



قرآن و توجیه اخلاق فطری*

سید ابراهیم سجادی

محقق و پژوهشگر حوزه

چکیده:

این مقاله در دو بخش ارائه شده است: در قسمت نخست ضرورت بحث توجیه در حوزه اخلاق فطری، مفهوم توجیه، رواج نظریه «غیر شناخت‌گرایی» - که نقطه مقابل نظریه «واقع‌گرایی اخلاقی» و خاستگاه نسبیت اخلاقی است - در غرب و رویکرد به فطرت با نگاه روان‌شناختی که ویژگی توجیه‌پذیری را نیز دارد، توضیح داده می‌شود. بخش دوم به توجیه اخلاق از نظر قرآن اختصاص دارد و در آن، مکانیزم شهود فطریات، آثار عینی شکوفایی گرایش‌های فطری و پیامدهای محسوس فطرت‌گریزی به‌عنوان عناصر قابل استفاده در توجیه اخلاق فطری مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها:

توجیه‌پذیری / نسبیت / فطرت / تزکیه / اخلاق

ضرورت طرح مسأله

همه ما تا حدودی دارای دو احساس متضاد درباره زندگی اخلاقی هستیم. از یک سو غالباً احساس می‌کنیم که اخلاق قلمرویی از تصمیمات شخصی است. در این حالت مهم این است که هر یک از ما خود برای خویش تصمیم بگیرد و تعیین کند که با چه ارزش‌هایی باید زندگی کند. این احساس با احساس دیگری در وجود همه ما ناسازگار است که غالباً در مواجهه با یک مسأله اخلاقی دشوار و پیچیده، کشف پاسخ درست مشکل است. در این صورت آنچه مهم است، درست بودن پاسخ است (مک ناوتن، ۱۹). این دو احساس ظاهراً با هم ناسازگاری دارد، زیرا احساس نخست به این دیدگاه می‌انجامد که چیزی مستقل از آرای اخلاقی ما وجود ندارد که تعیین‌کننده درستی یا نادرستی آنها باشد، اما احساس دوم به نتیجه مخالف می‌رسد (همان، ۲۰). بر اساس این دو نگاه، فلاسفه اخلاق در غرب انگلیسی زبان، به دو دسته واقع‌گرا و غیر شناخت‌گرا تقسیم شده‌اند (همان، ۳۷). این بحث فعلاً مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق را تشکیل می‌دهد. (همان، ۱۵)

ظاهراً این دو احساس واقعیت دارد، ولی ناسازگاری آنها تأمل برانگیز می‌نماید؛ زیرا هر انسانی به خود اجازه می‌دهد که با اتکا بر درک فطری خویش و فتوای دل، اقدام اخلاقی داشته باشد؛ در عین حال بر اساس حس ذاتی حقیقت‌جویی، دستیابی به جواب این پرسش را نیز وظیفه خود می‌داند که آیا در حوزه آموزه‌ها و گزاره‌های اخلاق مبتنی بر فطرت که مبنای نظام تربیتی قرآن را تشکیل می‌دهد، زمینه مشاهده و تجربه ملاک بیرونی نیز وجود دارد تا بستر تعقل و ملاک درستی و نادرستی قلمداد شود و زمینه استدلال برای اثبات صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را فراهم آورد؟! با وجود چنین معیاری، پایبندی به اخلاق تنها به ریاضت و تهجد چشم امید نمی‌دوزد، بلکه از مشاهده، تجربه و قدرت عقل نیز سود می‌برد و راحت‌تر توجه تمام انسان‌ها را به سوی خود فرا خوانده و تخلق به اخلاق کریمه را به آنها پیشنهاد می‌کند.

بی‌تردید توجه به این ویژگی نظام اخلاقی قرآن - در صورت اثبات - کمک بزرگی به مراکز آموزش و پرورش دین‌گرا به حساب می‌آید و سبب افزایش



کارآیی و تأثیرگذاری تلاش‌ها در راستای حاکمیت تعالیم حیات‌بخش قرآن خواهد شد؛ زیرا با یاری‌رسانی عقل‌عینیت‌گرا به تعبد و نگاه قداست‌باورانه به ارزش‌های اخلاقی، هر عمل اخلاقی هم‌زمان مورد تأیید باور و میل قلبی قرار می‌گیرد و ترکیب باور و میل قلبی، برانگیخته شدن فاعل را در پی دارد (همان، ۴۷) و به برکت آن، انگیزه پایبندی به اخلاق دوچندان می‌شود و بدین وسیله، زمینه ثبات و رسوخ حالات روحی مربوط به اخلاق که بازتاب دهنده توسعه رفتار اخلاقی است، فراهم می‌گردد. با توجه به روایتی از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: تمام فرامین دین در قالب امر به عدالت و احسان می‌گنجد (قمی، ۳۸۶/۱) و سخن مشترک ابن مسعود و قتاده که معتقد بودند آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ﴾** (نحل/۹۰) جامع‌ترین آیه نسبت به پایبندی به اخلاق کریمه و پرهیز از اخلاق پست است (طبرسی، ۵۸۷/۶)؛ توسعه رفتار اخلاقی، عملی شدن تمام تعالیم اجتماعی دین را به ارمغان می‌آورد.

توجیه‌پذیری گزاره‌های اخلاقی

توجیه در اخلاق، هویت معرفت‌شناختی دارد و در پی کشف رابطه گزاره‌های اخلاقی با واقعیت خارج از ذهن انسان می‌باشد و می‌خواهد ملاک صدق و کذب آنها را ارائه دهد. غرض رسیدن به واقعیتی است که بر اساس رابطه علیت، عمل به احکام اخلاقی را الزامی می‌نماید، به عبارتی، تبیین عقلانی احکام اخلاقی تنها زمانی ممکن است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی، رابطه منطقی برقرار باشد (مصباح یزدی، ۳۳)، وگرنه اثبات‌پذیری در حوزه اخلاق معنا نخواهد داشت.

بر این اساس، تمام مکاتب اخلاقی به دو دسته تقسیم شده است: برخی بر این باورند که جملات اخلاقی از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کند، و برخی دیگر بر این باورند که جملات اخلاقی از قبیل جملات خبری بوده و از عالم واقع حکایت می‌کند. هیچ مکتبی را نمی‌توانیم سراغ بگیریم که در یکی از این دو دسته جای نگیرد (همان، ۲۷). به تعبیر دیگر این دسته‌بندی عبارت است از واقع‌گرایی و غیر شناخت‌گرایی که مباحث طولانی پیرامون آنها، تشکیل دهنده فلسفه اخلاق در دنیای

انگلیسی زبان و ارائه‌دهنده روشی برای تعیین یا کشف و معرفی ارزش‌های اخلاقی قلمداد شده است. (مک ناوتن، ۲۱ و ۳۸)

بر اساس نگاه واقع‌گرایانه، واقعیت اخلاقی به‌طور مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارد و تعیین‌کننده صدق و کذب باورهای ما می‌باشد و جزو اثاثیه و اجزای عالمند. ولی این تلقی از دیدگاه غیر واقع‌گرایی (و غیر شناخت‌گرایی) که خود انسان را جاعل ارزش‌ها می‌داند، غیر قابل قبول است. (همان، ۲۵ و ۲۶)

حاکمیت اخلاق توجیه‌گریز در غرب

غیر شناخت‌گرایی یا ذهنی‌گرایی فعلاً در غرب نوین، جایگزین اخلاق عینی شده است. اخلاق عینی اینک جای خود را به اخلاق ذهنی واگذار کرده است که در آن ارزش‌ها به تمایلات، احساسات یا نظرات انسان وابسته می‌باشد. (استیس، دین و عرفان، ۵۹)

بدین ترتیب عینی‌گرایی اخلاقی، تحت تأثیر و سلطه دائماً رو به رشد نگرش علمی به جهان، از معنای واقعی تهی شد و باور «خوب آن است که در خدمت هدف‌های انسانی باشد، و بد آن است که سد راه آنها شود»، جایگزین آن گردید. این باور جهشی دفعی بود از عینی‌گرایی به ذهنی‌گرایی که باور به نسبی‌گرایی را همراه داشت، زیرا همه انسان‌ها هدف‌های مشابه ندارند، هدف‌ها از فردی به فردی و از گروهی به گروهی فرق می‌کنند (همان، ۴۱۵ و ۱۷۳) و نسبی‌گرایی اخلاقی با تمام نگرش‌های واقعاً دینی - که طرفدار اخلاق جهانی واحد است - مغایرت دارد. (همان، ۴۱۴ و ۱۸۶)

در نتیجه ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی که نخستین بار توسط هابز مطرح شد، در دنیای نوین عمومیت یافت (همان، ۵۹؛ صانعی، ۴۵) و سبب نسخ نظریات اخلاقی دیگر گردید (مطهری، ۷۲۳/۱۳). بسیاری از فلاسفه مکاتب اخلاقی - جز ایده‌آلیست‌ها - بدان اعتراف نموده‌اند و انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان عموماً مؤید آن هستند. (استیس، دین و عرفان ۱۸۶)

بر اساس گزارش و تبیین فوق، اخلاق رو به شک‌گرایی پیش می‌رود و گزینش و ترجیح بین تصمیم‌ها و نظام‌های اخلاقی با مشکل روبه‌رو می‌باشد. به این دلیل که با انکار واقعیت اخلاقی، مشاهده و تجربه‌ای در بین نیست تا زمینه توجیه آرای اخلاقی فراهم آید - در حالی که مشاهده و تجربه، ابزارهای اصلی برای اثبات و آزمون آراء هستند (مک ناوتن، ۴۴) - و هیچ رأی اخلاقی را نمی‌توان مورد مناقشه قرار داد، زیرا دیدگاه‌های اخلاقی از انتقاد مصون است؛ یعنی هر دیدگاهی به اندازه دیدگاه دیگر، خوب و درست می‌باشد! (همان، ۲۴-۲۱)

رویکرد فطرت‌گرایانه در غرب معاصر

در چنین فضایی، عمده‌سازی فطرت‌گرایی - گویا به قصد رهایی از نسبی‌گرایی در اخلاق - از سوی گروهی از فلاسفه اخلاق غرب، مورد توجه جدی قرار گرفت. با این ادعا که اخلاق فطری، به‌رغم اینکه ماهیت ذهنی دارد، به نسبی‌گرایی نمی‌انجامد؛ زیرا از «ما به‌زایی» ثابت در سرشت انسان برخوردار است و با بازتاب عینی و قابل اثبات نیز همراه می‌باشد. «استیس» در این رابطه گفت:

«ذهن‌گرایی ملازم نسبی‌گرایی نیست، زیرا قوانین اخلاقی وابسته به سرشت انسان است، نه به فرهنگ‌ها یا دوره خاصی! این نگرش که «آنچه صواب است، به واقعیات در باب سرشت انسانی فی نفسه وابسته است»، ذهنی‌گرایانه است؛ زیرا اخلاق را به اهداف انسانی و روان‌شناسی انسانی وابسته می‌سازد و نه به سرشت جهان بیرون از انسان. پس نسبی‌گرایی از ذهنی‌گرایی نتیجه نمی‌شود.» (استیس، دین نگرش نوین، ۴۲۰ و ۴۴۵)

این تفکر که نیکی (اخلاق نیک) از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسان است، روزبه‌روز مقبولیت بیشتر پیدا می‌کند و با تعابیر مختلف و به‌عنوان حقیقت و واقعیت، در جان انسان که آثار محسوس و تجربه‌پذیر نیز دارد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. برخی از آن به عنوان قانون طبیعی یاد کرده، می‌گویند:

«بر اساس نظریه قانون طبیعی، همان گونه که در طبیعت، ارزش و هدف منظور شده است، از سوی خدا، در طبیعت انسان نیز غرضی نهاده شده است. اکنون

قوانین اخلاقی مشتق از قوانین طبیعت دانسته می‌شود و برخی رفتارها طبیعی و برخی دیگر غیر طبیعی و نادرست به‌شمار می‌آید. مثلاً این جزء سرشت طبیعی ماست که حال دیگران برای ما مهم باشد و کسی که واقعاً به هیچ وجه برای دیگران اهمیتی قائل نیست، دیوانه است... این امر بدان علت است که خداوند ما را با یک طبیعت انسانی خاص به عنوان جزئی از طرح کلی خود برای جهان آفریده است.» (جیمز، ۸۱)

حس اخلاقی تعبیر دیگری است که به شناخت و کشش فطری انسان در حوزه اخلاق اشاره دارد. طرفداران این تعبیر بر این باورند که کار این حس فطری، شناخت مفاهیم اخلاقی است و از افعال نیک دیگران برای ما کسب لذت کرده و ما را به تقلید از آن افعال برمی‌انگیزد. (صانعی، ۱۵۴ و ۱۴۷)

مزلو با توجه به نقش فطرت در شکوفایی اخلاق انسان می‌گوید:

«برای کشف اینکه چه باید کرد، موفقیت در انتخاب‌های ارزشی و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، راهی جز درک کیستی، چستی و فطرت انسان وجود ندارد و کشف فطرت واقعی خود، به‌طور هم‌زمان، نوعی جست‌وجوی باید و جست‌وجوی هست است... آیا می‌خواهید دریابید که چه باید باشید؟ پس دریابید چیستید! همان که هستی شو. توصیف اینکه آنچه انسان باید باشد، تقریباً

مانند توصیف آن چیزی است که انسان عمیقاً هست.» (مزلو، ۱۵۷)

کسانی چون کانت، روسو و فروم از وجدان به‌عنوان خواستگاه پاسداری از ارزش‌های اخلاقی ثابت نام برده و اثبات و اطلاق گزاره‌های اخلاقی را در گرو پایبندی به تشخیص و تکلیف این غریزه فطری می‌دانند و هر کدام با ادبیات مخصوصی، به توصیف آن می‌پردازند. فروم با تصریح بر اینکه وجدان، واکنش تمام وجود ما به عملکرد درست یا نادرست آن است، در تعریف آن می‌گوید:

«وجدان عبارت است از واکنش ما نسبت به خود ما، ندای خود حقیقی ماست که ما را به برگشت به خود، به زندگی بارور، به تکامل گسترده و هماهنگ دعوت می‌کند؛ یعنی آنچه بالقوه هستیم، بشویم.» (فروم، ۱۷۶)



کانت، وجدان را گزینه‌ای می‌داند که طبق اخلاق حکم صادر می‌کند، ما را برخلاف میلمان، به موجب مشروعیت یا عدم مشروعیت اعمالمان به پیشگاه مسند قضا فرا می‌خواند، در نتیجه سبب ندامت اخلاقی و تحریک انگیزه عمل طبق قانون اخلاق می‌شود. (کانت، ۱۷۶)

از نگاه روسو، اصل فطری عدالت و تقوا که در اعماق روح جای دارد و بر اساس آن، اعمال بد و خوب شناسایی و مورد قضاوت قرار می‌گیرد، وجدان نام دارد و نسبت آن با روح مانند نسبت گزینه است با بدن؛ هر کس از آن متابعت کند، از طبیعت اطاعت کرده است و بیم گمراه شدن ندارد، و با عناوین گزینه ملکوتی، صدای جاودان آسمانی، راهنمای مطمئن موجودات کم عقل و وفق‌دهنده اعمال با قوانین اخلاقی قابل توصیف می‌باشد. (روسو، ۲۸۵)

استیس عرفان را گوهر دین، مورد تجربه قدیسان و شالوده اخلاقیات می‌شناسد (استیس، دین نگرش نوین، ۴۴۶) و معتقد است که مرتبه نازلی از تجربه عرفانی در تمام انسان‌ها وجود دارد. به همین دلیل سخنان عارف تأثر درونی همه را به گونه‌ای برمی‌انگیزد و چیزی در درون همه به سخنان او پاسخ می‌گوید (همان، ۳۹۲). بنابراین علایق اخلاقی از آن تجربه مشترک میان همه انسان‌ها، متناسب با مبهم یا روشن بودنش، سرچشمه خواهد گرفت (همان، ۴۵۱). کشف و شهود الهی معمولاً زندگی آن کسانی را که از آن بینش برخوردارند، دگرگون می‌کند و آنان را به صورت کانون‌هایی درمی‌آورد که از آنها، علایق و روشن‌بینی اخلاقی برای هم‌نوعانشان فوران می‌کند. (همان، ۴۴۸)

کسانی که به عنوان فیلسوفان اخلاق با تعابیر مختلف، شالوده اخلاق را فطرت می‌دانند، پس از تذکر دشواری با خود بودن و به صورت آگاهانه با کشش‌های فطری زیستن، از دلسوزی، آرامش روحی، شادی و... به‌عنوان آثار با خود بودن، و از اعتیاد، استهزاء، بیماری و... به‌عنوان بازتاب خودفراموشی نیز نام می‌برند تا نوعی از تجربه‌پذیری را در اخلاق فطری یادآوری کنند.

روسو بر این باور است که آدم بدکار برای اینکه شاد شود، سعی می‌کند خود را فراموش کند و دنبال چیزی می‌گردد که سرگرمش می‌سازد؛ اگر هجو نگوید و

مسخره نکند، محزون است. برعکس مسرت آدم نیکوکار در خود اوست؛ وقتی که تنهاست، همان اندازه شاد است که در میان جمع است. مسرت خود را از کسانی که به او نزدیک می‌شوند، نمی‌گیرد. برعکس شادی او در ایشان سرایت می‌کند. اگر اخلاق، فطری بشر است، باید اقرار کنیم که هر کس نیکوکار نیست، از لحاظ روحی و جسمی مریض است. (روسو، ۲۸۱)

استیس معتقد بود که روحیه شهودی که در عرفای بزرگ به سطح ذهن آمده است و در معرض نور شدید آگاهانه وجود دارد، در اعماق وجود افراد عادی و بسیار پایین‌تر از آستانه آگاهی متعارف آنها قرار دارد (استیس، دین نگرش نوین، ۳۹۲). مشغول شدن و غرق شدن در لذت‌ها، خوشگذرانی‌ها، زرق و برق‌ها، به فراموشی سپردن این است که ما خود در ژرفای هستی‌مان چپستیم. ما خود می‌خواهیم از چپستی خود غفلت کنیم (همان، ۳۶۴). اشعار به خویشتن زمانی ممکن است که با ریاضت‌های مختلف، تمام حسیات از ذهن بیرون رانده شود (همو، عرفان و فلسفه، ۸۱). با تحقق تجربه شهودی، بهجت، سکون و صلح به سراغ انسان می‌آید و ترحم و محبت که سرچشمه هر اخلاق والایی می‌باشد نیز لازمه آن است (همو، دین نگرش نوین، ۴۴۶)

فروم، با دقت در عوامل ناشنیده گرفته شدن صدای وجدان - که انحراف اخلاقی را در پی دارد - ضعف و قوت آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد و بر این باور است که شاید مکررترین واکنش غیر مستقیم وجدان ما در برابر فراموش شدن، حس مبهم گناه، ناآرامی و یا احساس خستگی و بی‌حالی باشد. اگر احساس اصیل گناه آن‌چنان قوی شد که نتوان آن را با دلایل صوری ساکت کرد، سبب نگرانی‌های عمیق و حتی بیماری جسمی یا روحی می‌شود. (فروم، ۱۸۰-۱۷۸)

مزلو، مسأله خودفراموشی (مزلو، ۳۵۱) و خودیابی را (همان، ۲۰۶) در حوزه فطرت به مطالعه می‌گیرد و باور دارد که فقدان رضامندی از فوق‌انگیزه‌ها از قبیل حقیقت، نیکویی، زیبایی و عدالت، نیازهای زیست‌شناختی به حساب می‌آید؛ بدین معنا که محرومیت از آنها، مرض یا بیماری به وجود می‌آورد. (همان، ۴۶)



گانندی در مقام توصیف فطرت می‌گوید:

«رادبوی خدا دائماً در حال زمزمه سرود است، البته اگر ما بتوانیم آمادگی گوش

فرا دادن به نغمه‌های آن را در خود ایجاد کنیم.»

نامبرده سکوت، روزه و نیایش را عامل تزکیه روح و آمادگی شنود ندای فطرت می‌داند (گانندی، نیایش، ۱۵۵ و ۱۸۴) و غرق شدن غرب در شرب خمر، مسائل جنسی، اختراع وسایل جنگی و زراندوزی را بازتاب عجز از شنیدن ندای باطن و خودفراموشی می‌شناسد. (همو، این است مذهب من، ۵۵)

دیدگاه قرآن

قرآن تعبیر و تفسیر خاصی از فطرت دارد و بر این باور است که هم‌زمان با ترکیب جسم و روح در عالم رحم که تبارز دهنده آفرینش انسان به معنای دقیق کلمه است، سرشت و فطرت دین‌خواهی نیز با مشیت تکوینی خداوند در ذات انسان کاشته می‌شود. در ذات این موهبت الهی که سند قرآنی آشکارش دو آیه ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰) و ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ ﴿فَالْهَمُّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۷و۸) می‌باشد، اعتراف به ربوبیت خداوند بر اساس آیه ﴿أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (اعراف/۱۷۲) طبق نظر تعداد قابل توجهی از مفسرین (سجادی، ۵۴)، و حس کرامت و بزرگواری طبق آیه ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء/۷۰) نیز نهفته است و فطری بودن خداجویی، تربیت‌پذیری و ذاتی بودن کرامت را گوشزد می‌کند (سید قطب، ۲۲۴۱/۴). با معیار حس کرامت، تمام بایددها و نبایددهای اخلاقی قابل تشخیص است (مطهری، ۶۷۱/۲۲) و با درک کرامت و شرافت ذاتی، انسان خود را برتر از پستی‌ها، دنائت‌ها، اسارت‌ها و شهوترانی‌ها خواهد شمرد (همان، ۲۷۰/۲) و خواهد کوشید تا با پرهیز از رذالت‌ها و نبایددهای اخلاقی و رعایت بایددهای اخلاقی، این حس را در مسیر فریبی و تکامل هرچه بیشتر هدایت نماید.

رویش و رشد حس بزرگواری، از نظر قرآن تکیه بر تقواورزی دارد. بر این اساس، خودنگهداری بیشتر، بزرگواری بیشتر را به ارمغان می‌آورد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ ﴿﴾ (حجرات/۱۳). در حقیقت تقواورزی، پاسخی به این دستور قرآن است که می‌گوید: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ (هود/۱۰۱)؛ یعنی ملازم و مواظب جانانت باش تا در دام خطر خودزبانی اسیر نشوی.

تقوا و حراست جان، بزرگواری و رشد اخلاقی بیشتر را به ارمغان می‌آورد، به این دلیل که تقوا و خودنگهداری از ارتکاب نایدها و ترک بایدها، قدرت شناخت و تشخیص را بالا می‌برد؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال/۲۹). در پرتو قدرت تشخیص فزاینده، مشاهده واضح‌تر ضمیر ناخودآگاه جان و گرایش‌هایش تحقق می‌پذیرد و زمینه کسب بزرگواری و پابندی بیشتر به اخلاق فراهم می‌شود. بر این اساس، ذاتی بودن حس کرامت از آیه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۷) نیز قابل استفاده است؛ زیرا تقوای فطری نیز نمی‌تواند از حس بزرگواری و توجه به بایدها و نایدهای اخلاقی جدا باشد.

به هر حال با تردید ناپذیری فطری بودن دین مقدس اسلام که اخلاق، بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، فطری بودن گرایش به اخلاق نیز قطعی خواهد بود. با تقویت حس خیرخواهی و نیکی‌رسانی، انسان در کنار رفتار طبیعی و تعبدی، به کارهای اخلاقی نیز خواهد پرداخت که درباره آن گفته شده است:

«اولین مشخصه‌اش همین است که تقاضای ستایش و سپاس و آفرین دارد، تقاضای تعظیم و تجلیل دارد. هر کس که می‌بیند یا می‌شنود، به این کار و به آن صفتی که مبدأ این کار است و به آن اندیشه‌ای که مربوط به این کار است، احترام می‌گذارد، او را ستایش و تعظیم و احترام می‌کند، به او آفرین می‌گویند.» (مطهری، ۲۲/۲۹۲)

نقطه مقابل و متضاد با رفتار اخلاقی، رفتار غیرارزشی است. با مطالعه تعریف رفتار ارزشی می‌توان به شناخت عمل غیر اخلاقی نیز نایل آمد. تردیدی نیست در اینکه در متن کار غیر اخلاقی، تنها تقاضای تحقیر و نکوهش نهفته است و انجام دهنده‌اش را در معرض نگاه‌های پر از نفرت و بدبینی قرار می‌دهد. این احساس که عمل اخلاقی انسان، تنفر یا شیفتگی دیگران را برانگیخته است، مایه خوشحالی یا ناراحتی خود او نیز می‌شود. این واقعیت‌ها با رفتار انسان رابطه علی و معلولی



دارد، همان گونه که رابطه بین کارها و خواستگاه‌های آنها در جان نیز بر اقتضای واقعی و پایدار تکیه دارد. از آنجا که رابطه علت و معلول، رابطه واقعی است، ارزش‌های مبتنی بر این روابط نیز پشتوانه واقعی داشته و قابل چون و چرا و استدلال می‌باشند، به همین جهت است که می‌توان درستی این نظام را اثبات، و لزوم تبعیت از ارزش‌های آن را تبیین نمود. (مؤسسه امام خمینی، ۱۴۴). با این نگاه گذرا به فطرت و جایگاه اخلاق در آن، زمینه پرداختن به سخن اصلی و نگاه قرآن درباره توجیه‌پذیری اخلاق، فراهم می‌نماید.

تصویری از توجیه اخلاق در قرآن

قرآن توجیه‌پذیری در اخلاق فطری را با نگاه به سه زمینه شهود فطریات، بازتاب محسوس شکوفایی گرایش‌های فطری و آثار تدسیه جان، مورد مطالعه قرار می‌دهد و می‌خواهد از این طریق، اثبات‌پذیری بایدها و نبایدهای اخلاق را ممکن و مستند به واقع سازد.

یک. اثبات‌پذیری شهود گرایش‌های معنوی

قرآن از «روان» با واژه‌های مختلف یاد می‌کند و نگاه روان‌شناختی و روان‌درمانی خود را غالباً با موضوع قرار دادن «روح»، «صدر»، «نفس» و «قلب»، به شرح و توضیح می‌نشیند. در راستای این هدف، روح ۳ مرتبه، صدر ۶ مرتبه، قلب ۱۶۸ مرتبه و نفس ۲۹۸ مرتبه، با ساخت‌های گوناگون در قرآن تکرار شده و گزاره‌های مختلف مربوط به جان را در معرض مطالعه قرار می‌دهد.

مریضی و بیماری روحی در آیات بقره/۱۰، مائده/۵۲، توبه/۱۲۵، حج/۵۳، نور/۵۰، احزاب/۶۰ و ۱۲ و ۳۲، محمد/۲۰ و ۲۹، مدثر/۳۱ و انفال/۴۹؛ سلامت روحی در آیات شعراء/۸۹ و صافات/۸۴؛ آرامش روحی در آیات بقره/۲۶۰، آل عمران/۱۲۶، مائده/۱۱۳، انفال/۱۰، رعد/۲۸، نحل/۱۰۶ و فجر/۲۷؛ روان‌درمانی در آیه یونس/۵۷، و پالایش و تعالی روحی (تزکیه) در آیات بقره/۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران/۱۶۴، نساء/۱۴۹، توبه/۱۰۳، طه/۷۶، نور/۲۱، فاطر/۱۸، جمعه/۲، نازعات/۱۸، عبس/۳ و ۷، اعلیٰ/۱۴ و شمس/۹ که در معرض مطالعه قرار گرفته و بخشی از

مباحث روان‌شناختی و تربیتی قرآن را تشکیل می‌دهد؛ همه نگاه به اخلاق فطری و توجیه‌پذیری آن دارد و می‌خواهد رفتاری را فرا روی زندگی قرار دهد که بر خواست خدا و سرشت خدادادی انسان، به عنوان دو واقعیت و حقیقت اثبات‌پذیر با چون و چرای عقلانی تکیه داشته و آثار محسوس و درک‌شدنی را به ارمغان می‌آورد.

قرآن همان گونه که کل هستی را عرصه آیات و نشانه‌های هدایت‌کننده به سوی خداوند می‌داند، گرایش‌های معنوی و فطری ثابت در روح انسان را نیز واقعیت‌هایی می‌داند که به سوی خداوند هدایت کرده (مطهری، ۴۳۶/۲۲) و خواسته‌های او را عمده می‌نماید.

در دو آیه از قرآن می‌خوانیم: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ و ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (ذاریات/۲۰-۲۱)، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/۵۳).

روایت نبوی معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۳۲/۲) که خودشناسی را بستر خداشناسی می‌داند، با محتوای آیات بالا همخوانی دارد. کانت که از طریق دستور وجدان به رعایت اخلاق، وجود خداوند، معاد و پاداش اخروی را اثبات می‌کرد (مطهری، ۳۴۶/۲۲؛ زاگال، ۱۵۲) و ویلیام جیمز که این گرایش‌های معنوی را دلیل وجود عالم دیگری می‌دانست (مطهری، ۴۱۹/۲۲)، نیز می‌تواند اشاره به هویت آیه‌ای گرایش‌های فطری انسان داشته باشد. دو تعبیر «رادیوی خدا دائماً در حال زمزمه سرود است» (گاندی، نیایش، ۱۵۵) و «صدای خداوند» (فرانکل، ۹۲) از گرایش‌های معنوی نیز نتیجه‌گیری‌های عقل‌گرایانه دیگری است که فطرت را روزنه نگاه به سوی خدا می‌داند. بی‌تردید سوق دادن به سوی خدا وقتی معنا دارد که خود فطرت و گرایش‌های آن از واقعیت ثابت و پایدار برخوردار باشد.

البته این واقعیت روحی ثابت همیشه با خطر پنهان شدن و قرار گرفتن در بخش ناخودآگاه جان روبه‌رو می‌باشد که منشأ آن، غلبه یا عمده شدن نیازهای تن، کشش‌های غریزی و دنیاگرایی می‌باشد. به همین دلیل، معتقدان به فطرت همیشه دنبال راه و روشی برای مبارزه با این خطر بوده‌اند. به عنوان نمونه، فروم بر این

باور بود که گوش دادن به صدای وجدان، نیازمند خلوت‌گزینی است (فروم، ۱۷۸). گاندی می‌گفت: «گوش سپردن به این نغمه‌ها بدون وجود سکوت، ناشدنی است.» (گاندی، نیایش، ۱۵۵). استیس جلوگیری از ورود احساس‌ها از کانال حواس جسمانی به ضمیر آگاه، حذف صور حسی از ضمیر هشیار و طرد همه اندیشه‌های انتزاعی، شیوه‌های استدلال، میل و خواهش‌ها و سایر محتویات ذهنی نفس را وسیله اشعار به خویشتن می‌دانست (استیس، عرفان و فلسفه، ۸۱) و عقیده داشت که خود حقیقی باید با کمک عرفان دینی، از تاریکی شقاوت و ظلمت باطنی به نور راه یابد. (همو، دین و نگرش نوین، ۴۶۴)

قرآن به‌عنوان شکل شکوفا شده و مکتوب فطرت، در مورد به فراموشی سپرده شدن فطریات، بیشترین دغدغه را دارد و تعبیر قرآن از خود به «ذکر» و «تذکره»، گوشزد کننده ضرورت توجه به این مشکل می‌باشد. رسیدن به تقوا که هویت فطری دارد - زیرا مراد از ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۷) چیزی جز تقوی الله و خروج از حکم الله نیست. (مطهری، ۳۸۴/۲۲) - و به معنای خودنگهداری است (همان، ۱۵۹/۲۷)، به‌عنوان مؤثرترین راهکار برای کشف و شهود فطریات در قرآن مطرح می‌باشد. تقوا به‌معنای یاد شده در حقیقت پاسخ به آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (مائده/۱۰۵) است که ملازمت و مواظبت از جان و گرایش‌های معنوی را الزامی می‌داند (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۶۲). با تحقق تقوا، ضمیر آگاه به‌گونه‌ای پاکسازی می‌شود که زمینه تبارز محتوای فطرت در ذهن هشیار که هدف بعثت پیامبران را تشکیل می‌دهد (مطهری، ۳۸۷/۲۲)، فراهم می‌گردد و بدین وسیله، شهود حقایق، ممکن و پذیرش و پایبندی به آنها، گوارایی پیدا می‌کند. قرآن با تأکید بر اینکه «فرقان» به‌معنای قدرت شناخت، از نتایج مهم رسیدن به تقواست، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال/۲۹).

مطرح شدن تقوا به‌عنوان فلسفه تشریح روزه (بقره/۱۸۳)، و اقامه نماز به‌عنوان بزرگ‌ترین مصداق یاد خداوند و عامل پیشگیری از فحشا و منکر (عنکبوت/۴۵)، و تعبیر امام علی علیه السلام از ذکر و یاد خداوند به‌عنوان عامل صیقل و روشنائی بخش دل‌ها: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ

بَعْدَ الْعُسُوفِ وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمَعَانِدَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳). گویای این است که برنامه‌های مربوط به عبادت و پرستش در دین، راهکارهایی برای پیدایش نورانیت در جان و راهیابی به ضمیر ناخودآگاه (مطهری، ۵۲۷/۲۶) با کسب تقواست. در پی این تحول، قلب قدرت بینایی و شنوایی خود را به دست می‌آورد و خواندنی‌ها و دیدنی‌هایش را می‌نمایاند.

رسیدن به تقوا زمانی تحقق می‌یابد که انسان زندگی‌اش را در راستای فطرتش هدایت کرده و به تمام خواسته‌های جان پاسخ مثبت دهد. دستور «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» با همراهی‌های گاه‌به‌گاه جامه عمل نمی‌پوشد. موفقیت محدود در تقواورزی، روشنایی محدود و آسیب‌پذیر به ارمغان می‌آورد، و نه ملازمت و نگهداری جان را! مولوی در مثنوی در این رابطه می‌گوید:

گر بدیدی حس حیوان شاه را	پس بدیدی گاو و خر الله را
گر نبودی حس دیگر مر تو را	جز حس حیوان ز بیرون هوا
پس بنی آدم مکرم کی بودی	کی به حس مشترک محرم شدی
آینه دل چون شود صافی و پاک	نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را	فرش دولت را و هم فراش را
همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو	در ریاضت آینه بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود	تا بینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا	بی کتاب و بی معید و اوستا

بر این اساس، پیشنهاد شهود باطن یا شهودی شدن محتوای ضمیر ناخودآگاه، پیشنهاد جست‌وجو و یافتن بایدها با مشاهده حقیقت است. مزلو می‌گوید:

«این نوع جست‌وجوی ارزشی، از آنجا که جست‌وجوی معرفت، واقعیات و اطلاعات، یعنی حقیقت‌جویی است، دقیقاً در درون قلمرو علمی برخوردار از تعریفی معقول قرار دارد.» (مزلو، ۱۵۸)

وقتی که برنامه‌های عبادی دین به عنوان راهکار ورود به فضای ضمیر ناخودآگاه و خود قرآن یادآوری کننده آن معرفی می‌شود، منطقی و خردپذیر جلوه کردن این نوع واقع‌نگری آشکارتر می‌شود. با مطالعه طرح و راهکار شهود فطریات



و آیات مربوط به آن، این نتیجه‌گیری روشن می‌نماید که قرآن در پی قانع کردن مخاطب است تا آن را به قصد رهایی از خطر خودفراموشی و ناپیدایی گرایش‌های معنوی در جان امتحان کند، و گر نه برخورد او با چنین طرحی، نابخردانه، معاندانه و به معنای بی‌توجهی به عبادات و حقانیت بعثت تلقی خواهد شد که پیامد و کیفر اخروی و احتمالی آن را خرد انسان نمی‌تواند بپذیرد.

دو. تجربه پذیری بازتاب شکوفایی فطریات

به گفته قرآن، هدایتش را کسی اجابت می‌کند که خودنگهداری، هدایت و تقوای فطری در زندگی‌اش معنا داشته باشد: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲) (مطهری، ۶۰۱/۳ و ۲۲/۲۶). پس از پذیرش هدایت و تقواورزی آگاهانه، با عمل به دین، خطر خودزیانی و سقوط و نیز تصور فاصله بین وضعیت فعلی و چشم‌انداز آینده که فطرت در آن به شکوفایی می‌رسد و ولایت و سرپرستی خداوند محقق می‌شود؛ باز هم نگرانی شدیدی گریبان‌گیر مؤمن است، به این دلیل که راه ناهموار و راهزن‌ها پرقدرتند و توانایی محدود.

قرآن برای تذکر این نگرانی بایسته و سرنوشت‌ساز بودن تقرب به خدا - به معنای قرار گرفتن اراده و عمل انسان تحت ولایت و اراده الهی (طباطبایی، ۱۲۱/۱۹) - از تعبیر فرار به سوی خدا و فقر و نیاز به سوی او استفاده کرده و ایمان، علم و عمل صالح را عوامل تکامل و رسیدن به عزت و قدرت، یعنی فربهی گرایش‌های فطری معرفی می‌کند؛ ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (ذاریات/۵۰)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ (فاطر/۱۵)، ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله/۱۱)، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر/۱۰).

ایمان و آغاز عمل به دین، آغاز تولد و جوانه زدن فطرت است و با کسب تقرب به خدا که با علم و عمل امکان‌پذیر است، به شکوفایی می‌رسد. تکرار جمله «يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (اعراف/۴۵، انفال/۴۷، توبه/۳۴، هود/۱۹، ابراهیم/۳ و حج/۲۵) در مواردی همراه با جمله «وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا» که به معنای بستن و کج نشان

دادن راه تقرب به خداوند است، و اختصاص یافتن یک سوره قرآن به یادآوری خطر و سوسه، سختی عبور از موانع راه را نشان می‌دهد. راه شناسی و رهبر شناسی و شناخت روش راه‌پیمایی نیز هر کدام دشواری‌های ویژه خود را دارد. با حل این مشکلات و تدام سفر، «انقطاع و تقرب الی الله» به دست می‌آید که با ویژگی‌هایی همراه است و یکی از آنها، قرار گرفتن در مسیر راه‌های سلامت، یعنی تنوع مسؤولیت‌ها و انجام آنهاست؛ ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (مائده/۱۶). این آیه اشاره به توسعه عرصه خیررسانی و آرامش روحی ناشی از رهایی از خطر و سوسه دارد. قرآن درباره معرفی کسی که به مقام «انابه» - که به معنای انقطاع و پیوند کامل با خداوند است (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۶۸) - دسترسی پیدا می‌کند، ویژگی‌های زیر را برمی‌شمارد:

﴿قُلْ إِنْ اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ* الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَبِ﴾ (رعد/۲۹-۲۷)

«خداوند هر کس را بخواهد، گمراه می‌کند و کسانی را که با او پیوند کامل برقرار کرده‌اند، به سوی خودش هدایت می‌کند. آنها (اهل انابه) کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان با یاد خدا آرام است. آگاه باشید که تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش پیدا می‌کند. آنها (اهل انابه) کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و تمام کارهای شایسته را انجام می‌دهند، پاکیزه‌ترین زندگی نصیبشان شده است و پاک‌ترین سرانجام.»

بر اساس مستندترین دیدگاه تفسیری (طباطبایی، ۳۵۴/۱۱ و ۳۵۷ و ابن عاشور، ۱۸۱/۱۲)، آیات فوق، حالات روحی و فعالیت‌های اجتماعی «میینین» را شرح می‌دهد. دو واژه «تطمئن» و «طوبی لهم»، زندگی شخصی و جمله «و عملوا الصالحات»، رفتار اجتماعی آنها را به نمایش می‌گذارد. «الصالحات» (جمع با الف و لام) گستردگی و فراگیری تلاش‌های سودمند آنها را بازگو می‌کند و اشاره به زمینه محبوبیت آنها در قلب دیگران دارد؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم/۹۶).

مضمون آیات فوق در قالب مثالی که در آن مؤمن معتقد به کلمه توحید (طباطبایی، ۵۱/۱۲) به درخت استوار، زیبا و رشدیافته‌ای تشبیه شده است که به



خواست پروردگارش پیوسته بار می‌دهد، جلب توجه می‌کند: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (ابرهیم/۲۵-۲۴)

حدیث قدسی معروف نیز تفسیر مناسبی برای خالص شدن و گسترده‌گی فعالیت قربان می‌باشد که می‌گوید: «مَا زَالَ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَكُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَ لَئِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ.» (شعیری، ۲۸/۱)

این حدیث و جمله «تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» گویای این واقعیت است که کمال انسانی در قالب احسان خداگونه، خیررسانی گسترده و سودمندی بی‌دریغ به نمایش گذاشته می‌شود. آیه ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ (مؤمنون/۶۱) که در صدد معرفی مؤمنان کامل است نیز این مطلب را تأیید می‌کند. بی‌تردید چهار عنصر آرامش روحی، زیبایی و دلپذیری زندگی، توسعه فعالیت‌های خیررسانی و محبوبیت در جامعه، به‌عنوان آثار و معلول شکوفایی گرایش‌های فطری، واقعیت‌های قابل درک و اثبات‌پذیر است. حتی پیش از رسیدن به مقام قرب الهی، هر کسی می‌تواند با به‌کارگیری راهکار پیشنهادی قرآن و خیررسانی موردی و محدود، آثار یاد شده را به‌صورت نسبی تجربه و مشاهده نماید.

سه. نمود آثار ستیز با ارزش‌های فطری

بر اساس حدیث نبوی معروف «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (کاشانی، ۱۷۷/۷)، انسان با فطرت سالم قدم به دنیا می‌گذارد و گرایش‌های فطری - به شمول گرایش به اخلاق - با حالت اولیه‌اش در ضمیر او وجود دارد، ولی بلافاصله در معرض تهدید قرار می‌گیرد. نخستین بار توسط والدین مسئولیت‌شناس و سپس توسط وسوسه‌های شیطانی و انسانی محیط بزرگ‌تر، زیر بارش آلودگی‌ها قرار می‌گیرد. آلودگی‌های تهدید کننده از نوع اندیشه‌ها، خوی‌ها، عواطف، آرزوها و خواسته‌های سازگار با دنیازدگی است که وقتی بر جان تسلط می‌یابد، حتی حقیقت‌جویی نیز در

خدمت دنیاگرایی قرار می‌گیرد؛ «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (روم/۷). در نتیجه تلاش در مسیر سقوط، جایگزین حرکت در مسیر تقرب به خدا می‌شود. در مثنوی می‌خوانیم:

جان همه روز از لگدکوب خیال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر

(دفتر ۱/ ۴۱۴ و ۴۱۵)

چون شنید از گربگان او عرجوا
زان سبب جانش وطن دید و قرار
هم در این سوراخ بنایی گرفت
پیشه‌هایی که مر او را در مزید

(دفتر ۳/ ۳۹۷۷-۳۹۸۰)

آلایش‌ها به تدریج ضخم‌تر و کلفت‌تر می‌شود. برای بیان اوج ضخامت آلایش‌ها، قرآن از واژه‌های «ظلمات» (بقره/۲۵۷)، «مرض» (بقره/۱۰)، «قساوت» (بقره/۷۴)، «زَیغ» (صف/۵)، «خَتَم» (بقره/۷)، «عمی» (حج/۴۶)، «رین» (مطففین/۱۴) و «تَدسیه» (شمس/۱۰) استفاده می‌کند. کلمه «مرض» در قالب جمله «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» بیشتر از سایر این واژه‌ها در قرآن تکرار شده و اشاره به رذایل اخلاقی دارد؛ همان گونه که سلامت قلب بازگوکننده فضایل اخلاقی می‌باشد. (طباطبایی، ۸۰/۱۰)

قرآن بازتاب ارزش‌ستیزی در زندگی انسان را با سه گزاره زیر مورد مطالعه قرار می‌دهد:

۱. مورد ملامت جانش است؛ «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامه/۲).

۲- گرفتار زندگی تنگی می‌باشد؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/۱۲۴).

۳- تشنه‌ای است که به جای آب، به سراب می‌رسد؛ «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِغًا» (نور/۳۹).

هر سه آیه به آثار مخالفت با گرایش‌های فطری نظر دارد. کسی وجود ندارد که در زندگی گرفتار خطایی نشده و مورد بازرسی، تحت شکنجه و مورد ملامت و سرزنش وجدان اخلاقی قرار نگرفته باشد (مطهری، ۱۱۱/۲۲). تداوم ارزش‌ستیزی با تعقیب اهداف دنیاپرستانه، تداوم و تراکم نکوهش و سرزنش وجدان، یعنی عذاب روحی دوچندان را نیز با خود دارد.

از جانبی انسان بر اساس فطرتش دنبال کمال نامحدود است (صادقی تهرانی، ۲۲۱/۱۹) و می‌خواهد در مسیر تکامل و تقرب به خدا، پیوسته چشم‌انداز و افق وسیع‌تر، نگاه جانش را نوازش دهد و به نیازها و خواسته‌هایش عملاً پاسخ مثبت داده شود و موقعیت اجتماعی بهتر داشته باشد. به همین دلیل دستاورد انسان ارزش‌ستیز و روگردان از یاد خداوند برای فطرتش، حکم رفتن دنبال سراب و آبنا را دارد و پس از هر اقدام و ناکامی، باید دنبال سراب دیگر بگردد ... بر این اساس گرفتار تشویش، افسوس و اندوه می‌شود. (فضل الله، ۱۶۹/۱۵ و مطهری، ۵۲۰/۳)

نتیجه عملکرد مکرر و ضدارزشی چنین افرادی به صورت لایه‌های تاریک باور، اخلاق، احساسات، هدف‌گیری و تصمیم‌های ناروا بر جان (و فطرت) آنها می‌نشیند. بدین ترتیب هر روز بیش از روز پیش، به صورت محسوس، گرفتار تنگنا می‌شوند. آنها شبیه کرم ابریشم که با تنیدن لعاب درونی‌اش به دور خود و ایجاد پیله ابریشمی، زمینه هلاکتش را فراهم می‌کند، زندان تاریک و دست‌ساخته‌شان هر روز تنگ و تنگ‌تر می‌شود (مَعِيشَةً ضَنْكًا) و در نهایت بر سقوط و پنهان شدن نهایی انسانیت‌شان مهر تأیید می‌زنند؛ یعنی اعلان خودباختگی! ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۱۲).

بریدن از غیب، محرومیت عاطفی در جامعه، سرزنش پیگیر وجدان و احساس شکست در برابر تقاضای جان، بی‌حوصلگی کشنده‌ای را دام‌نگیر آنها می‌کند. گویا قرآن با توجه به چنین وضعیت روحی می‌گوید: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُصَلِّهٖ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (انعام/۱۲۵). بلخی گوید:

ای تو در پیکار خود را باخته
دیگران را تو زخود نشناخته
تو به هر صورت که آبی بیستی
که من این، والله تو آن نیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی
(دفتر ۴/ ۸۰۶ - ۸۰۳)

اگر این سخن فروم که می گوید:

«اگر احساس اصیل گناه - گرچه ناآگاهانه - آنچنان قوی شد که نتواند آن را با
دلایل منطقی صوری ساکت کرد، سبب نگرانی های عمیق و حتی بیماری جسمی
یا روحی می شود.» (فروم، ۱۸۰)

و نیز ادعای مزلو که می گوید:

«اکثر روان پزشکان و بسیاری از روان شناسان و زیست شناسان چنین فرض
می کنند که تقریباً همه بیماری ها و شاید همه بیماری ها را می توان روان تنی
نامید و متغیرهای درون روانی در زمره عوامل تعیین کننده هر بیماری جسمی
قرار دارد.» (مزلو، ۴۴)

با واقعیت صددرصد قرین باشد، تجربه پذیری اخلاق فطری پشتوانه شگفت انگیزی
به دست می آورد.

این حقیقت قرآنی و واقعیت عینی ناگفته نماند که هدف اساسی و اصلی دین،
ساختن جامعه ارزش گرا و آرمانی است که در آن اخوت (حجرات/۱۰)، رحمت و
دلسوزی (فتح/۱۰)، الفت و همدلی (آل عمران/۱۰۳) و همیاری (مائده/۲)، سیمای
زندگی اجتماعی را نمایش دهد. به همین دلیل، قرآن همه مؤمنان را مخاطب قرار
داده و به محافظت از جان و فطرتشان فرا می خواند؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ
أَنْفُسُكُمْ﴾ (مائده/۱۰۵) و بر این باور است که شرایط حاکم بر جامعه و سرنوشت
آن، ارتباط ناگسستنی با موافقت و مخالفت فطرت (طباطبایی، ۳۱۱/۱۱)، روحیه و
ملکات در جان عموم افراد جامعه دارد و بر اساس نظامی رقم می خورد (مطهری،
۷۸۷/۱۵ و ۸۰۵؛ ۲۲۲/۱۷؛ ۳۴۲/۲۱؛ ۶۰/۲۶) که با اراده خود آنها شکل می گیرد؛
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ
مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاَلٍ﴾ (رعد/۱۱)، ﴿ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ
يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (انفال/۵۳).



اگر اخلاق گریزی همگانی جایگزین فطرت گرایی شد و این روند ادامه پیدا کرد، وضعیت اجتماعی حاکم به سیاهی می‌گراید و خطر سقوط و هلاکت به سراغ جامعه می‌آید. در قرآن از فطرت‌گریزی همگانی نیز به‌عنوان ستم به جان یاد شده است (جوادی آملی، تسنیم، ۵۳۹/۴) و جمله‌هایی چون «وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (بقره/۵۷، اعراف/۱۶۰، نحل/۱۱۸)، «الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (ابراهیم/۴۵)، «وَ أَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ» (اعراف/۱۷۷) اشاره به فطرت‌گریزی همگانی در جامعه و پیامد عینی آن دارد.

در دو جای قرآن، هلاکت جامعه با تذکر مصادیق مختلف، به فطرت‌گریزی جمعی نسبت داده شده است. در سوره توبه خداوند با اشاره به هلاکت جمعی قوم نوح، قوم عاد، قوم ابراهیم، اصحاب مدین (قوم شعیب) و مؤتفکات (قریه‌های قوم لوط) می‌فرماید: «فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (توبه/۷۰).

در سوره هود نیز پس از توضیح بیشتر درباره هلاکت قوم نوح، قوم هود، قوم صالح، قوم لوط و قوم شعیب، آمده است: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (هود/۱۰۱).

این دسته از آیات تنها برای مطالعه تحولات تاریخی معیار ارائه نمی‌دهد، بلکه زبان هشدار نیز دارد و ضمن دعوت به عبرت‌گیری از گذشته تاریخ، بشریت را به ساختن آینده بهتر و جامعه آرمانی‌تر، با استفاده از نقش سببیت نهفته در حالات روحی، فرا می‌خواند و این صفحه دیگری است برای توجیه اخلاق فطری.

نتیجه گیری

قرآن با نگاه روان‌شناختی و روان‌درمانی به نقد و اصلاح باورها، حالات روحی، تشریح مقررات و رفتار انسان‌ها می‌پردازد. در این کتاب آسمانی ضمیر ناخودآگاه پذیرفته شده و از آن به‌عنوان راز پنهان‌تر از پنهان یاد می‌شود: ﴿فَاتَّهَ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه/۷) (مطهری، ۱۳/۴۳۲) و انتقال محتوای روان‌ناخودآگاه و فطریات به ذهن هشیار، ممکن و برای آن طرح و روش آزمون‌پذیری را ارائه می‌کند. با نورانی شدن روان، فراهم شدن زمینه شکوفایی فطریات و فراگیری رفتار اخلاقی و ارزشی، آثار ملموس و تجربه‌شدنی چون سودمندی نامحدود، آرامش روحی، دلپذیری زندگی و محبوبیت اجتماعی عینیت پیدا می‌کند. نپذیرفته شدن مکانیزم شهود فطریات با نتایج منفی همراه است. در این صورت فضای جان آلوده و آلوده‌تر می‌شود و با رفتار اخلاقی سیاه و سیاه‌تر، تبارز پیدا می‌کند. چنین حالات روحی و رفتار عملی، فرد را گرفتار اضطراب، بی‌حوصلگی و بیماری روحی و جسمی ساخته و در صورت همگانی شدن، جامعه را به سقوط می‌کشاند.

منابع و مأخذ:

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۲. استیس، والتر ترنس؛ دین نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ش.
۳. _____؛ عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات صدا و سیما، ۱۳۶۱ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۵. _____؛ فطرت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۶. _____؛ مبادی اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷ش.
۷. روسو، ژان ژاک؛ امیل، ترجمه: غلامحسین زیرک زاده، تهران، انتشارات ناهید، ۱۳۸۰ش.
۸. ریچلز، جیمز؛ فلسفه اخلاق، ترجمه: آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ش.
۹. زاگال، هکتور گالیندو؛ داوری اخلاقی، ترجمه: احمدعلی حیدری، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ش.
۱۰. سجادی، سید ابراهیم؛ «قرآن و تربیت فطری»، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۶۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۴۳-۷۵.
۱۱. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۱۲. شعیری، تاج الدین؛ جامع الاخبار، چاپ دوم، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۴. صانعی دره‌بیدی، منوچهر؛ فلسفه اخلاق در تفکر غرب، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۸ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۱۷. فرانکل، ویکتور؛ خدا در ناخودآگاه، ترجمه: ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگ رسا، ۱۳۷۵ش.
۱۸. فروم، اریک؛ انسان برای خویشتن، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، کتابخانه بهجت، ۱۳۶۰ش.
۱۹. فضل الله، سید محمدحسین؛ تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، چاپ چهارم، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
۲۱. کاشانی، ملا فتح الله؛ تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، چاپخانه محمد حسن علمی، ۱۳۳۰ش.
۲۲. کانت، امانوئل؛ درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸ش.
۲۳. گاندی، مهاتما؛ این است مذهب من، ترجمه: محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه، ۱۳۴۵ش.
۲۴. _____؛ نیایش، ترجمه: شهرام نقش تبریزی، چاپ پنجم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ش.
۲۵. مجلسی، سید محمدباقر؛ بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مزلو، آبراهام هارولد؛ افق‌های والاتر فطرت انسان، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، چاپ پنجم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.
۲۹. مک ناوتن، دیوید؛ بصیرت اخلاقی، ترجمه: محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
۳۰. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اخلاق، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ش.