

مقدمه

«نظریه فطرت»، عنوان دیدگاهی است که از یکسو، ناظر به «انسان» و از سوی دیگر، در ارتباط با «خدا» سامان یافته است. این نظریه سرشتی برای انسان تصویر می‌کند که الهی، فراگیر، تبدیل‌ناپذیر، غیراکتسابی و مصون از خطاست و سایر موجودات، بدین سیاق از آن بهره‌مند نیستند. از این رو، فطرت، وجه تمایز انسان از سایر موجودات است. یکی از ابعاد این نظریه، توانمندی آن در تشریح پیوند وجودی میان انسان و دین است. نظریه فطرت، دین را کتاب تشریح الهی و انسان را کتاب تکوین او دانسته، میان این دو، پیوندی ناگسستنی برقرار می‌کند.

فطرت و ملحقات آن در میان حکما و عرفای اسلامی، مستقیماً یا به‌واسطه سایر موضوعات فلسفی، محل بحث بوده است، اما عنوان «نظریه فطرت» در ادبیات ما سابقه چندانی ندارد. شاید بتوان بنیان‌گذار این مکتب فکری را حکیم متأله، آیت‌الله شاه‌آبادی دانست که «فطرت» را به‌عنوان محور تحلیل و بررسی همه ابعاد دین، در قلب نظرات خویش جای داد. پس از وی شاگرد ایشان امام خمینی^{ره} و در ادامه، بزرگانی همچون شهید مطهری، آیت‌الله جوادی‌آملی، آیت‌الله مصباح و... به بسط و تشریح این نظریه پرداختند.

در اغلب تعریف‌هایی که از «فرهنگ» ارائه شده، عنصر «انسان»، در قلب این تعاریف جای دارد. صاحب‌نظران بر این حقیقت اجماع دارند که فرهنگ یک پدیده انسانی است. اغلب صاحب‌نظران بر این نکته نیز تأکید دارند که فرهنگ، به انسانی مربوط می‌شود که در اجتماع زیست می‌کند؛ یعنی فرهنگ یک پدیده اجتماعی است. بنابراین، هستی فرهنگ، مبتنی بر هستی جامعه است. هستی‌شناسی فرهنگ، تابعی از هستی‌شناسی جامعه می‌باشد. از آنجا که تار و پود وجود جامعه را وجودهای انسانی می‌سازند، انسان‌شناسی، هم مقدمه شناخت جامعه خواهد بود و هم مقدم بر آن.

فطرت، که یک نظریه انسان‌شناسی است، در صورتی که در مقابل سؤالات مختلفی که در نظریه‌های فرهنگی مطرح می‌شود قرار گیرد، پاسخ‌هایی بسیار متفاوت از آنچه در نظریه‌های غربی ارائه می‌شود، ارائه خواهد داد. موضوعات موجود در نظریه‌های فرهنگی را می‌توان به سه دسته «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی فرهنگ»، طبقه‌بندی کرد. این نظریه‌ها در این سه دسته، معمولاً به «توصیف»، «تبیین» و «تجویز» می‌پردازند؛ یعنی صرفاً به صورت‌بندی موضوع بسنده نمی‌کنند، بلکه نظریات خود را تا سر حد تجویز و ارائه راهکارهای عملی پیش می‌برند.

در این مقاله، تلاش شده است با پرداختن به برخی مسائل مطرح در حوزه فرهنگ، پاسخ‌هایی

دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی

محسن لبخندق*

چکیده

«نظریه فطرت»، سرشتی برای انسان تصویر می‌کند که الهی، فراگیر، تبدیل‌ناپذیر، غیراکتسابی و مصون از خطاست و سایر موجودات، بدین سیاق از آن بهره‌مند نیستند. از این رو، فطرت، وجه تمایز انسان از سایر موجودات است.

ورود مفهوم «فطرت» به مبادی علوم مختلف، تبعات معرفتی فراوانی به‌همراه دارد. نظریه فرهنگی، یکی از دانش‌هایی است که با ورود مفهوم «فطرت» بدان، دستاوردهای علمی مهمی حاصل خواهد شد. «ابتناء بقاء فرهنگ‌ها بر عناصر فطری»، «بهره‌مندی همه فرهنگ‌ها از فطرت الهی»، «معتبر دانستن بخشی از تفاوت‌های فرهنگی جوامع»، «تحلیل بحران‌های فرهنگی بر اساس فطرت»، «رأی به تعالی‌پذیری همه فرهنگ‌ها»، «فطری دانستن ارتباطات»، «امکان گفت‌وگوی فرهنگ‌ها با زبان فطرت»، «مفاهمه ذاتی فرهنگ‌ها با فرهنگ دینی» و «ورود به سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر نظریه فطرت»، در جمله موضوعاتی هستند که در این مقاله، به‌عنوان دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: فطرت، طبیعت، دین، فرهنگ، نظریه‌های فرهنگ.

مبتنی بر «نظریه فطرت» به این مسائل داده شود. این مطالب، گاه از سنخ توصیف و تبیین و گاه نیز از سنخ تجویز و تعیین سیاست‌های کلان هستند.

۱. نظریه فطرت

الف. معنا و ویژگی‌های فطرت

وزن «فعله» در ادبیات عرب، دلالت بر نوع، یعنی گونه و چگونگی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۸). فطرت بر وزن «فعله» و از ریشه «فطر» به معنی «ایجاد» است. مفاد آن کیفیت یا چگونگی ایجاد است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱۴). فطرت، به معنای نوعی خلقت ویژه انسان است که صبغه الهی دارد.

انسان، علاوه بر بُعد جسمانی، دارای بُعد غیرجسمانی است که از آن با عناوین مختلفی مانند «روح» یا «نفس مجرد» نام می‌برند. حکمای اسلامی، قوای نفس مجرد انسان را در دو شاخه کلی قوای ادراکی و قوای تحریکی معرفی کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۶). فطرت نیز که نحوه سرشت نفس انسانی است، دارای دو بُعد بینشی و گرایشی است. برای فطرت ویژگی‌هایی برشمرده‌اند که غالباً از آیه فطرت (روم: ۳۰) و همچنین برخی آیات و روایات دیگر استخراج شده‌اند.

صبغه الهی داشتن فطرت

فطرت به خداوند منتسب است. این امر، مایه الهی شدن سرشت انسان شده است. انسان در درون خود، اولاً پروردگار خویش را می‌شناسد، ثانیاً به سوی پروردگار گرایش دارد و خداجو است. این گرایش و بینش فطری، بر هر آنچه رنگ خدایی دارد صادق است. از این رو، فطرت، شناخت و گرایش به اسمای حسناى خدا و مظاهر علیای وی که فجور و تقواست را نیز شامل می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳).

فراگیری فطرت در نوع بشر

در آیه فطرت، سرشت الهی انسان مختص به گروه یا افراد خاصی دانسته نشده و با استعمال واژه «ناس»، این صبغه الهی همگانی معرفی شده است. پس فطریات در همه افراد یافت می‌شود، هرچند کیفیتشان از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۴۴)، حتی مسئله کفر و ایمان افراد نیز دلیلی بر عدم فراگیری فطرت نیست. از این رو، کسانی که از مسیر الهی خارج می‌شوند نیز دارای این سرمایه الهی هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

جبلّی بودن فطرت و غیراقتسابی بودن آن

فطرت، جبلّی انسان است. جعل و آفرینش فطرت، جعل ذاتی نیست و خلقت ذاتی مستقلى از خلقت انسان ندارد، بلکه جعل آن تبعی است؛ یعنی به محض خلقت انسان و به تبعیت از این خلقت، فطرت نیز پدید آمده است. همچنین جعل فطرت در انسان، جعل تألیفی اعم الصافی یا انضمامی هم نیست؛ یعنی این گونه نیست که انسانی آفریده شود، همزمان، یا قبل یا بعد از آن نیز فطرتی آفریده شود، و سپس این دو با هم تألیف شوند، بلکه آفرینش انسان عین آفرینش فطرت است (شاه‌آبادی، ۱۳۷۸، ص ۵۹)، امور فطری از آن حیث که مقتضای آفرینش‌اند، نیازی به تعلیم و تعلم ندارند. هرچند تقویت یا جهت دادن به آنها نیازمند به آموزش باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

خطاناپذیری و عصمت فطرت

فطرت الهی انسان، از آنجاکه اکتسابی نیست و جبلّی انسان است، خطاناپذیر است: پس از اطلاع از عدم مجموعیت فطرت - مگر به صورت تبعی - و اینکه آن (فطرت) امری ذاتی است و لایتخلف و لایتخلف، از این رو، مجالی برای تصرف و هم و خیال در آن نیست؛ زیرا کتاب ذات ما با دست خداوند متعال نوشته شده است. ... بنابراین، فطرت در مقتضیات و احکام خود معصوم از خطاست (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱۵-۳۱۶).

تبدیل‌ناپذیری و ثبات فطرت، در عین حجاب‌پذیری آن

امور فطری همواره در طول تاریخ ثابتند؛ چنان نیست که فطرت انسان در برهه‌ای اقتضاء خاصی داشته باشد و در برهه‌ای دیگر، اقتضائی دیگر (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۴۴). پس این ودیعه الهی را با فشار و تحمیل نمی‌توان زایل کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶). البته فطرت انسان محبوب می‌شود، بدین معنا که در قبر نفسانیت او دفن می‌شود. اما دفن فطرت در قبر حیوانیت، هیچ‌گاه منجر به معدوم شدن آن نخواهد شد و فطرت انسان تا ابد در اعماق وجود او حضور خواهد داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

وجه تمایز بودن فطرت، میان انسان و سایر موجودات

حکمای اسلامی برای موجودات مختلف سرشت ویژه‌ای قائل شده‌اند و برای هر یک، ویژگی‌ها و اسامی مختلفی برشمرده‌اند. طبیعت، سرشت ویژه جمادات (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۱)، و غریزه، سرشت ویژه حیوانات است. انسان‌ها علاوه بر فطرت الهی خود، از طبیعت و غریزه هم بهره‌مندند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۳۴).

تغایر فطرت انسان با طبیعت او

فطرت الهی انسان با طبیعت انسانی او اعم از ابعاد جمادی و حیوانی غریزه و طبیعت جمادی در تغایر است. انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، طبیعتش به بدن مادی او برمی‌گردد و فطرتش به روح مجرد او (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ ب، ص ۲۵۷) و فطرت مجرد انسان، منزله از خصوصیات ماده، نظیر زمان و مکان و تغییر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۸).

رذایل انسان از آن طبیعت و فضایل وی، ناظر به فطرت اوست. از این‌رو در ذات هر انسانی جهادی برپاست و کسانی که ندای فطرت را خاموش می‌کنند، به دام طبیعت می‌افتند و مجموعه‌ای از رذایل می‌شوند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۶۹). بنابر تغایر ذاتی فطرت و طبیعت، این انگاره که پیروی همزمان از هر دو، امری ممکن است، خیالی باطل و عقلاً محال خواهد بود:

چون معلوم شد حریت و راحت فطرت در عالم ملکوت است، باید طبیعت، طبع فطرت و تبع فطرت بوده باشد؛ زیرا اگر طبیعت بلندپروازی کند و بخواهد تحصیل راحتی در این عالم بنماید، البته باید به ترک اوامر الهیه بوده باشد. چنانچه حریت آن در ارتکاب مناهی و تجاوز حدود خواهد بود و این موجب منع از حریت و راحت در عالم آخرت خواهد شد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸۱-۱۸۲).

انسان، بر حسب نوع آفرینش و به اقتضاء حیات این جهانی خود، الفت زیادی با طبیعت خویش دارد و باید از دامن این طبیعت سر برآورده و در عرصه حیات الهی پا نهد. این مسئله در حکمت متعالیه، به خوبی تحلیل می‌شود. از آنجاکه در این حکمت، انسان «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» معرفی می‌شود، انس ابتدایی او با عالم ماده به خوبی قابل فهم خواهد شد:

از آنجایی که انسان جسمانیة‌الحدوث است و بعد از حدوث بدن پدید آمده است، میان ملک و ملکوت قرار گرفته است و در نتیجه دو وجه دارد. با این حال از آنجاکه مثل یک بچه تحت تربیت مادر طبیعت قرار دارد و بسیاری مواقع در چراگاه بهیمیت می‌چرد، بسیار با مادرش انس پیدا کرده است، به طوری که از پدر ملکوتی و حتی از وجود خود نیز غافل شده است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۲۰).

این انس ابتدایی، برای انسان می‌تواند بسیار خطرناک باشد؛ چراکه اگر با مدد حجت درونی خود (فطرت) و یا حجج بیرونی (انبیاء و اولیاء الهی) نتواند از حصار طبیعت رها شود، دائماً انس بیش‌تری با این بعد وجودی خویش خواهد گرفت. از سوی دیگر در حکمت متعالیه ثابت می‌شود که انسان، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است و در حرکت جوهری خود، طبیعت او واسطه ظهور فطرتش می‌گردد و روح وی از دامن جسمش سر برمی‌آورد. پس، از حیث مقدمی بودن «جسم برای روح» و «طبیعت برای فطرت»، عنایت به طبیعت انسان ضروری است و این‌گونه

است که تأثیر عواملی چون رزق حلال، نطفه پاک و... که مدخلیت تام در لطافت یا کثافت روح و کیفیت بروز و ظهور فطرت آدمی دارد، در سعادت یا شقاوت آدمی قابل توجیه است.

نتیجه آنکه، آنچه مذموم و نکوهیده است، توجه استقلال به طبیعت، به جای مقدمه قرار دادن آن برای اهداف فطری است و آنچه وظیفه انسان است، تعدیل طبیعت، برای اقتدار فطرت است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ ج، ص ۳۴۴-۳۴۵). از این‌رو، دین نیز سهم طبیعت را به رسمیت شناخته و بر آن تأکید کرده است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰ ج ۱۱، ص ۴۲۰).

«فطرت»، امکان بالقوه، نه ویژگی بالفعل

«فطرت» از بدو خلقت انسان در درون او نهاده شده و انسان واجد آن است. اما این فطرت در ابتدای امر فعلیت بسیار کمی دارد و به تدریج و با گذر زمان، فعلیت بیش‌تری می‌یابد. از سوی دیگر، طبیعت انسان در ابتدای امر، فعلیت بسیار بیش‌تری دارد و می‌توان گفت بسیاری از ویژگی‌های طبیعی انسان از همان ابتدا به فعلیت رسیده است. پس انسان در ابتدای امر، انسان بالقوه و حیوان بالفعل است و به تدریج، مظاهر انسانیت در او نمودار می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

بر اساس حرکت جوهری، فطرت انسان در طول حیات او شکوفا می‌شود. بخش قابل توجهی از این شکوفایی، تحت اختیار و اراده انسان است. از این‌رو، انسان از مرحله‌ای به بعد، با اراده خویش می‌تواند ظرفیت‌های فطری خویش را شکوفا یا مدفون کند.

تناظر فطرت و دین در عالم تکوین و تشریح

بر اساس دیدگاه قرآن، ارتباط وثیقی میان فطرت و دین وجود دارد؛ دین که کتاب تشریح الهی است، در درون انسان حضور دارد و این دین در فطرت او به صورت کتاب تکوین تجلی یافته است؛ یعنی اگر ممکن باشد که مقررات اعتباری دین، به صورت تکوین درآید، همان فطرت و حقیقت انسانی خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵).

دین، حقیقت ثابتی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها تغییر در آن راه ندارد. این دین ثابت، با فطرت ثابت و همگانی بشر هماهنگ است. اما هر پیامبری که برای ابلاغ این دین ثابت به قوم و ملت خود مبعوث می‌شود، شریعتی نیز با خود دارد که این شریعت، با طبیعت متغیر و در حال حرکت انسان‌ها هماهنگ است. از این‌رو، دین خدا یکی است، اما شریعت‌ها متفاوت است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۹۳).

ب. فطرت و حیات و ممات جوامع

تبعیت از فطرت آدمی، سرمنشأ همه خیرات برای اوست و دوری از آن، زمینه‌ساز همه شرور برای وی است. خیر و شر در عالم هستی، مفاهیمی هستند که در ادبیات دینی، مفاهیم مشابه و هم‌عرض دیگری برای آنها وجود دارد. دوگانه‌هایی که یکی از آنها اصلی و دیگری تبعی است. خیر و شر، نور و ظلمت و حق و باطل، سه مفهوم قرآنی‌ای هستند که حکایت از آنچه گفته شد دارند. در اصطلاح حکما و فلاسفه، جامع همه این مفاهیم، دوگانه «وجود و عدم» است.

همچنانکه شر، امری تبعی و طفیلی است، باطل و ظلمت نیز چنین هستند. از آنجاکه هر سه، ماهیتی عدمی دارند، هرچه مجال ظهور و بروز بیش‌تری یابند، این امر به معنای کاهش شدت خیر، حق و نور، و دور شدن از «وجود» است. انسان که می‌تواند مسیر حرکت خود به سوی فطرت یا طبیعت را به اختیار خویش برگزیند، اگر از فطرت الهی خویش دور گردد، قدم در راه شر، باطل و ظلمت نهاده و در نهایت به سوی نیستی خواهد رفت.

قرآن کریم پیرامون جوامع، سستی از سنن پروردگار را بیان می‌کند که بر اساس این تحلیل قابل فهم است. در جای جای قرآن، دو جریان تاریخی ترسیم شده است که دائماً در حال تقابل‌اند: جریان حق و باطل. جامعه ممزوجی است از خیر و شر و حق و باطل، چون انسان ممزوجی است از این دو. این نزاع و درگیری حق و باطل همیشه در صحنه وجود فرد و اجتماع حکم‌فرماست (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۱۱).

اگر در میان جامعه‌ای، غلبه با نور و حق و خیر بود، این جامعه به حیات خود ادامه می‌دهد، در غیر این صورت و با غلبه باطل و ظلمت و شر، آن جامعه نابود خواهد شد؛ چراکه به سوی «عدم» حرکت کرده است. پس اگر جامعه‌ای همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، نشان از آن دارد که در آن جامعه، خیر و فضیلت همچنان زنده است. ممکن است جامعه‌ای بیمار باشد. اگر جامعه بیماری «باقی» باشد، معلوم می‌شود در میان دو حد باطل افراط و تفریط نوسان دارد. بیماری جوامع، برابر با مرگ آنها نیست. در تحلیل جوامع، نباید بر اساس ظواهر و به حکم جولان دادن کاذب باطل، آنها را سراسر غیرفطری دانست، بلکه در تحلیل دقیق‌تر، باید برآیند این جوامع را به سوی حق و مبتنی بر فطرت دانست (همان، ص ۴۲۸).

۲. دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی

متأسفانه علی‌رغم اهمیت مسئله فطرت، تلاش علمی قابل‌توجهی برای توسعه حضور این مفهوم در مبادی علوم رخ نداده است. شهید مطهری، در عین حال که فطرت را ام‌المسائل اسلامی می‌داند، از کم‌توجهی به این موضوع در میان اندیشمندان دینی گله می‌کند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۳).

هدف این پژوهش این است تا با بهره‌گیری از مطالب پیش‌گفته، به حوزه «نظریه فرهنگی» نقبی زده و گوشه‌ای از دلالت‌های نظریه فطرت در آن را بررسی کنیم. اما پیش از ورود به اصل بحث، اشاره‌ای کوتاه به چیستی نظریه فرهنگی و ابعاد آن خواهد شد.

فرهنگ به دلیل ذات سیال و غیرمتعین خود، از جمله مفاهیمی است که پیرامون معنای آن اتفاق نظر وجود ندارد. اما هر تعریفی از فرهنگ پذیرفته شود، عنصر انسان، در قلب آن جای خواهد داشت. صاحب‌نظران بر این حقیقت اجماع دارند که فرهنگ یک پدیده انسانی است و به انسانی مربوط می‌شود که در اجتماع زیست می‌کند. از این رو، فرهنگ در اغلب تعاریف، به‌عنوان یک پدیده اجتماعی معرفی می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۷). بنابراین، هستی فرهنگ، مبتنی بر هستی جامعه است و هستی‌شناسی فرهنگ، تابعی از هستی‌شناسی جامعه است؛ در هستی‌شناسی جامعه، چه جامعه را به‌عنوان یک ترکیب حقیقی از افراد انسانی بپذیریم و چه به‌عنوان ترکیب اعتباری، چون تار و پود جامعه را وجودهای انسانی می‌سازند، انسان‌شناسی، هم مقدمه شناخت جامعه خواهد بود و هم مقدم بر آن.

مراد از فرهنگ در این مقاله عبارت است از:

فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده است. مراد از معرفت در این عبارت، تنها آگاهی ای ذهنی، تصویری یا تصدیقی نیست. مراد، معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز فرا می‌گیرد. هر نوع آگاهی، اعم از اینکه در حد یک تصور ساده باشد و یا آنکه در درون شخصیت و وجود افراد رسوخ کرده و عزم و جزم آنها را در خدمت و یا در تقابل با خود گرفته باشد، هنگامی که صورتی جمعی پیدا کند، در قلمرو فرهنگ واقع می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۱-۴۲).

دقیقاً به دلیل تشبث در معنابخشی به این واژه، نظریه‌هایی هم، که در حاشیه این مفهوم شکل گرفته‌اند، متنوع‌اند. از این رو، نظریه فرهنگی نیز چندان مفهوم متعینی نیست. البته اغلب این نظریه‌ها، کم و بیش به بنیادی‌ترین تا روبنایی‌ترین موضوعات حوزه فرهنگ می‌پردازند. به‌عنوان مثال، یکی از صاحب‌نظران این حوزه، مسائل محوری در نظریه‌های فرهنگی - بخصوص نظریه مطالعات فرهنگی - را در مسئله عقلانیت و محدودیت‌های آن، در مسئله فرهنگ و جایگاه بدن انسان در آن، در مسئله ویژگی حقیقت و ارزش، در مسئله وجود داشتن یا نداشتن واقعیت، و ... برمی‌شمرد (بارکر، ۱۳۸۷، ص ۶۳-۹۷). یکی دیگر از نظریه‌پردازان حوزه فرهنگ، موضوع «طبیعت انسان و نسبت آن با نظریه فرهنگی»، را از مسائل مهم نظریه‌های فرهنگی می‌داند (مالینوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

روشن است که مسائل یادشده، در زمره بنیادی‌ترین گزاره‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی‌اند که در فلسفه اسلامی نیز به تمامی آنها پاسخ داده می‌شود؛ البته پاسخ‌هایی بسیار متفاوت از آنچه در منابع غربی وجود دارد. بسیاری از این نظریه‌ها، علاوه بر موضوعات بنیادین مذکور، تا سرحد موضوعاتی عینی و کاربردی، همچون صنعت فرهنگ، کالاهای فرهنگی، مصرف فرهنگی، مُد، ادبیات، هنر، روابط جنسی و جایگاه آن در فرهنگ و... پیش می‌روند.

به طور کلی، می‌توان موضوعات نظریه‌های فرهنگی را به سه عنوان کلی «چیستی» (نظیر تعریف فرهنگ، تبیین عناصر شکل‌دهنده، تحلیل لایه‌های مختلف فرهنگ و...)، «چرایی» (هم‌چون لزوم پرداختن به فرهنگ، تشریح کارکردهای تمرکز بر فرهنگ و...) و «چگونگی» (موضوعات ناظر به تحلیل فرایندهای تغییر و تحول فرهنگ، شناخت عوامل تأثیرگذار در آن، تبیین حوزه‌های مفهومی مرتبط با فرهنگ همچون سیاست، اقتصاد و...) طبقه‌بندی کرد. این نظریه‌ها در سه دسته «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی»، گاهی به توصیف، تبیین و تجویز می‌پردازند؛ یعنی صرفاً به صورت‌بندی موضوع بسنده نمی‌کنند، بلکه نظریات خود را تا سر حد تجویز و ارائه راهکارهای عملی نیز پیش می‌برند.

طبیعی است همچنان‌که هر نظریه فرهنگی بر مبادی نظری‌ای بنا شده است، می‌توان مبتنی بر مبادی نظری جدید، پاسخ‌های جدیدی به سؤالات و مسائل مطرح در حیطه فرهنگ داد و زمینه شکل‌گیری نظریات جدید را فراهم نمود.

الف. فطرت، لازمه بقاء فرهنگ‌ها؛ چرخه عمر فرهنگ‌ها

از آنجاکه ظرف تحقق فرهنگ، جامعه است، حیات و مرگ آن نیز در گرو حیات و ممات یک جامعه است. بنابراین، اگر ثابت شود که فطرت‌گرایی، لازمه تداوم بقای جوامع است، می‌توان گفت که لازمه بقاء یک فرهنگ نیز بهره‌مندی از گزاره‌های فطری است. فطرت حیات‌بخش است و دوری از آن، منجر به حرکت در مسیر عدم خواهد شد:

باطل، یک شیء مردنی است، محکوم به مرگ است، از درون خودش دارد می‌میرد؛ نظیر اینکه امروزه می‌گویند فلان تمدن محکوم به مرگ است، رو به زوال است؛ یعنی از درون خودش دارد می‌میرد، در حال مردن است؛ چون بعضی مرگ‌ها تدریجی است و ضرورت ندارد دفعی باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸).

لازم به یادآوری است اولاً، باید میان جوامع بیمار و جوامع مطلقاً مغلوب باطل، تفاوت قائل شد و از تحلیل سطحی در مورد برآیند فطرت‌گرایی یا فطرت‌گریزی در یک جامعه خودداری کرد. ثانیاً،

مرگ را پدیده‌ای تدریجی دانست و برای حیات و مرگ، چرخه عمر در نظر گرفت. فرهنگ‌هایی که از جاده حق به کلی خارج شده و فطرت را به حاشیه می‌رانند، پا در عرصه نابودی گذاشته‌اند. البته این مرگ تدریجی است و تا مرگ نهایی، ممکن است سنن مختلف الهی، به نفع یا به ضرر این جوامع و فرهنگ‌های آنها جاری شود. برای مثال، ممکن است جامعه‌ای به چنان شقاوتی گرفتار شود که مشمول سنت استدرج قرار گیرد و فرهنگ باطل آن به حسب ظاهر، سال‌ها جولان دهد و زمان اضمحلال و افول فرهنگ مذکور به درازا کشد. اما در تحلیل کلان تاریخی، این بازه زمانی به نسبت کل تاریخ جوامع ناچیز است و فرهنگ باطل قطعاً نابودشدنی است.

نکته دیگر اینکه که فرهنگ‌ها از آنجاکه از دل جوامع می‌جوشند و جوامع نیز متکی بر انسان‌هایی هستند که هم دارای طبیعت و هم فطرت‌اند، قابلیت انحراف فرهنگی برای هر جامعه‌ای وجود دارد. مرگ فرهنگ باطل، به این معنا نیست که این فرهنگ در همیشه تاریخ معدوم خواهد شد و مجال بازتولید ندارد؛ چراکه اساساً طبیعت، که زمینه تولید فرهنگ‌های باطل است، هیچ‌گاه از بین نخواهد رفت. همچنان‌که فرهنگ‌های باطل فراوانی در طول تاریخ وجود دارند که در یک گستره زمانی و مکانی حضور داشته‌اند و در ازمنه پس از انقراضشان، فرهنگ‌های مشابه آنها مجدداً پدیدار شده است.

اصولاً هماهنگی با فطرت انسان، نه تنها لازمه حیات فرهنگ‌هاست، بلکه حیات هر پدیده‌ای که به نحوی با نیازهای بنیادین انسان‌ها سروکار دارد، اعم از قوانین، علوم و... در گرو هماهنگی با این ودیعه الهی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰).

ب. بهره‌مندی همه فرهنگ‌ها از عناصر فطری

بر اساس آنچه گذشت، باید پذیرفت که هر فرهنگی به‌طور قطع بهره‌ای از حقایق فطری دارد. هرگز فرهنگی فاقد کوچک‌ترین اثری از فطرت‌گرایی یافت نمی‌شود. نمی‌توان همه افراد جامعه را غرق در طبیعت‌گرایی یافت، به گونه‌ای که همه عناصر فرهنگی آن شر و باطل و عاری از خیریت و حقانیت باشد. این دیدگاه، نکته بسیار مهمی در شیوه تعامل با فرهنگ‌هاست. بر این اساس، هر فرهنگی جهت غنابخشی فطری به خود یا دیگری، می‌تواند با فرهنگ‌های دیگر تعامل داشته باشد.

ج. فطرت و تحلیل ابعاد اصیل و غیراصیل فرهنگ‌ها

می‌توان بر اساس مفهوم «فطرت»، هر فرهنگی را به دو بخش اصیل و غیراصیل تقسیم نمود: بخش اصیل هر فرهنگی، بخش ثابت و پایدار آن است که همان عناصر فطری فرهنگ است. اما بخش

غیراصیل هر فرهنگ، که الزاماً به معنای بد بودن نیست، ناظر به بُعد طبیعی جوامع است. از آنجاکه طبیعت بشر، متغیر و در حال دگرگونی است، این بخش از فرهنگ جوامع، متغیر خواهد بود. و از آن با عنوان «غیراصیل» یاد می‌شود. عناصر فطری فرهنگ‌ها، از آنجاکه فطرت در افراد جامعه زائل‌نشده است، از بین‌رفتگی هستند، اگرچه محجوب شوند و یا به حاشیه رانده شوند.

اما بخش طبیعی یک فرهنگ، زائل‌شدنی است. به‌عنوان مثال، شیوه تغذیه، پوشش، معماری و... که وابسته به بعد طبیعی انسان است، بنابر اقتضائات تاریخی و جغرافیایی یک ملت قابل تغییر است. در فلسفه اسلامی ثابت می‌شود که اگرچه انسان دارای ساحات مختلف و قوای گوناگون است، اما همه این ساحات و قوا، مراتب مختلف یک حقیقت واحد به نام انسان‌اند: «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۸۱). میان این مراتب مختلف، رابطه متعکس وجود دارد؛ فعل و انفعال هر مرتبه یا هر قوه، در کیفیت وجودی سایر مراتب و قوا تأثیر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۳-۱۸۴).

اگر این حقیقت در فرهنگ بازنمایی شود، به این نکته پی خواهیم برد که هیچ مسئله‌ای برای فرد و جامعه وجود ندارد که صرفاً صبغه طبیعی داشته باشد و هیچ‌گونه وابستگی به حوزه فطریات انسان در آن یافت نشود؛ چراکه طبیعت و فطرت انسان دو شأن از یک حقیقت واحدند و قطعاً در یکدیگر مؤثرند. از این رو، شیوه تغذیه، نحوه پوشش، چگونگی معماری و هنر و... با شدت و ضعف‌های مختلف، به فطریات بازمی‌گردند. اما از آنجاکه یک جانب این موضوعات پای در حیطه طبیعت انسان دارد و یک جانب آن ناظر به حوزه فطریات است، به واسطه تغییر و تحول بُعد مادی و طبیعی انسان، در این عناصر فرهنگی نیز تحول وجود دارد.

بر این اساس در اسلام، برای بُعد طبیعی انسان قواعدی وجود دارد و تنوع و تحول در طبیعت نیز باید در چارچوب این قواعد رخ دهد. به همین دلیل، خوردن هر غذا یا پوشیدن هر لباسی برای یک جامعه مجاز نیست. در سایر مظاهر فرهنگی و تمدنی همچون معماری و... نیز رعایت ضوابط شریعت لازم است. اگر طبیعت جامعه‌ای بنابر شرایط و اقتضائات زمان و مکان تغییر کند و این تغییر، خارج از ضوابط شرعی و عقلی نباشد، این تغییر باید محترم شمرده شود و تغییرات فرهنگی در این حیطه مقبول، بلکه ضروری است؛ چراکه طبیعت هر انسان و جامعه‌ای، از آنجاکه بخشی از حقیقت وجودی اوست، محترم است و باید اقتضائات آن را رعایت کرد.

اما تغییرات تحمیلی‌ای که نسبتی با طبع واقعی جوامع و اقوام ندارد، بی‌شک هم برای طبیعت آنها مضر است و هم برای فطرت آنها؛ چراکه طبیعت هر فرد و جامعه‌ای آفرینشی مختص به خود

دارد که باید آن را محترم شمرد و برخلاف ذات آن عمل نکرد. به‌همین دلیل، تغییرات ناظر به فرهنگ طبیعی اقوام و جوامع، باید در چارچوب فرهنگ بومی آنها رخ دهد. اگر این تغییرات، از سایر فرهنگ‌های غیرهم‌سنخ به عاریت گرفته شود، تعادل فرهنگی آن جامعه برهم خواهد خورد و آثار سوء این مسئله، صرفاً به حیطه طبیعت آن جامعه محدود نمی‌شود.

البته تعامل فرهنگی میان جوامع، امری پذیرفتنی و حتی ضروری است و اسلام بر آن صحنه می‌گذارد، اما مسئله تقلید کورکورانه و خارج از ضوابط فرهنگ بومی، مسئله‌ای غیر از تعامل سازنده است.

از آنچه گذشت نتایج ذیل به دست می‌آید:

- بخش اصیل هر فرهنگی، ابعاد فطری آن است که در طول زمان زائل‌نشده است، اگرچه ممکن است تضعیف شود.

- ابعاد طبیعی یک فرهنگ، بخش غیراصیل و تبعی آن فرهنگ است و در طول زمان تغییرپذیر است.

- تغییرات فرهنگی ناظر به بخش طبیعت یک جامعه، در صورتی قابل پذیرش است که اولاً، این تغییرات در محدوده شریعت و قوانین شرعی باشد، ثانیاً در چارچوب فرهنگ بومی آن قوم و ملت تعریف شود. در غیر این صورت، تعادل فرهنگی آن جامعه بر هم خواهد خورد.

د. فطرت و میزان اعتبار فرهنگ‌های مختلف

عناصر فرهنگی جوامع مختلف، در سنجه فرهنگ دینی چگونه ارزیابی می‌شوند؟ آیا تفاوت‌های فرهنگی قابل پذیرش است؟ این تفاوت‌ها تا چه اندازه و در چه قلمرویی معتبرند؟ برای پاسخ به این سؤالات، باید میان تفاوت‌های فرهنگی گوناگون تفکیک قائل شد: دسته‌ای از تفاوت‌های فرهنگی، ناظر به فطریات است و دسته‌ای دیگر ناظر به طبیعت است. از آنجاکه فطریات نوع بشر لایتغیرند، اگر در فرهنگی عناصر غیرفطری یافت شود (مانند پدیده همجنس‌بازی)، آن عناصر از دیدگاه اسلام غیرمعتبرند. نمی‌توان آنها را صرفاً به‌عنوان تفاوت فرهنگی دو جامعه پذیرفت و تأیید کرد. البته اگر اصل فطریات در فرهنگ یک جامعه محترم و پذیرفته شده باشد و صرفاً شیوه‌ها و طرق تحقق آنها متفاوت باشد، این تفاوت‌ها نیز محترم خواهد بود و دلیلی بر مقابله فرهنگی با آنها وجود ندارد. به‌عنوان مثال، عفت و رزق و محدود کردن روابط جنسی به مسئله ازدواج، یک امر فطری است، اما اگر در جوامع مختلف، مطابق با قوانین و آداب خود به این اصل فطری پایبندند، این آداب و قوانین را باید محترم شمرد. از این رو، در شرع اسلام، نکاح هر قوم و قبیله‌ای بر اساس ضوابط آن قوم و قبیله مورد تأیید است.

دو آنکه، اگر تفاوت‌های فرهنگی، ناظر به ابعاد طبیعی جوامع باشد، در این صورت نیز صورت مسئله دو حالت پیدا خواهد کرد: یا اینکه عناصر طبیعی فرهنگ مورد نظر در قلمرو شریعت اسلامی پذیرفته شده است و تعارضی با آن ندارد و یا این گونه نیست. در صورت عدم تعارض، این بخش از فرهنگ جامعه محترم و مورد تأیید است. به عنوان مثال، عناصر فرهنگی‌ای چون سبک پوشش، طریقه گذراندن اوقات فراغت، شیوه طبخ غذا، چگونگی ادای احترام افراد به یکدیگر و... اگر در تعارض با مسائل شرعی نباشند، معتبر خواهند بود و در تعامل با این فرهنگ‌ها، باید این محدوده از فرهنگ را محترم شمرد. اما اگر عناصر فرهنگی مذکور، با شریعت اسلامی تعارض داشته باشند (مثلاً، خوردن خبثات)، مورد تأیید نیستند و معتبر نخواهند بود. البته در صورت تعامل فرهنگی با چنین جامعه‌ای، به طور کلی لزوماً نیازی به تقبیح یا مقابله با این سطح از عناصر فرهنگی نیست، البته جامعه اسلامی، باید خود را از آسیب دیدن در این حوزه‌ها محفوظ دارد؛ چراکه به فرض تصمیم بر تأثیرگذاری فرهنگی بر جوامع غیردینی، اصلاح این بخش از مسائل فرهنگی آنها به هیچ عنوان در اولویت نیست.

پس این دیدگاه که به دلیل بهره‌مندی همه جوامع از فطرت، همه تفاوت‌های فرهنگی را باید معتبر شمرد و همه فرهنگ‌ها در سراسر جهان اعتبار دارند و هیچ فرهنگی بر فرهنگ دیگر برتری و هژمونی ندارد (فیاض، ۱۳۸۶، ص ۳۵۱)، سخن صحیحی نیست. صرفاً این سخن را می‌توان در قلمرو عناصر طبیعی فرهنگ‌ها اجمالاً پذیرفت،

ه. فطرت و تحلیل بحران فرهنگی در جوامع

بحران، وضعیتی مابین سلامتی و تباهی است (حسینی، ۱۳۸۵). در فرهنگ فارسی معین، بحران، آشفتگی و تغییر حالت ناگهانی معنا شده است (معین، ۱۳۸۷). مفهوم مقابل این پدیده، «تعادل» است که از حالتی پایدار حکایت می‌کند که انسان یا یک مجموعه انسانی، در سایه آرامش آن می‌تواند زیست کند. بحران در هر جامعه‌ای حاصل وقوع بحران در میان افراد آن جامعه است. برای تحلیل دقیق‌تر بحران‌های اجتماعی، می‌توان از تحلیل چگونگی وقوع بحران در عناصر تشکیل‌دهنده آن جامعه بهره برد.

ریشه اساسی هر بحران، تحت فشار قرار گرفتن بخش‌هایی از ابعاد وجودی انسان است. اگر انسان پاره‌ای از وجود خویش را در زیر آواری از فشارها بیابد، شرایط او بحرانی خواهد شد. برخی از انواع فشارها قابل تحمل هستند، و در صورتی که شخصیت افراد، مستحکم و متین باشد،

این فشارها زمینه رشد فرد را نیز فراهم خواهند آورند. مفاهیم دینی‌ای مانند صبر، رضا و تسلیم، حکایت از همین واقعیت دارند. اما برخی فشارها در ذات خود بحران‌زا هستند. فشارهایی که به بُعد تبعی انسان وارد می‌آیند، برای انسان، به شرط قوت روح، قابل تحمل خواهند بود، اما فشارهایی که به بُعد اصیل وجود او، یعنی روح و فطرت، باز می‌گردند، در صورت شدت، بحران‌زا خواهند شد.

اگر انسان فطرت خویش را در معرض آسیب قرار دهد. این آسیب‌رسانی تا مرز مدفون کردن این بخش از وجود آدمی در طبیعتش ادامه یابد، انسان در فرایند این رخداد، دچار بحران خواهد شد. البته چگونگی آفرینش انسان به گونه‌ای است که با این شرایط نیز انس خواهد گرفت و بحران روحی، جزئی از وجود او می‌شود، اما هیچ‌گاه آگاهی وی از شرایط بحرانی خود، تماماً از بین نخواهد رفت. حتی اگر درصدد توجیه این شرایط برای خود و دیگران برآید: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلٰی نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقَىٰ مَعَادِرَةَ» (قیامت: ۱۴-۱۵)؛ بلکه انسان خود به وضع خویش بیناست و هر چند [برای توجیه گناهانش] بهانه‌ها بترشد.

علت این آگاهی، همان گنجینه فطرت است که در جان انسان مقبور شده است. از این رو، انسان بحران‌زده، حتی در صورت خو گرفتن با این شرایط بحرانی، هیچ‌گاه از این شرایط لذت نخواهد برد و آرامش درونی نخواهد داشت. «ایمان» که از ماده «امن» است، معنای امن و آرامش را در خود نهفته دارد و هر کس از ایمان تهی شود، لاجرم آرامش از او گرفته خواهد شد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)؛ بدانند که با یاد خداست که دل‌ها آرام می‌گیرد.

پس بحران‌زدگی ارتباط مستقیم با عدم ایمان دارد، و عدم ایمان نیز چیزی جز فاصله گرفتن از فطرت الهی خویش نیست. انواع اضطراب‌ها، افسردگی‌ها، جرم و جنایت‌ها و... که از نشانه‌های ناآرامی درونی است، همگی حاصل فقدان ایمان در انسان‌اند. بقای فطرت و معدوم نشدن آن، نه تنها توجیه فلسفی بحران‌زدگی انسان است؛ زیرا اگر این حقیقت وجودی از بین می‌رفت و تا ابد در درون انسان باقی نمی‌ماند، بحرانی هم برای انسان رخ نمی‌داد و تعارضی در شخصیت وی حاصل نمی‌شد، بلکه این حقیقت، توجیه فلسفی عذاب انسان در نشئات دیگر نیز هست. بر اساس بقای فطرت در درون انسان، انکشاف هویت حیوانی او در آخرت و برزخ، بزرگ‌ترین عذاب روحی برای وی خواهد بود؛ چراکه او در این شرایط، حیوان صرف نیست، بلکه انسان حیوان شده است و به این امر واقف است:

تبدیل صورت در دنیا یا قیامت تنها تبدیل صورت مادی نیست، بلکه هویت انسانی نیز با حفظ

انسانیت، تبدل پیدا می‌کند، و به تناسب خوی و ملکه خاصی که پیدا می‌کند، صورت حیوانی از حیوانات (که هماهنگ با آن ملکه است) بر روی صورت انسانی می‌نشیند... به همین جهت است که پس از این تغییر و تبدل، اصل شعور و ادراک انسانی و عقل و فطرت ملکوتی او از بین نمی‌رود، بلکه چنین انسانی، موجود عاقلی است که به تنزل و خواری خویش واقف است و شدیداً از آن رنج می‌برد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۴۸).

آنچه گفته شد، صرفاً ناظر به افراد نیست، بحران‌های فرهنگی - اجتماعی نیز به دوری از فطرت بازمی‌گردند. بحران‌های یادشده، ممکن است مستقیماً به مسائل روحی و فطری بازگردند - مانند جوامعی که از رفاه مادی برخوردارند، اما از عقاید یا اخلاق الهی، عمیقاً فاصله گرفته‌اند. اما اگر بحران‌های فرهنگی، ناظر به فشار بر ساحت حیات طبیعی جوامع باشد؛ برای مثال بحران اقتصادی و فقر در جامعه‌ای منجر به بحران فرهنگی شود، این بحران نیز ناشی از ضعف روحی آن جامعه است که تاب تحمل فشار را نداشته و از آن موقعیت به سلامت عبور نکرده است. از این رو، نسبت دادن بحران‌های فرهنگی به بُعد فطری انسان، در هر صورت تحلیل صائبی است.

به این ترتیب، می‌توان سطوح گوناگون بحران فرهنگی را تحلیل نمود؛ گاه بحران به قدری عمیق و فراگیر است که جامعه را تا مرز هلاکت پیش می‌برد. وضعیت جوامع در چنین بحران‌هایی، مطابق با تحلیلی است که پیش از این ناظر به مبحث «حیات و مرگ جوامع و فرهنگ‌ها» ارائه شد. اما هر فاصله گرفتنی از فطرت عمومی جامعه، به‌منزله بحران فرهنگی نیست، در بسیاری موارد، این مسئله در حد یک بیماری فرهنگی باقی می‌ماند و به بحران تبدیل نمی‌شود. ممکن است یک مرض فرهنگی در درون یک فرهنگ حضور مقطعی داشته باشد و به سرعت درمان شود، اما در جامعه‌ای دیگر این بیماری ریشه‌دار شود، اما به دلیل محدود بودن این بیماری به بخشی از جامعه و عدم تسری به فرهنگ عمومی، از یک بیماری فرهنگی تجاوز نکند، ممکن است نسبت ابعاد فطری یک فرهنگ به ابعاد غیرفطری آن غالب باشد و فرهنگ غیرفطری جامعه، مجال تهدید حیات فرهنگی آن جامعه را پیدا نکند و حالت‌های فراوان دیگری که می‌توان برای این مسئله تصور کرد.

۷. فطرت و تعالی‌پذیری فرهنگ‌ها

تعالی‌پذیری مصداقی از تغییر در فرهنگ است. برای تبیین چگونگی تغییر و تحول فرهنگ‌ها، نظریه‌های فراوانی ارائه شده است: برخی از این نظریه‌ها، «تضاد فرهنگی» را عامل تغییر دانسته‌اند و آن را مایه حرکت فرهنگی جامعه و تغییر در آن دانسته‌اند. برخی دیگر، تغییر و تحول را به صورت یک جریان خطی در سیر تکامل تاریخ توصیف کرده، آن را پدیده‌ای جبری برشمرده‌اند

که حاصل جبر تاریخ و قوانین طبیعی حاکم بر جوامع است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۱۲). پاره‌ای از نظریه‌ها نیز، ارتباطات فرهنگی و تعامل میان فرهنگ‌ها را عامل اساسی تغییر در فرهنگ‌ها دانسته‌اند. این دسته از نظریه‌ها، در جست‌وجوی قوانین حرکت و جابه‌جایی زمانی - مکانی پدیده‌های فرهنگی هستند (فکوهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴).

در بسیاری از این تحلیل‌ها، عامل اصلی تغییرات در فرهنگ جامعه به حاشیه رانده شده است. اغلب تحلیل‌ها، که هر کدام بخشی از واقعیت را نشان می‌دهد، انسان را به‌عنوان اساسی‌ترین عامل فرهنگ‌ساز در کانون تحلیل‌های خود قرار نداده‌اند.

گفته شد که هستی‌شناسی فرهنگ مبتنی بر هستی‌شناسی جامعه است و هستی‌شناسی جامعه نیز مبتنی بر هستی‌شناسی انسان‌هاست. بر همین اساس، بنیادی‌ترین راه برای فهم چگونگی تغییر و تحول در جامعه و فرهنگ، تحلیل فرایند تغییر و تحول در انسان است. «حرکت و تغییر» مسئله‌ای بنیادین در فلسفه اسلامی است و در مورد تغییر و تحول در درون انسان نیز فلسفه اسلامی به تفصیل سخن گفته است. اجمالاً، می‌توان گفت: عامل حرکت و تغییر در درون انسان، انگیزه‌ها و گرایش‌های اوست که از نیازهای درونی او حکایت می‌کنند. در حقیقت، نیازهای درونی انسان انگیزه‌ساز و گرایش‌آفرین‌اند. پس انسان به آنچه که نیاز دارد، گرایش خواهد داشت. هرگاه این گرایش به حدی از قوت برسد، به اراده شخص تبدیل شده و او را برای رفع آن نیاز به حرکت و اقدام می‌دارد. خود این نیازها و به تبع آن گرایش‌های حاصل از آنها، بر اساس بینش‌های انسان شکل می‌گیرند. پس، انسان بر اساس اندیشه‌های خود انگیزه‌هایی پیدا می‌کند و بر اساس این انگیزه‌ها، حرکت کرده، افعالی را انجام می‌دهد:

حکما جمله‌ای دارند که می‌گویند «العامله تحت الشوقیه و الشوقیه تحت المدرکه»؛ یعنی قوه عامله تحت تأثیر و نفوذ قوه شوقیه است و قوه شوقیه تحت تأثیر قوه مدرکه است. مقصود این است که قوه مدرکه است که قوه شوقیه را برمی‌انگیزد و میل را تحریک می‌کند... و قوه شوقیه است که قوه عامله را برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند تا منتهی به عمل می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۴۵۵).

انگیزه‌های انسان دو دسته‌اند: دسته اول، انگیزه‌هایی که به بُعد طبیعی او برمی‌گردند، مانند غریزه گرسنگی یا غریزه جنسی. دوم، انگیزه‌هایی که به فطرت او بازمی‌گردند، مانند علم‌دوستی، کمال‌طلبی، جمال‌خواهی و... حال اگر پدیده‌ای به یکی از این دو دسته نیازهای انسان پاسخ دهد، محبوب آدمی شده و انسان به سوی آن حرکت می‌کند.

اغلب تحلیل‌هایی که برای تبیین تغییر و تحول در جوامع و فرهنگ‌ها ارائه شده است، قابل

فطرت و امکان گفت‌وگو و مفاهمه فرهنگیها

فطرت، زبان ثابت، همگانی و همیشگی انسان‌هاست. این زبان، برخلاف زبان‌های اقوام و ملل مختلف، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه سرمایه‌تکوینی انسان‌هاست که هیچ‌کس نمی‌تواند دلالت‌های معنایی آن را تغییر دهد. زبان فطرت، بدون نیاز به هرگونه اعتبار و قرارداد و تصویب، توان پیوند انسان‌ها را دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). انسان‌ها بر اساس این زبان مشترک، امکان مفاهمه و ارتباط در هر فرهنگ و جغرافیایی را پیدا می‌کنند. پس تنها زبانی که می‌تواند جهان گسترده بشریت را هماهنگ کند، زبان فطرت است (همان، ص ۲۴۱).

بر اساس ظرفیت فطری فرهنگ‌های گوناگون است که امکان گفت‌وگوی میان فرهنگی فراهم می‌گردد. آن بخش از فرهنگ‌ها، که ناظر به بُعد طبیعی جوامع و اقوام است، به دلیل تفاوت ماهوی با بُعد طبیعی فرهنگ‌های دیگر، سرعت گفت‌وگو و مفاهمه را کم می‌کند. اما بعد فطری فرهنگ‌ها به دلیل همگانی و همه فهم بودن، بستر تسریع ارتباطات را فراهم خواهد کرد. حتی تفاوت‌های فرهنگی ناظر به ابعاد طبیعی جوامع، اگر جاذبه‌ای برای سایر فرهنگ‌ها داشته باشد و آنها را به خود جلب کند، این جذابیت و گرایش، حاصل فطرت «کنجکاوی» و «علاقه به نوآوری و ابداع» انسان‌هاست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵).

فطرت و مفاهمه ذاتی فرهنگ‌ها با فرهنگ دینی

بنابر ظرفیت فطری همه فرهنگ‌ها و مفاهمه آنها با زبان فطرت، دین و فرهنگ دینی که تجلی فطرت انسان‌ها است، برای آنها مأنوس و شناخته شده است. بر این اساس، فرهنگ دینی، به‌راحتی با همگان ارتباط برقرار می‌کند و آنها را به گفت‌وگو فرامی‌خواند. قرآن، به‌عنوان کتاب دین، هرچند با زبان قوم خاصی بیان شده است، اما در باطن خود از زبان فطری و همه‌فهمی بهره می‌برد که انسان‌ها با آن مأنوس هستند. از این رو، در صورت ابلاغ پیام قرآن به نفوس مستعد، این پیام در عمق جان آنها، با هر رنگ و نژادی، اثر خواهد کرد:

مراد ما از «زبان قرآن» در این مقال، لغت و ادبیات نیست. ... مراد ما از زبان قرآن و مردمی بودن آن، سخن گفتن به فرهنگ مشترک مردم است. انسان‌ها گرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند و در فرهنگ‌های قومی و اقلیمی نیز با هم اشتراکی ندارند، اما در فرهنگ انسانی، که همان فرهنگ فطرت پایداری و تغییرناپذیر است، با هم مشترکند و قرآن کریم با همین فرهنگ با انسان‌ها سخن می‌گوید... جهانی بودن زبان قرآن کریم و اشتراک فرهنگ آن، در چهره اجتماع دلپذیر سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی و عمار و ابوذر حجازی در ساحت قدس پیامبر

تأویل به این تحلیل انسان‌شناسانه است. اگر «تضاد و تضادآفرینی» عامل حرکت و تغییر معرفی شده، از آن‌روست که تضاد، منجر به احساس نیاز در آدمی می‌شود و انگیزه‌ای را در او تحریک می‌کند، همچنان است سایر تحلیل‌ها مانند نسبت دادن تغییرات به ارتباطات و تعاملات فرهنگی و ...

از آنجاکه «فطرت»، به‌عنوان امکان بالقوه در هر جامعه‌ای همیشه حضور دارد، همه فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و انگیزه‌های فطری را برای تعالی‌پذیری در خود نهفته دارند. کافی است این فطریات بیدار و تحریک شوند. پس همه جوامع تعالی‌پذیرند. هیچ‌گاه نمی‌توان از هدایت فرهنگی یک جامعه ناامید شد. حتی جوامعی که تا مرز هلاکت فرهنگی پیش می‌روند، ممکن است در شرایطی خاص و با وارد آمدن یک شوک، به حیات الهی خویش بازگردند. داستان قرآنی قوم حضرت یونس علیه السلام که تا مرز هلاکت و عذاب الهی پیش رفتند و در آستانه نابودی، به‌سوی فطرت الهی خویش توبه کردند، شاهدی بر این مدعاست.

بر اساس این تحلیل است که تکلیف هدایت‌گری و تلاش فرهنگی برای اصلاح جوامع، هیچ‌گاه از عهده مکلفان ساقط نخواهد شد. به‌علاوه، آگاهی از این حقیقت موجب می‌شود تا هیچ‌گاه بر متولیان هدایت فرهنگی جوامع، یأس از اصلاح فرهنگی غلبه نکند.

ز. فطرت، بن‌مایه ارتباطات میان فرهنگی

ارتباطات، خود پدیده‌ای فطری است. انسان بر اساس فطرت خویش به برقراری ارتباط با موجودات عالم گرایش دارد. سرّ فطری بودن ارتباطات، گرایش انسان به بروز درونیات خویش و بیان داشته‌های خود است. از این رو، پیدایش «زبان»، که رکن اساسی ارتباطات است، را باید پدیده‌ای فطری برشمرد. البته زبان، یکی از مظاهر این گرایش فطری است و این مسئله معنایی گسترده‌تر از صرف الفاظ دارد: «از جمله معشوقات (فطری)، اظهار و بیان معانی و کمال نهفته در باطن است. به همین دلیل، کلام، به این نام خوانده شده است و آن را به وجود لفظ مشروط نساخته‌اند» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ب، ص ۳۴۴).

مفاهمه، شرط برقراری ارتباط است. اگر دو انسان نتوانند زبان یکدیگر را بفهمند، ارتباطی شکل نخواهد گرفت. زبان مبتنی بر الفاظ، ناظر به «طبیعت» انسان است. بنابراین، به‌شدت وابسته به شرایط زمانی و مکانی متغیر است و از آن نمی‌توان انتظار فراهم کردن بستر مفاهمه و ارتباط کامل انسان‌ها را داشت. انسان‌ها و جوامع، برای پاسخ به این نیاز فطری خود، باید مجهز به زبان دیگری باشند که از فراگیری کامل در تمام زمان‌ها و مکان‌ها برخوردار باشد.

جهانی حضرت محمد بن عبدالله(ص)، که شعار «أرسلتُ إلى الأبيض والأسود والأحمر» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۸۹، ص ۱۴) او شهره آفاق شد، متجلی است؛ زیرا در پیشگاه وحی و رسالت، که ظهور تام وحدت خدای سبحان است، «کثرت صورت» محکوم «وحدت سیرت» است و تعدد زبان، نژاد، اقلیم، عادات و آداب و دیگر عوامل گوناگون بیرونی مقهور اتحاد فطرت درونی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲).

هر امر فطری‌ای برای انسان موردپسند و هر پدیده غیرفطری، اصالتاً برای او ناخوشایند است و ذاتاً از آن گریزان خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۰۶). دین نیز، که تجلی فطرت انسان است، محبوب همه انسان‌ها و جوامع خواهد بود؛ چراکه جوامع، آن را با جان و فطرت خود مأنوس و ملائم می‌یابند. به همین دلیل، دین را سمحه سهله توصیف کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ص ۳۰۶).

همه فرهنگ‌ها به دلیل ماهیت هماهنگ و ملائم دین با فطرتشان، پذیرنده آن خواهند بود، البته در صورتی که موانع درونی و بیرونی جامعه برای دریافت پیام دین، از میان برداشته شود. نمونه‌ای از این نفوذ فرهنگی، فتوحات صدر اسلام است که اقوام و ملل مختلف در اقصی نقاط عالم، پس از دریافت پیام دین و رفع فشارهای بیرونی حکام و زمامداران خود، آزادانه به دین اسلام گرویدند.

ح. سیاست‌های فرهنگی کلان فطرت‌محور

توجه به ارتباطات اجتماعی، فرهنگی و میان فرهنگی به منظور شکوفایی فرهنگ فطری

ارتباطات در سطوح مختلف، اعم از میان فردی، اجتماعی و میان فرهنگی، لازمه شکوفایی فطرت انسان است. این موضوع، اشاره‌ای به دیدگاه «مدنی بالفطره و مستخدم بالطبع» بودن انسان دارد. انسان بالطبع استخدامگر است؛ یعنی تا جایی که در توانش باشد، در تهاجم به سر می‌برد، نه در تعاون و تعامل. هر کس تا اندازه‌ای متجاوز است و از آنجاکه می‌بیند دیگران نیز در حال تجاوزند، می‌کوشد تا با وضع قوانین، این تجاوزها را تعدیل کند. این سخن راجع به طبیعت انسان است، نه فطرت او. انسان فطرتاً قانونمند و متمدن است، اما طبعاً متوحش و متجاوز (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵). بین این دو گرایش، همواره جهاد اکبر برپاست. انسان، طبعاً باید در جامعه به سر برد، ولی این گرایش به اجتماع، غیر از قانون‌مداری، عدل‌محوری، و حق‌طلبی اوست که اموری فطری‌اند (همان، ص ۴۵).

پس حضور در اجتماع و برقراری پیوند با دیگران، فطری انسان است. این پیوند، عاملی برای شکوفایی فطرت اوست. یکی از ابعاد فطری انسان، که در خلال ارتباط با دیگران شکوفا می‌شود، بعد معرفتی اوست. برخی حقایق و مفاهیم فطری، بدون ارتباط با دیگران و زندگی اجتماعی، برای انسان معنا و مفهومی نخواهند داشت. بسیاری از فطریاتِ ناظر به حکمت عملی از این دست‌اند:

گرچه بدیهی بودن حسن عدل و قبح ظلم، مثل بدیهی بودن اصل امتناع جمع نقیضین و بداهت ضرورت ثبوت شیء برای نفس شیء و امتناع سلب شیء از نفس شیء و امثال آن نیست؛ زیرا در هست‌ها و نیست‌ها، اگر حتی اجتماع و روابط اجتماعی هم نباشد، ثبوت شیء برای خود شیء ضروری است و اجتماع نقیضین یا سلب شیء از نفس خود محال است. اما در مسائل عملی، در صورتی معنای عدل، ظلم، معانی اجتماعی، اخلاقی، حقوقی و عاطفی آنها روشن می‌شود که اجتماعی باشد و روابط اجتماعی وجود داشته باشد تا در این روابط مفهوم عدل و ظلم روشن شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

خدای متعال، حکمت تفاوت‌های فرهنگی را افزایش فهم و شناخت انسان معرفی می‌کند و آن را با «لتعارفوا» بیان می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۴)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید (فیاض، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶). پس یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی فطری، میان ذهنیت جهانی و ارتباطات میان فرهنگی است و روش آن، سیر برونی «سیرُوا فِي الْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۳۷)) است که با دیدن، مشاهده و تجربه زندگی دیگران حاصل می‌شود (همان، ص ۳۵۲).

بنابر آنچه گذشت، توسعه ارتباطات، بخصوص ارتباطات میان فرهنگی، یکی از سیاست‌هایی است که باید جهت شکوفا کردن ابعاد فطری جوامع مدنظر قرار گیرد. البته ارتباطات میان فرهنگی، همچنین توسعه جهان‌گردی و گردشگری در جامعه اسلامی، ملاحظات فراوانی دارد که بیان آنها مجال دیگری می‌طلبد.

ارتباطات فرهنگی دین‌محور (فطرت‌محور)، در مقابل ارتباطات فرهنگی شریعت‌محور

در ارتباطات فرهنگی، بخصوص ارتباطات میان فرهنگی، در مرحله نخست تکیه بر دین محور اساسی ارتباطات است، اما شریعت‌محوری، به هیچ‌عنوان در اولویت نیست؛ زیرا عنصر دین عنصر مشترک و شریعت‌های خاص عناصر غیر مشترک است. به‌عنوان مثال، در تبلیغ دینی برای جوامع غیردینی، هیچ‌گاه نباید از احکامی چون نماز، روزه، حجاب و... آغاز کرد. تکیه بر شریعت، زبان گفت‌وگو را ناکارآمد خواهد کرد و اجازه مفاهیم را به دو فرهنگ نخواهد داد. در مقابل تکیه بر مفاهیمی چون خداپاوری، یکتاپرستی، فرجام‌باوری، عدالت و ظلم‌ستیزی، مهربانی و اخوت، احسان و برادری و... که عموم فطرت‌های پاک به آنها گرایش دارند، رکن اساسی تبلیغ دینی است.

این مسئله منحصر به ارتباطات میان فرهنگی با جوامع غیراسلامی نیست، حتی در ارتباطات

میان فرهنگی با ملل مسلمان نیز این مسئله صادق است. در فعالیت‌های فرهنگی درون جامعه اسلامی نیز می‌توان به معنایی این ترتیب و اولویت‌بندی را لازم دانست.

بیدارگری و تنبه فطری در تعاملات فرهنگی و میان فرهنگی

از آنجاکه فطرت سرمایه درونی انسان‌ها، جوامع و فرهنگ‌هاست، تفهیم حقایق فطری نیازمند تلاش زیادی نیست؛ کافی است انسان به این حقایق تنبه داده شود. روش اصلی پیامبران و اولیای الهی در برخورد با مردم، تنبه و یادآوری است. از این رو، در اغلب شرایط، فطریات انسان نیاز به اقامه برهان و یا بحث و جدال ندارد و به محض مطرح شدن، این حقایق از درون انسان‌ها و جوامع تأیید خواهند شد، حتی اگر کفر و نفاق انسان‌ها اجازه بروز این تأیید درونی را ندهد. پس در ارتباطات فرهنگی و میان فرهنگی، کافی است صرفاً حقایق فطری به دیگران ارائه شود تا زبان درون آنها به تصدیق این حقایق گشوده شود. بنابراین، ارائه فطریات و الگوسازی در این زمینه، نسبت به روش‌هایی همچون اقامه برهان یا جدال و بحث اولویت دارد. امروزه نمونه بارز و عملی این مسئله، پدیده انقلاب اسلامی است که به عنوان الگویی فطری، ندای فطرت انسان‌ها را سر داده است. انقلاب اسلامی هیچ‌گاه برای صدور خود به سایر جوامع، تلاش فوق‌العادی نکرده، بلکه صرف وقوع انقلاب و رسیدن پیام فطری آن به گوش جوامع، تنبه و بیداری فطرت‌های آزاده را به همراه داشته است.

بی‌شک یکی از علل توفیق امام خمینی^ع در پیشبرد انقلاب اسلامی و جهانی کردن آن، اعتماد ایشان به فطرت عمومی آحاد جوامع بوده است؛ اعتمادی که بسیاری از علما و اندیشمندان فاقد آن می‌باشند. این اعتماد، ناشی از اعتقاد ایشان به نظریه فطرت و مبنا قرار دادن این نظریه در دیدگاه‌های عرفانی، فلسفی و سیاسی اجتماعی‌شان است.

وحدت بر اساس داشته‌های فطری مشترک با فرهنگ در حال تعامل

تکیه بر نقاط مشترک فرهنگی در تعامل با فرهنگ‌های دیگر، حتی جوامع غیرمسلمان، از سیاست‌های فرهنگی اسلام است. در اسلام، اصل بر صلح، وحدت و روابط مسالمت‌آمیز است. اسلام برای اجرای حقوق مشترک همه انسان‌ها، در مرحله نخست، کیفیت زندگی مسالمت‌آمیز و روابط حسنه مؤمنین را تشریح کرده است. در گام دوم، رابطه مسلمانان و سایر پیروان انبیاء مانند مسیحیان و یهودیان را بنیان گذاشته، که خدا، وحی و نبوت را قبول دارند. در گام سوم، کیفیت

رابطه مسلمانان و موحدان را با غیر اهل توحید بازگو فرموده و بدین سان وحدتی جهان‌شمول پدید آورده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰-۱۳۳).

برای تحقق این صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، همچنین با هدف تأثیرگذاری بر فطرت الهی نوع بشر، سازوکار «وحدت حول حقایق الهی مورد اتفاق دو فرهنگ» از سوی قرآن پیشنهاد شده است:

«بگو ای اهل کتاب، بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم» (آل عمران: ۶۴) خطاب در این آیه به عموم اهل کتاب است... در حقیقت دعوت به این است که همه بر معنای یک کلمه متفق و مجتمع شویم؛ به این معنا که بر مبنای آن کلمه واحده عمل کنیم... در نتیجه معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: بیاید همه به این کلمه چنگ بزنیم و در نشر و عمل به لوازم آن دست به دست هم دهیم. ... انبیاء(ع) بشر را دعوت می‌کنند به اینکه تک‌تک و مجموعشان بر طبق دعوت فطریشان، یعنی بر اساس کلمه توحید، سیر کنند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۱).

آنچه از این آیات می‌توان استفاده کرد، آن است که اولاً، بنای اسلام بر صلح و مسالمت است. ثانیاً، تعامل فرهنگی را می‌پذیرد. ثالثاً، سیاست اساسی در تعاملات میان فرهنگی، تکیه بر اصول و قواعد مورد اتفاق طرفین تعامل است تا این نقطه مشترک، تکیه‌گاهی باشد برای تعاملات بیش‌تر و احیاناً هدایت جوامع گوناگون.

باغبانی فرهنگی، به‌جای صناعت فرهنگی

انسان سرشتی الهی دارد. نیازی به تحمیل حقایق و تلاش جبرگرایانه برای ایجاد تغییر و تحولات فرهنگی در جوامع نیست. هدایت فرهنگی، باید مشابه عملکرد باغبانی باشد که می‌خواهد ظرفیت‌های درونی گیاه را به منصفه ظهور رساند. کار او، صرفاً فراهم آوردن اقتضائات و رفع موانع رشد است. این سیاست، مغایر با نگاه صنعت‌محور به فرهنگ است. در نگاه دوم، اجزای فرهنگی جامعه همچون عناصر یک ماشین تلقی می‌شوند که باید توسط صنعتگری به یکدیگر الصاق شوند و چگونگی شکل‌گیری این ماشین، هیچ نسبتی با استعدادهای درونی اجزای آن ندارد. این مسئله در امور تربیتی، که یکی از زیربناهای شکل‌گیری فرهنگ جوامع است، به روشنی یافت می‌شود:

اگر انسان دارای یک سلسله فطریات باشد، قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریات صورت گیرد و اصل لغت «تربیت» هم اگر به کار برده می‌شود، چه آگاهانه و چه غیر آگاهانه، بر همین اساس است؛ چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پرورش دادن، و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها و به تعبیر امروز، یک سلسله ویژگی‌ها در انسان است. تربیت با صنعت این تفاوت را دارد که در صنعت، حساب حساب ساختن است؛ یعنی انسان منظوری را

به دلیل این طهارت فطری، جوانان زودتر و آسان‌تر به سوی هدایت الهی اقبال نشان می‌دهند: «چون جوانید، نورانی هستید و به فطرت الهی قریب‌العهدید. برای هر جوانی کارهای دشوار، آسان‌تر از افرادی است که پا به سن گذاشته‌اند و به مرحله پیری رسیده‌اند» (مقام معظم رهبری، ۷۷/۷/۱۸). هدایت‌پذیری آسان‌تر جوانان، مستلزم آن است که در سیاست‌های فرهنگی و میان‌فرهنگی، تمرکز برنامه‌ها و سیاست‌ها بر قشر جوان باشد.

جمع‌بندی

اگر فطرت، به‌عنوان یک گزاره کلان انسان‌شناسی، در متن نظریه‌های علوم انسانی قرار گیرد، دستاوردهای فراوانی به همراه خواهد داشت. تنها برخی از دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه‌های فرهنگی در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت. در هریک از موضوعات ناظر به نظریه‌های فرهنگی، حتی در موارد جزئی‌تری همچون مصرف فرهنگی، صنعت فرهنگ و...، می‌توان با مبنا قرار دادن مفهوم فطرت، به دستاوردهای قابل توجهی رسید.

ابتدا دارد، بعد، از یک سلسله مواد و اشیاء برای منظور خود استفاده می‌کند، در حالی که، به خود این ماده توجه ندارد که با این کاری که روی آن انجام می‌دهد آن را کامل می‌کند یا ناقص (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۱۵).

اسلام، به‌صراحت تلاش برای تغییرات تصنعی و تحمیلی به جامعه را نفی می‌کند: «در دین هیچ اجباری نیست و راه از بی‌راهه به‌خوبی آشکار شده است» (بقره: ۲۵۶). از این رو «آزادی» به‌عنوان یکی از فطریات انسان قلمداد می‌شود و آزاد گذاردن انسان‌ها، یکی از سیاست‌های فرهنگی اسلام است.

صیانت از فرهنگ فطری در برابر آسیب‌ها و مخاطرات ضدفطری (تهاجم فرهنگی)

اگر آزادی، یکی از سیاست‌های فرهنگی برخاسته از نظریه فطرت است، اقتضاء می‌کند که فضای فرهنگی جامعه، از قید و بندهای طبیعت‌محور، که منجر به محدود شدن آزادی فطرت می‌شود، مصون بماند. به‌عبارت دیگر، نمی‌توان به بهانه آزادی فطری، اجازه داد که پدیده‌های فرهنگی غیرفطری، غل و زنجیری بر فطرت عمومی جامعه باشند. محدوده آزادی افراد در پذیرفتن یا نپذیرفتن هدایت‌های فطری، زندگی فردی آنهاست. افراد نمی‌توانند به بهانه آزادی، فضای فرهنگی جامعه را آلوده سازند. این مسئله، نه‌تنها در مورد سیاست‌های فرهنگی ناظر به اداره یک جامعه صادق است، در ارتباطات میان‌فرهنگی نیز صادق است. بر این اساس، مقابله با فرهنگ‌های مهاجم و ضدفطرت و جلوگیری از ترویج آنها امری ضروری است.

تمرکز بر نفوس قریب‌العهد به فطرت در سیاست‌های فرهنگی

آخرین سیاست فرهنگی برخاسته از نظریه فطرت، که در این نوشتار تبیین می‌شود، لزوم توجه ویژه به قشری از جامعه است که از طهارت فطری بالاتری برخوردارند. انسان تا در نشئه طبیعت قرار می‌گیرد، به‌واسطه تعامل با جهان ماده و انس با آن، دچار حجاب‌های طبیعی خواهد شد. هرچه انسان زمان بیشتری در این نشئه عمر کند، احتمال حجاب‌پذیری فطرت او بیشتر است. به همین دلیل، کسانی که سن کم‌تری دارند، فطرتشان حجاب کمتری پذیرفته است. از سوی دیگر، بلوغ حداقلی و شکوفایی نسبی فطرت، لازمه درک و دریافت هدایت‌های فطری است. از این رو، دوران جوانی، بهترین دورانی است که هر دو ویژگی طهارت فطری و بلوغ فکری را داراست:

جوان از طهارت فطری برخوردار است. ... آلودگی‌هایی که در طول زندگی به سراغ انسان‌ها می‌آید و زنجیرهایی بر دست و پای روح آنان می‌بندد و آنان را از حرکت و عروج و تکامل باز می‌دارد، در مورد جوانان یا وجود ندارد و یا بسیار کم است» (مقام معظم رهبری، ۷۴/۸/۱۰).

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی فرهنگ*، تهران، علم.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، چ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بارکر، کریس (۱۳۸۷)، *مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)*، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران، تحقیقات و فناوری.
- پارسایان، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *ادب فنای مقربان*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۷۸)، *حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۸)، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۱)، *شمس‌الوحي تیریزی*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۴)، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۵-۱۳۹۰)، *تسئیم*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۶ الف)، *اسلام و محیط زیست*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، *سرچشمه اندیشه*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۷)، *فطرت در قرآن*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۸)، *جامعه در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۹)، *توحید در قرآن*، چ پنجم، قم، اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵)، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، چ سی و هشتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰)، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، ناب.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۷ الف)، *رشحات البحار*، ترجمه زاهد ویسی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (ب ۱۳۸۷)، *فطرت عشق (شذره ششم از کتاب شذرات المعارف)*، شرح فاضل گلپایگانی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (ج ۱۳۸۷)، *شرح رشحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ بیست و پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چ دوم، تهران، نی.
- مالینوفسکی، برونیسلاو (۱۳۸۴)، *نظریه‌های علمی درباره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین‌قلم، چ دوم، تهران، گام نو.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰)، *آموزش عقاید*، چ پنجم، تهران، بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *انسان و ایمان*، چ هفتم، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۷۴)، *نبوت*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۷۵)، *فطرت*، چ هشتم، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۸۰-۱۳۸۱)، *مجموعه آثار*، قم، صدرا ج ۳ و ۵.
- معین، محمد (۱۳۸۷)، *فرهنگ فارسی*، تهران، کتاب پارسه.
- حسینی، سیدحسین، «بحران چیست و چگونه تعریف می‌شود» (پاییز و زمستان ۱۳۸۵)، *امنیت*، ش ۱ و ۲، ص ۱۱.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۶)، *منظری اسلامی به ارتباطات و رسانه*، در: *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی دین و رسانه*، تهران، طرح آینده.
- نرم افزار حدیث ولایت، *مجموعه رهنمودهای رهبر انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای*، تهران، مؤسسه پژوهشی و فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴/۰۸/۱۰ و ۱۳۷۷/۰۷/۱۸.