

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، تابستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۴

فطرت به مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۲۶

حسین سوزانچی *

امروزه به نظر می‌رسد که دیدگاه داروین درباره ماهیت انسان، به نحوی زیربنای انسان‌شناسی اومانستی مدرن قرار گرفته است و تمامی مسائل انسان در حد یک حیوان تکامل یافته و در افق غریزه تحلیل می‌شود. در مقابل، آنچه در معارف اسلامی، انسان را موجود ویژه می‌کند، بهره‌مندی او از حقیقتی متعالی به نام «روح» یا «فطرت انسانی» است. با اینکه برخی از متفکران در فرهنگ اسلامی، فطرت را «ام‌المعارف» دانسته‌اند، اما حق این است که تاکنون «فطرت» به عنوان یک نظریه منسجم که بتواند در مقایسه با دیدگاه‌های رقیب در عرصه علوم انسانی و اجتماعی لوازم خود را بروز دهد، ارائه نشده است. در این مقاله تلاش شده است ایده «فطرت»، در قبال برخی از دوگانه‌های مهم اندیشه غربی، در افق یک نظریه بازسازی شود، و برخی از زوایای آن، به نحو انضمامی در ساحت انسان‌شناسی نشان داده شود؛ نوعی انسان‌شناسی که از کلی‌گویی فراتر رود و بتواند به عنوان مبنایی در ساحت علوم انسانی و اجتماعی در قبال نظریه‌های غربی به کار گرفته شود.

* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (souzanchi@boc.ac.ir).

واژگان کلیدی: فطرت، نظریه تکامل، انسان، علوم انسانی، علوم اجتماعی،

داروین.

مقدمه

به نظر می‌رسد که امروزه دیدگاه داروین درباره ماهیت انسان، به نحوی زیربنای انسان‌شناسی اومانستی مدرن قرار گرفته است تا جایی که در کتاب‌های آکادمیک رشته انسان‌شناسی (آنتروپولوژی)، بحث مفصلی را به سیر تطور داروینی‌ای که به انسان امروزی انجامید، اختصاص می‌دهند (برای مثال، نک: کتاک، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۲۷۰؛ عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۷۸: ۵۰-۱۸۴)؛ یعنی در این گونه آثار انسان مدرن را کاملاً و تنها در آن خط سیر معرفی می‌کنند. از این منظر، همان چیزی که به نام غریزه در حیوانات یافت می‌شود، با اندکی ارتقا در انسان نیز یافت می‌شود و از این جهت، نمی‌توان از یک تفاوت بنیادین بین انسان و حیوان سخن گفت؛ به بیان دیگر، همه امور موجود در انسان را می‌توان با بازگرداندن آنها به ابعاد فیزیکی و زیست‌شناسی حیوانی توضیح داد^۱ و این مسئله‌ای است که در

۱. فروید از سه ضربه کاری بر جایگاه انسان در جهان سخن گفته است. دومین ضربه‌ای که او بر می‌شمارد همین ادعای ماست. از نظر وی، ضربه اول، ضربه کیهان‌شناسانه کپرنیک بود که انسان را از مرکز عالم ساقط کرد؛ ضربه دوم، ضربه زیست‌شناسانه داروین بود که تفاوت سرشت انسان و جانداران دیگر را زیر سؤال برد و انسان را در ردیف حیوانات نشانده و سومین ضربه، ضربه روان‌کاوانه است که حکومت عقل و اراده بر انسان را زیر سؤال برد و انسان را اسیر لجام‌گسیختگی غریزه جنسی و فرایندهای ذهنی و فکری ناخودآگاه و اعتمادناپذیر معرفی کرد و نشان داد انسان در درون خانه خود نیز فایق و سرور نیست. (فروید، ۱۹۵۶، ج ۴: ۳۵۰-۳۵۵؛ به

نقل از بومر، ۱۳۸۰: ۸۷۶-۸۷۸)

بیشتر نظریه‌های حوزه‌های علوم انسانی مدرن اعم از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حتی اقتصاد و ... قابل ردیابی است.

این درست نقطه مقابل نگاه قرآنی به انسان است که ضمن پذیرش گذر از پیشینه خاکی و پیمودن تطور زیست‌شناختی نطفه، علقه و ... به آفرینش نشئه‌ای دیگر در انسان اشاره می‌کند (مؤمنون: ۱۲-۱۴) و افزون بر اذعان به پیشینه خاکی و حیوانی انسان، از وجود حقیقتی به نام روح در متن خلقت او سخن می‌گوید (سجده: ۷-۹). قرآن کریم اساساً سجده‌کردن فرشتگان بر آدم (یعنی ارزشمندی خاص انسان که او را برتر از دیگر موجودات می‌کند) را به دمیدن این روح در وی منوط کرده است (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲)؛ به گونه‌ای که اگر این روح نادیده گرفته شود، طبیعی است که جایی برای ارزشمندتر دانستن انسان از موجودات ماورایی‌ای مانند فرشتگان و حتی ابلیس^۱ باقی نمی‌ماند. درحقیقت از یک منظر عمیق به نظر می‌رسد درگیری اصلی و بنیادین ما با دیدگاه داروین به عنوان زیربنای انسان‌شناسی مدرن، در این نیست که آیا پیشینه انسان به میمون برمی‌گردد یا خیر؛ زیرا قرآن شروع آفرینش انسان از خاک، یعنی برگشت نهایی این پیشینه به خاک (آل عمران: ۵۹؛ کهف: ۳۷؛ حج: ۵؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷) و یا ترکیبی از آب و خاک را قبول دارد (طین، صلصال: آل عمران: ۵۹؛ کهف: ۳۷؛ حج: ۵؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷)؛ بلکه نزاع اصلی این است که آیا سابقه وجودی انسان صرفاً همین سابقه مادی است یا اینکه وجود او، افزون بر این پیشینه خاکی، پیشینه‌ای

۱. این مطلب به‌خوبی از گفتگوی ابلیس با خداوند آشکار می‌گردد. خداوند ضمن اینکه شروع آفرینش آدم از گل (پیشینه کاملاً مادی انسان) را می‌پذیرد (حجر: ۲۶ و ۲۸)، تأکید می‌کند که وقتی او را سر و سامان دادم و روحم را در او از دمیدم، بر او سجده کنید (حجر: ۲۹)؛ اما ابلیس برای اینکه سجده‌نکردنش را توجیه کند، اصل دمیدن روح در آدمی را انکار می‌کند: «من بر چیزی که از «گل» آفریده‌ای، سجده نمی‌کنم.» (حجر: ۳۳).

روحانی و ماورایی هم دارد که ارزشمندی انسان به سبب آن است.^۱ مدعای ما این است که با نادیده گرفتن خلقت خاص انسان به سبب بهره‌مندی از روح الهی و فروکاستن حقیقت انسان به یک حیوان تکامل‌یافته،^۲ نه تنها ارزشمندی خاصی را برای انسان نمی‌توان پذیرفت و از «حقوق بشر» نمی‌توان دم زد؛^۳ بلکه به فهم صحیحی از زوایای مختلف رفتاری او نیز نمی‌توان دست یافت.

در مقوله‌بندی ارسطویی در خصوص موجودات، او موجودات (جواهر) عالم طبیعت را با فصل [ممیزه] «برخورداری از سه بُعد مکانی» (ذوابعاد ثلاثه)، از موجودات ماورایی (جواهر مجرد) متمایز کرد؛ سپس سراغ نباتات و حیوانات رفت

۱. کسانی مانند فروید نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند که بن‌مایه دیدگاه داروین این است که «انسان موجودی متفاوت با حیوانات و یا برتر از آنها نیست؛ بلکه خود ریشه در نوع حیوان دارد و با برخی از اعضای آن رابطه‌ای نزدیک‌تر و با برخی رابطه‌ای دورتر دارد»؛ و این فرضیه به «باور به تفاوت سرشت انسان و سایر جانداران، و روحی جاویدان برای انسان قائل شدن و او را از تبار خدایان شمردن» پایان دارد. (فروید، ۱۹۵۶: ۳۵۱؛ به نقل از بومر، ۱۳۸۰: ۸۷۷)

۲. خود داروین تصریح می‌کند که هرکس اصل کلی تکامل را بپذیرد، تفاوت عظیم قدرت فکری و گرایش اخلاقی انسان با حیوانات را به راحتی می‌تواند توجیه کند؛ زیرا به همین سان، فاصله میان قوای فکری یکی از میمون‌های پیشرفته و ماهیان، و یا میان قوای فکری مورچگان و حشرات فلس‌دار نیز بسیار عظیم است. (داروین، ۱۸۷۸؛ به نقل از بومر، ۱۳۸۰: ۷۱۴)

۳. چرا ما از حقوق خاص انسان و «حقوق بشر» سخن می‌گوییم، درحالی‌که این حقوق را برای حیوانات به رسمیت نمی‌شناسیم؛ و به خود اجازه خوردن و اصلاح نژاد و ... حیوانات را می‌دهیم؟! اگر معیار برتری انسان بر حیوان، صرفاً تکامل داروینی او بر حیوانات است، آن‌گاه انسان‌هایی که به لحاظ ژنتیکی برتر از دیگران هستند، به همان ترتیب، حق بیشتری دارند! این همان منطقی است که سال‌ها توجیه‌گر استعمار ملل دیگر توسط اروپاییان بود (اریکسن و نیلسن، ۱۳۸۷: ۵۸؛ فکوهی، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

و نخست با فصل «رشد و تولید مثل» (نمو)، موجودات زنده را از موجودات غیرزنده، و با فصل «آگاهی و حرکت ارادی» (حساس و متحرک بالإرادة)، حیوانات را از دیگر موجودات زنده متمایز کرد و البته انسان را هم به عنوان نوعی از حیوانات قرار داد و با فصل «ناطق»، او را از دیگر حیوانات متمایز ساخت.

اگرچه طبقه‌بندی ارسطو در دوره مدرن دستخوش دگرگونی‌های بسیار شد، اما شالوده آن عوض نشد. هنوز تمایز موجودات زنده از غیرزنده در گرو رشد و تولید مثل قلمداد می‌شود؛ پس گیاهان و حیوانات در دو دسته کلان قرار گرفته‌اند و انسان هم به عنوان گونه‌ای از گونه‌های حیوانات قرار گرفته است. (شاخه طنابداران، زیرشاخه مهره‌داران، رده پستانداران، راسته نخست‌ها، خانواده انسان‌نماها). (عسکری خاتقاه و کمالی، ۱۳۷۸: ۵۲)

اما اگر به وجود ساحتی ماورایی به نام روح در انسان اذعان شود، این طبقه‌بندی دستخوش تغییرات اساسی می‌گردد. در معارف اسلامی، شاید مهم‌ترین کلیدواژه‌ای که بتواند به مقابله با این مبنا برود، کلیدواژه قرآنی «فطرت» است. واژه «فطرت» به معنای نوع خاصی از خلقت است که بدیع و بی‌سابقه می‌باشد و

۱. ماده «فطر» در اصل بر گشودن و شکافتن چیزی همراه با ابراز و آشکارکردن دلالت می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۱۰/۴) یعنی آفریدن ابتدایی چیزی بدون سابقه که امر خاصی را در آن ریشه‌دار نمودن است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۱۸/۷) چنانکه در نزاعی میان دو عرب بادیه‌نشین، وقتی یکی خواست اثبات کند که این چاه مال اوست، گفت: «أنا فَطَرْتُهَا»؛ یعنی این هیچ سابقه‌ای نداشت و من اول بار آن را پدید آوردم (ابن درید، ۱۹۸۸: ۷۵۵/۲)؛ گویی شکافتنی است که چیزی را که اصلاً نبوده، از عدم به وجود می‌آورد (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۱۲۷). بر همین اساس، «فطرت» (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (روم: ۳۰) به معنای آن چیزی است که خداوند به طور خاص در نهاد انسان‌ها ایجاد کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰) البته ماده «فطر» منحصر به آفرینش انسان نیست و به هر آفرینش بی‌سابقه‌ای اطلاق می‌شود (مثلاً «فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۷۹)؛ اما کاربرد آن در متون دینی به صورت «فطره» که این وزن بر نوع خاصی از «فطر» دلالت دارد، جز برای انسان یافت نشد.

شهید مطهری با به کارگیری کلیدواژه فطرت، این کار را تا حدودی پیش برده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۹). وی در قبال سه کلیدواژه «ذوابعاد ثلاثه»، «حساس و متحرک بالإرادة» و «ناطق» که به ترتیب فصل (مقوم ذاتی مساوی) جسم، حیوان و انسان را بیان می‌کرد، از سه اصطلاح «طبیعت»^۱، «غریزه»^۲ و «فطرت» بهره برد و این سه را مایه تمایز ذاتی و حقیقی اجسام و حیوانات و انسان‌ها معرفی کرد. طبیعت آن امر ذاتی‌ای است که بین اشیای جسمانی مشترک است؛ غریزه آن ذاتی‌ای است که تنها در حیوانات یافت می‌شود، و «فطرت» آن ذاتی‌ای است که مقوم حقیقت انسان و ویژه انسان و مابه الامتیاز او می‌باشد. (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۰-۳۵). در واقع ادعا این است که تمایز انسان از حیوانات، تنها از جنس تمایز یک حیوان از حیوان دیگر نیست؛ بلکه در انسان افزون بر ساحت غریزه که مشترک با حیوان است و می‌تواند در هر حیوانی ابعاد اختصاصی هم داشته باشد، ساحتی به نام فطرت هم وجود دارد که تحلیل حقیقت انسان باید مبتنی بر فهم این ساحت انجام شود. حتی ابعادی را که در حیوان نام غریزه دارد و به ظاهر شبیه آن در انسان هست، باید به نحوی در پرتوی فطرت بازشناخت تا شناخت معتبری از انسان به دست آید. بدین ترتیب، نه تنها برتری‌های ویژه انسانی که او را حتی از فرشتگان برتر می‌کند؛ بلکه چه بسا شدیدترین رذایل شیطانی که حتی در

۱. واژه «طبیعت» در اصطلاح فلسفی به آن قوه ذاتی و درونی شیء گفته می‌شود که موجب می‌شود

فعل و تغییرات غیرارادی یکسان از شیء جسمانی صادر شود. (صدر، ۱۳۹۸، ۵/ ۲۴۹-۲۵۰)

۲. «لغت» غریزه» بیشتر در مورد حیوانات به کار برده می‌شود و کمتر در مورد انسان به کار

می‌رود؛ ولی در مورد جماد و نبات به هیچ وجه به کار برده نمی‌شود. هنوز ماهیت غریزه روشن

نیست؛ ولی این قدر [می‌دانیم] که حیوانات از ویژگی‌های مخصوص درونی‌ای برخوردار هستند که

راهنمای زندگی آنهاست و یک حالت نیمه‌آگاهانه‌ای در حیوانات وجود دارد که به موجب این

حالت مسیر را تشخیص می‌دهند و این حالت، اکتسابی هم نیست؛ یک حالت غیراکتسابی و

سرشتی است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۲)

حیوانات هم یافت نمی‌شود، نیز به دلیل ظرفیت‌های نهفته در این ساحت باشد. تاکنون درباره «فطرت» سخنان فراوانی گفته شده است؛ اما کمتر کسی به کارایی آن در قبال نظریه‌های رقیب پرداخته است؛ ازاین‌رو ما در اینجا تلاش می‌کنیم این ایده با برخی از مواضع اساسی در آرای مدرنیته مواجه شود تا ظرفیت‌های آن در قبال نظریه‌پردازی‌های غربی آشکار گردد.

۱. فطرت، در قبال فهم ارسطویی و اگزیستانسیالیستی از انسان: تعیین بالقوه

در افق تحلیل ارسطویی، مفهوم «ناطق» به عنوان فصل و ممیزه ذاتی انسان، در عرض مفاهیمی همچون «ناحق» (فصل الاغ)، «صاهل» (فصل اسب)، «مفترس» (فصل شیر) و «خائر» (فصل گاو) بوده است که هر یک از این مفاهیم، «فصل» برای «نوع اخیر» است؛ و این نوع را در عرض انواع دیگر، و در ذیل «حیوان» قرار می‌دهد. این نگاه کاملاً هم‌راستا با نگاه داروینی‌ای است که مبنای طبقه‌بندی‌های زیست‌شناسی معاصر، و پیش‌فرض علوم انسانی مدرن است و انسان را حیوانی در امتداد حیوانات قبلی می‌انگارد. اما در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که انسان با توجه به حقیقت نفسانی خود، نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع متوسط (جنس) است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۶۰) که می‌تواند خود را به هر یک از این ماهیات حیوانی متعین سازد (همان: ۶۲) یا تمامی این مراتب را درنوردد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۶) این امر نشان‌آفرینشی کاملاً ویژه برای انسان است که در ادبیات دینی با کلیدواژه «فطرت» از آن تعبیر شده است: «فَطَرَتَ اللّٰهِ اَلَّتٰی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم: ۳۰).

البته حقیقت «فطرت» در آدمی، شاید در ادبیات ارسطویی، به «قوه» در مقابل

«فعل» (در معنای ماده ثانیه، نه هیولای اولی)^۱ نزدیک‌تر باشد تا به چیزی از جنس «ماهیت» و «فصل ماهوی» که نوعی فعلیت و ثبات اجتناب‌ناپذیر در خود دارد: آنچه آدمی را آدمی و متفاوت از دیگر انواع حیوانات کرده، یک قابلیت و ظرفیت بسیار عظیمی است که البته جهت‌گیری معینی را در آدمی رقم می‌زند؛ ولی تعین بخشیدن به این جهت‌گیری و به فعلیت درآوردن آن، در اختیار خود هر شخصی است و تنها موجودی که این ظرفیت و قابلیت خاص را دارد، انسان است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳/۶۲-۶۴).

توضیح اینکه هر حیوانی از آغاز تا انجام همان است که هست. اسب از آغاز اسب است و سگ، سگ و تغییر ماهیت در آنها بی‌معناست؛ اما انسان موجودی است که به قول اگزیستانسیالیست‌ها، وجودش بر ماهیتش مقدم است؛ یعنی تعین وی دست‌خودش است و از پیش تعیین شده نیست؛ یک انسان می‌تواند مسیری برای خود برگزیند که خودش را همچون گرگ (درنده‌خو) یا خوک (شهو‌تران) یا ... و یا تلفیقی از اینها و ... بسازد. درواقع اگر بخواهیم با زبان ارسطویی سخن

۱. مفهوم «قوه» در دو معنا به کار می‌رود: یکی در معنای قابلیت بی‌جهت (مانند اینکه کاغذ قابلیت اینکه بر رویش با مداد نوشته شود دارد، ولی سماور چنین قوه‌ای ندارد) و دوم قابلیت جهت‌دار؛ مانند اینکه دانه سیب قابلیت درخت‌شدن را دارد؛ هرچند ممکن است بسوزد و خاکستر شود؛ (مطهری، ۱۳۹۸: ۳۹-۴۱) اما حتی در این قوه جهت‌دار ارسطویی، مهم این است که اگر شیء برخوردار از این قوه به فعلیت متناسب خود نمی‌رسد، تنها عامل آن، مانع خارجی است و اگر شرایط مناسب باشد و هیچ مانع خارجی نباشد، به‌ضرورت این قوه به فعلیت می‌رسد؛ درحالی‌که در انسان باز حقیقتی به نام «اراده» باقی است؛ یعنی اگر شرایط کاملاً مهیا باشد و هیچ مانع خارجی نباشد، این گونه نیست که باز انسان مجبور باشد و به‌ضرورت به غایت قوه خود برسد؛ از این رو گفتیم به «قوه» ارسطویی نزدیک است و خود آن نیست.

بگوییم این انسان می‌تواند هر ماهیتی را برای خود رقم بزند و به تعبیر قرآنی، دامنه‌ای از بدترین آفریدگان (شَرُّ الْبَرِيَّةِ) تا بهترین مخلوقات (خَيْرُ الْبَرِيَّةِ) را در بر گیرد (بینه: ۶-۷)؛ چیزی که با درک عمومی ما از ماهیتی که در همه حیوانات می‌شناسیم، تفاوت بنیادین دارد.

اما بر خلاف نظر اگزستانسیالیست‌ها، انسان بی‌تعیین محض هم نیست؛ همین‌که همه ما می‌دانیم که یک گونه خاصی از موجودات است که انسان می‌باشد و ممتاز از اسب و میمون و ... است، نشان می‌دهد با یک تعین خاص مواجهیم. در واقع گویی ما در یک دوگانه گرفتار آمده‌ایم: (۱) همچون ارسطو ذات و ماهیت متعین خاص برای انسان قائل شویم؛ آن‌گاه این تنوع عظیم رفتارها و هویت‌های انسانی که با اراده و اعمال خود انسان‌ها رقم می‌خورد و انسان را به تعبیر ملاصدرا، به مثابه یک جنس (نه یک نوع) می‌گرداند، تبیین ناپذیر بماند؛ (۲) همچون اگزستانسیالیست‌ها قید هرگونه ماهیت را برای انسان بزنیم؛ و آزادی اراده (و اینکه او هرگونه دلش بخواهد خود را رقم می‌زند) را ضابطه اصلی انسان قلمداد کنیم که با چشم‌پوشی از نسبی‌گرایی اخلاقی‌ای که این دیدگاه به همراه دارد، با این معضل فلسفی هم مواجه است که بالاخره اگر به‌واقع ماهیتی به نام انسان که متمایز از سنگ، گاو و ... است در کار نیست، درباره چه نوع موجودی سخن می‌گوییم که وجودش بر ماهیتش مقدم است؟!

اگر کلیدواژه «غریزه» را برای آن حیث حیوانی مشترک در همه حیوانات که آنان را از اشیای طبیعی و جسمانی محض متمایز کرده، و البته به اقتضای حیوانات خاص، تفاوتی نوعی را هم در آنها رقم زده در نظر بگیریم، باید برای انسان از آفرینشی بسیار خاص، یعنی «فطرت»ی متفاوت با ساحت «غریزه» سخن گفت. این فطرت دو ویژگی به‌ظاهر متضاد را در خود جمع کرده است: از سویی

برای انواعی از تعیین‌ها، ظرفیت بی‌نهایت دارد که البته به صورت بالفعل، خودش هیچ‌یک از آن تعیین‌ها نیست؛ و از سوی دیگر، یک نحوه تعیین خاصی (نوعی جهت‌گیری وجودی همراه با اختیار برای محقق کردن یا نکردن آن) در او رقم خورده است که آشکارا او را از همان ابتدای تولد متفاوت از دیگر موجودات زمینی و آسمانی کرده است.

بدین ترتیب، با اینکه در نظریه فطرت از طرفی انسان به نحو ارسطویی تعریف نمی‌شود که انقلاب ماهیت در او محال باشد، و به این ظرفیت خاص در انسان ادعان می‌گردد که - مانند دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها - وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ اما از سوی دیگر، به دلیل اینکه دست‌آخر «حقیقت اصیلی» برای انسان پذیرفته است، در دام نسبی‌گرایی ناشی از این رویکرد اگزیستانسیالیستی نمی‌افتد؛ بلکه می‌تواند به‌رغم انکار یک وضعیت ماهوی بالفعل برای انسان، از یک جهت‌گیری ذاتی و واقعیت‌داشتن آرمان معین انسانی، و مسیری معین برای رسیدن به آن وضعیت اصیل سخن بگوید. جمع این دو حیثیت در انسان است که حقیقت و ماهیت انسان را از دیگر موجودات متمایز کرده و برخوردار از «اختیار» و «اراده» در معنای دقیق کلمه را به عنوان یک ویژگی خاص انسان معنادار کرده است. در او یک ظرفیت بی‌نهایت و نیز یک جهت‌گیری حقیقی وجود دارد که البته همچون میل و قوه در حیوانات نیست که تنها عامل خارجی بتواند او را از رسیدن به فعلیتش باز دارد؛ بلکه این قوه جهت‌دار با اختیار او به فعلیت می‌رسد. اگر در آن جهت حرکت کرد، به خودش کوفایی می‌رسد؛ اما این امکان هم در او نهاده شده که در آن جهت حرکت نکند و خود را در وضعیتی شیطانی که به مراتب پست‌تر و خطرناک‌تر از هر گونه

وضعیت حیوانی است گرفتار سازد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)؛
 فرقان: ۴۴؛ «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره:
 ۷۴).^۱

بدین ترتیب، نه تنها از دوگانه ارسطویی - اگزستانسیالیستی خارج می‌شویم؛ بلکه نیاز نیست که تمام بدی‌های انسان را صرفاً با استناد به ساحت حیوانی او تحلیل کنیم؛ به‌ویژه بدی‌هایی که در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود و چه بسا امکان وقوع هم نداشته باشد.^۲

۲. فطرت، در قبال دوگانه‌انگاری دکارتی و کانتی؛ و نزاع پوزیتیویسم و هرمنوتیک: ترکیب اتحادی نفس و بدن

مسئله نسبت نفس و بدن که با دکارت به صورت دوگانه‌انگاری «ذهن» و «جسم»

۱. ملاصدرا با اینکه این ظرفیت بسیار مناسب را برای تحلیل انسان گشوده است و بارها در آثارش در کنار وضعیت سببی و بهیمی (اشاره به حیوانات درنده و حیوانات اهلی) از وضعیت شیطانی هم برای انسان سخن گفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۶۰؛ ۱۹۸۱: ۹۰/۹۳) با این حال، در مقام تحلیل بدی‌های انسان، به تبع تحلیل ارسطویی، در نهایت غلبه حیوانیت (شهو، غضب و وهم) بر ابعاد ملکوتی (عقل) را مبنای تحلیل قرار می‌دهد و همه بدی‌های انسان را به همین ابعاد حیوانی او بر می‌گرداند و همان نظریه اعتدال در قوای ارسطویی را محور اخلاق می‌گرداند (همان: ۸۷-۹۱). اشکال این تحلیل آن است که با این تحلیل، بدتر بودن برخی انسان‌ها از حیوانات، نوعی مجازگویی به شمار می‌آید؛ درحالی‌که به‌واقع انسان‌های بد کارهایی می‌کنند که هیچ حیوانی امکان انجام آن را ندارد.

۲. گواه اینکه بدی‌های انسان را هم باید در افق فطرت فهم کرد، این است که در سوره اعراف، افرادی از همان انسانی را که در آغاز مسجود فرشتگان می‌خواند (اعراف: ۱۰)، در ادامه «کسانی که جهنم را با آنها پر می‌کند» معرفی می‌نماید (اعراف: ۱۸)؛ بنابراین این نحوه خاص آفرینش انسان است که موجب می‌شود گستره‌ای داشته باشد که از مسجود فرشتگان تا پرکننده جهنم را شامل شود.

اندیشه غربی را به خود مشغول کرد و با کانت به اوج خود رسید، پس از کانت دو رویکرد رئالیستی و ایدئالیستی^۱ را در مقابل هم رقم زد که اولی به شکل‌گیری جریان‌های پوزیتیویستی انجامید و دومی، زمینه‌ساز مواجهه‌های هرمنوتیکال و تفسیری با انسان شد و دوگانه آشتی‌ناپذیر فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی، و به تبع آن دوگانه رویکردهای پوزیتیویستی و تفسیری در فهم حقیقت انسان را پدید آورد.

از آنجاکه سوارشدن فطرت بر بستر غریزه و طبیعت (یا به تعبیر قرآنی، دمیده‌شدن روح الهی در کالبد جسمانی) به نحو ترکیب اتحادی است؛ نه ترکیب انضمامی، تحلیل ساحت فطرت و اقتضائات آن، باید حاکم بر تحلیل‌های ساحت غریزه و طبیعت در انسان، و نه در عرض آن قرار گیرد؛ از این رو تحلیل‌هایی که می‌کوشند بین روح و جسم تفاوتی بنیادین بگذارند و به بهانه ظرفیت‌های عظیم معنایی وجود انسانی، تکلیف شناخت پدیده‌های انسانی را یکسره از روند شناخت مادیت او جدا کنند و حتی مسیر شکوفایی روح را در مقابل مسیر شکوفایی جسم قرار دهند (اعم از رویکردهای هندی و مسیحیت تحریف‌یافته که اساس را بر رهبانیت و تعارض عالم ماده و عالم معنا قرار می‌دهند؛ و رویکردهای هرمنوتیکی رایج در مکتب‌های قاره‌ای ضد پوزیتیویستی)، به همان اندازه به بی‌راهه رفته‌اند که تحلیل‌هایی که همه رفتارهای انسان را به نحوی به ساحت غریزه برمی‌گردانند (یعنی رویکردهای پوزیتیویستی و پساپوزیتیویستی در علوم انسانی و اجتماعی مدرن در فضای رویکردهای تحلیلی انگلوساکسون).

۱. دو کلیدواژه رئالیسم و ایدئالیسم، اساساً در فضای سوژکتیویته دکارتی معنا دارد (هایدگر،

۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۷۷) و تطبیق آن بر «واقع‌گرایی» و «سوفسطایی‌گری» تطبیق دقیقی نیست. در این

مقاله، به این دو واژه در همان معنای دقیق غربی‌اش توجه شده است.

به نظر می‌رسد هر دو موضع در این جهت هم‌داستان‌اند که نسبت روح و بدن (و به تبع آن، نسبت فطرت و غریزه) را به نحو ترکیب انضمامی می‌فهمند و چون به لحاظ مبنایی گرفتار نوعی دوگانه‌انگاری شده‌اند، چاره‌ای نمی‌بینند که یکی را به نفع دیگری حذف یا انکار نمایند؛ امری که به شدت رهن فهم صحیح و جامع از حقیقت انسان، باورها، گرایش‌ها و رفتارهای انسان است.

به منظور فهم بهتر مسئله، بحث را از افق انتزاعی فلسفی به ساحت انضمامی‌تر علوم می‌آورم:

پدر علم جامعه‌شناسی را آگوست کنت می‌دانند و در تصور او، نه تنها زیست‌شناسی، بلکه علوم ناظر به رفتارهای اجتماعی و فرهنگی انسان نیز باید از جنس همان علوم طبیعی باشد (وی برای اشاره به جامعه‌شناسی در آغاز تعبیر «فیزیک اجتماعی» را به کار می‌برد) و این شروع رویکرد پوزیتیویستی به عرصه علوم انسانی و اجتماعی بود که انسان را در حد یک سلسله واقعیت‌های پیش‌بینی‌پذیر فیزیکی و درنهایت زیست‌شناختی فرو می‌کاست و می‌کوشید همان‌گونه که کشف قوانین علی مکانیکی در عرصه‌های فیزیک و زیست‌شناسی، امکان پیش‌بینی را در عرصه‌های جسمانی و حیوانی عالم مهیا کرده است، در ساحت علوم اجتماعی نیز قوانین علی پیش‌بینی‌کننده رفتار انسان را به دست آورد؛ چیزی که آشکارا در آثار دورکیم نیز مشاهده می‌شود. وقتی کسی مثل کانت، تنها علم واقع‌شناس ممکن را «فیزیک» (طبیعیات) معرفی می‌کند و ساحت فلسفه را از هرگونه اظهار نظر درباره واقعیت عینی ناتوان می‌داند، طبیعی است که چنین رویکردهای پوزیتیویستی‌ای حتی در عرصه علوم اجتماعی - که می‌خواهند خود را همچون علوم طبیعی، «علم» معرفی کنند - پدید آید.

در قبال چنین رویکردی، دیلتای به عنوان یکی از برجسته‌ترین افراد در جریان تاریخ‌نگرا^۱ که زمینه ورود رویکردهای هرمنوتیکال به ساحت علوم انسانی را مهیا کرد، پا به صحنه گذاشت. وی که کانت را فیلسوف فیزیک و خود را فیلسوف علوم انسانی می‌دانست، به‌صراحت با مواجهه پوزیتیویستی در حوزه شناخت انسان مخالفت کرد و از تفاوت شدید میان «علوم طبیعی»^۲ (اعم از فیزیک و زیست‌شناسی) با آنچه خودش «علوم روحی»^۳ می‌نامید و در جوامع انگلیسی‌زبان با تعبیر «علوم اجتماعی»^۴ یا «علوم انسانی»^۵ از آن یاد شد، سخن گفت. در واقع دیلتای و جریان هرمنوتیک پس از وی، توجه کردند که رفتارهای انسان به سبب برخورداری از ساحت «معنا» در کنش‌هایش، تفاوتی بنیادین با رفتارهای اشیای طبیعی و حیوانات، ولی افقی و رای فهم دارویی از انسان دارد و در نتیجه تبیین معقولی از چرایی ورود «معنا» به بستر زندگی انسان نداشتند. پس ثمره قبول این تفاوت، به‌رغم تلاش‌های امثال ماکس وبر و زیمل، در نهایت افتادن در دام نسبی‌گرایی و برساخت‌گرایی شد. (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۱۶ و ۲۳۶-۲۴۴)

۱. جریان تاریخ‌نگرای آلمانی خود را در مقابل دو جریان می‌دید: یکی جریان هگلی که معتقد بود وی اگرچه می‌خواست به تاریخ توجه کند، در افق انتزاع‌های خود غرق شد و تاریخ عینی و ملموس بشر را نادیده گرفت؛ و دومی جریان‌های پوزیتیویستی که تاریخیت و فردیت انسان را قربانی قوانین علی‌ای کرده است که اینان آن را نیز از جنس انتزاع‌های ذهنی می‌دانستند. (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۱۲)

2. Naturwissenschaften.
3. Geisteswissenschaften.
4. Social Science.
5. Humanities Human Sciences.

اما تفکیک ساحت فطرت از ساحت غریزه و توجه به اقتضائات خاص آن برای تحلیل‌های ناظر به انسان، ناشی از درکی از حقیقت عالم و آدم است که نه تنها با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه، فهم عمیق‌تری از وضعیت انسان را پیش روی ما می‌نهد که مانع لغزیدن در معضل فوق می‌شود؛^۱ بلکه پیشرفت‌های علمی امروز نیز غیرمستقیم بر آن درک از انسان مهر صحت می‌نهند. در تلقی ارسطویی (که جریان پوزیتیویستی، به‌رغم مخالفت‌های ظاهری‌اش با ارسطو، به‌شدت بر آن تلقی استوار بود)، در عرصه شناسایی واقعیت‌های عینی برخوردار از جسم، تنها با یک رشته علمی به نام «طبیعیات» (Physics) مواجهیم که تا قرن‌ها، هم درباره اشیای صرفاً جسمانی و هم درباره موجودات زنده و دارای نفس سخن می‌گفت. با رشد علم، نخست «زیست‌شناسی» از «فیزیک» (Physics) جدا شد؛ و در گام بعد «علوم انسانی و اجتماعی» از آن دو متمایز گردید. در واقع با پیشرفت‌های علمی، تمایز رشته‌های حوزه جسمانی محض (اعم از فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، نجوم و ...)، از رشته‌های حوزه موجودات دارای حیات (اعم از زیست‌شناسی، پزشکی، تحقیقات کشاورزی، دامپزشکی و ...)، و تمایز این دو از رشته‌های ناظر به انسان (علوم انسانی و اجتماعی اعم از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، حقوق و ...) و اقتضائات متفاوت تحقیقی در این عرصه‌ها (به‌رغم وجود اشتراکاتی بین همه)، برای همگان امری واضح گردیده است؛ هرچند مبنای معرفت‌شناختی این تمایز، هنوز واضح نشده باشد.

مدعای ما در این نوشتار آن است که ثمره مهم درپیش‌گرفتن ادبیات جدید «طبیعت - غریزه - فطرت» آن است که نمی‌توان در افق شناخت فیزیکی و یا

۱. بر اساس مبنایی که در حکمت متعالیه اثبات می‌شود، قبول صورت نوعیه برای یک موجود بعد از صورت نوعیه قبلی، با ترکیب اتحادی‌ای است که به نحو «لبس بعد لبس» (و نه «خلع و لبس») حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۸۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰۷). ثمره این مبنا در ادامه روشن شده است.

شناخت داروینی و زیست‌شناسی جانوری محض از انسان توقف کرد؛ توضیح اینکه همان‌گونه که امروزه روشن شده است که هرچند قوانین فیزیک بر موجودات زنده هم حکم فرماست، برای شناخت عمیق و دقیق حیات و موجود زنده نمی‌توان به بحث‌های فیزیک بسنده کرد؛ بلکه نیازمند رشته‌ای دیگر به نام زیست‌شناسی (که با موجود زنده سر و کار دارد، حتی اگر ماهیت حیات هنوز برایش نامعلوم باشد) هستیم که البته به قوانین فیزیکی حاکم بر موجودات زنده نیز در همین ساحت زیست‌شناسی توجه دارد؛ یعنی حتی تبیین «حرکت» که شاید مهم‌ترین مسئله فیزیک باشد، وقتی در خصوص موجودات زنده مطرح می‌شود، یکسره به زیست‌شناسی واگذار می‌شود و زیست‌شناس در تبیین حرکت‌های گیاهان و حیوانات، در عین توجه به قوانین فیزیکی حاکم بر اجسام (مثل نیروی جاذبه)، هرگز به آنها بسنده نمی‌کند و آنها را تنها بخش کوچکی، و بلکه بیشتر تابع تحلیل‌های زیست‌شناسانه خود از «حرکت گیاه یا حیوان» قرار می‌دهد.

به همین ترتیب، در بحث‌های ناظر به حقیقت انسان هم نمی‌توان در افق شناخت فیزیکی و یا شناخت داروینی و زیست‌شناسی جانوری محض از انسان توقف کرد و فطرت انسانی چنان بر غرایز او غالب است که تمامی رفتارهای او، حتی رفتارهای به اصطلاح غریزی را با عنایت به همین ساحت باید بررسی کرد. این مسئله‌ای است که امثال دیلتای ناخودآگاه بدان پی بردند؛ هرچند تبیین وجودشناختی مناسبی از آن نداشتند.

۳. فطرت، در قبال دوگانه جبر و تفویض (دترمینیسم و آزادی اراده): تبیین اختیار در انسان

فهمی که از زمان ارسطو درباره ماهیت «اراده» بشر وجود داشته، چه بسا تفاوت بنیادینی میان اراده و میل نمی‌گذاشت؛ زیرا درنهایت اراده را به لحاظ

وجودشناختی در افق حیوان تحلیل می‌کرد؛^۱ از این جهت همواره مکتب‌های فلسفی با مسئله اختیار انسان مواجه بوده و خود را در دوگانه جبر و تفویض^۲ گرفتار می‌دیده‌اند.

برای دستیابی به فهم روشنی از مسئله فطرت و چگونگی نقش‌آفرینی آن در تبیین جایگاه اراده انسان، مناسب است از یک گام پیش از فطرت، یعنی از جایگاه غریزه در نظام آفرینش آغاز کنیم. بنا بر تبیین علامه طباطبایی، برتری اصلی حیوان بر گیاه این است که در وجودش، افزون بر دستگاه طبیعی، دستگاهی نفسانی هم تعبیه شده است که به طور ناخودآگاه هدف دستگاه طبیعی در حیوان را برآورده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۷۱-۱۷۸). نکته مهم در این بحث آن است که این دستگاه نفسانی (خواه در حیوان، خواه در انسان)، به روش «اعتبار کردن» کار خود را پیش می‌برد؛ یعنی میل غریزی و در پی لذت غریزی بودن، یک اعتبار^۳ «باید» را در ذهن و ضمیر حیوان و انسان پدید می‌آورد؛ و آن «باید» ذهنی و روانی، محرک او به سوی انجام کار می‌شود؛ برای مثال غریزه گرسنگی است که «باید غذا بخورم» را در ذهن و روان انسان یا حیوان رقم

۱. شاید اشکال شود که در تفکر ارسطویی، به‌ویژه در بحث‌های علم اخلاق، اراده را همان عقل عملی و در مقابل شهوت و غضب قرار می‌داده‌اند و آن را برتر از میل می‌دیده‌اند. پاسخ این است که مقام بحث ما تبیین وجودشناختی اراده است؛ نه حیطة قضاوت ارزشی.

۲. جبرگرایی و در عوض، قبول علیت و امکان تبیین‌های جهان‌شمول از رفتارهای انسان؛ و از سویی دیگر، تفویض‌گرایی و دفاع از «اراده آزاد» و در عوض، انکار علیت و قانون‌مندی در ساخت وجود انسانی.

۳. مسئله اعتباریات از مسائلی است که اگرچه به طور ضمنی در برخی کتاب‌های فقه و اصول مطرح شده است، به عنوان یک مبنای مهم در فهم عرصه‌ای از جهان و در مقام یک تبیین انسان‌شناختی به‌ظاهر نخستین بار از سوی علامه طباطبایی مطرح شد. (سوزنجی، ۱۳۹۵)

می‌زند؛ از این رو اگر مثلاً غریزه گرسنگی به نحو غیرطبیعی تحریک شود، با اینکه بدن فرد نیازی به غذا ندارد، باز به غذا خوردن روی می‌کند و یا اگر اساساً تحریک نشود، چه بسا از گرسنگی بمیرد؛ اما به غذا خوردن اقدام نکند. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۴۸-۵۱)

این گونه طرح بحث، هرچند در آرای ارسطو نیست، مسئله به گونه‌ای است که نه تنها منافاتی با مبانی ارسطویی (تحلیل انسان در افق حیوان) ندارد؛ بلکه حتی با آرای هیوم درباره چگونگی شکل‌گیری اعتبارات نیز سازگار است؛ زیرا هنوز «اعتبار» صرفاً در ساحت قوه وهم و مخیله شرح داده شده است که حیوان هم از آن بهره‌مند است. اما نسبتی که «وهم» در انسان با «فطرت» (و به‌ویژه ساحت «عقل»، به عنوان یکی از بارزترین تجلیات فطرت) برقرار می‌کند و در افق فطرت به کار می‌آید، سبب می‌شود مسئله اختیار و اراده در انسان از میل و اراده در حیوان ممتاز شود و ظرفیت‌هایی از اعتبارکردن را در زندگی انسان رقم بزند که به غلبه نظام اعتباری بر کلیت زندگی انسان منجر شود.

در واقع وجود قوه وهم و خیال در حیوانات، اصل اعتبارکردن را در آنها ممکن ساخته است؛ اما این «وهم» تنها با قوه «حس» تجهیز می‌شود، ولی نسبتی که این قوه با قوه عقل و در واقع با فطرت برقرار می‌کند، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های بسیاری به زندگی انسانی می‌دهد که سنخ این زندگی را از زندگی حیوانی متمایز می‌سازد؛ یعنی «فرهنگ» و «تمدن» را پدید می‌آورد که در بر دارندهٔ برساخت‌های بشری است؛ خواه از نوع فیزیکی و مادی باشد یا برساخت‌های فرهنگی و اجتماعی. همچنین اگر پدیده بسیار پیچیده زبان را در ارتباطات انسانی بیفزاییم - که مایه تمایزی بنیادین با ارتباطات حیوانی می‌شود و فروکاستن آن به کاربرد زبان در ارتباطات رودررو خطایی راهبردی است؛ به‌ویژه که خداوند مهم‌ترین نکته در اعطای مقام خلیفة‌اللهی به آدم و تفوق او بر

فرشتگان را «تعلیم اسماء» (بقره: ۳۰-۳۳) و بلکه مهم‌ترین ویژگی در کل آفرینش انسان را «تعلیم بیان» خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن: ۳-۴) معرفی کرده است، چه اندازه ساحت اعتبارات پر و بال می‌گیرد. آن‌گاه باید زندگی انسان را در پرتوی پیچیدگی‌های این برساخت‌ها به گونه‌ای تحلیل کرد که نه همه به ساحت غرایز فروکاسته شود و انسان صرفاً حیوان ابزارساز معرفی گردد و نه به بهانه حقیقت متعالی انسان، بُعد برساختی و حتی ظرفیت‌های او در انحطاط‌های پیچیده انسانی نادیده گرفته شود.

توضیح اینکه هرچند حیوان به دلیل برخورداری از ساحتی به نام غریزه و دستگاه نفسانیات، افزون بر ساحت طبیعت، امکان اعتبارکردن پیدا می‌کند، از آنجاکه ظرفیت وجودی‌اش به همین افق غریزه محدود است و وهم او تنها به حس تکیه دارد، اعتباراتش بسیار محدود است؛ به بیان دیگر غریزه به اقتضای اولیه خود در متن آفرینش، در راستای همان نیازهای طبیعی عمل می‌کند؛ هرچند به همان اندازه که لذت، محرک اوست و قوه وهم نیز مداخله می‌کند، می‌تواند اندک اعتبارات پیچیده‌تری هم داشته باشد؛ اما چون وهم انسان ذیل عقل اوست و با برخورداری از پدیده‌ای به نام زبان، این وهم گستره‌ای برای تاخت و تاز پیدا می‌کند، این اعتبارات بسیار پیچیده می‌شود^۱ و حتی در ساده‌ترین نیازهای انسان که به‌ظاهر با حیوان مشترک است، می‌توان به تفاوت‌های عظیم انسان‌ها در رفع

۱. مثلاً انسان به دلیل ورود در زندگی اجتماعی، مفهوم «مالکیت» را اعتبار کرد تا حدود منافع افراد از همدیگر مشخص شود. مفهوم مالکیت در پی خود، اعتبارهایی مانند خرید و فروش و «معامله» را آورد و به تدریج امری به نام «پول» اعتبار شد. این امر کاملاً اعتباری که قرار بود ابزاری برای رفع نیازها شود، خصلتی واقعی به نام خسیس‌بودن را رقم می‌زند و چنان بر زندگی برخی از انسان‌ها سایه می‌افکند که همه چیزشان را فدای «پول» می‌کنند که هیچ‌گاه آن را حتی به عنوان ابزار رفع نیازهای اولیه خود هم به کار نمی‌گیرند.

این نیازها پی برد؛ به گونه‌ای که امروزه تنها با همین سه عرصه به‌ظاهر مشترک با حیوان، می‌توان تنوع عظیم فرهنگ‌های انسانی را که به دلیل تنوع اعتبارات آنها و نه تنوع بیولوژیکی آنهاست، شرح داد.^۱ بدین ترتیب، این نیازهای پیچیده، اعتبارهایی را پدید می‌آورد که گاه فاصله آن اعتبارها با نیازی که زمینه‌ساز آن بوده، چنان زیاد می‌شود که به‌راحتی دست‌یافتنی نیست و زندگی انسان چنان در این اعتبارات فرو رفته است که همواره واقعیت نیازها و لذت‌های طبیعی او کاملاً تحت‌الشعاع این اعتبارات قرار می‌گیرد؛ چنانکه گاه تنها از باب جاه‌طلبی و یا شهرت‌طلبی، سختی‌های فراوانی را متحمل شود. نمونه بارز این امر را می‌توان در تولید نیازهای هر روزه در «جامعه مصرفی مدرن» دید که پس از مدتی، زندگی انسان بدون آنها تصورناشدنی، و تأمین آنها از غذای شب واجب‌تر می‌شود؛ مانند نیاز بشر امروز به اینترنت!

به بیان دیگر، نیازی در حیوان [و نیز انسان] هست که دستگاه نفسانی با محرکی به نام لذت، در عمل آن نیاز را بر آورده می‌سازد و البته ممکن است که چون رافع نیاز، لذت بوده است، این لذت به سمتی برود که لزوماً به نیاز او مرتبط نباشد. در نتیجه این لذت‌ها و اعتبارات متناسب با آنها می‌تواند از حیث کارکرد طبیعت تا حدودی به انحراف نیز کشیده شود و برساخت‌های نامعقولی را

۱. شاید بتوان تبیین تفاوت‌های انسان را مهم‌ترین مسئله آنتروپولوژی دانست، تا جایی که عنوان فرعی یکی از مهم‌ترین متون درسی (text book) این رشته، پس از عنوان اصلی «انسان‌شناسی»، «کشف تفاوت‌های انسانی» است (کتاک، ۱۳۸۶). آنها به تبع فضای داروینی، در آغاز کوشیدند این تفاوت‌ها را به پیشرفت تکاملی و یا تفاوت نژادی برگردانند؛ اما امروزه تصریح می‌کنند که اینها راه‌های ناموفقی بوده است و باید تفاوت‌ها را در ابعاد غیربیولوژیکی پی گرفت. (کتاک، ۱۳۸۶:

رقم زند. دایره چنین انحرافی در حیوانات اولاً بسیار اندک است و ثانیاً قانون بقای اصلح داروین این انحرافات را به تدریج حذف می‌کند؛ ولی در انسان به دلیل وجود ساحتی گسترده‌تر به نام فطرت و در نتیجه پیچیده‌تر شدن دستگاه نفسانیات و گسترش عرصه اعتبارات، امکان انحراف آن نیز بسیار متفاوت و پیچیده‌تر می‌شود.

۴. فطرت، در قبال دوگانه حقوق طبیعی و قراردادی: حق آزادی یا حق رشد؟

روشن شد که اولاً مسئله فطرت در آن واحد، هم با عقل و فهم فوق حیوانی انسان و هم با اراده فوق میل‌گریزی او گره خورده است؛ یعنی انسان هم می‌تواند حق متعالی را تشخیص دهد و هم می‌تواند به‌رغم میل و لذت خویش عمل کند؛ ثانیاً نیازهای واقعی انسان بر خلاف حیوان، نه کاملاً بالفعل است؛ و نه به عرصه زندگی دنیوی و مادی محدود است.

اکنون می‌افزاییم که وجود همین نیازهای واقعی که جهت‌گیری واقعی را در او رقم می‌زند، به ما اجازه می‌دهد که برخی اعتبارات را موجه و در راستای سعادت واقعی انسان، و برخی را ناموجه و در راستای هلاکت نهایی او بدانیم؛ از این‌رو مسئله «حقوق بشر» و توجیه آن را نیز باید در ضمن توجیه این اعتبارات در نظر گرفت. (سوزنجی، ۱۳۹۸)

۱. مثلاً امروزه مدعی‌اند در برخی حیوانات، نوعی رفتارهای همجنس‌گرایانه گزارش شده است؛ اما همه می‌دانیم که این رفتار در حیوانات هیچ‌گاه نمی‌تواند محور اصلی ارضای غریزه قرار گیرد؛ بر خلاف انسان که به دلیل برخورداری از فطرت، اعتباریات او می‌توانند تمام زندگی وی را تحت الشعاع قرار دهند و چون با مداخله مصنوعی، زیست‌جهان خود را عوض می‌کند، دیگر قانون طبیعی بقای اصلح نمی‌تواند این انحراف را حذف کند.

در واقع وجود یک لذت و میل، به تنهایی دلیل کافی برای اذعان به یک «حق» برای بشر نیست. وقتی می‌خواهیم مُجاز بودن یک اعتبار انسانی را بررسی کنیم، باید توجه کنیم که این لذت‌ها اگر هم بهایی می‌یابند، نباید به سمتی بروند که خلاف مسیر رفع نیاز اصلی واقع شوند. در واقع در حیوانات، چون اعتبارات بسیط در کار است، خود نظام آفرینش، لذت را در مسیر غایت طبیعت قرار داده است و اگر انحرافی هم رخ دهد، ناچیز و گذراست و به قول داروین، قانون بقای اصلح، آن امر زاید و انحرافی را دور می‌ریزد؛ اما در انسان، به دلیل پیچیدگی اعتبارات، انسان‌ها هرچند می‌توانند اعتباراتی صرفاً برای لذت حسی و حتی لذت وهمی داشته باشند، اگر تنها لذت، معیار اعتبار کردن و ذی‌حق شدن باشد، چه بسا اعتباراتی در پی آورد که اساساً به نابودی خود اعتبارکنندگان بینجامد (مانند آنچه در لذت استفاده از مواد مخدر شاهدیم).

اینجاست که مفهوم «سعادت» (خوشبختی) به عنوان یک مفهوم کلیدی در زندگی انسان رخ می‌نماید. هر کس درصدد است با مجموع اعمال و رفتار خود، به بهترین وضعیتی که برای او ممکن است دست یابد؛ از این‌رو با توجه به تزامم‌هایی که در رسیدن به نیازها و برآورده کردن لذت‌ها پیش رو دارد، باید نظام اعتباری‌ای را در نظر گیرد که بیشترین بهره را در مجموع برای او داشته باشد. مهم این است که به سبب گستردگی فوق‌العاده عرصه اعتبارهایی که وهم در ساحت عقل و فطرت (نه وهم و خیال محصور در ساحت غریزه و طبیعت) می‌تواند جعل کند، کار به جایی می‌رسد که توصیف برساخت‌گرایانه از تمامی حقایق زندگی انسانی محمل پیدا می‌کند و حقوق بشر که قرار است به طور جهان‌شمول ارزشمند باشد، تنها تابع قراردادهای بین افراد قلمداد می‌شود؛

درحالی که اگر حقوق بشر صرفاً یک قرارداد باشد، چگونه از ارزشمندی و قداست آن می توان دم زد و همگان (از جمله مخالفانش) را به لحاظ اخلاقی و حقوقی به پذیرش آن ملزم شمرد؟!^۱

در نگاه اومانستی، انسان کرامت ویژه‌ای ندارد، جز برتری دارویی؛ یعنی همین که نسبت به دیگر حیوانات، توان زندگی اجتماعی مبتنی بر قرارداد پیدا کرده است، حق او صرفاً تابع قراردادهاست، و نه بیشتر؛ پس «حق آزادی» مهم‌ترین حق اعتباری بشری می‌شود و آگزیستانسالیست‌ها و لیبرالیست‌ها در اینجا به یک نقطه می‌رسند: انسان آزاد است که هر تعینی را که خود می‌پسندد، برای خویش برگزیند؛ درحالی که توجیهی ندارند که چرا این آزادی را به عنوان حقی از حقوق بشر، و امری مطلوب و متعالی قلمداد می‌کنند و برای حیوان چنین حقی قائل نیستند؟!^۱

بنابراین با یک نگاه عمیق روشن می‌شود که بدون اذعان به واقعیتی ماورایی در انسان به نام فطرت، نمی‌توان از «حقوق بشر» دم زد. در منطق خداپاورانه، انسان چون فطرت و روح الهی دارد، پیش از ورود در صحنه دنیا با خدا پیمان بسته و «حق» خلیفه‌اللهی به او داده شده است؛ پس در درجه اول در پیشگاه خدا مسئول است و از این روست که در پیشگاه خود، دیگران و عالم طبیعت هم

۱. برخی از مدافعان لیبرالیسم تصریح کرده‌اند که گوهره لیبرالیسم به رسمیت شناختن «حق ناحق بودن» است (نراقی، ۱۳۹۷: ۹۷) و ضمن اذعان به تناقض‌نمابودن این تعبیر، کوشیده‌اند آن را حل کنند (نراقی، ۱۳۹۵). در جای دیگر، نشان داده‌ام که درحالی‌که تقریر آنها از این تناقض‌نما کاملاً درست است؛ ولی در حل آن کاملاً ناتوان بوده‌اند و به‌واقع دفاع لیبرالیستی از حقوق بشر، یک دفاع کاملاً تناقض‌نمایانه و ناموجه است (سوزنجی، ۱۳۹۷).

مسئول است. در چنین فضایی، نه تنها سخن از «حقوق بشر» به عنوان حقوق دیگران، بلکه دفاع از «حقوق محیط زیست» و «حقوق خود» نیز معقول می‌گردد. اگر در غرب، چیزی به اسم اعلامیه حقوق بشر هست که بر مبنای نگاه اومانستی‌اش پشتوانهٔ موجهی هم ندارد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۷۰)، در اسلام ما رسالهٔ حقوق امام سجاد علیه السلام را داریم (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۵۶۴-۵۷۰) که با پشتوانهٔ باور توحیدی و فطری انسان، مطرح‌شدن حقوق طبیعت در کنار حقوق بشر در آن، هرگز شعارگونه نمی‌شود و با مبانی معرفتی‌اش کاملاً هماهنگ است.

شاید مهم‌ترین ثمرهٔ نظریه فطرت در ساحت امور ارزشی و مسائل حقوقی آن است که بر خلاف نگاه لیبرالیستی، که «حق آزادی» را مهم‌ترین حق بشر قلمداد می‌کند و در عمل موضع نامعقولی را مبنای حقوق بشر قرار می‌دهد (سوزنجی، ۱۳۸۲)، «حق رشد» را مهم‌ترین حق می‌داند. این سخن هرگز به معنای انکار «حق آزادی» به عنوان یکی از حقوق بشر نیست؛ ولی ثمره‌اش این است که «حق آزادی» را در افق انسانیت انسان مطرح می‌کند که در واقع قابل دفاع باشد. البته این چنین طرحی، اقتضائات خود را دارد: حق آزادی، اگر بر کرامت انسان مبتنی است، نه به معنای جواز انجام‌دادن هر کاری دیگر؛ بلکه صرفاً به معنای «مجازبودن» برای ارتکاب اشتباه است؛ یعنی اگر در انتخاب خود اشتباه کرد، به خاطر این اشتباه مؤاخذه نمی‌شود؛ نه اینکه ثمرهٔ اشتباه او روا قلمداد شود و این اشتباه، حق ویژه‌ای برای او پدید آورد! و نه اینکه اکثریت به‌دلخواه خود اجازه تثبیت و قانونی‌کردن هرگونه «انحراف» و «گناه» و امر ناروایی را داشته باشد، و حتی نه اینکه اگر اشتباهش در عمل عوارض بدی داشت، در قبال آن مسئولیتی نداشته باشد!

با این توضیح، قبول فطرت مواجهه ما با مسئله آزادی بشر را رنگی دیگر خواهد بخشید؛ نه همه چیز برای او مجاز است و مرز آزادی، تنها تزام با دیگران است؛ و نه می‌توان او را به اجبار در مسیر خوبی‌ها پیش برد و به بهانه راه درست، مانع هرگونه انتخاب‌گری او شد.

اگر از حوزه امور سلیقه‌ای (که حق و باطل در آن معنا ندارد) چشم‌پوشیم و به عرصه‌هایی پردازیم که انجام‌دادن این یا آن عمل در زندگی مادی و معنوی انسان، به جد و به‌واقع تأثیرگذار است و عمل شایسته و ناشایسته در آن معنا دارد، بدون تردید انسان‌ها در این عرصه‌ها نیز اختیار دارند. لازمهٔ اختیارداشتن آن است که در هنگام انجام‌دادن یک کار، غالباً دو راه پیش روی آنان هست که یکی اثر مطلوب و دیگری اثر نامطلوب می‌گذارد. درعین‌حال به‌آدا کردن به عقل و اختیار شخص، در گرو این است که بگذاریم خودش «تشخیص» دهد و «راه بهتر» را برگزیند. همین‌که از «تشخیص» سخن می‌گوییم، وارد عرصه «تصمیم‌گیری عقلانی مبتنی بر ادراک» شده‌ایم، نه «تصمیم‌گیری احساساتی» و یا صرفاً سلیقه‌ای؛ به بیان دیگر اگر دلیل موجه برای اختیاردادن به اشخاص در تصمیم‌گیری‌ها، ارتقای عقلی آنان و تقویت توانایی تشخیص «بهتر» در آنان است، پس اساساً گزینه‌های «بهتر» و «بدتر»ی پیش رو است؛ و مقصود از میدان‌دادن به اختیار، آن است که شخص به تدریج ارتقای عقلی بیابد و «بهتر» را انتخاب کند. بر همین اساس، وقتی در جایی به کسی اختیار می‌دهیم، امکان «اشتباه» کردن را هم پذیرفته‌ایم و شخص را به دلیل اشتباهی که نادانسته مرتکب شده است، سرزنش نمی‌کنیم؛ اما این سخن بدان معنا نیست که «اشتباه» او را

«درست» قلمداد کنیم و حتی وی را از اشتباه بودن اقدامش آگاه نسازیم.^۱ اگر قرار است اجازه اشتباه کردن به افراد داده شود، از این جهت است که اشتباه بودن اقدامشان را بفهمند و پس از فهمیدن، این بار «تصمیم درست» بگیرند؛ نه از این جهت که هیچ حقی قابل شناسایی نیست.

نتیجه‌گیری

قبول ویژگی‌ای کاملاً خاص و درواقع ساحتی به نام فطرت برای انسان که هم دارای ظرفیتی عظیم برای کنش‌ها و گرایش‌های انسانی است و هم تنها یک ظرفیت بی‌جهت نیست؛ بلکه جهت‌گیری واقعی‌ای نیز در آن نهفته است، می‌تواند در عین فراهم کردن امکان تبیین تنوع‌های عظیم انسانی (که پرسش اصلی جریان‌های تاریخ‌گرا و هرمنوتیکال بود)، از افتادن به دام نسبی‌گرایی و انکار هرگونه مقصد متعالی برای انسان نیز در امان بماند. در نتیجه در عین توان تبیین چرایی تنوع رفتارهای آدمی با لحاظ کردن اراده در آنها، و پرهیز از منحصر دانستن تبیین‌های شبه‌مکانیکی پوزیتیویستی، امکان پرداختن به عرصه‌های جهان‌شمول در ساحت وجود انسان و رسیدن به علم به عنوان امری فراگیر نیز میسر می‌گردد. نظریه فطرت ما را از دوگانه‌های متعددی که در جریان‌های فکری غربی ناسازگار می‌نماید (ماده و معنی؛ ماهیت‌مندی و بی‌تعیینی محض؛ نفس و بدن؛ علیت و اراده؛ حقوق طبیعی و حقوق قراردادی؛ آزادی و جبر؛ و ...)،

۱. در تلقی لیبرالیستی، جواز اشتباه کردن را ناشی از این می‌دانند که اساساً حقیقتی قابل شناسایی همگانی نیست تا ترجیحی برای یک نظر پیدا شود و بتوان نظر مقابلش را اشتباه دانست؛ درحالی‌که اگر این مبنا درست باشد، خود همین «حق آزادی» و «جواز اشتباه کردن» را هم مشمول خود می‌کند و همین هم بر نظر مخالفش ترجیحی نخواهد داشت!

می‌رهاند و نشان می‌دهد که اینها چگونه درهم تنیده هستند و چگونه می‌توان انسان را که بسیار متفاوت از حیوان است، در افق ویژه خودش درست فهم کرد؛ و آنچه در حیوان به نام غریزه وجود دارد، چگونه در انسان ذیل حقیقتی به نام فطرت، اساساً رنگی دیگر به خود می‌گیرد.



منابع

- 0 قرآن کریم
- 0 آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- 0 ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- 0 ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸ م)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- 0 ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- 0 ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
- 0 اریکسون، توماس هیلند، و نیکسون، فین سیورت (۱۳۸۷)، *تاریخ انسان‌شناسی (از آغاز تا امروز)*، ترجمه علی بلوکباشی، تهران: نشر گل آذین.
- 0 بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰)، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی؛ گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- 0 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، *زن در آینه جمال و جلال*، قم: مرکز نشر اسراء.
- 0 راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
- 0 سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- 0 سوزنجی، حسین (۱۳۸۲) *جل پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری*، قیسات، شماره ۳۱-۳۰، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳.
- 0 سوزنجی، حسین (۱۳۹۳)، *الگوی اسلامی برای تحلیل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سیاست‌گذاری‌های مربوطه*، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، شماره ۱، تابستان.
- 0 سوزنجی، حسین (۱۳۹۵)، *حقیقت و نحوه اعتبار، فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا*، ش ۱۹، پاییز.
- 0 سوزنجی، حسین (۱۳۹۷)، *تلاشی ناموفق در دفاع از پارادوکس «حق ناحق بودن»؛ بازبایی از souzanchi.ir ۱۱ دی ۱۳۹۷.*

- 0 سوزنجی، حسین (۱۳۹۸)، تأملی فلسفی در باب نسبت فقه و اخلاق، آیین حکمت، شماره ۳۹، بهار.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- 0 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، همرا با پاورقی‌های مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- 0 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- 0 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ ق)، *الانسان والعقیده*، قم: مکتبه فدک.
- 0 عبدالرحمن، طه (۲۰۱۶ م)، *شروود ما بعد الدهرانیة، النقد الائتمانی للخروج من الاخلاق*، بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
- 0 عبدالرحمن، طه (۲۰۱۷ م)، *دین الحیاء، من الفقه الائتماری الی الفقه الائتمانی*، بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
- 0 عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الافاق الجدیة.
- 0 عسکری خانقاه، اصغر، و کمالی، محمد شریف (۱۳۷۸)، *انسان شناسی عمومی*، تهران: سمت.
- 0 فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
- 0 فکوهی، ناصر (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان شناسی*، تهران: نشر نی.
- 0 کتاک، کنراد فیلیپ (۱۳۸۶)، *انسان شناسی، کشف تفاوت‌های انسانی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- 0 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- 0 کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۱)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت الله راسخ، تهران: نشر نی.
- 0 مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب*، تهران: صدرا.

- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *فطرت*، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، *فطرت در قرآن*، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۹۸) *فطری بودن دین*، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۱ (انسان و ایمان)، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۵ (جامعه و تاریخ)، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *یادداشت‌های الفبایی استاد مطهری*، ج ۵، تهران: صدرا.
- 0 نراقی، آرش (۱۳۹۵)، پارادوکس مدارا، بازیابی شده از سایت صدانت «3danet.ir»، ۲۵ مهر ۱۳۹۵.
- 0 نراقی، آرش (۱۳۹۷)، مسئله همجنس‌گرایی در اندیشه شیعی ایران معاصر، *ایران‌نامه*، سال سوم، شماره اول، بهار، صص ۸۷-۱۱۹.
- 0 نیکولوسی، جوزف؛ نیکولوسی، لیندا ایمز. *فهم همجنس‌گرایی و راهنمایی والدین برای پیشگیری از آن*، ترجمه محسن بدره، تهران: آرما، ۱۳۹۶.
- 0 هایدگر، ماترین (۱۳۹۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- 0 Bem, S. L. (1981), Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source, *Psychological Review*, 88 (4), pp. 354-364.
- 0 Darwin, Charles (1878), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, New York: D. Appleton & Co.
- 0 Freud, Sigmund (1956), *Collected Papers*, Tr. Joan Riviere, Hogarth Press.
- 0 Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011), *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*, San Francisco: Jossey-Bass.
- 0 Leonard Sax, M.D. (2002), Maybe Men and Women Are Different, *American Psychologist*, July 2002, pp. 444-445.
- 0 Leonard Sax, M. D. (2006), *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?* New York: Broadway Books.
- 0 Lukas, Carrie L. (2006), *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex*

- and Feminism*, Washington DC. Rengery Publishing Inc.
- 0 Pearcey, Nancy R. (2018), *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*, Baker Books.
- 0 Rhoads, Steven E. (2004), *Taking Sex Differences Seriously*, New York: Encounter Books.



