

## بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی

عین‌الله خادمی<sup>۱</sup>

علی حیدری<sup>۲</sup>

### چکیده

فطرت، مبنای انسان‌شناسی دینی است. بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان تبیینی قابل دفاع از فطرت ارائه نمود. فطرت به معنای خاص، بینش‌ها و گرایش‌های رتبه‌خاص هستی انسان است. به فطرت از دو حیث وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌توان نگریست. فطرت در معرفت‌شناسی عام، مبنایی قابل دفاع برای دیدگاه مبنی‌گروی درباره‌ی ابتدای گزاره‌های نظری بر گزاره‌های پایه و بدیهی ارائه می‌نماید و بر مبنای آن می‌توان از تئوری مطابقت، که نظریه‌ای واقع‌گرایانه در باب صدق است، دفاع نمود. فطرت در مباحث معرفت‌شناسی اخلاق نیز لوازم مهمی در پی دارد. بر پایه آن می‌توان از نوعی مبنی‌گروی در اخلاق (فطری بودن اصول اخلاقیات) دفاع کرد. همچنین، چون اخلاق مبتنی بر فطرت ریشه‌ای تکوینی دارد، می‌توان از نوعی واقع‌گرایی اخلاقی حمایت نمود که ثمرات آن، شناخت‌گرایی اخلاقی، صدق و کذب‌پذیری، استدلال‌پذیری، مطلق‌گرایی و پذیرش داوری اخلاقی است. مکاتب اخلاقی از منظری به دو دسته وظیفه‌گرا و غایت‌گرا تقسیم می‌شوند. اما با تکیه بر پیوند عقل و شهود فطری می‌توان به نوعی نظام‌سازی اخلاقی پرداخت که جامع مزایای وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی باشد. در غایت‌گرایی، از بررسی نتایج افعال اختیاری انسان با غایت مدنظر، اخلاقی بودن فعل توجیه می‌شود ولی اثبات اخلاقی بودن غایت مدنظر، که شکافی ترمیم‌نشده در طبیعت‌گرایی اخلاقی جلوه می‌کند، در اخلاق مبتنی بر فطرت، از طریق جهت‌گیری الزامات فطری به‌خوبی تبیین شده و طراوت و پویایی زبان اخلاق نیز به‌لحاظ درگیری وجودی عامل اخلاقی با الزامات فطری تأمین می‌گردد. فطری بودن مبنای دین و اخلاق، ارتباط موجهی بین این دو مقوله برقرار نموده است؛ حکم اخلاقی ضروری حقانیت دین (صادق بودن خدا) را تأمین می‌کند و زمینه حضور گزاره‌های ارزشی دین در حوزه اخلاق هنجاری، غنای محتوایی این حوزه را فراهم می‌سازد.

e\_khademi@ymail.com

۱. استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران (نویسنده مسئول)؛

heydarisibron@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران؛

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵  
کلید واژه‌ها: فطرت، معرفت‌شناسی، مبنای‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی.

## بیان مسأله

مسأله فطرت نقش مهمی در مباحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دارد. از آنجایی که انسان به‌عنوان عامل معرفت یا فاعل شناسایی مطرح است و مبانی معرفت به‌معنای عام، متناسب با ساختار وجودی و ذهنی انسان است، انسان‌شناسی فطری، همه علوم را کم و بیش تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اما علوم انسانی ارتباط وثیق و مستحکم‌تری با فطرت دارند. بنابراین پذیرش فطرت به‌عنوان مبنای انسان‌شناختی، لوازم مهمی در سراسر حوزه معرفت، اعم از نظری و عملی به‌دنبال دارد.

نکته مهم این است که به فطرت تنها به‌عنوان مقوله‌ای دینی و با نگاه دیندارانه نگریسته نمی‌شود و به‌ویژه در مباحث معرفت‌شناسی و درک و پذیرش قضایای پایه و بدیهی مربوط به حکمت نظری و عملی، مبنای‌گرایی، یکی از نظریات کهن و مهم در مقام توجیه معرفتی است. به همین دلیل پذیرش فطرت، لوازم دینی و معرفت‌شناختی مهمی در حوزه‌های گوناگون معرفت دارد.

یکی از حوزه‌های مهم معرفتی، حوزه اخلاق است و تحقیق حاضر نیز به فلسفه اخلاق مرتبط است. بنابراین برای داشتن تصویری درست از فلسفه اخلاق و مسائل آن، لازم است اشاره کنیم که در پژوهش‌های اخلاقی جدید، سه نگرش عمده به اخلاق یافت می‌شود:  
الف) نگرش توصیفی، که نوعی نگرش جامعه‌شناسانه و از سنخ پدیدارشناسی اخلاقی است. محقق در این نگرش سعی می‌کند صرفاً به مطالعه توصیفی مسائل و قواعد مطرح در اخلاق و بیان قواعد اخلاق هنجاری در مقام ناظر صرف، پردازد.

اخلاق توصیفی، اصول اخلاقی پیشنهاد نمی‌کند بلکه با توصیف اصول اخلاقی موجود کار دارد. یعنی به این پرسش پاسخ می‌گوید که «مردم چه چیزی را درست می‌انگارند یا درست می‌نامند؟» پاسخ این پرسش می‌تواند حکمی

بررسی الزامات معرفت‌شناختی نظریه‌ی تربیتی کزازه‌های اخلاقی ۹

درباره امور واقع باشد نه بیان رأی اخلاقی. (هالینگ دیل، ۱۳۸۷، ۷۶)

ب) نگرش هنجاری. در این نگرش به تعیین معیار کلی برای اخلاق، به جهت‌گیری اخلاقی و دفاع از دیدگاه خاص اخلاقی و بیان مصادیق احکام کلی اخلاقی پرداخته می‌شود.

موضوع اخلاق هنجاری، فعل اختیاری انسان و مسائل آن عبارت است از: تعیین و تبیین حسن و قبح و باید و نباید اعمال آدمی همچون خوبی راستگویی، بدی سقط جنین و... (جوادی، ۱۳۷۵، ب، ۱۵)

ج) نگرش تحلیلی یا فرااخلاق. محقق حوزه اخلاق در این نگرش به بررسی و تحلیل مبانی اخلاق و مفاهیم کلی موجود در اخلاق هنجاری و مسائلی چون توجیه اخلاق، زبان اخلاق و... می‌پردازد.

اخلاق تحلیلی مشتمل بر تحقیقات و نظریات تجربی یا تاریخی نیست. همچنین پرداختن یا دفاع از هیچ حکم هنجاری یا ارزشی نیست. این اخلاق در پی این نیست که به سؤالات خاص یا عام درباره آنچه خوب، درست، یا الزامی است پاسخ دهد بلکه سؤالات منطقی، معرفت‌شناختی یا معناشناختی را مطرح کرده، تلاش می‌کند به آنها پاسخ دهد. سؤالاتی مانند معنا یا کاربرد تعبیرات «درست» یا «خوب» اخلاقاً چیست؟ چگونه می‌توان احکام اخلاقی و ارزشی را اثبات یا توجیه کرد؟ آیا اصلاً قابل توجیهند؟ ماهیت اخلاق چیست؟ تفاوت اخلاقی و غیراخلاقی در چیست؟... (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۲۶)

از میان سه نگرش فوق، نگرش هنجاری به اخلاق، به انضمام فرااخلاق، دو جنبه از مطالعات فلسفی درباره اخلاق به‌شمار می‌روند، زیرا دو حیطه اخلاق هنجاری و فرااخلاق ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و همان‌طور که عمده دل‌مشغولی فیلسوفان اخلاق حل مشکلاتی است که در عمل با آن مواجهند، اخلاق‌گرایان نیز برای گردآوری اخلاق مدون، معقول و

نظام‌مند نیاز به بررسی مسائلی دارند که به حوزه فرااخلاق مربوط می‌شوند (اتکینسون، ۱۳۶۹، ۱۴-۱۵).

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، تحلیل و تبیین گزاره‌های اخلاقی است و فیلسوف اخلاق تلاش می‌کند در این زمینه به سؤالاتی از این دست پاسخ دهد: آیا گزاره‌های اخلاقی واقعاً گزاره‌اند و به نوعی ناظر به واقع هستند یا خیر؟ آیا گزاره‌های اخلاقی شناخت‌پذیر و قابل صدق و کذب هستند یا خیر؟ همین پرسش‌های به‌ظاهر محدود و ساده، بحث‌های پردامنه‌ای را در حوزه فلسفه اخلاق برانگیختند. به‌عنوان مثال، در پاسخ به پرسش‌های بالا، می‌توان مکاتب گوناگون اخلاقی را به دو دسته بزرگ واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا تقسیم نمود، که هر کدام دامنه وسیعی از مکاتب اخلاقی را در بر می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۳۲-۳۱).

بنابراین مسأله اصلی مقاله ما این است که پذیرش فطرت به‌عنوان مبنایی انسان‌شناختی-معرفت‌شناختی، چه لوازم معرفتی‌ای را در حیطه تبیین گزاره‌های اخلاقی به‌دنبال دارد؟ به‌ناچار برای روشن شدن این پرسش باید به پرسش‌های فرعی دیگری نیز پردازیم، از جمله اینکه: مراد از فطرت چیست؟ فطرت از منظر معرفت‌شناختی چقدر اهمیت دارد؟ لوازم معرفت‌شناختی پذیرش فطرت در حوزه تحلیل و تبیین گزاره‌های اخلاقی کدامند؟

### پیشینه تحقیق

شهید مطهری در پروراندن فطرت به‌عنوان نظریه مبنایی همت چشم‌گیری به‌خرج داده و روح فطرت در تمام آثارش جاری است. جوانب کلی و ابعاد فراگیر نظریه فطرت در آثار گوناگون ایشان، به‌ویژه کتاب فطرت طرح شده است؛ به‌عنوان مثال، او معتقد است: «اینکه قرآن برای انسان قائل به فطرت است، یک نوع بینش خاص درباره انسان است» (۱۳۷۰، ۱۳)، یعنی فطرت در نگاه او به‌عنوان مبنای انسان‌شناختی مطرح است و ارزش‌های انسانی را ریشه دوانیده در نهاد و سرشت انسان می‌داند (همان، ۳۸-۳۷).

مطهری در کتابی دیگر، آنجا که به بیان مبانی طبیعی حقوق خانوادگی می‌پردازد، با تکیه بر

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۱۱

هدفمندی خلقت، حقوق طبیعی را به نوعی به حقوق فطری برمی‌گرداند (۱۳۵۹، ۱۴۳-۱۴۲) اما فرصت استنتاج همه لوازم فطرت در جنبه‌های نظری و عملی را پیدا نمی‌کند. پژوهش‌گرانی که ابعاد مهم نظریه فطرت از نگاه استاد مطهری را برشمرده‌اند، بر این باورند که مبنای فطرت در اکثر ساحت‌های تحقیقی وی، اعم از معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و... حضور دارد به نحوی که با نقد نظریه فطرت، این منظومه معرفتی با چالشی مبنایی مواجه می‌شود (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۳، ۱۴۱-۱۱۹).

استاد مصباح در برخی آثارش، از جمله *فلسفه اخلاق*، فطرت را منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی ندانسته و مفاهیم اخلاقی را از سنخ معقول‌ثانی فلسفی می‌داند و مفاهیم «باید» و «وجوب» را از سنخ ضرورت بالقیاس و بیان‌گر رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می‌داند (۱۳۹۳، ۷۷-۵۷) اما در آثار دیگرش، آنجا که بحث شناخت غایت مطلوب و نهایی اخلاق به میان می‌آید و قرب الهی را غایت نهایی اخلاق می‌شمارد، بحث فطرت و امیال و ارزش‌های فطری را به میان می‌آورد (۱۳۷۳، ۴۳-۳۹).

استاد جوادی آملی نیز در کتاب *فطرت در قرآن* به تبیین فلسفی مفهوم و ادله قرآنی فطرت می‌پردازد و فطرت را به نحوه وجود خاص انسانی برمی‌گرداند. او ملاک فطری بودن گزاره‌های مربوط به حکمت نظری و عملی را بدهات یا اولی بودن آن گزاره‌ها می‌داند (۱۳۹۰، ۵۴-۳۰). او همچنین در کتاب *فلسفه حقوق بشر حقیقت انسان را همان فطرت تلقی می‌کند و فطرت را منشأ پذیرش حقوق مشترک می‌شمارد و طرح نظام حقوق بشر واحد، ثابت و عادلانه را تنها در این بستر انسان‌شناختی معقول می‌داند* (۱۳۷۵ الف، ۲۴-۲۳).

نویسنده «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی» تلاش می‌کند طرز تلقی و نحوه کاربرد و کارکرد فطرت را در آثار فلاسفه و عرفای مسلمان ادوار گوناگون تاریخی نشان دهد (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹). همچنین پژوهش‌گران بسیاری به فطرت از جنبه درون‌دینی، صرف نیز نگریسته‌اند اما در پژوهش‌های انجام‌شده به همه لوازم فطرت پرداخته نشده است،

۱۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

بنابراین جای خالی طرح لوازم فطرت در حوزه معرفت‌شناسی خاص - که لوازم پذیرش فطرت در حوزه خاص معرفتی را بررسی کند - احساس می‌شود. مقاله حاضر بر آن است که با ارائه تبیینی روشن از فطرت و با تکیه بر این مبنای مهم انسان - شناختی، با تمرکز بر فلسفه اخلاق، برخی لوازم مهم معرفت‌شناختی ناشی از طرح فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی را تبیین نماید.

## مفهوم‌شناسی

### ۱. فطرت

#### معنای لغوی فطرت

مؤلف مفردات ذیل واژه فطرت می‌نویسد:

فطر الله الخلق و هو ايجادُهُ الشيءَ و ابداعُهُ على هِيئَةٍ مُتَشَبِّهَةٍ لِفِعْلِ مِنَ الْاَفْعَالِ  
فقوله: «فطرت الله التي فطر الناسَ عليها» (روم، ۳۰) فإِشَارَةٌ مِنْهُ تَعَالَى إِلَى مَا  
فَطَرَ أَي أَبْدَعَ وَ رَكَزَ فِي النَّاسِ مِنْ مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى وَ فِطْرَةُ اللَّهِ هِيَ مَا رَكَزَ فِيهِ مِنْ  
قُوْتِهِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْاِيْمَانِ. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ ه. ق، ۳۹۸)

در مجمع‌البحرین نیز ذیل حدیث مشهور نبوی - کل مولودٍ یولدُ علی الفطرة حتى یكونَ أبواه  
یهوداً و ینصرّانہ و یمجسانہ - آمده است: «و الفطرةُ بالكسر: الخلقه، و هی من الفطر كالخِلقَةِ مِنَ  
الخلقِ فی أنها للحالة ثم انها جُعِلت للخِلقَةِ للقبالة لدين الحق على الخصوص و المعنى كلّ مولودٍ  
یولدُ على معرفة الله تعالى و الاقرار به» (الطریحی، ۱۳۶۷، ج ۲، ۴۱۱).

ماحصل گفتار فوق این است که فطرت مرتبط با خلقت است و به نوعی خلقت ابداعی و  
بی سابقه اشاره دارد که لوازم خاص معرفتی را به عنوان امور سرشتی به همراه دارد. گرچه در دو  
منبع مذکور به دلیل اشاره به مستندات دینی فطرت و آیات و روایات مربوطه، معرفت خدای

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۱۳

تعالی و گرایش به دین حق، اموری فطری شمرده شدند، اما به حصر موارد ادراکات فطری تصریحی ندارند و تنها دو مصداق از مصادیق بارز امور فطری را برشمردند. البته می‌توان گفت بسیاری از فطریات به نوعی زیرمجموعه خداشناسی و خداگرایی فطری هستند.

در تفسیر المیزان نیز ذیل آیه ۳۰ سوره روم آمده است:

الفطرة بناء نوع من الفطر بمعنى الإيجاد والإبداع و «فطرت الله»، منصوب على الإغراء أى الزم الفطرة ففيه إشارة إلى أن هذا الدین الذى يجب إقامة الوجه له هو الذى يهتف به الخلق و يهدى إليه الفطرة الإلهية التى لا تبديل لها... وليكن ذاك الهادى هو الفطرة و نوع الخلق و لذلك عقب قوله «فطرت الله التى فطر الناس عليها» بقوله: «لا تبديل لخلق الله». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ۱۷۹-)

(۱۷۸)

خلاصه کلام علامه این است که فطرت، بناء نوع از «فطر» به معنای ایجاد و ابداع بوده، فطرت الله نیز منصوب به اغراء است، یعنی ملازم فطرت باش، و به این نکته اشاره دارد که آن دینی که واجب است به آن اقامه وجه کنی، همان حقیقتی است که خلقت و فطرت ثابت الهی بدان فرا می‌خواند. به همین دلیل در ادامه «فطرت الله التى فطر الناس عليها»، فرموده است: «لا تبديل لخلق الله». بنابراین بر اساس ریشه لغوی، فطریات هر نوعی همان امور سرشتی آن نوع هستند.

### معنای اصطلاحی فطرت

اینک با توجه به ریشه لغوی فطرت، مرادمان از فطرت در مقاله حاضر را روشن می‌کنیم. برای شناساندن فطرت، نخست لازم است که مراد خویش از طبیعت و غریزه را روشن سازیم و آنگاه با تفکیک و تمایز فطرت به معنای عام از فطرت به معنای خاص، به تعریف اصطلاحی پردازیم.

**طبیعت به معنای خاص:** معمولاً به ویژگی‌های نوعی اشیاء غیرزنده اطلاق می‌گردد. این ویژگی‌ها از نوعی به نوع دیگر فرق می‌کند و مبنای این اختلاف، حیثیت وجودی افراد آن انواع یا رتبه خاص وجودی غیرزنده است. بنابراین، اگر طبیعت به این معنا در مورد موجودات حیاتمند به کار رود، به خصایص مشترک آنها با موجودات غیرزنده اشاره دارد.

**غریزه:** در تحقیق ما آن امیال، خواسته‌ها و انگیزه‌هایی است که اغلب به بُعد جسمانی موجودات حیاتمند تعلق دارد و بیشترین کارکرد آنها، ساماندهی حیات دنیوی موجودات زنده (اعم از انسان و غیرانسان) است.

**طبیعت به معنای عام:** در تحقیق حاضر، مراد ما از طبیعت، مفهوم عام آن است که مشتمل بر طبیعت به معنای خاص و غریزه می‌باشد.

### **فطرت به معنای عام و خاص**

آیت‌الله جوادی آملی برای توضیح مفهوم فطرت، فطرت به معنای عام و خاص را متمایز و جدا می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۷). او می‌نویسد:

فطرت به معنای عام شامل طبیعت می‌شود و هر موجود طبیعی مفطور خداست، زیرا فاطر بودن خداوند اختصاصی به آفرینش موجود مجرد ندارد... فطرت به معنای خاص در قبال طبیعت است، یعنی انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است؛ جریان طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او. (۱۳۷۵ الف، ۷)

در تحقیق حاضر، فطرت به معنای خاص بینش‌ها و گرایش‌های رتبه هستی خاص انسانی است که لوازم معرفتی و وجودی خاصی را در پی دارد و مطابق مشی معمول فلاسفه، نوعیت انسان بدان بستگی دارد. بنا بر تعلیمات حکمت متعالیه، این بینش‌ها و گرایش‌های خاص در صورت انسانی و فصل اخیر انسان ریشه دارند. فطرت به معنای عام نیز معادل طبیعت به معنای



بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۱۵

عام شامل طبیعت به معنای خاص و غریزه- و فطرت به معنای خاص است. پس فطرت به معنای عام شامل تمام ویژگی‌های غیراکتسابی و خلقی موجودات، اعم از جاندار و بی‌جان و انسان و غیرانسان است.

روشن است که وضع اصطلاح البته تا آنجایی که با مفاد لغوی کلمه هم‌خوانی داشته باشد- فی‌نفسه امری صواب و پذیرفتنی است و ما را از برخی اشکال‌های مقدر می‌رهاند، زیرا اگر با این اشکال مواجه گردیم که چرا فطرت را به انسان اختصاص دادید، در صورتی که در آیات و روایات، فطرت برای غیرانسان نیز آمده است، چنانکه در قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم، ۱۰)، در پاسخ می‌توان گفت گرچه به دلیل فقر وجودی تمام اشیاء به واجب تعالی، حیثیت وجودی تمام موجودات همان ارتباط آنها با واجب است و هر موجودی از آن جهت که وجه و مظهری از واجب است، شهودی فطری از واجب دارد که این شهود می‌تواند مصحح و مبین اموری چون تسیح موجودات باشد و سریان فطرت و اطلاق آن بر غیرانسان نیز به همین دلیل است، لیکن تردیدی نیست که در عین اشتراک موجود، تشکیک در مراتب هستی و به عبارتی لطیف‌تر، تشکیک در مظاهر هستی نیز واقعیت دارد و هر نوعی از موجودات، بهره خاصی از ظهور دارند و چون مقاله حاضر در حیطه اخلاق است و اخلاق در ساحت حیات انسانی مصداق پیدا می‌کند، جایز است که ما نیز در این نوشتار از بهره‌ای از فطرت که سرمایه الهی انسان است، نظر داشته باشیم.

نکته مهم دیگر این است که ما در اصطلاح و لفظ دعوایی نداریم، زیرا اگر چه در آثار حوزه روان‌شناسی کمتر با واژه فطرت مواجهیم، لیکن نباید آن را به‌عنوان مؤیدی برای مخالفت با فطرت در روان‌شناسی دانست بلکه با ملاحظه عرف زبانی روان‌شناسان روشن می‌شود که اکثر آنها، به عوض تزییق مفهوم غریزه و قائل شدن فطرت به معنای خاص در کنار آن، به توسیع و گسترش دامنه مفهومی غریزه می‌پردازند و از لحاظ کیفی بین غرایز تفکیک قائل شده، از غرایزی که جنبه جسمانی و فیزیولوژیک آنها زیاد است شروع کرده، به

۱۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی ژورنال‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

غرایز تلطیف‌شده‌ای همچون نوع دوستی، اخلاقی، مطلق‌طلبی و... می‌رسند. به علاوه، روان-شناسان برجسته‌ای چون یونگ و ویلیام جیمز بر اصالت گرایش‌های انسانی تکیه خاصی دارند (جیمز، ۱۳۶۷، ۱۲۲).

نکته مهم دیگر این است که به فطرت می‌توان از دو منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی نگریست. در وجودشناسی فطرت بیشتر به اصل وجود فطرت و هستی خاص انسانی پرداخته می‌شود ولی عمده مطالب مد نظر در بحث فطرت به شناختن مصادیق آن بینش‌ها و گرایش‌های فطری و یافتن متفرعات و نتایج و توابع آن شناخت‌ها و گرایش‌هاست که به حوزه معرفت‌شناسی فطرت مربوط می‌شود.

در تحقیق حاضر، بیشتر به برخی لوازم معرفت‌شناختی مبتنی بر پذیرش فطرت در قلمرو تبیین گزاره‌های اخلاقی نظر داریم.

### معرفت‌شناسی

علم را از دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان مورد بررسی قرار داد. مراد از نظریه معرفت یا معرفت‌شناسی معمولاً آن بخش از فلسفه است که به مطالعه معرفت یا باور موجه می‌پردازد. معرفت‌شناسی آنگاه که به شناخت مطلق معرفت می‌پردازد به چنین پرسش‌هایی باید پاسخ دهد: شرایط کافی و ضروری معرفت کدامند؟ منابع و ساختار و محدوده معرفت چیستند؟ و آنگاه که به شناخت باور موجه می‌پردازد با پرسش‌هایی از این قبیل مواجه است که چه چیزی باور موجه را موجه می‌سازد؟... (Matthias, 2014).

معرفت‌شناسی بر اساس گستره قلمرو آن به دو قسم مطلق و مقید منقسم می‌شود: معرفت‌شناسی مطلق به حوزه خاصی اختصاص ندارد و موضوع آن مطلق معرفت است و همه معرفت‌های بشری را در بر می‌گیرد اما معرفت‌شناسی مقید یا مضاف به ارزیابی حوزه خاصی از معرفت می‌پردازد (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ۳۵-۳۴) و به اعتبار طرف اضافه‌اش به اسم خاصی نامیده می‌شود. مثلاً معرفت‌شناسی اخلاقی به ارزیابی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد که

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۱۷

آیا گزاره‌های اخلاقی ناظر به واقع هستند یا صرف بیان احساساتند (بر مبنای احساس‌گرایی) یا صرف انشاء و امر و توصیه هستند (بر مبنای توصیه‌گرایی اخلاقی).

یکی از مسائل مهم مربوط به حوزه معرفت‌شناسی مطلق، بررسی ضرورت ابتدای قضایای نظری به بدیهیات است. به عقیده برخی پژوهش‌گران در مقام بیان نقطه آغاز معرفت باید بین دو جنبه منطقی و روان‌شناختی تفکیک قائل شد، زیرا آنچه از حیث روان‌شناسانه نخستین ادراک است، ممکن است از حیث منطقی نقطه آغاز و سنگ بنای معرفت نباشد، اما شکی نیست که از جنبه منطقی مسأله، حکما بدیهیات را نقطه آغاز معرفت و مبدأ حرکت اندیشه می‌دانند (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ۱۹۴-۱۹۳). تبیین این مدعا به این شیوه میسر است که سروکار منطق با علم حصولی است که بر مدار تصور و تصدیق شکل می‌گیرد و علم به صورت‌های ذهنی، علمی حضوری است و علم حضوری نفس به خود، مقدم بر علم حضوری نفس بر صور ذهنیه است.

یکی از نظریات مهم مربوط به حوزه معرفت‌شناسی مطلق، دیدگاه مبنای‌گرایی است که طیف گسترده‌ای از نظریه‌های معرفت‌شناسی را در بر می‌گیرد اما مراد ما نوعی مبنای‌گرایی است که بر اساس آن، مجموعه‌های معرفت‌انسانی در یک نظم طولی به دو قسم تقسیم می‌شوند: معرفت‌هایی که نیازمند اثبات و تأیید از سوی باورهای دیگر هستند و معرفت‌هایی که بین بوده و نیاز به اثبات ندارند. تمامی معارف انسانی بر معلومات بنیادین و اساسی دسته دوم بنا شده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۵، ۶۶).

مبنای‌گرایان در مقابل معتقدان به نظریه همبستگی، شکاکیت و... قرار دارند. در نظریه همبستگی، هماهنگی بودن یک باور با مجموعه باورها، دلیل موجه بودن آن باور است، چنانکه بر مبنای شکاکیت، باور واقعاً موجهی وجود ندارد.

ارسطو در پاسخ ادعای سوفسطائیان مبنی بر نفی علم و استدلال، از طریق قضایای بدیهی وارد شده است. بدین صورت که: هر مجهولی با تکیه بر مقدمات معلوم از طریق استدلال

۱۸ «دو فصلنامه علمی پژوهشی ژوئیه‌های معرفت‌شناختی/ شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵»

روشن می‌گردد و اگر آن مقدمات معلوم نیز ذاتاً معلوم نباشند با تکیه بر مقدمات دیگر روشن می‌گردند ولی در نگاه ارسطو، همه چیز به اثبات نیاز ندارد و چه بسا قضایایی که خودبه‌خود معلوم و روشن باشند که قضایای بدیهی نامیده می‌شوند و سرمایه آغازین مسیر معرفت به‌شمار می‌روند (خوانساری، ۱۳۷۱، ج ۲، ۲۰۳). به عبارت دیگر می‌توان گفت:

نظریه بدهت نشان می‌دهد که نظام استنتاجی دستگامی خودکفا نیست، یک روند استنتاجی به ما معرفت و صدق نمی‌دهد. راه معرفت آن است که به خارج از این سلسله سر کشیم و توجیه و صدق را از آنجا استمداد کنیم. یک سیستم استنتاجی برای تضمین گزاره‌ها، خودبسنده نیست... بدین معنا که صدق گزاره از درون این نظام حاصل نمی‌شود بلکه از بیرون حاصل می‌آید. (فعالی، ۱۳۸۵،

(۸۲)

به نظر می‌رسد مبانی دیدگاه میناگروی در توجیه معرفت می‌تواند با تکیه بر پذیرش فطرت توجیه گردد. فطرت به معنای خاص، از حیث هستی‌شناختی رتبه خاص هستی انسانی است و از حیث معرفت‌شناختی، شناخت فطری انسان، شناختی شهودی و حضوری است. تأمین شناخت شهودی یا باور کردن و آشکار نمودن آن، به پالایش، تزکیه و تصفیه وجودی شاهد نیازمند است. اما همان‌گونه که از اصل شناخت حضوری با دانش حصولی عقلی خبر داده می‌شود، از شناخت فطری انسان و برخی از خصوصیات کلی آن نیز با دو شیوه عقلی و نقلی می‌توان خبر داد. شیوه عقلی مبتنی بر امکان فقری موجودات، از جمله وجود انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ب، ۵۱).

با توضیح فوق پایه و اعتبار دیدگاه میناگروی مبتنی بر بدیهیات، به دلیل ابتدای آن بر شهود فطری است، زیرا چنانکه شناخت عقلی به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم می‌شود، شناخت بدیهی نیز به دو قسم بدیهی اولی و غیر اولی تقسیم می‌شود. معرفت عقلی از یک سو مبین تقدم خود بر شناخت حسی است و از سوی دیگر، مبین تأخر خود از معرفت شهودی. پس «معارف

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۱۹

نظری عقلی به شناخت‌های بدیهی و اولی عقلی ختم می‌شوند و معرفت اولی عقلی به شهود اولی و غیر قابل تردید متکی است» (همان، ۴۸-۴۹).

با توجه به توضیحات بالا، به نظر می‌رسد دیدگاه مبناگروی در توجیه نظام معرفت بشری موفق باشد و شهود فطری، مؤید پذیرش قضایای بدیهی در حوزه حکمت نظری و عملی است.

### گزاره‌های اخلاقی

یک نکته اساسی درباره اخلاق این است که آیا گزاره‌های اخلاقی واقعاً گزاره‌اند و از امر واقع خبر می‌دهند یا فقط شکل گزاره دارند ولی در واقع صرف بروز احساسات و عواطفند و صدق و کذب پذیر نیستند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، مکاتب گوناگونی در فلسفه اخلاق به وجود آمدند که هر کدام دیدگاهی خاص در نحوه تبیین گزاره‌های اخلاقی ارائه کرده‌اند. می‌توان ظهور دیدگاه‌های رایجی چون شهودگرایی، احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی را ناظر به همین مسأله دانست.

گذشته از آن، مکاتب مربوط به فلسفه اخلاق را می‌توان از این جهت در دو دسته بزرگ شناخت‌گرایان و غیر شناخت‌گرایان تقسیم کرد، کسانی که گزاره‌های اخلاقی را خبری و ناظر به واقع می‌دانند، شأنیت شناختی برای آنها قائلند و بر عکس، غیر شناخت‌گرایان شأن شناختی برای این گزاره‌ها قائل نیستند و بر حسب قرائت‌های گوناگون موجود از این نگرش، عبارات اخلاقی را تنها بیانگر نوعی احساس، گرایش یا ... می‌دانند (Audi, 2011, 381).

روشن است که این بحث با مسأله مهم استدلال‌پذیری یا استدلال‌ناپذیری یا قضاوت اخلاقی مرتبط است. اگر گزاره‌های اخلاقی به نوعی ریشه تکوینی داشته و شناخت‌پذیر باشند، قضاوت درباره افعال و گزاره‌های اخلاقی امکان‌پذیر خواهد بود.

معمولاً فیلسوفان اخلاق معتقدند هفت واژه است که در شرایطی خاص - یک جمله را اخلاقی می‌کند؛ مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد و مفاهیم وظیفه‌ای شامل باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه، به شرطی که محمول جمله اخلاقی واقع شوند و در معنای اخلاقی خود به کار

۲۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

رفته باشند، گزاره را اخلاقی می‌سازند (جوادی، ۱۳۷۵، ۲۱-۲۰). بنابراین می‌توان گفت گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی هستند که مفاهیم اخلاقی در معنای اخلاقی‌شان در آنها به کار رفته باشند.

### لوازم معرفت‌شناختی پذیرش فطرت در ترسیم نظام اخلاقی

نظام‌های متعددی در عرصه اخلاق هنجاری قابل تصور است، اما آیا همه آن دیدگاه‌ها موجهند؟ هر نظریه توجیه باید ملاکی برای جدا کردن مقبول از نامقبول طراحی و به‌درستی از آن دفاع کند. در واقع، مسأله اصلی توجیه همان مسأله جستجوی دلیل و شاهد برای دفاع از صدق یک نظریه اخلاقی است که با معرفت‌شناسی اخلاقی مرتبط است.

یک مسأله مهم معرفت‌شناسی اخلاقی این است که آیا عقیده اخلاقی‌ای وجود دارد که به‌صورت غیر استنتاجی توجیه شود یا خودموجه (بدیهی) باشد؟ بنیادگرایی اخلاقی مدعی است چنین باورهای بدیهی‌ای وجود دارند، در حالی که هماهنگی‌گرایی اخلاقی و شک‌گرایی اخلاقی وجود چنین باور پایه‌ای را انکار می‌کند (کوپ، ۱۳۷۵، ۷۲-۷۱). مدعای مقاله حاضر این است که با تکیه بر فطرت می‌توان به نوعی نظام‌سازی اخلاقی پرداخت که موجه و قابل دفاع باشد.

اینک به برخی لوازم معرفت‌شناختی پذیرش فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی و ترسیم نظام اخلاقی موجه می‌پردازیم.

### الف) نقش فطرت در توجیه مبناگرایی اخلاقی

برخی محققین معتقدند همچنانکه در حکمت نظری، اندیشه‌های نظری بر یک‌رشته قضایای بدیهی و خودمعیار مبتنی است، در حکمت عملی نیز باید یک‌رشته قضایای خودمعیار و بدیهی داشته باشیم که کلید حل دیگر مسائل حکمت عملی باشند. ایشان معتقدند قضایایی مربوط به حسن و قبح از جمله اذعان به حُسن عدل و مشتقات آن و قبح ظلم و فروع آن- از سنخ

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۲۱

قضایای بدیهی اولیه (اولیات) هستند که تصور قضیه در اذعان به نسبت کافی بوده و هرگز در تحصیل اذعان به دو قضیه مذکور، نیازی به مسائلی چون مصالح و مفساد اجتماعی نیست (سبحانی، ۱۳۷۰، ۶۴-۶۳).

گرچه برخی منطق‌دانان قضایای مشتمل بر حُسن و قبح را از زمره آراء محموده و مشهورات شمرده‌اند ولی خود معتقدند اولیات از مواد قضایا نیز از جمله مشهورات شمرده می‌شوند و مشهور بودن اولیات ضروری به یقینی بودن و اولی بودن آنها وارد نمی‌کند زیرا «بعض القضايا أولی باعتبار و مشهورٌ باعتبار» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۲۱-۲۱۹). به عبارت دیگر، آنچه در یقینیات معتبر است مطابقت مفاهیم آنها با واقع است، در صورتی که در تحقق مشهورات، شرط اصلی مطابقت آرای همگان با مضامین آنها است، خواه مطابق واقع باشد یا خلاف واقع. بنابراین، یک قضیه به اعتباری مشهور و به اعتبار دیگر یقینی خواهد بود (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ۴۱۴).

البته ابن سینا تفکیک حیثیت مذکور را برای دفاع از اولی بودن اولیات در ضمن مشهور دانستن آنها آورده است ولی قضایای مشتمل بر حُسن و قبح و تأدییات اصلاحیه و آراء محموده را از یقینیات نمی‌شمارد. به عبارتی دیگر، با تقسیم مشهورات به مشهورات به معنای اعم و مشهورات به معنای اخص، قضایای مشتمل بر حُسن و قبح را از زمره مشهورات به معنای اخص (مشهورات صرف) می‌شمارد، باورهایی که عموم مردم به دلیل گرایش‌های روانی، عواطف درونی و اموری از این قبیل آن را قبول دارند.

رواج چنین عقیده‌ای از آن جهت که این قضایا حاکی از حقیقتی در عالم باشند نیست. در صناعات خمس منظور از مشهورات قضایایی است که تصدیق آنها جز از طریق شهرت حاصل نمی‌شود (مشهورات صرف) (مظفر، ۱۴۰۰ه.ق، ۲۹۳).

در طرف دیگر، حکما قضایایی چون «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را از زمره بدیهیات و در نتیجه از یقینیات می‌شمارند و معتقدند ضروری بودن دو قضیه مذکور و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است و مشهور یا مقبول شمردن

چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی... لیکن معلوم است که قبول عموم عقل بر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه به سبب ضروری بودن است. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۲-۶۱)

با توضیح مذکور روشن می‌شود که قول به بداهت قضایای پایه و اصول اخلاقی در منطق و فلسفه اسلامی مسبوق به سابقه است و با پذیرش فطرت مبنای گروهی اخلاقی موجه و قابل دفاع است.

### **ب) نقش فطرت در توجیه واقع‌گرایی (شناخت‌گرایی) اخلاقی**

توجیه نظام‌های اخلاقی ارتباط تنگاتنگی با نظریه‌های صدق در معرفت‌شناسی دارد، زیرا پذیرش هر موضع معرفتی در باب صدق بر اخلاق هنجاری تأثیرگذار است. بنابراین، کسانی که تئوری تلائم یا نظریه اصالت عمل را در باب صدق بپذیرند، وجود قضایای بدیهی و غیر استنتاجی در باب معرفت را نمی‌پذیرند.

بر اساس تئوری تلائم، اینکه یک گزاره یا حکم، صادق یا کاذب است، مساوی است با گفتن اینکه: سازگار یا ناسازگار با سیستمی از احکام یا گزاره‌هاست که عناصر آن بر اساس استلزام منطقی به هم گره خورده‌اند. البته درباره ماهیت سیستم مرجع که محک آزمون و حتی معناداری گزاره‌های منفرد است، اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً پوزیتیویست‌ها هر گزاره‌ای را با مجموعه معتقدات دانشمندان عصر خود مقایسه می‌کردند. یک مشکل مهم این نظریه این است که معنای سازگاری ابهام دارد. آیا برای صدق غیر از سازگاری شرط دیگری، مثلاً معقول بودن آن گزاره نیز ضروری است و ملاک معقول بودن آن گزاره چیست؟ آیا سادگی



آن است یا...؟

یا بر مبنای نظریه اصالت عمل، برابر گرفتن سودمندی و صدق، خلاف ارتکاز عرفی است اما بنا بر تئوری مطابقت، ملاک صدق گزاره‌ای مطابقت آن با واقع است. گرچه این نظریه منتقدانی هم دارد ولی مزیت آن این است که با عقل سلیم سازگار است.

فلاسفه اسلامی با پذیرش تئوری مطابقت در صدق، سعی کردند به اشکالات آن پاسخ دهند. از جمله این اشکالات، ابهام در معنای واقع برای برخی گزاره‌ها بود که سعی نمودند با طرح ایده «نفس الامر» گره مذکور را بگشایند (جوادی، ۱۳۷۴، ۴۲-۴۰).

بنابراین به نظر می‌رسد میناگروی در معرفت‌شناسی مبین واقع‌گرایی اخلاقی باشد، زیرا سازگاری باورها گرچه می‌تواند شرط لازم برای صدق باورها باشند ولی شرط کافی نیستند. بنابراین، نظریه تلائم از منظر واقع‌گرایی، ضامن صدق و درستی باورهای اخلاقی نیست (Mcnaughton, 1988, 7).

غیر واقع‌گرایان اخلاقی طیف وسیعی، از جمله احساس‌گرایان، توصیه‌گرایان و... را شامل می‌شوند. ویژگی‌هایی چون صدق و کذب ناپذیری، نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی، کثرت‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی اخلاقی را می‌توان از پیامدهای این رویکرد به گزاره‌های اخلاقی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۳۴-۳۳).

احساس‌گرایی در اخلاق به این معنا است که ارزش و لزوم اخلاقی منشأ واقعی و عینی ندارند بلکه ناشی از احساسات درونی افرادند. از آنجا که احساس و سلیقه افراد متفاوت و تغییرپذیر است، به نظر احساس‌گرایان، معیار واحدی برای ارزیابی گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد؛ با صرف نظر از احساس فرد، هیچ کاری واقعاً خوب یا بد نیست و احکام اخلاقی تنها برای کسی معتبرند که واجد آن احساس اخلاقی خاص باشد. (مصباح، مجتبی، ۱۳۸۴، ۱۲۱-۱۲۰)

برخلاف احساس‌گرایان که اخلاق را صرفاً بروز احساسات و عواطف انسان‌ها و مدل احکام اخلاقی را از سنخ ادات تعجب می‌دانستند، توصیه‌گرایان مدل و قالب احکام اخلاقی را فعل امر و اخلاقی بودن گزاره‌ها را در وجود دستور و توصیه‌ای می‌دانستند که در آن گزاره‌ها نهفته است.

غیر واقع‌گرایی اخلاقی زمینه‌ساز شناخت‌ناگرایی اخلاقی است، زیرا تا زمینه‌ای عینی برای گزاره‌های اخلاقی لحاظ نگردد نمی‌توان شأن شناختی برای آنها قائل شد. شناخت‌ناگرایی اخلاقی تا حدی مولود نگاه تجربه‌گرایانه‌ای است که در حوزه معرفت در عصر رنسانس سیطره داشت. اوج این نگاه در افراطی‌ترین شکل آن در نگاه پوزیتیویستی جلوه‌گر شده است که ملاک معناداری قضایا را اثبات‌پذیری تجربی آن می‌دانستند و بدین طریق گزاره‌های ماوراءالطبیعی، مابعدالطبیعی و اخلاقی از سنخ معرفت بیرون می‌رفتند. و با توجه به تبیین گزاره‌های اخلاقی، کارکرد آنها را در حد ابراز عواطف و احساسات صرف تنزل دادند. به عبارتی دیگر،

اگر قرار بود علم اخلاق تبدیل به پیکره‌ای از معرفت موثق گردد، می‌بایست مبتنی و متکی بر قوانین عینی روان‌شناسی و زیست‌شناسی باشد نه متکی بر سنت و احساس و حجیت مراجع دینی (کلیسا). از طرف دیگر، اگر طبیعت و توصیف علمی آن از لحاظ اخلاقی امری خنثی باشد، اخلاق باید در مقابل علم و بر کنار از مطابقت با طبیعت باشد، درست همان‌طور که علم طبیعی باید دور از مطابقت با ارزش‌های اخلاقی باشد. از این جهت اصول اخلاقی را باید به‌عنوان تعبیرات ذهنی عاطفه و میل (عواطف و امیال) تلقی کرد نه به‌عنوان قابل تحقق عینی. این قیاس ذوحدین تا کنون آفت فلسفه بوده است. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۸، ۴۸-۴۷)

قیاس ذوحدین مذکور به این ترتیب بیان می‌شود: علم اخلاق یا علم طبیعی است یا علم غیر

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۲۵

طبیعی. اگر علم طبیعی باشد، اخلاق نیست، اگر علم غیر طبیعی باشد، علم نیست. پس در هر حال، علم اخلاق، علم نیست (همان، ۴۸).

در این میان، تجربه‌گرایان اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی را به قوانین علوم تجربی تحویل بردند و شناخت‌ناگرایان اخلاقی، احکام اخلاقی را به صرف ابراز احساسات و عواطف فرو کاستند. اما واقع‌گرایان اخلاقی در تبیین گزاره‌های اخلاقی معتقدند: «اصول اخلاقی و حقوقی مبین رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری انسان و هدف‌های مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه‌های علی، امری واقعی و نفس‌الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیله انشاء اعتبار گردد. ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آنها با روابط واقعی و نفس‌الامری است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۲۶۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه استاد مصباح با متمیم‌هایی که در دیگر آثارشان، به‌ویژه خودشناسی برای خودسازی موجود است، قابل دفاع باشد، زیرا بر این مبنا می‌توان کلیت گزاره‌های اخلاقی را توجیه نمود، زیرا «کلیت احکام اخلاقی از مشخصات بارز و بی‌چون و چرای آنها است» (اتکینسون، ۱۳۶۹، ۱۵۶).

حجیت، مرجعیت و کلی بودن معیار اخلاقی تا اندازه‌ای اهمیت دارد که برخی از فلاسفه دین در مقام ارائه معیارهایی برای ارزیابی ادیان، به‌عنوان یک معیار به این نکته تصریح دارند: «هر نظام دینی باید با پاره‌ای از شهودیات پایه انسان‌ها در زمینه اخلاق و زیبایی‌شناسی، هم‌خوان باشد و افراد را به یک زندگی اخلاقی مسئولانه‌تر ترغیب نماید» (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹، ۴۲۲). به قول اتکینسون: «اخلاق فقط یکی از شیوه‌های گوناگون ارزیابی رفتار نیست و به اقتضای ماهیت خود، دعوی مرجعیت و اطلاق دارد. هر چه به مسأله «چه باید کرد؟» مربوط می‌شود در قلمرو اخلاق است» (۱۳۶۹، ۶۶-۶۵).

### ج) نقش فطرت در توجیه طراوت و پویایی زبان اخلاق

یکی از ویژگی‌های بارز زبان اخلاق، طراوت و پویایی است که حاصل درگیری و ارتباط

وجودی گزاره‌های اخلاقی با عامل اخلاقی است. التزام به انسان‌شناسی فطری و پذیرش بینش - ها، گرایش‌ها و الزامات فطری، از سویی نقش انگیزشی داشته و ضرورت اخلاقی بودن را برای فاعل اخلاقی توجیه می‌کند و از سوی دیگر، طراوت و پویایی زبان اخلاق را به زیبایی تفسیر می‌نماید.

توضیح اینکه زبان اخلاق با زبان سایر علوم متفاوت است؛ گزاره‌های معرفتی سایر علوم اعم از علوم تجربی و نظری - بار معرفتی صرف دارند، خشک و غیرقابل انعطافند و اثبات یا انکار آن تنها ذهن انسان را درگیر می‌کند ولی گزاره‌های اخلاقی تمام وجود انسان را درگیر می‌کنند و به همین دلیل، اهمیت بیشتری از گزاره‌های دیگر دارند. همین نکته ایجاب می‌کند که گزاره‌های غیر اخلاقی نمی‌توانند و نباید با گزاره‌های اخلاقی متعارض باشند؛ گویی انسان‌ها با رویکرد اخلاقی‌شان زندگی می‌کنند.

به نظر می‌رسد با التزام به فطرت و فطری دانستن مفاهیم و گزاره‌های اصولی اخلاق، به - روشنی می‌توان راز اهمیت گزاره‌های اخلاقی را فهمید و فطری بودن اخلاقیات را دلیل طراوت و پویایی و وجودی بودن زبان اخلاق دانست، زیرا بر این مبنا، مفاهیم اخلاقی مفاهیم نظری صرف نبوده بلکه ریشه وجودی دارند و در راستای کشش و خواست فطری انسان شکل گرفته‌اند.

#### د) نقش فطرت در توجیه استدلال‌پذیری (قضاوت و داوری) اخلاقی

بنابراین، دیدگاه مذکور درباره ارتباط ارزش و واقع که ارزش‌ها را اموری انتزاعی و از سنخ مفاهیم فلسفی می‌داند که از نحوه ارتباط میان دو امر خارجی و واقعی به دست می‌آیند، اختلاف در ارزش‌گذاری را نه معلول اختلاف در امیال و سلیق و قراردادهای بلکه به دلیل اختلاف در باورهای ناظر به واقع یا معلول اشتباه در تشخیص مصادیق می‌داند (شریفی، ۱۳۸۹، ۳۶-۳۷) و بدین طریق پای عقل و استدلال را به عرصه اخلاق باز می‌کند. این از مزایای این رویکرد به اخلاق است، که البته برای متمم آن باید سراغ فطرت رفت.

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۲۷

التزام به انسان‌شناسی فطری، هم پذیرش ادراکات پایه و بدیهی در معرفت‌شناسی عام را که تکیه‌گاه همه براهین عقلی است با تکیه بر شهود فطری موجه می‌کند و هم با تکیه بر بینش‌ها، گرایش‌ها و الزامات فطری، شکاف‌های مربوط به استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی را ترمیم می‌نماید، زیرا گزاره‌های اخلاقی از مقوله افعال اختیاری انسان شمرده می‌شوند و ملاک استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی تطابق افعال یا گزاره‌های اخلاقی با غایت اخلاقی است.

اما سؤال اصلی این است که غایات اخلاقی چگونه ترسیم می‌شوند؟ آیا غایات اخلاقی اخلاقاً موجهند؟ اینجاست که با تکیه بر انسان‌شناسی فطری این معما گشوده می‌شود، زیرا هر شخصی گرایش‌ها و الزامات اخلاقی را با شهود فطری در وجودش می‌یابد، آنگاه عقل می‌تواند با جهت‌گیری الزامات فطری، کمال مطلوبی به‌عنوان غایت برای اخلاق ترسیم نماید و از آن جهت که آن غایت در راستای الزامات فطری و جهت‌گیری گرایش‌های وجودی انسان است، اخلاقاً موجه است. همچنین مشکل تجربه‌گرایان اخلاقی را که به مغالطه طبیعت‌گرایی گرفتار شدند و سعی می‌کردند مفاهیم غیر اخلاقی و طبیعی را به‌عنوان معیار اخلاق قرار دهند نیز مرتفع می‌نماید.

امیال فطری اصیل‌ترین نیروهایی هستند که دست‌آفرینش در نهاد آدمی به‌ودیعت نهاده است تا به‌اقتضای آنها به حرکت و جنبش و تلاش و کوشش پردازد و با استفاده از نیروهای طبیعی و اکتسابی و امکانات خارجی، مسیر خود را به‌سوی کمال و سعادت پیماید. پس جهت یا جهاتی را که این امیال مشخص می‌سازند می‌تواند همچون عقربه قطب‌نما ما را به هدف و مسیر نهایی آنها رهنمون گردد. انسان به‌وسیله این قوای درونی می‌تواند دایره آگاهی خود را توسعه دهد و از تجربیات و ادراکات فطری و بدیهی نتیجه‌گیری‌هایی به‌عمل آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۲۳-۲۷)

بنابراین، فطرت هم شأن شناختی و هم شأن انگیزشی دارد.

از جمله معضلات مطرح در فلسفه اخلاق، بحث شناخت ملاک حُسن و قُبْح است. مسأله این است که آیا اخلاق جنبه قراردادی صرف و حالت سلیقه‌ای دارد یا نوعی ریشه تکوینی دارد؟ بر فرض ریشه تکوینی داشتن اخلاق، چگونه می‌توان به احکام اخلاقی پی برد؟ در دیدگاه ما که مبتنی بر فطرت است، بر اساس نحوه رویکردی که به انسان دارد و با تکیه بر شناخت شهودی و حضوری انسان، اصول کلی اخلاقی را فطری می‌داند، زیرا احکام کلی اخلاق از مقوله وجدانیات بوده و بدیهی هستند. درگیر بودن اخلاق با وجود انسان و حضور منشأ انتزاع اوصاف اخلاقی در ساحت نفس انسانی، تطبیق امور انتزاعی حیثه مذکور با منشأ انتزاع آنها را امری امکان‌پذیر کرده و قضایای حاکی از وجدانیات را خطاناپذیر می‌کند.

تکیه بر روش مطمئن شهود فطری در شناخت اخلاقیات، ما را از کنکاش‌های عقلانی دور نخواهد کرد، زیرا اولاً مبنای شهود پایه عقلانی دارد، ثانیاً عقل برای شناخت کمال انسان و متعاقباً تطبیق نتایج حاصله از اعمال انسان با کمال مذکور، محتاج شهود فطری است و بدین طریق، شهود فطری زمینه ضروری برای پردازش نظری اخلاق است. از سوی دیگر، دخالت عقل بعد از شناخت شهودی گرایش‌های فطری، در مقام تشخیص جهت‌گیری‌های آن امیال و تطبیق حاصله از اعمال با کمال مورد نظر، اخلاق را از جنبه شخصی و فردی بودن بیرون می‌آورد و بحث و بررسی عقلانی را در حوزه اخلاق هنجاری و شناخت مصادیق احکام کلی اخلاقی امکان‌پذیر می‌سازد.

تکیه بر شأن انگیزشی فطرت در توجیه اخلاقی بودن، کارآیی زیادی دارد. البته شأن شناختی با شأن انگیزشی فطرت مغایرت ندارد، زیرا انگیزش ناشی از فطرت ریشه در شناخت فطری انسان دارد؛ هر شخصی بالوجدان در خودش الزاماتی اخلاقی می‌یابد، حضوری بودن و فطری بودن آنها بیان‌گر بدهت آن الزامات است. عقل انسان با ملاحظه این زمینه‌های فطری و الزامات وجدانی، بایستی بایدها و نبایدها- و شایستی-حسن و قبح- اعمال را انتزاع می‌کند. بایستی اعمال فطری از نفس الزام متعلق به آن اعمال ناشی شود و شایستی آنها از تناسب و

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۲۹

سنخیت آن اعمال با این الزامات تکوینی، انتزاع می‌گردد. البته تفاوت بایستگی و شایستگی در چگونگی اعتبار است و پیوستگی آنها بسیار زیاد است.

پس از مرحله انتزاع بایستی و شایستی، عقل با جهت‌گیری آن الزامات و گرایش‌هایی که هم‌رتبه با عقل و روح یا ساحت انسانی وی هستند، کمال انسان را مشخص کرده، در مقام تطبیق نتایج حاصله از اعمال با کمال انسان، شناخت احکام اخلاقی را روشن‌تر و مصادیق بیشتری از آنها را بیان می‌کند و به این ترتیب، مؤید بایستی‌ها و شایستی‌های اخلاقی انسان شده، به بسط دایره اخلاقیات می‌پردازد.

### ه) نقش فطرت در توجیه ارتباط دین و اخلاق

یکی از مباحث مربوط به حوزه معرفت‌شناسی اخلاق، بررسی رابطه اخلاق با سایر حوزه‌های معرفت، به‌ویژه دین است؛ این ارتباط مبنایی موجه می‌طلبد. تکیه بر انسان‌شناسی فطری از یک‌سو و فطری دانستن اخلاق و دین از سوی دیگر، موجب پیوند اخلاق و دین می‌شود، زیرا دین و اخلاق در این رویکرد، به اعتبار منشأ آنها که فطرت است، با یکدیگر نسبتی مبنایی دارند.

ارتباط دین و اخلاق بر مبنای فطرت، برای فلسفه اخلاق امری بسیار مبارک است، زیرا تفکیک عقلانیت از دیانت در حوزه اخلاق در اندیشه غربی، اگرچه نگرش فلسفی در اخلاق، به‌ویژه در حوزه فرااخلاق و اخلاق تحلیلی را برجسته کرده است اما اخلاق هنجاری به سبب قربتش با دین، را کم‌رنگ کرده است. ثمره منفی این تنزل، کم‌رنگ شدن نقش عملی اخلاق در اجتماع و افزایش شکاف بین حقوق، اخلاق، سیاست، اقتصاد و دیگر علوم انسانی با دین است.

پیوند مبارک دین و اخلاق بر پایه فطرت و نظریه‌پردازی در عرصه اخلاق نظری با تکیه بر فطرت، می‌تواند به نحو موجهی، با تکیه بر حضور ارزش‌های گسترده دینی در حوزه اخلاق هنجاری، به بسط و توسعه گزاره‌های اخلاقی در عرصه اخلاق هنجاری و غنای این حوزه

اخلاقی بینجامد، زیرا اگرچه بر مبنای حُسن و قُبْح عقلی و شهود فطری، شأنیت شناختی برای فطرت و عقل - که در نگاه ما، عنصر شناختی فطرت و هم‌سو و هم‌رتبه با آن است - قائل هستیم ولی مدعای ما در بحث حُسن و قُبْح عقلی این است که عقل می‌تواند حسن نفس الامری یا قبح نفس الامری برخی افعال را، اگرچه شرع وارد نشده باشد، درک کند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۵۹). یعنی ادعای شناخت عقلی یا شهودی در قالب موجه جزئی و در حد ظرفیت وجود انسانی است، زیرا گستره صدق هر وصفی در حد گستره وجودی موصوفش می‌باشد.

بنابراین، فطری بودن دین و اخلاق، با تکیه بر مبنا و به‌صورتی روش‌مند به کمک دین و اخلاق می‌آید، زیرا پذیرش اصل دین نیاز به حکم اخلاقی فرادینی (صادق بودن خدا) دارد که با تکیه بر ابتدای اخلاق بر فطرت و پذیرش استقلال اخلاقی، به نحوی که مستلزم دور محال نباشد، تأمین می‌گردد و از سوی دیگر، فطری دانستن دین، مبنامحور و روش‌مندانه حضور گزاره‌های ارزشی دین را در حوزه اخلاق هنجاری تجویز می‌کند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تکیه بر فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی، در معرفت‌شناسی به‌طور عام و در معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی، به‌طور خاص، لوازمی را در بر دارد. فطرت دارای دو معنای عام و خاص است و بحث ما در اخلاق بیشتر مربوط به فطرت به معنای خاص است که بیانگر رتبه وجودی خاص انسان و بینش‌ها، گرایش‌ها و لوازم معرفتی این رتبه وجودی انسانی است.

به فطرت می‌توان از جنبه وجودشناسی یا معرفت‌شناسی نگریست. معرفت‌شناسی خود به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شود؛ معرفت‌شناسی مطلق، به مطلق علوم نظر دارد و معرفت‌شناسی خاص به ارزیابی حوزه خاصی از معرفت می‌پردازد. نقش فطرت در حوزه معرفت‌شناسی عام، به‌ویژه در توجیه دیدگاه مبنای‌گرویی و بحث ابتدای گزاره‌های نظری بر گزاره‌های پایه یا بدیهیات، بسیار برجسته است. پذیرش فطرت از منظر معرفت‌شناختی، مؤید مبنای‌گرویی معرفتی و پذیرش تئوری مطابقت از میان نظریه‌های متعدد صدق در منطق معرفت می‌باشد.



بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۳۱

پذیرش فطرت از منظر معرفت‌شناسی اخلاق لوازم زیادی در پی دارد. فطرت هم شأن شناختی و هم شأن انگیزشی دارد. از بعد شناختی، فطری و بدیهی یا پایه بودن گزاره‌های اخلاقی امری قابل دفاع است و از بُعد انگیزشی با تکیه بر الزامات فطری می‌توان مباحثی چون توجیه اخلاقی بودن را با تکیه بر بایدها و الزامات فطری تبیین نمود. پردازش نظری اخلاق با تکیه بر پیوند عقل و شهود دو عنصر فطری وجود انسان- قابل دفاع است. پذیرش فطری بودن گزاره‌های اخلاق و ریشه تکوینی داشتن اخلاقیات، گزاره‌های اخلاقی را ناظر به واقع می‌سازد و به تبع آن صدق و کذب‌پذیری و شناخت‌گرایی اخلاق را موجب می‌گردد که در نتیجه آن، استدلال‌پذیری اخلاقی و به تبع آن، قضاوت و داوری اخلاقی موجه می‌گردد.

طراوت و پویایی زبان اخلاق با تکیه بر فطری بودن اخلاقیات به زیبایی توجیه می‌گردد و از سوی دیگر، با ارزیابی نتایج حاصله از افعال اختیاری انسان، از طریق مقایسه نتایج افعال اختیاری با کمال مطلوب اخلاقی، پای‌غایت‌گرایی در اخلاق باز می‌شود، که از ذهنی و شخصی شدن گزاره‌های اخلاقی جلوگیری کرده و در حل تعارضات تکالیف اخلاقی ناشی از برخی مقتضیات عملی رفتار انسانی، بسیار کارآمد است.

پذیرش فطرت، با جمع وظیفه‌گرایی با غایت‌گرایی، محسنات هر دو رویکرد را حفظ کرده و شکاف‌های هر کدام را پوشش می‌دهد، زیرا در غایت‌گرایی معمولاً غایتی ترسیم می‌گردد که افعال اخلاقی با معیار آن سنجیده می‌شوند. ولی اخلاقی بودن این معیار با تکیه بر الزامات فطری معین می‌گردد، زیرا با تکیه بر شهود فطری و جهت‌گیری الزامات فطری، کمال مطلوب و غایت اخلاقی مشخص می‌شود و مانع مغالطه طبیعت‌گرایی - که سنجش گزاره‌های ارزشی با معیار غیر ارزشی است - می‌شود.

با تکیه بر استدلال‌پذیری و فطری دانستن اصول اخلاق و ثبات فطرت، مطلق بودن اصول ارزش‌های اخلاقی تبیین معقولی می‌یابد.

همچنین با تکیه بر فطری دانستن دین و اخلاق، ارتباط دین و اخلاق به بهترین شیوه، به دلیل

۳۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

وحدت مبنای آنها یعنی فطرت، میسر می‌گردد و در نتیجه این پیوند، از سویی، گزاره‌های ارزشی فطری و بدیهی، حکم عقلی ضروری برای توجیه حقانیت دین را تأمین می‌کنند و در مقابل، زمینه برای حضور گزاره‌های غنی ارزشی دینی در ساحت اخلاق هنجاری فراهم می‌شود و به بسط گزاره‌های ارزشی این حوزه اخلاقی می‌انجامد.

## منابع

### قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبيهات**، ج ۱، قم: نشر البلاغه.

اتکینسون، آر. اف. (۱۳۶۹) **درآمدی به فلسفه اخلاق**، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۹) **عقل و اعتقاد - دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

شریفی، احمد حسین (۱۳۸۹) «چیستی و خاستگاه ارزش» در **درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام**، به کوشش محمد فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، فصل ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ الف) **فلسفه حقوق بشر**، قم: اسراء.

----- (۱۳۷۵ ب)، «انسان‌شناسی فطری»، **فصلنامه حوزه و دانشگاه**، سال سوم، شماره نهم، ص ۴۹-۵۵.

----- (۱۳۹۰) **فطرت در قرآن**، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.

جوادی، محسن (۱۳۷۴) «نظریه‌های صدق»، **فصلنامه حوزه و دانشگاه**، سال اول، شماره ۴، ص ۳۸-۴۹.

----- (۱۳۷۵) **مسأله باید و هست**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

بررسی الزامات معرفت‌شناختی فطرت در تبیین گزاره‌های اخلاقی ۳۳

جیمز، ویلیام (۱۳۶۷) **دین و روان**، ترجمه مهدی قائنی، قم: دارالفکر.  
حسین‌زاده، محمد (۱۳۷۵) «مبانی معرفت‌شناسی باورهای دینی (۱)»، **معرفت**، شماره ۱۶،  
ص ۶۵-۷۱.

----- (۱۳۸۱) **مبانی معرفت دینی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).  
خوانساری، محمد (۱۳۷۱) **منطق صوری**، تهران: آگاه (دو جلد در یک مجلد).  
الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ه.ق.) **المفردات**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
سبحانی، جعفر (۱۳۷۰) **حسن و قبح عقلی**، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران: مؤسسه  
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۸) **فلسفه اخلاق در تفکر غرب** (ترجمه مقالاتی از رازیل  
آبلسون و کای نیلسون، و افزوده‌های مترجم)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.  
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ه.ق.) **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۱۶، بیروت: مؤسسه  
الأعلمی للمطبوعات.

الطریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، **مجمع البحرین**، ج ۲، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران: دفتر  
نشر فرهنگ اسلامی.

غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹) **تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی**،  
پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران، به راهنمایی دکتر احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی.  
فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳) «کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری»،  
**قبسات**، سال نهم، شماره بهار، ص ۱۴۱-۱۱۹.

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶) **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.  
فعالی، محمدتقی (۱۳۸۵) «بررسی ادله بدیهیات»، **اندیشه دینی**، شماره ۱۸، ص ۸۴-۶۹.  
فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵) **علم حضوری**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی (ره).

۳۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

کوپ، دیوید (۱۳۷۵) «فرااخلاق»، ترجمه محسن جوادی، **معرفت**، شماره ۱۷، ص ۷۵-۷۰.  
لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲) **سرمایه ایمان**، تصحیح صادق لاریجانی آملی، قم: الزهراء.  
مصباح، مجتبی (۱۳۸۴) **بنیاد اخلاق**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).  
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳) **خودشناسی برای خودسازی**، قم: مؤسسه در راه حق.  
----- (۱۳۸۷) **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم:  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

----- (۱۳۹۳) **فلسفه اخلاق**، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و  
پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۵۹) **نظام حقوق زن در اسلام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

----- (۱۳۷۰) **فطرت**، تهران: صدرا.

المظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ه.ق) **المنطق**، بیروت: دارالتعارف.

ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵) **ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا**، ج ۲، تهران:  
سروش.

هالینگ دیل، رجینالد جان (۱۳۸۷) **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران:  
ققنوس.

Audi, Robert (2011) "Moral Knowledge", *The Routledge Companion To Epistemology*, New York and London: Routledge.

Matthias, Steup (2014) "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <http://plato.stanford.edu>.

Mcnaughton, David (1988) *Moral Vision: Introduction to Ethics*, Oxford: Blackwell.