امکان و کارکرد فطرت اخلاقی از منظر علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی

سید مهدی منتظرین[1]

مجید ابوالقاسم زاده[2]

چکیده

فطرت یکی از راه‌های کسب معرفت و شناخت در کنار عقل، نقل و شهود است. این منبع معرفتی هم از حیثیت شناختی و ادراکی برخوردار است و هم از حیثیت انگیزشی و گرایشی. مسئله اصلی تحقیق حاضر این است که آیا ما انسان‌ها از فطرت اخلاقی نیز برخورداریم؟ به این معنا که درون خود حسن و قبح و باید و نباید را تشخیص دهیم و نسبت به آنها میل و گرایش داشته باشیم؟ این مقاله با هدف پاسخ به این سؤال و با روش توصیفی تحلیلی به تبیین و بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که پاسخ علامه جوادی آملی به هر دو طرف مسئله مثبت است؛ یعنی هم به فطرت بینشی باور دارد و هم به فطرت گرایشی. در مقابل، علامه مصباح یزدی وجود بعد بینشی فطرت را نسبت به خوب و بد و باید و نباید رد می کند و تنها گرایش فطری انسان را می‌پذیرد. ثمرات و لوازم این اختلاف نظر به همراه بررسی ادله دو طرف و انتخاب دیدگاه برگزیده از دیگر مباحث این مقاله است.

واژگان کلیدی: فطرت، اخلاق، فطرت اخلاقی، فطرت بینشی، فطرت گرایشی، علامه جوادی آملی، علامه مصباح یزدی.

نسخهٔ پیش از انتشار (ناویراسته)

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی.mahdi21313@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه معارف اسلامی. maz@maaref.ac.ir

مقدمه

بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائلی که بشر از دیرباز با آن روبروست این بوده که اخلاق چیست و چطور باید اخلاقی زیست؟ این پرسش از آن رو مهم است که کمتر کسی در نسبت اخلاق و اخلاقی بودن با سعادت تردید دارد. وقتی انسان در پی تخلق به اخلاق پسندیده باشد دوباره از خود می‌پرسد از چه راهی به درک اخلاقی و استنتاج اخلاقی برسم؟ اولین پاسخ درک فطرت از اخلاق است چراکه نخستین معبری که انسان را به فهم اخلاق می‌رساند ادراک فطری انسان از اخلاقیات است که نیازمند به راهنمای بیرونی نیست و در اعتبارمندی احتیاج به منبع اعتباربخش ندارد. دراین که فطرت ادراکاتی نسبت به مسائل اخلاقی دارد تردیدی وجود ندارد. همه انسان‌ها با اختلافاتی که دارند بدون نیاز به منبع بیرونی از درک مسائل ارزشی برخوردارند. اما سوال اینست که فطرت تنها میل به خوب و بد اخلاقی داشته باشد و به اصطلاح گرایش اخلاقی را تجربه کند؟ آیا این عقل عملی انسان است که تنها می‌تواند خوب و بد اخلاقی را دریابد؟ بطوری که گرایشی درونی پیدا کند به آنچه خوب است و زجر درونی از آنچه بد است؟ یا ساحت نظری عقل هم می‌تواند خوب و بد را ادراک کند و حکم به حسن و قبح امری نماید و این توانمندی را دارد که خوب و بد اخلاقی را از یکدیگر تشخیص و تمییز دهد؟

آیت الله جوادی آملی اندیشمند بزرگ اسلامی معتقد است فطرت هم در ناحیه گرایش و هم در ناحیه بینش توانمدی ادراکی دارد. یعنی فطرت گرایشی و فطرت بینشی واقعیت اخلاقی را برای انسان روشن می‌سازد. انسان‌ها با توجه به اتحاد فطری که دارند می‌یابند چه چیزهایی خوب و چه چیزهایی بد است و به آن یافته میل دارند.

اما در مقابل، مرحوم آیت الله مصباح یزدی متفکر اسلامی، معتقد است فطرت تنها از جهت میل و گرایش اخلاقی دارد. یعنی به خوب کشش و از بد نفرت دارد. اما این که چه چیزی خوب و بد است و برچه اساس و برهانی باید حکم کرد خوب چیست و بد کدام است؟ فطرت توانایی پاسخ به این پرسش را ندارد. این تحقیق در پی آنست تا پس از بررسی این اختلاف نظر، کاوشی در رسیدن به واقعیت مطلب بنماید. این اختلاف نظر بین دو اندیشمند بزرگ اسلامی که هردو در تربیت یافته مکتب علامه طباطبایی رحمه الله هستند سوال مهمی در ذهن ایجاد می‌کند که علت چیست؟ کدامین مبنا موجب چنین تفاوت دیدگاهی شده است؟

پیشینه

در زمینه بعد بینشی و گرایشی فطرت تحقیقاتی صورت گرفته است. مقاله «فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی» نوشته مهدی فدایی و رضا برنجکار. این اثر فطرت را زیربنا و محرک اخلاق معرفی می‌کند و بیان می‌دارد فطرت شاخص در فهم خوب و بد

اخلاقی و معیار فعل اخلاقی است. اثر دیگر دراین رابطه مقاله «بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف وحیانی به ویژه نهج البلاغه» نوشته حسن رضایی و صفر نصیریان است که ابعاد و ادراکات مختلف فطری همچون اولیه، ثانویه، بالفعل، بالقوه، ادراکی و گرایشی را بررسی می‌کند و با توجه به آیات و روایات به بررسی بیشتر فطرت می‌پردازد. مقاله « بررسی ماهیت و امکان شناخت فطری قضایای اخلاقی با تاکید بر علامه جوادی» از بهروز محمدی منفرد و رضا شاه منصوری که درک و شناخت فطری نسبت به برخی مسائل اخلاقی ر اثبات می‌کند به طوری که انسان با تصور موضوع و محمول بدون نیاز به تعلیم، نتیجه اخلاقی را تصدیق می‌نماید. همچنین مقاله « بینش و گرایش فطری انسان به حسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی» از آقای مجید ابوالقاسم زاده که طبق اندیشه آیت الله جوادی آملی بینش و گرایش فطری به برخی مسائل اخلاقی را به اثبات می‌رساند و تبیین می‌کند که بعد بینشی فطرت می‌تواند دربردارنده معرفت حصولی و حضوری باشد و حد فاصل فطرت بینشی از عقل نظری و فطرت گرایشی از عقل عملی را مشخص می‌کند.

پایان نامه «فطرت و فلسفه اخلاق اسلامی» از علی حیدری که فطرت را از منظر دین و فلسفه مورد بررسی و بازشناسی قرار می‌دهد و سپس حول مسئله فطری بودن دین مداقه و امعان نظر می‌کند و سپس جایگاه فطرت را در فلسفه اخلاق و شناخت احکام اخلاقی بررسی می‌کند. پایان نامه «مناسبات فطرت و اخلاق» از خانم نوری که پس از بررسی نظرات فلاسفه غرب و شرق در باب فطرت و اخلاق، امیال و گرایش‌های فطری را برمی شمارد و کارکرد نظریه فطرت در حوزه اخلاق و رهایی از نسبیت اخلاقی را تبیین می‌کند.

پایان نامه «نقش فطرت در تکوین نظام اخلاقی اسلام» نوشته آقای محمدصادق احمدی؛ فطرت ادراکی و بینشی و فطرت گرایشی را بررسی می‌کند و اثبات می‌کند بعد گرایشی و بینشی فطرت در اخلاق همسو هستند و اثرگذاری فطرت گرایشی و بینشی در اخلاق را اثبات می‌کند. کتاب فطرت از آیت الله شهید مرتضی مطهری در این کتاب ابتدا معنای «فطرت» و تفاوت آن را با «غریزه» و «طبیعت» روشن می‌سازد. سپس نظریات گوناگون در خصوص چگونگی معلومات فطری را طرح کرده، نظر قرآن را ارائه می‌نماید. سپس به توجیه گرایش‌های مقدس و انسانی، تکامل اصالت‌های انسانی، مبنا و منشأ مذهب و نقد نظریات گوناگون در این باب می‌پردازد. همچنین کتاب «فطرت در قرآن» اثر آیت الله جوادی آملی که ضمن تبیین دقیق کاربرد مفهوم فطرت در قرآن نسبت به کاربردهای آن در سایر علوم، می‌پردازد به راه‌های شکوفایی و تعالی فطرت و زدودن موانع رشد فطرت.

اما این که دو اندیشمند چرا و با چه تحلیلی در ادراکات فطری با یکدیگر اختلاف نظر دارند و تحلیل این دو عالم اسلامی از مسئله چگونه است؟ محل بحث اصلی این پژوهش است که به این بیان در اثر پژوهشی مورد بررسی قرار نگرفته است. به نظر می‌رسد عمده دلیل اختلاف نظر دو اندیشمند، در نوع معنایی است که از حسن و قبح می‌شود. این پژوهش این مسئله را بررسی کرده و اثبات نموده ریشه اختلاف نظر در معنای حسن و قبح است.

مفهوم شناسی

بر اساس عنوان مقاله به تعریف اجمالی از مفاهیم مؤثر و پرکاربرد در مقاله؛ یعنی، فطرت، بینش و گرایش، اخلاق و فطرت اخلاقی می‌پردازیم. واژه «فطرت» از ریشه‌ی «ف‌طر» و بر وزن «فِعلَه» گرفته شده است. در لغت، این واژه دلالت بر «شکافتن» دارد (مرتضی زبیدی، ١٤١٤ق، ج٧، ص٣٥٠) و نیز به معنای «گشودن چیزی و آشکار ساختن آن» آمده است (ابن فارس، ١٤٠٤ق، ج۴، ص۵۱۰). جوهری آن را به معنای «آغاز کردن و ابداع نمودن» دانسته است (جوهری، ١٣٧٦ق، ج۲، ص۷۸۱) و راغب اصفهانی نیز آن را به «شکافتن از طول و ایجاد و نوآوری» تفسیر کرده است (راغب اصفهانی، ١٤١٢ق، ص۶۴۰). از آن‌رو که آفرینش الهی به نوعی گشودنِ پرده‌ی عدم و ظاهر ساختن هستی است، «فطرت» در متون دینی به معنای آفرینش ابتدایی و ابداعی به کار رفته است. در قرآن کریم مشتقات ریشه‌ی «فطر» در مواضع متعددی استعمال شده، اما واژه‌ی «فطرت» تنها یک‌بار در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی روم آمده است. از این رو، می‌توان گفت «فطرت» به معنای سرشت ویژه و نحوه‌ی خاص آفرینش انسان است؛ و مقصود از امور فطری، ویژگی‌هایی است که اقتضای آفرینش انسانی داشته و در میان همه‌ی افراد بشر مشترک است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴الف،ج۱۲، ص ۲۳ و ۲۴).

اخلاق جمع خُلق بمعنای دین و آیین، طبع و سجیه است که اختصاص به صورت باطنی و اوصاف درونی انسان در مقابل اوصاف بیرونی او دارد(ابن منظور، ۱۳۷۲،ج۱۰، ص۸۶). در اصطلاح حالت نفسانی است که موجب صدور افعال از نفس بدون درنگ و تامل باشد(ابن مسکویه، ۱۳۸۴ج، ص۱۱۵)

فطرت اخلاقی، عبارت است از گرایش و آگاهی درونی انسان که بر اساس سرشت الهی اش اورا به درک خوبی وبدی و تمایل به فضیلت و ترک رذیلت سوق می‌دهد(علامه طباطبایی، ۱۳۶۰ب، ج۲۰،ص۲۹۹؛)

نفس انسان به رغم یکی بودن، از شؤون و ساحت‌های 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 می کند(جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج۱۳ص ۴۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج۱۴ص۴۸).

بینش فطری آن دسته فطریاتی است که به ادراک و شناخت مرتبط است. علامه طباطبایی برخی ازشناخت‌های انسان را فطری (بدیهی) می‌داند که صرف توجه به آنها موجب پذیرش آنها می‌شود و منشاء علوم نظری را، همین فطریات بیان می کند. (طباطبایی، ۱۳۶۰الف، ۱۴۸-۱۴۹) اصطلاح «فطری» هنگامی به‌کار می‌رود که پدیده‌ای ناشی از «فطرت» و متناسب با نوع آفرینش موجودی خاص باشد. بر این اساس، امور فطری دارای دو ویژگی اصلی‌اند: نخست آنکه تحقق آنها وابسته به آموزش و تجربه‌ی بیرونی نیست، و دوم آنکه دستخوش دگرگونی و تبدیل نمی‌شوند. افزون بر این، می‌توان ویژگی سومی نیز برای فطریات برشمرد و آن، همگانی بودن آنها در میان تمام افراد یک نوع است؛ هرچند میزان بروز و شدت آنها ممکن است متفاوت باشد. در مورد انسان، آنچه «فطری» خوانده می‌شود را می‌توان به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد: نخست، شناخت‌ها و ادراکاتی که ذاتاً با وجود انسانی همراه‌اند، و دوم، میل‌ها و گرایش‌هایی که ریشه در نحوه‌ی آفرینش او دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۴۱۳).

بازگشت بینش‌های فطری به ادراکات عقل نظری و بازگشت گرایش‌های فطری به ادراکات عقل عملی است.

ملاک فطری بودنِ ادراک در حوزه‌ی بود و نبود و هست و نیست، به بداهت و اولی بودن قضایای حکمت نظری مربوط است؛ در حالی‌که ملاک فطری بودنِ ادراک بایدها و نبایدها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی ادراک حسن عدالت و قبح ظلم بازمی‌گردد. در حکمت نظری، اصلی بدیهی همچون «امتناع تناقض» وجود دارد، و در حکمت عملی نیز، بداهتی همانند آن در گزاره‌ی «نیکی عدالت و زشتی ظلم» مشاهده می‌شود.

هرچند بداهتِ درک حسن عدل و قبح ظلم در سطح بداهت اصولی مانند «امتناع جمع نقیضین»، «ضرورت ثبوت شیء برای نفس شیء» یا «امتناع سلب شیء از خودِ آن» نیست، اما در قلمرو مسائل عملی، درک مفاهیم عدالت و ظلم هنگامی تحقق می‌یابد که روابط اجتماعی شکل گرفته باشد؛ زیرا این مفاهیم در بستر تعاملات انسانی و اجتماعی معنا می‌یابند. برای نمونه، ربودن مال فردی یا ادای حقی به دیگری، زمینه‌ای فراهم می‌سازد تا مفهوم عدل و ظلم در مصادیق عینی خود آشکار گردد (جوادی آملی، ۱۳۸٤الف، ج۱۲، ص۳۱-۳۲).

۱- امکان فطرت اخلاقی از دیدگاه علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی

خوب و بد اخلاقی از اموری است که مورد گرایش و میل یا نفرت و بیزاری از سوی فطرت انسان است. فطرت خوب و بد را می‌جوید و به سمت آن تمایل و کشش دارد(مصباح یزدی،۱۳۸۲، ص۲۳۹؛ مصباح یزدی،۱۳۸۳الف، ص۵۰؛ مصباح یزدی،۱۳۸۳ب، ص۳۰۱؛ مصباح یزدی،۱۳۹۰، ص۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳،ص۲۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۶۲). دیدگاه دیگر در این رابطه بیان می‌کند که فطرت علاوه بر این، قدرت شناخت و ادراک حسن و قبح را نیز داراست. به طوری که فطرت دارای معلوماتی است که به علم حضوری بدان‌ها اشراف دارد و این معلومات و حقایق نهادینه شده در فطرت عین ذات آدمی و متن روح آگاه اوست(جوادی آملی، ۱۳۸۴الف،ج۱۳،صص۵۷-۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، صص۱۷۲-۱۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ب، ج۴، صص۱۶۶-۱۶۷؛ ؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف؛ ص۱۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص۱۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹د، ص۶۵و۶۷)

۱-۱- انکار کارکرد بینشی فطرت اخلاقی از سوی علامه مصباح یزدی

تبیین مدعا

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، بررسی تحلیلیِ فطرت و وجدان اخلاقی نشان می‌دهد که در بُعد شناختی، این دو حقیقت با «عقل» یگانه‌اند؛ زیرا درک نیک و بد از سنخ ادراکات عقلی است. با این حال، احساس درونیِ انسان در ستایش یا سرزنش خویش یا دیگران پس از انجام عمل، منشأ روان‌شناختی دارد. انسان در جریان تکرار معرفت و عمل، به تدریج خُلقیات و ملکاتی در خود پدید می‌آورد؛ ارزش‌هایی که در عرصه‌ی شناخت پذیرفته و در عمل به کار بسته است، به مرور به صورت ملکه‌ای پایدار در وجود او درمی‌آید. از این‌رو، هرگاه فرد برخلاف این ملکات رفتار کند، دچار ناراحتی درونی می‌شود. احساس ندامت پس از انجام کار ناپسند، در حقیقت ناشی از آگاهی انسان به ازدست‌رفتن بخشی از کمال وجودی خویش است؛ همان‌گونه که فرد در مراتب

پایین‌تر، هنگام از دست دادن سرمایه‌ای مادی احساس اندوه می‌کند. در عرصه‌ی اخلاق نیز، هنگامی که شخص درمی‌یابد سرمایه‌ی معنوی عظیمی را از کف داده است، احساس ملامت و پشیمانی او را فرا می‌گیرد، زیرا خود را از کمالی که امکان دستیابی به آن را داشته، محروم کرده است. البته این حالت تنها در صورتی پدید می‌آید که فرد آن ارزش‌ها را به‌درستی پذیرفته و در وجودش به صورت ملکه درآمده باشد؛ اما اگر مبانی معرفتی‌اش از آغاز دچار انحراف بوده و در محیطی پرورش یافته که ارزش‌های باطل را به او القا کرده‌اند، وجدان او نسبت به بسیاری از رفتارهایی که از دیدگاه دینی گناه بزرگ به شمار می‌آیند، واکنشی نشان نخواهد داد (مصباح یزدی، ۱۳۹٤ج، ص۲۳۵-۲۳۶).

اثبات مدعا

علامه مصباح یزدی در پاسخ به پرسش از فطری بودن مفاهیم اخلاقی و جایگاه آنها در سرشت انسان، ابتدا مسئله‌ای معرفت‌شناختی را پیش می‌کشد و می‌پرسد: آیا اصولاً انسان واجد نوعی دانش فطری و غیر اکتسابی است یا خیر؟ او در تبیین دیدگاه خود تصریح می‌کند که انسان با تأمل در درون خویش درمی‌یابد از آغاز، فاقد مفاهیم اخلاقی است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان فردی را یافت که پیش از تجربه‌ی حسی و پیش از بلوغ عقلانی، به‌صورت درونی و ذاتی درک مستقیمی از مفاهیم اخلاقی داشته باشد. به باور وی، انسان در بدو تولد هیچ‌گونه مفهوم یا تصوری ندارد و ادراکات تصوری به‌تدریج، در اثر فعالیت‌های عقلانی و تحلیلی شکل می‌گیرند. علامه مصباح یزدی بر این باور است که حتی قضایای بدیهی نیز در نهاد انسان از آغاز وجود ندارند؛ چراکه نوزاد هنوز مفاهیم پایه‌ای چون «کل» و «جزء» یا «بزرگی» و «کوچکی» را درک نمی‌کند، و در نتیجه نمی‌تواند گزاره‌هایی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «اجتماع نقیضین محال است» را بفهمد. این مفاهیم به تعبیر وی از سنخ «معقولات ثانی»اند که در پرتو تجربه و فعالیت عقلانی از واقعیت‌های عینی انتزاع می‌شوند. بدین ترتیب، ادراک چنین قضایایی زمانی ممکن است که ذهن انسان توانایی درک مفاهیم و مقایسه‌ی آنها را پیدا کرده باشد.

اکثریت فیلسوفان مسلمان نیز بر این نظرند که تصورات فطری وجود ندارد و ادراک مفاهیم اخلاقی مقدم بر تجربه‌ی حسی نیست. از این‌رو، می‌توان گفت از منظر حکمت اسلامی، مفاهیم اخلاقی نه به‌عنوان عناصر نهاده‌شده در فطرت انسان، بلکه به‌منزله‌ی مفاهیمی عقلانی و تحلیلی در فرآیند شناخت پدید می‌آیند. البته این دیدگاه به معنای نسبی‌گرایی یا نفی مبنای عقلانی اخلاق نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۶۳-۶۵). در ادامه، ایشان درباره‌ی نحوه‌ی درک «حُسن عدالت» و «قُبح ظلم» بیان می‌کند که این مفاهیم از جمله قضایای تحلیلی در قلمرو ادراکات عملی هستند، و بداهت آنها از همین ویژگی تحلیلی بودن ناشی می‌شود. بدین معنا که عقل در مواجهه با قضایای بدیهی ـ چه در حوزه‌ی نظری همچون اصل علیت، و چه در حوزه‌ی عملی مانند عدالت و ظلم ـ مفاهیم محمول را از تحلیل درونی مفهوم موضوع استنتاج می‌کند، نه اینکه این قضایا از آغاز در سرشت عقل نهاده شده باشند. بنابراین، بدیهی بودن آنها ناشی از تحلیل مفهومی است، نه از پیش‌فرض فطری‌بودن آنها (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۱۲۷).

اما چرا مرحوم علامه مصباح یزدی قائل به وجود فطرت بینشی به گزاره‌های اخلاقی نیستند و وجدان اخلاقی را انکار می‌نمایند؟ یا به تعبیر دیگر ریشه انکار معرفت حضوری به گزاره اخلاقی در اندیشه ایشان چیست؟ ریشه در معنایی است که ایشان از حسن و

قبح ارائه می‌کند. طبق نظر آیت الله مصباح حسن و قبح اخلاقی و خوبی و بدی از قبیل مفاهیم فلسفی هستند که منشأ انتزاع خارجی داشته و عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند. برای انتزاع مفهوم خوبی، باید تناسب و تلائم خارجی میان دو چیز وجود داشته باشد. یعنی بین انسان و یک کمال واقعی، تناسبی باشد تا فعل انسان متصف به خوبی شود. هر کاری که به کمال مطلوب بیانجامد و در خدمت رسیدن به آن قرار گیرد خوب بوده و هرکاری که انسان را از آن دور سازد بد. ملاک خوبی بعضی افعال در تناسب و تلائمشان با هدف مطلوب انسانی است و معیار خوب نبودن آن افعال در مباینت و ناسازگاری آن افعال با کمال مطلوب انسانی است. چراکه مفهوم خوب و مفهوم بد در اخلاق، از مصادیق مفهوم علیت هستند و همان طور که علیت و معلولیت از اشیاء عینی و خارجی منتزع هستند و به آنها منتسب می‌باشند، خوبی و بدی هم از رابطه‌ی علی معلولی میان فعل اختیاری انسانی و کمال مطلوب انتزاع می‌شود و در این صورت می‌توان افعال آدمی را به آنها متصف کرد.(مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۱۰۲و۱۰۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۱۰۲و۱۰۴) و از آن جا که غایت و هدف نهایی و کمال نهایی که برای انسان وجود دارد بالوجدان و با علم حضوری قابل درک برای انسان نیست، لذا انسان نمی‌تواند طبق این معنا درکی نسبت به حسن و قبح داشته باشد. حسن و قبیح یعنی آن کاری که مرا به غایت وجودی ام برساند. حال آن غایت و کمال نهایی من چیست؟ آیا فلان فعل می‌تواند علت رسیدن به غایت و کمال نهایی من باشد؟ سوالاتی است که پاسخش را نمی‌توان از وجدان و فطرت دریافت نمود. تنها مسئله ای که تحت بینش فطری می‌توان ذیل اخلاق گنجاند، خداشناسی فطری است. خداشناسی از آن جا که دخالت و ارتباط با هدف و کمال اخلاق که همان قرب الهی است، دارد با علم اخلاق مرتبط است و از آن جا که به علم حضوری در همه افراد وجود دارد جزو فطرت بینشی محسوب می‌شود. خداشناسی چه به علم حضوری و چه به علم حصولی، جز ادرکات فطری همه انسان‌هاست(مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج۲،ص۴۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۳۸و۳۹).

۱-۲-باور به کارکرد بینشی فطرت اخلاقی از سوی علامه جوادی آملی

تبیین مدعا

اما برای بررسی بُعد بینشی فطرت در نظر آیت الله جوادی آملی باید بدانیم ایشان 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 یك از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف است (جوادی آملی، ۱۳۸٦ب، ج٤، ص۳۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ص۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ص۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج۱۸، ص۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص۳۲٤). ایشان از میان بدیهیات، دو قضیه مذکور را از اولیات می‌دانند که صرف تصور اجزاء

قضیه، موجب تصدیق و بی نیازی آنها از استدلال می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸٦ب، ج٤، ص۳۰٦؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص٦٨). هرچند تقسیم معرفت به بدیهی و نظری، اختصاص به علم حصولی دارد(جوادی آملی، ۱۳۸۴الف،ج۱۳، ص۲۷و۲۸) 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 قبح 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.

اثبات مدعا

آیت‌الله جوادی آملی، افزون بر آنکه علم انسان به مفاهیم «حُسن» و «قُبح» را از سنخ علم حصولی می‌داند، بر این باور است که انسان نسبت به برخی از افعال، در سطح علم حضوری نیز ادراک مستقیم دارد؛ به گونه‌ای که همان‌گونه که فطرتاً تمایل و گرایش درونی به اعمال نیک در او وجود دارد، آگاهی شهودی از خوبی و بدیِ آنها نیز در ذات وی نهفته است. از دیدگاه ایشان، معلومات فطری حضوری یا حقایق فطری ـ که با مفاهیم فطری تفاوت دارند ـ در حقیقت، مراتب عینی و خارجی هستی‌اند که در ذات و باطن نفس انسانی حضور دارند. این حقایق، متن روح آگاه انسان را تشکیل می‌دهند و هر نفس مجرد به اندازه‌ی درجه‌ی تجرد خود، واجد آنهاست. بدین‌سان، کمال اعتدال و «استوای خلقت» نفس، در گرو همین آگاهی حضوری از حقایق فطری است، و ناآگاهی از آنها نشانه‌ای از نقصان در آفرینش روح خواهد بود. بر همین اساس، قرآن کریم پس از اشاره به «استوای نفس»، از الهام فجور و تقوای آن سخن گفته است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ و قسم به نفس و آن کس که آن را نیکو نمود پس به او بدیها و خوبی هایش را الهام نمود» (شمس: ۷ـ۸).

به تعبیر علامه جوادی آملی، این آگاهی‌های حضوری و فطری که با آفرینش روح همراه‌اند، همانند علم حضوری انسان به ذات خویش، از سنخ حقایق فطریِ روح به شمار می‌روند؛ حقایقی که معلوم به علم حضوری‌اند، نه از طریق مفاهیم حصولی (جوادی آملی، ۱۳۸٤الف،ج۱۳، ص۵۷ـ۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸٤ب، ص۱۷۲- ۱۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸٦ب، ج٤،ص١٦٦-١٦٧؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۲٦؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹د، ص ٦٥و٦٧). 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 می کند. از این رو، معنای فطری بودن برخی از قضایای بدیهی آن است که نفس بعد از فهمیدن مفاهیم تصوری اشیا، بدون نیاز به دلیل آنها را تصدیق می کند. نه آن که اینگونه از علوم حصولی فطری و بدیهی همراه با خلقت بشر آفریده شده باشند(جوادی آملی،۱۳۸۹ج، ص۱۲۱و۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص۲۰۷).

پیش از استدلال عقلی، عدم و جهل است و انسان در آغاز تولد از معلومات حصولی کاملا بی بهره است: «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون؛ و خداوند شمارا از شکم های مادرانتان خارج می کند درحالیکه هیچ چیز نمی دانید و برایتان گوش و چشم و قلب قرار داد باشد که شکر گزار باشید» (نحل،۷۸) ...نوزاد از

علومی که از راه حس و تجربه حسی مانند چشم و گوش به دست می‌آیند؛ بی بهره 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 الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها؛ سرشت الهی که مردمان را براساس آن سرشته است» و نفس ملهَم: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها؛ و قسم به نفس و آن کس که آن را نیکو نمود پس به او بدیها و خوبی هایش را الهام نمود » است...این راه، راه عقل و استدلال نیست، بلکه راه دل و فطرت است(جوادی آملی، ۱۳۹۲،ص۱۲۳).

ایشان در جای دیگر از علم حصولی به علم مهمان و از علم حضوری به علم صاحب خانه یا میزبان تعبیر می‌کند(جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص۱۲۶؛ جوادی آملی،۱۳۹۷ص۹۲).بشر گرچه در آغاز تولد از نظر علوم حوزوی و دانشگاهی تهی است و بعد آنها را فراهم می‌کند: «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً؛ و خداوند شمارا از شکم های مادرانتان خارج می کند درحالیکه هیچ چیز نمی دانید »؛ اما علم میزبان یعنی علم فطری دارد که نه در حوزه است نه در دانشگاه و خدای سبحان درباره آن می‌فرماید: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها». خدا هیچ کسی را بی سواد و بی سرمایه 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 علومی 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 دست نخورده الهی ما صاحبخانه است(جوادی آملی، ۱۳۸۹ه، ص۱۱۶-۱۱۸).

۱-۳-کارکرد گرایشی فطرت اخلاقی از دیدگاه علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی

فطرت انسان جایگاه امیال و گرایش‌های فراوانی است. میل‌های فطری انسان زیادند و عال حرکت انسان به سوی اهداف و نفرت انسان از مسائل مختلفی است. فطرت اخلاقی انسان صرفا آگاهی از نیک و بد نیست بلکه گرایشی درونی به سوی خیر و کمال است. این گرایش همان نیروی باطنی است که انسان را در مسیر فعلیت بخشی به ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد. فطرت عامل گرایش انسان به فضیلت و پرهیز کردن از رذیلت اخلاقی است.

دیدگاه علامه مصباح یزدی

میل ذاتی انسان به خوبی و نفرت او از بدی از مباحث مهمی است که در فلسفه اخلاق بدان می‌پردازند. عده ای بر این باورند انسان ذاتا شرور است و ممکن است در شرایطی میل به خوبی از خود نشان دهد. دیدگاه دیگر عکس دیدگاه اول است و میل به بدی را محصول عوامل محیطی می‌داند. اما دیدگاهی که به نظر علامه مصباح درست است اینست که انسان فطرتا دارای مایه‌های خیر و تمایل به خوبی و نفرت از بدی هستند. ولی در برخی میل به خوبی شدیدتر است و در برخی افراد میل به شر بیشتر است. اما اصل

میل به خوبی و حتی نفرت از بدی در همگان وجود دارد(مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۱۱۷-۱۲۲) به اعتقاد استاد گرایش به سعادت، فلاح، فوز، خوشبختی و کامیابی یک میل فطری استکه در نهاد همه انسان‌ها هست و انسان فطرتاً به خوبی و کمال گرایش دارد(مصباح یزدی: ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۶۲؛ ۱۳۹۳،ص۲۴۹؛ ۱۳۹۰، ص۴۰؛ ۱۳۸۲، ص۲۳۹؛ ۱۳۸۳ب، ص۳۰۱؛ ۱۳۸۳الف، ص۵۰). تنها کاری که مربیان اخلاق و تربیت باید انجام دهند اینست که این فطرت را بیدار و رشد و تعالی بخشند. اگر این گرایش و میل فطری به کمال در نهاد انسان نبود هیچ کس نمی‌توانست او را تزکیه کند؛ چرا که تزکیه انسان امری ارادی است، و تا انسان میل به چیزی نداشته باشد هرگز آن را اراده نمی‌کند.(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص۲۵) سعادت و رستگاری را می‌توان مطلوبی دانست که به‌صورت فطری در وجود انسان نهاده شده است؛ بنابراین نیاز به اثباتِ «چرایی» ندارد. آنچه نیاز به توجیه دارد، اقدامات و روش‌هایی است که آدمی را به این وضعیت می‌رسانند؛ یعنی تزکیه و سعی در کمال اخلاقی، وسیله‌ای برای نیل به فلاح است، نه خودِ فلاح که غایتِ ذاتی انسان شمرده می‌شود. از این دیدگاه، وظیفه‌ی مربی یا راهبر اخلاقی این نیست که انگیزه‌ی طلب سعادت را در فرد ایجاد کند زیرا این انگیزش قبلاً در سرشت او هست، بلکه باید مسیر صحیح تحقق آن را نشان دهد. به همین نحو، نفرت فطری انسان از شقاوت و محرومیتِ از سعادت نیز خود به‌تنهایی بازدارنده‌ی گرایش به بدبختی است؛ بنابراین به‌جای ترساندن یا اجبار، راهنمایی و آموزشِ روش‌های تحقق سعادت کارآمدتر است. میل به کمال را می‌توان موهبتی الهی دانست که خداوند به‌قصد قرار دادن اختیار در دست انسان برای پیمودن مسیر تکامل در فطرت او نهاده است؛ این گرایش، محرک پیگیری و تلاش‌های مستمر آدمی در جهت ارتقاء است (مصباح یزدی، ۱۳۸٤ب، ص.۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۳۹).

با توجه به اینکه در نظر علامه مصباح یزدی آن فعل اختیاری ارزش اخلاقی دارد که قرب الهی را در پی داشته باشد(مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۷۷) گرایش فطری انسان به خداپرستی و خداجویی(مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج۲،ص۴۱۳) نیز ذیل اخلاق تعریف می‌شود.

دیدگاه علامه جوادی آملی

برای درک روشن‌تر عملکرد گرایش فطری در اندیشه‌ی علامه جوادی آملی، نخست باید مقصود ایشان از عقل عملی و نسبت آن با فطرت را مشخص ساخت .به باور ایشان، برخلاف دیدگاه مشهور، ادراک‌کننده‌ی تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، همان عقل نظری است؛ عقلی که هم بود و نبود را درک می‌کند و هم باید و نباید را می‌فهمد .در مقابل، عقل عملی تنها وظیفه‌ی تحقق بخشیدن به یافته‌های حکمت عملی را دارد و عهده‌دار ادراک نیست .بدین ترتیب، عقل نظری و عقل عملی دو نیروی درونی انسان‌اند و حکمت نظری و عملی دو شاخه‌ی متمایز از دانش و مسائل انسانی به شمار می‌روند. عقل نظری صرفاً نقش ادراک و شناخت را بر عهده دارد و فاقد هرگونه مولویت و فرمانروایی است، در حالی که عقل عملی مسئول تحریک، تدبیر و فرماندهی امور است .می‌توان عقل نظری را به قوه‌ی مقننه و عقل عملی را به قوه‌ی مجریه تشبیه کرد؛ به این معنا که عقل نظری حکم و فتوا می‌دهد و عقل عملی از آن فرمان می‌گیرد .عقل نظری از مافوق، فیض دریافت می‌کند و عقل عملی آن را در مراتب پایین‌تر جاری می‌سازد .هر نوع پژوهش علمی درباره‌ی بود و نبود اشیاء یا باید و نباید احکام در قلمرو عقل نظری قرار دارد؛ از این

رو، متولی حکمت نظری و عملی، عقل نظریِ اندیشه‌محور است .در مقابل، هرگونه تحقق بیرونی، باور قلبی، اتصاف اخلاقی یا حالات درونی مانند نیت و اخلاص، در قلمرو عقل عملی قرار می‌گیرد که کارکردی انگیزشی دارد. انسان از رهگذر عقل نظری، اندیشه و یقین می‌یابد و از راه عقل عملی، انگیزه و اراده پیدا می‌کند .علم درست، حاصل عقل اندیشه‌ور است و عمل نیک، ثمره‌ی عقل انگیزه‌دار .به بیان دیگر، عقل نظری متکفل علم صادق است و عقل عملی مسئول عمل صالح .عقل نظری در پی دانش حصولی است و عقل عملی در جست‌وجوی بینش حضوری؛ اولی به دانسته‌های ذهنی بسنده می‌کند، دومی می‌کوشد از علم به عین برسد .تفاوت عمیقی میان مفاهیم حصولیِ اهل نظر و مشاهدات حضوریِ اهل بصیرت وجود دارد .از همین‌رو، عرفان عملی، شهودی و عینی است، نه ذهنی و حصولی .عرفان در قلمرو اراده، نیت، محبت، اخلاص و امثال آن قرار می‌گیرد؛ اموری که از سنخ علم نیستند بلکه به حوزه‌ی گرایش و شهود تعلق دارند، و متولی این حوزه عقل عملی است؛ همان عقلی که خدای سبحان با آن عبادت می‌شود و انسان به بهشت جاودان می‌رسد:«ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۱)

آیت‌الله جوادی در نقد نظر رایج میان حکما که عقل عملی را نیز مدرکِ باید و نبایدها می‌دانند، دیدگاه برخی از بزرگان حکمت را ترجیح می‌دهد که بر اساس آن، ادراکِ بایدها و نبایدها نیز بر عهده‌ی عقل نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ص۱۳۲ و ۱۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ص۳۳ و ۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص۴۵). بر پایه‌ی دیدگاه مشهور، حکمت عملی از عقل نظری سرچشمه می‌گیرد، اما از نگاه آیت‌الله جوادی، حکمت عملی نیز همچون حکمت نظری، زاده‌ی عقل نظری است(ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۶، صص۱۱۵-۱۲۷) ایشان بر اساس این مبنا که گرایش، تحریک و عمل از عقل عملی ناشی می‌شود، درباره‌ی گرایش فطری انسان به نیکی‌هایی چون عدالت و دوری از زشتی‌هایی چون ظلم می‌فرمایند :عدالت از اموری است که سرشت انسان به سوی آن تمایل دارد و ظلم از اموری است که درون انسان از آن بیزار است؛ زیرا عدل با ساختار درونی و هدف بیرونی انسان سازگار است، در حالی که ظلم با هر دو ناسازگار است.همان‌گونه که سم برای بدن زیان‌آور است، ظلم نیز بر فطرت انسان تحمیل می‌شود و با غایت آفرینش او در تضاد است و در نهایت موجب رنج و هلاکت می‌گردد .از این رو گفته‌اند: بایدها و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و فقهی فطری‌اند؛ و ملاک فطری بودن آنها این است که با شهوت، غضب و عقل انسان هماهنگ باشند و در جایگاه اراده، تصمیم، عزم و اخلاص، میان آنها تعادل برقرار سازند و رسیدن به هدف نهایی را برای انسان آسان کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص۳۱-۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص۲۸۱).

۲- شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه و بیان دیدگاه برگزیده

دانستیم اصل کارکرد فطرت اخلاقی نزد دو اندیشمند اسلامی مورد اتفاق است. اختلاف اصلی در نوع کارکرد است. این که آیا فطرت صرفا تمایل به خوب و بد اخلاقی دارد؟ یا این که علاوه بر میل و گرایش و کشش قدرت شناخت و ادراک بدان هم دارد؟ محل اختلاف میان علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی است.

۲-۱- تفاوت‌ها

۲-۱-۱- وجدانی بودن گزاره اخلاقی

به عقیده آیت الله مصباح گزاره اخلاقی اولی غیر وجدانی است چرا که ایشان به وجود وجدان جدای از فطرت اعتقاد ندارد. صرف اولی بودن برای بداهت آنها کافی نیست و باید وجدانی هم باشد فلذا ایشان به بداهت گزاره اخلاقی اعتقاد ندارد. اگر وجود گزاره بدیهی در اخلاق را اثبات کنیم، علم اخلاق در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود از علوم دیگر بی نیاز می‌شود. و الا بنابر نظریه مبناگرایی علم اخلاق به مثابه یکی از اقسام حکمت عملی برای اثبات همه گزاره‌های خود به بدیهیات حکمت نظری و سایر علوم وابسته خواهد بود. وقتی وجدان چیز مجزایی در ساحت وجودی انسان نباشد، طبیعتا ادراکات انسان نسبت به خوب و بد بیرون از ادراکات عقلی نخواهد بود. و این بینش‌های عقلی است که به وجدان جهت می‌بخشد و او را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. اما به عقیده آیت الله جوادی از آنجا که قضایای حاکی از علم حضوری را وجدانیات گویند ـ که انسان محکی و مفاد چنین قضایا را بالوجدان در درون خود می‌یابد ـ می‌توان گفت انسان دارای بینش فطری و بیش وجدانی به قضایای اخلاقی است. همچنین از آن جا که نفس انسان دارای علم حضوری و مستقیم به بعضی معلوماتش دارد و حقیقت انسان به نفسش است و خلقت خاص انسان را فطرت می‌نامند، می‌توان چنین علم و بینشی را به نفس نسبت داد آن گاه چون نفس بوسیله عقل علم حصولی کسب می‌کند که یا بدیهی است و یا نظری، و علم بدیهی آن یا اولی است یا وجدانی، بنابراین می‌توان علم حصولی بدیهی را نیز علم یا بینش فطری دانست، اعم از آنکه اولیات مراد باشد یا وجدانیات.

۲-۱-۲- بداهت حسن و قبح اخلاقی

به عقیده آیت الله مصباح بداهت حسن عدل و قبح ظلم، نه از این باب که چون بالوجدان و فطری است، بلکه به این دلیل است که این قضایا تحلیلی هستند و راز بدیهی بودنشان نیز در تحلیلی بودن آنها نهفته است. چرا که همه احکام بدیهی عقلی تحلیلی هستند. اما بداهت این قضایا در اندیشه علامه جوادی یا از این باب است که بازگشت به قضایای اولیات دارد و این در صورتی است که معلوم حصولی باشد و یا بازگشت به وجدانیات دارد که زمانی است که معلوم شهودی و حضوری باشد. به اعتقاد آیت الله مصباح حسن عدل و قبح ظلم مثل قضیه «هر معلولی علت دارد» است در این جهت که هردو از قضایای حقیقیه هستند. مفاد قضیه «هر معلولی علت دارد» این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یافت نیازمند علت است اما این امر دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد. اصل عدالت نیز قضیه‌ی حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند. و تفاوتی که اصل عدالت با اصل علیت دارد در این است که مصادیق علت و معلول را بالوجدان می‌توان یافت اما مصادیق عدل و ظلم را وجدانا و به علم حضوری نمی‌توان یافت. بنابراین قضیه اخلاقی محتاج استدلال و برهان است.

۲-۱-۳- معنای حسن و قبح

به اعتقاد آیت الله مصباح حسن و قبح به معنای مطابقت و عدم مطابقت فعل و صفت با غایت و کمال یا در دسترس رسیدن بودن یا نبودن به غایت انسانی است. اما به اعتقاد آیت الله جوادی حسن و قبح را به معنای کمال و نقص یا سزاوار مدح و ذم است. توجه فطری و داشتن علم حضوری به این که آیا عملی یا صفتی می‌تواند علیت داشته باشد تا فرد به کمال مطلوبش و غایتی که خواهان آنست برسد یا نه؟ به عقیده آیت الله مصباح امکان‌پذیر نیست. این از حیطه وجدان و فطرت بیرون است و انسان برای یافتن پاسخ این پرسش لاجرم محتاج منبع دیگری چون وحی می‌باشد. چراکه فطریات قضایایی هستند که ثبوت محمول برای موضوع به سبب واسطه‌ای است که نیاز به کشف ندارد و خود بدیهی و مسلم می‌باشد. و به وسیله‌ی آن واسطه، محمول برای موضوع اثبات می‌شود اما آن واسطه همیشه در ذهن وجود دارد و احتیاج به کسب ندارد(مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۳۸). سوالی که مطرح می‌شود اینست که ما بالوجدان و بالبداهه حسن و قبح بعضی از کارها و اوصاف را ادراک می‌کنیم. پس چطور می‌فرمایید حسن و قبح در این مسائل نمی‌تواند فطری و بدیهی باشد؟ آیت الله مصباح در پاسخ به این پرسش به تحلیل مفهوم حسن و قبح نسبت به بعضی مفاهیم مثل عدالت و ظلم می‌پردازد و تحلیلی بودن گزاره‌های مذکور را اثبات می‌کند(مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص۱۲۷). اما اگر حسن و قبح را گونه ای معنا کنیم که با بداهت آن سازگار باشد مسئله مسیر دیگری پیدا می‌کند. علامه جوادی آملی قضایای حسن عدل و قبح ظلم را از اولیات می‌دانند که صرف تصور اجزاء قضیه، موجب تصدیق و بی نیازی آنها از استدلال می‌شود.

۲-۲- شباهت‌ها

۲-۲-۱- عدم علم حصولی انسان به خیر و شر در بدو تولد

به اعتقاد آیت الله مصباح انسان تا به مرحله حس و تجربه نرسیده باشد نمی‌تواند درکی نسبت به مفاهیم فطری و اخلاقی داشته باشد.حتی تصور بدیهی‌ترین قضایا مثل استحاله اجتماع نقیضین تا قبل از مرحله حس و تجربه ممکن نیست. بنابراین مفاهیم اخلاقی فطری و نهاده شده در سرشت آدمیان نیست. آیت الله جوادی نیز شبیه این نظریه را دارند و معتقدند انسان گرچه مفاهیم فطری در نفس انسان بدو تولد وجود ندارد اما حقایق فطری که به نص قرآن موجب استواء خلقت انسان است و همان الهام به فجور و تقوا می‌باشد از ابتدا در ذات انسان قرار داده شده است.

۲-۲-۲- گرایش فطری به خوبی و نفرت از بدی

هردو عالم اسلامی معتقدند فطرت دارای میل ذاتی به خیر، کمال و سعادت و نفرت از شر، نقصان و شقاوت است و گرایش‌های فطری قابلیت شکوفایی و تربیت دارند. فطرت میل آن به خوبی و بیزاری او از بدی، سرمایه ایست خدادادی برای طی مسیر سعادت و فلاح. اما به نظر آیت الله جوادی گرایش فطری علاوه بر میل دارای نوعی بینش درونی و هماهنگی با غایت آفرینش است که ریشه در الهام تقوا و فجور دارد و با عقل نظری در ارتباط است و بخشی از نظام معرفتی انسان محسوب می‌شود. آیت الله مصباح نیز گرایش فطری را انگیزه و جاذبه ای درونی می‌داند که فاقد ادراک و آگاهی است. و ناظر به عمل و اراده بود که جنبه معرفتی ندارد.

۲-۳- دیدگاه برگزیده

اما قضاوت این که کدام نظریه درست است؟ نیازمند بررسی تفصیلی است. در مورد این که وجدان اخلاقی جدای از فطرت اخلاقی وجود دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد ادراکات وجدان مجزای از ادراکات عقلی انسان نباشد. حالت‌های روحی که وجدان انسان درک می‌کند نیز ریشه در تحلیل روان شناختی دارد که علامه مصباح ارائه نمود. وجود بینش فطری نیز از آن جا که تصدیق به خوبی عدالت و بدی ظلم به صرف تصور موضوع و محمول ممکن است، بدیهی بوده و جزو بینش‌های حصولی فطری می گنجد. اما این که فطرت بینش حضوری به حسن و قبح دارد یا نه؟ معنایی که در تفسیر آیه «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» آمده است(علامه طباطبایی، ۱۳۶۰ب، ج۲۰، ص۲۹۷) وجود بینش فطری اخلاقی به علم حضوری را تایید می‌کند. بنابراین انسان نه تنها گرایش فطری به اخلاق دارد، و نه تنها واجد بینش حصولی فطری به اخلاق است، بینش حضوری را هم داراست. بنابراین به نظر می‌رسد در این که وجدان چیزی جدای از فطرت نیست نظر علامه مصباح یزدی صحیح باشد ولی در این که فطرت توانایی ادراک مسائل اخلاقی به علم حضوری را دارد نظر علامه جوادی آملی درست به نظر می‌رسد.

نتیجه گیری

بحث از فطرت اخلاقی و نقش آن در شناخت و گرایش به ارزش‌های اخلاقی یکی از مباحث بنیادین در فلسفه اخلاق اسلامی است. مقاله حاضر با محور قرار دادن دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی به بررسی نسبت میان فطرت و گزاره‌های اخلاقی پرداخته و نشان داده است که ریشه‌ی اصلی تفاوت دیدگاه این دو اندیشمند بزرگ در تفسیر متفاوت آنان از مفهوم حسن و قبح نهفته است. آیت الله جوادی آملی فطرت را برخوردار از دو ساحت بینشی و گرایش می‌داند. به این معنا که انسان نه تنها میل درونی به خوبی‌ها دارد بلکه به صورت فطری و حضوری توانایی درک و تشخیص خوب و بد را نیز داراست. ایشان حسن و قبح را از بدیهیات عقل نظری می‌دانند که هم به صورت حصولی و هم به صورت حضوری درک می‌شود. و همین ویژگی است که فطرت را به منبعی مستقل برای داوری اخلاقی تبدیل می‌کند.

در مقابل آیت الله مصباح یزدی فطرت را صرفا درقلمرو گرایش می‌پذیرد و ادراک خوب و بد را به حوزه‌ی فعل واگذار می‌کند. او مفاهیم اخلاقی را از سنخ مفاهیم انتزاعی و فلسفی می‌داند که برای تحقق آنها نیاز به تلیل عقلانی و تجربه‌ی معرفتی وجود دارد. از نظر او گرایش فطری انسان به خیر و سعادت امری ذاتی است اما تشخیص مصادیق خوب و بد محصول فرایند عقلانی و تزبیتی است و ن ه ادراک فطری.

بر این اساس می‌توان گفت که آیت الله جوادی آملی با تاکید بر فطرت بینشی به نوعی از معرفت حضوری و درونی نسبت به ارزش‌های اخلاقی باورد ارد. در حالی که آیت الله مصباح فطرت را فاقد چنین بعدی دانسته و تنها نقش انگیزش آن را می‌پذیرد.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن فارس، احمد.(۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۳. ابن مسکویه، احمد.(۱۳۸۴ج). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. بی جا: طلیعه النور.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم(۱۳۷۲)، لسان العرب. بیروت: دارالفکر.

۵. ابوالقاسم زاده، مجید(۱۳۹۶). معرفت شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی. قم: مجمع عالی حکمت حوزه علمیه قم.

۶. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۴الف)، تفسیر موضوعی قرآن، قم: اسراء.

۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ب)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ب)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء.

۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف)، دین شناسی، قم: اسراء.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ج)، زن در آیینه جلال و جمال، قم: اسراء.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف)، تفسیر تسنیم ج ۱۳، قم: اسراء.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹د)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء.

۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد(۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم

۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰الف)، بدایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰ب)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج۱.

۲۰. مرتضی زبیدی، محمد(۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.

۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی(۱۳۸۲)، بردرگاه دوست، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳الف)، به سوی او، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ب)، به سوی تو، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴ب)، به سوی خودسازی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴د)، شرح برهان شفا، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

نسخه پیش از انتشار اثر ویراسته

۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، آموزش فلسفه ج۲، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، آیین پرواز، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱الف)، فلسفه اخلاق، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱ب)، اخلاق در قرآن ج۳، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲الف)، آموزش فلسفه ج۱، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲ب)، جامی از زلال کوثر، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، انسان سازی در قرآن، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴الف)، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ب)، اخلاق در قرآن ج۲، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ج)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۸)، معارف قرآن ۱، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

نسخه پیش از انتشار ناویراسته