

نظریه فطرت و دلالت‌های کلان آن در طراحی الگوی پیشرفت

محسن لبخندق¹

چکیده

مفهوم «الگوی پیشرفت» در جهان مدرن، خاصه در ادبیات علوم انسانی غالباً معنایی اقتصادمحور بر اذهان متبادر می‌کند و این امر، دستاورد سلطه تمدن مدرن مغرب‌زمین بر پهنه جهان امروز است. تمدنی که ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی سکولار دارد. اسلام به‌عنوان دینی که داعیه سعادت دنیوی و اخروی نوع بشر را دارد، الگوی پیشرفت و تعالی خود را مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الهی عرضه می‌کند و تحلیل و تبیین این الگو، نیازمند نظریه‌پردازی توسط اندیشمندان و متفکران اسلامی است. «نظریه فطرت»، عنوان دیدگاهی انسان‌شناختی است که با تکیه بر اصول عمیق قرآنی و قواعد سدید حکمی و عرفانی بنا شده است. این نظریه سرشتی برای انسان تصویر می‌کند که الهی، فراگیر، تبدیل‌ناپذیر، غیراکتسابی و معصوم از خطاست و سایر موجودات، بدین سیاق از آن بهره‌مند نیستند؛ لذا فطرت، وجه تمایز انسان از سایر موجودات است. یکی از ابعاد این نظریه، توانمندی آن در تشریح پیوند وجودی میان انسان و دین است. نظریه فطرت، دین را کتاب تشریح الهی و انسان را کتاب تکوین او می‌داند؛ لذا میان این دو، پیوندی ناگسستنی برقرار می‌کند. با تکیه بر این نظریه، دلالت‌های کلانی در طراحی و تدوین الگوی پیشرفت می‌توان یافت که برخی از آن‌ها عبارتند از، «ضابطه‌مندی عقلانی پیشرفت»، «فطرت‌محوری، لازمه عدم انسداد مسیر پیشرفت»، «وحدت و یکپارچگی اجتماعی و لزوم التزام به نظریه فطرت»، «رابطه ضروری دین و پیشرفت»، «لزوم جامع‌نگری الگوی پیشرفت»، «ضرورت التزام به مفهوم «الگوی بومی پیشرفت»، «التزام به تعامل با دیگر الگوهای پیشرفت» و «امکان شکل‌گیری الگوی جهانی پیشرفت».

واژگان کلیدی: انسان، فطرت، طبیعت، دین، الگوی پیشرفت.

¹دکترای فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم(ع): labkhandagh@gmail.com

مقدمه

مسئله «الگوی پیشرفت» که در قالب الفاظ و اصطلاحات گوناگون در جهان مدرن، خاصه در ادبیات علوم انسانی حضور جدی و فعال دارد و با عباراتی چون «الگوی توسعه» بر جوامع عرضه می‌شود، غالباً معنایی اقتصادمحور بر اذهان متبادر می‌کند و این امر، حاصل فروکاهیدن مقام و منزلت و حیات عالم و آدم بر امور زمینی و این جهانی است. این تفسیر عاری از مفاهیم فراطبیعی و فرامادی، دستاورد سلطه تمدن مدرن مغرب‌زمین بر پهنه جهان امروز است. تمدنی که ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی سکولار دارد.

الگوهای گوناگون پیشرفت و به تعبیر متعارف «توسعه»، غایت و هدف خویش را سعادت انسان ترسیم می‌کنند و از آن جا که هر انسانی به حکم ذات و سرشت خویش، کمال‌طلب و سعادت‌جو است، جذابیت و کشش این دعاوی از مسیر این آرمان‌سازی تأمین می‌گردد و تا زمانی که انسان‌ها، از سعادت‌آفرینی این الگوها ناامید نگردند و یا الگوی رقیب و صادقی را نیابند، حضور و ظهور این الگوهای خیالی و وهمی دور از انتظار نیست.

اسلام به‌عنوان دینی که داعیه سعادت دنیوی و اخروی نوع بشر را دارد، نمی‌تواند این ادعا را بدون عرضه یک الگوی جامع پیشرفت و تعالی که با اقتضائات روز جوامع بشری نیز سازگار است، به اثبات رساند. عرضه کردن چنین الگویی در عصر حاضر و با توجه به پیچیدگی‌ها و اقتضائات بشر امروز، نیازمند نظریه‌پردازی و در عین حال تجربه‌های عملی فراوانی است.

طراحی و تبیین الگوی اسلامی پیشرفت، لایه‌های مختلف بنیادی و کاربردی دارد که نظریه‌پردازی در هر یک از این لایه‌ها، مستلزم به‌کارگیری دانش‌های مختلف برخاسته از هویت اسلامی و دینی، هم‌چو فقه، فلسفه، عرفان و... است. یکی از موضوعات بنیادین که مبتنی بر دانش‌های اسلامی فوق باید بدان پرداخت و در تک‌تک اجزاء الگوی پیشرفت، ظهور و بروز خواهد داشت، «انسان‌شناسی» است.

«نظریه فطرت»، عنوان دیدگاهی انسان‌شناختی است که با تکیه بر اصول عمیق قرآنی و قواعد سدید حکمی و عرفانی بنا شده است. در این مقاله، تلاش شده است تا با پرداختن به برخی از ابعاد این نظریه، دلالت‌ها و اصول کلی مستفاد از آن را در طراحی و عملیاتی کردن یک الگوی پیشرفت برشمردیم.

1- نظریه فطرت

در ابتدا مروری اجمالی بر برخی از سرفصل‌ها و مباحث ناظر به نظریه فطرت خواهیم داشت.

1-1- معنا و ابعاد فطرت

وزن «فعله» در ادبیات عرب، دلالت بر نوع، یعنی گونه (چگونگی) می‌کند. (مطهری، 1375، ص 18) فطرت بر وزن «فعله» و از ریشه «فطر» به معنی «ایجاد» است و مفاد آن کیفیت یا چگونگی ایجاد است. (شاه‌آبادی، 1378، الف، ص 314) فطرت، به معنای نوعی خلقت ویژه انسان است که صبغه الهی دارد.

انسان، علاوه بر بعد جسمانی، دارای بعد غیرجسمانی یا مجرد است. فطرت انسان با هر دو بعد جسمانی و مجرد او نسبتی دارد. قوای نفس مجرد انسان به دو شاخه کلی «ادراکی» و «تحریکی» تقسیم می‌شود. (امام خمینی، 1378، ص 151) هر یک از این قوا در سلسله مراتب وجودی خود، از شدت و ضعف در تجرد برخوردارند و لطافت و رقت آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. حس، خیال و عقل، مراتب قوای ادراکی انسان و جذب و دفع، گرایز (شهو و غضب)، ارادت و کراهت، حب و بغض، تولی و تبری و... مراتب قوای تحریکی انسان‌اند. (جوادی‌آملی، 1387، ج، ص 165)

فطرت، بعد مجرد و غیرمادی وجود انسان است و لذا به تناسب قوای نفس مجرد انسان، دارای دو شأن ادراکی (بینشی) و تحریکی (گرایشی) است. این ادراکات و تحریکات فطری، ذاتی انسان‌اند و سرشت بشر بر مبنای آن‌ها پایه‌ریزی شده است. البته فطرت، ناظر به مراتبی از قوای ادراکی و تحریکی نفس است که با قوای ادراکی و تحریکی سایر جانداران مادون انسان مشترک نیستند. به عبارتی، قوای ادراکی و تحریکی جمادی، نباتی و حیوانی انسان، در زمره فطرت او قرار نمی‌گیرند، اگرچه آن‌ها نیز مجرد و غیرمادی هستند. در نتیجه از میان سلسله مراتب قوای ادراکی، تنها عقل نظری انسان زیرمجموعه فطرت او قرار می‌گیرد و از میان قوای تحریکی او، تنها حب و بغض‌های متعالی انسان (محبت و عداوت، تولی و تبری و ... یا همان عقل عملی انسان) تحت عنوان فطرت قابل تحلیل است. پس در یک جمله می‌توان عقل را، آفرینش الهی گونه مختص انسان، یا همان فطرت او دانست. (جوادی‌آملی، 1382، ص 110)

«عقل»، به دو شعبه کلی «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم می‌شود. عقل نظری متولی «معرفت و شناخت» در انسان است و خود به دو بخش «حکمت نظری» و «حکمت عملی» تقسیم می‌شود. حکمت نظری ناظر به

«هست و نیست» و «بود و نبود» حقایق جهان تکوین است و حکمت عملی ناظر به «باید و نباید» هاست. (جوادی آملی، 1378، ص 15-16)

انسان در عقل نظری خود، دارای ادراکات فطری ناظر به حوزه «حکمت نظری»، نظیر علم به اصل «واقعیت»، «مبدء عدم تناقض» و «اصل علیت» است. (جوادی آملی، 1386، ب، 347) انسان در حیطة عقل نظری خود، علاوه بر ادراکات فطری ناظر به حوزه «حکمت نظری»، دارای ادراکات فطری ناظر به حوزه «حکمت عملی»، یعنی بایدها و نبایدهای مرتبط با عمل نیز هست. به تعبیری، خداوند صفات «عمل» انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می دهد تقوی و یا فجور است. (طباطبایی، 1387، ج 20، ص 500-501)

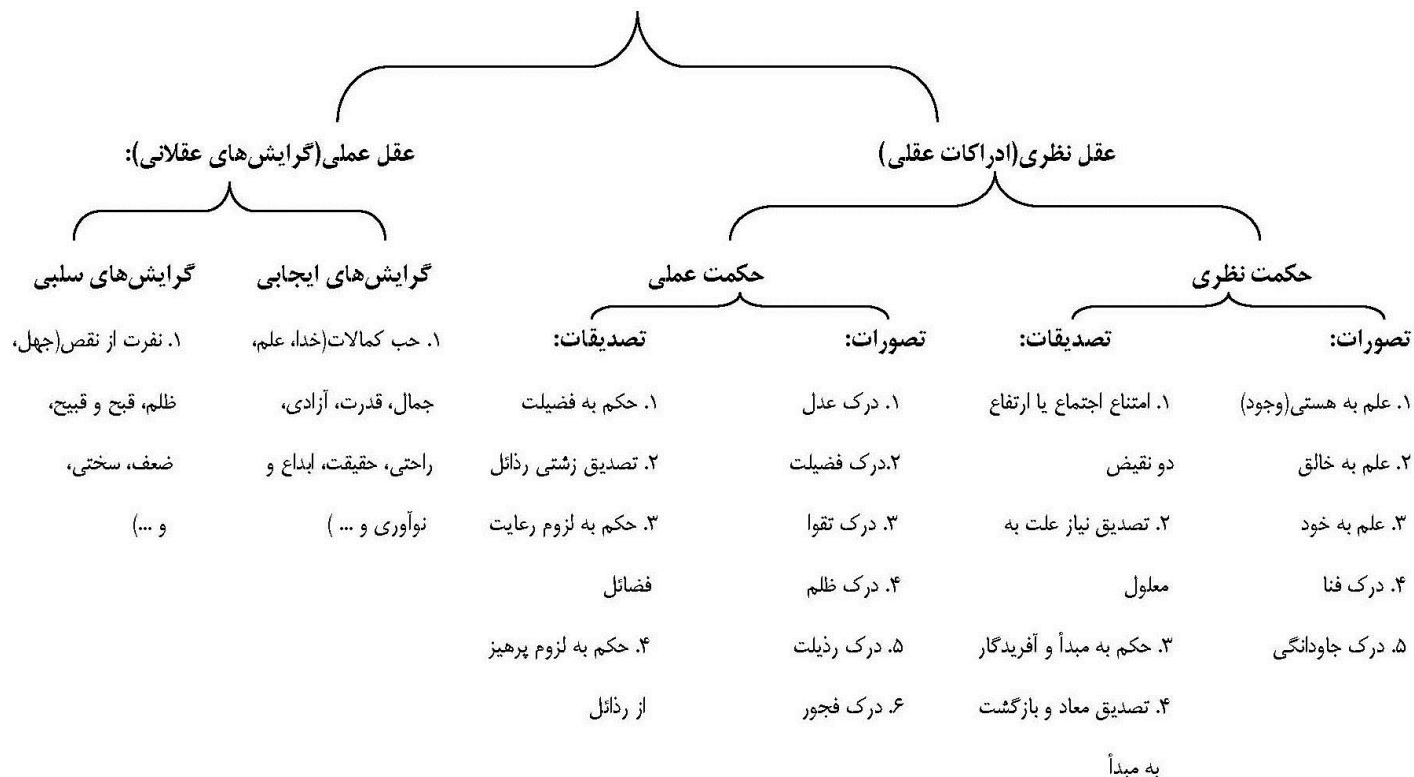
چه در شناخت‌های ناظر به حکمت نظری و چه در شناخت‌های ناظر به حکمت عملی، هم «تصورات فطری» برای انسان مفروض است و هم «تصدیقات فطری». تصدیق‌هایی که در اثر شدت و وضوح برهان‌پذیر نیستند، مانند قضیه امتناع اجتماع یا ارتفاع دو نقیض، و نیز تصور اطراف قضایای فطری نظیر تصور مفهوم «شیء» و وجود، هر دو دسته فطری‌اند. (جوادی آملی، 1387، ب، ص 57)

آنچه گذشت در مورد عقل نظری بود، لکن عقل عملی از سنخ ادراک و شناخت نیست، بلکه حیثیت و شأن عملی دارد. گرایشات انسان، به‌عنوان شأنی از شئون عقل عملی معرفی می‌شوند. (جوادی آملی، 1378، ص 16)

در حوزه گرایش‌ها (عقل عملی) نیز، فطرت دارای ابعادی است. دو بعد بنیادین فطریات گرایشی، عبارتست از گرایش‌های ایجابی (محبوب‌ها) و گرایش‌های سلبی (منفورات) و در این دو شاخه اصلی، سرسلسله محبوب‌ها و منفورهای فطری، عبارتست از «حب کمال» و «بغض نقص» (امام خمینی، 1378، ص 77)

مجموعه مطالب گفته شده پیرامون شعب فطرت، به‌همراه برخی از مصادیق آن‌ها در نمودار ذیل آمده است:

فطرت الهی انسان



1-2-1 ویژگی‌های فطرت

برای فطرت ویژگی‌هایی برشمرده می‌شود که غالباً از آیه فطرت^۲ و همچنین برخی از آیات و روایات دیگر استخراج شده‌اند. در ادامه به شرح مختصر این ویژگی‌ها می‌پردازیم:

1-2-1-1 صبغة الهی داشتن فطرت:

فطرت به خداوند منتسب است و این امر، مایه الهی شدن سرشت انسان شده است. انسان در درون خود، اولاً پروردگار خویش را می‌شناسد، ثانیاً به سوی پروردگار گرایش دارد و خداخواه است. این گرایش و بینش فطری، بر هر آن چه رنگ خدایی دارد نیز صادق است؛ از این رو فطرت، شناخت و گرایش به اسمای حسناى خدا و مظاهر علیای وی که فجور و تقواست را نیز شامل می‌شود. (جوادی‌آملی، 1389، ص 173)

² فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. (روم: 30)

1-2-2- فرآگیری فطرت در نوع بشر:

در آیه فطرت، سرشت الهی انسان مختص به گروه یا افراد خاصی دانسته نشده و با استعمال واژه «ناس»، این صبغه الهی همگانی معرفی شده است. پس فطریات در همه افراد یافت می‌شود، هر چند کیفیتشان از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد. (مصباح‌یزدی، 1380، ص 44) حتی مسئله کفر و ایمان افراد نیز دلیلی بر عدم‌فراگیری فطرت نیست؛ لذا کسانی که از مسیر الهی خارج می‌شوند نیز دارای این سرمایه الهی هستند. (جوادی‌آملی، 1378، ص 23)

1-2-3- جبلی بودن فطرت و غیراقتسابی بودن آن:

فطرت، جبلی انسان است. جعل و آفرینش فطرت، جعل ذاتی نیست-خلقت ذاتی مستقلی از خلقت انسان ندارد-، بلکه جعل آن تبعی است، یعنی به‌محض خلقت انسان و به تبعیت از این خلقت، فطرت نیز پدید آمده است. هم‌چنین جعل فطرت در انسان، جعل تألیفی (الصاقی و انضمامی) هم نیست، یعنی این‌گونه نیست که انسانی آفریده شود، هم‌زمان، یا قبل یا بعد از آن نیز فطرتی آفریده شود، و سپس این دو با هم تألیف (ترکیب یا الصاق) شوند، بلکه آفرینش انسان عین آفرینش فطرت است. (شاه‌آبادی، 1378، ب، ص 59)

امور فطری از آن حیثیت که مقتضای آفرینش‌اند نیازی به تعلیم و تعلم ندارند هر چند تقویت یا جهت‌دادن به آن‌ها نیازمند به آموزش باشد. (مصباح‌یزدی، 1380، ص 44)

1-2-4- خطاناپذیری و عصمت فطرت:

فطرت الهی انسان، از آن‌جا که اکتسابی نیست و جبلی انسان است، خطاناپذیر است:

«پس از اطلاع از عدم‌مجموعیت فطرت-مگر به‌صورت تبعی- و این‌که آن (فطرت) امری ذاتی است و لایخلاف و لایتخلف، از این رو مجالی برای تصرف وهم و خیال در آن نیست؛ زیرا کتاب ذات ما با دست خداوند متعال نوشته شده است. ... بنابراین، فطرت در مقتضیات و احکام خود معصوم از خطاست» (شاه‌آبادی، 1378، الف، ص 315-316)

1-2-5- تبدیل‌ناپذیری و ثبات فطرت، در عین حجاب‌پذیری آن:

امور فطری همواره در طول تاریخ ثابتند و چنان نیست که فطرت انسان در برهه‌ای اقتضاء خاصی داشته باشد و در برهه‌ای دیگر، اقتضائی دیگر. (مصباح‌یزدی، 1380، ص 44) پس این ودیعه الهی را با فشار و تحمیل نمی‌توان زایل کرد. (جوادی‌آملی، 1387، ب، ص 26)

البته فطرت انسان محجوب می‌شود، بدین معنا که در قبر نفسانیت او دفن می‌شود، اما دفن فطرت در قبر حیوانیت، هیچ‌گاه منجر به معدوم شدن آن نخواهد شد و فطرت انسان تا ابد در اعماق وجود او حضور خواهد داشت. (جوادی‌آملی، 1384، ص 112)

1-2-6- وجه تمایز بودن فطرت، میان انسان و سایر موجودات:

حکمای اسلامی برای موجودات مختلف سرشت ویژه‌ای قائل شده‌اند و برای هر یک، ویژگی‌ها و اسامی مختلفی برشمرده‌اند. طبیعت، سرشت ویژه جمادات (شاه‌آبادی، 1387، ب، ص 21) و غریزه، سرشت ویژه حیوانات است. انسان‌ها علاوه بر فطرت الهی خود، از طبیعت و غریزه هم بهره‌مندند. (مطهری، 1371، ص 34)

1-2-7- تغایر فطرت انسان با طبیعت او:

فطرت الهی انسان با طبیعت³ انسانی او (اعم از غریزه و طبیعت جمادی) در تغایر است. انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، طبیعتش به بدن مادی او برمی‌گردد و فطرتش به روح مجرد او (جوادی‌آملی، 1386، ج، ص 257) و فطرت مجرد انسان، منزّه از خصوصیات ماده، نظیر زمان و مکان و تغییر است. (جوادی‌آملی، 1387، ب، ص 58)

رذایل انسان از آن طبیعت و فضایل وی، ناظر به فطرت اوست، از این جهت در ذات هر انسانی جهادی برپاست و کسانی که ندای فطرت را خاموش می‌کنند، به دام طبیعت می‌افتند و مجموعه‌ای از رذایل می‌شوند. (جوادی‌آملی، 1389، ج 19، ص 169)

بنابر تغایر ذاتی فطرت و طبیعت، این انگاره که پیروی هم‌زمان از هر دو، امری ممکن است، خیالی باطل و عقلاً محال خواهد بود:

«چون معلوم شد حریت و راحت فطرت⁴ در عالم ملکوت است، باید طبیعت، طبع فطرت و تبع فطرت بوده باشد؛ زیرا اگر طبیعت بلندپروازی کند و بخواهد تحصیل راحتی در این عالم بنماید، البته باید به ترک اوامر الهیه بوده باشد. چنانچه حریت آن در ارتکاب مناهی و تجاوز حدود خواهد بود و این موجب منع از حریت و راحت در عالم آخرت خواهد شد.» (شاه‌آبادی، 1387، ب، ص 181-182)

³ زمین‌پس، منظور از طبیعت انسان، ابعاد جمادی و حیوانی اوست، نه طبیعت جمادی صرف.

⁴ حریت (آزادی) و راحت‌طلبی، از جمله گرایش‌های فطری انسان است که حکیم شاه‌آبادی، در این عبارت بدان‌ها اشاره کرده است.

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

«از آنجایی که انسان جسمانیه‌الحدوث است و بعد از حدوث بدن پدید آمده است، میان ملک و ملکوت قرار گرفته است و در نتیجه دو وجه دارد. با این حال از آنجا که مثل یک بچه تحت تربیت مادر طبیعت قرار دارد و بسیاری مواقع در چراگاه بهیمیت می‌چرد، بسیار با مادرش انس پیدا کرده است، به طوری که از پدر ملکوتی و حتی از وجود خود نیز غافل شده است.» (شاه‌آبادی، 1387، الف، ص 320)

این انس ابتدایی، برای انسان می‌تواند بسیار خطرناک باشد، چراکه اگر با مدد حجت درونی خود (فطرت) و یا حجج بیرونی (انبیاء و اولیاء الهی) نتواند از حصار طبیعت رها شود، دائماً انس بیش‌تری با این بعد وجودی خویش خواهد گرفت.

از طرفی در حکمت متعالیه ثابت می‌شود که انسان، جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاءست و در حرکت جوهری‌اش، طبیعت او واسطه ظهور فطرتش می‌گردد و روح وی از دامن جسمش سر برمی‌آورد. پس، از حیث مقدمی بودن «جسم برای روح» و «طبیعت برای فطرت»، عنایت به طبیعت انسان ضروری است و این‌گونه است که تأثیر عواملی چون رزق حلال، نطفه پاک و... که مدخلیت تام در لطافت یا کثافت روح و کیفیت بروز و ظهور فطرت آدمی دارد- در سعادت یا شقاوت آدمی قابل توجیه است.

نتیجه آن‌که، آن‌چه مذموم و نکوهیده است، توجه استقلال به طبیعت، به جای مقدمه قرار دادن آن برای اهداف فطری است و آن‌چه وظیفه انسان است، تعدیل طبیعت، برای اقتدار فطرت است. (شاه‌آبادی، 1387، ج، ص 344-345) و از این روست که دین نیز سهم طبیعت را به رسمیت شناخته و بر آن تأکید کرده است. (جوادی‌آملی، 1390، ج 11، ص 420)

1-2-8 - «فطرت»، امکان بالقوه، نه ویژگی بالفعل:

«فطرت» از بدو خلقت انسان در درون او نهاده شده و انسان واجد آن است، اما این فطرت در ابتدای امر فعلیت بسیار کمی دارد و به تدریج و با گذر زمان، فعلیت بیش‌تری می‌یابد. از طرفی، طبیعت انسان در ابتدای امر، فعلیت بسیار بیش‌تری دارد و می‌توان گفت بسیاری از ویژگی‌های طبیعی انسان از همان ابتدا به فعلیت رسیده

است. پس انسان در ابتدای امر، انسان بالقوه و حیوان بالفعل است و به تدریج مظاهر انسانیت در او نمودار می‌گردد. (امام خمینی، 1385، ص 168)

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

1-2-9- تناظر فطرت و دین در عالم تکوین و تشریح:

بر اساس دیدگاه قرآن، ارتباط وثیقی میان فطرت و دین وجود دارد. دین که کتاب تشریح الهی است، در درون انسان حضور دارد و این دین در فطرت او به صورت کتاب تکوین تجلی یافته است. یعنی اگر ممکن باشد که مقررات اعتباری دین، به صورت تکوین درآید، همان فطرت و حقیقت انسانی خواهد بود. (جوادی‌آملی، 1381، ص 275)

دین، حقیقت ثابتی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها تغییر در آن راه ندارد و این دین ثابت، با فطرت ثابت و همگانی بشر هماهنگ است، اما هر پیامبری که برای ابلاغ این دین ثابت به قوم و ملت خود مبعوث می‌شود، شریعتی نیز با خود دارد که این شریعت، با طبیعت متغیر و در حال حرکت انسان‌ها هماهنگ است؛ لذا است که دین خدا یکی است، اما شریعت‌ها متفاوت است. (جوادی‌آملی، 1389، ج 6، ص 93)

پیرو تبیین ارتباط دین با فطرت، این سؤال مطرح می‌شود که اگر انسان دارای فطرتی موحد و هدایت‌یافته است، چه نیازی به دین دارد؟

پاسخ این سوال اجمالاً در گزاره‌های ذیل بیان می‌شود:

1- انسان گرچه حجت درونی فطرت را داراست، اما دشمنان درونی و بیرونی زیادی دارد و به تنهایی نمی‌تواند از عهده غلبه بر این دشمنان برآید. دین، متولی امداد رسانی بیرونی به این حجت درونی است. (امام خمینی، 1378، ص 79)

2- فطرت انسان، حقایق را فی‌الجمله می‌داند، نه کامل و همراه با جزئیات؛ لذا برای فهم کامل، نیاز به بارور شدن، انشراح و استحصال دارد. (جوادی‌آملی، 1387، ج 9، ص 97)

3- طبیعت متغیر انسان، اقتضائات و نیازهای متغیری را ایجاد می‌کند و انسان برای تأمین صحیح این نیازها، نمی‌تواند بر فطرت-که کاشف از خطوط کلی دین و حقایق ثابت آن است- تکیه کند. ارائه شریعت‌های متناسب با این نیازهای متغیر به وسیله انبیاء الهی، لازمه هدایت قطعی و نیل به کمال انسان است.

1-3- فطرت و حیات و ممات جوامع

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

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

قرآن کریم، پیرامون جوامع، سنتی از سنن پروردگار را گوشزد می‌کند که مبتنی بر تحلیل مذکور قابل فهم است. در جای‌جای قرآن، دو جریان تاریخی ترسیم شده است که دائماً در حال تقابل‌اند: جریان حق و جریان باطل. جامعه ممزوجی است از خیر و شر و حق و باطل، چون انسان ممزوجی است از این دو. این نزاع و درگیری حق و باطل همیشه در صحنه وجود فرد و اجتماع حکم فرماست. (مطهری، 1380، ص 411) اگر در میان جامعه‌ای، غلبه با نور و حق و خیر بود، این جامعه به حیات خود ادامه می‌دهد، در غیر این صورت و با غلبه باطل و ظلمت و شر، آن جامعه نابود خواهد شد، چراکه به سوی «عدم» حرکت کرده است. پس اگر جامعه‌ای هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد، نشان از آن دارد که در آن جامعه، خیر و فضیلت هم‌چنان زنده است. ممکن است جامعه‌ای بیمار باشد. اگر جامعه بیماری «باقی» باشد، معلوم می‌شود در میان دو حد باطل افراط و تفریط نوسان دارد. بیماری جوامع، برابر با مرگ آن‌ها نیست. در تحلیل جوامع، نباید بر اساس ظواهر و به حکم جولان دادن کاذب باطل، آن‌ها را سراسر غیرفطری دانست، بلکه در تحلیل دقیق‌تر، باید برآیند این جوامع را به سوی حق و مبتنی بر فطرت دانست. (مطهری، 1380، ص 428)

2- فطرت و الگوی پیشرفت

نظریه فطرت، نظریه‌ای انسان‌شناختی است که در دامن هستی‌شناسی الهی سامان یافته است. نسبت این نظریه با موضوعی چون «طراحی الگوی پیشرفت» که موضوعی در رتبه موضوعات نسبتاً کاربردی و عملی است، مانند نسبت حکمت نظری به حکمت عملی یا به تعبیری، هم‌چون نسبت مبنا به بنا است. در بیان رابطه میان این دو سطح موضوعات، مهم آنست که بتوان نسبتی ملموس و مشخص میان مبنا و بنا برقرار نمود و به تعبیری، الزامات و چگونگی امتداد گزاره‌های حکمت نظری را در حکمت عملی، به‌خوبی نشان داد.

در این بخش از مقاله، برآنیم تا حتی‌المقدور امتداد نظریه فطرت را در وجوهی از مسئله «طراحی الگوی پیشرفت» بیان کنیم. اگرچه اعتقاد راسخ نگارنده آنست که ظرفیت‌های نظریه فطرت در طراحی الگوی پیشرفت بومی، بسیار فراتر از یک مقاله است.

2-1- عقلانیت فطری و ضابطه‌مندی پیشرفت

مفهوم عقلانیت، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیمی است که الگوی پیشرفت با محوریت آن هویت می‌یابد. (لبخندق، 1392، ص 7)

پیشرفت نیاز به برنامه‌عالمانه دارد و اجرای برنامه، هم جهت و غایت می‌خواهد و هم کنترل و تمرکز. عقل هم جهت و غایت را مشخص می‌کند و هم ابزار کنترل است. عقلانیت با کنترل و تمرکز، پیشرفت را خلق می‌کند. شکست همیشه با فقدان عقلانیت و یا اضمحلال عقلانیت رخ می‌دهد و بالعکس، تشکیل و تشکل عقلانیت در یک جامعه، پیشرفت را در پی خواهد داشت. (فیاض، 1388، ب، ص 2)

مسئله عقلانیت و معنای آن، در میان اندیشمندان غربی مسئله ریشه‌دار و پرچالشی است. عقلانیت، لایه‌ها و ابعاد متعددی دارد و هر جامعه بسته به این‌که از کدام بعد و لایه آن بهره‌مند شود، فرهنگ و تمدنی خاص پیدا می‌کند. آن بخش از عقلانیت که در دنیای مدرن بیش از همه فضیلت یافته، چیزی است که از آن به‌عنوان «عقلانیت ابزاری» یاد می‌شود. (پارسانیا، 1381، ص 1)

اما عقلانیت ابزاری چه ویژگی‌هایی دارد و وجه تمایز آن با دیگر عقلانیت‌ها چیست؟

جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری تسلط آدمی بر طبیعت است. ماکس وبر رفتارهای انسان غربی را که متأثر از غلبه عقلانیت ابزاری است، کنش‌های عقلانی معطوف به هدف می‌داند، یعنی رفتارهایی که متوجه هدف‌های دنیوی قابل دسترسی است. (پارسانیا، 1381، ص 3) عقلانیت ابزاری در دیدگاه وبر، همان‌گزینه‌ها و وسایل برای دسترسی به هدف‌ها از سوی کنشگران است. این‌گزینه‌ها بر مبنای قواعد و قوانین کاربردی

صورت می‌پذیرد. (جورج ریتزر، 1386، ص 34) به عبارتی، در عقلانیت ابزاری، سوژه برای خود هدفی را تعیین می‌کند و در موقعیتی که طیفی از ابزارها را برای دستیابی به هدفش پیش‌رو دارد، پس از بررسی، سودمندترین و بهترین ابزار را انتخاب می‌کند. (Simon, 1957, pp: 196 to end)

عقلانیت ابزاری، حرکتی است رفت و برگشتی میان اهداف و ابزارها، به منظور برگزیدن ابزارهایی که بتوانند اهداف مد نظر را تأمین کنند، منتها نه هر هدفی را، بلکه اهدافی که کاربردی باشند. با این نگاه، معنای عقلانیت بسیار متغیر و کاملاً به نسبت میان سوژه تصمیم‌گیر و طیف ابزارهای پیش‌روی او برای نیل به هدفش وابسته می‌باشد. (Pareto, 1973, p: 159)

با همین استدلال، افراد در موقعیت‌های مختلف سیاسی یا اجتماعی می‌توانند رفتارهای متفاوتی داشته باشند و همه این رفتارها عقلانی تلقی شوند. (Barzel & Silverberg, 1973, p: 51-58)

نظریات پست‌مدرن در حوزه عقلانیت، وجود هر نوع معیار عقلانی فراگیر و چارچوب قابل اتکا به عنوان عقلانیت را نفی و به سمت هرج و مرج در معیارها و شاخص‌ها گرایش دارند. چنانچه این معنا در نقل قول زیر واضح است:

«هیچ مجموعه‌ای از موازین مستقل برای توجیه عقلانی وجود ندارد که با توسل به آن بتوان پیرامون موضوعات مورد مناقشه دو سنت تصمیم‌گیری کرد» (MacIntyre, 1988, p. 351)

نظریه فطرت با مفهوم عقلانیت در هم‌تنیده است. چنانچه در شرح این نظریه گذشت، فطرت، همان عقل یا نیروی قدسی درون انسان است که نه تنها ابعاد نظری انسان را تحت لوای خود دارد، بلکه بر قوای گرایشی و عملی انسان نیز سایه انداخته است. بر همین اساس، مراتب حسی و خیالی قوای شناختی انسان و همچنین گرایش‌های غریزی و طبیعی انسان نیز اگر در چارچوب قواعد و قوانین فطری-دینی-مدیریت شوند، متصف به صفت «عقلانی» خواهند شد و این‌گون است که «عقلانیت فطری»، هم عقل معاد را در بردارد و هم عقل معاش را.

اساسی‌ترین دلالت‌های نظریه فطرت در مورد «عقلانیت»، آنست که اولاً گزاره‌های عقلانی، گزاره‌های مشخص و ضابطه‌مندی هستند و نسبت در آن‌ها راه ندارد، ثانیاً این گزاره‌ها برای انسان قابل درک و شناختند؛ ثالثاً عقلانیت، منحصر در «عقلانیت ابزاری» نیست. مفهوم عقلانیت در نظریه فطرت، هم عقلانیت ابزاری و به تعبیر بهتر، «عقل معاش» را در برمی‌گیرد که ناظر به ساحت طبیعت انسان و نیازهای مادی و این‌جهانی اوست و هم سطوحی از عقلانیت را شامل می‌شود که نظر به عالم فراطبیعت دارد. (رحیم‌پور ازغدی، 1387، ص 112)

تفاوت این دو نگاه-نگاه غربی و دیدگاه اسلامی- به مفهوم عقلانیت، در تعریف پیشرفت و الگوی تحقق آن تجلی می‌یابد. نوع عقلانیت است که غایت یک حرکت-پیشرفت- را مشخص می‌کند و هدف حرکت‌ها را ارزش‌گذاری کرده و آن‌ها را به عقلانی یا غیرعقلانی متصف می‌سازد. اگر عقلانیت در یک فرهنگ، منحصر به عقل ابزاری شد، غایت حرکت‌ها و تکاپوها به امور دانی این جهانی تنزل می‌یابد و درهای تعالی قدسی به‌روی جوامع بسته می‌ماند؛ لذاست که از منظر نظریه فطرت، اساساً هر حرکتی پیشرفت نیست، بلکه تنها حرکتی پیشرفت محسوب می‌شود که غایت آن و مسیر وصول به آن غایت و ابزارها و روش‌های تحقق آن غایت، با گزاره‌های فطری هم‌افق باشد.

2-2- عدم انسداد پیشرفت، در گرو التزام به فطرت

هر حرکتی اگر با اقتضائات ذاتی متحرکش هم‌خوانی و سنخیت نداشته باشد و به‌تعبیری یک حرکت تحمیلی و متعارض با هویت اصیل آن متحرک باشد، به‌خودی خود منجر به انسداد پویایی، ایستایی و حتی عقب‌گرد از مسیر حرکت خواهد شد. مفهوم پیشرفت که بر نوعی حرکت عمومی و ذوابعاد جامعه به‌سوی یک غایت آرمانی دلالت دارد نیز از این قاعده مستثنی نیست.

فطرت، بخش اصیل سرشت هر انسانی است و اگر مسیر حرکت انسان در طی حیاتش به‌گونه‌ای باشد که فطرت خویش را در معرض آسیب قرار دهد و این آسیب‌رسانی تا مرز مدفون‌کردن این بخش از وجود آدمی در طبیعتش ادامه یابد، انسان در فرایند این حرکت، دچار بحران خواهد شد. البته نحوهٔ آفرینش انسان به‌گونه‌ای است که با این شرایط نیز خو خواهد گرفت و بحران روحی، جزئی از وجود او می‌شود، اما هیچ‌گاه آگاهی وی از شرایط بحرانی‌اش، تماماً از بین نخواهد رفت. علت این آگاهی، همان دَیْنَةُ فطرت است که در جان انسان مقبور شده است؛ لذاست که انسان بحران‌زده، حتی در صورت خو گرفتن با این شرایط بحرانی، هیچ‌گاه از این شرایط لذت نخواهد برد و آرامش درونی نخواهد داشت. «ایمان» که از مادهٔ «امن» است، معنای امن و آرامش را در خود نهفته دارد و هر کس از ایمان تهی شود، لاجرم آرامش از او گرفته خواهد شد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»، بدانید که با یاد خداست که دل‌ها آرام می‌گیرد (رعد: 28) «(لبخندق، 1390، ص 68)

اگر حرکت عمومی قاطبهٔ انسان‌های یک جامعه در مسیری معارض با اقتضائات فطری آن جامعه باشد، آن جامعه نیز دچار انواع بحران‌ها و مشکلات درونی خواهد شد. انواع اضطراب‌ها، افسردگی‌ها، مشکلات اجتماعی، جرم و جنایت‌ها و... که از نشانه‌های ناآرامی درونی است، همگی حاصل فقدان ایمان و معلول حرکت در مسیری غیر از مسیر فطرت انسانی‌اند.

حرکت و پیشرفت جامعه در مسیر غیرفطری، می‌تواند تا آن‌جا ادامه یابد که منجر به وقوع یک بحران فراگیر و عمیق در سطح جامعه و فروپاشی نظام اجتماعی گردد. تجربه فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی، به‌عنوان یکی از دو قطب بزرگ و قدرتمند در دنیای معاصر که داعیه الگوی پیشرفت و سعادت بشری داشت، حکایت از همین واقعیت دارد. بلوک غرب و نظام سرمایه‌سالار آمریکایی حاکم بر جهان غرب نیز دست به گریبان با انواع بحران‌ها و مشکلات فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی و ... است؛ لذاست که بنابر پیش‌بینی رهبر انقلاب، این الگوی غربی پیشرفت نیز با شکست و فروپاشی مواجه خواهد شد.

تحلیل فلسفی این شکست و فروپاشی را می‌توان با تکیه بر تحلیل رابطه فطرت با حیات و ممات جوامع که پیش از این بدان اشاره شد نیز پی گرفت. در حقیقت، بقاء و ادامه حیات یک الگوی پیشرفت، وابسته به تناسب آن با ظرفیت‌های فطری درون انسان دارد، و اگر الگویی معارض و متضاد با مؤلفه‌های الهی وجود انسان و جامعه باشد، دیر یا زود خود و رهروانش را به نابودی خواهد کشاند.

2-3- نظریه فطرت و مسئله «وحدت و یکپارچگی اجتماعی» در الگوی پیشرفت

جامعه به‌عنوان یک موجود عینی حقیقی و زنده (طباطبایی، 1387، ب، ص 59)، هم‌چو انسان، حیات و ممات و نیازهایی دارد که بدون برآورده شدن آن نیازها، دچار اختلال و حتی فروپاشی و مرگ خواهد شد. یکی از این نیازهای حیاتی و بنیادین، وحدت و یکپارچگی درونی است. جامعه متشکست و چندپاره، از درگیری و تضاد درونی رنج می‌برد و اگر این تضادها و تزاخم‌ها شدت یابد و به مرحله نزاع و درگیری رسد، جامعه را به ورطه فروپاشی خواهد برد.

علت اصلی تضاد و نزاع در درون جوامع و حتی در درون هر انسانی، انگیزه‌ها و اندیشه‌های مادی و طبیعی است. نشئه طبیعت و جهان مادی از آن‌جا که عالم کثرت است، سرشار از تعارضات و تزاخم‌هایی است که ناشی از محدودیت‌های وجودی موجودات جسمانی است. انسان اگر به جانب طبیعت خود رو کند، لاجرم پا در عرصه تعارضاتی گذاشته که از آن‌ها گریزی نیست، مگر آن‌که برای رهایی از این تزاخم‌ها، رو به جانب فطرت خود کند که وحدت‌آفرین است. از این روست که هر نوع تعارض و تضاد در میان سرسلسله اهل معنا و الهیون عالم-انبیاء الهی- که منادیان ندای فطرت هستند، محال است. (امام خمینی، 1385: 78) اما در مقابل آن‌ها، اهل کفر و نفاق، در نهایت اختلاف و تعارضند، اگرچه به‌ظاهر وحدتی صوری و اعتباری داشته باشند، چراکه جمع تمایلات نفسانی و مادی و عدم تعارض آن‌ها محال است.⁵

⁵ «بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (حشر/14).

یکی از مهم‌ترین ارکان هر الگوی پیشرفتی، غایت و اهداف خرد و کلانی است که بر کلیت آن الگو سایه انداخته و سایر ابعاد آن الگو، به تناسب آن اهداف و غایات هویت می‌یابند. اگر غایت قصوی و هدف بنیادین الگوی پیشرفتی، صرفاً حیات زمینی و مادی آحاد یک جامعه باشد، قطعاً این الگو در مسیر خود-دیر یا زود- به فروپاشی آن جامعه منجر خواهد شد، چراکه این هدف در ذات خود تعارض‌آفرین و تزام‌زاست. پس یک الگوی پیشرفت، به‌منظور تداوم حیات خود و جامعه‌اش، اولاً باید وحدت و انسجام درونی جامعه را برآورده کند و ثانیاً این وحدت و انسجام را تنها با تکیه و در لوای غایات فرامادی و فطری محقق گرداند.

2-4- رابطه ضروری دین و پیشرفت، در سایه نظریه فطرت

پیشرفت-به‌معنای حرکت در راستای کمال واقعی جامعه-چنانچه گذشت جز در سایه حرکت فطری انسان پدید نمی‌آید. از طرفی شرح تلازم میان فطرت و دین-به‌عنوان دو روی تکوینی و تشریحی یک حقیقت واحد- پیش از این گذشت. با عنایت به این بیان، می‌توان مقدمات یک برهان را به‌نحو ذیل تدارک دید و از آن‌ها نتیجه گرفت:

مقدمه اول: پیشرفت، تنها در سایه حرکت فطری جامعه محقق خواهد شد.

مقدمه دوم: جامعه برای حرکت در مسیر فطرت و شکوفایی آن، محتاج دین-حجت بیرونی- نیز هست.

نتیجه: تحقق پیشرفت حقیقی، مستلزم ابتناء الگوی پیشرفت بر گزاره‌های دینی است.

با تکیه بر این برهان، می‌توان چنین بیان نمود که هر حرکت و پیشرفتی که با گزاره‌های دینی هم‌خوانی و سنخیت نداشته باشد، محکوم به شکست خواهد بود.

2-5- نظریه فطرت و لزوم جامع‌نگری الگوی پیشرفت

واژه «فطرت» اگرچه دلالت بر ساحت قدسی و فراطبیعی وجود انسان دارد؛ لکن نظریه فطرت به‌هیچ عنوان وجود انسان را منحصر به این ساحت نمی‌داند و تأکید آن بر فطرت‌محوری، دال بر تعطیل کردن یا بی‌توجهی به ابعاد طبیعی وجود انسان نیست. فطرت و طبیعت، هر دو ویژگی‌های مختص خود را دارند که جعل آن‌ها در درون انسان حکمتی دارد؛ لذا برای تحقق سعادت انسان، اولاً باید این ویژگی‌ها را شناخت، ثانیاً حقوق و الزامات فردی و اجتماعی هر دو بعد را محترم شمرد. تأکید بر فطرت‌محوری، چنانچه گذشت به‌معنای عدم توجه استقلالی به ساحت طبیعی و جسمانی انسان است، نه بی‌توجهی به آن.

رعایت نکردن حقوق و الزامات ساحت طبیعی انسان، نه تنها منجر به تضييع حق ساحت جسمانی انسان می‌شود، بلکه آسیب‌های روحی و معنوی بنیادینی نیز بر وجود انسان خواهد گذاشت. این رابطه متقابل میان جسم و روح و نفس بدن، و به تعبیر دیگر، رابطه متقابل طبیعت و فطرت، به خوبی در اندیشه فلسفی و حکمی ما تبیین شده است. اصول فلسفی‌ای چون «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن انسان»، «رابطه تعاکسی نفس و بدن»، «وحدت قوا و ساحات وجودی انسان(النفس فی وحدتها کل القوی)» و... (حسن‌زاده آملی، 1385)، همگی دلالت بر این حقیقت دارند که جسم و روح انسان، بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و به تعبیر ادق، یک حقیقت واحدند در دو مرتبه وجودی.

با مقدمه‌ای که گذشت، مبرهن است که انسان‌ها و جوامع برای نیل به سعادت حقیقی خود، چاره‌ای جز توجه توأمان به جسم و روح و فطرت و طبیعت خویش ندارند. این جامع‌نگری، در گزاره‌های دینی و دستورات و آداب و احکام اسلامی نیز به خوبی نمایان است و بر همین مبناست که در روایات و دستورات بزرگان دین، بی‌توجهی به هر یک از این دو ساحت، با تعابیر مختلف مورد عتاب و نهی قرار گرفته است.

«الگوی پیشرفت» به عنوان برنامه‌ای جامع برای تحقق کمال و سعادت جامعه، الگویی است که باید جامع‌نگر و دارای ظرفیت‌های مختلف برای تحقق سعادت دنیوی و اخروی، مادی و معنوی و جسمانی و روحانی جوامع باشد.

2-6- التزام به مفهوم «الگوی بومی پیشرفت»، با تکیه بر نظریه فطرت

«بومی بودن» مفهومی است که دلالت بر ابتناء شاخص‌ها و ابعاد یک الگوی پیشرفت بر مؤلفه‌های فرهنگی، جغرافیایی، تاریخی و به‌طور کلی مختصات و ویژگی‌های اختصاصی یک جامعه دارد.

از آن‌جا که فطرت و فطریات، ویژگی‌های فراگیر، ثابت، فراتاریخی و فرافرهنگی انسان‌ها و جوامع هستند، به‌خودی خود منشأ تفاوت و کثرت در جوامع قرار نمی‌گیرند، اگر هم تفاوتی میان جوامع در این زمینه وجود داشته باشد، در شیوه ظهور و بروز، شدت و ضعف یا میزان فعلیت یا عدم‌فعلیت ویژگی‌ها و ظرفیت‌های فطری آن‌هاست، نه در خود ویژگی‌ها.

به‌عنوان مثال، عدالت‌طلبی، میل به پرستش خالق، کمال‌طلبی، زیبایی‌دوستی و به‌طور کلی میل به همه فضائل یا نفرت از همه رذائل، پدیده‌ای است که در همه جوامع و فرهنگ‌ها وجود دارد و بخشی از هویت آن جوامع را می‌سازد که البته تفاوت در شیوه ظهور و بروز این ویژگی‌ها یا شدت و ضعف در التزام عملی به آن‌ها، دلایلی دارد که در محل خود قابل بحث است و پرداختن به آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج می‌باشد.

اما ویژگی‌ها و مختصات اختصاصی ملت‌ها، غالباً ریشه در ساحت طبیعت جوامع دارد؛ چه آن‌که از حیث فلسفی نیز به‌خوبی تبیین می‌شود که کثرت‌ها حاصل محدودیت‌ها هستند و هرچه «حدها» بیش‌تر باشند، موجودات و پدیده‌ها متکثرترند. این‌گونه است که هرچه از عوالم فوق‌طبیعت به‌سوی عالم طبیعت حرکت کنیم، «کثرت» بیش‌تر نمایان می‌شود؛ چراکه عالم ماده به‌حسب ذات خود، مضیق و سرشار از حدود است و بالعکس، هرچه به‌سوی عوالم مجرد مثالی و عقلانی حرکت کنیم، به‌سوی وحدت پیش خواهیم رفت. با این مقدمه مختصر، چگونگی نسبت‌دادن تکثرها و تفاوت‌ها میان انسان‌ها و جوامع - که در قالب ویژگی‌های اختصاصی هر انسان یا جامعه‌ای تبلور می‌یابد - به ساحت طبیعت و ابعاد جسمانی بشری تبیین می‌گردد.

اگرچه طبیعت و ساحت جسمانی، منشأ تفاوت و تکثر ویژگی‌های جوامع و ملت‌هاست، لکن به‌علت ارتباط وثیق جسم و روح و طبیعت و فطرت، باید دانست که این تفاوت‌ها و تکثرها نسبتی با بعد مجرد و روحانی انسان‌ها و جوامع دارند و این تفاوت‌ها و ویژگی‌های اختصاصی را - اگرچه به طبیعت آن‌ها برمی‌گردند - باید محترم شمرد. در حقیقت اگر این ویژگی‌های اختصاصی هر قوم و ملت را که برخاسته از سرشت طبیعی و جسمانی و هم‌چنین شرایط جغرافیایی، نژادی و ... آن‌هاست، محترم نشمرده و الزامات این تفاوت‌ها را رعایت نکنیم، در ساحت روحی و معنوی آن‌ها نیز اختلال ایجاد خواهیم کرد.

شاید حکمت نهی از تشبه به کفار - حتی در مسائلی که به‌حسب ظاهر حرمت ذاتی ندارند مانند نحوه پوشش یا خوراک و ... - همین مسئله است که پیروی از ویژگی‌ها و اختصاصات ولو جسمانی و ظاهری اقوام و مللی که در ساحت روحی و معنوی غیرالهی‌اند، منجر به تأثیرپذیری تدریجی از ویژگی‌ها و اختصاصات روحی و معنوی آن‌ها می‌گردد.

بدین‌صورت، مفهوم «بومی بودن» پدیده‌ها، از حیث فلسفی تبیین می‌شود. در حقیقت، بومی بودن یک پدیده، به‌معنای سنخیت آن پدیده با ویژگی‌های اختصاصی یک جامعه و ملت است، اعم از ویژگی‌های جسمانی و طبیعی و هم‌چنین روحی و معنوی.

ناگفته نماند، تناسب یک پدیده با ویژگی‌های روحی و اندیشه‌ها و روحیات اقوام و جوامع نیز در معنای بومی بودن دخیل است و این مفهوم تنها به تفاوت‌های طبیعی و جسمانی جوامع بازمی‌گردد. به‌عنوان مثال، معماری اسلامی که هم مؤلفه‌های عرفانی و فلسفی در آن نمایان است و هم اصول و قواعد فقهی در آن مراعات می‌شود، به‌عنوان یک پدیده بومی در جهان اسلام قابل تبیین است و مرز میان ملل اسلامی از غیراسلامی در این موضوع را همین مؤلفه‌های اندیشه‌ای و معنوی مشخص می‌کنند، لکن نحوه تجلی و شیوه ظهور اندیشه‌های عرفانی یا الزامات فقهی در جوامع و اقوام مختلف اسلامی، به ذوق‌ها و قریحه‌های متفاوت آن‌ها برمی‌گردد که

غالباً ریشه در تفاوت‌های طبیعی و الزامات مختلف جغرافیایی، نژادی و ... آن‌ها دارد و این‌گونه است که مثلاً معماری هر سه ملت هند و ایران و مصر، اگرچه تحت عنوان کلی «معماری اسلامی» قرار می‌گیرند و هر سه دارای مؤلفه‌ها و نمادها و مختصات شبیه و بعضاً یکسان هستند، لکن تفاوت‌های مهم و بارزی هم دارند که این تفاوت‌ها غالباً به اختصاصات جغرافیایی و قومیتی این کشورها بازمی‌گردد که ریشه در ساحت طبیعی و جسمانی آن جوامع دارد.

در کوتاه‌سخن باید گفت، سرفصل کلی عناصر و ویژگی‌های فطری در جوامع مشترک است و نحوه تجلی و شیوه ظهور و بروز این ویژگی‌ها، با ساحت طبیعی و جسمانی جوامع گره خورده که منجر به تفاوت‌ها و تکررها می‌شود و این تکررها و تفاوت‌ها را به علت ارتباط وثیق دو ساحت فطری و طبیعی جوامع بشری باید محترم شمرد و به الزامات آن‌ها پای‌بند بود و این، در حقیقت همان معنای بومی بودن پدیده‌هاست که در بستر نظریه فطرت مطمح نظر قرار می‌گیرد.

با عنایت به مطالب پیش‌گفته، پرواضح است که یک الگوی پیشرفت، باید با ویژگی‌های روحی و جسمی و فطری و طبیعی یک ملت هم‌سنخ باشد و بدین‌سان است که مفهوم «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» معنا می‌یابد و «ایرانیت»، جایگاه خود را در الگوی بومی پیشرفت پیدا خواهد نمود.

2-7- التزام به تعامل با دیگر الگوهای پیشرفت، به حکم نظریه فطرت

در عین واحد بودن شاه‌راه کمال-صراط-، طرق فرعی و مسیرهای جزئی‌تر پیمودن طریق سعادت برای انسان‌ها و جوامع، به حکم تکرر حکمت‌آمیزی که در میان آن‌ها وجود دارد، بی‌شمار و بسیار متنوع است. هر انسانی- حتی انسان‌های کافر و غیرالهی-، به حسب احکام کلی فطرت خویش، مسیر سعادت و کمال را می‌جوید و می‌پوید (امام خمینی، 1385، 183)، و بنابر ویژگی‌های جسمانی و طبیعی‌اش که او را مقید به حدود و محصور در مسائل جزئی می‌کنند، این مسیر فطری را از کانال انحصاری وجود خویش می‌پیماید تا به تدریج و در مسیر حرکت خویش، از افق طبیعت و جسمانیت، پا در عرصه تجرد و روحانیت گذاشته و از برخی قیود و محدودیت‌های مادی فراتر رود. ورود هر انسانی به مرحله تجرد روحی و ظهور و بروز ابعاد فطری، آغاز رهیدن از قیود و محدودیت‌ها و پا نهادن در وادی کلیات و ویژگی‌های فراگیر انسانی است؛ اما رهایی کامل انسان از همه قیود مادی و جسمانی، تا زمانی که در دار دنیاست میسر نیست و به حکم پای‌بندی‌اش به لوازم و احکام عالم ماده، طی کردن مسیر کمال برای وی جز از مسیر مناسبات مربوط به این دار، ممکن نیست. در حقیقت، هر انسانی تا یک پای وجودش در جسم عنصری و بدن مادی‌اش قرار دارد، مسیر رشد و حرکت رو به کمالش با الزامات جسمانی و مادی‌اش گره خورده است و این‌گونه است که هر انسانی، کمال و تعالی

فطری اش را جز از مسیر طبیعت انحصاری اش نمی‌تواند ببیند. شاید یکی از معانی‌ای که از عبارت «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» برداشت می‌شود، با تحلیل و تبیینی که گذشت مرتبط باشد.

مسئله یادشده، نه تنها در مورد انسان‌ها، بلکه در مورد جوامع و ملت‌ها نیز صادق است؛ چه آن‌که بسیاری از احکام طبیعی و ویژگی‌های جسمانی آحاد یک جامعه، به‌حکم مکان و زمان و ویژگی‌های قومیتی و نژادی و جغرافیایی یکسان افراد آن جامعه، مشابه با یکدیگر است؛ لذاست که مسیر تکامل و تعالی روحی و معنوی عناصر یک جامعه، شباهت بیش‌تری دارد تا مسیر تکامل و تعالی روحی و معنوی عناصر جوامع و ملل مختلف.

یکی از نتایج این تحلیل، ضرورت التزام به فرهنگ بومی و طراحی الگوی بومی پیشرفت و تعالی است که پیش از این بدان اشاره شد. از دیگر دلالت‌های این نگاه، لزوم ارتباط و تعامل مؤثر با دیگر فرهنگ‌ها و الگوهای پیشرفت و تکامل است؛ چه آن‌که هر قوم و ملتی به‌حکم طبیعت متفاوت خویش، مسیری را برای رسیدن به کمال طی می‌نماید و افق‌هایی از حقایق و کمالات علمی، روحی و معنوی برای او گشوده می‌شود که سایر ملل و امت‌ها، ممکن است بدان‌ها راه نیابند و یا در زمان و نحوه وصولشان به آن کمالات، متفاوت باشند. بدین ترتیب، هر جامعه و فرهنگی دارای کمالات و خیراتی است که از ارتباط با آن‌ها، می‌توان آن خیرات و کمالات را شناخت و بنابر ظرفیت‌های بومی جامعه خویش، آن کمالات را اقتباس کرد. لذا، هر الگوی پیشرفتی محاسنی دارد که با شناخت آن محاسن و تلاش برای بهره‌مندی از آن کمالات، می‌توان بر سرعت و عمق حرکت تکاملی جامعه خویش افزود.

توصیه به ارتباط با دیگر اقوام و ملل جهت نیل به شناخت و کسب کمالات بیش‌تر را می‌توان از برخی تعابیر روایی و قرآنی نیز دریافت. به‌عنوان مثال، از آیه شریفه «بَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید(حجرات: 14)»، می‌توان این برداشت را داشت که خدای متعال، حکمت تفاوت‌های فرهنگی را افزایش فهم و شناخت انسان قرار داده و آن‌را با «لتعارفوا» بیان می‌کند(فیاض، 1386، ص 346) پس یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی فطری، میان‌ذهنیت جهانی و ارتباطات میان‌فرهنگی است و روش آن، سیر برون‌ی(سیرُوا فِي الْأَرْضِ: در زمین سیر کنید(آل‌عمران: 137) است که با دیدن، مشاهده و تجربه زندگی دیگران حاصل می‌شود.(فیاض، 1386، ص 352)

2-8- فطرت و «الگوی جهانی پیشرفت»

الگوی پیشرفت جوامع و ملل مختلف، اگرچه به‌حکم طبیعت متفاوتشان تفاوت‌ها و وجوه افتراقی دارد، اما مبانی، اصول، غایات و حتی سرفصل‌های کلی روشی این الگوها برای رسیدن به کمال و تعالی حقیقی نوع بشر،

یکسان و ثابت است و تفاوت‌ها در شیوه‌ها و روش‌های جزئی یا در اولویت‌ها و ترتیب و توالی وصول به غایات خواهد بود.

مبانی، اصول، غایات و روش‌های کلی حاکم بر همه این الگوها که ثابت و لایتغیر است، ریشه در گزاره‌های فطری و ثابتی دارد که سرشت و سرنوشت همه انسان‌ها و جوامع با آن‌ها عجین شده و جز از مسیر آن‌ها نمی‌توان به کمال حقیقی که همان حیات طیبه است دست یافت.

بر همین اساس، در عین اعتقاد به بومی بودن پیشرفت برای هر جامعه و ملتی، می‌توان از الگوی جهانی پیشرفت نیز سخن گفت. این مسئله اشعار به این نکته دارد که الگوی جهانی اسلام برای اقوام و ملل و جوامع مختلف، در عین وحدت و یکسانی غایت و مسیر، تکثرها و تعیین‌های فرهنگی مختلف را نیز به رسمیت می‌شناسد و همه این کثرت‌ها را در دامن حقایق فطری مشترک و فراگیر، به وحدتی حقیقی منتج خواهد کرد. پس الگوی پیشرفت و تعالی جوامع، حتی در زمان تشکیل حکومت جهانی اسلام نیز نافی تبلور و ظهور فرهنگ‌های بومی و متکثر نخواهد شد و جهانی بودن آن الگو، به کمالات معنوی و امور فطری جوامع بازگشت می‌کند، نه به همه شئون مادی و طبیعی انسان‌ها.

3- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبیین و طراحی الگوی پیشرفت جوامع، وابسته به نحوه شناخت از «انسان» است و این شناخت، خود از دامن هستی‌شناسی و جهان‌بینی سر برمی‌آورد. از آن‌جا که نحوه انسان‌شناسی دینی با انسان‌شناسی‌های رایج در نظریه‌های غربی متفاوت است، قطعاً تعریف و ابعاد پیشرفت در این دو مکتب متفاوت خواهد بود.

«انسان‌شناسی فطری» به‌عنوان یک نظریه دینی که هم در منابع نقلی و هم در ذخایر حکمی و فلسفی ما ریشه دارد، در زمره جامع‌ترین انسان‌شناسی‌هایی است که ظرفیت ظهور و بروز در قالب یک الگوی بومی پیشرفت را داراست. در این مقاله بر آن بودیم تا برخی از دلالت‌های کلان این نظریه انسان‌شناسی را در طراحی الگوی پیشرفت بیان کنیم. علاوه بر ظرفیت‌های ایجابی فراوانی که این نظریه برای ورود به موضوع طراحی الگوی پیشرفت داراست و به پاره‌ای از این ظرفیت‌ها در این مقاله اشاره شد، ظرفیت‌های انتقادی قابل توجهی هم در این نظریه وجود دارد که با تکیه بر آن‌ها می‌توان به مواجهه انتقادی با الگوهای رقیب در عرصه پیشرفت پرداخت؛ لذا افق پژوهش‌های بعدی در این زمینه بسیار فراخ و پردامنه می‌باشد.

منابع فارسی

1. قرآن کریم
2. پارسانیا، حمید، (1381)، "از عقل ابزاری تا عقل قدسی"، نشریه علوم سیاسی، شماره 19.
3. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، "حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه"، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
4. -----، (۱۳۸۱)، "شمس الوحی تبریزی"، قم، نشر اسراء، چاپ اول.
5. -----، (۱۳۸۲)، "انتظار بشر از دین"، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
6. -----، (۱۳۸۴)، "تفسیر انسان به انسان"، قم، نشر اسراء، چاپ اول.
7. -----، (۱۳۸۶)، "تسنیم"، ج 6، قم، نشر اسراء.
8. -----، (۱۳۸۶)، "رحیق مختوم"، قم: نشر اسراء، ج 2، چاپ سوم.
9. -----، (۱۳۸۶)، "سرچشمه اندیشه"، ج 4، قم، نشر اسراء، چاپ دوم.
10. -----، (۱۳۸۷)، "تسنیم"، قم: نشر اسراء، ج 9، چاپ دوم.
11. -----، (۱۳۸۷)، "فطرت در قرآن"، قم: نشر اسراء، چ پنجم.
12. -----، (1387)، "صورت و سیرت انسان در قرآن"، قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
13. -----، (1389)، "تسنیم"، ج 19، قم، نشر اسراء.
14. -----، (۱۳۸۹)، "توحید در قرآن"، قم: نشر اسراء، چ پنجم.
15. -----، (1390)، "تسنیم"، ج 11، قم، نشر اسراء.
16. حسن زاده آملی، حسن، (1385)، "عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون"، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
17. خمینی، روح الله، (۱۳۸۵)، "شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)"، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ سی و هشتم.
18. -----، (۱۳۷۸)، "شرح حدیث جنود عقل و جهل"، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
19. رحیم پور ازغدی، حسن، (1378)، "عقلانیت"، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.

20. ریتزر، جورج، (1386)، "نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر"، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوازدهم.
21. شاه‌آبادی، محمدعلی، (1387)، "رشحات البحار"، ترجمه زاهد ویسی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
22. -----، (1387)، "فطرت عشق (شذره ششم از کتاب شذرات المعارف)"، شرح فاضل گلپایگانی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
23. شاه‌آبادی، نورالله، (1387)، "شرح رشحات البحار"، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
24. طباطبایی، محمدحسین، (1387)، "المیزان فی تفسیر القرآن"، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج 20، چاپ بیست و پنجم.
25. -----، (1387)، "روابط اجتماعی در اسلام"، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
26. لبخندقی، محسن، (1390)، "دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی"، فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی، شماره 9.
27. -----، (1392)، "تبیین جوهره الگوهای پیشرفت و تجلی آن در رویکردهای اجتماعی، با تأکید بر الگوی اسلامی پیشرفت"، در مجموعه مقالات اولین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
28. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (1380)، "آموزش عقاید"، تهران، انتشارات بین‌الملل، چاپ پنجم.
29. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، "انسان و ایمان"، قم، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
30. -----، (۱۳۷۵)، "فطرت"، قم، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
31. -----، (۱۳۸۰)، "مجموعه آثار"، ج 3، قم، انتشارات صدرا.
32. فیاض، ابراهیم، (1386)، "منظری اسلامی به ارتباطات و رسانه"، در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی دین و رسانه، تهران، نشر طرح آینده، چاپ اول.
33. -----، (1388)، "تبارشناسی پیشرفت و شکست ایرانی"، هفته‌نامه پگاه حوزه، شماره 261.

منابع لاتین:

34. Simon, Herbert, (1957) Rationality and administrative decision making, in models of man, part IV. , the University of California: Wiley.

35. Pareto, Vilfredo, (1973), *The mind of society: a treatise on general sociology*, New York: Dover Books, vol. XXII.
36. Barzel, Yoram & Silverberg, Eugene, (1973), *Is the act of voting rational?*, *Public Choice*, Volume 16, Number 1, pp. 51-58. Washington: Institute for Economic Research, University of Washington.
37. MacIntyre, Alasdair, (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press.