

تأملی بر جایگاه وراثت در آموزه‌های دینی و تأثیر آن بر

تربیت‌پذیری انسان

سعید نظری توکلی

چکیده

زمینه: تربیت‌پذیر بودن انسان، هرچند به ظاهر بدیهی می‌نماید، اما از دیرباز با چالش‌های فراوانی روبرو بوده است. صرف نظر از برخی نظریه‌ها درباره امکان‌ناپذیری تربیت انسان و وجود شواهدی بر درستی آن‌ها، مهم‌ترین چالش فراروی تربیت‌پذیر بودن انسان، وراثتی بودن صفات اخلاقی اوست. اگر بپذیریم صفات اخلاقی همچون صفات جسمانی از طریق وراثت از یک نسل به نسل دیگر، بدون دخالت اراده افراد، منتقل می‌شوند؛ هر انسانی ناخواسته دارای خُلق و خویی است که به واسطه وجود آن، رفتارهای معینی از او سر می‌زند.

روش کار: این پژوهش به صورت توصیفی و کتابخانه‌ای انجام و تلاش شده است، پس از توضیح مفاهیم، مبانی تربیت‌پذیری و تربیت‌ناپذیری انسان مورد بحث قرار گرفته، سپس براساس آموزه‌های دینی، میزان تأثیر وراثت بر تربیت‌ناپذیری انسان بررسی شده است.

یافته‌ها: آن‌گونه که در این پژوهش خواهد آمد، هرچند اصل وراثت و کارکرد آن نسبت به انسان مورد تأیید رهبران دینی است؛ اما آیات و روایاتی که برای موروثی بودن صفات اخلاقی به آن‌ها استشهاد شده، به چیزی بیشتر از تمایل ذاتی و نهادینه شده بشر به ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و بیزاری از نابهنجاری‌ها و رذایل اخلاقی دلالت ندارند؛ از این‌رو، از منظر دینی، انسان موجودی است که در تمام صفات اخلاقی خود، تربیت‌پذیر است.

واژگان کلیدی

تربیت، اخلاق، تربیت اسلامی، وراثت، صفات اخلاقی، تربیت‌پذیری

تأملی بر جایگاه وراثت در آموزه‌های دینی و تأثیر آن بر تربیت‌پذیری انسان

۱- تعریف مفاهیم

۱-۱- تربیت: واژه تربیت که از ریشه «ر.ب.و» گرفته شده به معنای زیادی و فزونی است (رازی، ۱۴۱۵هـ ص ۱۲۷)^۱ تا آنجا که بررسی‌ها نشان می‌دهد، قرآن کریم تربیت را هرگاه که از ریشه «ر.ب.و» بوده، در رشد و نمو جسمی به کار برده است (اسراء، ۲۴/۱۷ و شعراء، ۱۸/۲۶؛ باقری، ۱۳۸۷، ۵۲/۱-۵۳). در برابر، راغب اصفهانی بر این باور است که تربیت از ریشه «ر.ب.ب» گرفته شده و مفهوم آن گرداندن و پروراندن پی‌درپی چیزی تا حد نهایت است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴هـ ص ۱۸۴: انشاء الشيء حالاً فحلاً الی حد التمام)^۲ تفاوت ماده اشتقاق تربیت، اثری در مفهوم اصطلاحی آن ندارد، زیرا اگر این واژه از ماده «ر.ب.ب» و به معنای پرورش دادن و پروراندن هم که باشد، چون پرورش هر چیز به کمال رساندن آن است (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰)؛ می‌توان تربیت را در اصطلاح علوم تربیتی چنین معنا کرد: «فراهم آوردن زمینه لازم برای پرورش استعدادهای درونی هر موجود و به فعلیت رساندن امکانات بالقوه آن در جهت کمال او» (نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۲۰). به عبارت روشن‌تر: «فراهم آوردن زمینه رشد و پرورش استعدادهای درونی و قوای جسمانی و روانی انسان برای وصول به کمال مطلوب» (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰؛ قربانیان، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

چنین برداشتی از تربیت را با الفاظی کمی و بیش مشابه، در میان آثار حکیمان باستان و متفکران مغرب زمین نیز می‌توان پیدا کرد. افلاطون معتقد است تربیت چیزی است که روح و جسم را برخوردار از همه کمالات ممکن می‌کند؛ از نظر

اسپنسر، تربیت، منش انسان را شکل می‌دهد؛ جان دیویی نیز نوسازی تجربی را تربیت می‌نامد (مکارم، ۱۳۷۷، ص ۳۳).

اگر عنوان «استعداد» یا «دستیابی به کمال» را عنوانی فراگیر بدانیم که تمامی ابعاد وجودی انسان را دربر می‌گیرد؛ در این صورت مجاز خواهیم بود تربیت را چنین معنا کنیم: «هرگونه فعالیتی که معلمان، والدین یا هر شخص دیگری به منظور اثرگذاری بر شناخت، نگرش، اخلاق و رفتار فردی دیگر - براساس اهداف از پیش تعیین شده - انجام دهد» (حسینی زاده، ۱۳۸۱، ۱۸/۱).

۲-۱- اخلاق: «اخلاق» جمع «خُلُق» و از ماده «خ.ل.ق» به معنای سجایا و منش‌های پایدار درونی است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴هـ ص ۱۵۸). واژه «خُلُق» هرچند با «خُلُق» از یک ماده است، اما منظور از آن، ساختار (شاکله)^۳ و آفرینش برونی انسان است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۸/۲)؛ «حُسْنُ الخُلُقِ لِلنَّفْسِ وَ حُسْنُ الخُلُقِ لِلبَدَنِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸).

تفاوت معنایی «خُلُق» و «خُلُق» و لزوم توجه هم زمان به هر دوی آنها را از مضمون این دعا به خوبی می‌توان به دست آورد؛ اللَّهُمَّ كَمَا حَسَّنْتَ خُلُقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي (مجلسی، ۱۳۹۷هـ/۶۷/۷۷)، خدایا! منشم را نیکو کن، همان‌گونه که آفرینشم را نیکو کردی.

در متون اخلاقی هرگاه از اصطلاح «اخلاق» سخن گفته می‌شود، معمولاً یکی از این معانی اراده می‌شود: آن دسته از صفات نفسانی که به صورت پایدار درآمده‌اند؛ تمام صفات نفسانی که منشاء کارهای پسندیده یا ناپسند هستند، چه پایدار (ملکه) باشند، چه ناپایدار (حال)؛ صفات و افعال نیک (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۶؛ فایضی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵)؛ افعال ارادی و اختیاری بدنی و روحی؛ افعال ارادی اختیاری

باطنی (سید قریشی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛ اصلاح و ویراستن قوای سه گانه تفکر و شهوت و غضب (غزالی، ۱۳۴۲، ص ۴۷).

در این نوشتار، منظور از اخلاق عبارت است از: «پیدا شدن صفاتی در نفس انسان که به دنبال آن اعمال خاص و متناسب با آن صفات، بدون اندیشه از انسان صادر می شود» (جرجانی، ۱۳۰۶ هـ ص ۴۵؛ غزالی، بی تا، ۹۸/۸؛ ابن مسکویه، ۱۳۱۸ هـ ص ۲۵).
۳-۱- تربیت اخلاقی: بر این اساس، منظور از اصطلاح «تربیت اخلاقی»، «فراهم آوردن زمینه های لازم برای پرورش و رشد بعد اخلاقی در انسان» است (نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۴-۱- تربیت اسلامی: سرانجام، اگر چون هرست (۱۹۷۴) به تفکیک علم از دین و نادرستی گزاره «تربیت دینی» باور نداشته باشیم (باقری، ۱۳۸۷، ۲۷/۲-۲۹)، مجاز خواهیم بود، درصدد تعریف «تربیت اسلامی» باشیم.^۴ صرف نظر از وجود سه باور متفاوت درباره تعلیم و تربیت اسلامی: نظام توصیفی، نظام استنباطی و نظام استنباطی - تأسیسی (باقری، ۱۳۸۷، ۸۸-۸۶/۲)؛ می توان تعلیم و تربیت اسلامی را چنین تعریف کرد: «نظامی از اندیشه که مستقیم یا غیرمستقیم از متون دینی سرچشمه گرفته و حاوی شناخت نسبت به پدیده ها و روابط موجود در حوزه عملی تعلیم و تربیت، صورت های مطلوب آنها و نحوه ایجاد تغییر در آنها است» (باقری، ۱۳۸۷، ۸۴/۲).

۵-۱- نسبت میان تربیت و اخلاق: توضیح های گذشته به خوبی نمایان می سازد که نمی توان اخلاق و تربیت را در نظام معرفتی اسلام، مترادف یکدیگر دانست (قربانیان، ۱۳۷۲، ص ۱۹)؛ بلکه باید اخلاق را نتیجه تربیت دانست (سادات، ۱۳۷۲، ص ۸؛ اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۱).

۲- پیشینه

از دیرباز مسئله میزان دخالت و تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی، مورد گفتگوی مردم و اندیشمندان بوده است. بیشتر مردم به علت وجود شباهت‌های زیاد ظاهری میان پدر و مادر و فرزندانشان و تداوم وجود آن‌ها در میان نسل‌های بعدی که رابطه نسبی با هم دارند؛ بر این باور بودند که فرزند، صفات و رفتار خود را از گذشتگانش به ارث می‌برد.

در میان اندیشمندان غربی، سه دیدگاه متفاوت درباره میزان تأثیر و عدم تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی وجود دارد:

۲-۱- طرفداران وراثت (نظریه کلاسیک): محققانی همچون اگوست کنت و جان هربرت اسپنسر، وراثت، تمامی جنبه‌های ساختمان وجودی انسان را اعم از جسمانی، عقلانی و اخلاقی می‌سازد. بر این اساس، محیط یا فاقد تأثیر است یا تأثیر آن بسیار ضعیف بوده، نمی‌توان آن را عامل مستقلی در شکل‌گیری ساختار اخلاقی انسان دانست (حجتی، ۱۳۷۰، ۱۲۴/۱).

۲-۲- طرفداران محیط (نظریه جدید): از نظر روانشناسان رفتارگرا و پیروان مکتب آگزیستانسیالیسم و افرادی همچون روسو، استوارت میل، جان لاک و سارتر، عوامل مختلف تربیتی در خانه و مدرسه و اجتماع سازنده انسان هستند و بسیاری از خصوصیات عقلانی و اخلاقی که وجود آن‌ها به وراثت نسبت داده می‌شود، تنها نتیجه محیطی است که کودک در سال‌های اول زندگی خود با آن می‌زیسته است (حجتی، ۱۳۷۰، ۱۲۴/۱؛ هاشمی، ۱۳۷۲، ۱۶۷/۱-۱۶۸).

بر مبنای همین نگرش، برخی از دانشمندان رابطه مستقیم و متقابلی بین ساختار موروثی فرد با رفتار او قائل بوده و علم قیافه‌شناسی (Physiognomy) را بنا نهادند و افرادی چون گال، لمبروزو، کرچمر و شلدن، رفتار و حالات هر فرد را متأثر از ساختار ظاهری و جسمی او دانستند و از روی خطوط و شیارها و ساختار صورت، درون او رامطالعہ کرده و افراد را به تیپ‌های گوناگون تقسیم می‌کردند؛ از این‌رو، تربیت را برساختار وراثت انسان بی‌اثر می‌دانستند (هاشمی، ۱۳۷۲، ۳۷/۱).

۳-۲ طرفداران محیط و وراثت (نظریه اعتدال): گروهی با پذیرش نقش محیط و وراثت به تأثیر هم زمان آن‌ها در شکل‌گیری ویژگی‌های اخلاقی انسان باور دارند (هاشمی، ۱۳۷۲، ۳۹/۱-۴۱).

وود ورث (Wood woorth) بر این باور است که اثر وراثت و محیط در حیات و رشد و رفتار انسان، شبیه تأثیر طول و عرض در شکل‌گیری مساحت مستطیل است. همان‌گونه که مساحت مستطیل، نتیجه اندازه طول و عرض آن است، ساختار اخلاقی انسان نیز با دخالت دو عنصر وراثت و محیط شکل می‌گیرد (حجتی، ۱۳۷۰، ۱۲۵/۱).

صرف‌نظر از دیدگاه یک‌جانبه‌گرای اول و دوم که مستلزم تربیت‌ناپذیری و تربیت‌پذیری مطلق انسان است؛ دیدگاه سوم مبتنی بر قبول تنوع صفات اخلاقی است، برخی از صفات وراثتی و غیراکتسابی بوده و گروهی متأثر از محیط و اکتسابی است. در این صورت باید بپذیریم که تربیت تنها در آن گروه از صفات که اکتسابی هستند، اثرگذار است.

اما برخی از محققان مسلمان در تفسیری متفاوت با آنچه گذشت، ضمن تأکید بر اطلاق واژه خُلُق (Character) بر ویژگی‌های کسبی، بر این باورند در حالی که «خُلُق» موروثی است، کسبی نیز هست (حجتی، ۱۳۷۰، ۹۰/۱).

پذیرش هم‌زمان «موروثی» و «کسبی» بودن «خُلُق»، ما را با نوعی تناقض روبرو می‌سازد؛ از این‌رو، وی با طرح امکان دخالت محیط و سایر عوامل محیطی در ظهور، عدم ظهور و میزان گسترش صفات موروثی، درصدد است با قبول تأثیر مقدمات اختیاری در پیدایش یک ویژگی موروثی، جمع میان «موروثی» و «کسبی» بودن «خُلُق» را امکان‌پذیر سازد (حجتی، ۱۳۷۰، ۱۲۵/۱).

امکان‌پذیری و امکان‌ناپذیری تربیت

۱- تربیت‌پذیری انسان

اگر بپذیریم که هدف نهایی از دانش اخلاق، آراستگی روح (نفس)^۵ آدمی به صفات پسندیده و پالایش آن از صفات ناپسند است، برای رسیدن به چنین هدفی راهی جز شناخت خود نداریم. از این‌رو، امیرالمؤمنین از یک‌سو، شناخت خویشتن را برترین نوع شناخت برای انسان می‌داند، «أفضل المعرفة، معرفة الانسان نفسه» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸) و از سوی دیگر، عدم دستیابی به چنین شناختی را مایه دوری از رستگاری و غوطه‌ور شدن در گمراهی معرفی می‌کند، «من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة و خبط في الضلال والجهالات» (ری‌شهری، ۱۳۷۵، ۱۸۷۶/۳).

هدف بودن آراستگی و پالایش نفس در اخلاق اسلامی که قرآن کریم نیز بر آن تأکید می‌ورزد: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس، ۹۱/۱۰-۱)، خود به خود امکان‌پذیری آن را به دنبال دارد؛ زیرا قابلیت نفس انسان در اتصاف به دو ویژگی متضاد، اختیاری بودن آن را اثبات کرده، راهی جز اعتراف به تربیت‌پذیر بودن انسان را پیش روی ما نمی‌گذارد. افزون بر این،

تکلیف‌پذیر بودن و بعثت پیامبران الهی نیز با رویکرد توسعه ارزش‌های اخلاقی، خود نشان از تربیت‌پذیر بودن انسان دارد (فایضی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

هرچند این مطلب بیانگر بدیهی بودن تربیت‌پذیری است و ایستادگی در برابر چنین چیزی که به صراحت و آشکارا تحقق آن را در جهان خارج می‌بینیم، نامعقول می‌نماید؛ اما کاوش‌های تجربی برخی از متخصصان علوم تربیتی از یک سو و یافت شدن مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی، نه تنها چنین بدهتی را تأیید نمی‌کند، بلکه در مقابل، تربیت‌ناپذیری انسان را به اثبات رسانده، حتی حکایت از بدیهی بودن آن دارد.

۲- تربیت‌ناپذیری انسان

از آن‌جا که موضوع تربیت، انسان است و انسان موجودی است دارای ابعاد مختلف، طبیعی به نظر می‌رسد که اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان طرفدار نظریه تربیت‌ناپذیر بودن انسان با رویکردهای متفاوتی به بررسی و اثبات دیدگاه خود بپردازند.

تا آنجا که بررسی‌ها نشان می‌دهد، چهار دیدگاه متفاوت در اثبات تربیت‌ناپذیری انسان در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد:

۲-۱- تأثیرپذیری از مزاج: براساس نظریه بقراط (۴۶۰-۳۷۷ ق.م)، همان‌گونه که جهان مرکب از چهار عنصر آب و خاک و باد و آتش است، طبیعت انسان نیز از چهار مایع خون، سودا، صفرا و بلغم تشکیل شده است که غلبه هر یک طبع و مزاجی خاص را در او به وجود می‌آورد. بنا به ادعای جالینوس (۲۰۱-۱۳۱ ق.م) تحقق هر یک از انواع چهارگانه مزاج، سبب تحقق خصوصیتی خاص در انسان شده، دگرگونی آن را ناممکن می‌سازد؛ همچون خشم و عصبانیت در افراد

سوداوی و بی‌غمی و خوشگذرانی در افراد بلغمی (شریعتمداری، ۱۳۴۴، ص ۴۹۳؛ فایضی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ هاشمی، ۱۳۷۲، ۱/۳۶-۳۷).^۶

طرح این دیدگاه در میان عالمان تربیتی در برابر نظریه عادت است. برخی بر این باورند که چون تربیت عبارت از فن تشکیل عادت است و عادت برای انسان، طبیعت مرتبه دوم است؛ ساختمان روحی انسان قابل انعطاف بوده، هر حالت جدیدی در صورت استمرار یافتن، تبدیل به یک صفت نفسانی می‌شود. در برابر، گروهی نیز با باور به مزاج‌های غیرقابل تغییر؛ اثر تربیت را صفر می‌دانند. بنا به باور این افراد، مزاج‌های روحی بشر همچون طبیعت مخصوص مواد معدنی، گیاهان و حیوانات بوده، غیرقابل تغییر هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۲-۱۷۳).

مولوی تشابه میان مزاج طبیعی و مزاج نفسانی را از دیدگاه معتقدان به آن چنین توصیف می‌کند:

نقش ما این کرد، این تصویرگر	این نخواهد شد بگفت و گو، دگر
سنگ را صد سال گوئی لعل شو	کهنه را صد بار گوئی باش نو
خاک را گوئی صفات آب گیر	آب را گوئی عسل شو یا که شیر
هیچ از آن اوصاف را دیگرگون شوند	آب کی گردد عسل، ای ارجمند؟

ارسطو در توصیف این نظر به اخلاق و در نتیجه به تربیت می‌نویسد: «غیر آن الناس الذین هم من طبع سوداوی بهم دائما بسبب ترکیبهم نفسه حاجة للأدوية التي تشفيهم. إن بدنهم هو على الدوام تعرضه حدة ترکیبهم لأنهم دائما في هياج شديد و بالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أ كانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية و ذلك هو ما يجعل الناس الذین هم من هذا المزاج يصیرون في الغالب فجارا و أزدالا» (ارسطو، ۱۳۴۳هـ-ج ۲، ص ۲۱۶).

نقد: صرف‌نظر از میزان درستی آموزه‌های طب قدیم در وجود مایعات چهارگانه در بدن، میزان تأثیر این مایعات در اخلاق انسان، نیازمند کاوشی تجربی بر روی جامعه هدف دارد که به نظر نمی‌رسد تاکنون چنین پژوهشی انجام شده باشد. از این‌رو، بدون هیچ دآوری از کنار این دیدگاه در تربیت‌ناپذیری انسان می‌گذریم.

۲-۲- تأثیرپذیری از محیط:^۷ ابن خلدون بر این باور است که صفات انسانی از شرایط محیطی تأثیر می‌پذیرد (ابن خلدون، ۱۳۳۶، ص ۱۵۴-۱۶۵؛ حجتی، ۱۳۷۰، ۱۰۷/۲-۱۰۸؛ فایزی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷). لازمه چنین نگرشی، بی‌فایده بودن تربیت انسان بدون تغییر ساختار محیطی اوست، همچنان که با تغییر محیط به مفهوم عام آن، مواجه با تغییری خود به خودی در انسان خواهیم بود که البته نمی‌تواند تغییری ارزشی باشد.

اگر تغذیه و چگونگی آن را از جمله عوامل محیطی مؤثر در اخلاق انسان بدانیم، می‌توان برای تأثیر خود به خودی محیط بر صفات و رفتار انسان به این سخن پیامبر استناد کرد: «اطعموا المرأة في شهرها الذي تلد فيه التمر فان ولدها يكون حليماً نقياً» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۶/۳۸۴)، به زن در آخرین ماه بارداریش خرما بخورانید، زیرا فرزندش بردبار و پاکدامن می‌شود.

نقد: صرف‌نظر از این که انکار تغییرپذیری اخلاقی انسان و پیروی خود به خودی از محیط، در تعارض با هدف از بعثت پیامبران الهی است، قرآن کریم می‌کوشد تا به انسان‌ها نشان دهد اگر خود، راه درست را برگزینند، شرایط اجتماعی نمی‌تواند در آن‌ها تأثیر بگذارد. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) (مائده، ۱۰۵/۵)، ای مؤمنان، مراقب خود باشید، گمراهی دیگران به شما آسیبی نمی‌رساند اگر هدایت یافته باشید.

براساس چنین نگرشی است که خداوند به مؤمنان فرمان می‌دهد تا بکوشند خود و خانواده شان را از هلاکت برهانند. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا) (تحریم، ۶/۶۶)، ای مؤمنان خود و خاندانتان را از آتش حفظ کنید.

امام صادق چگونگی نجات دادن انسان خانواده خود را از آتش، این‌گونه توضیح می‌دهند: «تأمرهم بما أمر الله به و تنهاهم عما نهاهم الله عنه؛ فان أطاعوك كنت قد وقيتهم، و ان عصوك كنت قد قضيت ما عليك» (کلینی، ۱۳۶۷هـ/۵/۶۲)، آنان را فرمان می‌دهی به آن چه خداوند فرمان داده است و بازمی‌داری از آن چه خداوند باز داشته است. پس اگر از تو اطاعت کنند، آنان را حفظ کرده‌ای و اگر نافرمانی کنند، تو آن چه برعهده‌ات بوده، انجام داده‌ای.

بنابراین، افراد انسانی هرچند از عوامل جغرافیایی، زیستی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرند؛ اما می‌توانند رفتار خود را تغییر داده و در برابر عوامل مؤثر در رفتار خود، ایستادگی کنند (شریعتمداری، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸-۱۵۹). به همین جهت در آموزه‌های دینی، معاشرت با خوبان سفارش شده و از همنشینی با گمراهان و پیروی از آنان نهی گردیده است: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) (توبه، ۱۹/۹)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و با راستگویان باشید؛ (وَ لَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا) (کهف، ۲۸/۱۸)، و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوس خود پیروی کرده و کارش بر زیاده‌روی است، اطاعت مکن.

۲-۳- تأثیرپذیری از دنیا: گروهی از جریان‌های صوفی‌گری مدعی‌اند از آن‌جا که بازگشت تمام صفات بد اخلاقی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به جنبه‌های مادی زندگی و بهره‌وری از آن است، و قطع توجه انسان مادام که در دنیا است از

لذت‌های مادی ممکن نیست، تلاش برای تربیت انسان، آب در هاون کوبیدن است (شبر، ۱۳۶۴، ۴۹/۱؛ غزالی، بی تا، ۱۰۱/۸).

نقد: ادعای پیوستگی میان بهره‌وری از لذایذ مادی و صفات بداخلاقی، ادعایی است که آموزه‌های دینی آن را تأیید نمی‌کند. براساس تعالیم الهی، استفاده از دنیا و نعمت‌های مادی، نه تنها ضد ارزش نیست، بلکه خود یک ارزش است. (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (اعراف، ۳۲/۷)، بگو: «چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده، و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟!» بگو: «اینها در زندگی دنیا، برای کسانی است که ایمان آورده‌اند».

آنچه در استفاده از نعمت‌های مادی باید به آن توجه کرد، استفاده بهینه از دنیا است؛ همان چیزی که قرآن از نقطه مقابل آن با عنوان «اسراف» و خروج از حد تعادل یاد کرده است (شبر، ۱۳۶۴، ۵۰/۱): (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (اعراف، ۳۱/۷)، ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید! و (از نعمت‌های الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد.

۲-۴- تأثیرپذیری از سرشت: بحث تربیت‌ناپذیری انسان در حوزه کلام اسلامی نیز از نگاهی دیگر مطرح است. براساس روایاتی که در مسئله «طینت»^۱ وارد شده، انسان‌ها به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: انسان‌های با سرشت خوب و انسان‌های با سرشت بد (کلینی، ۱۳۶۷هـ/۲۰۲-۱۰). هر دو گروه سرنوشتی از پیش نوشته دارند، آنان که سرشت پاک و خوب دارند (اصحاب یمین)، برای بهشت آفریده شده، بهشتی خواهند شد و آنان که سرشتی ناپاک و بد دارند، برای جهنم

آفریده شده (اصحاب شمال)، دوزخی خواهند شد. روشن است در چنین حالتی، هرگونه تغییرپذیری منتفی و تربیت بی‌نتیجه خواهد بود (هدایتی، ۱۳۸۶، ص ۶۹؛ دشتی، ۱۳۶۸، ۳۳-۳۷). ورود این بحث به حوزه کلام اسلامی به واسطه پیوندی است که میان طینت و اختیار داشتن انسان به وجود می‌آید.

اگر بیضه زاغ ظلمت سرشت نهد زیر طاووسِ باغ بهشت
 به هنگام آن بیضه پروردنش ز انجیرِ جنت، دهی ارزش
 دهی آبش از چشمه سلسبیل بر آن بیضه، دم بر دم جبرئیل
 شود عاقبت بیضه زاغ، زاغ برد رنج بیهوده، طاووسِ باغ

نقد: گرچه نقد و بررسی سندی و دلالتی احادیث طینت از حوصله این گفتار خارج است،^۹ اما توجه به این نکته ضروری است که اگر آن‌ها را به معنای ظاهری خود حمل کنیم، ناگزیر از پذیرش جبر رفتاری خواهیم شد؛ زیرا در بیشتر این روایات، از مخلوط شدن دو عنصر ظلمانی و نورانی در طینت انسان سخن به میان آمده که برقراری نسبت با هریک از آن‌ها منجر به کافر یا مؤمن شدن انسان دارد. و این همان چیزی است که در معارف خاندان عصمت و طهارت مورد نکوهش فراوان قرار گرفته، هدف از بعثت انبیای الهی را مخدوش و حکمت عمل به دستورهای دینی را نادیده می‌انگارد. به همین خاطر، گریزی نیست از این که بپذیریم این جهت ظلمانی و نورانی، تنها استعدادهایی برای گرایش‌های مثبت و منفی در انسان هستند که انسان در مسیر تربیت، با اختیار و اراده خود، یکی از آن‌ها را شکوفا کرده و به فعلیت می‌رساند (حجتی، ۱۴۱۲هـ/۱۷۰۱). «و هاتان جهتان: جهة نورانیة و جهة ظلمانیة و بذلک یتردد و یتفکر فی مقام اختیار الطاعة و العصیان فیختار احدهما بالارادة و الاختیار. و اما الاخبار الموهمة للخلاف، اما موضوعة کما ادعاها بعض الاجلة و الاعاظم، و اما محمولة علی ما ذکرنا، فانها لا تأبى عن ذلک»؛ (ابن ابی جمهور الاحسائی، ۱۴۰۳هـ/۹۸/۴).

وراثت در آموزه‌های دینی

۱- وراثت در صفات جسمانی

هرچند نباید انتظار داشت که وجود وراثت و انتقال ویژگی‌های جسمانی از طریق ژن‌ها و کروموزوم‌ها را با آموزه‌های دینی اثبات کرد، اما از آنجا که وجود وراثت در این گفتار، اصل موضوع تلقی می‌شود، درست به نظر می‌رسد اگر بخواهیم بدانیم که در میان آموزه‌های دینی، آیا می‌توان گزارش‌هایی حاکی از پذیرش وراثت یافت یا نه.

صرف‌نظر از برخی آیات قرآنی که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد، در لابلای منابع دینی به احادیثی برمی‌خوریم که می‌توان محتوای آن‌ها را ناظر به مسئله وراثت دانست، اگر واژه «عرق» و مشتقات آن را در این احادیث به «ژن» معنا کنیم (ر.ک: حجتی، ۱۳۷۰، ۸۳/۱، فلسفی، ۱۳۸۶، ۶۰/۱).

بنابر نقل امام باقر، فردی از اهالی مدینه که با دختر عموی خود ازدواج کرده است، نزد پیامبر آمده، ضمن اعتراف به پاکدامنی همسرش، از داشتن فرزندی رنگین پوست بایینی پهن و موهای پیچیده، شکایت می‌کند.

پیامبر ابتدا در مقام بیان یک اصل کلی، خطاب به مرد کرده، می‌فرماید: «انه لیس من أحد الا بینه و بین آدم تسعة و تسعون عرقاً، کلها تضرب فی النسب؛ فاذا وقعت النطفة فی الرحم اضطربت تلك العروق، تسأل الله الشبه لها» (کلینی، ۱۳۶۷هـ/۵۶۲/۵)، بین هر انسان تا آدم نود و نه عرق وجود دارد که در نسب و ساختمان فرزند همگی فعالیت می‌کنند، وقتی نطفه‌ای در رحم قرار گرفت، عرق‌ها به جنبش درآمده و هریک از خداوند درخواست دارند که فرزند، شبیه او گردد.^{۱۰}

سپس در توضیح ناهمخوانی رنگ پوست کودک با پدر و مادرش، به نکته‌ای اشاره می‌کنند که می‌توان آن را به زبان امروز، ظهور ژن‌های مغلوب دانست. پیامبر خطاب به زن کرده، می‌فرماید: «فهذا من تلك العروق التي لم تدركها أجدادك ولا أجداد أجدادك، خذي اليك ابنك» (همو)، این کودک نشأت گرفته از همان عرق‌های دوردست است که در نیاکان و اجداد نزدیک نیافته‌ای؛ کودک را بگیر که او فرزند تو است.

همچنین امام صادق این مطلب را به صورتی روشن‌تر، چنین توضیح می‌دهند: «ان الله تبارك و تعالي اذا اراد أن يخلق خلقاً جمع كل صورة بينه و بين أبيه الي آدم، ثم خلقه علي صورة احديهن؛ فلايقولن أحد لولده: هذا لايشبهني و لا يشبه شيئاً من آبائي» (ابن بابویه، ۱۴۰۴هـ/۳/۴۸۴)، وقتی که خدا بخواهد انسانی را بیافریند، صورت‌هایی که میان او و پدران او تا حضرت آدم وجود دارد، جمع کرده و او را به شکل یکی از آن صورت‌ها می‌آفریند. کسی نباید بگوید که این فرزند به من و یا یکی از پدران من شباهت ندارد.

۲- وراثت در صفات اخلاقی

اگر بتوانیم با بهره جستن از مضمون این احادیث و نظایر آنها، وجود وراثت را در انتقال صفات جسمانی از پدر و مادر به کودک، از نگاه رهبران دینی اثبات کنیم، با این پرسش مهم روبرو می‌شویم که آیا می‌توان وراثت را راهی برای انتقال صفات اخلاقی دانست^{۱۱} و در صورت مثبت بودن پاسخ، چه جایگاهی را برای تربیت می‌توانیم در نظر بگیریم.

۲-۱- تنوع مفهومی آموزه‌های دینی: در یک بررسی اجمالی، آموزه‌های دینی

رابطه دو گروه می‌توان تقسیم کرد:

گروه اول: در بخشی از آموزه‌های دینی، بدون اشاره مستقیم به صفات اخلاقی و انتقال آن از راه وراثت، بر تأثیر وراثت در کودک دلالت دارند. روشن است که این مضمون به اطلاق خود، شامل انتقال صفات اخلاقی نیز می‌شود به خصوص که قراین گفتاری، بیانگر این واقعیت است که خاندان عصمت در این گزاره‌ها، درصدد بیان دقت در انتخاب همسر و تأثیر آن در آینده کودک هستند.

به‌عنوان مثال، از این گزاره‌ها می‌توان یاد کرد: پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «انظر في أي نصاب تضع ولدك، فان العرق دساس» (ابن سلامه، ۱۴۰۵هـ/۱/۳۷۰)، بنگر فرزند خود را در چه نژاد و اصلی قرار می‌دهی، زیرا عرق سرایت‌کننده است.^{۱۲}

همچنین حضرت در مقام توضیح تأثیرپذیری کودک از صفات خویشان مادری خود می‌فرماید: «تخيروا لنطفكم، فان النساء يلدن أشباه اخوانهن و أخواتهن» (ری شهری، ۱۳۷۵، ۱۱۸۳/۲)، برای نطفه‌های خود جای مناسب انتخاب کنید، زیرا زنان، نظیر برادران و خواهران خود، فرزند می‌آورند. گروه دوم: در میان آموزه‌های دینی به گزاره‌هایی برمی‌خوریم که به صراحت از انتقال صفات اخلاقی سخن به میان آورده‌اند.

مضمون این گروه را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد:

اول: گزاره‌هایی که حکایت از انتقال صفات خوب اخلاقی دارند، همچون این سخن امیرالمؤمنین: «حسن الخلق برهان کرم الاعراق» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸)، اخلاق نیکو دلیل خوشی اصل (فضیلت و اصالت خانوادگی) است.^{۱۳} نقش وراثت در انتقال صفات خوب اخلاقی را از آیاتی که حکایت از قرار گرفتن نبوت در نسل حضرت ابراهیم دارد نیز به خوبی می‌توان به دست آورد. خداوند در سوره مبارکه عنکبوت بر این مطلب تأکید می‌ورزد که نبوت در نسل حضرت

ابراهیم قرار دارد: (و وَهَبْنَا لَهُ اسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ) (عنکبوت، ۲۷/۲۹)، و به ابراهیم، اسحاق و یعقوب را عطا کردیم و در دودمانش نبوت و کتاب آسمانی قرار دادیم.

از آنجا که رسیدن به مقام نبوت، بدون برخورداری از ویژگی‌های برجسته اخلاقی ممکن نیست؛ می‌توان چنین نتیجه گرفت که چون صفات خوب اخلاقی در فرزندان حضرت ابراهیم از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود، نبوت هم در میان ایشان به همین ترتیب منتقل می‌گردد و همین مطلب سبب برتری ایشان بر سایر مردم شده است.

(إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ* ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ) (آل عمران، ۳/۳۳-۳۴)، خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید. فرزندان که برخی از نسل برخی دیگر هستند.

دوم: گزاره‌هایی که حکایت از انتقال صفات بد اخلاقی دارند. به عنوان مثال، امیرالمؤمنین پس از آن که فرزند خود محمد بن حنفیه را تشویق می‌کرد در میان تیراندازی دشمن، به سوی آن‌ها حمله‌ور شود و او به خاطر ترس از مرگ، از حمله‌ور شدن امتناع می‌ورزید، با قبضه شمشیر به دوش او زد و فرمود: «أَدْرَكَكَ عِرْقٌ مِنْ أُمَّكَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸هـ/۲۴۳/۱)، رگی از مادرت در تو است.

چنین رویکردی به انتقال صفات بد اخلاقی از راه وارثت را می‌توان از نفرینی که حضرت نوح نسبت به قوم خود روا داشته و دلیلی که برای آن بیان کرده است، به دست آورد.

نوح پس از چند سال دعوت مردم خود به توحید، هنگامی که مطمئن از ایمان نیاوردن آن‌ها شد، ایشان را چنین نفرین می‌کند: (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ

الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَارًا) (نوح، ۲۶/۷۱)، نوح گفت: پروردگارا، هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی مگذار.

طبیعتاً از یک پیامبر الهی انتظار نمی‌رود که مردم خود را چنین تند نفرین کند، از این‌رو، نوح در مقام توضیح سخن خود برآمده، می‌فرماید: (أَلَيْسَ إِنَّ تَنْذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا) (نوح، ۲۷/۷۱)، اگر تو ایشان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می‌کنند و جز نسلی بدکار و ناسپاس به وجود نمی‌آورند.

مشابه چنین سخنی را از این آیه کریمه نیز می‌توان استفاده کرد؛ (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ) (اسراء، ۶۰/۱۷)، آن رؤیایی را که به تو نمایانندیم و آن درخت نفرین شده را جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم.

بنابر تفاسیر موجود، خداوند از بنی‌امیه تعبیر به «درخت نفرین شده» کرده است (طبرسی، ۱۴۱۵هـ/۲۶۶/۶). از آنجا که میوه هر درخت، متناسب با ویژگی‌های همان درخت است، می‌بایست بپذیریم که تک‌تک افراد بنی‌امیه، میوه‌های ناپاکی هستند که از این درخت ناپاک به‌وجود آمده‌اند و این نیست، جز تأثیر وراثت صفات ناپسند از یک نسل به نسل دیگر (ر.ک: نوروزی، ۱۳۸۴، ص ۶۳-۶۴).

دهد ثمر، ز رگ و ریشه درخت خبر نهفته‌های پدر از پسر شود پیدا^{۱۴}

نقش وراثت در انتقال صفات اخلاقی زشت در میان گروهی از جامعه‌شناسان و روانشناسان نیز طرفدارانی داشته است. به‌عنوان مثال، «لومبروزو» با توجه به فراوانی میزان خالکوبی در میان جنایتکاران، چنین نتیجه گرفت که مجرمان کم‌تر از افراد عادی حساسیت بدنی دارند و نقصان حساسیت اخلاقی نیز نتیجه نقصان حساسیت بدنی آنها است. وی با استفاده از رابطه مستقیم میان نقصان حساسیت

بدنی و نقصان حساسیت اخلاقی، نظریه خود مبنی بر «ظهور صفات ارثی پنهان» را مطرح کرد و ویژگی‌های جسمانی جنایتکاران را «داغ انحطاط» نامید (برای اطلاع از این نظریه و انتقادهای وارد بر آن، ر.ک: موسوی لاری، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۵).

اگر بپذیریم که ویژگی‌های باطنی و صفات اخلاقی، همچون ویژگی‌های ظاهری و صفات جسمانی، وراثتی هستند، از آنجا که خاستگاه این صفات در خارج از اراده انسان است، طبیعتاً، اراده وی در ایجاد آن‌ها هیچ دخالتی ندارد. عدم تأثیر اراده در ایجاد این صفات، ما را با دو پرسش اساسی مواجه می‌سازد:

اول: جایگاه ارزشی این صفات چیست؟

دوم: تربیت چه نقشی در برخورد با این صفات دارد؟

۲-۲- صفات اخلاقی، وراثت و ارزشی بودن: بدون تردید، دارا بودن صفتی که انسان هیچ نقشی در ایجاد آن ندارد، فاقد هر گونه ارزش مثبت یا منفی است. به همان اندازه که داشتن رنگ چشم آبی برای یک فرد، نه ارزش به حساب می‌آید و نه ضدارزش، بلکه تنها یک ویژگی است؛ برخوردارای از یک صفت وراثتی هم از آن جهت که پیدایش آن خارج از اراده انسان است، فاقد هر گونه ارزش اخلاقی است، هرچند به واسطه وجود یک فعلیت در نفس انسانی، کمال به حساب می‌آید.

۲-۳- صفات اخلاقی، وراثت و تربیت‌پذیری: اگر بپذیریم که وراثت در انتقال صفات اخلاقی یک عامل به حساب می‌آید، باید دید تربیت چه جایگاهی در تثبیت یا تغییر این صفات دارد. این پرسش از آن جهت مطرح می‌شود که تربیت در ساده‌ترین تعریف، عبارت است از «تبدیل قوه به فعلیت». حال اگر چیزی از ابتدا فعلیت داشته باشد، به فعلیت رساندن دوباره آن بی‌معنا خواهد بود، همچنان که تبدیل آن به بالقوه شدن نیز امکان‌پذیر نیست.

در بررسی کارکرد تربیت در وراثت صفات اخلاقی به سه دیدگاه می‌توان اشاره کرد:

۱-۲-۳- محدودیت در اثرگذاری: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که کارکرد تربیت تنها به آن دسته از صفات اخلاقی منحصر می‌شود که از دایره وراثت خارج هستند. بر این اساس، هرچند وراثتی بودن صفات اخلاقی، مسلم فرض شده است، اما این بدان معنا نیست که تمامی صفات اخلاقی را فرا می‌گیرد؛ در نتیجه، کارکرد تربیت تنها محدود به آن دسته از صفاتی می‌شود که خارج از دایره وراثت قرار دارند.

شاید بتوان برای تأیید این دیدگاه به این سخن امام صادق استناد جست: «ان الخلق منیحة یمنحها الله عزوجل خلقه، فمنه سجية فمنه نية. فقلت: فأیّهما أفضل؟ فقال: صاحب السجیة هو مجبول لا یستطیع غیره و صاحب النیة یصبر علی الطاعة تصبراً، فهو أفضلهما» (کلینی، ۱۳۶۷هـ/۲۰۱۱)، خلق نیکو عطایی است که خداوند به خلقش می‌بخشد. نوعی از آن طبیعی بوده و نوعی از اراده انسان ناشی می‌شود. سؤال شد: کدام یک از این دو افضل‌اند؟ فرمود: صاحب طبع نیک این‌گونه آفریده شده و نمی‌تواند غیر از آن کاری انجام دهد و کسی که خلقی را از روی اراده دارد، بر فرمانبرداری از خداوند صبر می‌کند، پس او برتر است.

۲-۳-۲- کنترل انتقال صفات: براساس این دیدگاه، نقش تربیت، کنترل انتقال صفات وراثتی به نسل‌های بعد است. چه وراثت دربرگیرنده تمام صفات اخلاقی باشد و چه برخی از صفات را شامل شود، تربیت می‌تواند در انتقال صفات مؤثر باشد؛ همان‌گونه که با از بین بردن زمینه جهش‌های ژنتیکی یا تغییر ساختار ژنتیکی یک موجود، می‌توان از پیدایش برخی از صفات جسمانی و انتقال آن به

نسل‌های بعدی جلوگیری کرد، با تربیت نیز می‌توان از ظهور یک صفت اخلاقی جلوگیری کرد یا زمینه ظهور آن را فراهم آورد.

به عبارت دیگر، از آن جا که انتقال یک خصوصیت از راه وراثت الزاماً به مفهوم فعلیت یافتن آن ویژگی نیست، کارکرد تربیت عبارت است از ایجاد زمینه برای غالب شدن یک صفت یا جلوگیری از غالب شدن آن.

۳-۲- کنترل کارکرد صفات: پیروان این دیدگاه معتقدند تربیت تنها در کنترل عملکرد صفات وراثتی در افراد دارای آن صفت، نقش دارد. براساس چنین نگرشی، هرچند انتقال صفات اخلاقی به افراد، خارج از کنترل آن‌ها است؛ اما افراد می‌توانند با اراده خود کارکرد این صفات را کنترل کنند.

راسل در توصیف این نوع نگرش به تربیت می‌نویسد: «فکر قدیم این بود که فضیلت اساساً مبتنی بر اراده است و فرض می‌شد که وجود ما آکنده از تمایل‌های بد است، و آن را با یک قوه مجرد که اراده باشد، نظارت می‌کنیم. و ظاهراً ریشه‌کن کردن این تمایل‌های بد محال به نظر می‌آمد و آنچه که در این مورد می‌توانستیم انجام دهیم، فقط نظارت بر آن‌ها بود» (در تربیت، ص ۲۵).

نقد و بررسی

آیا به راستی صفات اخلاقی وراثتی بوده و به شکل خود به خودی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند؟

به نظر می‌رسد وراثت یا در صفات اخلاقی جاری نیست یا دست کم به مفهومی که در مورد صفات جسمانی به کار می‌رود، در مورد صفات اخلاقی به کار نمی‌رود. زیرا از یک سو، نظام تربیتی دینی، نظامی است که با دو مؤلفه مهم شناخته می‌شود: ۱- پویایی، یعنی هدف از آن، بهبود و ارتقای سلامت اخلاقی فرد

مسلمان است (شریعتمداری، ۱۳۷۳، ص ۶۸-۶۶) ۲- عمل‌گرایی، یعنی دستیابی به آرمان‌های اخلاقی جز در یک روند تربیتی مبتنی بر عمل اختیاری فرد ممکن نیست؛^{۱۵} «الرجل حیث اختار لنفسه، ان صانها ارتفعت و ان ابتذلها اتضعت» (آمدی، ۱۳۶۰، ۷۷/۲)، جایگاه هر انسانی به آن چیزی است که برای نفس خود اختیار می‌کند. اگر آن را از فساد حفظ کند بلند مرتبه می‌شود و اگر آن به حال خود واگذارد، تباه و پست می‌شود. براساس چنین نگرشی است که عنصر مسؤولیت در این نظام تعریف می‌شود، هم تربیت‌کننده نسبت به فرایند تربیتی خود مسؤولیت دارد و هم تربیت‌شونده در برابر عمل به آموزه‌های تربیتی مسؤولیت دارد (هاشمی، ۱۳۷۲، ۱۷۲/۱-۱۷۳)؛ (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ) (مدثر، ۳۸/۷۴)، هر انسانی در گرو آن چیزی است که به دست آورده است. بدیهی است در این نظام، هر عملی که تحقق آن، خارج از اراده فرد باشد، اخلاقی به حساب نمی‌آید،^{۱۶} هیچ مسئولیتی هم در برابر آن، متوجه او نیست.

از سوی دیگر، مفاهیم اخلاقی مفاهیمی هستند که در خارج منشاء اثر بوده و انسان را به سوی خوبی‌ها حرکت داده یا از انجام زشتی‌ها باز می‌دارند؛ خوبی‌ها و بدی‌هایی که چیزی جز مصلحت‌ها و مفسده‌ها، سودها و زیان‌های واقعی خارجی، چیزی نبوده،^{۱۷} قرآن اثر آن را چنین توصیف می‌کند، (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلِي فُلُوْبُهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُوْنَ) (مطففین، ۱۴/۸۳)، نه چنین است، بلکه آن چه مرتکب می‌شدند، زنگار بر دل‌هایشان بسته است.

بر این اساس، اگر انتقال صفات بالفعل و ویژگی‌های حقیقی اثرگذار در جهان خارج، از راه وراثت صورت پذیرد، چون این انتقال امری خود به خودی است، برخوردار از آن، ارزش یا ضد ارزش به حساب نمی‌آید، همچنان که اگر این صفات زمینه تحقق عمل را بدون اختیار در فرد فراهم کنند، اثبات‌کننده

مسئولیت وی نخواهند بود (هدایتی، ۱۳۸۶، ص ۶۷)؛ از این رو، غزالی از جمله عناصر چهارگانه مؤثر در اخلاق، توانایی انجام رفتار زیبا و زشت را برمی‌شمارد (ر.ک: حجتی، ۱۳۶۱، ۳۳۱/۲).

با توجه به چنین رویکردی در نظام تربیتی دینی است که به صراحت می‌توان اعلام کرد هیچ صفت اخلاقی فعلیت یافته‌ای از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌شود (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ هـ ص ۱۱۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۹؛ هدایتی، ۱۳۸۶، ص ۶۹-۷۰). از این رو، امیرالمؤمنین در توصیف قلب جوان می‌فرماید: «انما قلب الحدث كالارض الخالية ما القى فيها من شيء قبلته، فبادرتك بالادب قبل أن يقسو قلبك و يشغل لبك» (شریف رضی، بی تا، ۴۰/۳)، قلب جوان همچون زمین خالی است، هرچه در آن نهاده شود، می‌پذیرد. پس آغاز کردم به ادب تو، پیش از آن که قلبت سخت شده، اندیشه‌ات سرگرم شود.

به عبارت دیگر، اگر چیزی جزء ماهیت و چیستی نخستین و بنیادین انسان باشد، در تمامی افراد یکسان بوده، تغییرپذیر نیز نیست. اما صفات اخلاقی نمی‌توانند چنین جایگاهی داشته باشند، زیرا اگر چنین می‌بودند، بایستی همه انسان‌ها از خلق و خوی یکسانی برخوردار می‌بودند، حال آن که چنین نیست.

بر این اساس، ماهیت انسان تنها شامل مجموعه‌ای از استعدادها و زمینه‌های صرف است که خود فرد در ایجاد آن نقشی نداشته و خارج از اختیار و اراده او است؛^{۱۸} ولی خُلق انسان نتیجهٔ دخالت عوامل متعددی است که در افراد مختلف با سرعت متفاوت به وجود آمده یا دگرگون می‌شود (ر.ک: فتحعلی خانی، ۱۳۷۹، ۵۲/۱ و ۵۳؛ هدایتی، ۱۳۸۶، ص ۶۹-۷۰).

با توجه به چنین رویکردی نسبت به استعدادهای ذاتی و خُلق است که می‌توان ادعا داشت، هرچند وراثت در انعقاد شخصیت (برای اطلاع از نگرش‌های مختلف درباره

شخصیت، ر.ک: هاشمی، ۱۳۷۲، ۱/۱۷۴-۲۱۲) انسان نقش دارد، اما تنها علت آن نیست، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان با شناخت کامل از وضعیت روانی پدر و مادر، وضعیت روانی فرزندان آن‌ها را به طور قطع تشخیص داد (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

توضیحات گذشته به خوبی روشن می‌سازد که دیدگاه غزالی و ابن مقفع در طرح نظریه سجیه‌های مخفی و پنهان که براساس آن، کودک دارای صفاتی بالقوه است که قابلیت رشد و به فعلیت رسیدن را دارند، درست‌تر به نظر می‌رسد (غزالی، ۱۳۴۲هـ ص ۶۸) تا نظریه «صفحه پاک» که براساس آن، کودک دارای هیچ نقشی نبوده، قابلیت پذیرش هر نقشی را به کمک آموزش و عادت دارد (ابن مسکویه، ۱۳۱۸هـ ص ۷۷؛ غزالی، بی‌تا، ۱۳۰۸/۸؛ غزالی، ۱۳۴۲هـ ص ۷۸).^{۱۹} انکار وجود صفات بالفعل و انتقال آن از طریق وراثت به این معناست نیست که نسبت انسان به زشتی‌ها و زیبایی‌ها، نسبت برابری است، چرا که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که خوبی‌ها نزد او زیبا و بدی‌ها، زشت و نازیبا است (طباطبایی، بی‌تا، ۱۶۳/۱۲-۱۶۴)؛ (وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ) (حجرات، ۷/۴۹)، ولی خداوند ایمان را برای شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلید کاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان که چنین‌اند، ره‌یافتگانند.

معلوم است که زیبایی خوبی‌ها و زشتی بدی‌ها، هرچند یک واقعیت نهادینه شده در انسان است، اما عوامل تربیتی گوناگونی می‌توانند با دخالت خود، زمینه بروز آن را کم کرده یا از بین ببرند. با ملاحظه همین جهت است که خداوند از کسانی که بر این تمایل ذاتی خود باقی مانده‌اند با عنوان «راشدون» یاد می‌کند.

گواه بر درستی این مطلب، سخن پیامبر گرامی اسلام است آنجا که می‌فرمایند: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون أبواه یهودانه و ینصرانه» (ری‌شهری، ۱۳۷۵، ۷۸۱/۱)، هر نوزادی بر فطرت آفریده می‌شود، و پدر و مادرش او را یهودی و نصرانی می‌کنند.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که منظور از فطرت انسانی در آموزه‌های دینی،^{۲۰} چیزی جز تمایل ذاتی به خوبی‌ها و عدم تمایل ذاتی نسبت به بدی‌ها نبوده، نمی‌توان منظور از فطرت سالم و پاک را، وجود صفات خوب فعلیت یافته در انسان دانست.^{۲۱}

توجه به تمایل ذاتی در تعریف فطرت را می‌توان از کاربرد هم‌عرض واژه «حنیف» با آن نیز به دست آورد (باقری، ۱۳۸۷، ۲۰/۱). «حنیف» که از ماده «حنف» است، به معنای «تمایل» است. امام معصوم، حنیفان غیر مشرک را در آیه کریمه (حُنْفَاءَ لِلّٰهِ غَیْرَ مُشْرِکِیْنَ) (حج، ۳۱/۲۲) به دارندگان فطرت معنا کرده، می‌فرماید: «الْحَنِیْفِیَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لِاتَّبَعِیْلِ لِحَلْقِ اللّٰهِ» (کلینی، ۱۳۶۷هـ/۱۲۲).

اگر چنین رویکردی به فطرت داشته باشیم، خواهیم توانست آن را در حوزه انسان‌شناختی، مترادف با وجدان اخلاقی،^{۲۲} یعنی نیروی طبیعی و باطنی که به واسطه آن، انسان همواره به خوبی‌ها مایل و از بدی‌ها گریزان است، بدانیم (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵؛ جعفری، ۱۳۸۱، ص ۲۵ به بعد؛ هاشمی، ۱۳۷۲، ۱۲۶/۱-۱۲۷)؛ همان چیزی که قرآن کریم از آن به الهام فجور و تقواید کرده است؛ (وَ نَفْسٍ وَ مَا سِوَاهَا * قَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) (شمس، ۸۷/۹۱)، سوگند به نفس و آن کس که آن را نیکو به پا داشت، سپس پلیدی و پرهیزکاریش را به آن الهام کرد.

شاید با ملاحظه همین جهت باشد که خدای تعالی هنگامی که از توجه دادن انسان به حقایق نهفته در نهادش و کنار زدن پرده غفلت از آن سخن به میان می‌آورد، از واژه «مُدَّكَّر» استفاده می‌کند؛ (فَدَّكَّرَ اِنَّمَا اَنْتَ مُدَّكَّرٌ) (غاشیه، ۲۱/۸۸)، پس یادآوری کن که تو تنها یادآوری کننده هستی. اما هنگامی که می‌خواهد انسان را متوجه چیزی سازد که پیشتر نسبت به آن هیچ آگاهی و شناختی نداشته، از واژه «تعلیم» استفاده می‌کند (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰)؛ (وَ يُزَكِّيْكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (بقره، ۱۵۱/۲)، و شما را پاک می‌گرداند و کتاب و حکمت می‌آموزد و آن چه را نمی‌دانستید به شما یاد می‌دهد.

بر این اساس، دیگر نمی‌توان ادعا داشت که صفات خوب فعلیت یافته اخلاقی در میان فرزندان ابراهیم به صورت غیراختیاری و با دخالت عامل وراثت، از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است؛ زیرا خدای تعالی خود در توصیف فرزندان ابراهیم چنین می‌فرماید: (وَ جَعَلْنَاهُمْ اٰیْمَةً يَهْتَدُونَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحَيْنَا اِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ اَقَامَ الصَّلَاةَ وَ اٰتٰءَ الزَّكَاةَ وَ كَانُوا لَنَا عَابِدِينَ) (انبیاء، ۷۳/۲۱)، آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما مردم را هدایت می‌کنند و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و بر پا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان به عبادت ما می‌پرداختند.

روشن است که واژه وحی در این آیه، به معنای «وحی تشریحی» که وسیله ابلاغ احکام الهی است، نمی‌باشد؛ بلکه منظور از آن «وحی تسدیدی» و هدایت و الهام باطنی است (طباطبایی، بی‌تا، ۳۰۵/۱۴).

همچنان که نفرین حضرت نوح و دلیلی که برای آن بیان می‌کند، حکایت از این ندارد که صفات زشت اخلاقی به صورت موروثی به نسل‌های بعدی قوم او

منتقل می‌شوند؛ بلکه چنین ادعایی از سوی نوح تنها از این جهت بوده است که پیش از این، خدای تعالی به وی خبر داده بود که از قوم او جز همان گروه که ایمان آورده‌اند کس دیگری ایمان نمی‌آورد؛ (وَ اَوْحِيَ اِلَي نُوْحٍ اَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُوْنَ) (هود، ۱۱/۳۶)، در چنین صورتی، نوح مجاز است که ادعا کند که فرزندان این گروه نیز همچون پدران‌شان هم در عمل و هم در اعتقاد ناسالم خواهند بود.

نتیجه

تا آنجا که شواهد علمی و آموزه‌های دینی نشان می‌دهند، نمی‌توان وراثت را عاملی برای انتقال صفات اخلاقی فعلیت یافته از نسلی به نسل دیگر، دانست. آن چه از راه توارث به ما می‌رسد، ساختمان بدنی و قابلیت آن‌ها برای واکنش نشان دادن در محیط‌های گوناگون است. وراثت زمینه‌ساز رفتار ویژه است؛ یعنی ساختمان و قالب استعدادها، بدنی و روانی به فرد انتقال پیدا می‌کنند، نه خود استعدادها. این قالب‌ها که تمام ساحت‌های وجودی او را، از ساحت بینش و

انگیزش و اندیشه تا ساحت رفتار و کردار، دربر گرفته است، سبب شده تا قابلیت لازم برای تربیت‌پذیری را دارا شود.

Archive of SID

تأملی بر جایگاه وراثت در آموزه‌های دینی و تأثیر آن بر تربیت‌پذیری انسان

پی‌نوشت‌ها

۱. با توجه به همین معنای لغوی است که در زبان عربی به «تپه»، «رَبْوَةٌ» گفته می‌شود: (وَ أَوْبَانُهُمَا إِلَي رَبْوَةٍ ذَاتِ قُرَارٍ وَ مَعِينٍ) (مؤمنون، ۵۰/۲۳)؛ به «نفس زدن» هم «رَبْوَةٌ» گفته می‌شود، چرا که موجب برآمدن سینه می‌شود؛ به «زیادی بر اصل مال»، «رَبَا» گفته می‌شود: (يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ) (بقره، ۲۷۶/۲).
۲. بر اساس پذیرش چنین ساختار لغوی برای واژه تربیت، برخی تربیت اسلامی را چنین معنا کرده‌اند: «شناخت خدا به عنوان رب یگانه انسان و جهان و برگزیدن او به عنوان رب خویش و تن دادن به ربوبیت او، تن زدن از ربوبیت غیر». ر.ک: باقری، ۱۳۸۷، ۶۱/۱.
۳. واژه «شاکله» را که برگرفته از آیه کریمه (كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهِ) (اسراء، ۸۴/۱۷) است، می‌توان هم معنای با «منش» (character) و «شخصیت» (personality) دانست. شاکله در عین حال که شکل است، شکل دهنده نیز هست، چرا که به باطن انسان شکل می‌دهد، یعنی رفتار، ادراک و احساس آدمی را قالب زده و آن‌ها را به سبک و سیاق خود درمی‌آورد و به همین جهت، قرآن آن را محیط بر انسان می‌داند، (بَلِي مَنْ كَسَبَ سَنِيَةً وَ أَحَاطَتْ بِه حَاطِيئُهُ) (بقره، ۸۱/۲)؛ ر.ک: باقری، ۱۳۸۷، ۱۲۳/۱-۱۲۴.
۴. اخلاق و تربیت اسلامی ریشه در قرآن و حدیث، عقاید و عرفان دارد؛ ر.ک: حلبی، ۱۳۷۱، ص ۷۴-۸۰.
۵. برای اطلاع از معنای نفس و ویژگی‌های آن، ر.ک: امینیان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹-۱۳۴؛ حجتی، ۱۳۶۰، ۷۹/۱-۱۱۲.
۶. شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۴: «و للأمزجة مدخل عظیم في جودة الإدراك و حسن التدبير، فإنّ الأمزجة القریبة من الاعتدال الصافية القوى يكون إدراكها قویا و تدبيرها صوابا، و الذي يكون بالعكس فبالعكس. فإنّ الأخلاق أعظم أسباب اختلافها اختلاف الأمزجة؛ ألا ترى أنّ بعض الأمزجة الحارة يناسب الغضب، و بعضها يناسب الشهوة، و المزاج السوداوي يناسب الغم و الهم و الخوف و الألم و الملل و غير ذلك؟ فهذه الأشياء لا تعرض للنفس من حيث جوهرها بل بعضها يعرض لها من حيث إنّها ذو بدن، كالشهوة و الغضب؛ و بعضها يعرض للبدن من حيث إنّهُ ذو نفس، كالنوم و اليقظة و الألم و غير ذلك».
۷. منظور از «محیط» تمام عوامل خارجی است که در موجود زنده از آغاز رشد وجود دارد؛ حجتی، ۱۳۷۰، ۱۰۶/۱.
۸. واژه طین در لغت به معنای «گِل» و طینه به معنای «یک قطعه از گِل» است. در متون لغوی برای طینت این معانی گزارش شده است: آفرینش (خلقت)، سرشت (جبلت)، منشاء (اصل) گزارش شده است. ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵هـ/۱۳/۲۷۰؛ زبیدی، بی تا، ۲۷۰/۹؛ جوهری، ۱۴۰۷هـ/۶/۲۱۵۹.
۹. برای اطلاع از احتمالات مختلف در معنا و مفهوم روایات طینت، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳هـ/۵/۲۶۰-۲۶۱.

۱۰. استفاده پیامبر گرامی اسلام از عدد نود و نه (۹۹) در شمارش تعداد ژن‌ها، همچون موارد مشابه در استفاده از اعداد در آیات قرآنی و احادیث، تنها دلالت بر فراوانی تعداد ژن‌های مؤثر در ویژگی‌ها و صفات جسمانی انسان دارد، نه در تعیین و انحصار آن‌ها در این عدد تا با دستاوردهای علمی در این باره ناسازگار باشد. ر.ک: فلسفی، ۱۳۸۶، ۶۶/۱-۶۷.
۱۱. در برخی از منابع، افزون بر وراثت صفات جسمانی (وراثت‌خصوصیاتی) و وراثت صفات اخلاقی (وراثت اخلاقی)، از نوع سومی از وراثت به نام وراثت عقلانی سخن به میان آمده است. منظور از این نوع وراثت، انتقال برخی از خصوصیات عقلی از طریق وراثت به فرزندان است و در تأیید آن به حدیث «ایاکم و تزویج الحمقاء فان صحبتها بلاء و ولدها ضیاع» استشهد شده است؛ ر.ک: فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰-۱۴۱، حجتی، ۱۳۷۰، ۸۹-۸۷/۱، نوروزی، ۱۳۸۴، ص ۶۵-۶۶؛ کلینی، ۱۳۶۷هـ/۵-۳۵۴.
۱۲. شایان یادآوری است، در برخی از منابع لغوی واژه «دساس» به گونه ای معنا شده است که پیوند خود را با ویژگی‌های اخلاقی حفظ کرده است. به عنوان مثال مؤلف کتاب المنجد در توصیف عبارت «العرق دساس» می‌نویسد: «أی: ان اخلاق الآباء تنتقل الی الأبناء». ر.ک: المنجد، ماده «دس».
۱۳. مشابه این مضمون را در احادیث دیگر نیز می‌توان پیدا کرد. امیرالمؤمنین در اشاره به جایگاه ویژگی‌های برجسته اخلاقی خانواده در رفتار افراد می‌فرماید: «إذا کرم أهل الرجل، کرم مغیبه و محضره»، «علیکم فی طلب الحوائج بشراف النفوس ذوی الاصول الطیبه، فإنها عندهم أفضی و هی لدهیم أزکی»، «علیکم فی قضاء حوائجکم بکرام الانفس و الاصول، تنتج لکم عندهم من غیر مطال و لا من»، «ثم الصق بذوی الاحساب و أهل البیوتات الصالحة و السوابق الحسنه؛ ثم أهل النجدة و الشجاعة و السماحة؛ فإنهم جماع من الکرم، و شعب من العرف». ر.ک: لیشی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱ و ۳۴۱ و ۳۴۲؛ ۹۱/۳؛ شریف رضی، بی تا، ص ۹۱.
۱۴. صائب تبریزی، (بی تا)، ص ۹۰، شماره ۱۹۴.
۱۵. با ملاحظه تأثیر عنصر اختیار است که می‌توان میان «حُلق» و «حَلَق» تفاوت گذاشت و معتقد شد که چگونگی ساختار (شاکله) درونی انسان بر خلاف ساختار برونی وی که امری غیر اختیاری است، بدون دخالت عنصر اراده قابل تحقق نیست؛ ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۸/۲.
۱۶. بنابراین، نمی‌توان ملاک اخلاقی بودن یک عمل را تنها تابع سهمی دانست که در رسیدن به نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد (مکارم، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲)، زیرا تحقق عمل بدون دخالت اراده، اخلاقی به حساب نمی‌آید، هرچند در رسیدن انسان به سعادت نیز اثر گذار باشد.
۱۷. برای اطلاع از آرای متفاوت درباره ارزش قضایای اخلاقی؛ ر.ک: شریعتمداری، ۱۳۷۳، ص ۷۸-۸۲؛ نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۳۱-۳۲؛ نیکزاد، ۱۳۷۱، ص ۵۶-۵۹؛ هاشمی، ۱۳۷۲، ۱۲۲/۱-۱۲۶.

۱۸. وجود چنین استعدادهایی در انسان به این معنا نیست که بتوان تمامی انسان‌ها را به‌سادگی و به شکلی یکسان در جهت رسیدن به هدف مطلوب تربیت کرد. به همین جهت، بهترین زمان شکوفایی و به فعلیت رساندن آن‌ها، دوران خردسالی است. ر.ک: حجتی، ۱۳۷۰، ۲۶۳/۱؛ فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹.
۱۹. بر خلاف افلاطون، شاگرد وی ارسطو بر این باور است که منشاء عادت فعال، طبیعت شیء بوده، ماهیتی وراثتی و ذاتی دارد؛ ر.ک: علی اشرف جودت، ۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۴.
۲۰. برای اطلاع از برداشت‌های مختلف درباره فطرت، ر.ک: هاشمی، ۱۳۷۲، ۱۷۱/۱.
۲۱. استاد مطهری بر این باورند که واژه «فطرت» بر وزن «فَعْلَة» و دلالت بر گونه‌ای خاص از خلقت (ابداع) دارد؛ سپس از آن نتیجه گرفته‌اند که فطرت مانند غریزه یک امر تکوینی است، یعنی جزء سرشت انسان است و اکتسابی نیست، ولی از غریزه آگاهانه‌تر است؛ همچنین مرحوم امام خمینی چنین معنا می‌کنند: «بدان که مقصود از فطرت الله که خدای تعالی مردم را بر آن مفسور فرموده، حالت و هیئتی است که خلق را بر آن قرار داده که از لوازم وجود آن‌ها و از چیزهایی است که دراصل خلقت خمیره آن‌ها بر آن مخمر شده است»؛ اما علامه طباطبایی آن را به «عاملی که انسان را ضمن قادر ساختن به رفع نیازها و تشخیص بین سود و ضرر، بسوی کمال سیر می‌دهد» معنا می‌کند؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸-۱۹؛ خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ۱۷۸/۱۶-۱۷۹؛ حسینی، ۱۳۷۳، ۲۳۰-۲۳۶/۱.
۲۲. هرچند وجدان اخلاقی در برابر وجدان توحیدی قرار دارد؛ اما شواهد دینی بیانگر این واقعیت است که «فطرت» از چنان گستردگی مفهومی برخوردار است که می‌تواند دربرگیرنده هر دو سطح وجدان، یعنی وجدان اخلاقی و وجدان توحیدی در دو حوزه انسان شناختی و معرفت شناختی باشد. منظور از «وجدان توحیدی» نیرویی طبیعی و باطنی است که به وسیله آن درک می‌شود که قدرتی نامحدود، آفریدگار موجودات و تدبیر کننده جهان است. بر همین اساس، در برخی از منابع دینی، فطرت حنیف و تولد بر فطرت چنین معنا شده است: «فطرهم علی المعرفة به»، «المعرفة بأن الله عزوجل خالقه»؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷/۲، ۱۲-۱۳.

فهرست منابع

قرآن کریم

- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۰). غرر الحکم و درر الکلم، با شرح خوانساری، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران ارسطو. (۱۳۴۳هـ). علم الاخلاق الی نيقوماخوس، مقدمه و تحقیق بارتلمی سانتھیلیر، قاهره، دار صادر ابن ابی الحدید. (۱۳۷۸هـ). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیة ابن ابی جمهور الاحسانی، محمد بن علی. (۱۴۰۳هـ). عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۴هـ.). من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، جامعه مدرسین
- ابن خلدون، محمد عبد الرحمن. (۱۳۳۶). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران
- ابن سلامه، محمد. (۱۴۰۵هـ.). مسند شهاب، تحقیق حمدی عبد المجید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۱۸هـ.). تهذیب الاخلاق، مصر، دار مکتبه الحیاه
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵). لسان العرب، قم، ادب الحوزه
- اسماعیلی یزدی. (۱۳۸۲). فرهنگ تربیت، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران،
- امینیان، مختار. (۱۳۸۱). مبانی اخلاق اسلامی، ویرایش دوم، قم، بوستان کتاب،
- باقری، خسرو. (۱۳۸۷). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، چاپ هیجدهم، تهران، انتشارات مدرسه
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۰۶هـ.). التعریفات، مصر، المطبعة الخیریة
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۱). وجدان، قم، انتشارات تهذیب
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷هـ.). الصحاح، تحقیق عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم
- للملایین
- حجتی بروجردی، بهاء الدین. (۱۴۱۲هـ.). الحاشیة علی کفایة الاصول (تقریرات البروجردی)، قم،
- مؤسسه انصاریان
- حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۷۰). اسلام و تعلیم و تربیت، چاپ پانزدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ
- اسلامی، جلد اول
- حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۷۰). اسلام و تعلیم و تربیت، چاپ نهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، جلد
- دوم
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۶۰). روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
- جلد اول
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۶۱). روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
- جلد دوم
- حسینی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). بررسی مقدماتی اصول روانشناسی، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- حسینی زاده، سید علی. (۱۳۸۱). سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت (آموزش در سیره معصومان)، قم،
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۱). انسان در اسلام و مکاتب غربی، انتشارات اساطیر
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). شرح چهل حدیث، چاپ بیست و دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- دانشی احمد. (۱۳۶۸). مسؤولیت تربیت، چاپ ششم، نشر امام علی

- رازی، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۵هـ). مختار الصحاح، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه راسل، برتراندر. (۱۳۳۹). در تربیت، ترجمه عباس شوقی، چاپ دوم، چاپ اتحاد
- راغب اصفهانی، الحسین بن محمد. (۱۴۰۴هـ). المفردات فی غریب القرآن، الطبع الثانی، مطبعه خدمات چاپی
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۴هـ). الذریعة الی مکارم الشریعة، انتشارات رضی ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). میزان الحکمة، قم، دار الحدیث
- زبیدی، سید محمد. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، مکتبه الحیاه
- سادات، محمد علی. (۱۳۷۲). اخلاق اسلامی، چاپ دوازدهم، سازمان سمت
- سید قریشی، ماریه. (۱۳۸۱). دین و اخلاق، قم، بضعه الرسول
- شیر، سید عبدالله. (۱۳۶۴). بنیادهای اخلاق اسلامی، ترجمه حسین بهجو، مؤسسه دین و دانش
- شریعتمداری، علی. (۱۳۷۳). تعلیم و تربیت اسلامی، چاپ نهم، تهران، امیر کبیر
- شریعتمداری، علی. (۱۳۴۴). روانشناسی تربیتی، اصفهان، انتشارات مشعل
- شریف رضی. (بی تا). نهج البلاغه، تحقیق محمد عبده، بیروت، دار المعرفه
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
- صائب تبریزی، میرزا محمد علی. (بی تا). کلیات صائب تبریزی، با مقدمه محمد عباسی، نشر طلوع
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵هـ). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- علی اشرف جودت، تقی. (۱۲۷۸). نقش عادت در تربیت اسلامی، تهران، امیر کبیر
- غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۴۲هـ). میزان العمل، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دائره المعارف
- فایضی، علی- آشتیانی، محسن. (۱۳۷۵). مبانی تربیت و اخلاق اسلامی، قم، روحانی
- فتحعلی خانی، محمد. (۱۳۷۹). آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی
- فلسفی، محمد تقی. (۱۳۸۶هـ). الطفل بین الوراثة و التریبه، مشهد، دار المرتضی للنشر
- قربانیان، رضا. (۱۳۷۲). اسلام و تربیت، مؤسسه خدمات فرهنگی و نشر عترت
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷هـ). الفروع من الکافی، چاپ سوم، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب

لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، دار الحدیث

- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳هـ). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء مصباح، مجتبی. (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن، طهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). فطرت، چاپ هفتم، انتشارات صدرا
- مکارم، محمدحسن. (۱۳۷۷). مدینه فاضله در متون اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی موسوی لاری، سید مجتبی. (۱۳۸۶). رسالت اخلاق در تکامل انسان، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب نجار زادگان، فتح الله. (۱۳۸۶). رهیافتی بر اخلاق و تربیت اسلامی، قم، نشر معارف نوروزی، محمد. (۱۳۸۴). آسیب شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن، قم، بوستان کتاب نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸هـ). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت نیکزاد، محمود. (۱۳۷۱). کلیات فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات اسلامی هاشمی، مجتبی. (۱۳۷۲). تربیت و شخصیت انسانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی هدایتی، محمد. (۱۳۸۶). تهذیب اخلاق، چاپ دوم، قم، نشر حلق

یادداشت شناسه مؤلف

سعید نظری توکلی: عضو هیأت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

نشانی الکترونیک: sntavakkoli@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۹/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱۱/۵