

## **Theory of Formative Ethics (Natural); Shiite Approach Analysis**

**Rahim Dehghan Simkani**\*

(Received on: 2018-06-10; Accepted on: 2018-11-05)

### **Abstract**

There is an interpretation of the ethical theory of natural law in the views of some Shiite thinkers. This article, while referring to the history of this theory in Shiite Islamic thought, explores the ethical foundations in the works of Makarem Shirazi as an example of the late defenders of the traditional interpretation of the theory of formative ethics. He has based man's movements in the path of virtue and vice upon a scheme of natural talents and tendencies in human existence, and in four steps, he has spoken of a morality that is based on nature and creation. In the first step, he analyzes the natural needs of man, in the second step, he identifies stimuli in the structure of human existence to meet needs, in the third step, he sets a goal for these desires to direct them, and in the fourth step, he speaks of the factor that guides the desires towards the determined goal. The purpose of this article is to analyze this idea as an example of contemporary interpretations of the ethical theory of natural law in Shiite thought.

**Keywords:** Nature, Creation, Ethics, Rationality, Divine Satisfaction, Shiite Approach.

---

\* Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, r\_dehghan@sbu.ac.ir.

# پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

«مقاله پژوهشی»

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۴۵۷-۴۷۹

## نظریه اخلاقی تکوینی (طبیعی)؛ تحلیل رهیافتی شیعی

رحیم دهقان سیمکانی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۴]

### چکیده

تقریری از نظریه اخلاقی قانون طبیعی در آرای برخی اندیشمندان شیعه وجود دارد. این مقاله ضمن اشاره به تاریخچه این نظریه در اندیشه اسلامی شیعی، مبانی اخلاقی موجود در آثار مکارم شیرازی را به عنوان نمونه‌ای از مدافعان متأخر تقریر سنتی نظریه اخلاق تکوینی می‌کاود. وی حرکت‌های انسان در مسیر فضیلت و ردیلت را بر اساس طرحواره‌ای از استعدادها و گرایش‌های طبیعی در وجود انسان قرار داده و در چهار گام، از اخلاقی سخن گفته که مبتنی بر طبیعت و تکوین است. در گام نخست نیازهای طبیعی انسان را تحلیل کرده و در گام دوم، برای برطرف کردن نیازها، محرک‌هایی را در ساختار وجودی انسان مشخص کرده است؛ در گام سوم، برای این امیال، غایتی مشخص می‌کند تا آنها را جهت‌دهی کند، و در گام چهارم از عاملی سخن می‌گوید که امیال را در راستای غایت مذکور رهبری می‌کند. هدف این مقاله، تحلیل این نگرش به عنوان نمونه‌ای از تقریرهای معاصر از نظریه اخلاقی قانون طبیعی در تفکر شیعی است.

**کلیدواژه‌ها:** طبیعت، تکوین، اخلاق، عقلانیت، رضایت الاهی، رهیافت شیعی.

## مقدمه

اخلاق مبتنی بر تکوین، روش فهم و ترسیم فرآیند سعادت انسان بر اساس ظرفیت‌های طبیعی آدمی است. این رهیافت که در مکتب اخلاق ارسطویی ریشه داشته و در سنت فکری آکوئیناس و در آثار برخی فیلسوفان اخلاق معاصر دنبال شده، مولفه‌هایی دارد، همچون: ۱. عنایت الاهی (Divine providence) یا هدایت تکوینی: <sup>۱</sup> قانون طبیعی، نمودی از عنایت الاهی است که رفتارهای تمام مخلوقات در ذیل آن هدایت می‌شود (Finnis, 1998: 309)؛ ۲. آگاهی عملی انسان از ظرفیت‌های طبیعی که در طر حواره طبیعت آدمی موجود است (Ibid.: 313)؛ ۳. دلیل عمل و خیرات پایه<sup>۲</sup> که همان حالت‌های شکوفاشده استعدادها و گرایش‌های بنیادین موجود در طبیعت انسان (Cherry, 2009: 48) یا دلیل افعال آدمیان به شمار می‌رود (Finnis, 1980: 70-80).

به نظر می‌رسد آرای اخلاقی برخی اندیشمندان شیعه از جمله ابوعلی مسکویه (۱۳۸۱: ۱۳)، فارابی (۱۴۱۳: ۲۲۷-۲۲۸)، ابن سینا (۱۳۷۵: ۳۶)، و حتی حلی (۱۴۲۲: ۴۱۷-۴۲۰) از متقدمان، و در دوران معاصر افرادی همچون طباطبایی (دیوانی و دهقان: ۱۳۹۴)، و حتی مفسران متأخری همچون مکارم شیرازی را که نگرش اخلاقی‌شان را بر داشته‌های طبیعی و گرایش‌های درونی انسان مبتنی کرده‌اند می‌توان در قالب نظریه «اخلاق مبتنی بر تکوین» تبیین کرد. از این رو، پرسش این است که: آیا می‌توان تقریری از نظریه اخلاقی مبتنی بر ظرفیت‌های طبیعی و تکوینی را به اندیشمندان متأخر در مکتب شیعه نسبت داد؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا گزارشی از مباحث مرتبط با نظریه قانون طبیعی در تاریخ تفکر امامی مطرح خواهد شد. سپس ضمن بیان تفاوت طبیعت و تکوین، بر آثار یکی از متأخران شیعه، که از قضا رهیافت فلسفی نیز نداشته، تمرکز می‌کنیم و مبانی و مولفه‌های این نظریه و تقریر مد نظر وی را تبیین خواهیم کرد.

قبل از ورود به بحث، ذکر این نکته درباره پیشینه بحث لازم است که تا به حال، اگرچه درباره نظریه قانون طبیعی (Natural law theory) در بین اندیشمندان غربی کتاب‌های متعددی با این عنوان نگاشته شده، اما علی‌رغم وجود ظرفیت گسترده برای این نظریه در بین اندیشمندان مسلمان، تنقیح دقیقی از این نظریه صورت نگرفته است.

### ۱. قانون طبیعی و شواهد آن در رهیافت اسلامی شیعی

محتوای نظریه قانون طبیعی در قالب مباحث مختلفی از جمله مسئله حسن و قبح، مقاصد شریعت، و سنت‌های ثابت الاهی، همواره محل توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. حتی برخی معتقدند

مفهوم «قانون طبیعی» از طریق تفاسیر ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۴ ه.ق.) بر آثار ارسطو، مسیر درست خود در فرهنگ غرب را پیدا کرده و زمینه‌ای برای رونق‌یافتن این ایده در اندیشه افرادی چون آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) شده است (Roeber, 2001: 887).<sup>۳</sup> حدود دو قرن قبل از ابن‌رشد، در آثار فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه.ق.)، شواهد در خور توجهی بر نظریه اخلاقی قانون طبیعی می‌توان یافت. در نظر وی، فضایل اخلاقی، اگرچه اکتسابی و قائم به اراده انسان است، اما برخاسته از مبادی‌ای است که به صورت طبیعی در نهاد انسان قرار داده شده است. فارابی سعادت را به عنوان غایت نهایی انسان معرفی کرده و در راستای رسیدن به آن برخی از خیرات را خیر ذاتی و برخی دیگر را برای رسیدن به غایتی دیگر معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۷-۲۲۸). او معتقد است انسان، بالطبع از ظرفیت اخلاقی برخوردار است و باید بکوشد با انتخاب خود، این ظرفیت‌های طبیعی را تحقق بخشد و فضایی را کسب کند (همان: ۲۳۲-۲۳۳). ابن‌سینا نیز اخلاق را با سرشت انسان گره زده است. او اگر برای قضایای اخلاقی تکیه‌گاهی جز شهرت یا پذیرش عقلاً قائل نشده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶) بدین جهت است که معتقد است وراى توافق عقلاً، واقعیتی به نام «مصلح نوعیه» وجود دارد که گزاره‌های مشهوره از آن حکایت می‌کند. وی با قراردادن اخلاق در زمره مشهورات، از قوانین نانوشته‌ای پرده برداشته که خداوند بر طبیعت و تکوین عالم رقم زده است. چه بسا بتوان گفت این ایده سینوی، زمینه‌ساز مطرح کردن نظریه قانون طبیعی در آرای افرادی همچون آکوئیناس بوده است.

علاوه بر شواهد موجود در دیدگاه‌های مذکور، از لحاظ تاریخی، ظرفیت‌های قانون طبیعی در دیدگاه اسلامی در قالب برخی نظریات کلامی و فقهی، و در متون اسلامی بیان شده است، از جمله نظریه حسن و قبح ذاتی که مطابق آن علمای اسلام، ضمن پای‌بندی به متون اصیل اسلامی، عقل را نخستین عامل الزام اخلاقی معرفی کرده‌اند (الجسر، ۱۹۶۹: ۱۰۴). بسیاری از علمای امامیه معتقدند عقلاً از آن جهت که عاقل‌اند می‌توانند درباره بسیاری از اعمال اختیاری، بدون الهام از شارع قضاوت، و آنها را تقبیح و تحسین کنند (حلی، ۱۴۲۲: ۴۱۷-۴۲۰). از منظر برخی، برای کشف موافقت شارع با الزام اخلاقی تعیین شده از طرف عقل، نیازی به وجود دلیل نقلی نیست، هرچند دلیل نقلی نیز وارد شده باشد (مظفر، ۱۳۷۳: ۲۲۹/۱). بنابراین، نظیر آنچه در تفکر آکوئینی به عنوان مهم‌ترین مدافع نظریه قانون طبیعی است، در تفکر امامیه نیز عقل انسان (human intellect)، پیوندی بین انسان و خدا است که انسان از طریق آن و بدون نیاز به هیچ‌گونه وحی خاص، اغراض و مقاصد الهی را می‌شناسد و می‌تواند بر طبق آن عمل کند. در این نگاه، قانون طبیعی در قالب ظرفیت عقلانی انسان تبلور یافته و انسان به دلیل برخورداری از این ظرفیت طبیعی، قادر است قوانین

الاهی و اخلاقی را کشف کند و در مسیر کمال و شکوفایی خویش به کار بندد. نظریه حسن و قبح و نظریه قانون طبیعی می‌تواند وجوه تشابه این دو نظریه را از جهات مختلف نشان دهد؛ چراکه از لحاظ محتوا، هر دو نظریه حاکی از آنند که قواعد ثابتی در ذات افعال وجود دارد که عقل سلیم آنها را کشف می‌کند (احمد، ۱۹۸۰: ۱۳۰). از لحاظ شمول و ثبات قوانین، قوانین طبیعی به صفاتی چون ثبات، شمول، و جاودانگی متّصف‌اند (Aquinas, 1749: art 2) و احکام حاصل از نظریه حسن و قبح هم از صفاتی چون ثبات، شمول و جاودانگی برخوردارند. مثلاً لزوم وفای به عهد، لزوم رد امانت، و لزوم حفظ نفس، اموری هستند که با اختلاف جوامع و زمان‌ها، تغییری در آنها ایجاد نمی‌شود. ثبات و جاودانگی این امور به گونه‌ای است که هم از دیدگاه طرفداران قانون طبیعی (فائر، ۲۰۰۲: ۳۷۰) و هم قائلان به نظریه حسن و قبح، حتی خداوند هم نمی‌تواند آنها را تغییر دهد. لذا برخلاف اشاعره، که با مفهوم «وجوب علی‌الله» مخالفت کرده و لازمه آن را مولویّت انسان بر خدا دانسته‌اند، امامیه با مفهوم «وجوب عن‌الله» معتقدند لازمه کمال ذاتی و صفاتی خدا این است که فعل او نیز از هر گونه عیب و نقصی منزّه باشد.<sup>۴</sup> بنابراین، ثبات و جاودانگی که در نظریه قانون طبیعی برای قوانین بیان می‌شود، در نظریه حسن و قبح عقلی و ذاتی نیز وجود دارد.

همچنین، از لحاظ محدوده کاربرد، این دو نظریه مشابهت دارند؛ و همان‌گونه که قلمرو عقل در نظریه حسن و قبح عقلی محدود است، قلمرو قانون طبیعی نیز محدود به قضایای کلی است که عقل سلیم آنها را ادراک می‌کند. از این‌رو، هر دو نظریه، مسائل خاص دین و الاهیات و نیز مسائلی را که نیازمند نوعی تجربه خاص هستند شامل نمی‌شوند (احمد، ۱۹۸۰: ۱۳۲). در واقع، هر دو نظریه، اصول کلی را بیان می‌کنند که عقل سلیم از توانایی درک آن برخوردار است، اما تفصیل این امور به شرع واگذار شده است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۲۸۱). از لحاظ وسیله کشف از آن جهت که در هر دو نظریه، وسیله کشف قواعد، عقل سلیم است و در هر دو، نقش عقل کشف و بیان و نه خلق و ایجاد است (احمد، ۱۹۸۰: ۱۳۳)، و از لحاظ منشأ قانونمندی از آن جهت که در هر دو نظریه، اساساً قانون به طبیعت شیء و نه به اراده قانون‌گذار باز می‌گردد، این دو نظریه مشابه‌اند. از این‌رو، در بین طرفداران نظریه حسن و قبح، هنگامی که گفته می‌شود «خداوند فعلی را واجب کرد» به این معنا است که خداوند ما را عالم ساخت تا به وجوب این فعل پی ببریم (عبدالجبّار معتزلی، ۱۳۸۵: ج ۶، بخش ۱، ۶۲). همین‌طور، در بین قائلان به قانون طبیعی، قبیح‌بودن یک فعل در ذات آن فعل نهاده شده و اگر گفته می‌شود «باید از فعلی اجتناب کرد»، اراده گوینده موضوعیت ندارد، بلکه مهم ذات و طبیعت خود فعل است. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه عنوان «قانون

طبیعی» در بیان اندیشمندان شیعی محل توجه نبوده اما محتوای این نظریه، همواره محل تأمل و دقت بوده است.<sup>۵</sup>

از دیگر مباحث مشابه نظریه قانون طبیعی که به جد در اندیشه اسلامی مطرح بوده، بحث عقلانیت شریعت است که از آن در مباحث فقهی و اصولی تحت عنوان «مقاصد شریعت» یاد می‌شود. اندیشمندان مسلمان معتقدند احکام تابع مصالح و مفسد واقعی هستند و مبنای قوانین اسلامی، مصالح و مفسد واقعی (خیرات پایه) است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۴). از همین رو، ماهیت کلی اموری که حرام شده اند با فطرت و حقیقت وجودی انسان همخوانی ندارند و مقاصد مشخصی چون خیرات پایه در اندیشه مسلمانان یافت می‌شود که تمام نظام شریعت را در جهت دست‌یافتن به آن مصالح تعریف می‌کنند. در این میان، البته اهل سنت توجه بیشتری داشته‌اند و اندیشمندانی چون جوینی، غزالی، و شاطبی مقاصدی همچون حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال را به عنوان پنج مقصود اصلی شریعت ذکر کرده (ریسونی، ۱۳۷۹: ۲۱) و معتقدند این مقاصد، روح شریعت بوده و احکام برای تحقق آنها تشریح شده است. این مبحث، در بین غالب اندیشمندان شیعه نیز محل توجه است. مثلاً طباطبایی معتقد است آنچه خداوند از قوانین برای بشر تشریح کرده، به منظور تأمین مصالح واقعی ناظر به نیازهای طبیعی انسان است. به تصریح وی:

اسلام در تشریحات خود انسانی طبیعی را پشتوانه قرار می‌دهد؛ یعنی ساختمان وجودی انسان را با تجهیزات ویژه‌ای که به آنها مجهز است مد نظر قرار می‌دهد و نیازمندی‌هایی که این ساختمان با تجهیزات خود نشان می‌دهد مراعات نموده، در برابر آنها قوانین مربوطه وضع می‌کند. در نتیجه، نظر اسلام از قوانین موضوعه خود، تأمین مصالح واقعی غیرقابل تغییر است، زیرا پشتوانه آن آفرینش طبیعی انسان است و قابل تغییر نیست و تا انسان، انسان است نیازمندی‌های طبیعی او ثابت می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۹۵/۲-۲۹۶).

وی با توجه به مصالح واقعی، صراحتاً تأکید می‌کند که آنچه را خداوند تکلیف کرده به منظور مصالح بشر تشریح کرده است. لذا اکتفا به ظواهر شریعت، و توجه‌نداشتن به احکام اخلاقی ناظر به مصالح واقعی به عنوان روح دین، از بین بردن غرض دین است (همو، ۱۳۷۱: ۲۳۵/۲-۲۳۷). مثلاً اگر بیع حلال شده است برای این بوده که مطابق سنت فطرت و خلقت است و اگر ربا حرام شده، علتش این بوده که از روش صحیح زندگی خارج است و از مصادیق ظلم محسوب می‌شود (همان: ۴۱۶/۲). به طور کلی، بر اساس این بحث، شریعت آمده است تا با احکامی که بر مبنای مصالح واقعی انسان مطرح کرده، ظرفیت‌های طبیعی بشر را تحقق بخشد یا مسیر را برای تحقق

ظرفیت‌های درونی بشر هموار کند. از این جهت، این بحث مطابق با مفاد و محتوای مباحثی است که درباره قانون طبیعی مطرح می‌شود. این تبیین از مصالح واقعی، با آنچه در نظریه قانون طبیعی از آن به عنوان «خیرات پایه» یاد می‌شود، هر دو ناظر به نیازهای واقعی انسان طبیعی در جهت دست‌یابی به کمال و شکوفایی است.

علاوه بر اینها، از شواهد دیگری نیز به عنوان زمینه‌های نظریه قانون طبیعی در تفکر اسلامی و شیعی می‌توان سخن گفت که سنت‌های تغییرناپذیر از جمله آنها است. در تاریخ اسلام، تحت عنوان «سنت‌های ثابت الهی» مباحثی وجود دارد که متناظر با همین قوانین ثابت طبیعی است. این سنت‌ها به صورت‌های متعددی در متون اسلامی بیان شده است. گاه به صورت قضایای شرطیه ذکر شده که در آنها با تحقق شرط، جزا ضرورتاً تحقق خواهد یافت. مثلاً «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُمْ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ۱۱)، به این شکل که «هر زمان تغییر خوبی در نفس انسان‌ها پدیدار شد، آنگاه، زندگی آنها و مملکت آنها نیز خوب می‌شود». این قانون، به عنوان قانونی طبیعی و ثابت، کاملاً به اراده و اختیار انسان مبتنی شده است و البته در صورت انتخاب نادرست، به مقتضای قانون تکوینی و طبیعی حاکم بر عالم، بازگشتی برای آن نیست و جزا حتماً محقق خواهد شد. بر این اساس، این قانونی ثابت است که «ظلم کردن فرد، ویرانی مجتمع و زندگی او را در پی خواهد داشت». همین‌طور در آیه‌ای دیگر از قرآن کریم، به صورت شرط و جزا بیان شده که: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) که از سنت ثابتی در عالم حکایت می‌کند. مطابق آیات قرآن، حتی خود دین به عنوان سنتی ثابت و قانونی طبیعی در وجود انسان است. لذا آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (الروم: ۳۰) جمله‌ای خبری است که می‌فرماید همان‌گونه که مقومات انسان بودن را نمی‌توان از انسان جدا کرد، دین را نیز نمی‌توان از او گرفت، چراکه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» یا «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (انعام: ۳۴) به این معنا است که آنچه را خدا به گونه خاصی خلق کرده است نمی‌توان تغییر داد.

بنابراین، ظرفیت در خور توجهی برای تحلیل نظریه قانون طبیعی در اندیشه اسلامی و به‌خصوص تفکر شیعی وجود دارد و می‌توان با مطالعه آثار اندیشمندان شیعی، به آن نمود بخشید. پیش‌تر، این ظرفیت را در سنت فلسفی و آرای بزرگانی چون مسکویه رازی، فارابی، ملاصدرا، طباطبایی و برخی دیگر از اندیشوران به بحث گذاشته‌ام. در اینجا می‌کوشم با مطالعه آثار مکارم شیرازی، به عنوان یکی از اندیشمندان معاصر که از رویکرد فقهی تفسیری برخوردار است، این

نظریه را بررسی کنم. در ادامه، ابتدا مفهوم «طبیعت» و «تکوین» را در نظر ایشان بررسی خواهم کرد و سپس مسئله را تحلیل می‌کنم.

## ۲. طبیعت یا تکوین و تفاوت آن با فطرت و غریزه

از «تکوین» که سخن گفته می‌شود، گاهی قوانین تکوینی موجود در عالم مراد است؛ از جمله اینکه امتحان الاهی در این عالم برای انسان، سنتی حتمی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۲۰/۲). همین‌طور قانون مرگ، و دیگر حوادث طبیعی که انسان قادر به دفع آنها نیست (همو، ۱۳۷۹ الف: ۳۸۵/۱۸). این قوانین تکوین نوشتنی نیستند (همو، ۱۳۹۰ ب: ۱۷) و اراده و عزم ما نیز هیچ تأثیری در آنها ندارد (همو، ۱۴۲۵ الف: ۱۲۲) و از حیطة اختیار ما خارج‌اند. اما گاه از تکوین انسان سخن گفته می‌شود، و مراد از آن داشته‌های تکوینی و ساختار وجودی انسان یا جهازات تکوینی است که در اختیار او گذاشته شده و به هر آنچه برای مسیر هدایت نیاز داشته مجهز شده است (همو، ۱۳۷۴: ۲۵۷/۱۵؛ ۱۳۸۲: ۱۶۴/۲). خداوند از نظر خلقت و آفرینش و تکوین، انسان را مجهز به عقل و استعداد و دیگر نیروهای لازم برای پیمودن صراط مستقیم کرده است (همو، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱۱). همچنین، حس کنجکاوی و جست‌وجوگری را در ذات انسان قرار داده، به گونه‌ای که انسان همواره مایل است از چیزهایی که نمی‌داند، پرسد و بداند (همو، ۱۳۸۶ ج: ۲۹۶/۶). بر همین اساس، خصوصیات تکوینی، خصوصیتی دانسته شده که در طبیعت افراد وجود دارد و به طور غیراختیاری نسل به نسل منتقل می‌شود (همو، ۱۴۲۸: ۱۴۳/۱). بنابراین، اگر از تکوین و طبیعت انسان سخن گفته می‌شود، مراد ساختار وجودی و ظرفیت‌های تکوینی است که در وجود وی قرار داده شده و این لطف الاهی به انسان بوده که متناسب با نیازهای بشر، مایحتاج انسان را در طبیعت او قرار داده است (همو، ۱۴۲۷: ۳۴۴/۲).

اصطلاح «تکوین» یا طبیعت، اگرچه با اصطلاحاتی چون «فطرت»، و «غریزه» معنایی نزدیک دارد و حتی گاه به جای یکدیگر به کار برده می‌شود، اما با آنها متفاوت است. «طبیعت» به معنای ویژگی‌های ذاتی و تکوینی موجودات و مشترک بین موجودات زنده و بی‌جان است، در حالی که «فطرت» به انسان و جنبه خودآگاهی او اختصاص دارد (همان: ۷۶/۱). لذا گاه حتی ممکن است واژه «تکوین» به کار رفته باشد اما از آن فطرت اراده شده باشد، مثل آنجا که کلمه «جبلّه»، به معنای طبیعت و فطرت انسان دانسته شده است (همو، ۱۳۸۶ ب: ۲۲۰/۲؛ همو، ۱۳۷۴: ۲۵۷/۱۵).



«طبیعت» با «غریزه» و باز این دو با «فطرت» نیز متفاوت است؛ چراکه برخلاف «طبیعت» که به معنای ویژگی‌های ذاتی موجودات و مشترک بین موجودات زنده و بی‌جان است، «غریزه» به جانداران اختصاص دارد، گرچه بین انسان و حیوان مشترک است و به معنای انگیزه‌ها و کشش‌های غیرآگاهانه‌ای است که بدون دخالت اراده، تأثیر خود را می‌گذارد،<sup>۱</sup> در حالی که «فطرت» به انسان و جنبه خودآگاهی‌اش اختصاص دارد (همو، ۱۴۲۷: ۷۶/۱). واژه‌های مذکور با «وجدان» نیز تا حدودی تفاوت دارند؛ چراکه در درون وجود انسان نیرویی است که فلاسفه آن را «عقل عملی» می‌نامند و قرآن مجید «نفس لوامه‌اش» خوانده و امروز از آن به «وجدان» تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۴۵).

### ۳. مؤلفه‌های نظریه اخلاق تکوینی

#### ۳.۱. هدایت تکوینی

بر اساس دیدگاه مکارم شیرازی، طبیعت انسان بر پاکی و تقوا بنا شده و آلودگی‌ها و رذایل اخلاقی از خارج بر انسان نفوذ می‌کند (همو، ۱۳۷۷ الف: ۳۵/۱). خداوند هر آنچه انسان برای دست‌یافتن به نیازهای طبیعی خود لازم داشته به او اعطا کرده و ساختار وجودی و جهازات بدنی او را به گونه‌ای تنظیم کرده که برای گام‌نهادن در مسیر تعالی چیزی کم ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۴/۲). در واقع، همه موجودات به شیوه خاصی به سوی کمال حرکت می‌کنند و هر روز و هر سال از صورت‌های ناقص‌تری به صورت کامل‌تری درمی‌آیند. «خداوند همه موجودات را چنان آفریده که به طبیعت خود، کمال مفقود خود را طلب کنند، مگر اینکه مانعی از آن جلوگیری نماید ... همه اشیا ذاتاً طالب و مشتاق لقای او هستند، و مخالفت با حق جنبه عارضی دارد» (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۷۶/۶). به اقتضای این هدایت عمومی، هر یک از حیوانات در زندگی خود اعمالی را انجام می‌دهند که تجهیزات وجودی‌شان آنها را به سوی آن مقصد هدایت می‌کند. انسان نیز جزئی از آفرینش و مشمول همین قانون بوده و هدف از آفرینش او جز این نیست که به کمال شایسته خود برسد و استعدادهای نهفته‌اش شکفته گردد (همو، ۱۳۷۷ ب: ۸۰-۸۱). بر این اساس، مادامی که مانعی بر سر راه طبیعت ایجاد نشود، اگر طبیعت انسان به حال خود رها شود، در مسیر تکامل و تعالی اخلاقی گام برخواهد داشت.

### ۳.۲. تفکیک طبیعت اولی انسان از طبیعت ثانوی

مکارم شیرازی بارها از طبیعت اولی و ثانوی سخن گفته است (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۷۷/۶؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۷۷/۶ و ۴۰۷/۳ و ۳۵۵/۸ و ۶۵/۲۵ و ۲۵۴/۲۷). از نظر وی، انسان‌ها دارای دو طبیعت‌اند؛ یکی طبیعت اولیه که در آن با حیوانات مشترک‌اند و دیگری طبیعت ثانویه که فعلیت یافتن توانایی‌های بالقوه طبیعت اولیه در انسان‌ها است. البته طبیعت ثانویه می‌تواند در راستای تعالی باشد و نیز می‌تواند تحقق نوعی صورت شقیّه در انسان باشد. این انسان است که با انتخاب‌های خود، نوع طبیعت ثانویه خود را رقم می‌زند. به بیان دیگر، طبیعت اولیه انسان، پاک بوده و روبرو به کمال دارد، به گونه‌ای که اگر مانع ایجاد نشود به کمال مفقود خود دست خواهد یافت (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۷۶/۶). با این حال، این طبیعت همواره در حال تأثیرپذیری است (همان: ۳۳۸/۸) و در سیر حرکت خود به طبیعت ثانوی تبدیل می‌شود؛ بدین‌گونه که یا رشد می‌کند و تعالی می‌یابد یا سیر قهقرایی را طی می‌کند و خلوص خود را از دست می‌دهد. برخی از انسان‌ها با فعلیت بخشیدن به استعداد‌های طبیعت اولیه خود، حسن خلق را در وجود خود زنده می‌کنند و فضایل اخلاقی را چنان در عمق جان‌شان نفوذ می‌دهند که طبیعت ثانویه آنها می‌شود (همو، ۱۳۷۷ الف: ۱۵۰/۳)؛ اما برخی دیگر چنان خطاها و انحراف‌ها در وجودشان نفوذ می‌کند که طبیعت ثانوی‌شان در قالب شرارت نمود پیدا می‌کند (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۷۷/۶). با توجه به تفکیک بین طبیعت اولی و ثانوی، اینکه در برخی تعبیر قرآن بیان شده که «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات: ۶) حالت «کنود» بودن یا ناسپاسی و بخل، جزء طبیعت اولیه انسان نیست<sup>۷</sup> بلکه مربوط به انسان‌هایی است که از این طبیعت اولیه عدول کرده و سیر قهقرایی را پیموده و از طبیعت ثانوی برخوردار شده‌اند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۴/۲۷).

### ۳.۳. تأثیرپذیر بودن طبیعت انسان

مسئله دیگری که از مباحث بنیادین در نظریه اخلاق مبتنی بر طبیعت است، تغییرپذیر بودن طبیعت انسان است. به تعبیر مکارم شیرازی، طبیعت انسان دزد است و از محیط خودش، خصوصاً هم‌نشینانش، تأثیر می‌پذیرد (همو، ۱۳۹۰ الف: ۵۲۰). در حقیقت، تأثیرپذیری و نیز تأثیرگذاری جزء طبیعت انسان و هر موجود مادی دیگری است (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۳۸/۸). تمام موجودات مادی، از جمله انسان که از جهتی جنبه مادی دارند، دائماً در تغییرند و تغییرات خود را به موجودات پیرامون خود نیز منتقل می‌کنند. هشدار حضرت علی (علیه السلام) مبنی بر مصاحبت نکردن با انسان‌های شرور<sup>۸</sup> بر اساس همین خصیصه انسانی است.

بر اساس این سه مبنا درباره طبیعت انسان، می‌توان تقریری از نظریه اخلاقی مبتنی بر ظرفیت‌های طبیعی و تکوینی را به مکارم شیرازی نسبت داد.

#### ۴. مراحل و مبانی تدوین نظریه اخلاقی طبیعی

با بررسی آثار مکارم شیرازی می‌توان به این مطلب دست یافت که وی آرای اخلاقی خود را در قالب چهار گام به پیش می‌برد:<sup>۹</sup>

الف. در گام اول، نیازهای وجودی انسان را مبنای حرکات و اعمال انسان از جمله اعمال اخلاقی او قرار داده و معتقد است نیازهای طبیعی از هر سو احتیاج و نیاز، انسان را فرا گرفته و ناچار است برای حفظ و تکامل خویش، کارهای گوناگونی انجام دهد (همو، ۱۳۷۷ ب: ۷۸). در نظر وی، طبع انسان همواره با حرکت سریع در پی خواسته‌ها و نیازها است (همو، ۱۳۷۷ الف: ۲/۴۱۰). «انسان سود و زیان خود و نیازهای خود را به صورت طبیعی تشخیص داده و در جهت رفع نیازهای خود گام برمی‌دارد ... و پس از بررسی و تفکر، هر چیز را به سود خود تشخیص داد انجام می‌دهد و هر چه به زیان خود دید ترک می‌کند» (همو، ۱۳۷۶: ۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۹ ب: ۱۸۰). نیازهای طبیعی انسان، در سه دسته می‌گنجد: ۱. نیازهای اولیه و مربوط به حوزه زندگی طبیعی انسان، مثل نیاز به تغذیه و مسکن؛ ۲. نیازهای روحی و معنوی که منشأ گرایش‌های خیرخواهانه یا شرطبانه در وجود انسان است و موجب صدور رفتارهای ارزشی و ضد ارزشی از انسان می‌شود؛ ۳. نیازهای اجتماعی: یعنی نیازهایی که ضرورت ارتباط با دیگران و زندگی در کنار آنها این نیازها را به وجود آورده است (همو، ۱۴۲۷: ۶۷/۱-۶۹). آنچه در این بحث مد نظر است، بیشتر نیازهای مربوط به دسته دوم است، مثل نیاز به آرامش روح و پرستش، نیاز به آگاه‌شدن از راز هستی خود و جهان، نیاز به محبت و احسان و مانند آن که در جهت پاسخ به آنها، ارزش‌ها تحقق می‌یابند.

ب. در گام دوم، وی در جهت برطرف کردن نیازها، محرک‌هایی را به عنوان امیال و استعدادها درونی انسان مشخص می‌کند و با استناد به بیان امام صادق (علیه السلام) در حدیث مَفْضَل می‌گوید: «خداوند برای هر یک از نیازهای انسان، در طبیعت آدمی، محرک و انگیزه‌ای قرار داده تا به سوی آن تحریک شود. گرسنگی، انسان را به سوی غذایی می‌فرستد، خستگی خوابی را می‌طلبد، و شهوت جنسی او را به آمیزشی دعوت می‌کند که دوام نسل و بقای نوع آدمی در آن است. خداوند بزرگ برای هر یک از این نیازمندی‌ها، محرکی در طبع آدمی قرار داده است که او را به سوی این امور می‌راند» (همو، ۱۳۸۵ ب: ۶۹/۱؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۲/۳۵۳). تمایل به جاودانگی (همو، ۱۳۷۴:

۳۲۱/۱۳)، تمایل به آزادی (همان: ۱۴۲/۲۰)، میل به زندگی اجتماعی، میل به علم و معرفت و میل به پرستش،<sup>۱۰</sup> میل به زیبایی، میل به بقا و صیانت ذات (همو، ۱۳۸۶ ج: ۶۲۱/۴)،<sup>۱۱</sup> میل به کمال (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۷۶/۶)،<sup>۱۲</sup> تمایل به جنس مخالف (همو، ۱۳۸۵ ب: ۳۴۵/۱؛ همو، ۱۳۸۶ د: ۴۵۶)، میل به سلامتی و... از جمله محرک‌هایی است که در سرشت انسان قرار داده شده و افعال انسان بر مبنای آنها صورت می‌گیرد. هیچ یک از این امیال، بیهوده در وجود انسان نهاده نشده، بلکه هر یک از آنها محرکی در جهت پاسخ به نیازی از نیازهای طبیعی انسان است. در کنار این امیال طبیعی، خداوند قدرت اختیار را نیز به انسان اعطا کرده تا بشر با پای خود این راه را پیوید (همو، ۱۳۷۹ ب: ۱۸۰).

ج. در گام سوم، برای این امیال، غایتی مشخص می‌کند تا تمام این امیال در مراتب مختلف، به سوی آن جهت یابند و آن غایت نهایی انسان، رسیدن به کمال و دست‌یافتن به مقام رضایت و قرب الاهی است (همو، ۱۴۲۷: ۳۴۶/۲). از این رو انسان باید در زندگی خود، آنهایی را الگو قرار دهد که فقط رضای خدا را در نظر داشته‌اند (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۰/۱). به تعبیری «هدف از خلقت انسان، تکامل‌یافتن او از جنبه‌های مختلف روحی و معنوی است و تکامل معنوی عبارت است از قرب الاهی. بر این اساس، اخلاق عبارت است از صفاتی که انسان را در دست‌یافتن به قرب الاهی مساعدت می‌کند» (همو، ۱۴۲۸: ۴۹/۱). البته هرچند «قرب الاهی» غایت نهایی افعال انسان است اما این هدف، اهداف میانی دیگر را نفی نمی‌کند، بلکه آن اهداف میانی نوعی مقدمه برای رسیدن به هدف نهایی محسوب می‌شوند (همو، ۱۴۲۷: ۳۲۵/۲). از این رو ممکن است مثلاً میل به بقا یا میل به جنس مخالف، هدفی میانی را دنبال کنند ولی در مجموع، نهایتاً باید در راستای هدف نهایی قرار گیرند.

د. در گام چهارم، وی از آنجا که انسان را معجونی از امیال و گرایش‌های حیوانی و انسانی و نیز برخوردار از عنصر اختیار دانست از عواملی سخن می‌گوید که بر مسیر امیال طبیعی انسان نظارت داشته و این امیال را در راستای غایت مذکور جهت‌دهی می‌کنند. این عوامل از این قرارند:

۱. عقل؛ خدا بر بشر منت نهاده و به او عقل داده است تا سود و ضرر خود را تشخیص دهد و عاقبت عمل خود را پیش‌بینی کند (همو، ۱۳۸۵ الف: ۵۵۴). او به انسان عقل داد تا بر طبق فطرت الاهی ره پیوید (همو، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۳). لذا عقل انسان، اجازه ارتکاب اعمالی را که قبحشان واضح است به او نمی‌دهد (همو، ۱۴۲۵ ب: ۱۲۱). ما انسان‌ها به برکت عقل، «خوبی» و «بدی» اشیا را درک می‌کنیم. لذا می‌دانیم عدالت و احسان خوب، و ظلم و بخل بد است، حتی قبل از اینکه دین از این امور سخن گوید (همو، ۱۳۸۶ الف: ۸۷). بر اساس این توانایی، عقلانیت، شرط مسئولیت

اخلاقی دانسته شده، لذا به حیوانات تکلیفی نشده است (همو، ۱۳۷۹ الف: ۲۷۲؛ همو، ۱۳۷۴: ۵۹۲/۱).

۲. وحی؛ عقل خطا پذیر است و گاه به دلیل وجود موانعی بر سر راه طبیعت انسان، نمی توان به آن اعتماد کرد. لذا انسان به منبع قوی تری هم نیاز دارد تا در تشخیص حسن و قبح به آن اطمینان کند (همو، ۱۴۲۸: ۶۶/۱). این از آن رو است که گاه حجاب های کبر و غرور انسان را فرا می گیرد و مانع دیدن حقیقت امور می شود (همان: ۳۵/۲). شهوات و هواهای نفسانی گاه بر انسان غلبه می یابد و او را کر و کور می کند، به طوری که گاه معروف در نزد عقل منکر جلوه می کند و برعکس (همان: ۲۷۴/۲-۲۷۵). بنابراین، عقل باید از رهنمود رهبران الهی و پیامبران استفاده کند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۸۷). این ناتوانی عقل انسان گاه، از جمله در تشخیص دقیق مصادیق عدالت، سرّ نیاز انسان به وحی و تعالیم الهی را روشن می کند (همو، ۱۴۲۷: ۶۳۹/۱). از این رو، در کنار این نیروی عقلانی باید به وحی تمسک کرد (همان: ۶۷-۶۹).

البته وحی می تواند به دو شکل بیان شود: یکی وحی تکوینی که پیش تر از آن به عنوان «هدایت عمومی» یاد شد.<sup>۱۳</sup> دیگری وحی تشریحی است که برای رفع نقصان های عقل لازم است. در واقع، برای مهار قوای طبیعی و هواهای نفسانی، لازم است دستورهای تشریحی داده شود. مثلاً برای معالجه افراط در قوه شهویه باید گرسنگی کشید تا این قوه چموشی نکند، از این رو دستور به روزه گرفتن داده شده تا بتوان این قوه را تعدیل کرد. همچنین، درباره هیجان شهوت ناشی از خلوت با نامحرم، نهی تشریحی آمده است تا در ناتوانی های عقل به آن کمک کند (همو، ۱۳۸۵ ب: ۳۴۸/۱).

پس عقل و وحی باید در کنار یکدیگر باشند تا از این طریق، استعداد های طبیعی انسان را به اوج اخلاقی برسانند (همو، ۱۳۷۴: ۱۶۳/۲۷). در واقع، دستگاه تکوین و تشریح باید همسان عمل کنند؛ و زندگی انسان ها باید از آفرینش الهی الهام گیرد و رنگ و صبغه الهی داشته باشد (همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۱۸/۱۰).

## ۵. اخلاق تکوینی یا مبتنی بر طبیعت انسان

مکارم شیرازی، پس از اینکه داشته ها و تجهیزات انسان را در طول چهار گام مذکور ترسیم کرد، می گوید احکام اخلاقی بر استعدادهای درونی و ظرفیت های طبیعی انسان مبتنی شده است: «دستورات اسلام بر طبق مقیاس های طبیعی قرار داده شده؛ زیرا مقیاس های طبیعی وسیله ای است که در اختیار همگان قرار دارد و گذشت زمان، اثری بر آن نمی گذارد» (همو، ۱۳۷۴: ۱۷۱/۱ و ۱۱/۲).

ایشان بر اساس گام‌های مذکور معتقد است ریشه فضایل و رذایل در درون انسان نهاده شده است (همو، ۱۳۷۴: ۲۷/۲۵۵). مطابق مقتضیات طبیعت وجودی انسان، نیازهایی در وجود انسان قرار داده شده و برای تأمین آنها، محرک‌هایی نیز در وجود وی قرار داده شده که او را به سوی عمل برمی‌انگیزاند (همو، ۱۳۷۶: ۱۵۱). خداوند تمام جهازاتی را که انسان برای حرکت به سوی کمال و رسیدن به منافع خود نیاز داشته در اختیار وی قرار داده و سپس او را در انتخاب راه سعادت یا شقاوت آزاد گذاشته تا یکی از این دو راه فضیلت یا رذیلت را انتخاب کند (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۴). تمام انسان‌ها از این استعدادها و شایستگی‌های طبیعی برخوردارند (همو، ۱۳۶۰: ۲). در حقیقت، خدا با قراردادن ظرفیت‌ها و نیروهای ویژه‌ای در وجود انسان، و دادن اختیار به او، «پیمانی تکوینی» با او بسته است (همو، ۱۳۷۴: ۱۵۳/۱) او هر استعدادی را که در وجود انسان قرار می‌دهد، پیمانی با زبان آفرینش از او می‌گیرد... و به این ترتیب هر گاه انسان از آنچه در درون فطرتش است بهره‌نگیرد یا از نیروهای خداداد درونش استفاده خطا کند، پیمان خدا را شکسته است (همان).

بر این اساس، آن‌گونه که در گام اول بیان شد، «باید»ها و «نباید»ها و ضرورت عمل به تکالیف از نیازهای طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرد. لذا توجه داشتن به نیازهای طبیعی در مسیر تکامل، ضروری است. نادیده گرفتن طبع و امیال طبیعی انسان، بسیاری از انحرافات و بدخلقی‌ها از جمله تندخویی، لجاجت، عجب و خودپسندی، سوءظن به افراد، و غافل ماندن از عیوب را به دنبال خواهد داشت (همان: ۳/۴۶۲-۴۶۳). مثلاً انسان تمایل دارد چیزهایی را که در اطرافش است تحت کنترل خود بگیرد و وقتی اوضاع و احوال و محیط این اجازه را به فرد ندهد، ممکن است عصبانیت و تندخویی در او نمود بیابد و باعث شود که در برقراری رابطه سالم با دیگران موفق عمل نکند. در حقیقت، هر کاری بر خلاف طبیعت انسان صورت بگیرد قطعاً عکس‌العملی منفی خواهد داشت (همو، ۱۴۲۴: ۹/۱). از همین رو، رهبانیت به حکم اینکه برخلاف اصول طبیعت انسان است مفاسد بسیار به بار می‌آورد، از جمله منجر به انحرافات اخلاقی، تبلی، بدبینی، غرور و موجب پیدایش عقده‌ها و بیماری‌های روانی می‌شود (همو، ۱۳۷۴: ۲۳/۳۸۹). همین‌طور بهره‌گیری سالم از گزینه جنسی از ضروریات طبیعت انسانی و موجب بقای نسل است. لذا ازدواج در شریعت اسلام جزء سنت است (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۴). اما همجنس‌گرایی، چون مخالف طبیعت انسان است، هم از لحاظ اخلاقی و هم از لحاظ شرعی، محکوم است. اصولاً طبیعت زن و مرد چنان آفریده شده که آرامش و اشباع سالم خود را در علاقه به جنس مخالف (از طریق ازدواج سالم) می‌بیند، و هر گونه تمایل جنسی در غیر این صورت، انحراف از طبع سالم انسانی و نوعی بیماری

است. به همین دلیل، اسلام همجنس‌گرایی را تحریم کرده، و برای آن مجازاتی شدید قرار داده است (همو، ۱۳۷۴: ۲۵۷/۱۶-۲۵۸). بنابراین، انسان اگر از روحیه طبیعی و سالم برخوردار باشد هیچ‌یک از این صفات زشت نباید در وجودش ریشه بدواند؛ لذا آلودگی به این صفات دلیل بر انحراف از مسیر طبیعی است (همان: ۲۰۱/۸).

## نتیجه

وجود این نظریه در بین اندیشمندان امامیه که نمونه‌ای از آن در این مقاله مطرح شد، می‌تواند نتایج نظری و کاربردی در حوزه فلسفه اخلاق و نیز در حوزه تعلیم و تربیت در پی داشته باشد، از جمله:

۱. از لحاظ نظری، می‌توان از نظریه‌ای اخلاقی با تقریر اندیشمندان شیعی در کنار دیگر نظریات مطرح در مباحث اخلاق هنجاری سخن گفت. تقریری که اندیشمندان شیعی از این نظریه مطرح می‌کنند با تقریری که برخی فیلسوفان مسیحی<sup>۴</sup> از این نظریه مطرح کرده‌اند، از جهاتی متفاوت است. از جمله تفاوت‌های اصلی این است که اندیشمندان مسلمان، تقریری الهی از این نظریه مطرح کرده‌اند که در صدد حذف مولفه وحی و جایگزینی وجدان اخلاقی و غریزه اجتماعی برای فهم ارزش‌های اخلاقی نیست.

۲. در نگرش افرادی چون مکارم شیرازی، طبیعت آدمی علی‌رغم برخورداری از ظرفیت‌ها و استعدادها در خور توجه، نیازمند رهبران الهی بوده و چنان است که اگر تحت تربیت رهبران الهی قرار نگیرد، ظرفیت اخلاقی‌اش به کمال تحقق نخواهد یافت.

۳. در این تقریر از نظریه اخلاقی قانون طبیعی، انسان از لحاظ انگیزشی، بدون مدد عقاید مذهبی و وحی الهی و صرفاً با تکیه بر امور تکوینی و طبیعی در وجود خویش و نیز غرایز اجتماعی نمی‌تواند به کمال مطلوب برسد. لذا ودایع الهی در وجود انسان از یک سو و نیز هدایتگری مستقیم خدا از سوی دیگر نقش کلیدی در رسیدن به فضایل اخلاقی دارد.

۴. مطابق این نظریه، می‌توان معیاری را برای اخلاقی بودن افعال مطرح کرد، به این شکل که امور اخلاقاً درست، آنهایی هستند که موجب شکوفایی استعدادها و طبیعت طبیعی انسان می‌شوند. لذا مثلاً دروغ‌گفتن درست نیست، چراکه با ظرفیت نفس ناطقه انسان در تنافی است، ظرفیت شناختی او را معیوب، و او را از دانستن حقیقت منع می‌کند.

۵. از لحاظ کاربردی می‌توان بر اساس این نظریه، نظام آموزش و پرورش را به سوی روش‌های آموزشی و پرورشی طبیعی سوق داد و بیش از روش‌هایی که در آن بر انتقال مطالب به متعلم تأکید

می‌شود، بر شکوفایی استعدادهای وی به صورت طبیعی تمرکز شود. همچنین، این نظریه می‌تواند فضای بیشتری برای قوانین طبیعی در حوزه اخلاق و حقوق فراهم کند تا بر اساس آن، در بلندمدت، طبع انسان‌ها به خودمهارگری و پای‌بندی به قوانین طبیعی و درونی عادت کند و از کاربرد قوانین وضعی که عمدتاً نیازمند ضمانت اجرای بیرونی است، کاسته شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. هدایت تکوینی، هدایتی عام است که بر اساس داشته‌ها و ظرفیت‌های طبیعی، طبیعت موجود را به سوی مقصدی روانه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۵۷/۱۷).
  ۲. برای مطالعه بیشتر نک:
- Tollefsen, Christopher (2004). "Basic Goods, Practical Insight, and External Reasons", in: *Human Values; New Essays on Ethics and Natural Law*, pp. 32-52.
۳. برای مطالعه بیشتر درباره متابعت آکوئیناس از ابن‌رشد نک: احمد، ۱۹۸۰: ۲۱۷-۲۲۱.
  ۴. در واقع نقش عقل انسان در اینجا، شناخت و ادراک است، نه جعل و اعتبار که مولویت انسان بر خداوند لازم آید. به بیان دیگر، عقل، انجام‌دادن کاری را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه بایستگی آن را درک می‌کند (سبحانی، ۱۳۷۷: ۹۱).
  ۵. با این حال، البته تفاوت‌هایی نیز بین این دو نظریه وجود دارد تا حدی که برخی، وجوه اختلاف این دو نظریه را حتی بیش از وجوه تشابه این دو دانسته‌اند (الحرثی، ۲۰۱۱: ۳۰۰).
  ۶. «غریزه» به معنای طبیعت و قریحه و انگیزه‌های متمرکز درون ذات انسان یا جانداران دیگر است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ج: ۴۱۸/۱۰).
  ۷. همین‌طور «ظلوم و جهول» (احزاب: ۷۲)، «هلوع و کم‌ظرفیت» (معارج: ۱۹)، «مأیوس و ناسپاس» (هود: ۹) و «طغیانگر» (علق: ۶) توصیف شده است.
  ۸. «لَا تَصْحَبِ الشِّرْكَاءَ فَإِنَّ شَرْكَاً يَسْرِقُ مِنْ طَبْعِهِ وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۷۲/۲۰).
  ۹. ترتب طولی این چهار گام تدوین‌نگارنده است و در آثار مکارم شیرازی به این شکل نیست. نویسنده پیش‌تر، این چهار گام را در تحلیل دیدگاه برخی دیگر از اندیشمندان شیعی از جمله طباطبایی نیز به کار برده است (دیوانی و دهقان، ۱۳۹۴). به نظر می‌رسد تبیین این چند گام می‌تواند نظم منطقی به بحث بدهد، ضمن اینکه مستندات که از آثار مکارم شیرازی نیز ذکر شده با این چهار گام هماهنگی دارد.
  ۱۰. جامعه‌گرایی از طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ الف: ۴۶۱/۳) و نیاز افراد اجتماع به زندگی دسته‌جمعی بر اساس نیازی طبیعی و فطری است (همو، ۱۳۸۶ ه: ۱۶۷).



## نظریه اخلاق تکوینی (طبیعی)؛ تحلیل رهیافتی شیعی / ۴۷۳

۱۱. میل به زنده ماندن در نهاد و طبیعت هر موجود زنده‌ای قرار داده شده است. لذا جهاد، قانون خلقت و طبیعت است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ و: ۳۲۲).
۱۲. عشق به کمال انسان را وادار می‌کند رفتار خود را به سمت خاصی جهت دهد (همو، ۱۳۸۶ ب: ۲۴/۲).
۱۳. این هدایت عمومی بارها در قرآن کریم بیان شده است، از جمله: طه: ۵۰؛ اعلی: ۳۸.
۱۴. برای مطالعه دیدگاه فینیس درباره نظریه قانون طبیعی، نک: Finnis, 1980

## منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها، قم: البلاغة.
- ابن مسکویه رازی (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- احمد، محمد شریف (۱۹۸۰). فکرة القانون الطبیعی عند المسلمین: دراسة المقارنہ، الجمهوریة العراقیة: دار الرشید.
- الجسر، ندیم (۱۹۶۹). القرآن فی تریبة الاسلامیة، بیروت: منشورات دار الخلود.
- الحرثی، احمد (۲۰۱۱). المعتزلة والاحکام العقلیة و مبادئ القانون الطبیعیة، بغداد: دار الوراق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: جامعہ مدرسین.
- دیوانی، امیر؛ دهقان، رحیم (۱۳۹۴). «اخلاق مبتنی بر طبیعت در اندیشه علامه طباطبایی»، در: اخلاق و حیوانی، س ۳، ش ۲، (۸)، ص ۷-۲۶.
- ریسونی، احمد (۱۳۷۹). اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه: محمد علی ابهری و سید حسن اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۷). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، به کوشش: علی ربانی گلپایگانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم، ج ۱۶ و ۱۷.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ج ۱ و ج ۲.
- عبد الجبار معتزلی (۱۹۶۵/۱۳۸۵). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره: بی‌نا، ج ۶، بخش ۱.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳). التنبیه علی سبیل السعادة، الاعمال الفلسفیة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.

- فانز، محمد حسین (۲۰۰۲). نشأة فلسفة القانون و تطورها، الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳). اصول الفقه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۰). خطوط اقتصاد اسلامی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲). خدا را چگونه بشناسیم، تهران: کانون انتشارات محمدی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). معاد و جهان پس از مرگ، قم: سرور، چاپ ششم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷ الف). اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ اول، ج ۱ و ۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷ ب). پاسخ به پرسش‌های مذهبی، قم: مدرسه علی بن ابی طالب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹ الف). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ج ۴، ۸، ۱۲ و ۱۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹ ب). عقیده یک مسلمان، قم: هدف، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲). مثال‌های زیبای قرآن، قم: نسل جوان، چاپ اول، ج ۱ و ۲.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴). جلوه حق بحثی پیرامون صوفی‌گری در گذشته و حال، قم: نسل جوان، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ الف). اجوبه المسائل الشرعیة، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ ب). اخلاق اسلامی در نهج البلاغه (خطبه متقین)، قم: نسل جوان، چاپ اول، ج ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ الف). پنجاه درس اصول عقاید برای جوانان، قم: نسل جوان، چاپ هجدهم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ب). پیام قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامی، چاپ نهم، ج ۲ و ۶ و ۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ج). پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ج ۴ و ۶ و ۷ و ۱۰.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ د). سوگندهای پُر بار قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ه). زندگی در پرتو اخلاق، قم: سرور.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ الف). انوار هدایت: مجموعه مباحث اخلاقی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ ب). داستان یاران: مجموعه بحث‌های تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ج ۱ و ۲.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ الف). المعاد و عالم الآخرة، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، الطبعة الاولى.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ ب). آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، الطبعة الاولى.

نظريه اخلاق تكويني (طبيعي)؛ تحليل رهيافتي شيعي / ٤٧٥

مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢٧). دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسة الامام على ابن ابي طالب (عليه السلام)، الطبعة الاولى، ج ١ و ٢.

مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢٨). الاخلاق في القرآن، قم: مدرسة الامام على ابن ابي طالب (عليه السلام)، الطبعة الاولى.  
Aquinas, Saint Thomas (1749). *Summa Theologica, Christian Denominations Roman Catholic Church Theology, Doctrine. Dogmatics*, T5.

Cherry, Mark J. (ed.) (2009). *The Normativity of Nature, Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, St. Edward's University Austin, TX, USA.

Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Finnis, John (1998). *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, United States: Oxford University Press.

Roeber, A. G. (2001). "What the Law Requires Is Written on Their Hearts: Noachic and Natural Law among German-Speakers in Early Modern North America", in: *William and Mary Quarterly*, Third Series, 4: 883–912.

## References

The Holy Quran.

Abd al-Jabbar Motazeli. 1965. *Al-Moghni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl (Self-sufficiency in the Chapters of Unification & Justice)*, Egypt: Arab Company. [in Arabic]

Ahmad, Mohammad Sharif. 1980. *Fekrah al-Ghanun al-Tabi'i end al-Moslemin: Derasah al-Mogharanah (The Thought of Natural Law in the view of Muslims: Comparative Study)*, The Republic of Iraq: Al-Rashid Institute. [in Arabic]

Al-Horaythi, Ahmad. 2011. *Al-Motazelah wa al-Ahkam al-Aghliyah wa Mabadi al-Qanun al-Tabiiyah (Mutazilites and Rational Rules and Principles of Natural Laws)*, Baghdad: Al-Warragh Institute. [in Arabic]

Al-Jesr, Nadim. 1969. *Al-Quran fi Tarbiyah al-Islamiyah (The Quran in Islamic Education)*, Beirut: Eternity Institute Publication. [in Arabic]

Aquinas, Saint Thomas. 1749. *Summa Theologica, Christian Denominations Roman Catholic Church Theology, Doctrine. Dogmatics*, T5.

Cherry, Mark J. (ed.). 2009. *The Normativity of Nature, Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, St. Edward's University Austin, TX, USA.

Diwani, Amir; Dehghan, Rahim. 2015. "Akhlagh Mobtani bar Tabiat dar Andisheh Allameh Tabatabayi (Ethics based on Nature in the Thought of Allameh Tabatabai)", in: *Revelatory Ethics*, yr. 3, no. 2 (8), pp. 7-26. [in Farsi]

Faez, Mohammad Hoseyn. 2002. *Nashah Falsafah al-Ghanun wa Tatawworeha (The Origin and Development of the Philosophy of Law)*, Alexandria: University Press. [in Arabic]

Farabi, Mohammad ibn Mohammad. 1992. *Al-Tanbih ala Sabil al-Saadah, al-Amal al-Falsafiyah (Attention to the Path of Happiness, Philosophical Actions)*, Researched by Jafar Al Yasin, Beirut: Al-Manahel Institute. [in Arabic]

Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Finnis, John. 1998. *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, United States: Oxford University Press.

Helli, Hasan ibn Yusof. 2001. *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Eteghad (Discovering the Meaning in the Explanation of the Book Abstraction of Belief)*, Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Teachers Association. [in Arabic]

- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid Hebatollah. 1983. *Sharh Nahj al-Balaghah (Explanation of Nahj al-Balaghah)*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Meskawayh Razi. 2002. *Tahzib al-Akhlagh (Refinement of Morals)*, Translated & Edited by Ali Asghar Halabi, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1996. *Al-Esharat wa al-Tanbihat*, Qom: Al-Balaghah. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 1981. *Khotut Eghtesad Islami (Lines of Islamic Economics)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 1983. *Khoda ra Cheguneh Beshnasim (How to Know God)*, Tehran: Mohammadi Publishing Center, First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 1995. *Tafsir Nemuneh (The Ideal Commentary)*, Tehran: Islamic Books Institute, 32th Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 1997. *Maad wa Jahan Pas az Marg (Resurrection and the World After Death)*, Qom: Sorur, Sixth Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 1998 a. *Akhlagh dar Quran (Ethics in the Quran)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition, vol. 1 & 3. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 1998 b. *Pasokh be Porsesh-hay Mazhabi (Answers to Religious Questions)*, Qom: Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2000 a. *Al-Amthal fi Tafsir Ketab Allah al-Monzal (The Ideal Commentary of the Revealed Book of Allah)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb School, vol. 4, 8, 12 & 18. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2000 b. *Aghideh Yek Mosalman (The Opinion of a Muslim)*, Qom: Purpose, First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2003. *Ketab al-Nekah (Marriage Book)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, vol. 1 & 2. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2003. *Methal-hay Zibay Quran (Beautiful Examples of the Quran)*, Qom: Young Generation, First Edition, vol. 1 & 2. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2004 a. *Al-Maad wa Alam al-Akherah (Resurrection and the Hereafter)*, Qom: Imam Amir al-Momenin (AS) School, First Edition. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2004 b. *Ayat al-Welayah fi al-Quran (Guardianship Verses in the Quran)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition. [in Arabic]

- Makarem Shirazi, Naser. 2005. *Jelveh Hagh Bahthi Piramun Sufigari dar Gozashteh wa Hal (Manifestation of Truth, A Discussion of Sufism in the Past and Present)*, Qom: Young Generation, Third Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2006 a. *Ajwabah al-Masael al-Shariyah (Replies to Religious Inquiries)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb School, First Edition. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2006 b. *Akhlagh Islami dar Nahj al-Balaghah (Khotbeh Mottaghin) (Islamic Ethics in Nahj al-Balaghah (Sermon of the Pious))*, Qom: Young Generation, First Edition, vol. 1. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2006. *Daerah al-Maaref Feghh Mogharen (Encyclopedia of Contemporary Jurisprudence)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition, vol. 1 & 2. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007 a. *Panjah Dars Osul Aghaed baray Jawanan (Fifty Lessons on the Principles of Beliefs for Young People)*, Qom: Young Generation, 18<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007 b. *Payam Quran (Message of the Quran)*, Tehran: Islamic Book Institute, Ninth Edition, vol. 2, 6 & 8. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007 c. *Payam Imam Amir al-Momenin (AS) (Message of the Imam the Commander of the Faithful (AS))*, Tehran: Islamic Books Institute, First Edition, vol. 4, 6, 7 & 10. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007 d. *Sogand-hay Porbar Quran (Profound Oaths of the Quran)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, Second Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007 e. *Zendegi dar Parto Akhlagh (Living in the Light of Morality)*, Qom: Sorur. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2007. *Al-Akhlagh fi al-Quran (Ethics in the Quran)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2011 a. *Anwar Hedayat: Majmueh Mababeth Akhlaghi (Guiding Lights: A Collection of Ethical Topics)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School, First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2011 b. *Dastan Yaran: Majmueh Bahth-hay Tafsiri Hazrat Ayatollah al-Ozma Makarem Shirazi (The Story of the Companions: A Collection of Interpretive Discussions of the Grand Ayatollah Makarem Shirazi)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb (AS) School. [in Farsi]

- Mozaffar, Mohammad Reza. 1994. *Osul al-Feghh (Principle of Jurisprudence)*, Qom: Islamic Media Office, vol. 1. [in Arabic]
- Risuni, Ahmad. 2000. *Ahdaf Din az Didgah Shatebi (Goals of Religion from Shatebi's Point of View)*, Translated by Mohammad Ali Abhari & Seyyed Hasan Islami, Qom: Islamic Propagation Office. [in Farsi]
- Roeber, A. G. 2001. "What the Law Requires Is Written on Their Hearts: Noachic and Natural Law among German-Speakers in Early Modern North America", in: *William and Mary Quarterly*, Third Series, 4: 883–912.
- Sobhani, Jafar. 1998. *Hosn wa Ghobh Aghli ya Paye-hay Akhlagh Jawedan (Rational Goodness and Badness or Foundations of Eternal Morality)*, Prepared by Ali Rabbani Golpaygani, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Farsi]
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn. 1992. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Ismailiyan, Second Edition, vol. 16 & 17. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2009. *Barresi-hay Islami (Islamic Studies)*, Prepared by Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Book Garden, vol. 1 & 2. [in Farsi]