



تأثیر گذاری مبانی نظریه فطرت در علوم انسانی

امید ارجمند، علیرضا فارسی نژاد^۲

چکیده

نظریه فطرت در سنت فکری فلسفی اسلامی متکی بر مبانی مختلف قرآنی، فلسفی و عرفانی مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار گرفته است. تطور این نظریه حاکی از آن است که در ابتدا در ضمن برخی از مباحث تفسیری، فلسفی و عرفانی بیان شده است و به تدریج به صورت تقریرهای مستقل و مفصل سامان یافته است. هدف این تحقیق ارائه تقریری پارادایم گونه بر اساس مبانی هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی از نظریه فطرت است تا بتواند از ظرفیت این نظریه به عنوان یک کلان نظریه برای تأثیر در علوم انسانی استفاده نماید. در این پژوهش در مرحله جمع آوری اطلاعات از روش کتابخانه ای، در پردازش و طبقه بندی مباحث از روش توصیفی و در نتایج و ثمرات نیز از روش تحلیلی استفاده شده است. تقریر پارادایمیک و مبتنی بر مبانی نظریه فطرت باعث می شود ظرفیت های این نظریه بروز و ظهور یابد. اهم این دستاوردها و ظرفیت ها عبارت اند از: توجه به هستی شناسی شهودی، درونی و عینی، توجه به ابعاد گرایشی انسان، بازنگری نقش اراده در معرفت شناسی، توجه به درون نگری در منابع معرفت، در هم تنیدگی شناخت و گرایش در معرفت، و توجه به روش شناسی ترکیبی متشکل از نقل، برهان، شهود، استقرا و تجربه. این دست آوردها می تواند نقش تازه ای در اتصال علوم مبنایی به علوم میانی و بنایی و تأثیر در مبانی علوم انسانی داشته باشد. به طور خاص برخی از تأثیرات عینی تر این نظریه عبارت اند از: نگرش نوین به سه مقوله اصلی دین، خدا و جاودانگی در روانشناسی دین؛ توجه به روش پرورشی، بعد ناخود آگاه و بعد معنوی در تعلیم و تربیت؛ خداگرایی ناآگاهانه در اخلاق و تأثیر پذیری نظریات اخلاقی از نظریه فطرت در اخلاق.

کلیدواژه ها:

انسان شناسی، روش شناسی، معرفت شناسی، نظریه فطرت، هستی شناسی، تحول، علوم انسانی

۱۶

دوره ۴، شماره ۴، پیاپی ۱۶
زمستان ۱۴۰۴

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴-۰۶-۰۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴-۱۲-۰۲

صص: ۱۱۱-۹۵

شابا چاپی: ۲۳۲۲-۵۵۹۹

رتبه علمی

ب

پرسی صحت گواهی در:
JOURNALS.MSRT.IR

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(نویسنده مسئول) omidearjomand@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

۱. مقدمه و بیان مسأله

فلسفه، پایه و اساس سایر علوم است و با تعیین و تعریف مبادی و موضوعات دیگر علوم، در شکل‌گیری، حرکت، تغییر و تحول آن علوم مؤثر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴-۲۵). غفلت از این توانایی و نقش آفرینی فلسفه باعث شده است که اولاً رابطه فلسفه با دیگر علوم قطع شود و به نوعی فلسفه جایگاه واقعی خود را از دست بدهد و ثانیاً علوم مختلف انسانی بدون رعایت سیر منطقی و بریده از مبانی، تولید شوند. در شکل‌گیری علوم انسانی ابتدا باید یک نظریه فلسفی داشته باشیم و مبتنی بر آن نظریه، مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود را مشخص نماییم و بر اساس این مبانی، علوم انسانی محقق شوند.

ضرورت و هدف این پژوهشی این است که بتوان به‌وسیله فلسفه و کلان نظریه فطرت، علوم انسانی را سامان داد و این فصل را به وصل تبدیل کرد، هر چند این نیاز و ضرورت در میان اندیشمندان مختلف به وجود آمده است و تئوری‌هایی در این زمینه مطرح شده است (نک. حسنی و دیگران، ۱۳۹۲) اما تا به حال نظریه فطرت به‌عنوان راهکاری برای حل این مشکل مورد توجه قرار نگرفته است. ضرورت پرداختن به این نظریه برای حل معضل انفکاک فلسفه و علوم انسانی و تأثیر در علوم انسانی از اهدافی است که در این پژوهش دنبال می‌شود. از این رو مسأله اصلی این تحقیق این است که تطورات نظریه فطرت در سنت فکری و فلسفی اسلامی به چه نحو است؟ نظریه فطرت چه تأثیراتی در مبانی علوم انسانی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) می‌گذارد؟ و به صورت خاص نظریه فطرت چه تأثیرات عینی در برخی از علوم انسانی دارد؟

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که هیچ تحقیق مستقلی در زمینه فطرت و علوم انسانی انجام نشده است. خلأ وجود یک تحقیق مفصل که با نگاهی پارادایمیک نظریه فطرت و مبانی آن را مورد کاوش قرار دهد تا هم ابعاد دقیق معرفتی آن مشخص شود و هم پایه‌ای برای پژوهش‌های کاربردی‌تر قرار گیرد به جد احساس می‌شود. در رابطه با خود فطرت پژوهش‌هایی انجام گرفته است که می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی قرار داد؛ اکثر پژوهش‌ها فطرت را از دیدگاه یک یا چند متفکر بررسی یا مقایسه کرده است. برخی دیگر از پژوهش‌ها به کارکرد و استلزامات فطرت در دیگر حوزه‌ها پرداخته‌اند. درحالی‌که نوآوری و مسئله اصلی این پژوهش امکان بازسازی مبانی علوم انسانی بر اساس نظریه فطرت و تأثیرات عینی این نظریه در برخی از علوم انسانی است. لذا اولاً این نظریه در سنت فکری اسلامی برای ما مهم است. ثانیاً مبانی علوم انسانی را از رویکرد نظریه فطرت مورد تأمل قرار داده‌ایم تا راهی برای پیوند فلسفه و علوم انسانی و بازسازی مبانی علوم انسانی پیدا کنیم. ثالثاً برخی از تأثیرات عینی این نظریه در برخی از علوم انسانی از قبیل روانشناسی دین، تعلیم و تربیت و اخلاق را مورد توجه قرار داده‌ایم.



در این پژوهش در مرحله جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و در پردازش و طبقه‌بندی مباحث از روش توصیفی و تحلیلی استفاده می‌شود. در نتایج و ثمرات نیز بر اساس روش اجتهادی مطالب را سامان خواهیم داد. لذا در اولین گام، به تطورات و شکل‌گیری این نظریه اشاره خواهیم کرد. در گام دوم مبانی مختلف علوم انسانی از دیدگاه این نظریه و سپس برخی از تأثیرات این نظریه در برخی از علوم انسانی را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۲. اصطلاحات و تعاریف مفهومی

- ۲-۱. **نظریه فطرت:** نظریه فطرت در سنت فکری فلسفی اسلامی به صورت پراکنده و با تقریرات مختلفی بیان شده است. بر اساس آخرین تقریر این نظریه، که بیشتر همین تقریر مدنظر است، انسان دارای سه ساحت طبیعت، غریزه و فطرت است و فطرت دارای دو جنبه شناخت‌ها و گرایش‌هاست (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۵۳؛ همان، ج ۳، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ همان، ص ۴۹۲-۵۰۳).
 - ۲-۲. **فطرت شناخت:** مراد از فطرت شناخت، اصول و مفاهیم مشترک تفکر انسانی است. این اصول و مفاهیم از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخر از محسوسات خارجی می‌باشند ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» هستند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۵۳).
 - ۲-۳. **فطرت گرایش:** گرایش‌های انسانی که کلی و عمومی، ذاتی، بالقوه، غیرقابل تغییر و متعالی هستند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۰؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۳۶).
 - ۲-۴. **گرایش‌های فطری:** اندیشمندان مختلف گرایش‌های متفاوتی را بیان کرده‌اند اما مطهری معمولاً به گرایش‌های پنج‌گانه حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به زیبایی و جمال، گرایش به خلاقیت و ابداع و گرایش به عشق و پرستش (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۹۲-۵۰۳) تأکید می‌کند. در مواردی نیز به گرایش به جاودانگی، گرایش به قدرت و «کمال لایتناهی خواستن» اشاره دارد (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۳۱؛ مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۱، ص ۶۱).
 - ۲-۵. **نظریه ناهشیار:** نظریه ناهشیار یا ناخودآگاه اولین بار توسط فروید مطرح شد (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱۷). یونگ این نظریه را پذیرفت اما محتویات آن را بیش از جنبه‌های سرکوب‌شده و منفعل خودآگاه دانست. وی معتقد بود ناخودآگاه دارای جنبه‌های زایا و فعال نیز می‌باشد (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۸۸-۱۸۴).
- یونگ معتقد است ناهشیار دارای دو سطح است؛ ناهشیار فردی و ناهشیار جمعی. ناخودآگاه فردی حاصل جنبه‌های خودآگاه فردی است که به ناخودآگاه واپس زده شده‌اند (مورونو، ۱۳۹۳، ص ۶) و همچنین حاصل جنبه‌هایی از ناخودآگاه جمعی که در یک فرد به فعلیت رسیده‌اند (یونگ، ۱۳۶۸، ص ۱۴).
- ناخودآگاه جمعی که از ابتکارات یونگ است، لایه عمیق‌تر روان آدمی است که غیرشخصی است و به هیچ فرد خاصی تعلق ندارد و از آن تمامی افراد بشر است. یونگ برخلاف تصور برخی منتقدان ضمیر ناهشیار جمعی را موروثی نمی‌داند



بلکه بر این باور است که یک صورت ازلی وجود دارد که دائماً در افکار مختلف بازنمود پیدا می‌کند. به عبارت دیگر یک خاصیت یا شرط اساسی ساختار روحی است و به نحوی به مغز مربوط می‌شود (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۲۰۵).

۳- نظریه فطرت در سنت فکری اسلامی

مباحث و لوازم نظریه فطرت را می‌توان در ضمن مطالب فلسفی، عرفانی و تفسیری در آراء اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی پیگیری نمود. رگه‌هایی از توجه به ادراکات فطری (فارابی، ۱۴۰۸، «الف»، ج ۱، ص ۱۵۹) و گرایش‌های فطری مانند گرایش به نظم (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۴۲)، اجتماع (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۹) و خداوند (فارابی، ۱۴۰۸، «ب»، ص ۴۶) در اندیشه فارابی دیده می‌شود. ابن‌سینا اشاره‌ای به ادراکات فطری ندارد اما در برخی از مطالب ذوقی و عرفانی گرایش به کمال (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۴) و سریان عشق در ماسوی‌الله (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۳-۳۹۷) را به‌عنوان گرایش‌های فطری مطرح می‌کند. سهروردی بیش از فارابی و ابن‌سینا به فطرت پرداخته است. عشق فطری انوار سافله به انوار عالیه (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۷)، گرایش به کمال و حسن و گریز از نقص (سهروردی، ۱۳۷۴، «الف»، ص ۱۲-۱۴) و محبت انسان به خداوند (سهروردی، ۱۳۷۴، «ب»، ص ۱۹-۲۱) از گرایش‌های فطری است که در آثار و رسائل سهروردی قابل پیگیری است.

ابن عربی عارف نامدار اسلامی در آثار مختلف خود به چیستی و انواع فطرت و رابطه فطرت و توحید پرداخته است. فطرت عموم ممکنات (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹-۴۰)، فطرت انسان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰)، فطرت ذکیه و فطرت مظموسه (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۹) از انواع فطرت‌هایی هستند که مورد تعریف قرار گرفته‌اند. ابن عربی علم و اقرار به وجود رب را فطری می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰). همچنین به وجود نوعی عشق به امر نامتین در نهاد همه انسان‌ها تأکید می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۳).

ملاصدرا مفهوم‌سازی‌های مختلفی از فطرت ارائه داده است؛ استعداد تکامل (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۵)، استعداد کسب معارف (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۸-۱۲۰)، وجود نامتین انسان در ذات ربوبی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۳۳) و حالت اعتدال اولیه روح (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵-۱۴۸) از جمله مفاهیمی است که ملاصدرا در توضیح فطرت به کار برده است. وی مبتنی بر حکمت متعالیه نوعی خداشناسی فطری را مطرح کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳). او به برخی از گرایش‌های فطری مانند کمال‌گرایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۶-۳۰۷)، حقیقت‌طلبی (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۳۰۲)، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۴۰۷) اشاره کرده است.

نظریه‌پردازی‌های حکیم شاه‌آبادی نقطه عطفی در تطورات نظریه فطرت به حساب می‌آید. او مبتنی بر این نظریه به اثبات اصول عقاید پرداخته است؛ اثبات واجب و برخی از احکام واجب، نبوت، امامت و معاد بر اساس فطرت و گرایش‌های فطری از نوآوری‌های وی محسوب می‌شود. شاه‌آبادی بر اساس فطرت، فطری بودن دین، تجرد نفس و



راهکارهایی برای سیرو سلوک را ارائه می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۷-۴۵؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۱۵۰). فارغ از اشکالاتی که بر برخی از نظرات ایشان وارد است، تدوین و تنظیم منظومه‌وار مباحث بر اساس فطرت از نوآوری‌های ایشان به حساب می‌آید.

امام خمینی (ره) با تأکید بر فطرت عشق به کمال و تفر از نقص (امام خمینی، ۱۳۶۹، ص ۹۷)، اصول عقاید و فطری بودن دین را اثبات می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲-۱۸۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۷۹-۸۰). ایشان در برخی از آثار خود مبتنی بر نظریه فطرت مباحث اخلاقی را تبیین می‌نماید (ر.ک: امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل).

علامه طباطبایی علاوه بر استفاده از نظریه فطرت در تبیین عقاید اسلامی (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹)، این نظریه را در زمینه‌های جامعه‌شناسی و تبیین رابطه فطرت با عدالت، آزادی، اصل استخدام و اصل مالکیت به کار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۸؛ همان ص ۳۴۵-۳۴۶؛ همان، ج ۶، ص ۲۰۵-۲۰۶).

استاد مطهری را می‌توان فیلسوف فطرت دانست. ایشان نقطه عطفی در تبیین و استفاده از نظریه فطرت به حساب می‌آید. بررسی آثار ایشان نشان می‌دهد که این نظریه و لوازم آن در حوزه‌های مختلف اندیشه‌ای استاد ظهور دارد. تقسیم فطرت به فطرت شناخت و گرایش و تقسیمات فطرت گرایش با تبیین‌های بدیع (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۵۳؛ همان، ج ۳، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ همان، ص ۴۹۲-۵۰۳)، باعث شده است که این نظریه تأثیر و تأثرات مختلفی با دیگر علوم داشته باشد. هستی‌شناسی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۳۸۲)، انسان‌شناسی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۶۸)، معرفت‌شناسی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۸۳)، دین‌شناسی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۷)، روان‌شناسی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۴۳)، اخلاق (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۳، ص ۷۳۹) و ... از مواردی هستند که در اندیشه استاد مطهری با فطرت ربط و نسبت پیدا می‌کنند.

سیر تطورات این نظریه، روند پختگی و توسعه آن را نشان می‌دهد. هرچند در ابتدا این نظریه بیشتر ذوقی بوده است اما به تدریج تدوین عقلانی و علمی به خود می‌گیرد و راه خود را به عرصه‌های مختلف علوم انسانی باز می‌کند. در این میان استاد مطهری بیش از دیگران در این توسعه‌یافتگی و استمرار نقش دارد.

۴. تاثیر نظریه فطرت در مبانی علوم انسانی

همان‌طور که در ابتدا اشاره شد، تغییر در مبانی علوم، باعث تغییر در خود علوم می‌شود. از جمله مبانی اصلی در علوم انسانی می‌توان به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اشاره نمود. موضوعات و مسائل متنوعی ذیل هر یک از این مبانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این پژوهش بر آنیم تا از رویکرد نظریه فطرت به این مبانی توجه کنیم و تاثیر این مبانی در علوم انسانی را بررسی نماییم.



۴-۱. هستی‌شناسی فطری

هستی‌شناسی، کلی‌ترین و عام‌ترین مسائل از قبیل اصل هستی، خدا، انسان و جاودانگی را مورد توجه قرار می‌دهد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۲). در این تحقیق، هستی‌شناسی از منظر نظریه فطرت مدنظر است. در رابطه با اصل هستی در فلسفه اسلامی بحث‌های مفصلی انجام شده است که همین بحث‌ها در فطرت شناخت نیز مطرح می‌شود. به عبارت دیگر مباحث فطرت شناخت در رابطه با اصل هستی همان مباحث فلسفی است. علامه طباطبایی معتقد است انکار واقعیت محال است و انکار آن منجر به اثبات آن می‌شود (ملاصدرا، ج ۶، پاورقی ص ۱۴). آیت الله شاه‌آبادی فطرت را معصوم از خطا می‌داند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹). بنابراین چون یکی از گرایش‌های اصیل فطری، حقیقت‌طلبی است و از طرفی فطرت معصوم است، می‌توان گفت؛ حقیقت‌طلبی فرع بر وجود حقیقت است. پس، از نظر فطرت‌گرایشی نیز حقیقت و واقعیت محقق است. مطهری نیز معتقد است همه انسان‌ها، اعم از رئالیست و ایده‌آلیست، از نظر عملی و گرایشی واقعیت خارجی را پذیرفته‌اند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۱۰۴).

براهین عقلی در اثبات خداوند و جاودانگی در حیطه فطرت شناخت و مباحث فلسفی جای می‌گیرند. لذا اگر طریق جدید و نوآوری خاصی وجود داشته باشد باید در فطرت‌گرایش پیگیری شود. خدا‌گرایی فطری (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۴، «ب»، ص ۱۹-۲۱؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۷۸؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۴۲) و خداشناسی فطری (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۱؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۳۵-۳۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۴-۴۵؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۴۳۷) با تقریرات مختلف از طرف فیلسوفان طرفدار نظریه فطرت مطرح شده است. جاودانگی انسان نیز بر اساس فطرت (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۵۸۹-۵۹۱) مورد توجه قرار گرفته است.

در فلسفه اسلامی تقسیم‌بندی رایج در باب هستی‌شناسی عقل، تقسیم‌بندی چهار مرتبه‌ای عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. معمولاً آنچه به عنوان عقل و روش عقلی مورد توجه فیلسوفان عقل‌گرا صرف‌مانند مشائیان و ابن‌سینا بوده است صرفاً عقل بالفعل بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷). البته در ادامه فیلسوفان اشراقی مانند شیخ اشراق به عقل مستفاد و شناخت‌های شهودی توجه ویژه داشته‌اند و تأکید بیشتری کرده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴). حکمت متعالیه و صدرائیان سعی در استفاده از هر دو داشته‌اند اما در عمل توفیق یک جمع هماهنگ و و ارائه نظریه منقح در این زمینه کمتر دیده می‌شود و در روش بیشتر به روش عقل‌گرایان و ابن‌سینا عمل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸-۲۴۳). در حالی که در نوصدرائیان و بنابر نظریه فطرت، همسنگ عقل بالفعل و جنبه شناختی به عقل مستفاد و جنبه شهودی و گرایشی و ترکیب و سازگاری این دو توجه شده است و سعی شده یک مدل نظام‌وار از ترکیب عقل بالفعل و عقل مستفاد را ارائه گردد.



این شیوه بحث را می‌توان در میان ایمان‌گرایان غربی نیز پی‌گیری نمود (بیشاب و ایمزبری، ۱۳۹۴، ص ۹۷-۱۲۵؛ قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱). استفاده از این روش در الهیات، بسیاری از مسائل را قابل تبیین و بسیاری از آن‌ها را باز تبیین می‌نماید. به نظر می‌رسد روش قرآن کریم نیز بیشتر به این روش نزدیک است تا روش فلسفی صرف. فارغ از استدلال‌ها و برخی از نقدهای احتمالی، آنچه برای ما حائز اهمیت است، شیوه و روش جدیدی است که در این مباحث اتخاذ شده است. فیلسوفان غالباً از راه عقل با جهان هستی مواجه می‌شدند اما در اینجا شاهدیم که گرایش‌های انسانی نیز می‌توانند وجهی از واقع و جهان هستی را برای انسان نمودار کنند که متمایز از روش عقلی و فلسفی است. این روش، شهودی، درونی و عینی است و مانند روش فلسفی، انتزاعی صرف نیست.

۲-۴. انسان‌شناسی فطری

مسائل اساسی که در انسان‌شناسی مطرح می‌شود عبارت‌اند از: حقیقت انسان، ساحات انسان، اراده انسان، نیازهای انسان و غایت انسان (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۳۸؛ نک. رجبی، ۱۳۹۶). در این تحقیق انسان‌شناسی فلسفی و مسائل آن از دیدگاه فطرت عطف توجه می‌باشد. آیا نظریه فطرت تبیین‌سازگاری برای این مسائل ارائه می‌کند؟

یکی از مهم‌ترین سؤالات انسان‌شناسی سؤال از حقیقت انسان است و اینکه آیا انسان ساحتی متمایز از حیوان دارد یا نه؟ (دیرکس، ۱۳۹۴، ص ۱۳) استاد مطهری در مواضع متعددی «فطرت» را وجه ممیزه انسان از حیوان می‌داند و این استبعاد را مطرح می‌کند که چرا علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات، انسان و حیوان را در افقی یکسان مورد مطالعه قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۳، ص ۷۳۸). «فطرت» مانند «طبیعت» و «غریزه»، امری تکوینی و جزء سرشت انسان است. فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است؛ یعنی انسان به فطریات خود علم دارد. همچنین غریزه ناظر به مسائل مادی و حیوانی و فطرت مربوط به جنبه‌های ماوراء حیوانی و انسانی می‌باشد. مسئله اصلی این است که آیا فطریات ریشه در ذات انسان دارند یا اموری اکتسابی و برگرفته از اجتماع و تلقینات هستند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۴۶۶-۴۶۷). مطهری برای توضیح نظریه فطرت، ابتدا فطریات را به دو بخش فطرت شناخت و فطرت گرایش تقسیم می‌کند. منظور از فطرت شناخت، نه نظریه یادآوری افلاطونی (پاپکین، ۱۳۹۱، ص ۳۷۴) است و نه معلومات پیشینی کانت (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵-۲۵۴) بلکه منظور این است که انسان در همین دنیا متوجه این امور می‌شود ولی در فهم این‌ها به معلم و صغرا و کبرا چیدن نیاز ندارد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۵۳). دسته دیگری از فطریات که تحت عنوان فطرت گرایش از آن‌ها یاد می‌شود در میان عموم انسان‌ها دائماً وجود دارند و روان‌شناختی هم به اصرار صیل بودن این گرایش‌ها ادعان دارند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۴۸۳-۴۸۴) این گرایش‌ها عبارت‌اند از: حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۴۹۲-۵۰۳). البته ایشان در جای دیگری



تأکید می‌کند که همه این گرایش‌ها به یک گرایش اصلی و محوری، یعنی «کمال‌لایتناهی خواستن» قابل فروکاستن است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۱، ص ۶۱) و این گرایش‌ها متعدد را می‌توان تجلیات این گرایش اصلی دانست.

ایشان در نهایت می‌گویند ملاک انسانیت این است که «تمام ارزش‌ها» در «حد اعلی» و به صورت «هماهنگ» در انسان پرورش یابند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۳، صص ۱۶۴-۳۲۲). پس بنا بر نظریه فطرت می‌توان گفت: اگر «کمال‌لایتناهی خواستن» به جنبه‌هایی عالی انسانی تعلق گیرد باعث شکل‌گیری و بروز گرایش‌ها فطری می‌شود که دربردارنده نوعی تعالی هستند و اگر این بی‌نهایت خواهی به جنبه‌های دانی انسان تعلق گیرد، انحراف از فطرت است و نوعی مسخ‌شدگی و سرخوردگی را در بردارد.

اگر بخواهیم نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را در تمام ساحات انسانی اعم از عقل نظری و عقل عملی ساری و جاری بدانیم، یعنی تمایزی میان علوم حقیقی و علوم اعتباری قائل نشویم، به قول شهید مطهری سر از یک نسبت راسلی^۱ درمی‌آوریم. مطهری بر این باور است که حوزه کارکرد نظریه اعتباریات در عقل عملی است. وی در تئوری فطرت نشان می‌دهد که انسان یک ساحت «برساخت» دارد که این ساحت برساخت از دو منبع تغذیه می‌کند؛ منبع غریزه و منبع فطرت. اگر از منظر غریزه با مسائل مواجه شویم سر از نسبت درمی‌آوریم اما اگر از افق فطرت به مسائل نگاه کنیم، این اتفاق نخواهد افتاد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۳، صص ۷۲۱-۷۴۰). بر اساس همین افق فطرت، می‌توان نظام نیازهای انسانی را ترسیم کرد. استاد مطهری معمولاً پنج گرایش فطری را برای انسان‌ها برمی‌شمرد که درواقع این گرایش‌ها تجلیات و برگرفته از بی‌نهایت طلبی انسان، در جهت «من‌عالی» هستند و به گرایش‌ها فطری معروف شده‌اند. حال اگر تمام گرایش‌ها فطری بخواهند در حد اعلی و هماهنگ محقق شوند، باید متعلقی داشته باشند که این صفات را دارا باشد. این متعلق چیزی جز خداوند بی‌نهایت نخواهد بود و ازاینجا می‌توان نظام نیازها را در قالب یک نظام توحیدی ترسیم کرد.

چنان‌که مشاهده می‌شود این نظریه به صورتی سازگار به اهم مسائل انسان‌شناسی پاسخ می‌دهد. انسان دارای ساحات مختلف طبیعی، غریزی و فطری است و حقیقت انسان، فطرت او است که متشکل از عقلانیت و گرایش‌ها اصیل متعالی است و انسان با اراده آزاد می‌تواند میان فطریات (نیازهای متعالی) و غرایز (نیازهای دانی) یکی را انتخاب کند و به غایت اصیل انسانی، یعنی کمال‌لایتناهی نائل شود.

انسان‌شناسی فطری می‌تواند علوم انسانی را دستخوش تغییر و تحول نماید. در تدوین علوم انسانی باید به کدام ساحات انسانی توجه کرد؟ چگونه باید میان آن‌ها تعادل برقرار کرد؟ کدام جنبه از حقیقت انسان مهم‌تر است؟ عقلانیت یا گرایش‌ها اصیل انسانی؟ این دو چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ علوم انسانی باید به چه نحو باشند تا انسان به سمت گرایش‌ها اصیل و غایت صحیح حرکت کند؟ و...

۱. راسل معتقد است که تفاوت عقیده در باب ارزش‌ها، به سلیقه‌ها وابسته است نه حقایق عینی (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۵۱۵-۵۱۶).



۴-۳. معرفت‌شناسی فطری

معرفت‌شناسی در ابتدا قسمتی از فلسفه بود که به تدریج به‌عنوان یک حیطه علمی جدید به فعالیت خود ادامه داد و امروزه مکاتب متعدد معرفت‌شناختی به وجود آمده است. امکان معرفت، اقسام معرفت، منابع معرفت، ملاک صدق، قلمرو معرفت و رابطه علم و اراده از اهم مطالبی است که در این رشته کاویده می‌شود (شمس، ۱۳۸۲، ص ۳۴-۳۵ و ۴۴-۴۵). در این تحقیق معرفت‌شناسی و مسائل آن از رویکرد فطرت‌مدنظر است. معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین مبانی علوم انسانی به حساب می‌آید و مکاتب مختلف معرفت‌شناختی، تأثیرات متفاوتی در شکل‌گیری علوم انسانی داشته‌اند.

مکاتب اصلی معرفت‌شناسی را می‌توان در سه دسته کلی مبنا‌گروی، انسجام‌گروی و عمل‌گروی قرار داد (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۴-۲۱۰). فلسفه اسلامی و اندیشمندان مسلمان غالباً در دسته اول یعنی مبنا‌گروی قرار می‌گیرند. مبنا‌گرایان باورها را به باورهای پایه و باورهای غیر پایه تقسیم می‌کنند (زمانی، ۱۳۹۳، ص ۸۸-۹۰). فطرت‌شناخت دقیقاً در همین حیطه قرار می‌گیرد. بدیهیات فطرت‌شناخت نه نظریه یادآوری افلاطونی است و نه معلومات پیشینی کانت، بلکه اصول مشترک عقلی است که بدون استدلال و به صورت خود توجیه برای انسان حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۷۴-۴۷۶). مسئله اصلی این است که فطریات‌گرایی را به چه نحو معنا کنیم؟ اگر عدم اجتماع نقیضین ابده‌البدیهیات فطرت‌شناخت و عدم ارتفاع نقیضین، این‌همانی، کوچک‌تر بودن جزء از کل و ... از دیگر بدیهیات هستند، آیا می‌توان گفت «کمال لایتناهی خواستن» هم ابده‌البدیهیات فطرت‌گرایی، و گرایش‌های پنج‌گانه هم دیگر بدیهیات آن هستند؟ لذا اگر زنجیره فطرت‌شناخت به بدیهیات نظری ختم می‌شود، آیا زنجیره فطرت‌گرایی هم به بدیهیات‌گرایی ختم می‌شود؟ پس همان‌گونه که در فطرت‌شناخت با ابزار منطقی به دنبال درست‌راه بردن عقل نظری هستیم در اینجا نیز با منطقی خاص خودش به دنبال این هستیم که این گرایش‌ها بدون غرض و بدون انحراف، متعلق واقعی خود را پیدا کنند.

از این‌رو مسئله علم و اراده در نظریه فطرت، تفسیرهای جدیدی پیدا می‌کند. یک تفسیر این است که اگر گرایش‌های اصیل، بدیهیات فطرت‌گرایی باشند و فطرت‌گرایی همان حوزه اراده باشد، می‌توانیم معضلی علم و اراده و این که کدام یک مقدم است را حل کنیم و بگوییم اراده مقدم بر علم است و خود اراده به بدیهیات اراده یعنی همان گرایش‌های فطری منتهی می‌شود. تفسیر دیگر این است که حوزه فطرت‌شناخت (آگاهی) و فطرت‌گرایی (اراده) از یکدیگر جداست. مثلاً همان‌طور که کانت در اخلاق، ملاک فعل اخلاقی را امر مطلق^۲ (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۳۳۱) می‌داند، در فطرت‌گرایی و اراده نیز می‌توان ملاک صدق را امر مطلق دانست. البته اگر اشکال شود که فطرت صرفاً مطلق نداریم و بالاخره

۱. چون انسان‌ها مخصوصاً انسان‌هایی که هنوز آگاهی ندارند، مانند نوزادان، دائماً اراده می‌کنند و می‌خواهند، هر چند که به خواسته‌های خود علم ندارند.

۲. بنابراین فقط یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط بر طبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده‌م‌یزور قانون کلی و عمومی بشود. (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۶، ص ۳۳۱)



گرد غفلت و شهوت و سلیقه آن را منحرف می‌کند، خواهیم گفت، مگر ما چنین عقلی داریم؟ یعنی اگر در فطرت ما را به معصوم حواله دهید ما هم در عقل شما را به معصوم حواله می‌دهیم. از چه روی ما عقل بی‌غرض و حق‌خواه را که یکی از قوای انسانی است مصیب می‌دانیم و برای اراده بی‌غرض و حق‌خواه چنین شأنی قائل نیستیم؟! شاید تا اراده، گرایش و نیت ما خیر نباشد، عقل‌ورزی ما نیز خیر نخواهد بود (همان، ص ۳۲۳-۳۲۴). یعنی اراده خیر، مقدمه و شرط لازم علم خیر خواهد بود، هرچند که شرط کافی نیست. تفسیر سوم هم این است که انسان، وجودی درهم‌تنیده از علم و اراده است و میان این دو یک نوع وحدت و رابطه دیالکتیکی برقرار است و نمی‌توان این دو را تفکیک کرد.

برای منابع معرفت اقسام مختلفی ذکر کرده‌اند؛ ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، عقل و گواهی. مبناگرایان برای عقل و درون‌نگری حساب ویژه‌ای باز کرده‌اند (شمس، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴-۲۱۰) لکن بنا بر آنچه در باب فطرت گرایش گفته شد حوزه درون‌نگری خیلی برجسته می‌شود؛ زیرا تمامی گرایش‌های اصیل را باید به‌نوعی درون‌نگری محسوب نمود.

در باب واقع‌نمایی فطرت، در قسم شناخت‌ها همان نظریه مطابقت مطرح می‌باشد. برخی خواسته‌اند در قسمت گرایش‌ها نیز در پارادایم مطابقت حرکت کنند و در یک نظر کلی بر اساس قاعده «المتضایفان متکافئان»، مطابقت فطریات گرایش با متعلقات خارجی را اثبات کنند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۳۵-۳۷ و ۲۶۲؛ خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶-۱۶۱) اما فارغ از اشکالاتی که بر این نظریه (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۲۵-۲۲۶) و نظریه مطابقت (شمس، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲-۱۲۴) وارد است و باعث دشواری‌هایی شده است، می‌توان با طرح معرفت‌شناسی فطری واقع‌نمایی گرایش‌ها فطری را توجیه نمود. چنانچه مطهری در عمل با استناد به شواهد علمی از همین روش استفاده کرده است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۹۳؛ مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۹-۲۳۱). از همین رو یقین بالمعنی‌الخاص که مبتنی بر نظریه مبناگرایی و مطابقت مورد قبول فیلسوفان اسلامی است دستخوش تغییرات و تحولاتی می‌شود.

آنچه در اینجا مهم است، عبور از قرائت مر سوم است. توجه بیش‌ازحد به فطرت شناخت و عقل‌نظری ما را از منبع مهم دیگر، یعنی فطرت گرایش و عقل عملی غافل کرده بود. نظریه مبناگرایی و مطابقت و اصرار بر همین مدل تک‌روشی باعث نوعی ایستایی در تفکر شده بود و شاید دلیل انفکاک فلسفه از علوم، اصرار بر همین مدل فکری و عقل‌نظری محض باشد. به بیان دقیق‌تر در نظریه فطرت با تقسیم فطرت به فطرت شناخت و فطرت گرایش و توجه به این نکته که بنابر نظریه وجود‌شناسی ملاصدرا این دو دارای یک وجود هستند و ارتباط آنها با وجود مشترکشان است نه به واسطه امری دیگر (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱). به نظر می‌رسد فطرت با هر دو شق شناختی و گرایش‌عده‌دار معرفت و ادراک است. و یک درهم‌تنیدگی در هر دو ناحیه و در تمامی مراتب و فطرت شناخت و گرایش وجود دارد. شاید بتوان گفت در هر معرفتی یک نوع گرایش و انگیزه وجود دارد و یک نوع محتوا و ماده. فطرت گرایش تأمین‌کننده این انگیزه و گرایش است و فطرت شناخت تأمین‌کننده ماده و محتوای عقلی و معرفت، ترکیب این دو است. در واقع می‌توان مانند کانت قائل



به ماده و صورت برای ادراک و معرفت شد و ماده را فطرت شناخت و صورت را فطرت گرایش دانست (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰-۲۴۴). عبور از معرفت شناسی ایستا و تک بعدی سابق و به رسمیت شناختن معرفت شناسی شناختی-گرایشی نوآوری است که باعث می شود معرفت شناسی فطری ضمن حفظ دستاوردهای گذشته بتواند با مبانی علوم نیز ارتباط پیدا کند و فلسفه را از حالت ایستایی به حالت پویایی برساند.

۴-۴. روش شناسی فطری

روش شناسی از روش های معتبر و نحوه سازوکار آن در علوم مختلف سخن به میان می آورد. روش های برهانی، شهودی، نقلی و تجربی از اهم روش هایی است که در سنت اسلامی مدنظر است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۷۳-۳۷۲). در این پژوهش به دنبال کشف روشی هستیم که برخاسته از نظریه فطرت باشد. روش شناسی را می توان حلقه واسط میان فلسفه و علوم انسانی دانست. روش شناسان و فیلسوفان علم، روش های مختلفی را ارائه کرده اند (بیلکی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲-۲۰۰). اما در سنت فکری اسلامی می توان به چهار روش قیاسی، استقرایی، شهودی و نقلی اشاره کرد (نک. فارابی، ۱۹۹۶؛ یزدان پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۱۲). هرچند در فلسفه اسلامی و در تقسیم حکمت، روش های مختلف در تناظر با موضوعات خودشان به رسمیت شناخته شده اند اما وجه غالب فلسفه اسلامی، روش قیاسی و برهانی را به رسمیت شناخته و چندان متعرض دیگر روش ها، مخصوصاً روش استقرایی و تجربی، نشده است. افرادی چون ملا صدرا تلاش کرده اند که روش های قیاسی، شهودی و نقلی را در یک ترکیب هم گون به روش واحد تبدیل کنند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۳ و ۳۰۳). نو صدرا بیان با در دست داشتن این سنت فکری با عالم جدید مواجه می شوند و ناگزیرند برای تبیین مباحث خود و حل مسائل جدید علاوه بر روش های پیش گفته به دیگر روش ها نیز توجه داشته باشند. چنانچه در طرح همین نظریه فطرت از روش های استقرایی، تجربی و تاریخی استفاده می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۷-۴۸).

بنابر تقریرات متعددی که اندیشمندان مختلف از نظریه فطرت و لوازم آن ارائه می کنند، روش های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی به کار گرفته می شود. در میان این مباحث تا حد زیادی تأثیر و تأثر این نظریه و این روش ها هویدا می شود. همان گونه که ملا صدرا سعی داشت روش های مختلف را در روش واحد جمع نماید، تلاش های نو صدرا بیان هم باعث شده است تا بتوانیم از روش جدیدتری سخن به میان آوریم که علاوه بر اضلاع برهان، نقل و شهود، شامل اضلاع استقراء و تجربه نیز می شود. این روش ذو ابعاد مانند یک چرخ دنده عمل می کند و از طرفی می تواند با علوم مبنایی مانند فلسفه ارتباط برقرار کند و از طرفی با علوم میانی و بنایی مانند علوم مرتبط شود و معضل ارتباط فلسفه و علوم را برطرف نماید.

نکته قابل توجه این است که روش شهودی که در نظریه فطرت به کار گرفته می شود اعم از روش شهودی است که در عرفان مورد توجه می باشد. در نظریه فطرت طیف وسیعی از ادراکات شامل گرایش های اصیل متعالی، الهامات اخلاقی،



شهودات عرفانی با تمام گستره آن و وحی پیامبران مورد توجه است. این روش شهودی هم با شهود و روش عرفانی و هم با روش اشراقی سهروردی اشتراکاتی دارد. مفهوم شهود با این گستره تقریباً متناظر با تجربه دینی در اندیشه غربی است (پترسون، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۴۰) و می‌توان تطبیقاتی را میان این فطرت در اندیشه اسلامی و تجربه دینی در اندیشه غربی انجام داد و از دستاوردهای مشترک این نظریات بهره برد. آن‌چنان‌که در فلسفه علم هم اشاره شده است زمانی که چتر تبیین یک نظریه گسترده‌تر باشد و بتواند نظریات بیشتری را تبیین کند، آن نظریه موجه‌تر و به پذیرش نزدیک‌تر است (شیخ رضایی، و کرباسی زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۰-۷۲).

شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی که فلسفه نتوانسته است ارتباط گسترده‌ای با علوم داشته باشد، روش آن باشد. روش عقلانی و انتزاعی صرف، روشی است که اندیشمندان علوم به سختی با آن ارتباط برقرار می‌کنند و یا حداقل نمی‌توانند تمامی موضوعات و مسائل خود را با این روش بررسی نمایند. اما نظریه فطرت در کنار این روش، روش‌های شهودی، استقرایی و تجربی که عینیت و تحصیل بیشتری دارند را به رسمیت می‌شناسد. این روش چندوجهی به‌عنوان یک روش رئالیستی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط نماید و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم کند.

۵. تأثیرات عینی نظریه فطرت در علوم انسانی

هر چند در بخش‌های قبل توضیح داده شد که نظریه فطرت در تغییر مبانی اصلی و چهارگانه علوم انسانی تأثیرگذار است و همین امر به صورت منطقی باعث تغییر در خود علوم انسانی خواهد شد اما در اینجا برخی از تأثیرات عینی و ملموس‌تر که این نظریه می‌تواند بر خود علوم و مسائل آنها داشته باشد را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۵-۱. تأثیر نظریه فطرت در روان‌شناسی دین

روان‌شناسی دین به شدت تحت تأثیر نظریه فطرت قرار می‌گیرد و نگرش‌های نوینی را به سه مقوله اصلی دین، خدا و جاودانگی پیش روی ما قرار می‌دهد. بنابر این نظریه انسان‌ها نسبت به دین‌داری و بی‌دینی لااقتضاء نیستند و یک گرایش درونی، وجدانی در ناخودآگاه انسان به دین وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۵۹۹-۶۰۳). روان‌شناسی مانند یونگ دین را نیروی محرکی می‌داند که دارای قداست و نورانیت است و علت آن در عمل ارادی انسان نیست. به‌عبارت‌دیگر این نیروی محرک قدسی و نورانی، انسان را مقهور و مغلوب می‌کند و انسان محکوم آن است نه علت آن و منشأ آن را ناخودآگاه انسان می‌داند (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۴-۵).

تمام این گرایش‌های فطری قابل فروگاهش به «بی‌نهایت خواهی و گرایش به بی‌نهایت» است و هر یک از گرایش‌های فطری جنبه‌ای از همین بی‌نهایت خواهی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۱، ص ۶۰-۶۱). بر این اساس انسان موجودی است که به صورت یکپارچه در طلب بی‌نهایت و خداوند است. این تقریر و قرائت از خداجویی و خداپرستی فطری بسیار شبیه



به نظر عرفاست (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۹۵). در روانشناسی نیز یونگ معتقد است که تصویر خدا دارای نورانیت و روحانیت مقدسی است که احساس می‌کنیم به یک وجود مطلق اشاره می‌کند و حتی متقاعد می‌شویم که عین آن وجود مطلق است و آن را اثبات می‌کند (یونگ، ۱۳۵۰، ص ۱۹).

مطهری میل انسان به جاودانگی و بقا را دلیل بر جاودانگی و بقا می‌داند. همچنین هر استعداد و میل اصیل و ذاتی در انسان دلیل بر وجود یک کمال برای آن استعداد است که به سمت آن گرایش وجود دارد. ایشان با تکیه بر وجود یک سلسله احساسات، عواطف و غرایز مافوق مادی، که در این دنیا غایتی ندارند، بر جاودانگی و بقا استدلال می‌کند. البته عدم وجود غایت نهایی برای این امیال در این دنیا نافی استفاده از آن‌ها در این دنیا نیست (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۵۷۶-۵۷۸). در روانشناسی نیز یونگ باز تولد را امری روانی و غیر حسی می‌داند و بیان می‌کند که منظور از روان صرفاً تصور عامیانه‌ای که امور روانی را غیر واقعی یا امری رقیق شده می‌داند، نیست. بلکه روان عظیم‌ترین واقعیت زندگی و منشأ تمام پیشرفت‌ها و انحطاط‌هاست. یونگ معتقد است که باز تولد جز امور فراحسی است که مبتنی بر کهن‌الگوها بنا شده است و از همین رو در طول تاریخ و در انسان‌های متفاوت این عقیده وجود داشته است. ایشان تأکید می‌کند که مباحث او در باب باز تولد کاملاً روانی است و وارد مباحث فلسفی و متافیزیکی در این زمینه نمی‌شود (یونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۹).

۲-۵. تأثیر نظریه فطرت در تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت مبتنی بر فطرت از سنخ پرورش دادن است و نه ساختن. تربیت مانند صنعت نیست که یک ماده خام را به هر شکلی که می‌خواهیم قطع و وصل می‌کنیم و با صناعات مختلف آنچه مدنظرمان است را می‌سازیم. در تربیت ما با موجود جاننداری مواجهیم که دارای استعدادهای بالقوه می‌باشد و تربیت برای این چنین موجوداتی به معنای پرورش است، یعنی شرایط را مهیا کنیم و موانع را برطرف کنیم تا این استعدادهای بالقوه به درستی شکوفا شوند. انسانی که دارای تمام مراتب طبیعت، غریزه و فطرت است، استعدادهای بالقوه فراوانی دارد که لازم است به همه آنها توجه شود و شرایط و پرورش‌ها به گونه‌ای باشد که ارزش‌های فطری که بالاترین ارزش‌های انسانی است شکوفا شود (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۵۵۱-۵۵۲).

مبتنی بر همین روش فطری در علم تعلیم و تربیت را می‌توان در روان‌شناسی که معتقد به ناهشیار فطرت گونه هستند پیگیری نمود. از دیدگاه یونگ می‌توان تعلیم و تربیت را جایگزین کردن آگاهی به جای ناآگاهی دانست. به عبارت دیگر آموزش و پرورش پر کردن فرد از دانش نیست بلکه فرآیندی است که در آن فرد در حال تفرد و تکامل پرورش می‌یابد (اس‌هال، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶-۱۴۰). تخیل فعال یا همان توجه و اجازه بروز و ظهور ناخودآگاه مقدس انسانی باعث می‌شود تمام جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه، غریزه، روحانیت، تمامیت و تفرد یابند. این فرایند به صورت قابل توجهی معنوی است، زیرا محتویات ناخودآگاه معمولاً قداست آمیز و روحانی می‌باشند. به فعلیت رسیدن کهن‌الگوی خود «ego»، آرمان



یونگ در تفرد و تکامل است. به واسطه کهن‌الگوی خود انسان باید تمام جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه، نیک و بد را بشناسد و آنها را هماهنگ و متعادل کند و یک شخصیت یکپارچه و متعادل برای خود رقم بزند (شولتز، ۱۳۹۰، ۱۲۴).

۳-۵. تأثیر نظریه فطرت در اخلاق

مطهری مبتنی بر نظریه فطرت، اخلاق را نوعی پرستش می‌داند؛ حال این پرستش می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. وی در اینجا با تمسک به این نظریه و اینکه در روان‌شناسی برای انسان دو مرتبه خودآگاه و ناخودآگاه را اثبات کرده‌اند و سعت ناخودآگاه بسیار بیشتر از خودآگاه است، معتقد است که هرچند انسان‌ها در خودآگاه خدادپرست نباشند اما همه انسان‌ها در ناخودآگاه و از عمق فطرت‌شان به وجود خداوند اعتراف دارند و از این‌روی افعال اخلاقی انجام می‌دهند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۳۷۶).

در ادامه مطهری برای داوری نهایی مباحثی را مطرح می‌کند که به شدت تحت تأثیر نظریه فطرت است. ایشان هرکدام از مکاتب اخلاقی را تا حدی درست می‌داند و معتقد است که همه آنها باید تکمیل شوند. وی در باب نظریه وجدان اخلاقی معتقد است انسان بریده از ماورای ضمیر توجیه‌پذیر نیست و همه وجدانیات و الهامات وجدانی از فطرت خداشناسی انسان سرچشمه می‌گیرد. در باب زیبایی‌گرایی و عقل‌گرایی نیز بر همین منوال بیان می‌کند که تمامی حسن و قبح‌های عقلی نیز به حسن و قبح‌های قلبی برمی‌گردد و سنخ حسن و قبح قلبی، احساسی است. انسان در فطرت ناخودآگاه خودش زیبایی آنچه را که خدا از او خواسته است ادراک می‌کند و به آن متمایل می‌شود. عاطفه‌گرایی و محبت به غیر نیز با منطق منفعت‌طلبی انسان جور در نمی‌آید و انسان با شامه قلب خودش احساس می‌کند که خداوند و محبوبش، این از خودگذشتگی را از او می‌خواهد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۸۵-۸۶). به عبارتی دیگر همه این‌گرایش‌ها و مکاتب اخلاقی تجلیاتی از «کمال‌لایتناهی خواستن» آدمی است که مطهری آن را گرایش اصیل و محوری می‌داند (رک. مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲).

یونگ اخلاق را به معنای امیال و صفات باطنی می‌داند. به بیان دیگر اخلاق، مجموعه‌ای از صفات خوب و بد یا پسندیده و ناپسندیده است که در روان انسان وجود دارد و در رفتار انسان بروز می‌کند. با توجه به این توضیحات کسانی که رفتار پسندیده و صحیح داشته باشند اخلاقی هستند و اگر برخلاف این باشد غیر اخلاقی خواهند بود. نکته قابل توجه در اینجا این است که یونگ منشأ اخلاق را در ساختمان روانی و به عبارت دیگر یک امر فطری می‌داند (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۱۵۳-۱۵۲). یونگ پیش شرط اخلاق را اراده آزاد می‌داند تا امکان انجام طرفین فعل اخلاقی برای انسان ممکن باشد. اما انسان باید متوجه باشد که تخیلش از خود مختاری‌اش پیشی نگیرد زیرا این امر باعث می‌شود بیش از توان خود مسئولیت بپذیرد و گرفتار نوعی نخوت شود. یونگ نفس را قاضی رفتار و اخلاق انسانی می‌داند و معتقد است رابطه نفس با ما مانند رابطه حکومت با افراد می‌باشد (بیلسکر، ۱۳۸۸، ص ۹۸-۹۹).



۶. نتیجه گیری

مسئله و هدف اصلی این پژوهش بررسی امکان تأثیر گذاری در مبانی علوم انسانی بر اساس نظریه فطرت بود. بحث‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که این نظریه ظرفیت‌های بالقوه فراوانی دارد که اگر به صورت روشمند مورد توجه و پژوهش قرار گیرد امکان استمرار فلسفه و تأثیرگذاری در مبانی و مسائل علوم انسانی را برای ما فراهم می‌کند. از نقاط قوت این نظریه این است که مبتنی بر منابع قرآنی، فلسفی، عرفانی و حتی مباحث جدید شکل گرفته است و اصالت آن از جهت اینکه یک نظریه اسلامی است تا حد زیادی تأمین می‌شود. همچنین تقریر پارادایمیک این نظریه بر اساس مبانی چهارگانه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی باعث می‌شود که امکان بهره‌برداری، داوری و نقد این نظریه بهتر فراهم شود و امکان ارتباط آن با علوم انسانی بیشتر مهیا گردد. یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای این پژوهش ارائه روش و مکانیسم حرکت از یک نظریه کاملاً فلسفی و تک‌روشی به سمت یک روش چندوجهی است که امکان استمرار و تأثیرگذاری فلسفه در علوم انسانی و تحول و تولیدات جدید را فراهم می‌کند و فلسفه را از حالت ایستایی به حالت پویایی سوق می‌دهد. اشاره به برخی از تأثیرات این نظریه در برخی از مسائل علوم انسانی مانند روان‌شناسی دین، تعلیم و تربیت و اخلاق می‌تواند به عنوان مصادیق عینی و الگویی جهت ادامه تحقیقات بعدی موثر باشد.

اما از چالش‌ها و نقدهایی که این نظریه و این مقاله در پیش روی خود احساس می‌کند، اجمال‌هایی است که نیاز به دقت و تتبع بیشتر دارد که با توجه به رسالت این پژوهش در ارائه یک تصویر کلی از این نظریه و روند تأثیر آن امکان پرداختن مفصل فراهم نبود و لازم است در پژوهش‌های مستقل مورد توجه و بسط بیشتری قرار بگیرد. همچنین نظرات متفاوت و نقدهایی به برخی از قسمت‌های این پژوهش قابل تصور است که شاید جزئیاتی از آن را مورد خدشه و نقد قرار دهد که قابل پذیرش است اما به سبب نشان دادن نمای کلی این نظریه، وارد نقدهای ممکن نشدیم و آن را به مجال دیگری سپردیم.

از بحث‌های جدی که حتماً باید به صورت مستقل و مفصل به آن پرداخته شود مسئله میزان و نحوه واقع‌نمایی گرایش‌های فطری و میزان قطعیت دست‌آوردهای فطری است. بدیهی است که این تحقیق گام کوچکی برای ترسیم یک نگاه جدید می‌باشد و نویسندگان این مقاله و دیگر پژوهش‌گران می‌بایست جنبه‌های مختلف این نظریه را مورد تتبع و بسط بیشتر قرار دهند، اشکالات احتمالی را رفع نمایند و سعی در ارائه تأثیرات عینی‌تر در مبانی و مسائل علوم انسانی داشته باشند.



فهرست منابع؛

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، شرح نصیر الدین الطوسی، قم: نشر البلاغ.
۲. _____ (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
۳. _____ (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. بلیکی، نورمن (۱۳۹۵)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیرضا حسنی و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۸)، اندیشه یونگ، مترجم حسین پاینده، تهران، ایران: آشیان.
۷. بیشاب، جان؛ ایمزبری، ریچارد (۱۳۹۴)، دانشنامه فلسفی استفورد: ایمان و ایمان گرایی، ترجمه مریم خدادی، تهران: ققنوس.
۸. پاپکین، ریچارد (۱۳۹۱)، کلیات فلسفه، دکتر جلال الدین مجتوبی، تهران: حکمت.
۹. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۰. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۱ ه ش). مجموعه مقالات همایش مبانی علوم انسانی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین و دیگران، (۱۳۹۲)، انسان شناسی اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۳. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، ایران: هرمس.
۱۴. دیرکس، هانس، (۱۳۹۴)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۱۵. رجبی، محمود، (۱۳۹۶)، انسان شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. زمانی، محسن (۱۳۹۳)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: هرمس.
۱۷. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۴)، «الف»، حقیقه العشق، تهران: مولا.
۱۸. _____ (۱۳۷۴)، «ب»، صغیر سیمرخ، تهران: مولا.
۱۹. _____ (۱۳۷۵)، مجموع مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۶۰)، رشنات البحار (الانسان و الفطره)، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۲۱. _____ (۱۳۸۰)، شذرات المعارف، تهران: دبیرخانه کنگره عرفان و شهادت.
۲۲. شمس، منصور (۱۳۸۲)، آشنایی با معرفت‌شناسی، قم: آیت عشق.
۲۳. شولتز، دوان، پ و سیدنی الن شولتز (۱۳۹۰)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران، ایران: ویرایش.
۲۴. شیخ رضایی، حسین، کرباسی زاده، امیراحسان (۱۳۹۱)، آشنایی با فلسفه علم، تهران: هرمس.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. فارابی، ابو نصر (۱۴۰۸)، «الف»، المنطقیات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۹. _____ (۱۴۰۸)، «ب»، التعليقات، بیروت: درالمناهل.
۳۰. _____ (۱۴۱۳)، الاعمال الفلسفیه، بیروت: درالمناهل.
۳۱. _____ (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۲. _____ (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، بیروت: درالمشرق.
۳۳. فروید، زیگموند (۱۳۹۴)، ایگو و اید، مترجم امیر پاشا صمدیان، تهران، ایران: پندار تابان.
۳۴. فنایی، محمد (۱۳۹۶)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت.
۳۵. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۶)، مطهری و کلام جدید، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.



۳۷. _____ (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۳۸. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۸)، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، یادداشت‌ها، تهران: صدرا.
۴۰. _____ (۱۳۹۲)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۴۲. _____ (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۳. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۴. _____ (۱۴۲۲)، شرح هدایه الاثیریة، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۴۵. _____ (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۶. _____ (بی تا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (با حاشیه علامه طباطبایی)، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۷. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۴۸. مورونو، آنتونیو (۱۳۹۳)، خدایان و انسان مدرن، مترجم داریوش مهرجویی، تهران، ایران: نشر مرکز.
۴۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹)، سر الصلوه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵۰. _____ (۱۳۷۰)، آداب الصلوه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵۱. _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵۲. _____ (۱۳۸۰)، شرح جهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵۳. هال، کالوین اس؛ نوربادی، ورنون جی (۱۳۷۵)، مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ، ترجمه محمدحسین مقبل، تهران، ایران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
۵۴. هوشنگی، حسین و دیگران (۱۳۹۶)، تحلیل انتقادی از دو استدلال مطهری بر جاودانگی انسان، پژوهشنامه فلسفه دین، سال پانزدهم بهار و تابستان ۱۳۹۶، (شماره ۱، پیاپی ۲۹)، صص ۲۱۳-۲۲۹.
۵۵. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۰)، پاسخ به ایوب، مترجم فؤاد روحانی، تهران، ایران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۶. _____ (۱۳۵۲)، روان‌شناسی دین، مترجم فؤاد روحانی، تهران، ایران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۵۷. _____ (۱۳۸۴)، در باب باز تولد، ترجمه فرزین رضاعی، نشریه ارغنون، ۱۳۸۴، شماره ۲۶ و ۲۷، صفحات ۱۷۵-۱۹۶.