



A Quranic Approach to the Function of Moral Conscience (*Wijdān Akhlāqī*) with Emphasis on the Verses of Inspiration (*Āyāt Al Ilhām*) and Nature (*Fitrah*)

Majid Abolghasemzadeh 

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

Abstract

Moral conscience (*Wijdān Akhlāqī*) is one of the significant and controversial issues among thinkers in some fields of knowledge, especially exegesis (*Tafsīr*) and ethics (*Akhlāq*). The question arises whether humans fundamentally possess a conscience (*Wijdān*) and, consequently, a moral conscience; and if so, what are its nature and functions? The present research, utilizing a descriptive-analytical method and a Quranic approach, by employing certain verses, especially the Verse of Inspiration (*Āyah Al Ilhām*) and the Verse of Nature (*Āyah Fitrah*), and by citing valid commentaries regarding them, demonstrated that not only can one believe in conscience as the self (*Nafs*) itself or one of its faculties, but according to some verses, conscience possesses insight-related and inclination-related functions. Regarding the Verse of Inspiration (*Āyah Ilhām*), although most commentators have interpreted it as the innate and conscientious awareness of humans regarding good and bad, they have not discussed the type of this insight and awareness, whether it is of the category of acquired knowledge (*‘Ilm Husūlī*) or presential knowledge (*‘Ilm Hudūrī*), or their discussions often indicate acquired knowledge. The claim of the present research is that at least the Verse of Inspiration (*Āyah Ilhām*) indicates human insight and presential knowledge regarding some goods and evils. The Verse of Nature (*Āyah Fitrah*), in addition to innate insight, also possesses innate inclination; meaning that innate guidance, in addition to innate insights and awarenesses regarding good and bad, also includes innate inclinations to perform good deeds and abandon bad deeds. Consequently, humans not only are innately and conscientiously inclined to perform good deeds and abandon bad deeds, but also possess conscientious knowledge and insight, whether presential or acquired, regarding good and bad.

Keywords: Moral conscience (*Wijdān Akhlāqī*), Moral insight of conscience, Moral inclination of conscience, Verse of Inspiration (*Āyah Ilhām*), Verse of Nature (*Āyah Fitrah*).

Cite this article: Abolghasemzadeh, M. (2025). A Quranic Approach to the Function of Moral Conscience (*Wijdān Akhlāqī*) with Emphasis on the Verses of Inspiration (*Āyāt Al Ilhām*) and Nature (*Fitrah*). *Theosophia Practica*, 17(3), p. 109-133.
<https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.72774.1246>

Received: 2025/04/29

Revised: 2025/06/16

Accepted: 2025/07/19

Available online: 2025/10/02

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



مقاربة قرآنية لوظيفة الوجدان الأخلاقي مع التأكيد على آيتي الإلهام والفطرة

مجيد ابوالقاسم زاده

أستاذ مساعد، قسم الأخلاق الإسلامية، جامعة التربية الإسلامية، قم، إيران. maz@maaref.ac.ir

الملخص

يعد الوجدان الأخلاقي إحدى المسائل المهمة والمثيرة للجدل بين المفكرين في بعض المجالات المعرفية، لا سيما التفسير والأخلاق. فهل يمتلك الإنسان أساساً وجداناً، وبالتالي وجداناً أخلاقياً؟ وفي هذه الحالة، ما هي ماهيته ووظائفه؟ أظهرت الدراسة الحالية، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي ومقاربة قرآنية، وعبر الاستفادة من بعض الآيات لا سيما آية الإلهام وآية الفطرة والاستناد إلى التفسيرات المعتمدة ذيل هاتين الآيتين، أنه لا يمكن الإيمان بالوجدان بصفته النفس ذاتها أو إحدى قواها فحسب، بل يمتلك الوجدان وفقاً لبعض الآيات وظيفة معرفية (رؤية) ونزوعية (ميل). وفيما يتعلق بآية الإلهام، فرغم أن أكثر المفسرين فسروها بالوعي الفطري والوجداني للإنسان بالخير والشر، إلا أنهم لم يبحثوا في نوع هذه الرؤية والوعي ما إذا كان من قبيل العلم الحسولي أو الحضورى؛ أو أن مباحثهم تدل غالباً على العلم الحسولي. وتتمثل دعوى البحث الحالي في أن آية الإلهام تدل على الأقل على الرؤية والوعي الحضورى للإنسان ببعض المحاسن والمساوى. كما أن آية الفطرة، فضلاً عن الرؤية الفطرية، تتمتع بنزعة فطرية أيضاً؛ أي إن الهداية الفطرية تشمل، إلى جانب الرؤى والوعي الفطري بالخير والشر، النزعات الفطرية لفعل الخير وترك العمل السيئ أيضاً. ومحصلة الكلام، أن الإنسان لا يميل فطرياً ووجدانياً إلى فعل الخير وترك الشر فحسب، بل يتمتع بمعرفة ورؤية وجدانية، أعم من العلم الحضورى والحسولي، تجاه الخير والشر.

الكلمات المفتاحية: الوجدان الأخلاقي، الرؤية الأخلاقية للوجدان، النزعة الأخلاقية للوجدان، آية الإلهام، آية الفطرة.

رویکرد قرآنی به کارکرد وجدان اخلاقی با تأکید بر آیات الهام و فطرت

مجید ابوالقاسم زاده

استادیار، گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. maz@maaref.ac.ir

چکیده

وجدان اخلاقی یکی از مسائل مهم و بحث‌برانگیز میان اندیشه‌ورزان در برخی حوزه‌های دانشی به‌ویژه تفسیر و اخلاق است. اینکه آیا اساساً انسان از وجدان و به‌تبع آن، وجدان اخلاقی برخوردار است؟ در این صورت، ماهیت و کارکردهای آن چیست؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد قرآنی، با استفاده از برخی آیات به‌ویژه آیه الهام و آیه فطرت و با استناد به تفاسیر معتبر ذیل آنها، نشان داد که نه‌تنها می‌توان به وجدان به عنوان خود نفس یا یکی از قوای آن باور داشت، بلکه مطابق برخی آیات، وجدان از کارکرد بینشی و گرایشی برخوردار است. درباره آیه الهام هرچند بیشتر مفسران آن را به آگاهی فطری و وجدانی انسان از خوب و بد تفسیر نموده‌اند، اما از نوع این بینش و آگاهی که از قبیل علم حصولی است یا حضوری، بحث نکرده‌اند؛ یا آنکه مباحث آنان اغلب بر علم حصولی دلالت دارد. ادعای پژوهش حاضر این است که دست‌کم آیه الهام بر بینش و علم حضوری انسان به برخی خوبی‌ها و بدی‌ها دلالت دارد. آیه فطرت علاوه بر بینش فطری، از گرایش فطری نیز برخوردار است؛ یعنی هدایت فطری علاوه بر بینش‌ها و آگاهی‌های فطری به خوب و بد، گرایش‌های فطری به انجام کار خوب و ترک کار بد را نیز شامل می‌شود. حاصل آنکه، انسان نه‌تنها به‌طور فطری و وجدانی به انجام کار خوب و ترک کار بد گرایش دارد، بلکه از معرفت و بینش وجدانی نیز اعم از علم حضوری و حصولی به خوب و بد برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: وجدان اخلاقی، بینش اخلاقی وجدان، گرایش اخلاقی وجدان، آیه الهام، آیه فطرت.

استناد به این مقاله: ابوالقاسم زاده، مجید (۱۴۰۴). رویکرد قرآنی به کارکرد وجدان اخلاقی با تأکید بر آیات الهام و فطرت. *آیین حکمت*، ۱۷(۳)، ص ۱۰۹-۱۳۳.
<https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.72774.1246>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)
<https://pwq.bou.ac.ir/>

© ۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. طرح مسئله

یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، منابع یا راه‌های کسب معرفت است. راه‌های متعددی همچون حس، تجربه، عقل و وحی برای کسب شناخت بیان شده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۵۵-۳۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴/الف، ص ۲۹۷-۳۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷/الف، ص ۲۴۳). بر این اساس، در اخلاق نیز این سؤال مطرح می‌شود که منابع و راه‌های معرفت به احکام اخلاقی کدامند؟ آیا می‌توان در کنار قوا و منابع ادراکی مانند حس، عقل و وحی، به وجدان قائل شد و آن را یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی دانست؟ آیا وجدان تنها از کارکرد شناختی و بینشی برخوردار است؟ یا می‌توان کارکرد گرایشی و انگیزشی نیز برای آن قائل شد؟ به بیان دیگر، آیا اساساً وجدان وجود دارد؟ مراد از وجدان چیست و از چه کارکردهایی برخوردار است؟ پاسخ به این سؤالات با رویکرد قرآنی به‌ویژه براساس آیاتی همچون الهام و فطرت، از اهمیت و ضرورت بحث حکایت دارد؛ که خود از اهمیت علم و آگاهی از یک‌سو و اهمیت اخلاق و تزکیه نفس از سوی دیگر و نقش هریک در کمال و سعادت انسان برمی‌خیزد. اختلاف نظر میان حکمای معاصر درباره وجدان اخلاقی که در پیشینه خواهد آمد، وجه دیگر اهمیت و ضرورت بحث است. با تحقیقات انجام‌شده، اثری که به‌طور مستقل و مستقیم به چستی و هستی «وجدان» و به تبع آن، وجدان اخلاقی و به‌ویژه کارکرد بینشی و شناختی آن پرداخته باشد، یافت نشد. حکمای اسلامی، آنجاکه از وجدان بحث می‌کنند، غالباً اصل آن را پذیرفته و به کارکردهای آن، خصوصاً کارکرد بینشی، به‌طور مطلق اشاره می‌کنند. در میان آنها بیش از همه، متکلمان به این بحث پرداختند که آیا قضایای اخلاقی یا قضایای متشکل از حسن و قبح، عقلی است یا شرعی؟ در میان متکلمان امامیه که به عقلی بودن حُسن و قبح باور دارند، برخی حتی ادعای بداهت نیز کرده‌اند؛ هرچند از نوع بداهت قضایای اخلاقی که آیا از قبیل وجدانیات و برخاسته از وجدان اخلاقی است، بحثی ارائه نکرده‌اند (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۸۲-۸۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۸۳؛ شبّر، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰-۶۲؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱). در مقابل، حکمای معاصر همچون امام خمینی (خمینی، ۱۳۸۸/الف، ص ۸۵-۸۷، ۱۱۶-۱۱۸؛ خمینی، ۱۳۸۸/ب، ص ۸۰، ۱۸۰-۱۸۴؛ خمینی، ۱۳۸۷، ص ۶۸، ۷۷-۷۹)، علامه طباطبایی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۴، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۸۸، ۳۹۰-۳۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳، ۲۴۱، ۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۷۶؛ ج ۴، ص ۱۱۸، ۱۸۰، ۵۲۰؛ ج ۱۳، ص ۷۳۷؛ ج ۱۵، ص ۴۶۰؛ ج ۲۲، ص ۳۳، ۳۸۲-۳۸۶؛ ۴۷۵، ۵۷۴؛ ج ۲۶، ص ۸۷)، علامه جعفری (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۳-۳۱، ۹۹-۱۲۲) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱ و ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴/الف، ص ۵۹؛ جوادی آملی،

۱۳۸۸/الف، ج ۳، ص ۲۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/ب، ج ۲، ص ۳۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/ج، ج ۶، ص ۱۳۸) از نوع بدهت که از قبیل اولیات است یا فطریات و یا وجدانیات، کم و بیش سخن گفته‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۳۱-۲۹۵). در این میان، فقط آیت‌الله مصباح یزدی قضایای اخلاقی را هرچند یقینی، اما غیر بدیهی و غیر وجدانی می‌داند و اساساً به وجدان اخلاقی به‌عنوان امری مغایر با نفس یا مغایر با یکی از قوای آن باور ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۱، ۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱/الف، ج ۳، ص ۱۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸/الف، ج ۱، ص ۲۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸/ب، ص ۲۳۴-۲۳۶؛ ابوالقاسم‌زاده، ۱۴۰۲، ص ۹۵-۱۰۸).

۲. پیشینه پژوهش

مباحث مربوط به وجدان اخلاقی در آثار حکمای معاصر نام‌برده، و اشاره به آیات و روایات مرتبط، به‌ویژه آیه مورد بحث، هرچند کم نیست، اما به‌صورت پراکنده و در آثار مختلف مطرح شده است که آن هم ناظر به کارکرد بینشی با تفکیک علم حصولی و حضوری نیست. فصل سوم کتاب «معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی» اثر ابوالقاسم‌زاده (۱۳۹۶) با عنوان «منابع و راه‌های شناخت قضایای اخلاقی»، بخشی را به بحث فطرت و وجدان اختصاص داده و آن‌دو را قوه ادراکی یا منبع معرفتی مستقلی غیر از نفس یا عقل به‌عنوان یکی از قوای نفس ندانسته است. بحث فطرت و وجدان در این اثر، به‌اجمال و بدون رویکرد قرآنی مطرح شده است. کتاب «وجدان اخلاقی و شیوه‌های تربیتی آن» اثر حسینی دولت‌آبادی (۱۴۰۲)، پیش از پرداختن به اصول و روش‌های تربیت وجدان اخلاقی، به رابطه آن با عقل عملی و فطری یا اکتسابی بودن وجدان از دیدگاه فیلسوفان اسلامی و عمدتاً فیلسوفان و روان‌شناسان غربی پرداخته است. مقاله «وجدان اخلاقی» اثر حقانی زنجانی (۱۳۷۶)، به‌اجمال، وجدان را فطری انسان و آن را مغایر با عقل دانسته و سه کارکرد ادراکی، ارادی و انفعالی برای آن در نظر گرفته است. این مقاله -صرف‌نظر از آنکه فاقد توجیه درباره سه کارکرد وجدان است- بدون آنکه چیستی و ماهیت وجدان را به‌خوبی تبیین کند و ارتباطش را با نفس و قوای آن معلوم کند، ارزش‌های اخلاقی را با استفاده از برخی آیات و روایات به‌اجمال و خیلی کوتاه حاصل الهامات وجدانی دانسته است. مقاله «مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی» اثر منتظر و محمدی منفرد (۱۳۹۵) که همانند مقاله «وجدان اخلاقی» سه کارکرد برای وجدان قائل شده است، با تأکید بر اندیشه‌های علامه جعفری و علامه مصباح، به رابطه وجدان اخلاقی با خودآگاهی و عقل عملی پرداخته و علاوه‌بر وجدان فردی، به وجدان جمعی نیز اشاره کرده و آثاری را برای وجدان جمعی برشمرده است. مقاله «آثار و کارکردهای وجدان اخلاقی با نگاهی بر بحارالأنوار علامه مجلسی» اثر خادمی و قنواتی (۱۳۹۳)، بدون پرداختن به چیستی و ماهیت وجدان و بدون تفکیک حیث بینشی از گرایشی آن، به برخی آثار و کارکردهای گرایشی و کنشی وجدان در ارتباط با افعالی همچون احساسات و عواطف، نظارت بر افعال انسان و نقش آن در

کنترل غرایز با استناد به برخی روایات «بحارالأنوار» پرداخته است.

هرچند برخی از آثار مذکور، اشاره‌ای به ماهیت وجدان نموده‌اند؛ اما یا اساساً با نگاه قرآنی نبوده و یا با رویکرد نقلی به‌طور مطلق (اعم از آیات و روایات) بوده است و یا به کارکردها به‌طور مطلق (اعم از بینشی و گرایشی) پرداخته‌اند؛ که آن‌هم، به اجمال و بدون تحلیل و تفصیل لازم صورت گرفته است. افزون‌بر اینکه، آن‌دسته آثار که به کارکرد بینشی اشاره کردند، سریع و اشاره‌وار از کنار آن گذشته و به اقسام و جزئیات آن نپرداخته‌اند، که از قبیل علم حصولی است یا علم حضوری و در صورت حصولی بودن، بدیهی است یا نظری و در صورت بدیهی بودن از کدام قسم آن است. مقاله «جایگاه وجدان اخلاقی در آیات و روایات» اثر علمایی (۱۴۰۰)، هرچند عنوان آن تاحدی به پژوهش حاضر نزدیک است؛ اما محتوای آن به آثار ذکرشده نزدیک‌تر و در نتیجه، متفاوت با اثر پیش‌رو است. این مقاله تنها در حد ۵ سطر به آیه الهام فجور و تقوا اشاره کرده است؛ افزون‌بر آنکه، ارتباط وجدان را با اخلاق چندان مشخص نکرده و اساساً نگاهی معرفت‌شناختی به وجدان اخلاقی ندارد؛ بلکه به مباحث مختلفی درباره وجدان بدون تحلیل لازم پرداخته است - همچون ارتباط وجدان با روح و عقل، عملکردهای وجدان اخلاقی در آیات و روایات، ثبات یا تغییر وجدان، وجدان در نظر فیلسوفان غربی، عوامل سلامت وجدان، عوامل انحراف وجدان و راه‌های درمان آن-؛ که این امر، موجب‌شده مقاله از مسئله‌محور بودن خارج شود و به مسائل متعدد و پراکنده بپردازد. مقاله «بررسی دلالت الهام فجور و تقوا در آیه هشتم سوره شمس بر معرفت حضوری» اثر محمدزاده و ابوالقاسم‌زاده (۱۳۸۳)، که ارتباط بیشتری با مقاله حاضر دارد و با نگاه معرفت‌شناختی به آیه الهام پرداخته و براساس آن، علم حضوری به ارزش اخلاقی را غیرممکن می‌داند. این مقاله افزون‌بر طرح مباحثی کم‌ارتباط و احیاناً بی‌ارتباط با عنوان خود، مانند شهود عرفا و شهود عموم مردم و نیز تفصیل بیش‌ازحد و غیرضروری برخی مباحث مانند مفهوم‌شناسی علم حضوری، قلب، الهام و فطرت که برخی ادعاهای مطرح‌شده در این مباحث جای تأمل دارد، از دو جهت با نوشتار حاضر متفاوت است؛ اول آنکه، نسبت به کارکرد گرایشی وجدان اخلاقی ساکت است؛ دوم، کارکرد بینشی آن را منحصر در علم حصولی بدیهی کرده و شامل علم حضوری نمی‌داند. مقاله «بینش و گرایش فطری انسان به حُسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی» اثر ابوالقاسم‌زاده (۱۴۰۳)، نیز بی‌ارتباط با مقاله حاضر نیست؛ با این تفاوت که نوشتار حاضر برخلاف مقاله مذکور، اولاً، به دیدگاه علامه جوادی اختصاص ندارد؛ ثانیاً، فقط بر دو آیه الهام و فطرت تأکید نموده است و ثالثاً، بر کارکرد بینشی فطرت و وجدان انسانی به‌ویژه علم حضوری انسان به خوبی و بدی برخی افعال و صفات نفسانی تأکید دارد.

۳. مفاهیم پژوهش

پیش از شروع اصل بحث، ضروری است به تعریف وجدان اخلاقی و قبل از آن، به تعریف جداگانه

وجدان و اخلاق اشاره کنیم. اخلاق در لغت جمع خُلُق یا خُلُق به معنای طبع و سرشت است که به سیرت و ویژگی‌های باطنی و نفسانی اعم از خوب و بد اختصاص دارد (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷). در اصطلاح، تعریف‌های متعددی از اخلاق ارائه شده است؛ از جمله:

- (الف) صفات پایدار نفسانی یا ملکات (مسکویه، بی تا، ص ۳۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ص ۱۰۱؛ غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۹۵؛ نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲)،
 (ب) مطلق صفات نفسانی اعم از پایدار و ناپایدار (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۵)،
 (ج) صفات نفسانی و افعال اختیاری (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

اخلاق در معنای اخیر که مختار این نوشتار است، افزون بر صفات نفسانی - اعم از پایدار و ناپایدار - شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌شود. البته، صفات و افعالی که قابل تحسین و تقبیح یا ارزش‌گذاری اخلاقی باشد. بر این اساس، علم اخلاق علمی است که به بیان صفات نفسانی خوب و بد، رفتارهای اختیاری خوب و بد، چگونگی کسب صفات نفسانی خوب و انجام رفتارهای پسندیده و نیز چگونگی دوری از صفات نفسانی بد و رفتارهای ناپسند می‌پردازد (مسکویه، بی تا، ص ۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۸؛ نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۲، ۵؛ نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

وجدان در لغت از ماده «وجد» (به ضم، فتح و کسر واو) است و با توجه به مشتقات آن، معانی مختلفی برای آن ذکر شده است؛ از جمله: پیدا کردن و یافتن، به دست آوردن و برخورداری شدن، توانگری و دارا بودن، محبت و دوست داشتن، خشمگین بودن و غضب نمودن، غمگین و ناراحت شدن، دانستن و شناختن (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۲-۲۹۶). یافتن و برخورداری شدن، یا از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری صورت می‌گیرد و یا از طریق قوای سه‌گانه نفس؛ یعنی شهوت، غضب و عقل که اگر یافتن از طریق عقل صورت گیرد، به دلیل مدرک بودن آن، این نوع یافتن را می‌توان ادراک یا دانستن و یا شناختن هم نامید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۴-۸۵۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۷). از همین رو، برخی همه مشاهدات باطنی را که انسان به آنها علم دارد مانند فکر، عقل، اراده، شعور و احساس، وجدان نامیده‌اند. به بیان دیگر، وجدانیات به آنچه با نیروهای باطن احساس می‌شود یا نفس در خود می‌یابد، تعریف شده است؛ همچنان‌که وجدان به نفس و قوای نفس نیز اطلاق شده است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ج ۲، ص ۱۷۵۷-۱۷۵۸؛ حنفی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۳۰؛ جهامی، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۳۰۲۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۷). وجدان در اصطلاح علوم مختلف، معانی مختلفی دارد. در فلسفه و منطق، احساس یا ادراک حسی با حواس ظاهری را «حسیات» یا «محسوسات» و با حواس باطنی را وجدان یا «وجدانیات» و به مجموع آن دو، «مشاهدات» گویند.

همچنین، در برخی از این آثار، وجدانیات یکی از قضایای بدیهی شمرده شد که از علم حضوری حکایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۵، ۹۴، ۱۱۰؛ حلی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۲؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۲۴؛ خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶). به این ترتیب، معنای اصطلاحی وجدان با برخی معانی لغوی آن مرتبط است؛ یعنی آنچه که نفس آن را دارا است یا در خود می‌یابد و بدان علم دارد.

تعریف وجدان در علم اخلاق یا وجدان اخلاقی هرچند با تعریف اخلاق و وجدان تاحدی آشکار می‌گردد؛ اما برای تعریف کامل و دقیق آن باید به تعریف «معرفت‌شناسی اخلاق» پرداخت. توضیح آنکه، معرفت‌شناسی به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود. اگر قلمرو معرفت‌شناسی، مطلق معرفت باشد به طوری که همه شناخت‌های انسان را شامل شود و به قلمرو و حوزه خاص معرفتی اختصاص نداشته باشد، به آن معرفت‌شناسی مطلق یا عام گویند. اما اگر مسائل و مباحث معرفت‌شناسی در ارتباط با قلمرو خاصی از معرفت مانند دین، علم، عرفان و اخلاق باشد، به آن معرفت‌شناسی مقید یا مضاف یا خاص گویند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷). «معرفت‌شناسی اخلاق»، نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که صرفاً به تحلیل معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد و یکی از مسائل آن، راه‌های شناخت احکام اخلاقی است. اگر یکی از این راه‌ها را وجدان بدانیم، به وجدان اخلاقی باور پیدا کرده‌ایم؛ یعنی نفس انسان می‌تواند بالوجدان، مستقیماً و بدون واسطه حس، عقل و نقل دست‌کم حُسن و قبح برخی امور را تشخیص دهد و آنها را در خود بیابد. چنین معرفتی را در علم معرفت‌شناسی، علم حضوری گویند که اگر در قالب قضیه -که از سنخ علم حصولی است- درآید، بدان «وجدانی» گویند. بنابراین، «وجدانیات» قضایای حاکی از علم حضوری‌اند نه آنکه خودشان علم حضوری باشند.^۱

۴. مفروضات بحث

پیش از بیان آیات مربوط به بیش و گرایش وجدان اخلاقی، اشاره به دو نکته که هرکدام نوشتار مفصل و مستقلى را می‌طلبند و ما آنها را مفروض گرفته‌ایم، لازم است:

الف) از یک منظر، می‌توان گفت وجدان همان نفس است که می‌توان از آن به روح و قلب نیز تعبیر نمود؛ و چون حقیقت انسان به نفس او است و خلقت و سرشت آن این‌گونه است، می‌توان از آن به فطرت نیز تعبیر کرد. نفس، دارای قوا (به تعبیر حکمت مشاء: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷-۴۹) یا شئون و مراتب (به تعبیر حکمت متعالیه: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۳-۶۱) ادراکی و تحریکی است. عقل، یکی از قوای ادراکی نفس است که اگر کلیات را ادراک کند، به آن عقل نظری گویند و اگر جزئیات

۱. در قسمت «طرح مسئله» به برخی از منابع این بحث اشاره شده است.

مربوط به عمل را ادراک کند، بدان عقل عملی گویند؛ گرچه به جنبه تحریکی یا شأن عامله نفس که افعال جوانحی و نفسانی از آن صادر می‌شود، بعضاً عقل عملی اطلاق می‌شود. از سوی دیگر، باتوجه به تَجَرُّد و بساطت نفس (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵-۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۳، ۴۳، ۲۶۰) و باتوجه به دو قاعده «بسيط الحقیقه کلّ الأشياء و ليس بشیء منها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۶، ص ۱۰۰-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۳۷۵) و «النفس فی وحدتها کلّ القوا» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶-۳۲۲) می‌توان گفت نفس همان عقل است و به تبع یکی بودن نفس و وجدان، می‌توان گفت وجدان همان عقل است؛ و از آنجاکه از نفس به قلب نیز تعبیر می‌شود، می‌توان از شناخت و بینش فطری به شناخت قلبی هم تعبیر نمود و یا فطرت را همان قلب دانست. خلاصه آنکه، باتوجه به یکی بودن نفس و وجدان از یک‌منظر، کارکردهای بینشی و گرایشی نفس را برای وجدان هم می‌توان قائل شد و آن را دارای این دو کارکرد دانست. راجع به کارکرد بینشی وجدان باید گفت علم و بینش نفس، یا مستقیماً و بدون واسطه قوایش است یا به واسطه قوایش مانند عقل. علم مستقیم و بی‌واسطه نفس همچون الهامات قلبی را علم حضوری گویند و از آن جهت که حقیقت انسان به نفسش است و خلقت خاص و ویژه انسان را فطرت گویند، می‌توان این علم و بینش را به فطرت هم نسبت داد. به بیان دیگر، از آنجاکه قضایای حاکی از علم حضوری را وجدانیات گویند - که انسان محکی و مفاد چنین قضایا را بالوجدان در درون خود می‌یابد - می‌توان از بینش وجدانی به بینش فطری هم تعبیر نمود و یا وجدان را همان فطرت دانست. در مقابل، علم نفس به واسطه قوایش مانند عقل را علم حصولی گویند، که یا بدیهی است و یا نظری؛ و بدیهی یا از نوع اولیات است یا از نوع وجدانیات. فطریات که طبق نظر مشهور جزو بدیهیات است، در واقع قریب به بدیهی است نه حقیقتاً بدیهی و چون از سنخ علم حصولی است، با علم فطری به معنای حضوری آن فرق دارد. پس، علم حصولی بدیهی را نیز می‌توان بینش فطری دانست؛ اعم از آنکه اولیات مراد باشد، یا وجدانیات و یا حتی بنابر نظر مشهور، اعم از فطریات.

ب) همان‌طور که حکمای متقدم از نوع بدهت حکم اخلاقی سخن نگفته‌اند و این بحث در کلام معاصرین مطرح شده است، قدمای از مفسران نیز ذیل آیات موردنظر، به تفکیک حیث بینشی و گرایشی تصریح نکرده‌اند؛ تا چه رسد به نوع علم و بینش که حضوری است یا حصولی و در صورت حصولی بودن، بدیهی است یا نظری و در صورت بدیهی بودن، از قبیل وجدانیات است یا غیر آن. مباحث اندک مطرح‌شده در این باره، اغلب از سوی مفسران معاصر بوده است؛ هرچند ما تلاش نمودیم به نظرهای دیگر مفسران نیز اشاره کنیم.

۵. کارکرد بینشی و گرایشی وجدان اخلاقی در قرآن

هرچند در این نوشتار تأکید بر آیات الهام و فطرت است؛ اما به برخی از آیات دیگر که دلالت بیشتری بر

مدعا دارند، اشاره می‌گردد. ناگفته نماند دلالت آیات ناظر به کارکردهای وجدان اخلاقی از حیث بینشی و کارکرد، میان حکما و مفسران اختلاف است و ولی ما تلاش نمودیم دلالت برخی از این قبیل آیات را به‌وضوح نشان دهیم و در جهت حل ابهام و اختلاف گام برداریم.

هدایت انسان: برخی از آیات دلالت بر هدایت انسان‌ها دارد، مانند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...» ما راه را به او نشان دادیم» (انسان، ۳) و «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» و او را به راه خیر و شرّ هدایت کردیم» (بلد، ۱۰). در اینکه هدایت چند قسم است و هدایت در این آیات از نوع ارائه طریق است یا رساندن به مطلوب، تشریعی بوده و یا تکوینی، اندکی میان علما و مفسران اختلاف است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۰-۶۲، ۱۶۴-۱۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۶-۴۶۸). «نجدین» در روایات و به تبع آن در اکثر تفاسیر، به راه خیر و راه شرّ تفسیر شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۷۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۵۳؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۲)؛ اینکه خداوند از سه راه وجدان (الهامات فطری)، عقل (ادراکات عقلی) و وحی (ارسال رسل و انزال کتب) انسان را به خیر و شرّ هدایت می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵-۸۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ ج ۲۷، ص ۲۴). علامه طباطبایی ضمن تقسیم هدایت به فطری و کلامی، هدایت فطری به خیر و شرّ را لازمه خلقت بشر، از سنخ بینش و از راه الهام دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۲۳). ایشان همچنین، معنای آیات مذکور را که دلالت بر هدایت انسان دارد، با آیه الهام فجور و تقوا یکی می‌داند و می‌گوید: ما راه خیر و شرّ را با الهامی از خود به او تعلیم دادیم؛ در نتیجه، او به‌خودی‌خود و به الهام ما خیر و شرّ را تشخیص می‌دهد؛ پس آیه مورد بحث در معنای آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۲). آیت الله جوادی آملی نیز با ربط دادن آیات مورد بحث به آیه الهام فجور و تقوا، مضمون آنها را شناخت خوبی و بدی توسط نفس انسان می‌داند: حقیقت آدمی همان جان و نفس او است ... خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: «فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شرّ آشنا کرد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (جوادی آملی، ۱۳۸۹/ب، ج ۲، ص ۲۸۸). باتوجه به آیات فوق و تفاسیر آن، اولاً، هدایت مورد بحث از سنخ بینش یا شناخت خوبی و بدی است و نه گرایش یا میل به انجام کار خوب و ترک کار بد؛ ثانیاً، هدایت نفس به علم حضوری نزدیک‌تر است تا درک عقلی و علم حصولی؛ یعنی خداوند، انسان را به‌گونه‌ای آفرید که نفسش بی‌واسطه و از جانب خود، خوبی و بدی برخی امور را تشخیص می‌دهد و برای این منظور، نیاز به تفکر ندارد؛ ثالثاً، اگر از این دست آیات، خصوص علم حضوری استفاده نشود، خصوص علم حصولی هم استفاده نمی‌شود که حاصل قوا یا شئون نفس مانند حس و عقل است. پس، مفاد این آیات اعم از علم حصولی (خواه بدیهی مانند اولیات و وجدانیات و خواه فطریات و دیگر قضایای نظری) و حضوری است و فی‌الجمله -اگر نگوییم

بالجملة- می تواند بر علم حضوری، وجدانی و شهودی انسان به خوبی و بدی برخی امور دلالت داشته باشد.

زیبا جلوه دادن ایمان و زشت جلوه دادن کفر: «... وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ؛ ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل های تان زینت بخشیده و کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده، کسانی که دارای این صفات هستند، هدایت یافتگان اند» (حجرات، ۷). مطابق «تفسیر المیزان»، مسئله محبوب کردن ایمان و مجذوب کردن دل های مؤمنین در برابر آن، و نیز مکروه کردن کفر و فسق و عصیان، سبب رشدی است که هر انسانی به فطرت خود در جست و جوی آن است و به فطرت خود از گمراهی متنفر است؛ پس بر مؤمنین لازم است که دست از ایمان برندارند و از کفر و فسق و عصیان اجتناب ورزند تا رشد یابند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۱۳). براساس آیه مذکور، تولی و تبری گویای پیوندی دینی و الهی برای حفظ و تقویت عواطف ایمانی است که روحیه الفت و رغبت و محبت را نسبت به دوستان خدا در وجود انسان بارور می سازد و نفرت و عداوت نسبت به دشمنان الهی را در انسان تقویت می کند. این دو ویژگی را خدای سبحان در خلقت و سرشت انسان ها نهفته است. خدا ایمان را دوست داشتنی گردانید و آن را در دل ها بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را ناخوشایند ساخت. پس، اصل نیروهای حب و بغض و تولی و تبری، ماهیت فطری دارند و خدا آن دو را در سرشت و جبلت انسان ها نهاده است. به بیان دیگر، این آیه شاهد گویایی است بر اینکه گرایش انسان به توحید و گریز وی از شرک، فطری او است. ایمان به خداوند نه تنها تکلیف و تحمیل نیست، بلکه تحبيب است. خداوند ایمان را بالفطره محبوب انسان و آن را زینت دل قرار داد. پس بین دل و معارف، رابطه وجودی برقرار است و این کشش وجودی همراه با ادراک بوده و چون همراه با ادراک است، محبت نامیده می شود. انسان چون موجودی آگاه است، دارای محبت کمال و کشش آگاهانه به سمت معارف و فضایل بوده و این گرایش و پذیرش به معارف و فضایل همان فطری بودن دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/ج، ۱۰، ص ۳۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴/ب، ص ۲۶۶-۲۶۹). آیت الله جوادی جهت تفسیر این آیه به عنوان شاهدهی بر گرایش های فطری انسان، آن را با آیه الهام به عنوان شاهدهی بر بیشش های فطری مقایسه می کند و بر این باور است که خداوند متعال همان طور که از یک سو، هیچ کس را جاهل خلق نکرد و همگان را با فطرت آگاه آفرید و براساس «و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» سرمایه اصلی علم و بینش را -که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین کننده دارد- به او داد و او را عالم کرد؛ از سوی دیگر، براساس «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» گرایش و خواستن ایمان را نیز در نهاد انسان، زینت فطرت نهاد و او را عاشق کرد. پس خدا، هم فطرت را آگاه آفرید و هم آن را به گرایش زیباپسندی مانند ایمان که زیبا است، زینت کرد و از بدی ها مانند کفر، فسق و عصیان منزجر ساخت؛ بد و خوب را به او فهماند تا در بخش

اندیشه، صاحب فکر باشد. در بخش انگیزه نیز برای او محبوب گذارده و دل او را با محبوبش پیوند داده و قلب و جان وی را به زینت ایمان و توحید زینت کرده است. بنابراین، هرچند استوای خلقت روح، به الهام تقوا و فجور بوده که از ناحیه خداوند انجام می‌شود و الهام، دانشی شهودی و حضوری است که قبل از تعلیم و تعلّم در جان آدمی جواهر می‌زند و شک‌و‌تردید در آن راه پیدا نمی‌کند؛ اما علم شهودی جدای از باور و ایمان نیست. به‌همین دلیل در درون انسان، علم به فجور و تقوا با گرایش به خیر و انزجار از شرّ همراه است و انسان به ایمان که زیور قلب قرار گرفته، محبت داشته و از کفر، فسق و عصیان کراهت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۵۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/الف، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶/الف، ص ۳۹۷). باتوجه به توضیحات فوق، به‌نظر می‌رسد این آیه نمی‌تواند دال بر جنبه بینشی نفس و آگاهی آن از خیر و شرّ و خوب و بد باشد. همان‌طور که ایمان و کفر، فعل جوانحی و نفسانی و از سنخ کش‌اند نه بینش؛ محبت و کراهت نیز همچون مطلق میل و نفرت، از امور انگیزشی و گرایش‌اند و نه نگرشی و بینشی.

وحی‌شدن به انجام کارهای خیر: بنابر آیه ۷۳ سوره انبیاء، انجام کارهای خیر به انسان وحی شده است. «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ؛ و انجام کارهای خیر را به آنها وحی کردیم». علامه طباطبایی وحی در این آیه را برخلاف برخی مفسّران (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۶۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۲۷؛ مبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۷۰؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۳۲) تسدیدی یا تأییدی می‌داند، نه وحی تشریعی. از نظر ایشان، آیه دلالت بر این دارد که فعل خیرات از قبل تحقق یافته و وحی به فعل صادرشده تعلق گرفته است. تحقق کارهای خیر از قبل، به وحی و دلالت باطنی و الهی بوده و انسان با الهامات فطری، آنها را انجام می‌دهد. این وحی که متعلق به فعل خیرات شده، غیر از وحی تشریعی است که اول فعل را تشریع می‌کند و سپس، انجام آن را برطبق امور تشریع‌شده، مترتب می‌سازد. اگر این وحی، تشریعی و برای انجام کار بود، باید امر به انجام آن می‌کرد و می‌فرمود: «و اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات»؛ یعنی ما امر به کارهای خیر را به قلب آنان وحی کردیم؛ در حالی که چنین نفرمود. پس معلوم می‌شود خداوند متّان، خود کارهای خیر را به نفس انسان‌ها وحی کرده است، نه امر به آنها را (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۰). هرچند از بیان علامه طباطبایی، شناخت و بینش فطری به خیرات را نیز می‌توان استفاده کرد؛ اما قدر متیقن آن است که انسان در درون خود و به‌طور فطری، گرایش به انجام کارهای خیر دارد. چنانکه آیت‌الله جوادی، وحی در آیه مورد بحث را عملی و گرایش می‌داند. طبق نظر ایشان، وحی یا از قبیل حکم است و یا از قبیل فعل؛ به‌بیان دیگر، یا علمی است یا عملی. در اولی، خداوند مطلبی علمی را به کسی انتقال می‌دهد و او را صاحب جزم و حیانی علمی می‌کند اما در دومی، مطلبی ارادی و عملی را به کسی منتقل می‌کند و او را صاحب عزم و حیانی عملی می‌کند؛ یعنی با القای ربّانی و الهام الهی، اراده و عزم و حرکت درونی در انسان پدید می‌آید که از

سنخ مفاهیم ذهنی و علم حصولی نیست. ایحاء یا وحی کردن در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...» از این قبیل است و نمی‌توان آن را ناظر به بینش و آگاهی وجدانی و فطری از امور خیر و شرّ (اعم از حضوری و حصولی) دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۴/ج، ص ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/ب، ج ۷، ص ۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۹، ص ۶۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۳، ص ۱۲۷).

۶. آیه الهام

بنابر آیات ۷ و ۸ سوره شمس، فجور و تقوا به انسان‌ها الهام شده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ وَ سَوَّغْتُ لَهَا نَفْسَ آدَمَى وَ أَنْ كَسَّ أَنْ رَا مِنْظُمَ سَاخْتَه، سِيسَ فَجُورٍ وَ تَقْوَا (شر و خیر) را به او الهام کرده است». برای توضیح مطلب لازم است ابتدا به چیستی و ماهیت الهام و ارتباط آن با وحی و سپس، تحلیل دیدگاه مفسران در این باره پردازیم. الهام، مصدر باب افعال از ریشه «ل - ه - م» در لغت به معنای بلعیدن یا بلعیدن به یک‌باره است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۲۰۳۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۸). این واژه در منابع لغت با اثرپذیری از تفاسیر ذیل آیه مزبور به تلقین و القای معنا در ذهن یا نفس نیز تعریف شده است؛ وقتی گفته می‌شود الهام خیر، به معنای القاء یا تلقین خیر است. باتوجه به این معنا، بیشتر عالمان لغت، الهام را القای چیزی در دل یا القای چیزی در دل از سوی خداوند و ملأ اعلا و نیز به‌عنوان یکی از اقسام و مراتب وحی الهی معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۲۰۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۹۸۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۶۶۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۲۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵). در زبان فارسی نیز الهام به معنای در دل افتادن، در دل افکندن، در دل افکندن چیزی از سوی خدا آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۸۱). هرچند الهام در منابع تفسیری (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۸۳؛ ج ۳۰، ص ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۵۷۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۹۲؛ ج ۱۴، ص ۱۴۹)، روایی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴، ۲۷۰، ۲۹۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۶)، کلامی (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۶۷-۶۹) و اخلاقی (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۲؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۵) به‌کار رفته است؛ اما بیشتر یک اصطلاح عرفانی به‌شمار می‌رود که به القای بی‌واسطه یک معنا، معرفت یا انجام دادن کاری در دل انسان از سوی خداوند و فرشته تعریف شده است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵؛ عجم، ۱۹۹۹ق، ص ۸۵-۸۷). باتوجه به معانی فوق، برخی با هدف ارائه یک معنای جامع و مشترک، «لُهم» را در اصل به معنای «ورود چیزی در درون چیز دیگر» دانسته‌اند؛ اعم از آنکه در ارتباط با امور مادی، مانند بلعیدن غذا باشد و یا امور معنوی، مانند القای معانی و معارف در دل

کسی (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴). تنها موردی که الهام در قرآن به کار رفته، در آیه مورد بحث است که به شکل ماضی بر وزن «أَفْعَلْ» و درباره انسان به کار رفته است. در اکثر منابع تفسیری، الهام در این آیه به القای بی واسطه و تکوینی یا فطری تقوا و فجور از سوی خداوند در نفس و جان انسان معنا شده که همزمان با آفرینش او تحقق یافته است. همچنین در این منابع، الهام به عنوان یکی از مراتب و اقسام وحی الهی به کار رفته است؛ البته، به معنای لغوی آن نه معنای اصطلاحی که به پیامبران اختصاص دارد (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۴۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۴؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۷۲-۷۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۶۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۴۰۱؛ ج ۱۸، ص ۳۴۰؛ ج ۲۶، ص ۳۹۰). با اینکه الهام غیر از وحی یا ایحاء است، اما با برخی اقسام و مراتب وحی در القای نهانی و درونی، قلبی بودن و برخورداری از منشأ الهی، شباهت دارد. وحی در اصل به معنای تفهیم، اعلام و القای سریع و پنهانی یک معنا و معرفت برای مخاطب خاص و پوشیده از دیگران است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۷۹۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۰۲؛ ج ۹، ص ۴۲۲). ارتباط معرفتی حاصل از وحی متناسب با مراتب مختلف وجودی متعلق آن، متفاوت و متنوع است؛ گاهی با واسطه است و گاهی بی واسطه. واسطه، یا اصوات است که در قالب زبانی شکل می گیرد (شوری، ۵۱) یا رؤیا و وسوسه (انعام، ۱۲۱) و یا نوشتار و اشاره (مریم، ۱۱). ایحاء بی واسطه نیز یا از قبیل القای تکوینی، غریزی و طبیعی بوده (نحل، ۶۸؛ زلزال، ۵) و یا قلبی و الهام درونی است (مائده، ۱۱۱؛ شوری، ۵۱) (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۹۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۶-۵۷). به بیان دیگر وحی در قرآن، هم درباره اعلام و القای خداوند به کار رفته است اعم از القای به فرشتگان (انفال، ۱۲)، پیامبران (نساء، ۱۶۳؛ انبیاء، ۲۵) - که به آن وحی رسالی یا تشریعی گویند-، انسان های غیرپیامبر مانند حواریون (مائده، ۱۱۱) و مادر حضرت موسی (ع) (قصص، ۷) و القاء به برخی حیوانات و پدیده ها که هدایتی غریزی و طبیعی است (نحل، ۶۸؛ زلزله، ۵) و هم درباره القای غیرخداوند مانند القائنات شیطانی به یکدیگر و به انسان ها (انعام، ۱۱۲، ۱۲۱) و نیز القاء انسان به انسان (مریم، ۱۱) به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۵۸-۸۶۰؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص ۷۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۶). البته، هرچند قرآن کریم برخی مخلوقات را بهره مند از گونه ای وحی می داند که کامل ترین مرتبه آن به پیامبران اختصاص دارد؛ اما نمی توان گفت در همه آنها یک امر مشترک وجود دارد و یا آنها را دارای حقیقتی واحد دانست، به طوری که ویژگی های یکی را به دیگری تعمیم داد تا مثلاً از طریق فهم الهام به زبور عسل بتوان ماهیت وحی نبوی را نیز فهمید (مصباح یزدی، ۱۳۹۷/ب، ص ۷۳). برای الهام نیز همچون وحی، تقسیم بندی هایی ذکر شده است؛ از جمله آنکه به عام و خاص تقسیم می شود. الهام عام آن است که همه

انسان‌ها از آن بهره‌مندند. مطابق آیه الهام، همه انسان‌ها کار نیکو و کار زشت را به واسطه درک و معرفتی خدادادی می‌شناسند و نیز همه آنها گرایش به امور نیکو و خوب را در وجود خویش احساس می‌کنند. این درک و این گرایش، حاصل تلاش انسان برای تحصیل و کسب آنها نیست و از کسی آنها را نیاموخته است؛ بلکه این واقعیت، حاصل الهامی الهی است. براین اساس، الهام عام به دو قسم بینشی و گرایشی تقسیم می‌شود. الهام بینشی یا از سنخ ادراک، آن است که خداوند مطلبی را به انسان می‌فهماند؛ مثلاً مرتبه‌ای از شناخت خود را در وجود هر انسانی قرار داده است و از این‌رو است که در هنگام ناامیدی از ماسوی‌الله، در دل خویش احساس می‌کند کسی دیگر را می‌شناسد که می‌تواند به او یاری رساند؛ گرچه ممکن است این علم، آگاهانه نباشد. الهام گرایشی، الهامی است که خدای سبحان میل به چیزی را در انسان ایجاد کند. خداوند در همه انسان‌ها دو گرایش قرار داده است. از یک‌سو، همه ما کارهای خوب را دوست داریم و وقتی کسی کاری نیکو انجام دهد، حتی اگر هیچ ربطی به ما نداشته باشد، برای ما خوشایند است. این عنایتی الهی در حق همه انسان‌ها است که خداوند از آن به «الهام تقوا» تعبیر می‌کند. از سوی دیگر، تمایل به لذت‌ها - اگرچه گناه باشد - نیز در انسان وجود دارد. این گرایش نیز در همه انسان‌ها عمومیت دارد؛ از این‌رو، در آغاز همه انسان‌ها به‌طور طبیعی به این لذت‌ها علاقه‌مندند. اما الهام خاص، از آن انسان‌هایی است که الهامات اولیه را غنیمت شمرده و از آنها بهترین استفاده را کرده‌اند. خداوند این سنخ الهامات را به بندگان شایسته خویش عنایت می‌کند و علاوه بر الهامات عام، جان‌بندگان خاص خود را با الهاماتی ویژه، تکاملی دیگر می‌بخشد. بنابراین، الهامات خاص، چه در حوزه نظر و چه در میدان عمل، به اولیای خدا اختصاص دارد. آنها حقایقی را درک می‌کنند که دیگران، یارای درک آن را ندارند و نیز گاه محبت و جذبه‌ای در دل خویش احساس می‌کنند که دیگران، بهره‌ای از آن ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/ب، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۴).

خلاصه آنکه، براساس آیات قرآن کریم، خداوند متعال هنگام آفرینش انسان، گونه‌ای از شناخت و آگاهی را نسبت به تقوا و فجور، در نفس و جان آدمی قرار داده و انسان براساس یک درک فطری و دریافت سرشتین و درونی، از خوب بودن تقوا و بدبودن فجور آگاه است؛ افزون بر آنکه، بنابر نظر برخی مفسران، از گرایش به تقوا و گریز و تنفر از فجور نیز در سرشت و نهاد خود برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸). در اینکه مراد از تقوا و فجور الهام‌شده چیست، میان مفسران کمی اختلاف است. در مجموع، آن را به خیر و شرّ، طاعت و معصیت و راه خیر و شرّ تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۷۵۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۵۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۷۵؛ محلی، ۱۴۱۶، ص ۵۹۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۵۹۵). در روایتی از امام صادق (ع)، به بایدها و نبایدهای رفتاری تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۷۵۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۸۶). باتوجه به مطالب مذکور در بیان تفاوت وحی و الهام، باید توجه داشت که به

یک معنا، وحی اعم از الهام است. وحی در معنای عام کلمه برای همه موجودات، حتی غیرانسان نیز به کار می‌رود؛ در حالی که الهام فقط در مورد انسان به کار می‌رود. اما اگر وحی به معنای خاص، یعنی وحی رسالی یا تشریعی مراد باشد که معرفت آگاهانه مختص پیامبران است، در این صورت اخص از الهام خواهد بود؛ زیرا الهام، همه معارف آگاهانه و غیر آگاهانه‌ای را که از جانب خدا و ملائکه به انسان می‌رسد، شامل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/ب، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۷). حاصل آنکه، درباره «و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها» هر چند برخی مفسران آن را اعم از فطرت بینشی و گرایشی به خیر و شر دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۷۷؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۸۳)؛ اما اکثر قریب به اتفاق مفسران، آن را ناظر به فطرت بینشی و تعداد قابل توجهی از آنها ناظر به علم حضوری دانسته‌اند. هر چند در کلمات اکثر آنها تصریح به علم حضوری نشده است؛ اما توضیحات آنها حکایت از علم حضوری دارد. مثلاً راغب در «مفردات»، الهام را -چنانکه گفتیم در اصل به معنای بلعیدن، هضم کردن و در جان قرار گرفتن دانسته- به معنای رسیدن چیزی به دل از سوی خدای متعال و از عالم ملکوت، همچون نزول فرشته و دمیدن در جان و روح می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۸). فخر رازی آن را قرار دادن و گنجاندن خداوند، چیزی را در قلب انسان می‌داند که متفاوت با تعریف، تبیین و تعلیم است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۷۷). فیض کاشانی، با فرق نهادن میان الهام و تعلّم، الهام را حاصل قلب و تعلّم را حاصل عقل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۳-۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ یزیدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۰). برای اثبات و توضیح بیشتر، به نظر برخی مفسران معاصر که دلالت صریح و بیشتری بر مدعا دارند، اشاره می‌شود. علامه طباطبایی هدایت حاصل از الهام را هدایت فطری یا تکوینی و متفاوت با هدایت تشریعی می‌داند؛ هدایتی که خداوند براساس آن انسان را با الهام درونی آفریده که با آن، اعتقاد حق و عمل خیر را تشخیص می‌دهد. همه انسان‌ها از این هدایت برخوردارند؛ زیرا فطرت بینشی تشخیص خیر و شر، لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقت‌شان موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۲۲). از منظر علامه، الهام یعنی تصمیم، آگاهی و علم از خبری که در دل آدمی بیفتد و این خود، افاضه‌ای است الهی. اگر در آیه شریفه، هم تقوای نفس را الهام خوانده و هم فجور آن را، برای این است که بفهماند مراد از الهام آن است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده و نیز به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد تقوا است و یا فجور. مثلاً تصرّف مال را که مشترک بین تصرّف در مال یتیم و تصرّف در مال خویش است، به او شناسانده و این را هم به او الهام کرده که تصرّف در مال یتیم، فجور است و تصرّف در مال خود، تقوا است. پس الهام مذکور که از صفات و خصوصیات خلقت آدمی است؛ یعنی خدای تعالی به انسان‌ها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۷).

شهید مطهری نیز آیات مورد بحث را دال بر وجدان اخلاقی می‌داند که براساس آن، خداوند سبحان راه زشتی و راه تقوا را به انسان الهام کرده و در فطرت و وجدانش نهاده است؛ یعنی بشر بدون اینکه احتیاجی به معلم داشته باشد، راه پاکی و ناپاکی را تشخیص می‌دهد و همین احساس درونی مقدس است که به او فرمان می‌دهد. چنانکه خداوند متعال به نفس انسان به اعتبار همین وجدان حق‌شناسش قسم می‌خورد: «لَا أَقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ وَ لَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت، ۱-۲). روح و نفس، اینقدر پاک و شریف آفریده شده که اگر مرتکب کار زشت بشود، خودش خودش را ملامت می‌کند، خودش یک قاضی پاکی است که به‌ضرر خود قضاوت می‌کند و علیه خودش رأی می‌دهد. در این آیات، نفس و قیامت کنار هم ذکر شده‌اند؛ چون قیامت، محکمه عدل الهی در کل جهان بوده و نفس، محکمه عدل الهی در ضمیر و درون انسان است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۲۰-۵۲۱؛ ج ۲۲، ص ۷۳۸، ۷۵۱). از همین‌رو، استاد مطهری به‌رغم آنکه دیدگاه وجدان‌گرایانی مانند روسو و به‌یک معنا کانت را تماماً قبول ندارد؛ اما اصل وجدان اخلاقی را می‌پذیرد. از نظر ایشان، این نظریه که در درون همه انسان‌ها امر مقدسی به‌نام وجدان وجود دارد که فعل اخلاقی از آن سرچشمه می‌گیرد، نظریه خوبی است و از نظر اسلام نیز وجدان هست و قابل انکار نیست؛ اما نه به‌عنوان یک اصل مسلم که بتوان در آن خدشه وارد کرد و نه با آن قوه و قدرتی که کانت می‌گوید که در روح و باطن هر فرد چنین قوه و نیرویی وجود دارد. نقدهای متعددی به دیدگاه کانت وارد است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۵-۲۶)؛ اما نفس لوامه و مطالب دیگری از قبیل «فَاللَّهُمَّاهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا» نشان می‌دهد که از نظر قرآن، نسبت به کار بد و خوب اصالتی در انسان هست؛ یعنی وقتی انسان کار بدی انجام می‌دهد، از درونش خود را ملامت می‌کند و معلوم می‌شود که چیزی هست که فرمان به خوبی و ترک بدی می‌دهد و به‌سبب انجام فعل بد، انسان را مورد ملامت قرار می‌دهد و در مقابل، وقتی که انسان کار خوب انجام می‌دهد، راضی می‌شود و به‌نوعی او را تحسین می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۷۵۰-۷۵۱). همچنین، شهید مطهری نظریه وجدان اخلاقی را به نظریه فطرت نیز تعبیر می‌کند؛ یعنی حس اخلاقی یا وجدان اخلاقی و یا بذره‌های انسانیت در فطرت و سرشت انسان نهاده شده است. براساس آیات الهام و فطرت، به انسان به‌طور فطری یک سلسله الهامات شده است که به‌موجب آن الهامات، قبل از تجربه و قبل از اینکه از راه عقل و فکر و تجربه بفهمد، می‌تواند خیر و شر خود را تشخیص دهد. این خود یک کمال است در انسان که تا حدودی ملهم به بعضی امور است؛ هرچند مقدار و مصادیق آن در قرآن مشخص نشده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۸۹۵-۸۹۷؛ ج ۲۹، ص ۱۹۵-۱۹۶). اینکه الهامات فطری بشر در باب خوب و بد چقدر است؟ مسئله‌ای است که قرآن معین نکرده که چه چیزهایی بالخصوص به انسان الهام شده؛ ولی همین قدر می‌گوید که: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا، فَاللَّهُمَّاهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا». در آیه دیگری می‌فرماید: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ...» یعنی نفس کار خیر را به قلب آنها وحی کردیم، این دیگر الهام است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۹، ص ۱۹۷-۱۹۸).

آیت الله جوادی نیز براساس دو آیه مذکور، الهام فجور و تقوی را لازمه کمال خلقت و خلقت منهای این الهام را ناقص می‌داند. از نظر ایشان - که کلامشان صراحت بیشتری در علم حضوری نفس به خوبی و بدی برخی امور دارد - هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش، دارای حقایق عینی و معلومات فطری حضوری است و از این رهگذر، مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری و جهل به آنها، مانع مستوی الخلقه بودن نفس است. از این رو، قرآن کریم بعد از بیان مستوی بودن نفس، به الهام فجور و تقوی آن اشاره کرده است. این گونه از حقایق عینی که همراه با روح خلق شده، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که معلوم به علم حضوری‌اند. به بیان دیگر، الهام فجور نفس و تقوی او در مستوای هستی‌اش دخیل است؛ به طوری که بدون آگاهی فطری بد و خوب، نفس ناقص و غیر مستوی است. نفس انسان گرچه در زادروزش از علوم حصولی مایه‌ای نداشت؛ ولی با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی نسبت به خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد. به بیان دیگر، علم فطری و حضوری که براساس کالای گران‌بهای الهام الهی، انفسی و از راه دل است و نه آفاقی و اکتسابی، علم میزبان و سرمایه اولی انسان است که هیچ انسانی خالی از آن نیست؛ یعنی روح هیچ کس لوح نانوشتۀ نیست. همه انسان‌ها از اول، دارای نفس ملهمه‌اند و با این سرمایه نخستین درونی، آفریده شده‌اند و به مقتضای فطرت و فطنت، خیر و شر، تقوا و طغوا، و خوب و بد را تشخیص می‌دهند. مسلماً الهام در این آیه از نوع قضایا و علم حصولی نیست؛ برخلاف علم حصولی که آفاقی و علم مهمان است و با فکر و تعلیم و از طریق حوزه و دانشگاه کسب می‌شود و باید آنها را در قالب مفاهیم و قضایا فراگرفت. ذهن انسان از جهت علم حصولی، لوح سفید نانوشتۀ است که با نبودنش و یا از بین رفتنش، انسانیت انسان پابرجا است. در حالی که علم حضوری نظیر علم حصولی نیست تا وصفی متمایز و جداگانه برای روح انسان باشد و با فقدان آن، انسانیت انسان باقی بماند؛ بلکه علم حضوری در سازمان آفرینش او نقش دارد و اگر کسی سرمایه علم حضوری خویش را از دست داد، معنای صحیح انسانیت بر او صدق نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱، ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/الف، ج ۳، ص ۲۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/ب، ج ۲، ص ۳۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/ج، ج ۶، ص ۱۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/ب، ج ۷، ص ۴۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۵، ص ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۵۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۲۴۶). حاصل آنکه براساس آیه مورد بحث، قرآن انسان را یک موجود آگاه بالفعل می‌داند نه آگاه بالقوه، گرچه هنگام تولد از علم حصولی بهره‌چندانی ندارد (نحل، ۷۸)؛ ولی از نظر علم حضوری و شهودی، آگاه خلق شده است. به بیان دیگر، انسان همراه آفرینش خود هرچند چیزی از علوم حصولی را ندارد؛ لیکن از علم حضوری برخوردار است. این علم، فطری او بوده و نیازی به کسب ندارد؛ زیرا انسان روحی مجرد دارد که نزد خود او حاضر است و او هرگز از خویش غیبت ندارد. پس، هم خود را همواره

مشاهده می‌کند و هم آنچه که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات درک می‌کند. مطابق «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»، خداوند نفس انسان را با فجور و تقوا ملهم ساخت و آن را آگاه به حُسن و قبح فطری خلق کرد؛ به طوری که از هنگام ولادت از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است. البته، علم حضوری دارای مراتب است و در بدو خلقت در عین آنکه فعلیت دارد، اما ناآگاهانه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸/الف، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ج ۲، ص ۱۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱/ب، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲).

۷. آیه فطرت

«... فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ... این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست» (روم، ۳۰). فطرت در لغت به معنای شکافتن (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۰)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۰) آمده و از آنجاکه آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن عدم و اظهار هستی است، یکی از معانی فطرت، آفرینش و خلقت است؛ البته، آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. در قرآن کریم، مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته؛ اما کلمه فطرت تنها در آیه مذکور استعمال شده است. بنابراین، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد. بر همین اساس، حُسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴/ب، ص ۲۳-۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/الف، ص ۴۶-۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶/ب، ج ۴، ص ۲۹۴-۳۰۷). از نظر علامه طباطبایی، انسان هیچ هدف و غایتی ندارد، مگر سعادت که به‌سوی آن، هدایت تکوینی و فطری شده است؛ یعنی طوری خلق شده و به‌جهازی مجهّز شده که با غایت نهایی‌اش یعنی سعادت مناسب است. به بیان دیگر، انسان مفطور به فطرتی است که او را به‌سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه برای او نافع است و به آنچه برایش ضرر دارد، ملهم کرده و فرموده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». انسان برخوردار از این فطرت خاص، نوع واحدی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند؛ از این‌رو، لازم است در مرحله عمل، تنها يك سنت ثابت برایش مقرر شود و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت کند. این هادی همان فطرت و نوع خلقت است که قابل تبدیل نیست. «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۷-۱۷۹). آیت‌الله جوادی که با تفصیل و صراحت بیشتری به این مسئله می‌پردازد، بر این باور است فطرتی که در قرآن به‌عنوان سرشت ویژه و آفرینش خاص انسان مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق

و فلسفه از آن بحث می‌شود. همچنین غیر از طبیعت است که در جمادات و گیاهان یافت می‌شود؛ غیر از غریزه است که در حیوانات و بُعد حیوانی انسان موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه بوده و با کشش و گرایش حضوری نسبت به خالق، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی، مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است. به بیان دیگر، فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدهانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت او است، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی، به آن نحو سرشته شده و جان انسانی، به آن شیوه خلق شده است. صفتی نیست که با نبودنش، موصوف باقی بماند؛ بلکه با زوالش، انسانیت انسان زائل می‌شود. از همین رو، باید گفت نوزاد در بخش علم حصولی فطریات (به اصطلاح منطقی)، حتی اجتماع نقیضین را نمی‌داند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل، ۷۸)؛ سپس، از راه گوش و چشم و دل چیزهای دیگر را می‌فهمد: «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸). ولی از راه فطرت و دل، هیچ‌کس جاهل به دنیا نیامده، بلکه دارای بینش مفطور: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و نفس مُلْهِم: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» است. بنابراین، انسان حقیقتی است که در مقام علم و عمل، با فطرت زندگی می‌کند. خدای سبحان نه تنها راه خیر و شر را تعیین و تبیین و ارائه و راه تشخیص آنها را در درون هرکسی نهاده‌اند کرده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ بلکه گرایش به تقوا و نیکی را نیز به همگان عطا کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ به طوری که همگان با اندیشه الهی، تقواشناس و با انگیزه الهی، تقواطلب آفریده شده‌اند. خداوند متعال در مقام تکوین، هم حدوداً جهان را نیکو آفرید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» و هم بقائاً همگان را با فطرت آگاه آفرید؛ یعنی هیچ‌کس را جاهل خلق نکرد و براساس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» علم و بینش، این سرمایه اصلی را به او داد که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین‌کننده دارد. البته، فطرت غیر از عقل و وحی است. خاستگاه علم، یا بیرونی است که از راه حواس به عقل می‌رسد یا درونی بوده که با فطرت یا مشاهده قلبی همراه است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». علوم‌ی که از درون انسان می‌تراود، فطری است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...». پس فطرت، غیر از عقل و آن‌دو، غیر از وحی است. عقل نیرویی است که درباره فطرت و وحی اظهارنظر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴/ب، ص ۲۴-۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/ب، ج ۲، ص ۵۴۹-۵۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/ب، ج ۷، ص ۴۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/د، ج ۱۴، ص ۲۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹/هـ، ج ۲۲، ص ۳۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۵۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۲۲-۱۲۳). نتیجه آنکه، هرچند باتوجه به دیدگاه برخی مفسران همچون علامه طباطبایی، نمی‌توان خصوص بینش فطری را از آیه مورد بحث برداشت نمود؛ اما ظاهراً خصوص گرایش فطری را هم نمی‌توان استتباط کرد. هدایت فطری می‌تواند اعم از هدایت علمی و عملی

یا بینشی و گرایش باشد؛ نکته‌ای که آیت‌الله جوادی به آن تصریح نمودند. مطابق این تفسیر، فطرت الهی علاوه بر گرایش‌های فطری به انجام کار خوب و ترک کار بد، شامل بینش‌ها و آگاهی‌های فطری به خوب و بد نیز می‌شود. نکته دیگر آنکه، چنین علم و بینش فطری، وجدانی و شهودی است؛ یعنی از سنخ علم حضوری است و نه از قبیل علم حصولی همچون فطریات منطقی.

۸. نتیجه‌گیری

از مطالب ذکرشده نتایج زیر به دست آمد:

- ۱) وجدان، امری غیر از نفس و قوای مدرکه یا محرکه آن نیست. به بیان دیگر، ما غیر از نفس و قوای آن، امر دیگری به نام وجدان که عاملی برای ادراک یا تحریک باشد، نداریم. بنابراین، همه بینش‌های فطری یا وجدانی، گرایش‌های فطری و افعال جوانحی ما در نهایت، به نفس برمی‌گردد.
- ۲) چون حقیقت انسان به نفس او است و خلقت و سرشت آن این‌گونه است، می‌توان از وجدان به معنای مذکور، به فطرت نیز تعبیر نمود.
- ۳) مراد از بینش فطری یا معرفت وجدانی، معرفتی است که یا نفس بی‌واسطه، در درون خود و بالوجدان می‌یابد (علم حضوری)، یا با واسطه‌هایی همچون حس و عقل به آن می‌رسد (علم حصولی).
- ۴) مراد از وجدان اخلاقی آن است که نفس انسان مستقیماً یا با واسطه، خوبی و بدی یا بایستگی و نبایستگی برخی صفات و افعال را درک نموده و آنها را ارزش‌گذاری اخلاقی می‌کند.
- ۵) مطابق برخی آیات و تفاسیر آنها، انسان هم از بینش وجدانی به حُسن و قبح برخوردار است و هم از گرایش وجدانی به انجام کار حُسن و ترک کار قبیح. دلالت برخی از آنها بر بینش وجدانی، یا از قبیل علم حصولی است و یا اعم از علم حصولی و حضوری که در این صورت، می‌توان به وجدان اخلاقی به معنای ادراک مستقیم و بی‌واسطه نفس نسبت به حُسن و قبح برخی امور قائل شد.
- ۶) آیات ناظر به «الهام فجور و تقوا» و «فطرت الهی انسان» اگر نگوییم بر خصوص بینش شهودی وجدان یا علم حضوری نفس به حُسن و قبح دلالت دارد، عمومیت خواهد داشت و مطلق بینش و علم را اعم از حصولی و حضوری، شامل می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: دفتر نشر اسلامی.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات والتنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء: الطبیعیات: کتاب النفس*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ج ۳۰.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۵۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳-۴، ۱۲.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۳). *الباقوت*. در: حسن بن یوسف حلّی، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*. قم: الشریف الرضی.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶). *معرفت شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۸). *اخلاق کانتی از منظر استاد شهید مطهری*. پژوهش های اخلاقی، شماره ۳۸، ص ۲۶-۵.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۴۰۲). *تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق*. معرفت/اخلاقی، شماره ۳۳، ص ۱۰۸-۹۵.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۴۰۳). *بینش و گرایش فطری انسان به حُسن و قبح از دیدگاه علامه جوادی آملی*. اخلاق و حیانی، شماره ۳۲.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (بی تا). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. مصر: مکتبة الثقافة الدینیة.
- استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: نشر داد، ج ۳.
- بحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
- تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ج ۲-۱.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۹۵). *وجدان*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴/ب). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴/الف). *معرفت شناسی در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴/ج). *وحی و نبوت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *هدایت در قرآن*. قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶/الف). شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶/ب). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء، ج ۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶/ج). ادب فنای مقربان. قم: اسراء، ج ۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸/الف). ادب فنای مقربان. قم: اسراء، ج ۲-۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸/ب). تسنیم. قم: اسراء، ج ۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/الف). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/ب). تسنیم. قم: اسراء، ج ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/ج). تسنیم. قم: اسراء، ج ۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/د). تسنیم. قم: اسراء، ج ۱۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/ه). تسنیم. قم: اسراء، ج ۲۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تسنیم. قم: اسراء، ج ۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). ادب توحیدی انبیاء در قرآن کریم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). تسنیم. قم: اسراء، ج ۲۸-۲۹، ۳۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تسنیم. قم: اسراء، ج ۳۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تسنیم. قم: اسراء، ج ۲۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین، ج ۲، ۵.
- جهامی، جبرار (۲۰۰۶م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربی و الإسلامی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۲.
- حسینی دولت آبادی، فاطمه (۱۴۰۲). وجدان اخلاقی و شیوه‌های تربیتی آن. تهران: انتشارات دانش‌پذیر.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حفی، عبدالمنعم (۱۴۲۰ق). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. قاهره: مکتبه مدبولی.
- حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۶). وجدان اخلاقی. مکتب اسلام، شماره ۹.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، ج ۱۰.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). نهج الحق و کشف الصدق. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة. قم: بوستان کتاب.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، ج ۵.
- خادمی، عین‌الله؛ قنوتی، علی (۱۳۹۳). آثار و کارکردهای وجدان اخلاقی با نگاهی بر بحارالانوار علامه مجلسی، چهارمین همایش ملی اخلاق و آداب زندگی. زنجان: دانشگاه زنجان.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸/ب). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸/الف). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات منطقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران، ج ۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبير الأقاويل في وجوه التأويل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ج ۳-۴.
- سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنى*. تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۸۳). *اسرار الحكم*. قم: مطبوعات دینی.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). *الدخيرة في علم الکلام*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الى نهج المسترشدين*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۶.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق). *حق اليقين في معرفة اصول الدين*. قم: انوار الهدی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة*. قم: فرهنگ اسلامی، ج ۱۶، ۱۸، ۲۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *تفسير القرآن الكريم*. قم: بیدار، ج ۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة*. تعلیقه علامه طباطبائی. بیروت: دار إحياء التراث، ج ۱-۳، ۸۰۶.
- صلبا، جمیل (۱۴۱۴ق). *المعجم الفلسفی*. بیروت: الشركة العالمية للكتاب، ج ۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *تعاليم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). *الميزان في تفسير القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۱۲، ۱۴، ۱۸، ۲۰.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). *نهاية الحكمة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ج ۶، ۹-۱۰.
- طبری، محمد بن حریر (۱۴۱۲ق). *جامع البيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار المعرفة، ج ۳، ۱۴، ۳۰.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تهران: مرتضوی، ج ۳، ۶.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۶، ۹-۱۰.
- عجم، رفیق (۱۹۹۹ق). *موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی*. بیروت: مكتبة لبنان الناشرون.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق في اللغة*. بیروت: دار الافاق الجديدة.
- علمایی، نسبه (۱۴۰۰). *جاپگاه وجدان اخلاقی در آیات و روایات*. مطالعات قرآنی، شماره ۴۵.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۶ق). *إحياء علوم الدين*. دار الكتب العلمية، ج ۳.
- فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۸۶). *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*. قم: مطبوعات دینی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*. بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۲۲، ۳۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العين*. قم: هجرت، ج ۴، ۶.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۶۴). *سرمايه /يمان*. تهران: الزهرا.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۶). *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ج ۲۰.
- قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۶۹). *درة التاج*. تهران: حکمت، ج ۲.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب، ج ۲.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۱.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت والعیون تفسیر الماوردی*. بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۶.
- محلی، محمدبن احمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر الجلالین*. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
- محمدزاده، علی اصغر؛ ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۹). بررسی دلالت الهام فجور و تقوا در آیه هشتم سوره شمس بر معرفت حضوری. *ذهن*، شماره ۸۳.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر، ج ۷-۵، ۱۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ق). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ق). *رساترین دادرخواهی و روشنگری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ق). *رابطه علم و دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ق). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ق). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱-۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ق). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱۰، ۱۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا، ج ۳-۴، ۶، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۲۶، ۲۹.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *عقائد الإمامیة*. قم: انصاریان.
- مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). *الإختصاص*. قم: المؤتمر العالمی لآلئیة الشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۲۵، ۲۷.
- منتظر، فاطمه؛ محمدی منفرد، بهروز (۱۳۹۵). مفهوم شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی. *پژوهش نامه اخلاق*، شماره ۳۱.
- میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). تهران: امیرکبیر، ج ۶.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *معراج السعادة*. قم: هجرت.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات خوارزمی.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ق). *غریب القرآن و تفسیره*. بیروت: عالم الکتب.