

ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی جهان فطری

چکیده

از دورهٔ رواج تجربه‌گرایی، به فطرت به مثابهٔ کیفیت خلقت انسان با ویژگی‌های فرامادی توجه جدی نشده است و بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در باب سرشت نوعی انسان، یا رویکردی مادی دارد، به گونه‌ای که اساساً به انکار ذاتمندی انسان انجامیده (سرشت‌ستیزی) یا با نوعی تقلیل‌گرایی آدمی به ابعاد فیزیکی، ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی انسان به داشته‌هایی از قبیل ابعاد فیزیولوژیکی و ژنتیکی فروکاسته شده (سرشت‌پذیر مادی) و به تدریج، درک انسان از هویت نوعی خویش و دیگری فرهنگی را با چالش مواجه ساخته است. این نوشتار می‌کوشد بر پایهٔ انسان‌شناسی قرآنی، با رویکردی فرامادی و با روش «توصیفی - تحلیلی»، ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی جهان فطری را به مثابهٔ زیست‌جهان بنیادین و مشترک میان جهان‌های متکثر فرهنگی بررسی کند. جهان فطری با برخورداری از ثبات، اشتراک میان انسان‌ها، و قوانین عامی همچون «انکارناپذیری اصل واقعیت» (در حوزهٔ بینش‌ها) و «گرایش به کمال مطلق» (در حوزهٔ گرایش‌ها)، می‌تواند زمینهٔ درکی از هویت نوعی انسان و ایجاد تعامل میان جهان‌های فرهنگی متکثر را فراهم سازد. برخی از یافته‌های آن عبارت است از: قدرت بازدارندگی فوق‌العاده بالا در برابر انکار بعد شناختاری مطلق علم در حوزهٔ «ادراکات حقیقی»؛ ظرفیت هدایت‌گری اعتباریات به سمت گرایش‌های عالی انسانی در حوزهٔ «ادراکات اعتباری»؛ قدرت جذب فرافرهنگی؛ توان دیپلماسی عمومی؛ جلوگیری از شکاف نسل‌ها؛ معنادار کردن بازگشتن به خویشتن.

■ واژگان کلیدی

فطرت، فرهنگ، جهان فطری، جهان فرهنگی.

علیرضا محدث

دانشجوی دکتری فلسفهٔ علوم اجتماعی در دانشگاه باقر العلوم (عج) Mohaddesalireza@gmail.com

قاسم ابراهیمی پور

عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عج) Ebrahimipoor14@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۴

۱. مقدمه

بررسی متون دینی حاکی از آن است که بسیاری از دیدگاه‌ها و جهت‌گیری‌های اسلام در تمام عرصه‌های انسانی، به ویژه فرهنگ، ریشه در انسان‌شناسی آن دارد. همان‌گونه که بسیاری از مکاتب علوم انسانی غرب نیز ریشه در انسان‌شناسی خاص خود دارند. برای نمونه، این تلقی خاص از انسان و فطرت بود که برای دکارت و کانت به عنوان دو تن از فیلسوفان مطرح و اثرگذار بر معرفت‌شناسی و فلسفه در غرب، بستر بحث‌هایی مانند قضایای پیشینی و تحلیلی و بعدها زمینه بحث‌های گسترده‌تری در زمینه زبان را فراهم کرد، و حتی موجب توسعه در مباحث «سوژه» و «بژه» گردید؛ بحث‌هایی که به تدریج، زمینه ظهور نوکانتی‌ها و شکاکیت مضاعف و دیدگاه‌های نسبیت فرهنگی را به دنبال آورد. آنان حتی حقیقت را امری بین‌الادھانی و محصول تصمیم یا توافق جامعه علمی انگاشتند که خارج از آگاهی و اراده ما هویتی ندارد، و رهاورد «نسبیت‌گرایی فرهنگی» را ارج نهادن به تفاوت‌ها و حرکت به سوی صلحی اجتماعی و پایان بخشیدن به منازعات بی‌پایان، بر سر حق و باطل بودن این یا آن فرهنگ معرفی کردند. غافل از اینکه این نگاه خودشکن بوده و امکان درک «دیگران فرهنگی» در دیگر نظام‌های معنایی را با چالش مواجه کرده، بر تقابل‌ها و تضادها می‌افزاید و در نتیجه، به جای صلح و تعامل، اختلاف و تعاند به بار می‌آورد. (Fay, 1996, pp.4&7) برای نمونه، اگر قرار باشد ما به فرهنگ‌ها احترام بگذاریم، آیا باید نسبت به پاک‌سازی قومی در بوسنی، و زنده‌به‌گور کردن دختران در هند و چین نیز احترام بگذاریم؟ (Macklin, 1999, p.69) افزون بر این، هنگام بروز جنگ نظامی میان دو کشوری که در اثر تضاد در لایه‌های بنیادین فرهنگی خود، به منازعه و ستیز با یکدیگر برخاسته‌اند، آیا می‌توان فرهنگ هر دو کشور را محترم شمرد؟

از سوی دیگر، ظهور نسبیت‌گرایی فرهنگی در قرن نوزدهم، موجب بحران هویت انسان گردید؛ زیرا حقیقت را تابعی از فرهنگ‌های متنوع و هویت انسان را تاریخی و سیال می‌انگاشت و در پی آن، وقوع دو عامل دیگر، این بحران را تشدید کرد: عامل نخست «انقلاب ارتباطات»^۱ به ویژه در

1. Cultural Relativism.

2. Communication Revolution.

حوزه فناوری اطلاعات و ارتباطات (ICT) بود که به عنوان ابزاری میدانی در خدمت نسبیت‌گرایی فرهنگی در آمد و به سرعت، دست به تکثیر منابع معنا ساز هویتی زد که اثر آن وقوع عامل دوم، یعنی رویداد «از جای‌کندگی»^۱ شد. «انقلاب ارتباطات» زمینه انتقال سریع معارف اکتسابی از جهان ذهنی افراد به جهان فرهنگی یا از یک جهان فرهنگی به دیگر جهان‌های فرهنگی را فراهم آورد و در پی آن، رویداد «از جای‌کندگی» موجب بسترزدایی روابط اجتماعی از مکان‌های محلی همکنش با آن گردید (گیدنز، ۱۹۹۱، ص ۲۱). از این‌رو، تلاش برای یافتن دستاویزی محکم و ثابت در میان جهان‌های متکثر فرهنگی، که زمینه بازگشت به هویت و خویشستن حقیقی انسان و درک دیگر نظام‌های فرهنگی برای کاستن از منازعات را ممکن سازد، امری ضروری است ضروری. این نوشتار با روش «توصیفی - تحلیلی» (استناد به آیات قرآن و توصیف و تحلیل فطرت). با عطف توجه به همین مطلب، پرسش اساسی خود را تعمق و کاوش در ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی نهفته در فطرت انسان قرار داده است تا پاسخ را از درون خود انسان استخراج کند.

۲. پیشینه بحث

بحث درباره چیستی فطرت انسان، از دیرباز محل بحث و گفت‌وگو میان اندیشمندان بوده است. اما به نظر می‌رسد در میان اندیشمندان غربی، از دوره رواج تجربه‌گرایی تا امروز، به فطرت به مثابه کیفیت خلقت انسان با ویژگی‌های قدسی و فرامادی توجه جدی نشده است؛ آنچه ریشه در مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آنان دارد. نهایت اینکه انسان‌شناسان و مردم‌شناسان به عوامل انسان‌شناختی دخیل در فرهنگ، با استناد به تحقیقات زیست‌شناسی، عصب‌شناسی، رفتارشناسی و روان‌شناختی پرداخته، گرایز و سوانق بدنی را به عنوان علت تشابه رفتارهای اجتماعی مطالعه کرده و از این منظر، درصد بررسی تأثیر آن بر روی رفتار انسان‌ها و پیامدها و نتایج آن در جامعه و فرهنگ بر آمده‌اند (رفیع‌پور، ۱۳۷۷، ص ۹۳-۱۰۲)؛ ولی سخن از بینش‌ها و گرایش‌های عالی انسانی به میان نیآورده‌اند. برخی هم در این میان، از اساس، سرشتمندی انسان را انکار کرده و کفه فرهنگ و تاریخت یا وجود‌گرایی یا جامعه‌گرایی افراطی را برجسته ساخته‌اند. این در حالی است که

«انکار ذاتمندی و هم‌ذاتی آدمیان اساساً امکان علوم انسانی را ناممکن می‌کند؛ زیرا با نفی ذاتمندی و هم‌ذاتی انسان‌ها، صدور هر گونه قاعده علمی عام و ثابت درباره کنش آحاد و جوامع بشری منتفی و محال می‌گردد (رشاد، ۱۳۸۴، ص ۱۷). از این رو، می‌توان گفت: از دوره رواج تجربه‌گرایی به بعد، بیشتر پژوهش‌های انجام شده در باب سرشت نوعی انسان یا اساساً منجر به انکار ذاتمندی انسان گردیده (سرشت‌ستیزی) یا گرفتار نوعی تقلیل‌گرایی انسان به ابعاد فیزیکی او شده است (سرشت‌پذیر مادی) که در نتیجه، این تقلیل‌گرایی، ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی انسان به رابطه داشته‌های فیزیولوژیکی و ژنتیکی انسان با فرهنگ شناخته می‌شود. برای نمونه، در برخی رویکردهای عصب‌شناسانه و ژنتیکی استعداد تجربه دینی انسان، مانند قدرت برقراری ارتباط با خداوند به فرهنگ و دستگاه‌های پیچیده عصبی انسان فروکاسته می‌شود. (Murphy, 2006, pp.5&6) در بعضی از رویکردهای جامعه‌شناسی (نظام شخصیتی تالکوت - پارسونز)، کشش‌ها و گرایش‌های فطری همان انرژی‌های جسمانی محسوب می‌شود که کنش را امکان‌پذیر می‌سازد (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹) و در رویکرد روان‌شناختی، دیدگاه وحدت‌گرایی روان‌فیزیکی (این‌همانی روان و تن) با غلبه بر دیدگاه دوگانه‌گرایی روان‌فیزیکی (نااین‌همانی روان و تن). هر گونه ویژگی نوعی انسان را مادی می‌انگارد (ماریو و همکار، ۱۳۸۸، ص ۲۸). در این نگاه، حس‌های فراتنی آدمی^۱ (حس‌هایی که به وسیله آن، آدمی چیزهایی را ادراک می‌کند که گرچه در جهان مادی احساس می‌شوند، ولی ماهیت غیر مادی دارند، (بهزاد، ۱۳۷۲ ص ۶۳) از قبیل حس کنجکاو، زیبایی، پرستش و مانند آن، باید به جنبه‌های زیستی و فیزیکی آدمی تقلیل یابد. البته در این میان، برخی از روان‌شناسان مانند فرانکل^۲ با ارائه وجودی متعالی (خدا) در سطح ناهوشیار آدمی (فرانکل، ۲۰۰۰، ص ۷۰)؛ راجرز^۳ با طرح نظریه «خویشتن» و «خودشکوفایی»؛ مازلو^۴ با تلاش برای تقسیم‌بندی دیگری برای نیازهای انسان مانند عدالت‌خواهی، نیکی، زیبایی، نظم و اتحاد؛ و فروم^۵ در پی کشف نیازها و مبدا انگیزش رفتارهای آدمی، به نیازهای قدسی و معنوی به عنوان نیازهای اساساً نهفته در سرشت انسان، مانند نیاز با پیوستگی به دیگران،

1. Supersomatic.
2. Victor E. Frankl.
3. Carl Rogers.
4. Abraham. Maslow.
5. Erich Fromm.

نیاز به بزرگی و ارجمندی، نیاز به هویت و نیز نیاز به چارچوبی برای هدایت رفتار خویشتن، توجه کرده‌اند (نجاتی، ۱۳۹۱، ص ۵۴-۵۶).

با وجود این، می‌توان در پیشینه‌یابی سرشت نوعی انسان، رویکرد سومی هم تحت عنوان «سرشت‌گرایی فرامادی» یافت. این رویکرد ضمن پذیرش سرشت نوعی انسان، آن را به ابعاد مادی انسان فرو نمی‌کاهد، بلکه متأثر از مبانی هستی‌شناختی و معرفتی خود، به ابعاد قدسی و متافیزیکی انسان به مثابه‌ی اموری که نحوه‌ی خلقت انسان و متمایز از حیوان است، می‌پردازد و با این نگاه فراگیر، درصدد واکاوی خدمات فطرت به فرهنگ و ارائه‌ی ظرفیت‌های هویتی آن برمی‌آید. این نگاه را می‌توان در میان اندیشمندان مسلمان با تأثیرپذیری از کتاب الهی قرآن، به وضوح مشاهده کرد. هرچند در این رویکرد، فطرت بیشتر در مباحث عرفانی، کلامی و فلسفی مطرح نظر قرار گرفته است، اما در سده‌ی اخیر، به تدریج توجه به ظرفیت‌های هویتی - فرهنگی فطرت در قالب نظریه‌ی «فطرت» در میان اندیشمندان مسلمان پررنگ‌تر شد. نظریه‌ی «فطرت» در ساده‌ترین تقریر، عبارت است از اینکه انسان‌ها نوع واحدی با ماهیت مشترک هستند. ماهیت مشترک انسانی دارای ویژگی‌هایی پیشین و غیر اکتسابی است که به دو دسته‌ی دانش‌ها و گرایش‌ها تقسیم می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۱/همچنین ن.ک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹). آیه‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی را می‌توان از بنیان‌گذاران نظریه‌ی «فطرت» در قرن اخیر به شمار آورد. شاه‌آبادی با تمسک به مقتضیات فطرت انسانی، از راه‌های متعددی به اثبات خداوند و صفات کمالی او پرداخته است. تمسک به فطرت عشق به کمال مطلق، فطرت افتقار، فطرت امکان، فطرت انقیاد، فطرت خوفیه، فطرت امید، فطرت حبّ اصل و بغض نقص، از جمله راه‌هایی است که شاه‌آبادی بدین منظور پیموده است (ن.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰). هرچند اهتمام حکیم شاه‌آبادی در نظریه‌پردازی، به اثبات خداوند و صفات کمالی او معطوف است، اما از رهگذر نیل به این هدف، ابعاد متنوعی از ظرفیت‌های فطرت را بر روی مخاطب می‌گشاید که می‌توان آنها را در عرصه‌ی مباحث هویت و فرهنگ نیز دست‌مایه‌ی تحلیل قرار داد (ن.ک: پیرمرادی، ۱۳۸۶) بعد از شاه‌آبادی، استادان علوم معقول تأثیرگذار بر حوزه‌ی علمیّه قم، امام خمینی و علامه طباطبائی بودند که این نظریه در اندیشه‌ی هر دو جایگاه ممتازی دارد.

امام خمینی علیه السلام تمام معارف حقه اسلامی را فطری می‌داند و تصریح می‌کند که در این مسئله، از محضر شیخ عارف کامل شاه‌آبادی - که در این میدان منفرد است - استفاده کرده است. علامه طباطبائی نیز در تفسیر آیه ۵۳ سوره نحل، در استدلال به اضافی بودن رجا، اراده، محبت و مانند آن، استدلالی شبیه حکیم شاه‌آبادی اقامه می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۷۲؛ ج ۸، ص ۳۰۷). همچنین استاد مطهری، که مسئله فطرت را «اصل مادر» در معارف اسلامی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰)، سال‌ها شاگرد حضرت امام و علامه در فلسفه بوده است. از این رو، وی نیز در نظریه «فطرت» خود، از آراء آیه‌الله شاه‌آبادی متأثر بوده است. (ن.ک: پیرمرادی، ۱۳۸۶). همین اثرپذیری زمینه‌های مساعدی برای بسط نظریه «فطرت» در اندیشه استاد مطهری و توجه به ظرفیت‌های آن در حوزه‌های گوناگونی مانند معرفت‌شناسی، وجودشناسی، فلسفه دین، کلام، روان‌شناسی، اخلاق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی و فرهنگ فراهم آورد (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۹-۲۲۲ / همچنین ن.ک: قراملکی، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳). نویسنده نیز با دست‌مایه قراردادن این پیشینه، می‌کوشد در قالب رویکرد سوم (سرشت‌گرایی فرامادی) و با روش «توصیفی - تحلیلی» (استناد به آیات قرآن و توصیف و تحلیل فطرت)، گامی کوچک در ارائه ظرفیت‌های هویتی - فرهنگی فطرت بردارد.

۳. بررسی مفاهیم

۳-۱. فرهنگ

«فرهنگ» به آن بخش از معرفت انسانی اطلاق می‌شود که از قلمرو معرفت فردی با نگرشی تقریباً همسو و عادت‌یافته به قلمرو معرفت جمعی راه یافته است، اعم از اینکه معرفت فردی راه‌یافته معرفتی بشری باشد یا الهی. هرگاه افراد انسانی بر اثر زندگی اجتماعی واجد یک سلسله باورها، ارزش‌ها، هنجارها، احساسات، شیوه‌های قومی، رسوم اخلاقی، تشریفات، میثاق‌های اجتماعی و شعائر مشترک و همسو و عادت‌یافته شوند، به گونه‌ای که برون‌داد این همسویی معرفتی، ظهور سبک و شیوه خاصی از زیستن گردد، فرهنگ رخ می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۱-۴۲ با تصرف)

۲-۳. فطرت

«ف ط ر» در لغت، به لحاظ ماده، معنای شکافتن، شکافتن از طول، آفرینش آغازین و نوین (بدون پیشینه) دارد. (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ق، ابن منظور، ۱۴۱۴ق، واژه «ف ط ر»، اما به لحاظ هیأت، بر وزن «فَعَلت» است و بر خلقت و آفرینش خاصی دلالت دارد. اما هیأت فطرت به تنهایی کیفیت آفرینش را نمی‌فهماند و برای فهم این آفرینش خاص، نیازمند شناسایی مضاف‌الیه آن در متون دینی هستیم. در آیه سی‌ام از سوره مبارکه روم، به طور کاملاً آشکار مضاف‌الیه آن «الله» معرفی شده است. «فِطْرَتِ اللَّهِ» در مجموع واژه «فطرت» با توجه به معنای ماده و هیأت مضاف آن در این آیه، به سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان از سوی خداوند تعریف می‌شود و امور فطری، یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷). (در ادامه بیشتر بدان خواهیم پرداخت).

۳-۳. هویت

از منظر هستی‌شناسی فلسفه اسلامی، چون وجود انسان عین فقر و تعلق به مبدأ کمالات و هستی‌بخش محض است (فاطر: ۱۵)، پس این وجود به همراه کیفیت خاص^۱ و تمایزبخش آن از دیگر موجودات (فطرت الهی)، عقلاً زوال‌ناپذیر، فراتاریخی و برای همه انسان‌هاست و از این منظر، بدان «هویت فطری» انسان گفته می‌شود. اما هویت فطری، فرجام هویت انسانی نیست، بلکه از منظر هستی‌شناسی انسان فرهنگی، هویت انسانی در جریان ورود ارادی انسان به نظام معنایی و تاریخی و فرهنگی خود تکون و تعیین می‌یابد. (رعد: ۱۱ / اسراء: ۸۴) که از آن می‌توان به هویت فرهنگی یاد کرد. هرگاه خروجی هویت فرهنگی انکار یا نسیان یا غفلت از هویت فطری انسان گردد، زمینه نوعی انحراف در مسیر شناخت هویت انسان رخ می‌دهد؛ زیرا چنین انسانی از خودش تصویری دارد که واقعیت ندارد. او خود را موجودی مستقل در وجود و مالک کمالات ظهور یافته در خویش و خودکفا در تدبیر امور خود می‌پندارد که با استمداد از اسباب طبیعی، خود را اداره می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۱۹-۲۲۰).

۱. این کیفیت خاص وجود انسانی در اصطلاح ادبی، مفعول مطلق نوعی، و در اصطلاح فلسفه اسلامی در اینجا، مفعول ثانی فلسفی گفته می‌شود. ویژگی معقول ثانی فلسفی آن است که از اوصاف خود وجود خارجی است و موجود به همان وجود موصوفش است.

۳-۴. جهان فطری

کارل ریموند پوپر، از فیلسوفان علم در قرن بیستم، از سه جهان سخن می‌گوید. از نظر او، جهان نخست جهان «اشیای فیزیکی»^۱ و جهان دوم جهان «تجربه‌های ذهنی»^۲ و جهان سوم جهان «گزاره‌ها به اعتبار خود گزاره‌ها»^۳ یعنی محتوای آنهاست (پوپر، ۲۰۰۵، ص ۲۱۱). جهان «اشیای فیزیکی» همان جهان طبیعت و واقع است. اما انحصار این جهان به عالم طبیعت، در دیدگاه پوپر به واقع‌گرایی سکولار وی برمی‌گردد که برهان علمی بر آن وجود ندارد. نزد متفکران مسلمان، عالم واقع (نفس الامر) اعم از عالم طبیعت است و عوالم غیرمادی را نیز شامل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۱۹۵) و از این رهگذر، می‌توان جهان دیگری را تصور کرد که غیر از عالم مادی است، و از سوی دیگر، گرفتار شگاکیت ساختاری کانتی و نوکانتی نیست که واقعیتی فراسوی ادراک فردی یا جمعی انسان‌ها را نپذیرد و منطقاً منجر به نفی جهان اول مادی پوپر گردد. این جهان را به سبب برخورداری از ثبات، اشتراک میان انسان‌ها و قوانین عامی همچون «انکارناپذیری اصل واقعیت» (در حوزه بینش‌ها) و «گرایش به کمال مطلق» (در حوزه گرایش‌ها)، جهان فطری می‌نامیم که به مثابه زیست‌جهان بنیادین و مشترک میان جهان‌های متکثر فرهنگی است و می‌تواند امکان تفاهم و درک دیگران فرهنگی را فراهم سازد. (در ادامه بیشتر بدان خواهیم پرداخت). ویژگی‌های جهان فطری را در دو بخش می‌توان ارائه کرد: ویژگی‌های مشترک ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری و ویژگی‌های مختص به ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری

۳-۴-۱. ویژگی‌های مشترک جهان فطری

الف. فطرت در اصطلاح قرآنی، یک حالت وجودی است که مقتضی شناخت‌های حضوری و حصولی و گرایش‌های خاصی در انسان‌هاست. به دیگر سخن، فطرت از سنخ هستی است، نه از سنخ چیستی، و دارای مفهوم بلکه از قبیل معقول ثانی فلسفی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶)؛ یعنی موجود به جعل بسیط (موجود به همان وجود انسان) است و تحقق آن به علتی

1. physical objects.
2. subjective experiences.
3. statements in themselves.

غیر از علت وجود انسان نیاز ندارد؛ زیرا فرض این است که آفرینشی و سرشتی انسان است. پس اگر انسان هست، فطریات او هم با او همراهند و عوامل محیطی (اعم از محیط رحمی، اقلیمی و فرهنگی) تنها در رشد یا انحطاط آن مؤثرند.

ب. فطریات انسان (امور منسوب به آفرینش انسان) در همهٔ افراد انسان یافت می‌شود، هر چند کیفیت آنها از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد.

ج. امور فطری همواره در طول تاریخ ثابت است و چنان نیست که فطرت انسان در برهه‌ای از تاریخ اقتضای خاصی داشته باشد و در برههٔ دیگر، اقتضایی دیگر.

د. امور فطری از آن نظر که مقتضای آفرینش انسان است، نیازی به تعلیم و تعلم ندارد، هر چند تقویت یا جهت دادن به آنها نیازمند به آموزش باشد. (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۳۸-۳۹)

ه. فطرت ویژگی جسم مادی انسان نیست، بلکه ویژگی روح آدمی است که به نحو تشریفی، «الله» به آن اضافه شده است. (فطرت الله)، به‌ویژه آنکه در آیهٔ فطرت (روم: ۳۰)، دین را، که نزد خدا ثابت است (آل عمران: ۱۹ / نحل: ۹۶)، همان فطرت دانسته است. پس فطرت انسان، که هم‌آوا با دین است، آن نیز ثابت است و لازمهٔ ثبات فطرت، تجرّد فطرت و تنزه آن از خصوصیات ماده نظیر زمان و مکان است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

و. چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است (فطرت الله)، از ارزش حقیقی و عقلانی و نوعی قداست برخوردار است و ملاک تعالی اوست، و از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جان‌داران شناخته می‌شود (همان، ص ۲۶ و ۲۷).

۲-۴-۳. ویژگی‌های مختص ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری

برای سهولت، ویژگی‌های هر یک از ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری در جدول ذیل

قرار داده شده است

جدول (۱): ویژگی‌های مختص ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری

<p>انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، تنها با نوعی شهود درونی، به چیزی علم پیدا کند: مانند علم حضوری نفس به خودش، و علم حضوری به وجود گرایش به بقا و کمال و لذت در وجود خویش</p>	<p>شناخت حضوری</p>	<p>بعد حضوری</p>		
<p>شناخت مفهومی که تصور آن وامدار مفاهیم دیگر نباشد: مانند مفهوم وجود</p>	<p>شناخت تصویری</p>			
<p>شناختی که تصدیق به آن نیازمند کسب و نظر و دیگر عملیات پژوهشی نباشد؛ مانند بدیهی اولی «اجتماع تقیضین محال است»، و «هر معلولی نیازمند علت است».</p>	<p>شناخت تصدیقی</p>		<p>ابعاد شناختی: یگانه راه ارزشمندی علوم بشری پذیرش فطری بودن اصول اولیه تفکر است.</p>	
<p>تصور اجزای قضیه، مانند موضوع و محمول امری اکتسابی و فرهنگی است، اما خود تصدیق فرافرهنگی و مستغنی از آموزش است و در رشد علوم و دانش‌های بشری، که بخشی از فرهنگ است، نقش انکارناپذیری دارد، به گونه‌ای که تصدیق به درستی گزاره‌های حسی، که به وفور در علوم تجربی به کار می‌رود، وامدار ادراک فطری و پیش‌تجربی «امتناع اجتماع نقیضین» است.</p>	<p>ویژگی این بعد</p>	<p>بعد حصولی</p>		<p>ویژگی‌های ابعاد شناختی و گرایشی جهان فطری</p>
<p>اصل این کشش‌ها و گرایش‌ها معلول علل خارجی و فرهنگی نیست. عوامل بیرونی و فرهنگی زمینه‌ساز شکوفایی یا سرکوب آن هستند.</p>		<p>اصیل بودن</p>		
<p>فطرت به اوصاف کمال، تمام، سالم و حسن، مانند صداقت، امانت و احسان گرایش دارد و نسبت به اوصاف نقص، عیب و قبیح، مانند دروغ و انواع خلاف و ظلم و اگرایی و واکنش سلبی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰)</p>		<p>گرایش به امور حسن و واگرایی از امور قبیح</p>	<p>ابعاد گرایشی در سه شاخه اصلی</p>	
<p>شعاع گرایش‌های فطری بی حد و حصر است (بی‌نهایت‌طلبی این گرایش‌ها)</p>		<p>امتداد شعاع گرایش‌های فطری</p>	<p>گرایش به بقا، کمال و لذت:</p>	
<p>این گرایش‌ها با وجود تعلق به امور مختلف، سرانجام، همه در نقطه ارتباط با سرچشمه بی‌نهایت حیات، علم، قدرت و جمال، یعنی کمال مطلق، به هم می‌پیوندند و مطلوب همه یکی بیش نیست و آن گرایش به مبدا کمالات و هستی محض است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳).</p>		<p>پیوستگی در نقطه وابستگی به موجود بی‌نهایت کامل</p>		

در اینجا، سه نمونه از آیات قرآن کریم را ذکر می‌کنیم که زمینه درک بهتر ظرفیت‌های شناختی و گرایشی فطرت انسان به مبدأ اصیل کمالات را نشان می‌دهد. این آیات امکان برون‌رفت از ساختارهای حاکم بر انسان را برای او مقدور و تحلیل‌های ساختارگرایانه از فرهنگ، که نقش عامل و غایت بیرونی و واقعی را نادیده می‌انگارد، مخدوش می‌سازد و کنشگران را افرادی غایتگرا و پیوسته خواهان تحصیل کمال مطلق به عنوان یک واقعیت بیرونی، نه برساخت ذهنی ترسیم می‌کند. از این رو، همه غایات انسانی بافته و ساخته خودش نیست، بلکه غایت بیرونی واقعی هم وجود دارد (ر.ک. محدث، ۱۳۹۳، ص ۷۲-۹۵)

الف. آیه میثاق: (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) (اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳)

۵۹

و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم، گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگویند: از این [امر] غافل بودیم. یا بگویند: پدران ما پیش از این مشرک بودند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم؛ آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کنی؟

این آیه به وضوح بر جبر و تعیین‌یافتگی ساختارهای فرهنگی خط بطلان می‌کشد؛ به این معنا که ذریه بنی آدم نسل به نسل بگویند: پیش از آنکه ما به دنیا بیاییم، ساختار شرک مستقل از وجود ما موجود بوده و در رفتار و کنش پدرانمان بروز و ظهور یافته است و ما همچون عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی محصول جهت‌گیری ساختارهای شرک آلودیم و چاره‌ای جز کنش در چارچوب این ساختارها را نداریم. پروردگار با اخذ این پیمان، توان برون‌رفت از جبر فرهنگی ساختارهای شرک‌آلود و پیش از اتولد را به انسان‌ها عطا کرده و این حاکی از امکان غلبه عاملیت انسانی بر ساختارهای شرک‌آلود است.

ب. آیات پناه بردن به خدا هنگام احساس خطر: (وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ قَالَ لَهُ تَجَرُّونَ) (نحل: ۵۳)؛

و هر نعمتی که دارید از خداست، سپس چون آسیبی به شما رسد به سوی او روی می‌آورید

[او می‌نالید] (نیز ر.ک. عنکبوت: ۶۵ / انعام: ۴۰ و ۴۱)

در وجود هر انسان فرهنگی، یک انسان فطری نهفته است که هیچ‌گاه از بین نمی‌رود هرچند فرد در یک ساختار فرهنگی شرک‌آلود رشد یافته باشد و این انسان فطری، خود را در وقت خطرها، از درون انسان فرهنگی متضاد با خود بیرون می‌کشد و مخلصانه خدا را می‌خواند. پس فطرت انسانی قدرت برون‌رفت از انسان فرهنگی متضاد با خود را دارد، ولی خوگرفتن با اسباب ظاهری و شاکله انسانی (شخصیت اکتسابی انسان که از مجموعه غرایز و عوامل تربیتی و اجتماعی حاصل می‌شود) (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹) موجب افول دوباره انسان فطری در درون انسان فرهنگی می‌شود و البته در این میان، برخی نیز قدرت باقی ماندن در انسان فطری را دارند و بر انسان فرهنگی سابق خویش غلبه می‌کنند (لقمان: ۳۲).

ج. آیه فطرت: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (روم: ۳۰)

پس روی خود را به سوی این دین کن، حق‌گرا و یکتاپرست، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این همان دین پایدار است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

آیه فطرت متفرع بر اثبات عقلانی مبدأ و معاد در آیات قبلی است (فَأَقِمْ وَجْهَكَ...). از سوی دیگر، اساس دین بر پایه توحید و معاد قرار دارد. پس تا وقتی انسان به مرحله درک عقلانی از دین نرسد، نمی‌تواند دین را آگاهانه مطابق گرایش تکوینی خویش بیابد. البته خود این گرایش از آغاز تولد به حکم آیات فطرت، تذکر، نسیان، میثاق و الهام به فجور و تقوا، در انسان موجود است؛ اما وقتی او به مرحله تعقل دین (درک استدلالی مبدأ و معاد) می‌رسد به این گرایش علم هم پیدا می‌کند، نه آنکه در پی بلوغ عقلانی، گرایش فطری هم موجود شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰) این تحلیل نتایج ذیل را به دنبال می‌آورد که می‌تواند در کی از ظرفیت‌های فرهنگی- هویتی جهان فطری به‌دست دهد.

۱. گرایش به مبدا متعال به صورت ناخودآگاه و مبهم در سرشت انسان وجود دارد و انسان از همان بدو تولد در ساحت وجودی خویش، از یک بعد ناخودآگاه متعالی برخوردار است؛ «به این معنا که انسان در درون خود دارای درک حضوری مبهمی نسبت به وابستگی خود به موجودی است که نیاز او را برطرف می‌کند. گرچه ممکن است نتواند بگوید که این چه موجودی است، اما در نهاد و فطرت او احساس تعلق و نیاز به خدا، به شکل مبهم نهفته است.» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۷-۹۸) و همان‌گونه که برخی از یافته‌های روان‌شناختی نیز تصریح می‌کند، نباید ناآگاهی به این بعد متعالی را برابر با نبود آن تلقی کرد. برای نمونه، فرانکل، روان‌شناس معنادرمان‌گرا می‌نویسد: «ناهویشیار (ناخودآگاه) متعالی معنایی جز این ندارد که انسان همیشه در یک رابطهٔ قصدی با وجود متعالی است، حتی اگر فقط در سطحی ناهویشیار باشد. اگر کسی مرجع قصدی چنین رابطهٔ ناهویشیاری را «خدا» بخواند، بجاست است که از یک خدای [در] ناهویشیار سخن به میان آورد» (فرانکل، ۱۳۹۳، ص ۷۸؛ Frankl, 2000, p.70) که در نهاد و سرشت همهٔ انسان‌ها وجود دارد و انسان پیوندی عمیق و ناگسستنی با آن دارد. جالب توجه آنکه این بعد ناخودآگاه بعدی بی‌نهایت‌خواه است (مطهری، ج ۱۳، ۱۳۸۴، ص ۴۳۳-۴۴۳ / همو، ج ۲۶، ص ۵۲۶ / همو، ج ۲۷، ص ۳۵۵).

۲. این بعد ناخودآگاه وجودی برای آنکه مورد توجه آگاهانهٔ انسان قرار گیرد، نیازمند بلوغ عقلانی است.

۳. رسیدن به درک و شکوفایی عقلانی مربوط به تجربه و نیازمند اکتساب و یادگیری است. پس در قلمرو فرهنگ قرار می‌گیرد.

۴. اگر فرهنگ شرایط این شکوفایی و آگاهی به گرایش فطری را فراهم نیاورد، انسان‌ها به طور ناخودآگاه به مبدا هستی و کمال مطلق گرایش دارند؛ اما به سبب فقدان آگاهی کافی، از خطای در تطبیق مصون نمی‌مانند (طباطبائی، ج ۶، ص ۱۸۹)

۵. خطای در تطبیق در مرحلهٔ گرایش ناخودآگاه به مبدأ کمالات، به گرایش خودآگاه به این مبدأ رخ می‌دهد و چون در بدو تولد، این درک و گرایش حضوری به لحاظ بعد خودآگاهی انسان، ضعیف و مبهم است، در فرایند رشد انسان، آسیب‌پذیری آن از ناحیهٔ خطای در تطبیق بسیار بالاست.

۶. خطرناک‌ترین حالت خطای در تطبیق، آن است که انسان تجلیات و نمودهای مبدا کمالات (مانند علم و قدرت) را به خود نسبت دهد (طباطبائی، ج ۱۹، ص ۲۱۹-۲۲۰). در این وضعیت، انسان دچار «از خودبیگانگی» و «خودفراموشی» می‌شود و به دنبال آن، خدا (مبدأ اصیل کمالات) را هم فراموش می‌کند و زمینه تحریف، طغیان و بحران هویت و گسست میان هویت فطری و فرهنگی او هم فراهم می‌شود.

۷. به بهانه خطای در تطبیق، نمی‌توان این بُعد را انکار کرد. بلکه باید موانع رشد و شکوفایی آن را از سر راه برداشت.

۸. بزرگ‌ترین رسالت فرهنگ فراهم ساختن بسترهای لازم برای انتقال اکتسابی افراد از مرحله گرایش ناخودآگاه به مبدأ کمالات، به گرایش خودآگاه، و سرانجام، در بهترین وضعیت، فرهنگ‌پذیری توحیدمحور است که در بعد کلان، به جایگاه نظام آموزش و پرورش در فرهنگ و اهتمام ویژه به تربیت کودکان بازمی‌گردد.

۹. به هر میزان، فرهنگ زمینه رشد و بالندگی فطرت و انتقال درست آن از مرحله گرایش ناخودآگاه به گرایش خودآگاه را فراهم کند، فطرت نیز زمینه ارتقای فرهنگ را فراهم می‌کند؛ یعنی خدمات متقابل و ارتباط دو سویه و دیالکتیک میان این دو وجود دارد.

۱۰. این نگاه به فرهنگ، فرهنگ را به دو بخش «فرهنگ موجود» و «فرهنگ مطلوب» تقسیم می‌کند، که با عطف توجه به فرهنگ مطلوب و برخاسته از فطرت، می‌توان به نقد فرهنگ‌های موجود رفت و از فرهنگ حق و باطل، ناقص و کامل، خوب و بد، فرهنگ واحد جهانی و مانند آن سخن به میان آورد (فراهم ساختن ظرفیت انتقادی)

۱۱. گرایش به هستی محض و مبدأ کمالات دارای نمودها و تجلیاتی است که خود را در قالب آنها بهتر می‌نمایاند و زمینه‌های تحریک انسان به سوی امور متعالی را فراهم می‌کند؛ مانند گرایش به بقا، کمال و لذت‌طلبی به همراه فروع و زیرشاخه‌های فراوان خود که در قالب افکار، حالات و رفتار متشابه و جهان‌گستر انسانی ظاهر و در میان تمام فرهنگ‌ها یافت می‌شود و دلالت‌های فطرت در تمام فرهنگ‌ها را نمایان و بدین‌سان، زمینه تقریب و تفاهم‌پذیری آنها را فراهم سازد.

۱۲. آنچه در ساحت میدانی و واقعیت فرهنگی و اجتماعی حایز اهمیت است چگونگی هدایت، کنترل و مهندسی سرشاخه‌های تجلیات فطری (گرایش به بقا، کمال بقا و لذت‌طلبی) به همراه فروع فراوان آن به سوی مبدأ کمالات است؛ امری که تمایز و فاصله میان فرهنگ مطلوب و موجود را مشخص می‌کند و معیار سنجش را فراهم می‌آورد و در فرایند جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری به سمت گرایش به مبدأ کمالات نقش انکارناپذیری دارد. در قالب جدول ذیل مروری گذرا و فشرده بر آن شده است. تا دست‌کم الگویی از روش پژوهش در این زمینه را نیز فراهم آورد.

جدول (۲): تجلیات سه‌گانه فطری ب بقا، کمال بقا و لذت

تجلیات سه‌گانه فطری بقا، کمال بقا و لذت	
<p>حَبّ ذات به عنوان امری فطری و غیر فرهنگی منشأ تلاش برای بقا و افزایش کمالات به نحو لذت‌بخش در آدمی است (طباطبائی، ج ۵، ص ۱۸۴ / همان، ج ۲، ص ۶۹).</p>	<p>منشأ پیدایش تجلیات سه‌گانه: حَبّ ذات (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۱)</p>
<p>الف. چون حقیقت ذات بر اساس آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) عین فقر و تعلق به مبدأ کمالات است، پس حَبّ ذات در تحلیل نهایی، به حَبّ هستی‌بخش ذات برمی‌گردد. ب. حَبّ ذات دارای مراتب تشکیکی بوده و در پایین‌ترین حالت خود، ناخودآگاه و مستتر است ج. می‌تواند دست‌خوش خطای در تطبیق گردد.</p>	<p>ویژگی‌های حَبّ ذات (همان)</p>
<p>الف. حرکت ذاتی نفس از مجرای این سه گرایش جلوه می‌کند که تعیین‌کننده واقعی رفتارهاست. ب. گرایش‌های فرعی‌تر و اعمال متنوع و پیچیده التذاذی، مصلحتی، عاطفی، و فردی، اجتماعی، و مادی و معنوی قابل ارجاع به آنهاست. ج. هر سه به طور آگاهانه مطمح نظر انسان است. د. به لحاظ تحلیل عقلی، گرایش به بقا و استمرار حیات از لحاظ رتبه، بر دو گرایش دیگر مقدم است. (آدمی در سایه بقا، خواهان کمال بقا به طور لذت‌بخش است). ه. هر سه گرایش به نحو دیالکتیک، برهم اثر گذارند و با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. و. هر سه گرایش نیز نموده‌ها و زیرشاخه‌های فراوانی دارند که اسلام به آنها توجه کرده است.</p>	<p>ویژگی‌های مشترک هر سه (همان)</p>

جدول (۳): ویژگی تجلیات سه‌گانه با بیان برخی از فروع و زیرشاخه‌های آنها

<p>بنیادی‌ترین گرایش هوشیار و آگاهانه انسان که عامل بقای انسان است.</p>	<p>ویژگی</p>	
<p>الف. از راه ظهور در تشویق‌های فراوان انسان به آخرت (قصص: ۶۰)؛ ب. از راه ظهور در ترجیح آخرت بر دنیا (اعلی: ۱۶ و ۱۷)؛ ج. تعبیر از قیامت به یوم الخلود (ق: ۳)؛ د. آرزوی هزار سال عمر طولانی اهل کتاب (بقره: ۹۴)؛ ه. ترس از مردن، مرده، محتضر، قبرستان و بیماری‌های صعب‌العلاج. راه‌کار قرآن درباره مرگ‌هراسی، شناخت درمانی است (شجاعی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۵)</p>	<p>برخی از فروع آن</p>	<p>الف. گرایش به بقا</p>
<p>چون جاودان‌گرایی اصل‌ترین گرایش کاملاً هوشیار در آدمی است، به گونه‌ای که انسان بقیه کمالات را در زیر چتر حمایتی آن طلب می‌کند، از این‌رو، نهاده‌ینه بیناذهنی کردن بینش‌های متضاد با این میل تکوینی، افراد را با واکنش منفی فطرت مواجه می‌کند که در قالب ترس از مرگ، اضطراب، یأس و پوچ‌انگاری هدف زندگی، خود را نمایان می‌سازد. بنابراین رابطه فرهنگ با گرایش به جاودانگی به طور خاص، و با فطرت به طور عام رابطه زندانی و زندانبان نیست که تسلیم محض فشارهای فرهنگ باشد و از خود هیچ واکنش منفی نشان ندهد.</p>	<p>رابطه آن با فرهنگ</p>	
<p>گرایشی که موجب می‌شود تا آدمی به طور فطری در ظرف بقا، خواهان کامل‌تر شدن خویش گردد و عامل سعی و تلاش بیشتر در زمینه‌های علمی، اخلاقی و حتی کار و فعالیت اقتصادی باشد، به گونه‌ای که اگر نبود بشر تنها به یک سلسله فعالیت‌های ساده و در حد پاسخ‌گویی به نیازهای زیستی، مانند خوردن و آشامیدن و رفتارهای دفاعی برای بقا و گریز از مرگ اکتفا می‌کرد. (شجاعی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸ / مصباح یزدی، ج ۲، ص ۱۰۸)</p>	<p>ویژگی</p>	
<p>الف. گرایش به کنجکاوی و حقیقت‌جویی و شناخت به سوی احاطه علمی کامل و همه‌جانبه بر جهان هستی (تأکید فراوان قرآن بر حق و حقیقت)؛ ب. گرایش به قدرت و استقلال‌طلبی (تأکید قرآن بر عزت) (همان).</p>	<p>برخی از فروع آن</p>	<p>ب. گرایش به کمال بقا</p>
<p>نوع جهان‌بینی انسان موجب مهندسی گرایش‌های حقیقت‌یاب فطری خواهد شد؛ مثلاً، در فرهنگی که معرفت انسان از «خودش» در قالب یک موجود مادی، نهاده‌ینه می‌گردد، گرایش به حقیقت‌جویی بر کشف جنبه‌های مادی انسان متمرکز می‌شود و راهبرد کلان در عرصه پژوهش، به سمت روش‌های مادی و کمی و رشد دیوانه‌وار آمار سوق داده می‌شود و بدین‌سان، این گرایش با رشدی ناموزون و ناشکوفای ابعاد معنوی و نیز در ناحیه قدرت مواجه می‌گردد.</p>	<p>رابطه آن با فرهنگ</p>	

<p>انسان در کنار بقا و کمال، دوست دارد و می‌خواهد همیشه شاد باشد و با خوشی زندگی خود را سپری کند.</p>	<p>ویژگی</p>	
<p>الف. نمودهای مادی: برخی ضامن حیات مادی بشر است؛ مانند گرایش به تغذیه. بعضی دیگر ضامن بقای نوع انسان است؛ مانند غریزه جنسی. دسته‌ای دیگر تأمین‌کننده سلامتی و دوام حیات انسان است؛ مانند لباس و مسکن. برخی هم موجب رفاه و آسایش آدمی در زمینه توسعه و رشد فناوری است؛ مانند وسایل نقلیه.</p> <p>ب. نمودهای غیر مادی: گرایش به زیبایی و جمال که هم به زیبایی ظاهری تعلق می‌گیرد و هم به زیبایی معنوی (شجاعی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸-۱۷۹)</p>	<p>برخی از فروع آن:</p>	<p>ج. گرایش به لذت</p>
<p>فرهنگ از طریق تعلیم و تعلم، می‌تواند به این میل انسان، به هرسو که بخواهد جهت دهد. فرهنگ می‌تواند به هنر، که معلول گرایش زیبادوستی انسان است، جهت متعالی یا متدانی بدهد. هنر متعالی متأثر از جهان‌بینی توحیدی، انسان را به خالق زیبایی‌ها و جمال محض می‌کشانند؛ اما هنر متدانی در جهت عکس، انسان را از مبدأ زیبایی‌ها دور می‌کند. تحریک گرایش‌های جنسی از راه تشدید گرایش به زیبانمایی در زنان و زیبایی‌بینی در مردان، از نمونه‌های بارز انحراف در رشد درست این میل فطری است. توسعه و رونق صنعت گردشگری نیز یکی دیگر از نشانه‌های گرایش انسان به زیباگرایی است، هرچند به طور همزمان، به ارضای حس حقیقت‌جویی و کنجکاوای بشر و یا دیگر امیال نیز می‌انجامد.</p>	<p>رابطه آن با فرهنگ</p>	

۴. فرهنگ فطری و ظرفیت غایت‌نمایی آن

همان‌گونه که گفته شد، آدمی به طور فطری، به کمال نامحدود گرایش دارد. از این رو، به طور فطری، موجودی غایت‌گرا و پیوسته خواهان تحصیل کمال به عنوان یک واقعیت بیرونی نه یک برساخت ذهنی است، هرچند در این راه، دست‌خوش خطای در تطبیق می‌گردد (طباطبائی، ج ۶، ص ۱۸۹). بنابراین، ارائه هرگونه تحلیلی از فرهنگ، که منشا پیدایش نظام معانی و معارف اندوخته شده و هویت‌ساز فرهنگی را ساختارهای جبری اجتماعی و پیشاتولد کنشگران بداند، مانند نظریه «ساختارگرایی وجدان جمعی» دورکیم، «جبرگرایی اقتصادی» مارکس، «ساختارگرایی» مارکسیستی آلتوسر، و «ساختارگرایی معرفت‌شناختی» سوسور، از نگاه قرآن کریم مردود است؛ زیرا هر یک به گونه‌ای نقش عامل و کنشگر را نادیده می‌انگارند و سهمی برای مقایسه، بازبینی، اصلاح و تکامل معارف مکتسب و درونی شده (فرهنگ) میان کنشگران باقی نمی‌گذارند (ر.ک. محدث، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۲۴). همواره غایت‌آرمانی امری است بیرونی و واقعی که انسان تلاش

می‌کند خود را بدان نزدیک سازد و نه یک قرارداد ساخته انسانی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵، ص ۵۳۵). بر این اساس، فرهنگ در تحلیل‌های ساختارگرایانه و فردگرایانه برساختی، یا توسط ساختارها تعیین می‌یابد یا توسط خود کنشگران ساخته می‌شود. اما برداشت قرآنی آن است که هویت انسان هرگز به ساختار اجتماعی او تقلیل پیدا نمی‌کند و انسان گرچه از مسیر اراده و عمل وارد مجموعه معانی گوناگون در عرصه جهان اجتماعی می‌شود و از این طریق، در تحقق بخشیدن به آنها سهیم می‌گردد، اما همه این معانی بافته‌ها و ساخته‌های انسانی نیست تا هویت او را کاملاً تاریخی سازد. انسان به حسب حقیقت و فطرت خود، پیش از آنکه با پدیده‌های تاریخی ارتباط داشته باشد. که از مسیر عمل و اراده او شکل گرفته‌اند و پیش از آنکه با موجودات مقید و محدود ارتباط و تعامل داشته باشد، با هستی نامحدود ارتباط دارد و برخی از معانی و گرایش‌ها و تمایلات را از طریق ارتباط با مبدأ کمالات به دست می‌آورد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵-۱۷۶) و از این رو، فرهنگ در نگاه قرآنی، غایت‌گرا بوده و حرکت کلان آن به سوی مبدأ کمالات است.

۱-۴. تکوینی بودن

گرایش‌های جهان فطری تکوینی است. از این رو، تابع قرارداد انسان‌ها نیست، بلکه جزو وجودشان است. همان‌گونه که اعضای فیزیکی جزء وجود تکوینی انسان‌هاست، خصلت‌های فطری نیز جزء وجود انسان است؛ اما به سرشت روحی آدمی مربوط می‌شود. و از همین روست که انسان به حسب ساختمان وجودی خویش، در برابر احسان دیگران، احساس وظیفه می‌کند، نه آنکه این احساس را حاصل یک قرارداد اجتماعی بدانند. در قرآن، این جنبه وجودی و فطری، به گونه‌ای ظریف، در قالب استفهام انکاری (طباطبائی، ج ۱۹، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰) تحریک شده است: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرحمن: ۶۰).

۲-۴. جهان‌شمول بودن

همان‌گونه که همه انسان‌های ساکن در پنج قاره دارای قلب و کبد هستند، همگی دارای شناخت‌ها و گرایش‌های فطری هم هستند و از این منظر، فطرت اساس تشکیل جهان مشترک و بنیادینی برای جهان‌های فرهنگی است و منشأ گرایش‌های متشابه جهان‌گستر نیز به فطرت بازمی‌گردد.

۳-۴. فراجنسیتی بودن

ویژگی دیگر جهان فطری «نادیده‌انگاری جنسیتی» است؛ زیرا «فطرت» وصف بعد روحی انسان است و روح، جنسیت‌بردار نیست، و از همین‌رو، اجازه «ابژه» شدن زن به دست مردان را نمی‌دهد و موجب این تصورات نمی‌شود که فرهنگ است که زن را زن و بی‌بهره از کمالات والای انسانی، و مرد را مرد و صاحب آن کمالات می‌کند و بدین‌سان، این ظرفیت را فراهم می‌آورد که از بروز بحث‌های جنجالی و دامنه‌دار فمینیستی در «انسان‌شناسی فمینیستی»^۱ که از دهه ۷۰ قرن بیستم برجستگی زیادی یافت (فکوهی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰)، جلوگیری به عمل آورد.

۴-۴. واکنش سلبی

چون جهت خصلت‌های فطری به سوی کمال مطلق است و این غایت را هدف گرفته، در صورت انحراف از این مسیر، از خود واکنش سلبی نشان می‌دهد و در قالب اموری مانند بی‌هدفی و پوچی و اضطراب در زندگی انسان ظهور می‌کند؛ چنان‌که این‌که اگر رفتار درستی با اعضای بدن نشود، واکنش نشان می‌دهد. برای مثال، همان‌گونه که چربی بالا سبب واکنش قلب و زمینه‌ساز سکتة قلبی می‌شود، به کارگیری نادرست ویژگی‌های فطری نیز در یک جهان فرهنگی با واکنش جهان فطری همراه است. فرهنگی که احترام را در داشتن کالاهای شیک تعریف کند و احساس و ارضای نیاز را در این وادی بیندازد به سبب آنکه مصادیق «عزت»، «احترام» و «ارزش» زایل شدنی است، سبب اضطراب خواهد شد. بر اساس انسان‌شناسی قرآنی، این اضطراب را باید در ناکام شدن و ارضا نگردیدن بعد فطری انسان دانست.

۵-۴. قدرت بازدارندگی در ادراکات حقیقی

گزاره «واقعیتی هست»، به صورت ضرورت ازلی (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۷۷-۷۸)، غیر اکتسابی و بدیهی است؛ به گونه‌ای که هرکس با گزارش از دریافت فطری خودش از این گزاره، آن را وارد زیست‌جهان فرهنگی و عرصه شناخت عمومی می‌کند؛ اما خود گزاره دستاورد فرهنگ نیست. پس بنیان و خمیرمایه برهان «صدیقین» از جهان فطری است، نه از جهان فرهنگی؛ بنیانی که می‌تواند سنگ زیرین فرهنگ توحیدی قرار گیرد؛ زیرا مصداق این قضیه تنها در واجب‌الوجود

بالذات و نامحدود منحصر می‌گردد (همان، ص ۱۳۴). علاوه بر این، جهان فطری اجازه نمی‌دهد بعد شناختاری علم مطلقاً در همه جا انکار شود؛ اصلی که انکار واقع‌نمایی‌اش سبب اثباتش می‌شود و همواره همچون سدی استوار در برابر موج شگاکیت‌های برخاسته از جهان‌های فرهنگی و تاریخی مقاومت کرده، آنها را شکسته است.

۶-۴. ظرفیت هدایتگری در ادراکات اعتباری

اعتباریات (ادراکات اعتباری) واسطه‌اندیشه‌ای میان نیازهای انسان و عالم خارج و کاملاً متأثر از نیازهای انسانی است (طباطبائی، ج ۲، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷)، و نیازهای انسان نیز در ارتباط مستقیم با انسان‌شناسی و تابعی از نوع نگاهش به انسان است. پس اینکه ما انسان را تهی از فطرت و فاقد سعادت نوعی و غایت واقعی بیرونی بدانیم یا ندانیم، در نوع نگاه به نیازها و جهت‌دهی بدان و اعتباریات برساخته از آن، نیازها، مؤثر است.

۷-۴. زمینه‌ساز وحدت در سعادت نوعی بشر

از منظر انسان‌شناسی قرآنی، انسان از داشته‌فطری و پیش‌فرهنگی «میل به کمال مطلق» و به دور از هر عیب و نقصی برخوردار است که به نحو فراتاریخی و فرازمانی بروز می‌کند. از این‌رو، لازمه‌اش وجود تنها یک سعادت برای نوع بشر است و خود همین ظرفیت یگانه‌اندیشی و همسویی در عرصه فرهنگ، امکان طرح فرهنگ واحد جهانی را نیز فراهم می‌کند و از همین منظر، می‌توان گفت: اقتضای فطرت جهان‌اندیشی در عین توجه به زمینه‌های فرهنگی - تاریخی رشد فطرت است.

۸-۴. قدرت بالای درگیر کردن بنیان فرهنگ‌ها

زندگی و مرگ فرهنگ‌ها به زندگی و مرگ باورهای بنیادین آن جامعه گره خورده است و ریشه‌ای‌ترین باورها، که سبب رواج و وضع ارزش‌ها، هنجارها و سنن اجتماعی خاصی در هر فرهنگی می‌شود، طرز تفکر افراد هر جامعه در برابر سه پرسش از «حقیقت زندگی انسان در دنیا» و «آغاز جهان» و «انجام جهان»، به ویژه آغاز و انجام خود انسان است (طباطبائی، ج ۱۶، ص ۱۹۲). این سه پرسش، فطری و از زیست‌جهان فرهنگی افراد سرچشمه نگرفته است هر چند پاسخ‌ها متغیر و درون فرهنگی است پس فطرت ظرفیت بالایی در طرح پرسش‌های جهانی مشترک و درگیر کردن انسان‌ها نسبت به عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی‌شان دارد.

۹-۴. قدرت معنابخشی

جهان فرهنگی نمی‌تواند سه پرسش فطری و جان‌خیز پیش‌گفته را به‌طور کلی، از میان کنشگران خود حذف کند و اگر پاسخ‌های فرهنگی، بی‌تفاوت یا در ستیز با کشش‌های فطری انسان، همچون ابدگرایی باشد، جهان فرهنگی با واکنش جهان فطری مواجه خواهد شد. بر خلاف فطرت، اخلاق منهای فطرت، قدرت معنابخشی به زندگی انسان را ندارد، بلکه تحمیل‌کننده هویتی کاملاً تاریخی و متغیر و بی‌پشتوانه به انسان است. «به علت تسلط نظام‌های انتزاعی پولی و تخصصی بر زندگی اجتماعی بشر، معنای شخصی زندگی از بیشتر عرصه‌های وجودی رخت بر بسته و زندگی خالی از هدف و معنا و ارزش شده است. بازگشت نظام اخلاقی، که ایجادکننده معنا برای زندگی شخصی است، راه برون‌رفت از این بحران وجودی و معنایی است» (گیدنز، به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۷۸۱)، و روشن است که بازگرداندن اخلاق به حیات اجتماعی بشر، جز بر بنیان ثابت فطرت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اخلاق منهای فطرت، اعطاگر هویتی کاملاً تاریخی و متغیر و بی‌پشتوانه به انسان است که سرانجام، در تحلیل نهایی، یا به ساخته‌ها و بافته‌های انسانی در تعاملات اجتماعی میان کنشگران فروکاسته می‌شود، یا به عنوان جبر ساختارها، «ایدئولوژی کاذب» و مانند آن خوانده می‌شود. این نشانگر نقش فعال و نه منفعل فطرت در فرهنگ‌هاست.

۶۹

۱۰-۴. قدرت جذب فرافرهنگی

جهان فطری ظرفیت بالایی برای جذب جهان‌های فرهنگی به سمت خود دارد، و در عرصه دیپلماسی فرهنگی نیز استفاده از ظرفیت‌های این جهان بسیار جذاب است و ظرفیت ایجاد نقاط مشترک و تفاهمات را بهتر فراهم می‌کند. البته می‌توان آن را به صورت فریب‌کارانه نیز به کار برد؛ یعنی با مهندسی واژه‌های فطرت‌گریز، بلکه فطرت‌ستیز، فرهنگ مدّ نظر خود را نهادینه و فرهنگ مزاحم را تضعیف کرد. روزانه تمام مردم و دولت‌مردان در روابط کوچک و بزرگ خود، به میزان غیرقابل شمارشی، واژه‌های فطرت‌نواز در جهت تثبیت اهداف خود و نیز فطرت‌ستیز در جهت ردّ منطقی یا تخریب شخصی و حزبی طرف مقابل به کار می‌گیرند. این همان راهبردی است که امروز دنیای استکبار به زعم خویش در زمینه حذف اسلام به کار بسته و اجرای آن را بر عهده رسانه‌های غول‌پیکر خود نهاده است، و می‌کوشد از طریق جهت‌دهی به نمودهای فطری، بشریت را از اسلام گریزان سازد.

۱۱-۴. توان دیپلماسی عمومی

انسان‌ها با وجود ناهمگونی‌های نژادی و زبانی و فرهنگی، فطرت همسانی دارند که آنها را به پاکی و عدالت و نیکوکاری و همدردی و همکاری فرامی‌خواند و می‌تواند شالوده‌ریز همکاری‌های برادرانه ملت‌هایی باشد که از نظر شکل ظاهری و سابقه تاریخی و منطقه جغرافیایی، شباهتی به یکدیگر ندارند. همکاری‌های بین‌المللی هرگاه بر چنین شالوده‌ای استوار باشد، دولت‌ها ارتباطات میان خود را بر پایه منافع سالم و مشترک و برتر از آن، منافع انسانیت بنا می‌کنند (آیت‌الله خامنه‌ای، شانزدهمین اجلاس غیرمتعهدها، ۱۳۹۱/۶/۹). نمونه به‌کارگیری این ظرفیت فطری در گستره بین‌الملل، نامه امام خمینی علیه السلام به گورباچف، رهبر شوروی سابق، است که به خوبی نشان می‌دهد چگونه تعامل از درون جهان فطری، آغازی مشترک و قابل تفاهم برای دو فرد از دو زیست‌جهان فرهنگی کاملاً متضاد را فراهم می‌آورد. در یک‌سو، گورباچف به عنوان رهبر سیاسی کمونیسم، در لایه‌های بنیادین فرهنگ خود، جایی برای توحید نمی‌شناسد و همه چیز به روابط تولیدی برمی‌گردد و در سوی دیگر، امام خمینی رهبر موحدگرایی که همه چیز را در عالم وابسته به مشیت و اراده خداوند می‌داند. اما با وجود این، ابتدای کنش فکری امام خمینی در نامه‌اش بر جهان فطری، ظرفیت تفاهم و درک متقابل را فراهم آورد. عبارتی از نامه ایشان به گورباچف که شاهدهی بر این ادعاست:

انسان در فطرت خود، هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد (موسوی خمینی، ج ۲۱، ص ۲۲۳).

نمونه دیگر نامه مقام معظم رهبری به جوانان اروپا و آمریکای شمالی است (۱۳۹۳/۱۱/۱) <http://www.leader.ir> که با وجود تکررات نظام معنایی و فرهنگی مخاطبان نامه، کنش فکری و ارتباطی از درون جهان فطری و تحریک حس حقیقت‌جویی و دیگر تمایلات فرافرهنگی جوانان اروپایی انجام پذیرفت.

۴-۱۲. جلوگیری از شکاف نسل‌ها

بشر برای حفظ یکپارچگی و پرکردن شکاف میان نسل‌ها (که گفته می‌شود: بین ۲۰ تا ۳۵ سال اختلاف سنی میان نسل گذشته با نسل بعدی وجود دارد) نیازمند آویزگاه محکمی است. اگر آویزگاه را اموری مانند فناوری یا علم کاملاً هرمنوتیکی قرار دهد، به سبب سرعت تحولات هر دو و تأثیرگذاری آن بر سبک زندگی، شکاف نسل‌ها عمیق‌تر می‌گردد. اما اگر برای انسان فطرتی قایل شویم و ملاک ارزش‌گذاری را مبتنی بر فطرت بدانیم، به سبب ثبات و فراگیری فطرت، برای همه نسل‌ها، ظرفیت ایجاد تفاهم و بازدارندگی از شکاف نسل‌ها را دارد.

۴-۱۳. معنادار کردن بازگشت به خویشتن

با انسان‌شناسی فطرت‌مدار، می‌توان در فضای از خودبیگانگی بشر، به هر دلیلی سخن از بازگشت به خویشتن را مطرح کرد. اصولاً بدون خودِ باثبات، بازگشت به خویشتن بی‌معناست. اگر انسان هویتش یکسره تاریخی باشد، حتی در فرضی که عامل و کنشگر را مقهور و مغلوب ساختارها ندانیم، هویتی ندارد تا بخواهیم بگوییم به خودش برگردد. حقیقتاً این فطرت است که معنای درستی از بازگشت به خویشتن را به دست می‌دهد. بدون فطرت. هویتی باقی نمی‌ماند؛ زیرا ارجاع به هویت سیال تاریخی امکان‌پذیر نیست و سخنی بس ابهام‌انگیز است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۶). از این‌رو، از خودبیگانگی مارکس و لوکاچ، و به‌طور کلی، بازگشت به خویشتن - که از سخنان جذّاب مکتب فرانکفورت است - همگی با این چالش مواجه است.

۴-۱۴. منضبط کردن آرزوها

وقتی فطرت فرهنگ را غایت‌گرا کند، نه غایت‌ساز، و فرهنگ نیز در جهت آگاهانه و نهادینه کردن حرکت به سوی مبدأ کمالات سوق داده شود، آرزوها نیز منضبط‌تر و با واقعیت همسوتر می‌گردد، برخلاف فرهنگ غایت‌ساز که دایم در حال تولید آرزوهای جدید و بی‌پایان برای انسان‌هاست و البته در سایه این تولید، بر مصرف‌گرایی بی‌حد و حصر نیز می‌افزاید و دایم حس فقر و نیازمندی را در انسان تقویت می‌کند.

۱۵-۴. ممانعت از تغییرات هویتی

بر اساس اینکه فطرت امری ثابت و مجرد است، با دست‌کاری‌های ژنتیکی این بُعد انسان، یعنی روح از بین نمی‌رود (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۹۵-۹۸) و انسانیت انسان هم به همین بُعد است و اصل فطرت با تجلیات آن نیز محفوظ می‌ماند. پس نمی‌توان گفت: انسان‌های تولید شده در آینده - هرچند به‌طور کامل در یک فرایند آزمایشگاهی - کاملاً هویت فرهنگی و تاریخی پیدا می‌کنند، تا آنجا که دیگر سرشت نوعی مشترکی هم بینشان نخواهد بود و بدین‌سان آینده ارزش‌ها به خطر می‌افتد.

۱۶-۴. کاستن از خشونت دولت‌ها در ایجاد نظم اجتماعی

فطرت زمینه داشتن واعظ درونی به عنوان یک ابزار خودکنترلی قوی در انسان‌ها را فراهم می‌کند، و فرهنگی که در صدد حذف این واعظ درونی برآید، در حقیقت زمینه‌های مستبد کردن دولت و حکومت جهت برقراری نظم به عنوان یک امر اجتناب‌ناپذیر و جلوگیری از تلاشی پیکره اجتماع را فراهم می‌سازد و روابط بر پایه سود مادی و حذف اخلاق در کنش‌ها مبتنی می‌گردد. نظیر این سخن در دیدگاه‌های آگوست کنت درباره قدرت معنوی دین - البته با مبانی سکولاری - دیده می‌شود (ر.ک. باریه، ۱۳۸۴، بخش چهارم). در واقع، جهان فطری ظرفیت بالایی برای تقویت یکپارچگی اجتماعی (ایجاد همدلی درونی) و تعدیل یکپارچگی نظام (ایجاد هماهنگی از راه کنترل‌های بیرونی) فراهم می‌سازد.

۱۷-۴. ظرفیت ایجاد نظم درون‌زا و جلوگیری از سلطه افراطی نظم برون‌زا

می‌توان نوعی رابطه معنادار بین فاصله گرفتن فرهنگ‌ها از خصلت‌های فطری و تکثیر و تشدید نظارت‌ها و کنترل‌های بیرونی مشاهده کرد. در یک فرهنگ، به هر میزان که ارزش‌ها، هنجارها و رفتارها بر اساس باورهای متضاد با خصلت‌های متعالی و فطری انسان شکل گرفته باشد - به‌ویژه در تضاد با میل به جاودانگی، که زمینه مناسبی برای توجه به چرایی زیستن و معناداری زندگی ایجاد می‌کند - به همان میزان، آن فرهنگ برای پاسداشت ارزش‌ها و هنجارهای خود، از اهرم‌های کنترلی درون‌زا و سرشته شده در وجود افراد بی‌بهره است و برای حفاظت از آنها و برقراری نظم و امنیت، به ناچار باید به اهرم‌های کنترلی بیرونی متوسل شود و بر تعداد دوربین‌های مخفی

و آشکار و تجهیزات پلیس و هزینه‌های امنیتی - انتظامی خود بیفزاید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۸). نظم مشهود در این جوامع، نظم خشک و بیرونی و «برای دیگری» است، و از این‌رو، در «غیاب دیگری» هیچ‌گونه تضمینی برای امنیت وجود ندارد. اینکه در آموزه‌های دینی، «تقوا» مقدم بر «نظم» ذکر شده است، «أَوْصِيكُمَا وَ جَمِيعَ وَ لَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۵) زمینه این برداشت را فراهم می‌کند که نظم برخاسته از تقوا، که کاملاً همسو با خصلت‌های فطری است، نظمی است ممدوح و شکوفاکننده آن خصلت‌ها، نه نظم صرفاً برساخته از کنترل‌های بیرونی. البته مقصود این نیست که همانند طرز تفکر مکتب آنارشیزم صرفاً با بیان اخلاقی، عوامل نظارتی و بیرونی کلاً حذف شود. چنین چیزی عملی نیست؛ زیرا در هر جامعه‌ای، همواره عده‌ای متخلف بوده‌اند. که بدون فشار و کنترل بیرونی بر آنها، نمی‌توان نظم جامعه را تأمین کرد، بلکه سخن در پیامدهای امنیتی فرهنگ‌های تهی فطرت است که با بی‌اعتنایی به ظرفیت‌های فطری انسان‌ها، بلکه له کردن آنها، همچون گرایش به راست‌گویی، عدالت و تنفر از کذب، ظلم و مانند آن، از این ظرفیت‌های عالی برای ایجاد امنیت، خود را بی‌بهره می‌سازند و تمام تلاششان تشدید نظارت‌های بیرونی است.

۷۳

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد فطرت انسانی بر پایه‌ی انسان‌شناسی قرآنی، با داشتن ویژگی‌های فراتاریخی، ظرفیت ایجاد یک نظام معنایی مشترک و هویتی غیرتاریخی و کاستن از آثار منفی از جای‌کندگی روابط را داراست، به گونه‌ای که می‌توان آن را به مثابه‌ی جهان مستقلی (جهان فطری) در نظر گرفت، و از همین بعد استقلالی، ظرفیت‌های فرهنگی - هویتی آن را بررسی کرد. دست کم می‌توان اشتراک در خصلت‌های فطری را به عنوان سرنخ‌های عمیق انسان‌شناختی و منبع نیازهای اصیل معنوی و فراگیر تلقی کرد و آن را علت بروز گرایش‌های مشابه فرافرهنگی در رفتارهای اجتماعی جوامع با وجود تنوع فرهنگی‌شان دانست؛ گرایش‌هایی همچون ابدخواهی، کمال‌جویی، حقیقت‌یابی، عزت‌طلبی، ظلم‌ستیزی، احترام‌خواهی و صلح‌دوستی، و بر این اساس، فطرت را آغازین پایگاه همگانی و به عنوان زیست‌جهان بنیادین برای تعامل با جهان‌های فرهنگی با همه‌ی تمایزاتشان قرار داد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، (۱۴۱۴)، لسان العرب، به اهتمام سید جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دارالفکر- دار صادر.
۲. ابن ابی‌الحدید، (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۳. باریه موریس، (۱۳۸۴)، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
۴. بهزاد محمود، (۱۳۷۲)، ابعاد انسانی نوع آدمی، (*HOMO SAPIENS*)، رشت، هدایت.
۵. بونژه ماریو و روبن آردیلا، (۱۳۸۸)، فلسفه روان‌شناسی و نقد آن، ترجمه محمد جواد زارعان و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. _____، (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۸. _____، (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم، فردا.
۹. پیرمردی، محمد جواد، (۱۳۸۶)، آیت‌الله شاه‌آبادی و برهان فطرت عشق بر اثبات واجب الوجود، حدیث عشق و فطرت، مجموعه مقالات درباره آراء حکمی - معرفتی آیت‌الله شاه‌آبادی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۹۰)، فطرت در قرآن، چ ششم، قم، اسراء.
۱۳. راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان- سوریه، دارالعلم- الدار الشامیه.
۱۴. رفیع‌پور، فرامرز، (۱۳۷۷)، آناتومی جامعه، تهران، انتشار.
۱۵. ریتزر، جرج، (۱۳۷۴)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۶. شاه‌آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، کتاب الانسان و الفطره در رشحات البحار، ترجمه و شرح محمد شاه‌آبادی، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۱۷. شجاعی، محمد صادق، (۱۳۸۶)، دیدگاه‌های روان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۱۸. شیروانی، علی، (۱۳۷۶)، سرشت انسان پژوهشی در خدانشناسی فطری، معارف.
۱۹. صادقی رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۴)، فطرت به مثابه دال دینی، قیسات، ش ۳۶.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج دوم، قم، اسماعیلیان.
۲۱. _____، (۱۳۸۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تعلیقه شهید مطهری، تهران، صدرا.
۲۲. _____، (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، به ضمیمه چند رساله دیگر، قم، بوستان کتاب.
۲۳. غفوری نژاد، محمد، (۱۳۸۹)، نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل، فصل‌نامه عقل و دین، ش ۲.
۲۴. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۲)، کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری، قیسات، ش ۳۰.
۲۵. _____، (۱۳۸۳)، کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری، قیسات، ش ۳۱.
۲۶. فرانکل، ویکتور، (۱۳۹۳)، انسان در جست‌وجوی معنای غایی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۱)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران، نی.
۲۸. محدث، علی‌رضا، (۱۳۹۳)، بررسی رابطه فطرت و فرهنگ از منظر قرآن، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. _____، (۱۳۷۸)، آموزش عقاید، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. _____، (۱۳۹۱)، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۲. _____، (۱۳۹۱)، خودشناسی برای خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، چ هشتم، تهران، صدرا.
۳۴. _____، (۱۳۸۵)، معاد، چ چهاردهم، تهران، صدرا.
۳۵. _____، (۱۳۸۷)، فلسفه تاریخ، چ سوم، تهران، صدرا.
۳۶. _____، (۱۳۸۹)، جامعه و تاریخ، چ بیست و چهارم، تهران، صدرا.
۳۷. موسوی خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۸. نجاتی، محمدعثمان، (۱۳۹۱)، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، چ نهم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۳۹. <http://farsi.khamenei.ir>. مشاهده شده در تاریخ ۹۳/۸/۳.

40. Fay, BRIAN, (1996), *Contemporary philosophy of social science*, Blackwell, Oxford, uk.
41. Frankl, Viktor, (2000), *Man's Search for Ultimate Meaning*, Foreword by Swanee-Hunt u.s. Ambassador to Austria, New York, Published by MJF Books.
42. Giddens, Anthony, (1991), *The Consequences of Modernity*, polity press,
43. Macklin, Ruth, (1999), *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, New York, Oxford University Press.
44. Murphy, Nancey, (2006), *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press,.
45. Popper, Karl, (2005), *Unended Quest, An Intellectual Autobiography*, London, Routledg.

