

فطرت و فعلیت*

□ سید موسی صدر^۱

چکیده

موضوع فطرت، یکی از موضوعات بنیادین در حوزه انسان‌شناسی است که در چند دهه اخیر از منظرهای گوناگون مورد توجه فیلسوفان، متکلمان، روان‌شناسان و متخصصان علوم تربیتی قرار گرفته است. یکی از ابعاد گوناگون این موضوع، که نقش کلیدی در حل خیلی از مسائل در حوزه‌های گوناگون دارد، ماهیت و حقیقت فطرت است. بیشتر متفکرانی که به تحلیل این موضوع پرداخته‌اند به این نظریه رسیده‌اند که فطرت، حالت بالقوه و استعداد خاص انسان در مقابل سایر جانداران است، اما این نظریه دارای ضعف‌هایی است که آن را با چالش مواجه می‌سازد.

این نوشتار در راستای نقد نظریه سنتی و ارائه نظریه جدید در پی تبیین و پاسخ بدین پرسش است که آیا فطرت، یک حالت بالقوه و استعداد است یا یک پدیده بالفعل. نویسنده، نخست به دیدگاه رائج میان قرآن‌پژوهان و فیلسوفان اخلاق مسلمان، مبنی بر بالقوه بودن فطرت می‌پردازد و سپس به نقد آن اشاره کرده، نظریه دیگری را ارائه می‌کند. در این نظریه، فطرت به مثابه یک ساختار و سازوکار بالفعل روح انسان تفسیر شده، که با قرائن و شواهدی تأیید می‌گردد. **واژگان کلیدی:** فطرت، بالقوه، بالفعل، ذهن، ساختار نفس.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱۰.

۱. پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد مقدس (aliandelham@yahoo.com).

مقدمه

واژه فطرت با توجه به شکل و مدلول آن،^۱ نشان‌دهنده آفرینش خاص و ویژه در انسان است. از سوی دیگر، تفسیر روایی از این واژه بیانگر آن است که خصوصیت تعبیه شده در آفرینش انسان، معطوف به خدا است. البته این معطوف بودن، اختصاص به شناخت خدا و خداشناسی ندارد، بلکه گرایش به خدا، یعنی خداپرستی را نیز دربرمی‌گیرد. علاوه بر این، فطرت تنها معطوف به خدا نیست، بلکه تمام ابعاد زندگی را شامل می‌شود، بدین معنا که انسان در مقام شناخت، به حقیقت و در مقام عمل، به فضیلت گرایش دارد.

حال، پرسش این است که این شناخت و گرایش، آیا پدیده‌های بالفعل‌اند یا بالقوه؟ آیا فطرت، یک استعداد در انسان هست یا یک ساختار فعلی برای انسان؟ در این نوشتار، به پرسش فوق می‌پردازیم. ناگفته پیداست که پاسخ به این پرسش، نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه در حوزه معرفت‌شناسی دارد، زیرا اگر فطرت را حالت بالقوه برای نفس بگیریم که هیچ نگاه و رویکردی نسبت به خوبی و بدی ندارد، تا اینکه حالت بالقوه، اما متمایل به خوبی و بدی بدانیم یا اینکه یک واقعیت بالفعل و متمایل به خوبی و بدی تلقی کنیم، آثار و پیامدهای متفاوتی ایجاد می‌کند.

به عنوان نمونه، اگر فطرت عبارت باشد از قابلیت نفس برای حق و باطل و کارهای خیر و شر، در این صورت در ساحت تربیتی، تربیت را نه فقط به «فعلیت رساندن استعدادها»، بلکه باید به «فعلیت رساندن استعدادها به سمت حقیقت و خوبی» تعریف کرد. به تعبیر دیگر، بر مبنای این تفسیر، تربیت مشتمل بر دو عنصر خواهد بود: یکی به فعلیت رساندن قابلیت‌ها و دیگری، جهت دادن آنها به سمت حقایق و خوبی‌ها و جلوگیری از فروغلتیدن به سمت باطل و بدی‌ها. در ساحت معرفت‌شناسی نیز، آنچه تصدیقات فطری نامیده می‌شود نیازمند مراقبت و پرورش خواهد بود، زیرا در صورت

۱. ماده فطرت (فطر) به معنای آفرینش است و شکل و هیئت آن دلالت بر نوع و خصوصیت می‌کند، پس فطرت، یعنی آفرینش ویژه و خاص.

رها بودن، می‌تواند استعداد حقیقت‌یابی به سمت و سوی باطل باوری تغییر جهت داده و دست ما از تصدیقات و گزاره‌های واقع‌نمایی فطری، خالی خواهد شد.

اما اگر فطرت را قابلیت نفس برای حقیقت و فضیلت فقط بگیریم و باطل باوری و شرارت‌طلبی را از ساحت فطرت دور بدانیم، در این صورت تربیت عبارت می‌شود از به فعلیت رساندن استعدادهایی که طبق فرض، سمت و سو به سمت خوبی‌ها و حقیقت‌ها گرفته است و به فعلیت رساندن به‌علاوه جهت دادن و در حوزه معرفت‌شناسی نیز، تصدیقات و گزاره‌های فطری، مجموعه معرفت‌هایی خواهد بود که در نفس انسان ریشه دارد، ولی می‌تواند در معرض زوال و نابودی قرار گیرد.

اما اگر فطرت را یک واقعیت بالفعل بدانیم، در این صورت تربیت عبارت خواهد بود از رفع عواملی که منجر به از بین بردن این فعلیت می‌شود و البته فرق است میان عوامل مخرب و شرایط به فعلیت رسیدن یک استعداد و در حوزه معرفت‌شناسی نیز، به دیدگاه کانت در رابطه با قالب‌های ذهن نزدیک خواهیم شد، زیرا در این صورت آنچه فطریات نامیده می‌شود نه یک سری علوم، بلکه سازوکارهای شکل‌گیری علوم در ذهن و ضمیر خواهد بود.

خلاصه سخن آنکه، گاهی فطرت را حالت بالقوه اما متمایل به خوبی می‌دانیم و گاهی حالت بالقوه، اما خالی از آن‌گرایش و مساوی نسبت به هر دو طرف می‌دانیم و گاهی بالفعل و فارغ از حقیقت و فضیلت می‌دانیم. هر یک از این تلقی‌ها، پیامدهای متفاوت در عرصه تربیت و معرفت دارد.

۱. فطرت قابلیت یا فعلیت

در رابطه با فعلیت و قوه بودن فطرت، دیدگاه معروف میان مفسران و فیلسوفان مسلمان این است که فطرت یک امر بالقوه است نه بالفعل، یعنی آنچه از معرفت انسان نسبت به حقایق، از جمله حقیقت مطلق (خدا) گفته شد و آنچه از گرایش و تمایل انسان به فضیلت‌ها بیان گردید، به صورت یک استعداد در وجود انسان تعبیه شده، که در بستر زمان و زندگی به تدریج به فعلیت می‌رسد یا جلوی به فعلیت رسیدن‌شان گرفته می‌شود. شهید مطهری می‌گوید:

اما مطابق اصالت فطرت و اصل تقدم روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او، انسان در آغاز هر چند فاقد هر ادراک بالفعل و هر گرایش بالفعل است، اما از درون خود به صورت دینامیکی به سوی یک سلسله قضاوت‌های اولی که «بدیهیات اولیه» نامیده می‌شود و به سوی یک سلسله ارزش‌های متعالی که معیارهای انسانیت اوست، پیوسته است. پس از آنکه یک سلسله تصورات ساده (که ماده‌های اولی تفکر است و به اصطلاح فلسفی معقولات اولیه) از بیرون وارد ذهن شد، آن اصول به صورت یک سلسله تصدیقات نظری یا عملی جوانه می‌زند و آن گرایش‌ها، خود را نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۰۲/۲).

بنا بر اصل فطرت، انسان در آغاز که متولد می‌شود، در عین اینکه بالفعل نه درکی دارد و نه تصویری و نه تصدیقی و نه گرایشی انسانی، در عین حال با ابعاد وجودی‌ای علاوه بر ابعاد حیوانی به دنیا می‌آید. همان ابعاد است که تدریجاً یک سلسله تصورات و تصدیقات انتزاعی (و به تعبیر منطقی و فلسفی، معقولات ثانیه) که پایه اصلی تفکر انسانی است و بدون آنها، هرگونه تفکر منطقی محال است و یک سلسله گرایش‌های علوی در انسان به وجود می‌آورد و همین ابعاد است که پایه اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۰۱/۲).

یکی دیگر از نویسندگان می‌گوید:

«أما العقل، فلأنَّ التشكيك والإهمال كما يؤثر في خروج بعض الناس عن فطرة التوحيد والنبوة باعترافه كما في طوائف الكفار والمشركين، كذلك يؤثر التعليم والتربية في الايمان والتوحيد وما ذلك إلا لأنَّ الفطرة استعداد وقوة لا فعل وكمال كبدن الحنطة المستعد، لأن يصير نباتاً ان وافق الأسباب وأن يفسد و يبطل ان أهمل و ترك» (مولی صالح مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۴/۵).

در منابع دینی نیز، مواردی هست که به ظاهر این نظریه را تأیید می‌کند، مانند آیه کریمه ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ (نحل / ۷۸) این آیه نشان می‌دهد که آنچه ما به عنوان ادراکات فطری می‌شناسیم، در آغاز، در وجود انسان نیست، بلکه بعداً به وجود می‌آید.

اما در مقابل، ادله و شواهدی هست که نشان می‌دهد فطرت باید یک حالت بالفعل باشد نه بالقوه. به تعبیر دیگر، یک ساختار روحی و ذهنی ثابت است، نه یک استعداد روحی و آنچه به عنوان فعلیت یافتن نامیده می‌شود، در حقیقت ظهور و کار این

ساختار است، نه فعلیت یافتن یک قوه و استعداد و فرق است میان ظهور یک ساختار و فعلیت یافتن یک استعداد.

مهم‌ترین دلیل بر این مدعا آن است که استعداد و قابلیت، ویژگی‌های دارد که آن ویژگی‌ها در فطرت، اعم از فطرت ادراکی و فطرت گرایشی مشاهده نمی‌شود. نخست آنکه، استعداد و قابلیت نیازمند پرورش است. استعدادها باید پرورش و تربیت شوند تا بتوانند منشأ اثر قرار بگیرند و گرنه، بدون مراقبت و پرورش، اثر مورد انتظار از آنها پدید نمی‌آید.

دوم آنکه، استعدادها و قابلیت‌ها زوال پذیرند. بدین معنا که، اگر پرورش نیابد نابود می‌شوند و از بین می‌روند، مانند استعداد یک هسته برای درخت شدن، که اگر در زمین و هوای مساعد قرار نگیرد و آب و کود لازم به آن نرسد، از بین خواهد رفت. سوم اینکه، استعدادها و قابلیت‌ها تقویت پذیرند. یعنی در فرایند به فعلیت رسیدن، شدیدتر و قوی‌تر می‌شوند. به تعبیر دیگر، قوه و قابلیت هنگامی که به سمت فعلیت حرکت می‌کند، از ضعف بیرون می‌آید و از نظر وجودی شدیدتر می‌شود. اینها، ویژگی‌های بارز یک استعداد و قابلیت است.

حال اگر فطرت و آنچه را ما امور فطری و فطریات می‌نامیم، مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بینیم که هیچ یک از این خصوصیات در فطرت و امور فطری نیست. مثلاً در حوزه فطرت گرایشی، راستگویی در کودک که یک پدیده‌ای فطری است، این‌گونه نیست که در آغاز به صورت ضعیف وجود داشته باشد و کودک از نظر کمی و کیفی، کمتر راستگو باشد و سپس، به تدریج حالت راستگویی‌اش تقویت و تشدید شود، بلکه این حالت در کودک به همان درجه است که در بزرگسال، بلکه حتی بیشتر، برای اینکه بزرگسالان با فرهنگ محاسبه سود و زیان، حس و حالت راستگویی‌شان ضعیف می‌شود.

همین‌گونه کودک در دنیای کودکی‌اش، از آغاز که ارتباط زبانی با دیگران برقرار می‌کند و در بازی‌هایش با دوستانش، هیچگاه خیانت نمی‌کند، بلکه به آنچه وعده می‌دهد، وفا می‌کند (فطرت وفاداری)، حق دیگران را غصب نمی‌کند (فطرت عدالت‌پیشگی)، به حق خودش قانع است و زیاده‌خواهی ندارد (فطرت قناعت‌ورزی)،

به جاذبه‌های دنیوی وابسته نیست، خانه‌ای گلی که درست می‌کند، لحظه بعد خراب می‌کند (فطرت استقلال و عدم وابستگی به دنیا)، به پدر و مادرش وابسته است و نیازهایش را از آنان می‌طلبد (فطرت وابستگی و نیازمندی به روزی دهنده) و... در هیچ یک از این موارد، حالت کودک از ضعف به شدت حرکت نمی‌کند، بلکه ثابت است و در هیچ یک از این امور، کودک نیاز به پرورش ندارد، بلکه بدون تربیت و پرورش، واجد این حالت‌ها می‌باشد، بلکه گاهی تربیت و پرورش غلط باعث می‌شود که این حالت‌ها در رفتار مؤثر نیافتد و مانع در مسیر تأثیرگذاری فطرت به وجود آید.

چنانکه هیچ یک از حالت‌های یاد شده، قابل نابودی و از بین رفتن نیز نیست، بلکه آنچه در اثر تربیت و دخالت عوامل بیرونی پدید می‌آید، جلوگیری از تأثیر این حالت‌ها در رفتار است و لذا، همان جاهایی که به نظر می‌رسد، مثلاً حالت راستگویی در کودک از بین رفته است، پس از تربیت و تفهیم، دوباره حالت راستگویی باز می‌گردد. خلاصه آنکه، فطرت راستگویی به عنوان نمونه هیچگاه از بین نمی‌رود، همانگونه که خدای متعال در مورد فطرت فرمود: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم/۳۰)، آنچه رخ می‌دهد، جلوگیری از تأثیر آن است که زیر انبوهی از باورهای نادرست یا تعلیمات غلط یا کشش‌های دیگر، فطرت در مقام عمل پنهان می‌شود که می‌توان از آن به خنثی شدن فطرت تعبیر کرد و البته فرق است میان خنثی بودن و نابود شدن. در صورت نابودی، هیچ بازگشتی وجود ندارد و به اصطلاح دینی، باب توبه بسته می‌شود، اما در صورت خنثی شدن، این امکان وجود دارد که روزی روزگاری دوباره از پس پرده بیرون آید و در رفتار و گفتار مؤثر واقع شود. مفتوح بودن باب توبه براساس آموزه‌های دینی، مؤید نظریه خنثی شدن است و نه نظریه نابود شدن.

در حوزه فطرت ادراکی نیز، امر بدین گونه است. یعنی ساختار ذهنی ثابتی در انسان‌ها وجود دارد که براساس آن، یک سلسله تصدیقات شکل می‌گیرد، مانند اینکه کل بزرگتر از جزء است یا اجتماع نقیضین محال است یا راستی بهتر از دروغ و عدالت بهتر از ظلم و... است. در همه این داورها، نه تصدیقات نیاز به پرورش دارند و نه زوال‌پذیر و نابود شدنی هستند و نه قابل تشدید و تقویت می‌باشند. البته، این واقعیت قابل انکار نیست که این گونه تصدیقات و داورها، به تأخیر ظهور می‌کند و در آغاز

وجود ندارد، اما این تأخیر ظهور، نه از آن جهت است که این تصدیقات به صورت استعداد وجود دارد و سپس به فعلیت می‌رسد، بلکه از آن رو است که تصدیقات نیازمند تصوّرات است تا تصوّر در ذهن شکل نگیرد، داوری و تصدیق که نسبت برقرار کردن میان دو تصوّر است، شکل نمی‌گیرد و از آنجا که تصوّرات در طول زمان پدید می‌آید، تصدیقات فطری نیز به تأخیر ظهور می‌کند.

بنابراین، چه در حوزه گرایش‌ها و چه در حوزه ادراکات، ذهن و نفس انسان شکل و ساخت بالفعل و ویژه‌ای دارد که کار خودش را بدون هیچ گونه تغییر و تبدیلی انجام می‌دهد و همین ساختار ویژه که در آفرینش وی تعبیه شده است، فطرت نامیده می‌شود.

۲. شواهد و مؤیدها

۱. شواهدی وجود دارد که مدّعی فوق را تأیید می‌کند. یکی از آن شواهد این است که فطرت در انسان، معادل غریزه در حیوان گرفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۳/۴۶۷).

اگر این سخن درست باشد، که دور از واقع نیست، در این صورت، همانگونه که غریزه در جانداران بالفعل است، باید فطرت در انسان‌ها نیز بالفعل باشد.

۲. با توجه به تعریف فطرت که نوعی آفرینش ویژه است، این امکان وجود دارد که کشش‌های نفسانی انسان نیز جزء فطرت به‌شمار آید، زیرا به‌رغم تشابه جنسی این کشش‌ها با غرایز حیوانی، اما با ترکیب جنبهٔ علوی روح آدمی، ویژگی انسانی پیدا می‌کند و به اصطلاح، جلوه‌ای از آفرینش خاصّ انسان می‌شود. به همین جهت است که کشش‌های نفسانی انسان، محدودیت‌ناپذیر است، در حالی که مشابه همین کشش‌ها در حیوانات، محدودیت دارد.

حال با توجه به این نکته، از آنجا که این کشش‌ها بالفعل است، باید بُعد دیگر روح، یعنی جنبهٔ علوی آن نیز بالفعل باشد وگرنه، پیوستگی موجود میان دو بُعد، باعث اختلال در رفتار می‌شود.

۳. فیلسوفان و اهل منطق مسلمان، در مورد فطریات تعابیر خاصی دارند مانند اینکه ادراکات فطری به ادراکاتی گفته می‌شود که نیاز به تعلیم و تعلّم ندارد (مطهری،

یا فطریات، قضایایی هستند که قیاس‌شان در خودشان هست (قیاسات‌ها معها) (سبزواری، بی‌تا، ۱/ ۳۲۶).

این تعابیر، گرچه بر خاصیت وضوح ذاتی ادراکات تأکید می‌کند، اما راز آن را توضیح نمی‌دهد. در حالی که، راز و رمز وضوح این قضایا، در نوع ساختار ذهن بشر است. برخی قضایا، به گونه‌ای است که با ساختار ذهن و قالب‌های ساختاری آن سازگار است. به تعبیر دیگر، شاکله و ساخت ذهن اقتضای آن را دارد. بنابراین، لازمه چنین تعریفی از فطری بودن، ادراک این است که حقیقت فطرت در ساحت ادراکات، نوعی ساختار و شاکله ذهنی باشد و نه صرفاً استعداد و قابلیت و شاید همین ویژگی‌های ساختاری ذهن است که در مسأله باید و هست نیز، به‌رغم اشکالاتی که راجع به پیدایش باید از هست مطرح شده، اما ذهن انسان بدون توجه به این اشکالات، از هست‌ها باید‌ها را استنتاج می‌کند.

اگر بپذیریم که فطرت در ساحت ادراک، نوعی ساختار ذهنی است، آن‌گاه در ساحت گرایش‌ها نیز همین سخن قابل پذیرش است و می‌توان گفت که ساخت روح انسان، به گونه‌ای است که نسبت به برخی چیزها، متمایل و نسبت به برخی دیگر، متنفر است. تفکیک دو ساحت وجودی، وجهی ندارد.

۴. در سوره کریمه «الشمس»، پس از آنکه خداوند از تسویه نفس انسان سخن می‌گوید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (شمس/۷)، از الهام فجور و تقوی نفس یاد می‌کند: ﴿فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۸). در این تعبیر، دو نکته هست. یکی اینکه الهام فجور و تقوی، به‌عنوان نتیجه و فرع تسویه در آفرینش انسان به‌شمار می‌آید و دیگر اینکه، این الهام که طبق تفسیر مفسران به معنای تعلیم و افهام است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۷۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/ ۲۹۸)، همچون تسویه نفس به‌صورت بالفعل صورت گرفته است،^۱ یعنی نفس بعد از تسویه، این ویژگی را دارد که فجور و تقوی، یعنی امور زیان‌بار و سودمند برای خودش را می‌فهمد و تشخیص می‌دهد. این مطلب، تنها در صورتی درست درمی‌آید که مقصود از تعلیم و افهام فجور و تقوی،

۱. با توجه به تعبیر ماضی که در همه افعال به کار رفته در این بخش وجود دارد.

ایجاد ساز و کار علم و فهم باشد و نه استعداد علم و فهم، زیرا استعداد فهم و تشخیص، فهم و تشخیص بالفعل ایجاد نمی‌کند، بلکه همچون سایر استعدادها نیاز به پرورش و تربیت دارد، برخلاف ساز و کار که به محض مواجه شدن با یک چیز، فهم و تشخیص بالفعل ایجاد می‌کند.

از همین جا، می‌توان به پاسخ دوگانگی ظاهری که میان آموزه فطرت و آیه کریمه ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل / ۷۸) وجود دارد نیز پرداخت. آنانی که معتقدند فطرت به معنای استعداد است، ناگزیرند اطلاق جمله «لا تعلمون شیئا» را نادیده بگیرند و آن را بر علم حصولی حمل کنند و علم حضوری نفس به خودش را، تخصصاً از جمله فوق بیرون بدانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۱۲)، زیرا از دیدگاه آنان، علم حضوری نفس به خودش همیشه وجود دارد.

اما اگر مقصود از فطرت را نوعی سازوکار علم بدانیم، در این صورت می‌توان اطلاق جمله فوق را حفظ کرد و در حقیقت آیه کریمه می‌گوید: انسان‌ها از بدو تولد، هیچ علمی نداشتند، اما ابزارهای آن را که سمع و بصر و فؤاد است که در مجموع، قالب‌های شکل‌گیری معرفت در انسان به‌شمار می‌روند، خداوند در وجود آنان تعبیه کرده است. بدین ترتیب، فطرت ادراکی در حقیقت همین تعبیه ابزارهای ادراک و شاکله سازمان یافته معرفتی است که از بدو خلقت در انسان‌ها وجود دارد.

بلکه، اگر فؤاد را به معنای قلب بگیریم و قلب را مرکز ادراک و احساس، یعنی میل بدانیم، در این صورت آیه کریمه، هم به فطرت ادراکی اشاره دارد و هم به فطرت گرایشی.

ظاهراً، کسانی که جهل نخستین انسان را دلیل بر استعداد بودن فطرت گرفته‌اند، از دو جهت خلط کرده‌اند، نخست میان تصوّر و تصدیق خلط کرده‌اند. آنچه مسلم است این است که پیدایش تصوّرات در انسان، به صورت تدریجی و در تعامل با جهان خارج صورت می‌گیرد، اما تصدیقات به مثابه نتیجه عمل ساختار ذهن، امر تدریجی نیست و هیچ شاهدی بر تدریجی بودن تصدیق نداریم، بلکه امر تصدیق دائر بین بودن و نبودن است که این هم، به‌خاطر فقدان و وجدان تصوّرات است، زیرا تصدیق براساس تصوّر

صورت می‌گیرد و بدون تصوّر، تصدیق نداریم. به تعبیر دیگر، تصدیق از امور ذات الاضافة است مانند اراده، حبّ و بغض و غیره که تا تصوّری نباشد، تصدیق شکل نمی‌گیرد.^۱

خلط دوم میان ادراک و گرایش و مقایسه گرایش به ادراک است. تدریجی بودن ادراک، به گرایش سرایت داده شده و گرایش نیز، تدریجی الحصول تلقی شده و از آن نتیجه گرفته شده که پس هم ادراک و هم گرایش فطری در انسان، یک قوه و استعداد است، در حالی که این قیاس نیز نادرست است، زیرا در میان گرایش‌های انسان، تنها گرایشی که در آغاز به صورت یک استعداد است، میل و کشش جنسی است، اما سایر تمایلات و گرایش‌های انسان، همه به صورت بالفعل است. تنها چیزی که وجود دارد، اختلاف در مصادیق است، نه در اصل وجود گرایش.

۳. فطرت و مسخ شدن

ممکن است گفته شود که در آموزه‌های اسلامی، مسأله‌ای داریم به عنوان مسخ شدن انسان که در آیات و روایات مطرح شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

۱. علامه راجع به امور ذات الاضافة می‌گوید: والاستغائة به تعالى والتضرع إليه عند حلول المصائب الشدائد التي ينقطع عندها الرجاء عن الأسباب الظاهرية ضرورية لا يرتاب فيها، فإن الإنسان ولو لم ينتحل إلى دين ولم يؤمن بالله سبحانه، فإنه لا ينقطع رجاءه عند الشدائد إذا رجع إلى ما يجده من نفسه، ولا رجاء إلا وهناك مرجو منه، فمن الضروري أن تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكرهية والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلا مع تحقّق طرف تعلقها في الخارج، فلو لم يكن في الخارج مراد لم تتحقّق إرادة من مرید، ولو لم يكن هناك مطلوب لم يكن طلب ولو لم يكن جاذب يجذب لم يتصوّر مجذوب ینجذب، وهذا حال جميع المعاني الموجودة التي لا تخلو كينوتها عن نسبة. فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البلية عند انقطاع الأسباب، دليل على أنه يرى أن هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها لا تعجزه عظام الحوادث ودهامات الرزايا ولا ينقطع عنه الإنسان، ولا يزول ولا يفنى ولا يسهو ولا ينسى قط.

هذا شيء يجده الإنسان من نفسه وتقضى به فطرته وإن ألهاه عنه الاشتغال بالأسباب الظاهرة وجذبته إلى نفسها أمتعة الحياة وزخارف المادة المحسوسة، لكنّه إذا أحاطت به البلية وأعبته الحيلة وسدت عليه طرق النجاة وانهمزت الأسباب الظاهرة عن آخرها وطارت الموانع عن نظره ولم يبق هناك مله بلهيه ولا شاغل يشغله لهر ما أخفته الأسباب وعاین ما كان على غفلة منه فتعلّقت نفسه به، وهو السبب الذي فوق كل سبب وهو الله عز اسمه (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۳/۱).

بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾ (نساء/۴۷؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۸۵/۸).

حال با توجه به این آموزه، اگر فطرت را مجموعه استعداد‌های وجودی خاص انسان بگیریم، تصویر و توجیه مسخ سهل‌تر خواهد بود تا نظریه فعلیت ساختار، زیرا مسخ عبارت است از تغییر چهره و شکل. راغب در مفردات می‌گوید: «المسخ: تشویه الخلق والخلق وتحویلها من صورة إلى صورة». در لسان‌العرب نیز آمده است: «مسخ: المسخ: تحویل صورة إلى صورة أبيض منها وفي التهذيب: تحویل خلق إلى صورة أخرى». همچنین در مجمع‌البحرین و مصباح می‌خوانیم: «المسخ: تحویل صورة إلى ما هو أبيض منها، يقال مسخه الله قردا، مسخه الله مسخا: حوّل صورته التي كان عليها إلى غيرها».

بر طبق نظریه استعداد بودن فطرت، مسخ به معنای نابودی استعدادها و قابلیت‌های موجود و تغییر چهره و شکل نفس انسان از انسانیت به حیوانیت خواهد بود و این، امری قابل‌تصور و پذیرفتنی است.

اما اگر فطرت را یک ساختار ثابت روحی و ذهنی بگیریم، در آن صورت توجیه مسأله مسخ، اندکی با دشواری مواجه می‌شود، زیرا ساختار ثابت، قابل‌تغییر و تبدیل نیست تا بر آن مسخ صدق کند. شاید همین نکته، خود مؤید نظریه کسانی باشد که فطرت را یک پدیده بالقوه می‌گیرند.

اما به نظر می‌رسد مسأله مسخ، براساس هر دو نظریه قابل‌توجیه و تصویر است، بلکه حتی بر مبنای نظریه ساختار، توجیه بهتری می‌یابد، زیرا اگر فطرت را به معنای استعداد‌های ویژه بگیریم، مسخ در قالب نابودی استعدادها و قابلیت‌های انسانی تعبیر می‌شود، اما از آنجا که نابودی استعدادها، مستلزم عدم بازگشت آن استعدادها است، این نتیجه با آموزه‌های اسلامی و قرآنی که برای انسان راه بازگشت، حتی در شرایط بسیار نامناسب قائل است، سازگار نیست. اسلام معتقد به توبه و بازگشت انسان به حالت مطلوب است. اگر استعداد‌های انسانی تباه و نابود شود، توبه و بازگشت معنا نخواهد داشت.

اما، اگر فطرت را به معنای ساختار ثابت ذهنی و نفسی بگیریم، در این صورت مسأله مسخ را می‌توان به معنای تغییر کارکرد ساختار روحی و ذهنی تفسیر کرد، به این معنا که ساختار روحی، چه در حوزه ادراکات و چه در حوزه گرایش‌ها و تمایلات، کارکرد ویژه‌ای براساس آفرینشش دارد که در حقیقت طلبی و فضیلت‌گرایی ظهور می‌کند، اما هنگامی که در اثر عوامل مختلف مسخ می‌شود، این کارکرد عوض می‌شود، دیگر ساختار فطری، انسان را به حقیقت و فضیلت سوق نمی‌دهد، بلکه برعکس به سمت باطل و رذیلت تحریک می‌کند.

شاید، تعبیری که قرآن کریم در مورد انسان‌های ناصالح به کار می‌برد، این نظریه را تأیید کند. قرآن کریم از نابودی قلب سخن نمی‌گوید، بلکه از ختم قلب، قساوت قلب و واژگان مشابه آن سخن می‌گوید. در جای دیگر می‌فرماید: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۹). این، بدان معنا است که قلب کار اصلی‌اش را که تفقه است انجام نمی‌دهد، نه اینکه ماهیتش تغییر کند.

علامه طباطبایی می‌گوید:

والقرآن یبین أن هذه المعارف الحقيقية من الفطرة قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم/۳۰)، أى إن الخلقة الإنسانية نوع من الإيجاد يستتبع هذه العلوم والإدراكات، ولا معنى لتبديل خلق إلا أن يكون نفس التبديل أيضاً من الخلق والإيجاد، وأما تبديل الإيجاد المطلق أى إبطال حكم الواقع فلا يتصور له معنى فلن يستطيع الإنسان، وحاشا ذلك أن يبطل علومه الفطرية، ويسلك في الحياة سبيلاً آخر غير سبيلها البتة، وأما الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة فليس إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال نظير ما ربما يتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة إلا أن الاستعمال يقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والإبر وأمثالها إذا عبثت في الماكينات تعبئة معوجة تعمل عملها الذى فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأما الانحراف عن العمل الفطرى كان يخاط بنشر المنشار، بأن يعوض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۳/۵)

نتیجه گیری

۱۳

واقعیت این است که فطرت به مثابه یک ساختار و نظام خلقتی، یک پدیده بالفعل است. آنچه بالقوه است محتوای این ساختار و نظام، یعنی تصوّرات در حوزه ادراک و موضوعات و مصادیق در حوزه گرایش ها است. کودک، در همان دوران کودکی اش به قدرت برتر پناه می برد. این یعنی اینکه التجاء به قدرت برتر، یک امر فطری است، اما مصداق آن قدرت برتر را پدر و مادرش می بیند. کودک در همان دوران کودکی اش، به روزی دهنده اش دست نیاز دراز می کند، اما مصداق آن را پدر و مادرش می بیند. به تدریج که بزرگ شد، مصداق عوض می شود، اما در اثر رویکرد و باور، هیچ تغییری ایجاد نمی شود که از ضعف، به شدت گرایش پیدا کند. تصدیق به اینکه کل، بزرگتر از جزء است، در کودک تشدید نمی شود، تنها درکش از بزرگ و کوچک ممکن است تغییر کند. راستگویی در کودک تشدید نمی شود، گرایش به امور نافع و سودمند نیز تشدید نمی شود، تنها مصادیق عوض می شود. گرایش به مال تشدید نمی شود، بلکه بر عکس، گرایش فطری کودک به مال، کاملاً فطری است که همراه با وابستگی نیست، بعداً انحراف پیدا می شود.

شاید، از همین رو است که برخی از فطرت به نظام، تعبیر کرده اند:

«بأن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخصّ نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، فمشى الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، وجزمنا بأن ما نصره من الأشياء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية» (ابن عاشور، ۴۸/۲۱).

و مرحوم علامه نیز گاهی به جهاز تعبیر می کند:

«ودين الفطرة، أي الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقه الإنسان ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدل والتغير، فإنّ الدين هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية والسعادة الحقيقية، هي الغاية المطلوبة التي يطلبها الشيء حسب

ترکب وجوده وتجهزه بوسائل الكمال طلباً خارجياً واقعياً، وحاشا أن يسعد الإنسان أو
 أى شىء آخر من الخلیقة بأمر ولم یتهدأ بحسب خلقته له أو هیئاً لخالقه كأن يسعد
 بترك التغدی أو النكاح أو ترك المعاشرة والاجتماع وقد جهز بخلافها، أو يسعد
 بالطیران كالطیر أو بالحياة فى قعر البحار، كالسّمك ولم یجهز بما یوافقها» (طباطبای،
 ۱۴۱۷: ۱۹۲/۷).

از این عبارت المیزان فهمیده می شود که فطرت، نوعی ساختار است، ساختاری
 که در اثر آفرینش پدید آمده است.

کتاب نامه

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، بی تا، بی جا.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، الطبعة الثالثة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۴. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، چاپ سنگی، انتشارات دارالعلم، قم.
۵. طباطبای، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه
 علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۷. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی
 مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۸. قیومی، محمد بن علی، المصباح المنیر، مؤسسة انتشارات هجرت، چاپ سوم، قم ۱۴۲۵ق.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۱۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.