که نفس آن را داراست یا در خود می‌یابد و بدان علم دارد.

لازم به ذکر است هرچند در اینکه آیا وجدان همان فطرت، عقل عملی، قلب و یا واژه‌های مشابه دیگر است یا نه، اختلاف است، اما مباحث این مقاله به نحوی است که این اختلافات - که بیشتر به نزاع لفظی شبیه است - تأثیری در آن ندارد و نتایج بحث در هر صورت، یکسان است.

سه. معرفت اخلاقی درونی (وجدان اخلاقی)

تعریف وجدان در علم اخلاق یا وجدان اخلاقی، به تعریف «معرفت‌شناسی اخلاق» وابسته است که چنان‌که گفتیم، نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است و صرفاً به بررسی معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد و یکی از مسائل آن، راه‌های شناخت احکام اخلاقی است. اگر یکی از این راه‌ها را وجدان بدانیم، به وجدان اخلاقی و معرفت اخلاقی درونی باور پیدا کردیم؛ یعنی نفس انسان می‌تواند بالوجدان، مستقیماً و بدون واسطه حس، عقل و نقل دست‌کم حسن و قبح برخی امور را تشخیص دهد و آنها را در خود بیابد. چنین معرفتی را در علم معرفت‌شناسی، علم حضوری گویند که اگر در قالب قضیه - که از سنخ علم حصولی است - درآید، بدان «وجدانی» گویند. بنابراین، «وجدانیات» قضایای حاکی از علم حضوری‌اند نه آنکه خودشان علم حضوری باشند (منابع پیشین).

ب) آیات

پیش از بیان آیات، اشاره به این نکته لازم است که همان‌طور که حکمای متقدم از نوع بداهت حکم اخلاقی سخن نگفته‌اند و این بحث در کلام معاصرین مطرح شده است، مفسران متقدم نیز ذیل آیات مورد نظر، به تفکیک حیث بیشنی و گرایشی نپرداخته تا چه رسد به نوع علم و بینش که حضوری است یا حصولی و در صورت حصولی بودن، بدیهی است یا نظری و در صورت بدیهی بودن، از قبیل وجدانیات است یا غیر آن. این‌گونه مباحث عمدتاً از سوی مفسران معاصر مطرح شده است. هرچند ما تلاش نمودیم به نظرات دیگر مفسران نیز بپردازیم.

۱. هدایت انسان

برخی از آیات دلالت بر هدایت انسان‌ها دارد مانند «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، تشریحی است یا تکوینی، اندکی میان علما و مفسران اختلاف است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۲ - ۴۰ و ۱۶۸ - ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۶۸ - ۴۶۶).

«نجدین» در روایات و به تبع آن، اکثر تفاسیر به راه خیر و راه شر تفسیر شد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۷۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۶ / ۳۵۳؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲ / 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، ۱۴۱۲ ق: ۸۳۸ - ۸۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵ / ۳۳۷ - ۳۳۶؛ ۲۷ / ۲۴).

علامه طباطبایی ضمن تقسیم هدایت به فطری و کلامی، هدایت فطری به خیر و شر را لازمه خلقت بشر، از سنخ بینش و از راه الهام دانسته است.

هدایت دو قسم است: قسم اول هدایت فطری 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: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۸ - ۷) و از این آیه وسیع‌تر و عمومی‌تر آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم / ۳۰) است که فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلایق می‌داند نه فقط بر انسان. قسم دوم هدایت

کلامی و زبانی است که خداوند از طریق دعوت و با ارسال رسل، انزال کتب و تشریح شرایع انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۰ / ۱۲۳).

علامه در همین رابطه در جای دیگر می‌گوید:

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 «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۷ - ۸) است (همان: ۲۹۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز با ربط دادن آیات مورد بحث به آیه الهام فجور و تقوا، مضمون آنها را شناخت خوبی و بدی توسط نفس انسان می‌داند:

حقیقت آدمی همان جان و نفس اوست ... خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شر آشنا کرد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (جوادی آملی، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۲ / ۲۸۸).

با توجه به آیات فوق و تفاسیر آن، اولاً هدایت مورد بحث از سنخ بینش یا شناخت خوبی و بدی است و نه گرایش یا میل به انجام کار خوب و ترک کار بد؛ ثانیاً هدایت نفس به علم حضوری نزدیک‌تر است تا درک عقلی و علم حصولی؛ یعنی خداوند انسان را به گونه‌ای آفرید که نفسش بی‌واسطه و از جانب خود، خوبی و بدی برخی امور را تشخیص می‌دهد و برای این منظور نیاز به تفکر ندارد؛ ثالثاً اگر از این دست آیات، خصوص علم حضوری استفاده نشود، خصوص علم حصولی هم استفاده نمی‌شود که حاصل قوا یا شئون نفس مانند حس و عقل است. پس مفاد این آیات اعم از علم حصولی (خواه بدیهی مانند اولیات و وجدانیات و خواه فطریات و دیگر قضایای نظری) و حضوری است و فی‌الجمله - اگر نگوییم بالجمله - می‌تواند دلالت بر علم حضوری، وجدانی و شهودی انسان به خوبی و بدی برخی امور داشته باشد.

۲. الهام فجور و تقوا

بنابر آیات ۷ و ۸ سوره شمس، فجور و تقوا به انسان‌ها الهام شده است «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».

ذیل آیات هدایت به دیدگاه علامه طباطبایی درباره آیات الهام نیز اشاره شد؛ اینکه ایشان هدایت

حاصل از الهام را هدایت فطری یا تکوینی و متفاوت با هدایت تشریحی می‌داند؛ هدایتی که خداوند بر اساس آن انسان را با الهام درونی آفریده که با آن، اعتقاد حق و عمل خیر را تشخیص می‌دهد. همه انسان‌ها از این هدایت برخوردارند؛ زیرا فطرت بینشی تشخیص خیر و شر، لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقتشان موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق: ۲۰ / ۱۲۲).

از منظر علامه، الهام یعنی تصمیم، آگاهی و علم از خبری که در دل آدمی بیفتد و این خود افاضه‌ای است الهی. اگر در آیه شریفه، هم تقوای نفس را الهام خوانده و هم فجور آن را، برای این است که بفهماند مراد از الهام آن است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده و نیز به او فهمانده، عملی که انجام می‌دهد تقوا است و یا فجور. مثلاً تصرف مال را که مشترک بین تصرف در مال یتیم و تصرف در مال خویش است، به او شناسانده و این را هم به او الهام کرده که تصرف در مال یتیم فجور است، و تصرف در مال خود، تقوا است. پس الهام مذکور که از صفات و خصوصیات خلقت آدمی است؛ یعنی خدای تعالی به انسان‌ها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا و برایشان مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است (همان: ۲۹۷).

شهید مطهری نیز آیات مورد بحث را دال بر وجدان اخلاقی می‌داند که بر اساس آن، خداوند سبحان راه زشتی و راه تقوا را به انسان الهام کرده و در فطرت و وجدانش نهاده است؛ یعنی بشر بدون اینکه احتیاجی به معلم داشته باشد، راه پاکی و ناپاکی را تشخیص می‌دهد و همین احساس درونی مقدس است که به او فرمان می‌دهد. چنان که خداوند متعال به نفس انسان به اعتبار همین وجدان حق‌شناسش قسم می‌خورد: «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ * وَ لَأُقْسِمُ بِالنَّفْسِ الْوَالِیَةِ» (قیامت / ۲ - ۱). روح و نفس این قدر پاک و شریف آفریده شده است که اگر مرتکب کار زشت بشود، خودش خودش را ملامت می‌کند، خودش قاضی پاکی است که به ضرر خود قضاوت می‌کند و علیه خودش رأی می‌دهد. در این آیات، نفس و قیامت کنار هم ذکر شده‌اند؛ چون قیامت، محکمه عدل الهی در کل جهان است و نفس، محکمه عدل الهی در ضمیر و درون انسان است (مطهری، ۱۳۷۸: ۴ / ۵۲۱ - ۵۲۰؛ ۲۲ / ۷۳۸ و ۷۵۱). از همین رو، استاد مطهری به‌رغم آنکه دیدگاه وجدان‌گرایانی مانند کانت و روسو را تماماً قبول ندارد، اما اصل وجدان اخلاقی را می‌پذیرد:

کانت برای وجدان انسان ارزش فوق‌العاده‌ای قائل است و معتقد است انسان‌ها از وجدان بسیار اصیل اخلاقی برخوردارند. از نظر او وجدان یک احساس مقدس است در درون انسان که به انسان فرمان می‌دهد و فعل اخلاقی آن است که از وجدان سرچشمه بگیرد. این نظریه، نظریه خوبی است و ما این وجدان را نفی نمی‌کنیم. در اسلام این امر

تعریف شده که وجدان اخلاقی در انسان هست، ولی نه به‌عنوان یک اصل مسلم که نتوان در آن خدشه وارد کرد و نه با آن قوه و قدرتی که کانت می‌گوید که در روح و باطن هر فرد چنین قوه و نیرویی با این صراحت وجود دارد. نفس لوآمه و مطالب دیگری از قبیل «فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» نشان می‌دهد که از نظر قرآن نسبت به کار بد و خوب اصالتی در انسان هست؛ یعنی وقتی انسان کار بدی انجام می‌دهد از درونش خودش را ملامت می‌کند، و معلوم می‌شود که چیزی هست که فرمان به خوبی و ترک بدی می‌دهد و به‌سبب انجام فعل بد، انسان را مورد ملامت قرار می‌دهد و در مقابل، وقتی که انسان کار خوب انجام می‌دهد راضی می‌شود و به‌نوعی او را تحسین می‌کند (همان: ۲۲ / ۷۵۱ - ۷۵۰).

شهید مطهری نظریه وجدان اخلاقی را به نظریه فطرت هم تعبیر می‌کند؛ یعنی حس اخلاقی یا وجدان اخلاقی و یا بذره‌های انسانیت در فطرت و سرشت انسان نهاده شده است. بر اساس آیات الهام و فطرت، به انسان به‌طور فطری یک سلسله الهامات شده است که به موجب آن الهامات، قبل از تجربه و قبل از این که از راه عقل و فکر و تجربه بفهمد، می‌تواند خیر و شرّ خود را تشخیص دهد. این خود یک کمال است در انسان که تا حدودی مُلهم به بعضی امور است؛ هرچند مقدار و مصادیق آن در قرآن مشخص نشده است (همان: ۱۵ / ۸۹۷ - ۸۹۵؛ ۲۹ / ۱۹۶ - ۱۹۵).

اینکه الهامات فطری بشر در باب خوب و بد چقدر است؟ مسئله‌ای است که قرآن معین نکرده که چه چیزهایی بالخصوص به انسان الهام شده؛ ولی همین قدر می‌گوید که: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». در آیه دیگری می‌فرماید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» ... یعنی نفس کار خیر را به قلب آنها وحی کردیم. این دیگر الهام است (همان: ۲۹ / ۱۹۸ - ۱۹۷).

آیت‌الله جوادی نیز بر اساس دو آیه مذکور، الهام فجور و تقوا را لازمه کمال خلقت و خلقت منهای این الهام را ناقص می‌داند. از نظر ایشان - که کلامشان صراحت بیشتری در علم حضوری نفس به خوبی و بدی برخی امور دارد - هر روح مجردی به اندازه مجرد خاص خویش دارای حقایق عینی و معلومات فطری حضوری است و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری و جهل به آنها مانع مستوی الخلقه بودن نفس است. از این رو قرآن کریم بعد از بیان مستوی بودن نفس، به الهام فجور و تقوای آن اشاره کرده است. این‌گونه 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. به بیان دیگر، الهام فجور نفس و تقوای او در مُستوای هستی‌اش دخیل است؛

به طوری که بدون آگاهی فطری بد و خوب، نفس ناقص و غیرمستوی است. نفس انسان گرچه در زادروزش از علوم حصولی مایه‌ای نداشت، ولی با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی نسبت به خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد.

به بیان دیگر، 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. در حالی که علم حضوری نظیر علم حصولی نیست تا 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 (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۱ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۸ - ۱۳۸۶: ۳ / ۲۵۵؛ همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۲ / ۳۰۸؛ ۶ / ۱۳۸؛ ۷ / ۴۶۲؛ ۲۵ / ۴۰؛ ۲۶ / ۵۶۳؛ ۲۸ / ۲۴۶).

البته، آیت‌الله جوادی نفس ملهمه را یکی از شئون نفس واحد انسان می‌داند و برای آن شئون دیگری نیز قائل است: نفس مسوئه: «بَلْ سَوَّيْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً» (یوسف / ۱۸)، نفس اماره: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف / ۵۳)، نفس لوامه یا وجدان بیدار و ملامتگر: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت / ۲)، و نفس مطمئنه: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸ - ۲۷) (جهت بینشی یا گرایشی بودن این شئون و در صورت بینشی، حضوری یا حصولی بودن آنها ر. ک: همو، ۱۳۸۳: ۱۴۵ - ۱۴۲؛ همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۱ / ۷۳ - ۶۹).

حاصل آنکه درباره «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»، هرچند برخی مفسران آن را اعم از فطرت بینشی و گرایشی به خیر و شر دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۱ / ۱۷۷؛ ماوردی، [بی‌تا]: ۶ / ۲۸۳)، اما اکثر قریب به اتفاق مفسران، آن را ناظر به فطرت بینشی و تعداد قابل توجهی از آنها ناظر به علم حضوری دانسته‌اند. هرچند در کلمات اکثر آنها تصریح به علم حضوری نشده است، اما توضیحات آنها حکایت از علم حضوری دارد. مثلاً راغب در مفردات، الهام را - که در اصل به معنای بلعیدن، هضم کردن و در جان قرار گرفتن دانسته - به معنای رسیدن چیزی به دل از سوی خدای متعال و از عالم

ملکوت همچون نزول فرشته و دمیدن در جان و روح می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۴۸) و یا فخر رازی آن را قرار دادن و گنجانیدن خداوند چیزی را در قلب انسان می‌داند که متفاوت با تعریف، تبیین و تعلیم است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۱ / ۱۷۷). فیض کاشانی، با فرق نهادن میان الهام و تعلم، الهام را حاصل قلب و تعلم را حاصل عقل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۵ / ۳۶ - ۳۳. ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۵ / ۱۶۷ - ۱۶۶؛ حقی برسوی، [بی‌تا]: ۱۰ / ۴۴۲؛ یزیدی، ۱۴۰۵ ق: ۴۳۰).

۳. فطرت الهی انسان

«... فَطَرَتَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لِتُبَدِّلَ لِحُلُقِ اللَّهِ...؛ این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست» (روم / ۳۰). هرچند در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته، اما کلمه فطرت تنها در آیه مذکور استعمال شده است.

از نظر علامه طباطبایی، انسان هیچ هدف و غایتی ندارد، مگر سعادت که به سوی آن، هدایت تکوینی و فطری شده است؛ یعنی طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته که با غایت نهایی‌اش یعنی سعادت مناسب است. به بیان دیگر، انسان مفضول به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه برای او نافع است و به آنچه برایش ضرر دارد، ملهم کرده و فرموده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». انسان برخوردار از این فطرت خاص، نوع واحدی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند؛ از این رو لازم است در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت کند. این هادی همان فطرت و نوع خلقت است که قابل تبدیل نیست «فَطَرَتَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لِتُبَدِّلَ لِحُلُقِ اللَّهِ» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶ / ۱۷۹ - ۱۷۷).

آیت‌الله جوادی که با تفصیل و صراحت بیشتری به این مسئله می‌پردازد، بر این باور است فطرتی که در قرآن به‌عنوان 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 بُعد 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. به‌بیان 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.

از همین رو، باید گفت نوزاد در بخش علم حصولی فطریات (به اصطلاح منطقی) حتی اجتماع نقیضین را نمی‌داند «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل / ۷۸)؛ سپس از راه گوش و چشم و دل چیزهای دیگر را می‌فهمد: «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل / ۷۸)؛ ولی از راه فطرت و دل، هیچ کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش مفطور: «فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلَهَم: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ - ۱۳۹۷: ۳۱ / ۱۲۳ - ۱۲۲).

بنابراین، 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 که هر دو 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 (همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۷ - ۲۴). به بیان دیگر، 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 فألهما فجورها و تقواها»، بلکه گرایش به تقوا و نیکی را نیز به همگان عطا کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، به طوری که همگان با اندیشه الهی، تقواشناس و با انگیزه الهی، تقواطلب آفریده شده‌اند (همو، ۱۳۸۷ - ۱۳۹۷: ۷ / ۴۶۲).

خدا در مقام تکوین، هم حدوداً جهان را نیکو آفرید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» و هم بقائاً همگان را با فطرت آگاه آفرید؛ یعنی هیچ کس را جاهل خلق نکرد و بر اساس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» علم و بینش، این سرمایه اصلی را به او داد که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین‌کننده دارد و از جهت گرایش و خواستن هم ایمان را در نهان انسان، گوشواره زینت گوشه فطرت نهاد: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» و آیه «فِطَرَتَ 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: «و كَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (همان: ۲۶ / ۵۳۰).

البته، علامه جوادی در کنار فطرت به راه‌های دیگر همچون عقل و وحی نیز اشاره 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. دین نیز فطری انسان‌هاست و فطرت آدمی 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 (همان: ۲ / ۵۵۰ - ۵۴۹: ۱۴ / ۳۱۳: ۲۲ / ۳۵۰).

نتیجه آنکه هرچند با توجه به دیدگاه برخی مفسران همچون علامه طباطبایی، نمی‌توان خصوص بینش فطری را از آیه مورد بحث برداشت نمود، اما ظاهراً خصوص گرایش فطری را هم نمی‌توان استنباط کرد. هدایت فطری می‌تواند اعم از هدایت علمی و عملی یا بینشی و گرایشی باشد؛ نکته‌ای که آیت‌الله جوادی به آن تصریح نمودند. مطابق این تفسیر، فطرت الهی علاوه بر گرایش‌های فطری به انجام کار خوب و ترک کار بد، شامل بینش‌ها و آگاهی‌های فطری به خوب و بد نیز می‌شود. نکته دیگر آنکه چنین علم و بینش فطری، وجدانی و شهودی است؛ یعنی از سنخ علم حضوری است و نه از قبیل علم حصولی همچون فطریات منطقی.

۴. تحبیب ایمان و تکریمه کفر

... وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ.

ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده و کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده، کسانی که دارای این صفاتند، هدایت‌یافتگانند (حجرات / ۷).

مطابق تفسیر *المیزان*، مسئله محبوب کردن ایمان و مجذوب کردن دل‌های مؤمنین در برابر آن، و نیز مکروه کردن کفر و فسوق و عصیان، سبب رشدی است که هر انسانی به فطرت خود در جست‌وجوی آن است و به فطرت خود از گمراهی متنفر است؛ پس بر مؤمنین لازم است که دست از ایمان برندارند و از کفر و فسوق و عصیان اجتناب ورزند تا رشد یابند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ق: ۱۸ / ۳۱۳).

بر اساس آیه مذکور، آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است تولی 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

وجود انسان بارور می‌سازد و نفرت و عداوت نسبت به دشمنان الهی را در انسان تقویت می‌کند. این دو ویژگی را خدای سبحان در خلقت و سرشت انسان‌ها نهفته است. خدا ایمان را دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌ها بیاراست و کفر و پلیدکاری 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 (جوادی آملی، ۱۳۸۸ - ۱۳۸۶: ۱۰ / ۳۳۸).

ایشان در جای دیگر با استفاده از آیه مورد بحث، به تبیین فطرت از راه محبت می‌پردازد؛ یعنی با محبت می‌توان به جهان‌بینی فطری پرداخت. 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 ب: ۲۳۰ - ۲۲۹).

با توجه به توضیحات فوق، در نگاه اول باید گفت این آیه نمی‌تواند دال بر جنبه بینشی نفس و آگاهی آن از خیر و شر و خوب و بد باشد. همان‌طور که ایمان و کفر، فعل جوانحی و نفسانی و از سنخ کنش‌اند نه بینش، محبت و کراهت نیز همچون مطلق میل و نفرت، از امور انگیزشی و گرایش‌اند و نه نگرشی و بینشی؛ اما با توجه به آنکه گرایش‌های انسان منشأ بینشی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲ / ۴۴ - ۴۱؛ همو، ۱۳۹۸ ب: ۱۸۶ - ۱۸۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۳۳۵ - ۳۲۲ و ۳۶۳ - ۳۶۰) و نیز نفس به افعال خود (افعال جوانحی مانند محبت، نفرت، ایمان، کفر و غیره) علم حضوری دارد، (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف: ۱ / ۱۶۸ - ۱۶۷) می‌توان این آیه را به صورت غیرمستقیم دال بر بینش وجدانی دانست. البته، آگاهی‌ها و بینش‌هایی که سبب امیال و گرایش‌هایی در انسان می‌شود، می‌تواند هم از قبیل علم حصولی باشد و هم از قبیل علم حضوری.

توضیحات بیشتر آیت‌الله جوادی ذیل آیه، مؤید این مطلب است. خدا در قرآن، انسان را یک موجود آگاه بالفعل می‌داند نه آگاه بالقوه، گرچه هنگام تولد از علم حصولی بهره‌چندانی ندارد (نحل / ۷۸)، ولی از نظر علم حضوری و شهودی، آگاه خلق شده است. به بیان دیگر، انسان همراه آفرینش خود هرچند چیزی از علوم حصولی را ندارد، لیکن از علم حضوری برخوردار است؛ این علم، فطری او بوده و نیازی به کسب ندارد؛ زیرا انسان روحی مجرد دارد که نزد خود او حاضر است و او هرگز از خویش غیبت ندارد.

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» خداوند نفس انسان را با فجور و تقوا ملهم ساخت و آن را آگاه به حسن و قبح فطری خلق کرد؛ به طوری که از هنگام ولادت از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است. بدترین فجور نفس، شرک به خدای سبحان است: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان / ۱۳)؛ زیرا شرک منشأ همه شرور است و زشتی آن برای فطرت کاملاً مشهود است. بهترین و برترین تقوای روح آدمی و سرآغاز همه تقواها، توحید است که مشهود فطری نفس است؛ یعنی هم فجور شرک که مایه هرگونه تبه‌کاری است و هم تقوای توحید که پایه اصیل هرگونه پرهیزکاری است، مشهود روح آدمی و معلوم حضوری نفس‌اند. پس انسان موجودی آگاه است؛ گرچه علم‌های حصولی وی کسبی است، ولی علم شهودی او به خدای سبحان و پرستش و گرایش عبادی وی نسبت به خداوند، فطری است. اساساً استوای خلقت انسان «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» در بینش علمی و گرایش عملی به توحید و آثار نیک آن و گریز از شرک و لوازم مشؤم آن است. آیه «... حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ 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 بالفطره مُحَبِّ حقیقت است و خداوند ایمان را محبوب انسان و آن را زینت دل قرار داد. پس بین دل و معارف و عقاید صحیح رابطه وجودی برقرار است و این کشش وجودی همراه با ادراک است و چون همراه با ادراک است، محبت نامیده می‌شود. انسان چون موجودی آگاه است، دارای محبت کمال و کشش آگاهانه به سمت معارف و فضایل است و این گرایش و پذیرش به معارف و فضایل همان فطری بودن دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۲۶۹ - ۲۶۶).

به بیان دیگر، خدا در مقام تکوین، هم حدوثاً 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 «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» سرمایه اصلی علم و بینش را - که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین‌کننده دارد - به او داد و از جهت گرایش و خواستن هم ایمان را در نهان انسان، زینت فطرت نهاد: «حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ». آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ 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 - مانند ایمان که زیباست - زینت کرد و از بدی‌ها مانند کفر، فسوق و عصیان منزجر ساخت: «وَكُرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۲۶ / ۵۳۰). از همین رو باید گفت بارزترین نمود تمایل به کمال و مشهورترین نماد تنفر از نقص، همان

گرایش فطری انسان به توحید و گریز فطری او از شرک است. انسان تکویناً آگاه به معارف و دوستدار فضایل آفریده شده است؛ به معارف اعتقادی، بینش شهودی و به فضایل اخلاقی گرایش فطری دارد. خداوند متعال که سازنده و نوازنده این دستگاه است، انسان را هم عالم: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و هم عاشق کرده است: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ 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، ۱۳۸۹: ۱۸۰ - ۱۷۹). بنابراین، هرچند استوای خلقت روح، به الهام تقوا و فجور است که از ناحیه خداوند انجام می‌شود و الهام، دانشی شهودی و حضوری است که قبل از تعلیم و تعلم در جان آدمی جوانه می‌زند و شک و تردید 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 جایگزین شده است و انسان به ایمان که زیور قلب قرار گرفته، محبت دارد و از کفر، فسق و عصیان کراهت دارد (همو، ۱۳۸۶: ۳۹۷).

۵. ایحاء به انجام کارهای خیر

بنابر آیه ۷۳ سوره انبیاء، انجام کارهای خیر به انسان وحی شده است «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ؛ و انجام کارهای خیر را به آنها وحی کردیم».

علامه طباطبایی وحی در این آیه را برخلاف برخی مفسران (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۲ / ۱۶۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۱۲۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۶ / ۲۷۰؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۳ / ۱۳۲) تسدید یا تأییدی می‌داند نه وحی تشریحی. از نظر ایشان، آیه دلالت بر این دارد که فعل خیرات از قبل تحقق یافته و وحی به فعل صادر شده تعلق گرفته است. تحقق کارهای خیر از قبل، به وحی و دلالت باطنی و الهی بوده و انسان با الهامات فطری آنها را انجام می‌داده است. این وحی که متعلق به فعل خیرات شده، غیر از وحی تشریحی است که اول فعل را تشریح می‌کند و سپس انجام آن را بر طبق امور تشریح شده، مترتب می‌سازد. اگر این وحی تشریحی و برای انجام کار بود، باید امر به انجام آن می‌کرد و می‌فرمود: «و اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات»؛ یعنی ما امر به کارهای خیر را به قلب آنان وحی کردیم؛ در حالی که چنین نفرمود. پس معلوم می‌شود خداوند منان خود کارهای خیر را به نفس انسان‌ها وحی کرده است نه امر به آنها را (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۴ / ۳۰۵. نیز ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰).

هرچند از بیان علامه طباطبایی، شناخت و بینش فطری به خیرات را نیز می‌توان استفاده کرد، اما قدر متیقن آن است که انسان در درون خود و به‌طور فطری گرایش به انجام کارهای خیر دارد. چنان‌که آیت‌الله جوادی وحی در آیه مورد بحث را 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 چنان‌که در تفسیر آیه قبل گفتیم، علم به این اراده‌ها و عزم‌ها، حضوری است). ایحاء یا وحی کردن در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...» از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ج: ۵۵؛ همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۱۴۲ / ۷؛ ۶۵۳ / ۲۹؛ ۳۳ / ۱۲۷).

حاصل آنکه هرچند تفسیر وحی در آیه مزبور به بیش و آگاهی وجدانی و فطری - آگاهی از امور خیر و شر (اعم از حضوری و حصولی) - مشکل به نظر برسد و نتوان گفت بر بیش از گرایش فطری انسان به کارهای خیر دلالت دارد، اما با توجه به آنچه در آیه قبل (تحبیب ایمان و تکریمه کفر) گفتیم، می‌توان خاستگاه بینشی حتی از سنخ حضوری برای آن قائل شد.

آنچه گفتیم همه آیات در این باره نیست؛ بلکه از آیات دیگری نیز چنین برداشت شده است که افزون بر آنکه بر میل و گرایش فطری انسان به انجام برخی فضایل و ترک برخی رذایل دلالت دارد، بلکه می‌تواند بر علم حصولی و حتی علم حضوری به آنها نیز دلالت داشته باشد. مانند «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (انبیاء / ۶۴)، «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت / ۲)، «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت / ۱۴)، «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف / ۵۳)، «وَتَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات / ۴۰)، «الَّذِي يُوسَسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس / ۵) (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۱ / ۱۹۸؛ ۱۴ / ۲۰۱؛ ۲۰ / ۱۰۳ و ۱۰۷ - ۱۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۴ / ۵۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۲ / ۴۰۲؛ ۱۲ / ۲۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶ / ۴۳۰ - ۴۱۷؛ ۲۷ / ۴۸ - ۴۴؛ همو، پیام قرآن، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۱۲ - ۱۹۳؛ ج ۲ / ۱۳۷ - ۱۳۳؛ ۵ / ۲۳۸ - ۲۲۹؛ سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۴ / ۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۶۶ - ۲۵۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۷۳ - ۶۷).

از آنجا که دلالت برخی از این آیات بر جنبه بینشی وجدان اخلاقی به‌ویژه علم حضوری آن، بعید به نظر می‌رسد و به همین دلیل یا اساساً مورد توجه برخی مفسران قرار نگرفته و یا مورد اختلاف نظر دیگر مفسران واقع شده است، از تبیین و تحلیل آنها صرف نظر شد.

ج) روایات

اگر روایاتی را که دلالت اندک و غیرمستقیم بر موضوع بحث دارند لحاظ کنیم، تعدادشان قابل توجه خواهد بود. در ادامه تنها از سه روایت که دلالت بیشتری بر مدعای ما دارد، اشاره می‌کنیم.

۱. واعظ درون

امام علی علیه السلام فرمود: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعِنِ عَلَي نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَ زَاجِرٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا لَا زَاجِرٌ وَلَا وَاعِظٌ؛ آن کس که خود را یاری نکند و پنددهنده و هشداردهنده خویش نباشد، دیگری هشداردهنده و پنددهنده او نخواهد بود» (نهج البلاغه، خ ۹۰). قریب به این مضمون، روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ ق: ۲ / ۷۷) و روایتی از امام سجاده علیه السلام (طبرسی، ۱۳۸۵ ق: ۲۴۶) و دو روایت از امام صادق علیه السلام (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۲ / ۴۱ و ۱۵ / ۱۶۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۹۴) نقل شده است. مطابق این روایات، کسی که برای او واعظ و اندرزدهی از درون نباشد تا او را به کارهای خیر وادارد و از کارهای زشت بازدارد، پند دادن و نصیحت کردن از خارج برای او سودمند نخواهد بود و گفتار دیگران درباره او مؤثر واقع نخواهد شد. نتیجه محبت الهی به بنده‌اش، وجود واعظ درونی است که انسان را امر و نهی می‌کند و او را از زشتی و ناپسندی بازمی‌دارد. واعظ درون موجب می‌شود انسان از درون به تزکیه نفس و خودسازی بپردازد و از بیرون، از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام تأثیر بپذیرد و مسیر هدایت را جهت نیل به کمال و سعادت خویش طی نماید، پیش از آنکه به حسابش رسیدگی شود و کاری از او برنیاید. از همین رو امام علی علیه السلام در همین خطبه فرمود:

بندگان خدا! خود را بسنجید قبل از آنکه مورد سنجش قرار گیرید، پیش از آنکه حسابتان را برسند حساب خود را برسید، و پیش از آنکه راه گلو گرفته شود نفس راحت بکشید، و پیش از آنکه با زور شما را به اطاعت وادارند، فرمان بردار باشید. بدانید همانا آن کس که خود را یاری نکند و پنددهنده و هشداردهنده خویش نباشد، دیگری هشداردهنده و پنددهنده او نخواهد بود.

اگر انسان فاقد پیامبر درون، یعنی وجدان یا فطرت، بود، ارسال رسل و انزال کتب از سوی خداوند به عنوان پیامبر بیرون، بی‌فایده و نقض غرض می‌شد و یا اثرگذاری کافی را نداشت. اثرگذاری آیات و روایات منوط به وجود و اثرگذاری واعظ درون است. مراد از واعظ درون، همان نفس انسان است که مستقیماً و یا به واسطه قوای ادراکی خود، درک می‌کند (علم حضوری - علم حصولی) و مستقیماً یا به واسطه قوای تحریکی خود، عمل می‌کند (فعل جوانحی - فعل جوارحی). به بیان دیگر، نظر ما درباره دلالت این روایات، همچون دلالت برخی آیات ذکر شده است که اگر اختصاص به ساحت بینشی نفس نداشته باشد، اختصاص به بینش گرایشی هم ندارد. در صورت دلالت بر ساحت بینشی، اگر اختصاص به وجدانیات و علم حضوری نداشته باشد، اختصاص به اولیات و فطریات هم ندارد. دست‌کم باید گفت دلالت روایت، اطلاق دارد، به طوری که هم ادراک عقلی مستقیم و بدون استدلال را شامل می‌شود (علم

حصولی بدیهی) و هم ادراک مستقیم نفس بدون وساطت قوای ادراکی را (علم حضوری). افزون بر اینکه دلالت بر گرایش فطری و وجدانی هم می‌تواند داشته باشد (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴ / ۳۹۹ - ۳۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۳ / ۳۵ - ۳۴ و ۱۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ - ۱۳۸۶: ۲ / ۳۴۳؛ همو، ۱۳۹۷ - ۱۳۸۷: ۱۲ / ۶۷۷ - ۶۷۶).

۲. علم نفس به برّ و اِثم

بنابر مضمون روایتی دیگر، وقتی آیه کریمه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَكُلًّا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده / ۲)، نازل شد، شخصی به نام وابصه خدمت حضرت رسول ﷺ آمد و عرض کرد: «یا رسول الله! سؤالی دارم». حضرت که از باطنش خبر داشت، فرمود: «حتماً آمده‌ای درباره "اِثم" از من سؤال کنی؟» گفت: «بلی یا رسول الله». پیغمبر اکرم ﷺ با انگشتان دست روی سینه وابصه زد و سه بار فرمود: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، اسْتَفْتِ نَفْسَكَ يَا وَايَصَةَ؛ به قلب و نفس خود مراجعه کن و کاری به حرف دیگران نداشته باش که چه می‌گویند». سپس فرمود: «"برّ" آن چیزی است که نفس با آن اطمینان و آرامش می‌یابد و "اِثم" چیزی است که اضطراب و تردید در نفس ایجاد می‌کند». این حدیث در کتب روایی و تفسیری متعددی، با اندکی اختلاف نقل شده است (قاشی، ۱۴۲۸ ق: ۲۳۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق: ۲ / ۳۴۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۲۵۵؛ قرشی رسلان، ۱۴۱۹ ق: ۱ / ۹؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ ق: ۹ / ۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۵ / ۱۹۰).

هرچند در این روایت به تأثیر «برّ» و «اِثم» اشاره شده است، اما در منابع ذکرشده به روایات مشابه دیگری اشاره شده که معنای «برّ» و «اِثم» نیز در آن بیان شده است. پیامبر اکرم ﷺ وابصه را به درونش ارجاع داد که نفس انسان، از جانب خود تشخیص می‌دهد که خوب چیست و بد کدام است و آثار هر یک را در درون خود می‌یابد. پس، مهم نیست مردم چه می‌گویند؛ اگر نظرشان خلاف حکم درون و نفس باشد، نباید به آن توجه کرد.

در اینجا نیز معتقدیم اگر مراد روایت، خصوص درک مستقیم نفس و یا علم حضوری نباشد، اختصاص به عقل و علم حصولی هم ندارد. هرچند مطابق نظر برخی مفسران، ظهور بیشتری در معرفت شهودی دارد. این دسته از مفسران در بحث روایی ذیل آیه مربوط (مائده / ۲)، به فرق میان عقل و نفس تصریح نمودند و روایت را ناظر به معرفت وجدانی، اشراقی و شهودی دانستند نه ادراک عقلی حاصل از تصور و تصدیق.

علامه طباطبایی این روایت را به آیه الهام فجور و تقوا ربط داده و آن را حاکی و بیانگر این آیه

می‌داند. شهید مطهری به روایات مشابه این روایت اشاره نموده و بر اساس این روایات، دو گونه زبان یا مخاطب برای قرآن در نظر گرفته است: زبان عقل و زبان قلب (مطهری، ۱۳۷۲: ۶ / ۴۳۳ - ۴۳۲). آیت‌الله معرفت در بیان تفکیک تفسیر ظاهر از تفسیر باطن و اینکه تفسیر باطن قرآن به اهل ذوق و اشراق اختصاص دارد و حاصل تجلیات و مشاهدات قلبی است نه ادراکات عقلی، از روایت مورد نظر بهره برده است (معرفت، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸ - ۴۴).

۳. علم نفس به قبح یا نبایستگی پیروی از عالمان بدون عمل

از جمله روایات دیگر در این زمینه، حدیثی است که برخی مفسران ذیل آیه «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره / ۷۸) به آن اشاره نمودند. مضمونش چنین است: قرآن بعضی از اهل یهود را مذمت می‌کند که اینها امی و بی‌سوادند و از کتاب آسمانی‌شان جز یک رشته خیالات و آرزوها چیزی نمی‌دانند. شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: «امیون که گناهی ندارند؛ خود قرآن می‌فرماید که آنها امی و جاهلند، گناهی اگر هست به گردن عالمان آنهاست که طبق گفته آنان عمل می‌کردند. اگر عوام به کج‌راهه رفتند، به این دلیل است که عالمانشان آنها را درست هدایت نکردند.» مضمون پاسخ حضرت چنین است: «درست است که اینها به حرف علما عمل نموده و از آنها پیروی می‌کردند، ولی می‌دیدند که همین علما خلاف گفته‌های خودشان عمل می‌کردند. مردم را از محرمات باز می‌داشتند، اما خودشان مرتکب آنها می‌شدند. در اینجا مردم باید بر اساس شناخت فطری و قلبی خود عمل می‌کردند که نباید از کسی که خلاف گفته‌اش عمل می‌کند، پیروی کرد. هر انسانی حتی بی‌سواد و درس‌نخوانده که به درون خود رجوع کند بر اساس فطرت و سرشت خود می‌فهمد که تبعیت از چنین افرادی مذموم و ناپسند است. پس عوام نیز مقصودند و سزاوار نکوهش» (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ ق: ۳۰۰ - ۲۹۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۲ / ۴۵۸ - ۴۵۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱ / ۱۴۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ق: ۱ / ۲۵۷؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۲۹ / ۱۹۷).

این روایت می‌تواند هم بر فطرت و وجدان گرایشی دلالت کند - به این معنا که انسان فطرتاً میل و گرایش به کسی را ندارد که حرف می‌زند اما خود به آن عمل نمی‌کند، بلکه حتی از چنین فردی تنفر دارد - و هم بر وجدان بینشی به این معنا که می‌فهمد نباید از چنین انسانی پیروی کرد؛ اما فهم و علمی که از سنخ علم حصولی است و بلکه علم حصولی نظری است و نه بدیهی؛ به این معنا که با تفکر و استدلال به دست می‌آید. اینکه چنین انسانی، دور و منافق است، هیچ انسان منافقی قابل اعتماد نیست و نباید از او پیروی کرد، پس نباید از این فرد پیروی کرد. کبرای این استدلال هم می‌تواند نظری و

نیازمند اثبات باشد. در هر صورت، باید گفت از این روایت نمی‌توان علم شهودی و حضوری را برداشت نمود؛ مگر مشابه آنچه در توجیه آیات ناظر به «تجیب ایمان و تکریم کفر» و «ایحاء به انجام کارهای خیر» گفتیم، بگوییم که علم نفس به معلومات حصولی خود که چون این معلومات در نفس حاضرند و نفس مستقیماً و بی‌واسطه به آنها علم دارد (علم به علم)، از قبیل علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف: ۱ / ۱۶۸ - ۱۶۷ و ۲۳۸ - ۲۳۷) و به این معنا روایت مزبور بر وجدان اخلاقی یا علم حضوری نفس به حسن و قبح دلالت داشته باشد. هرچند ما در نوشتار حاضر به دنبال اثبات این معنا از وجدان اخلاقی - اگر بتوان آن را وجدان اخلاقی نامید - نبودیم؛ زیرا طبق این معنا، همه بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های جوانحی، معلوم به علم حضوری خواهند بود.

نتیجه

از مطالب ذکر شده می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. نفس انسان که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، از ساحات مختلف بینشی، گرایشی و کنشی برخوردار است؛ هم درک می‌کند، هم میل پیدا می‌کند و هم عمل می‌کند؛
۲. نفس در ساحت بینشی، یا مستقیماً و بدون وساطت قوا یا شئون خود (مانند حس، خیال و عقل) درک می‌کند و یا به واسطه آنها. در صورت اول، علم نفس را حضوری و در صورت دوم، آن را علم حصولی گویند (همچنان که در ساحت کنشی و رفتاری نیز یا با واسطه اعضا و جوارح عمل می‌کند و یا بدون وساطت آنها که در صورت اول، بدان عمل جوارحی و در صورت دوم به آن عمل جوانحی گویند)؛
۳. مراد از وجدان، امری غیر از نفس و قوای مدرکه یا محرکه آن نیست. به بیان دیگر، ما غیر از نفس و قوای آن، امر دیگری به نام وجدان که عاملی برای ادراک یا تحریک باشد، نداریم. بنابراین، همه بینش‌های فطری یا وجدانی، گرایش‌های فطری و افعال جوانحی ما در نهایت به نفس برمی‌گردد؛
۴. مراد از بینش فطری یا معرفت وجدانی، معرفتی است که یا خود نفس بی‌واسطه، در درون خود و بالوجدان می‌یابد (علم حضوری)، یا با واسطه احساس و تخیل و تفکر به آن می‌رسد (علم حصولی). اگر معرفت‌های حضوری نفس در قالب قضیه درآید و از سنخ علم حصولی شود، منطبق دانان به آن «وجدانیات» گویند. در معرفت‌های حضوری، چون معلوم نزد نفس حاضر است و یا نفس مستقیماً معلوم را در خود می‌یابد، بالاترین ارزش و اعتبار معرفتی تحقق دارد؛
۵. مراد از وجدان اخلاقی آن است که نفس انسان مستقیماً یا با واسطه، خوبی و بدی یا بایستگی و نبایستگی برخی صفات و افعال را درک نموده و آنها را ارزش‌گذاری اخلاقی می‌کند. در ادراک با واسطه

نفس یا علم حصولی آن به حسن و قبح، اختلافی میان حکما نیست، اما برخی در علم حضوری و بی‌واسطه نفس تردید نموده و به این معنا به وجدان اخلاقی باور ندارند؛

۶. این مقاله با استفاده از برخی آیات و روایات و تفاسیر آنها نتیجه گرفت که انسان هم از یافت درونی و بینش وجدانی به حُسن و قبح برخوردار است و هم از گرایش وجدانی به انجام کار حَسَن و ترک کار قبیح. دلالت برخی از آنها بر بینش وجدانی، یا از قبیل علم حصولی است و یا اعم از علم حصولی و حضوری که در این صورت می‌توان به وجدان اخلاقی به معنای ادراک مستقیم و بی‌واسطه نفس نسبت به حسن و قبح برخی امور قائل شد؛ معنایی که برخی حکما آن را قبول ندارند؛

۷. آیات ناظر به «هدایت انسان»، «الهام فجور و تقوا» و «فطرت الهی انسان» اگر نگوییم بر خصوص بینش شهودی و درونی وجدان یا علم حضوری نفس به حسن و قبح دلالت دارد - چنان که برخی مفسران چنین برداشتی دارند - اما عمومیت خواهد داشت و مطلق بینش و علم را شامل می‌شود که در این صورت، وجدان اخلاقی به معنای علم حضوری نفس به حسن و قبح نیز ثابت می‌شود. این نتیجه درباره روایات «واعظ درون» و «آگاهی نفس از برّ و اِثم» نیز صادق است. آیه الهام را در قالب استدلال چنین می‌توان گفت:

مقدمه ۱: علم انسان به فجور و تقوا، الهامی است؛

مقدمه ۲: الهام (افزون بر علم حصولی)، علم حضوری است؛

نتیجه: علم انسان به فجور و تقوا، حضوری است.

می‌توان از دو نتیجه اخیر (نتایج ۶ و ۷)، استدلال جامعی به شکل زیر ارائه کرد:

مقدمه ۱: خداوند متعال انسان را: هدایت‌شده به تشخیص خیر از شر / مُلْهَم به فجور و تقوا / مطابق

فطرت الهی خود / برخوردار از واعظ درون / آگاه به برّ و اِثم آفرید؛

مقدمه ۲: هدایت به تشخیص خیر / الهام فجور و تقوا / بینش فطری، واعظ درون و آگاهی به برّ و

اِثم، اعم از علم حصولی و حضوری است؛

نتیجه: خداوند متعال انسان را با علم حصولی و نیز علم حضوری یا معرفت درونی به خیر و شر،

فجور و تقوا، و برّ و اِثم آفرید.

۸. «تحبیب ایمان و تکریمه کفر» و «ایحاء به انجام کارهای خیر» اساساً برخاسته از ساحت گرایشی

نفس است و از ساحت بینشی خارج است.

۹. روایت ناظر به «علم نفس به قبح یا نبایستگی تبعیت از عالمان بدون عمل» هرچند بر بینش و

آگاهی دلالت دارد، اما از قبیل علم حصولی است و نه یافت درونی یا علم حضوری.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات والتنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۳). *الیاقوت*. چاپ شده در: حسن بن یوسف حلی. *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*. قم: الشریف الرضی.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶). *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- ابوالقاسم زاده، مجید (تابستان ۱۴۰۲). تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق. *نشریه معرفت اخلاقی*. ۸ (۲). ۱۰۸ - ۹۵.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (بی تا). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. مصر: مکتبه الثقافة الدینیة.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: نشر داد.
- امام حسن عسکری علیه السلام (۱۴۰۹ ق). *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام*. قم: مدرسة الإمام المهدي علیه السلام.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
- بحرانی، کمال‌الدین میثم (۱۴۰۶ ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶ م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق). *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعريفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۹۵). *وجدان*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی (۱۳۹۱). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران: مدرسه.
- جهامی، جیرار (۲۰۰۶ م). *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامی*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف). *معرفت‌شناسی در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ج). *وحی و نبوت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *هدایت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ - ۱۳۸۸). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ - ۱۳۹۷). *تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). *ادب توحیدی انبیاء در قرآن کریم*. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌عنه.
- حفنی، عبدالمنعم (۱۴۲۰ ق). *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*. قاهره: مكتبة مدبولی.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تعلیقه جعفر سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *الأسرار الخفية فی العلوم العقلية*. قم: بوستان کتاب.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲ م). *نهج الحق و کشف الصدق*. بیروت: دار الكتاب اللبناني.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات منطقی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

- سبحانى، جعفر (۱۳۹۱). *نظام اخلاقى اسلام*. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
- سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*. تهران: دانشگاه تهران.
- سيد مرتضى، على بن حسين (۱۴۱۱ ق). *الذخيرة فى علم الكلام*. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- سيورى حلى، جمال الدين مقداد (فاضل مقداد) (۱۴۰۵ ق). *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى رحمته الله.
- سيوطى، عبدالرحمن بنابى بكر (۱۴۰۴ ق). *الدر المنثور فى التفسير بالمأثور*. قم: كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى رحمته الله.
- شبر، سيد عبدالله (۱۴۲۴ ق). *حق اليقين فى معرفة اصول الدين*. قم: انوار الهدى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۱). *تفسير القرآن الكريم*. قم: بيدار.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۳). *شرح أصول الكافى*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱ م). *الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الاربعة*. تعليقه علامه طباطبايى. بيروت: دار إحياء التراث.
- صليبا، جميل (۱۴۱۴ ق). *المعجم الفلسفى*. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۸۷). *تعاليم اسلام*. قم: بوستان كتاب.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ ق). *الميزان فى تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۴۱۶ ق). *نهاية الحكمة*. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- طبرسى، احمد بن على (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج على أهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضى.
- طبرسى، على بن حسن (۱۳۸۵ ق). *مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار*. نجف: المكتبة الحيدرية.
- طبرسى، على بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تهران: مرتضوى.
- غزالى، ابو حامد محمد (۱۴۰۶ ق). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- فاضل تونى، محمد حسين (۱۳۸۶). *مجموعه رسائل عرفانى و فلسفى*. قم: مطبوعات دينى.
- فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *كتاب العين*. قم: هجرت.
- فياض لاهيجى، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۴). *سرمايه ايمان*. تهران: الزهرا.

- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- فیض کاشانی، ملامحسن محمد بن مرتضی (۱۳۷۶). *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن محمد بن مرتضی (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- قاشی، حیدر بن علی (۱۴۲۸ ق). *تفسیر القاشی المسمی المعتمد من المنقول فیما اوحی الی الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قرشی رسلان، احمد عبدالله (۱۴۱۹ ق). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*. قاهره: حسن عباس زکی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). *درة التاج*. تهران: حکمت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ماوردی، علی بن محمد [ابی تا]. *النکت و العیون تفسیر الماوردی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *رابطه علم و دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ الف). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ب). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ج). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). *التفسیر الأثری الجامع*. قم: التمهید.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱). *پیام قرآن*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی) (۱۳۸۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی) (۱۳۸۸ الف). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی) (۱۳۸۸ ب). *چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عمدة الابوار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). تهران: امیرکبیر.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *معراج السعادة*. قم: هجرت.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ ق). *مجموعه وزام*. قم: مکتبه فقیه.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ ق). *غریب القرآن و تفسیره*. بیروت: عالم الکتب.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی