

بسم الله الرحمن الرحيم

فطرت به مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن^۱

حسین سوزنچی

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: فطرت، نظریه تکامل، انسان، علوم انسانی، علوم اجتماعی، داروین.

^۱. فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، سال دوازدهم، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۴۴، ص ۷-۳۸

امروزه به نظر می‌رسد که دیدگاه داروین درباره ماهیت انسان، به نحوی زیربنای انسان‌شناسی اومانستی مدرن قرار گرفته این است؛ تا جایی که در کتاب‌های آکادمیک رشته انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) بحث مفصلی را به سیر تطور داروینی‌ای که به انسان امروزی انجامید، اختصاص می‌دهند (مثلاً: کتاک، ۱۳۸۶: ص ۱۲۹-۲۷۰؛ عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۷۸: ص ۵۰-۱۸۴)؛ یعنی انسان امروز را کاملاً و تنها در آن خط سیر معرفی می‌کنند. از این منظر، همان چیزی که به نام غریزه در حیوانات یافت می‌شود، با اندکی ارتقاء در انسان یافت می‌شود؛ و از این جهت نمی‌توان از یک تفاوت بنیادین بین انسان و حیوان سخن گفت. به عبارت دیگر، همه امور موجود در انسان را می‌توان با بازگرداندن آنها به ابعاد فیزیکی و زیست‌شناسی حیوانی توضیح داد^۱ و این مساله‌ای است که در عمده نظریات حوزه‌های علوم انسانی مدرن اعم از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حتی اقتصاد و ... قابل ردیابی است.

این درست نقطه مقابل نگاه قرآنی است که ضمن پذیرش گذر از سابقه خاکی و پیمودن تطور زیست‌شناختی نطفه، علقه و ..، به آفرینش نشئه‌ای دیگر در انسان اشاره می‌کند (مومنون/۱۲-۱۴) و علاوه بر اذعان به سابقه خاکی و حیوانی انسان، از وجود حقیقتی به نام روح در متن خلقت او سخن می‌گوید (سجده/۷-۹)؛ و اساساً سجده کردن فرشتگان بر آدم (یعنی ارزشمندی خاص انسان، که او را برتر از سایر موجودات می‌کند) را منوط به دمیدن این روح در وی کرده است (حجر/۲۹ و ص/۷۲)؛ به طوری که اگر این روح نادیده گرفته شود، طبیعی است که جایی برای ارزشمندتر دانستن انسان از موجودات ماورایی‌ای همچون فرشتگان و حتی ابلیس^۲ باقی

^۱. فروید از سه ضربه کاری بر جایگاه انسان در جهان سخن گفته است که دومین ضربه‌ای که او برمی‌شمرد همین ادعای ماست. از نظر وی، ضربه اول، ضربه کیهان‌شناسانه کوپرنیک بود که انسان را از مرکز عالم ساقط کرد؛ ضربه دوم ضربه زیست‌شناسانه داروین بود که تفاوت سرشت انسان و جانداران دیگر را زیر سوال برد و انسان در در ردیف حیوانات نشانده؛ و سومین ضربه، ضربه روانکارانه است که حکومت عقل و اراده بر انسان را زیر سوال برد و انسان را اسیر لجام‌گسیختگی غریزه جنسی و فرایندهای ذهنی و فکری ناخودآگاه و غیرقابل اعتماد معرفی نمود و نشان داد خود در درون خانه خود نیز فایق و سرور نیست. (فروید، ۱۹۵۶، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۵؛ به نقل از بومر، ۱۳۸۰، ص ۸۷۶-۸۷۸)

^۲. این مطلب بخوبی از گفتگوی ابلیس با خداوند آشکار می‌گردد. خداوند ضمن اینکه شروع آفرینش آدم از گل (یعنی سابقه و پیشینه کاملاً مادی انسان) را می‌پذیرد (حجر/۲۶ و ۲۸)؛ اما تاکید می‌کند: وقتی او را سر و سامان دادم و در او از روح دمیدم بر او سجده کنید (حجر/۲۹) اما ابلیس برای اینکه سجده نکردنش را توجیه کند، اصل دمیدن روح در آدمی را انکار می‌کند: «من بر چیزی که از «گل» آفریده‌ای سجده نمی‌کنم.» (حجر/۳۳).

نمی‌ماند. در حقیقت، از یک منظر عمیق به نظر می‌رسد درگیری اصلی و بنیادین ما با تئوری داروین، به عنوان زیربنای انسان‌شناسی مدرن، در این نیست که آیا انسان سابقه‌اش به میمون برمی‌گردد یا خیر؛ چرا که قرآن شروع آفرینش انسان از خاک - یعنی برگشت نهایی این سابقه به خاک (آل عمران/۵۹؛ کهف/۳۷؛ حج/۵؛ فاطر/۱۱؛ غافر/۶۷) و یا ترکیبی از آب و خاک (طین، صلصال: آل عمران/۵۹؛ کهف/۳۷؛ حج/۵؛ فاطر/۱۱؛ غافر/۶۷) - را قبول دارد؛ بلکه نزاع اصلی این است که آیا سابقه وجودی انسان صرفاً همین سابقه مادی است، یا وجود او، علاوه بر این سابقه خاکی، سابقه روحانی و ماورایی‌ای هم دارد که ارزشمندی انسان به سبب آن است.^۳ مدعای ما این است که با نادیده گرفتن خلقت خاص انسان به خاطر بهره‌مندی از روح الهی و فروکاستن حقیقت انسان به یک حیوان تکامل یافته^۴، نه تنها ارزشمندی خاصی را برای انسان نمی‌توان پذیرفت و از «حقوق بشر» نمی‌توان دم زد؛ بلکه به فهم صحیحی از زوایای مختلف رفتاری او نیز نمی‌توان دست یافت.

آنچه به عنوان مقوله‌بندی ارسطویی در خصوص موجودات روایت شده، این است که او موجودات (= جواهر) عالم طبیعت را با فصل [= ممیزه] «برخورداری از سه بُعد مکانی» (= ذوابعاد ثلاثه) از موجودات ماورایی (= جواهر مجرد) متمایز کرد؛ سپس سراغ نباتات و حیوانات رفت و ابتدا با فصل «رشد و تولید مثل» (= نمو)، موجودات زنده را از موجودات غیرزنده؛ و با فصل «آگاهی و حرکت ارادی» (حساس و متحرک بالاراده)،

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

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

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

حیوانات را از بقیه موجودات زنده متمایز کرد و البته انسان را هم به عنوان نوعی از حیوانات قرار داد و با فصل «ناطق»، او را از سایر حیوانات متمایز نمود.

اگرچه طبقه‌بندی ارسطو در دوره مدرن دستخوش تغییرات فراوان شد، اما شالوده آن عوض نشد: هنوز تمایز موجودات زنده از غیرزنده در گروی رشد و تولید مثل قلمداد می‌شود: پس گیاهان و حیوانات در دو دسته کلان قرار گرفته‌اند؛ و انسان هم به عنوان گونه‌ای از گونه‌های حیوانات قرار گرفت (شاخه طنابداران، زیرشاخه مهره‌داران، رده پستانداران، راسته نخستی‌ها، خانواده انسان‌نماها) (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۷۸: ص ۵۲)

اما اگر به وجود ساحت ماورایی‌ای به نام روح در انسان اذعان شود، این طبقه‌بندی دستخوش تغییرات اساسی می‌گردد. در معارف اسلامی، شاید مهمترین کلیدواژه‌ای که بتواند به مقابله با این مبنا برود، کلیدواژه قرآنی «فطرت» است. کلمه «فطرت» به معنای نوع خاصی از خلقت است که بدیع و بی‌سابقه می‌باشد و شهید مطهری با به کارگیری کلیدواژه فطرت، این کار را تا حدودی پیش برده است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹). وی در قبال سه کلیدواژه «ذوابعاد ثلاثه» و «حساس و متحرک بالاراده» و «ناطق»، که به ترتیب فصل (= مقوم ذاتی مساوی) جسم، حیوان و انسان را بیان می‌کرد، از سه اصطلاح «طبیعت»^۷، «غریزه»^۸ و «فطرت» استفاده، و این سه را مایه تمایز

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

۷. کلمه «طبیعت» در اصلاح فلسفی به آن قوه ذاتی و درونی شیء گفته می‌شود که موجب می‌شود فعل و تغییرات غیرارادی یکسان از شیء جسمانی صادر شود. (صدر، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۲۴۹-۲۵۰)

۸. «لغت «غریزه» بیشتر در مورد حیوانات به کار برده می‌شود و کمتر در مورد انسان به کار می‌رود؛ ولی در مورد جماد و نبات به هیچ وجه به کار برده نمی‌شود. هنوز ماهیت غریزه روشن نیست، ولی این قدر [می‌دانیم] که حیوانات از ویژگیهای مخصوص درونی‌ای برخوردار هستند که راهنمای زندگی آنهاست و یک حالت نیمه‌آگاهانه‌ای در حیوانات

ذاتی و حقیقی اجسام و حیوانات و انسانها معرفی نمود: طبیعت آن امر ذاتی‌ای است که بین اشیای جسمانی مشترک است؛ غریزه آن ذاتی‌ای است که فقط در حیوانات یافت می‌شود؛ و «فطرت» آن ذاتی‌ای است که مقوم حقیقت انسان، و ویژه انسان و مابه‌الامتیاز او می‌باشد. (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۰-۳۵) در واقع، ادعا این است که تمایز انسان از حیوانات، صرفاً از جنس تمایز یک حیوان از حیوان دیگر نیست؛ بلکه در انسان علاوه بر ساحت غریزه - که مشترک با حیوان است و می‌تواند در هر حیوانی ابعاد اختصاصی هم داشته باشد - ساحتی به نام فطرت وجود دارد، که تحلیل حقیقت انسان باید مبتنی بر فهم این ساحت انجام شود، و حتی ابعادی را که در حیوان نام غریزه بر آن می‌گذارند و ظاهراً شبیه آن در انسان هست، باید به نحوی در پرتوی فطرت بازساخت، تا شناخت معتبری از انسان به دست آید. بدین ترتیب، نه تنها برتری‌های ویژه انسانی - که او را حتی از فرشتگان برتر می‌کند-، بلکه چه‌بسا شدیدترین رذایل شیطانی، که حتی در حیوانات هم یافت نمی‌شود، نیز به خاطر ظرفیت‌های نهفته در این ساحت باشد.

اگرچه تاکنون درباره «فطرت» سخنان فراوانی گفته شده است، اما کمتر کسی به کارایی آن در قبال نظریات رقیب اشاره کرده؛ و در اینجا تلاش می‌شود این ایده با برخی از مواضع اساسی در آرای مدرنیته مواجه شود تا ظرفیت‌های آن در قبال نظریه‌پردازی‌های غربی آشکار گردد:

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

در افق تحلیل ارسطویی، مفهوم «ناطق» به عنوان فصل و ممیزه ذاتی انسان، در عرض مفاهیمی همچون «ناهی» (فصل الاغ)، «صاهل» (فصل اسب)، «مفترس» (فصل شیر) و «خائر» (فصل گاو) بوده است، که هر یک از این مفاهیم، «فصل» برای «نوع اخیر» است؛ و این نوع را در عرض انواع دیگر، و در ذیل «حیوان» قرار می‌دهد. این نگاه کاملاً همراستا با نگاه داروینی‌ای که مبنای طبقه‌بندی‌های زیست‌شناسی معاصر، و پیش‌فرض علوم انسانی مدرن است و انسان را حیوانی در امتداد حیوانات قبلی می‌انگارد. اما در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که انسان با توجه به حقیقت نفسانی خود، نوع اخیر نیست، بلکه نوع متوسط (= جنس) است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ص ۶۰) که می‌تواند خود را به هر یک از این ماهیات حیوانی متعین سازد (همان، ص ۶۲) و یا تمامی این مراتب

وجود دارد که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می‌دهند و این حالت، اکتسابی هم نیست؛ یک حالت غیراکتسابی و سرشتی است. (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۲)

را درنوردد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۹۶) این حکایت از خلقتی کاملا ویژه بودن انسان دارد که در ادبیات دینی با کلیدواژه «فطرت» از آن تعبیر شده است: «فَطَرَتَ اللّٰهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم/۳۰) البته حقیقت «فطرت» در آدمی، شاید در ادبیات ارسطویی، به «قوه» در مقابل «فعل» (در معنای ماده ثانیه، نه هیولای اولی)^۹ نزدیک تر باشد تا به چیزی از جنس «ماهیت» و «فصل ماهوی»، که نوعی فعلیت و ثبات اجتناب ناپذیر در خود دارد: آنچه آدمی را آدمی و متفاوت از سایر انواع موجودات کرده، یک قابلیت و ظرفیت بسیار عظیمی است که البته جهت گیری معینی را در آدمی رقم می زند؛ لیکن تعین بخشیدن به این جهت گیری و به فعلیت درآوردن آن، در اختیار خود هر شخصی است؛ و تنها موجودی که این ظرفیت و قابلیت خاص را دارد؛ انسان است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ج ۳، ص ۶۲-۶۴).

توضیح مطلب اینکه هر حیوانی از ابتدا تا انتها همان است که هست: اسب از ابتدا اسب است و سگ، سگ؛ و تغییر ماهیت در آنها بی معنی است؛ اما انسان موجودی است که به قول اگزیستانسیالیستها، وجودش مقدم بر ماهیتش است؛ یعنی تعین وی دست خودش است و از پیش تعیین شده نیست؛ یک انسان می تواند مسیری برای خود برگزیند که خودش را همچون گرگ (درنده خو) یا خوک (شهو تران) یا ... و یا تلفیقی از اینها و ... بسازد؛ و در واقع، اگر بخواهیم با زبان ارسطویی سخن بگوییم این انسان می تواند هر ماهیتی را برای خود رقم بزند و - به تعبیر قرآنی - دامنه ای از بدترین آفریدگان (شَرُّ الْبَرِيَّةِ) تا بهترین مخلوقات (خَيْرُ الْبَرِيَّةِ) را دربرگیرد (بینه/۶-۷)؛ چیزی که با درک عمومی ما از ماهیتی که در همه حیوانات می شناسیم تفاوت بنیادین دارد.

اما برخلاف نظر اگزیستانسیالیستها، انسان بی تعین محض هم نیست؛ همین که همه ما می دانیم که یک گونه خاصی از موجودات است که انسان می باشد و ممتاز از اسب و میمون و ... است؛ نشان می دهد با یک تعین

^۹ . مفهوم «قوه» در دو معنا به کار می رود: یکی در معنای قابلیت بی جهت (مانند اینکه کاغذ قابلیت اینکه بر رویش با مداد نوشته شود دارد، اما سماور چنین قوه ای ندارد) و دوم قابلیت جهت دار، (مانند اینکه دانه سیب قابلیت درخت شدن را دارد هر چند ممکن است بسوزد و خاکستر شود). (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۳۹-۴۱) اما حتی در این قوه جهت دار ارسطویی، آنچه مهم است این است که اگر شیء برخوردار از این قوه به فعلیت متناسب خود نمی رسد تنها عامل آن، مانع خارجی است و اگر شرایط مناسب باشد و هیچ مانع خارجی نباشد، بالضروره این قوه به فعلیت می رسد؛ در حالی که در انسان، باز حقیقتی به نام «اراده» باقی است، یعنی اگر شرایط کاملا مهیا باشد و هیچ مانع خارجی نباشد این گونه نیست که باز انسان مجبور باشد و بالضروره به غایت قوه خود برسد؛ از این رو بود که گفتیم به «قوه» ارسطویی نزدیک است و هنوز خود آن نیست.

خاص مواجهیم. در واقع، گویی ما در یک دوگانه گرفتار آمده‌ایم: یا همچون ارسطو ذات و ماهیت متعین خاص برای انسان قائل شویم؛ آنگاه این تنوع عظیم رفتارها و هویت‌های انسانی که با اراده و اعمال خود انسانها رقم می‌خورد، و انسان را، به تعبیر ملاصدرا، به مثابه یک جنس (نه یک نوع) می‌گرداند، تبیین‌ناپذیر بماند؛ یا همچون اگزیستانسیالیست‌ها قید هرگونه ماهیت برای انسان را بزنیم؛ و آزادی اراده (اینکه او هرگونه دلش بخواهد خود را رقم می‌زند) را ضابطه اصلی انسان قلمداد کنیم؛ که صرف نظر از نسبی‌گرایی اخلاقی‌ای که این دیدگاه به همراه دارد، با این معضل فلسفی هم مواجه است که بالاخره اگر واقعا ماهیتی به نام انسان، که متمایز از سگ و گاو و ... است در کار نیست، درباره چه نوع موجودی سخن می‌گوییم که وجودش بر ماهیتش مقدم است؟!

اگر کلیدواژه «غریزه» را برای آن حیث حیوانی مشترک در همه حیوانات - که آنان را از اشیای طبیعی و جسمانی محض متمایز کرده، و البته به اقتضای حیوانات خاص، تفاوتی نوعی را هم در آنها رقم زده - در نظر بگیریم، اینجاست که باید برای انسان از آفرینشی بسیار خاص - یعنی «فطرت»ی متفاوت با ساحت «غریزه» که در حیوانات هم وجود دارد - سخن گفت؛ که این فطرت دو ویژگی بظاهر متضاد را در خود جمع کرده است: از سویی ظرفیت بی‌نهایت دارد برای انواعی از تعیین‌ها، و البته به صورت بالفعل، خودش هیچیک از آن تعیین‌ها نیست؛ و از سوی دیگر، یک نحوه تعیین خاصی (= یک نحوه جهت‌گیری وجودی همراه با اختیار برای محقق کردن یا نکردن آن) در او رقم خورده که بوضوح او را از همان ابتدای تولد متفاوت از سایر موجودات زمینی و آسمانی کرده است.

بدین ترتیب، ایده فطرت، با اینکه از طرفی انسان را به نحو ارسطویی تعریف نمی‌کند که انقلاب ماهیت در او محال باشد، و به این ظرفیت خاص در انسان اذعان دارد که - شبیه نظر اگزیستانسیالیست‌ها - بپذیرد که وجود انسان مقدم بر ماهیتش است؛ اما از طرف دیگر، به خاطر اینکه بالاخره «حقیقت اصیل»ی برای انسان پذیرفته، در دام نسبی‌گرایی ناشی از این رویکرد اگزیستانسیالیستی نمی‌افتد؛ بلکه می‌تواند علی‌رغم انکار یک وضعیت ماهوی بالفعل برای انسان، از یک جهت‌گیری ذاتی و واقعیت داشتن آرمان معین انسانی، و مسیر و صراطی معین برای رسیدن به آن وضعیت اصیل سخن بگوید. جمع این دو حیثیت در انسان است که حقیقت و ماهیت انسان را از سایر موجودات متمایز کرده و برخوردار از «اختیار» و «اراده» در معنای دقیق کلمه را به عنوان یک ویژگی خاص انسان معنی‌دار نموده است: در او یک ظرفیت بی‌نهایت و نیز یک جهت‌گیری حقیقی وجود دارد که البته همچون میل و قوه در حیوانات نیست که فقط عامل خارجی بتواند او را از رسیدن به فعلیتش باز دارد؛ بلکه این قوه‌ی جهت‌دار، با اختیار او به فعلیت می‌رسد: اگر در آن جهت حرکت کرد به خودش کوفایی می‌رسد؛ اما این

امکان هم در او قرار داده شده که در آن جهت حرکت نکند؛ و خود را در وضعیتی شیطانی، که به مراتب پست‌تر و خطرناک‌تر از هر وضعیت حیوانی‌ای است گرفتار سازد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹؛ فرقان/۴۴) «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره/۷۴).^{۱۰}

بدین ترتیب، نه تنها از دوگانه ارسطویی-اگزستانسیالیستی خارج می‌شویم، بلکه نیاز نیست که تمام بدی‌های انسان را صرفاً با استناد به ساحت حیوانی او تحلیل کنیم، بویژه بدی‌هایی که در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود و چه بسا امکان وقوع هم نداشته باشد.^{۱۱}

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

بدن

نسبت نفس و بدن که با دکارت به صورت مساله دوآلیسم «ذهن» و «جسم» اندیشه غربی را به خود مشغول کرد و با کانت به اوج خود رسید، بعد از کانت دو رویکرد رئالیستی و ایده‌آلیستی^{۱۲} را در مقابل هم رقم زد که اولی به شکل‌گیری جریان‌های پوزیتیویستی انجامید و دومی، زمینه‌ساز مواجهه‌های هرمنوتیکال و تفسیری با انسان

۲۲. ملاصدرا با اینکه این ظرفیت بسیار مناسب را برای تحلیل انسان گشوده است و بارها در آثارش در کنار وضعیت سببی و بهیمی (اشاره به حیوانات درنده و حیوانات اهلی) از وضعیت شیطانی هم برای انسان سخن گفته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ص ۶۰ و ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۹۳) با این حال، در مقام تحلیل بدی‌های انسان، به تبع تحلیل ارسطویی، نهایتاً غلبه حیوانیت (شهوت و غضب و وهم) بر ابعاد ملکوتی (عقل) را مبنای تحلیل قرار می‌دهد و همه بدی‌های انسان را به همین ابعاد حیوانی او برمی‌گرداند و همان نظریه اعتدال در قوای ارسطویی را محور اخلاق می‌گرداند (همان، ج ۹، ص ۸۷-۹۱) اشکال این تحلیل آن است که با این تحلیل، بدتر بودن برخی انسانها از حیوانات، نوعی مجازگویی به حساب می‌آید در حالی که واقعا انسانهای بد کارهایی می‌کنند که هیچ حیوانی امکان انجام آن را ندارد.

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

۱۲. دو کلیدواژه رئالیسم و ایده‌آلیسم، اساساً در فضای سوژکتیویته دکارتی معنا دارد (هایدگر، ۱۳۹۶: ص ۴۶۷-۴۷۷)، تطبیق آن بر «واقع‌گرایی» و «سوفسطایی‌گری» تطبیق دقیقی نیست و در این مقاله، این دو کلمه در همان معنای دقیق غربی‌اش مورد توجه قرار گرفته است.

شد، و دوگانه آشتی‌ناپذیر فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی، و به تبع آن دوگانه رویکردهای پوزیتیویستی و تفسیری در فهم حقیقت انسان را پدید آورد.

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

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

برای اینکه مساله بهتر فهمیده شود، بحث را از افق انتزاعی فلسفی به ساحت انضمامی تر علوم می‌آورم:

پدر جامعه‌شناسی - رشته مادر علوم اجتماعی - را آگوست کنت می‌دانند، و در تصور او، نه تنها زیست‌شناسی، بلکه علوم ناظر به رفتارهای اجتماعی و فرهنگی انسان نیز باید از جنس همان علوم طبیعی باشد (وی برای اشاره به جامعه‌شناسی ابتدا تعبیر «فیزیک اجتماعی» را به کار می‌برد) و این شروع رویکرد پوزیتیویستی به عرصه علوم انسانی و اجتماعی بود، که انسان را در حد یک سلسله واقعیات پیش‌بینی‌پذیر فیزیکی، و نهایتاً زیست‌شناختی، فرو می‌کاست و درصدد بود همان گونه که کشف قوانین علی مکانیکی در عرصه‌های فیزیک و زیست‌شناسی، امکان پیش‌بینی را در عرصه‌های جسمانی و حیوانی عالم را مهیا کرده، در ساحت علوم اجتماعی نیز قوانین علی پیش‌بینی‌کننده رفتار انسان را به دست آورد؛ چیزی که بوضوح در آثار دورکیم (که برخی، او را پدر جامعه‌شناسی

می‌دانند) مشاهده می‌شود. وقتی کسی مثل کانت، تنها علم واقع‌شناس ممکن را «فیزیک» (طبیعیات) معرفی کرده، و ساحت فلسفه را از هرگونه اظهار نظر درباره واقعیت عینی ناتوان دانسته بود، طبیعی است که چنین رویکردهای پوزیتیویستی‌ای حتی در عرصه علوم اجتماعی – که می‌خواهند خود را همچون علوم طبیعی، «علم» معرفی کنند – پدید آید.

در قبال چنین رویکردی، دیلتای، به عنوان یکی از برجسته‌ترین افراد در جریان تاریخگرا^{۱۳}، که زمینه ورود رویکردهای هرمنوتیکال به ساحت علوم انسانی را مهیا کرد، پا به صحنه گذاشت. وی که کانت را فیلسوف فیزیک و خود را فیلسوف علوم انسانی می‌دانست، صریحا با مواجهه پوزیتیویستی به حوزه شناخت انسان مخالفت کرد و از تفاوت شدید بین «علوم طبیعی»^{۱۴} (اعم از فیزیک و زیست‌شناسی) با آنچه خودش «علوم روحی»^{۱۵} می‌نامید و در جوامع انگلیسی‌زبان با تعبیر «علوم اجتماعی»^{۱۶} و یا «علوم انسانی»^{۱۷} از آن یاد شد، سخن گفت. در واقع، دیلتای و جریان هرمنوتیک پس از وی، توجه کردند که رفتارهای انسان به خاطر برخورداری از ساحت «معنا» در کنش‌هایش، تفاوتی بنیادین با رفتارهای اشیای طبیعی و حیوانات دارد؛ اما افقی و رای فهم دارویی از انسان، و در نتیجه تبیین معقولی از چرایی ورود «معنا» به بستر زندگی انسان نداشتند. پس ثمره قبول این تفاوت، علی‌رغم تلاش‌های امثال ماکس وبر و زیمل، نهایتا افتادن در دام نسبی‌گرایی و برساخت‌گرایی شد. (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ص ۱۱۲-۱۱۶ و ۲۳۶-۲۴۴)

اما تفکیک ساحت فطرت از ساحت غریزه، و توجه به اقتضائات خاص آن برای تحلیل‌های ناظر به انسان، ناشی از درکی از حقیقت عالم و آدم است که نه‌تنها با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه فهم عمیق‌تری از

^{۱۳}. جریان تاریخگرای آلمانی خود را در مقابل دو جریان می‌دید: یکی جریان هگلی، که معتقد بودند وی اگرچه می‌خواست به تاریخ توجه کند، اما در افق انتزاعیات خود غرق شد و تاریخ عینی و ملموس بشر را نادیده گرفت؛ و دومی جریان‌های پوزیتیویستی که تاریخیت و فردیت انسان را قربانی قوانین علی‌ای کرده است که اینان آن را نیز از جنس انتزاعات ذهنی می‌دانستند. (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ص ۱۱۱-۱۱۲)

^{۱۴}. Naturwissenschaften

^{۱۵}. Geisteswissenschaften

^{۱۶}. Social Science

^{۱۷}. Humanities or Human Sciences

وضعیت انسان را پیش روی ما می‌نهد که مانع لغزیدن در معضل فوق می‌شود^{۱۸}، بلکه پیشرفت‌های علمی امروز نیز به طور غیرمستقیم بر آن درک از انسان، مهر صحت می‌نهند:

در تلقی ارسطویی (که جریان پوزیتیویستی، علی‌رغم مخالفت‌های ظاهریش با ارسطو، شدت بر آن تلقی استوار بود) در عرصه شناسایی واقعیت‌های عینی برخوردار از جسم، تنها با یک رشته علمی مواجهیم به نام «طبیعیات» (Physics)، که تا قرن‌ها، هم درباره اشیا صرفاً جسمانی، و هم درباره موجودات زنده و دارای نفس، داد سخن می‌داد. با رشد علم، ابتدا «زیست‌شناسی» از «فیزیک» (Physics) جدا شد؛ و در گام بعد، «علوم انسانی و اجتماعی» از آن دو متمایز گردید. در واقع، با پیشرفت‌های علمی، تمایز رشته‌های حوزه جسمانی محض (اعم از فیزیک و شیمی و زمین‌شناسی و نجوم و ...)، از رشته‌های حوزه موجودات دارای حیات (اعم از زیست‌شناسی و پزشکی و تحقیقات کشاورزی و دامپزشکی و ...)، و تمایز این دو از رشته‌های ناظر به انسان (علوم انسانی و اجتماعی اعم از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، حقوق و ...) و اقتضائات متفاوت تحقیقی در این عرصه‌ها (علی‌رغم وجود اشتراکاتی بین همه، که موجب شده نام «علم» بر همه آنها صادق باشد) برای همگان امری واضح گردیده است، هرچند که مبنای معرفت‌شناختی این تمایز، هنوز واضح نشده باشد.

مدعای ما این است که ثمره مهم در پیش گرفتن ادبیات جدید «طبیعت-غریزه-فطرت» آن است که:

همان طور که امروزه واضح شده که اگرچه قوانین فیزیک بر موجودات زنده هم حکمفرماست، اما برای شناخت عمیق و دقیق حیات و موجود زنده، نمی‌توان به سطح بحث‌های فیزیک بسنده کرد؛ و نیازمند رشته‌ای دیگر به نام زیست‌شناسی (که با موجود زنده سر و کار دارد، حتی اگر ماهیت حیات هنوز برایش نامعلوم باشد) هستیم که البته قوانین فیزیکی حاکم بر موجودات زنده را نیز در همین ساحت زیست‌شناسی مورد توجه قرار می‌دهد (یعنی حتی «حرکت» که شاید مهمترین مساله فیزیک باشد، وقتی در خصوص موجودات زنده مطرح می‌شود، تبیین‌اش یکسره به زیست‌شناسی واگذار می‌شود و زیست‌شناس برای تبیین حرکات گیاهان و حیوانات، در عین توجه به قوانین فیزیکی حاکم بر اجسام (مثل نیروی جاذبه)، اصلاً بدانها اکتفا نمی‌کند و آنها را صرفاً به

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

عنوان بخش کوچکی در ضمن، و بلکه در بسیاری از موارد، تابع تحلیل‌های زیست‌شناسانه خود از «حرکت گیاه یا حیوان» قرار می‌دهد؛

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

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

فهمی که از زمان ارسطو درباره ماهیت «اراده» بشر وجود داشته، چه‌بسا تفاوت بنیادینی بین اراده و میل نمی‌گذاشته؛ چرا که نهایتاً اراده را به لحاظ وجودشناسی در افق حیوان تحلیل می‌کرده است^{۱۹}؛ و از این جهت همواره فلسفه‌ها با شبهه تبیین اختیار برای انسان مواجه بودند و خود را در دوگانه جبر و تفویض (یعنی جبرگرایی و در عوض، قبول علیت و امکان تبیین‌های جهان‌شمول از رفتارهای انسان در سویی، و تفویض‌گرایی و دفاع از «اراده آزاد» و در عوض، انکار علیت و قانونمندی در ساحت وجود انسانی از سوی دیگر) گرفتار می‌دیده‌اند.

برای اینکه فهم واضحی از مساله فطرت و چگونگی نقش‌آفرینی آن در تبیین جایگاه اراده انسان داشته باشیم، مناسب است از یک گام قبل از فطرت، یعنی از جایگاه غریزه در نظام آفرینش آغاز کنیم.

علامه طباطبایی شرح می‌دهد که برتری اصلی حیوان بر گیاه این است که در وجودش، علاوه بر دستگاه طبیعی، یک دستگاه نفسانی تعبیه شده که به طور ناخودآگاه هدف دستگاه طبیعی در حیوان را برآورده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۸). نکته مهم در این بحث آن است که این دستگاه نفسانی (خواه در حیوان، خواه در انسان)، با «اعتبار کردن» است که کار خود را پیش می‌برد؛ یعنی میل غریزی (= دنبال تامین لذت غریزه

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

بودن)، یک اعتبار^{۲۰} «باید» را در ذهن و ضمیر حیوان و انسان پدید می‌آورد؛ و آن «باید» ذهنی و روانی، محرک او به سوی انجام کار است؛ مثلاً غریزه گرسنگی است که «باید غذا خورد» را در ذهن و روان انسان یا حیوان رقم می‌زند؛ از این رو، اگر مثلاً غریزه گرسنگی به نحو غیرطبیعی تحریک شود، با اینکه بدن فرد نیازی به غذا ندارد، باز به سوی غذا خوردن رو می‌کند؛ و یا اگر اصلاً تحریک نشود، ممکن است از گرسنگی بمیرد اما به غذا خوردن اقدام نکند. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۴۸-۵۱)

تا اینجای بحث، اگرچه در آرای ارسطو پیدا نمی‌شود اما طرح مساله به گونه‌ای است که نه تنها منافاتی با مبانی ارسطویی (= تحلیل انسان در افق حیوان) ندارد، بلکه حتی با آرای هیوم درباره چگونگی شکل‌گیری اعتبارات نیز سازگار است، چرا که هنوز اعتبار صرفاً در ساحت قوه وهم و مخیله شرح داده شده، که حیوان هم از آن بهره‌مند است. اما نسبتی که «وهم» در انسان با «فطرت» (و بویژه ساحت «عقل»، به عنوان یکی از بارزترین تجلیات فطرت) برقرار می‌کند و در افق بسیار گسترده‌ی فطرت به کار مشغول می‌شود، موجب می‌شود مساله اختیار و اراده در انسان صبغه ممتازی از میل و اراده در حیوان پیدا کند و ظرفیت‌هایی از اعتبار کردن را در زندگی انسان رقم بزند که منجر به غلبه نظام اعتباری بر کلیت زندگی انسان شود.

در واقع، وجود قوه وهم و خیال در حیوانات، اصل اعتبار کردن را در آنها میسر کرده، اما این «وهم» تنها با قوه «حس» تجهیز می‌شود، ولی نسبتی که این قوه با قوه عقل (و در واقع، با فطرت) در انسان برقرار می‌کند پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های بسیاری به زندگی انسانی می‌دهد که سنخ و ماهیت این زندگی را از زندگی حیوانی متمایز می‌سازد؛ و «فرهنگ» و «تمدن» را پدید می‌آورد که مملو است از مصنوعات و برساخت‌های بشری؛ خواه مصنوعات فیزیکی و مادی، یا برساخت‌های فرهنگی و اجتماعی. و اگر اضافه کنیم پدیده بسیار عظیم و پیچیده زبان در ارتباطات انسانی - که مایه تمایزی بنیادین با ارتباطات حیوانی می‌شود و فروکاستن آن به کاربرد زبان در ارتباطات رودرو که در حیوانات هم هست، خطایی استراتژیک است؛ بویژه که خداوند مهمترین نکته در اعطای مقام خلیفه‌اللهی به آدم و تفوق او بر فرشتگان را «تعلیم اسماء» (بقره/۳۰-۳۳) و بلکه مهمترین ویژگی در مطلق آفرینش انسان را «تعلیم بیان» (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ؛ الرحمن/۳-۴) معرفی کرده است - چقدر ساحت اعتبارات

۲۰. مساله اعتباریات از مسائلی است که اگرچه به طور ضمنی در برخی کتب فقه و اصول مطرح شده، اما به عنوان یک مبناي مهم در فهم عرصه‌ای از جهان و در مقام یک تبیین انسان‌شناختی ظاهراً اولین بار توسط علامه طباطبایی مطرح شد. (سوزنجی، ۱۳۹۵)

را پر و بال می‌دهد، آنگاه زندگی انسان را باید، در پرتوی پیچیدگی‌های این مصنوعات و برساخت‌ها، به نحوی مورد تحلیل قرار داد که نه همه به ساحت غرایز فروکاسته و انسان صرفاً حیوان ابزارساز معرفی گردد؛ نه به بهانه حقیقت متعالی انسان، بعد برساختی آنها، و حتی ظرفیت‌های آنها در انحطاط‌های عظیم و پیچیده انسانی نادیده گرفته شود.

توضیح مطلب اینکه: حیوان، اگرچه به خاطر برخورداری از ساحتی به نام غریزه و دستگاه نفسانیات، علاوه بر ساحت طبیعت، امکان اعتبار کردن پیدا می‌کند، ولی از آنجا که ظرفیت وجودیش محدود به همین افق غریزه است و وهم او صرفاً به حس تکیه دارد، اعتباراتش بسیار محدود است. به تعبیر دیگر، غریزه، به اقتضای اولیه خود در متن آفرینش، در راستای همان نیازهای طبیعی عمل می‌کند؛ هرچند به همان اندازه که لذت، محرک اوست و قوه وهم هم مداخله می‌کند، می‌تواند اعتبارات اندک پیچیده‌تری هم داشته باشد. اما در انسان، از آنجا که وهم وی ذیل عقل اوست، و با برخورداری از پدیده‌ای به نام زبان، این وهم ذیل عقل عرصه بسیار وسیع‌تری برای تاخت و تاز پیدا کرده، این اعتبارات بسیار پیچیده و تودرتو می‌شود^{۲۱} و حتی در ساده‌ترین و اولین نیازهای انسان که ظاهراً با حیوان مشترک است (نیاز به خوراک و مسکن و ازدواج) با یک نگاه ساده می‌توان به تفاوت‌های عظیم انسانها در رفع این نیازها پی برد؛ به نحوی که امروزه فقط با همین سه عرصه‌ی بظاهر مشترک با حیوان، می‌توان تنوع عظیم فرهنگ‌های انسانی را (که این تنوع، به خاطر تنوع اعتبارات آنهاست، نه تنوع بیولوژیکی آنها) شرح داد.^{۲۲} بدین ترتیب، این نیازهای تودرتو، اعتباراتی را پدید می‌آورد که گاه فاصله آن اعتبار، با نیازی که زمینه‌ساز آن بوده چنان زیاد می‌شود که براحتی دست‌یافتنی نیست؛ و زندگی انسان بقدری در این اعتبارات فرو رفته، که بسیاری از اوقات، واقعیت نیازها و لذت‌های طبیعی او کاملاً تحت‌الشعاع این اعتبارات قرار می‌گیرد؛

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

۲۲. تبیین تفاوت‌های انسان را شاید بتوان مهمترین مساله آنتروپولوژی دانست، تا جایی که عنوان فرعی یکی از مهمترین متون درسی (text book) این رشته، بعد از عنوان اصلی «انسان‌شناسی»، «کشف تفاوت‌های انسانی» است (کتاک، ۱۳۸۶) به تبع فضای داروینی، ابتدا کوشیدند این تفاوتها را به پیشرفت تکاملی و یا تفاوت نژادی برگردانند، اما امروزه تصریح می‌کنند که اینها راههای ناموفقی بوده، و باید تفاوت را در ابعاد غیربیولوژیکی تعقیب کرد. (کتاک، ۱۳۸۶: ص ۲۷۱-۲۷۴)

چنانکه گاه صرفاً از باب جاه‌طلبی و یا شهرت‌طلبی (که هیچ لذت و نفع جسمانی‌ای هم نصیبش نمی‌کند) سختی‌های فراوانی را متحمل شود؛ و نمونه بارزش را می‌توان تولید نیازهای پشت سر هم در «جامعه مصرفی مدرن» دید؛ که دائماً نیازهایی رقم می‌خورد که بعد از مدتی زندگی بدون آنها غیرقابل تصور، و تأمین آنها از تأمین غذای شب واجب‌تر می‌شود، مانند نیاز بشر امروز به اینترنت!

به تعبیر دیگر، یک احتیاجی در حیوان [و نیز انسان] در کار است، که دستگاه نفسانی با محرکی به نام لذت، عملاً آن نیاز را رفع می‌کند؛ و البته ممکن است که چون رافع نیاز، لذت بوده، این لذت به سمت و سوی برود که لزوماً به نیاز او مرتبط نباشد و در نتیجه این لذات و اعتبارات متناسب با آنها می‌تواند از حیث کارکرد طبیعت تاحدودی به انحراف نیز کشیده شود و برساخت‌های نامعقولی را رقم زند. اما دایره چنین انحرافی در حیوانات اولاً بسیار کوچک است و ثانیاً قانون بقای اصلح داروین این انحرافات را بتدریج حذف می‌کند؛^{۳۳} لیکن در انسان به خاطر وجود ساحتی بسیار گسترده‌تر به نام فطرت، و در نتیجه بسیار پیچیده‌تر شدن دستگاه نفسانیات و گسترش فوق‌العاده عرصه اعتبارات، امکان انحرافش نیز بسیار متفاوت و پیچیده‌تر می‌شود.

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

تاکنون معلوم شد که اولاً مسأله فطرت، در آن واحد، هم با عقل و فهم فوق حیوانی انسان گره خورده، و هم با اراده‌ی فوق میل‌گریزی؛ یعنی انسان هم می‌تواند حق متعالی را تشخیص دهد و هم می‌تواند علی‌رغم میل و لذت خویش، عمل کند. و ثانیاً نیازهای واقعی انسان، برخلاف حیوان، نه کاملاً بالفعل است؛ و نه محدود به عرصه زندگی دنیوی و مادی.

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

^{۳۳}. مثلاً امروزه مدعی‌اند در برخی حیوانات، نوعی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه گزارش شده است؛ اما همه می‌دانیم که این رفتار در حیوانات هیچگاه نمی‌تواند محور اصلی ارضای غریزه قرار گیرد؛ برخلاف انسان که به خاطر برخورداری از فطرت، اعتباریاتی می‌تواند تمام زندگی وی را تحت الشعاع قرار دهند (شبهه مثال پول در دو پاورقی قبل)، و چون با مداخله مصنوعی زیست‌جهان خود را عوض می‌کند، دیگر قانون طبیعی بقای اصلح نمی‌تواند این انحراف را حذف کند.

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

اینجاست که مفهوم «سعادت» (خوشبختی) به عنوان یک مفهوم کلیدی در زندگی انسان - که حیثیتی بشدت فرهنگی پیدا کرده - رخ می‌نماید: هرکس درصدد است با مجموع اعمال و رفتار خود، به بهترین وضعیتی که برای او ممکن است دست یابد؛ از این رو، و با توجه به تراحماتی که در رسیدن به نیازهای مختلف و برآورده کردن لذتهای مختلف در پیش رو دارد، باید نظام اعتباری‌ای را در نظر گیرد که بیشترین بهره را در مجموع برای او داشته باشد. نکته مهم اینکه به خاطر گستردگی فوق‌العاده عرصه اعتباریاتی که وهم در ساحت عقل و فطرت (نه وهم و خیال محصور در ساحت غریزه و طبیعت) می‌تواند جعل کند، کار به جایی می‌رسد که توصیف برساخت‌گرایانه از تمامی حقایق زندگی انسانی محمل پیدا می‌کند؛ و حقوق بشر، که قرار است به طور جهانشمول ارزشمند باشد، صرفاً تابع قراردادهای بین افراد قلمداد می‌شود؛ در حالی که اگر حقوق بشر صرفاً یک قرارداد باشد، چگونه از ارزشمندی و قداست آن می‌توان دم زد و همگان (از جمله مخالفانش) را به لحاظ اخلاقی و حقوقی ملزم به پذیرش آن شمرد؟!

در نگاه اومانستی، انسان کرامت و ویژه‌ای ندارد، جز برتری داروینی؛ یعنی همین که نسبت به سایر حیوانات، توان زندگی اجتماعی مبتنی بر قرارداد پیدا کرده؛ پس حق او صرفاً تابع قراردادهای بین افراد است؛ و لاغیر؛ پس «حق آزادی» مهمترین حق اعتباری بشری می‌شود و اگرستانسالیستها و لیبرالیستها در اینجا به یک نقطه می‌رسند: انسان آزاد است که هر تعینی که خودش می‌پسندد برای خود انتخاب کند. در حالی که توجیهی ندارند که چرا

این آزادی را به عنوان یک حق از حقوق بشر، و امری مطلوب و متعالی قلمداد می‌کنند، و برای حیوان چنین حقی قائل نیستند!^{۲۴}

اینجاست که در یک نگاه عمیق معلوم می‌شود که بدون اذعان به واقعیتی ماورایی در انسان به نام فطرت، نمی‌توان از «حقوق بشر» دم زد. در منطق خدا باورانه، انسان چون فطرت توحیدی و روح الهی دارد، پیش از ورود در صحنه دنیا با خدا پیمان بسته، و آنجا «حق» خلیفه‌اللهی به او داده شده است؛ پس در درجه اول در پیشگاه خدا مسئول است؛ و از این روست که در پیشگاه خود، دیگران و عالم طبیعت هم مسئول است؛ و در چنین فضایی نه تنها سخن از «حقوق بشر» به عنوان حقوق دیگران، بلکه دفاع از «حقوق محیط زیست» و «حقوق خود» نیز معقول می‌گردد. اگر در غرب، چیزی به اسم اعلامیه حقوق بشر هست، که بر مبنای نگاه اومانستی خود پشتوانه موجهی هم ندارد (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۷۰)، در اسلام ما با «رساله حقوق امام سجاد ع» مواجهیم (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۵۶۴-۵۷۰)^{۲۵} که چون پشتوانه خود را باور توحیدی و فطری انسان قرار داده، مطرح شدن حقوق طبیعت در کنار حقوق بشر در آن به هیچ وجه رنگ و بوی شعاری به خود نگرفته و با مبانی معرفتی خود کاملاً هماهنگ است.

شاید مهمترین ثمره نظریه فطرت در ساحت امور ارزشی و مسائل حقوقی، آن است که برخلاف نگاه لیبرالیستی، که «حق آزادی» را مهمترین حق بشر قلمداد می‌کند، و عملاً موضع نامعقولی را به عنوان مبنای حقوق بشر قرار می‌دهد (سوزنجی، ۱۳۸۲)، «حق رشد» را مهمترین حق می‌داند. این سخن به هیچ عنوان به معنای انکار «حق آزادی» به عنوان یکی از حقوق بشر نیست؛ اما ثمره‌اش این است که «حق آزادی» را در افق انسانیت انسان مطرح می‌کند که واقعا قابل دفاع باشد. و البته این چنین طرحی، اقتضائات خود را دارد: حق آزادی، اگر مبتنی بر کرامت انسان است، به معنای جواز انجام هر کاری نیست، بلکه صرفاً به معنای «مجاز بودن» در ارتکاب اشتباه غیرتعمدی است؛ یعنی اگر در انتخاب خود اشتباه کرد، به خاطر این اشتباهش مؤاخذه نمی‌شود؛ نه اینکه ثمره اشتباه او امر حق و روا قلمداد شود؛ و این اشتباه، حق ویژه‌ای برای او پدید آورد! و نه اینکه اکثریت به صرف

۲۴. برخی از مدافعان لیبرالیسم تصریح کرده‌اند که گوهره لیبرالیسم، به رسمیت شناختن «حق ناحق بودن» است (نراقی، ۱۳۹۷: ص ۹۷) و ضمن اذعان به پارادوکسیکال بودن این تعبیر کوشیده‌اند این پارادوکس را حل کنند (نراقی، ۱۳۹۵) در جای دیگر نشان داده‌ام که در حالی که تقریرشان از این پارادوکس کاملاً درست است، اما در حل آن نیز کاملاً ناتوان بوده‌اند و واقعا دفاع لیبرالیستی از حقوق بشر، یک دفاع کاملاً پارادوکسیکال، و از این رو، ناموجه است (سوزنجی، ۱۳۹۷).

دلخواه خود اجازه تثبیت و قانونی کردن هرگونه «انحراف» و «گناه»ی را (یعنی عملی را که می‌دانند نارواست و جهل ندارند) داشته باشد! و حتی نه اینکه اگر اشتباهش در عمل عوارض سوئی داشت، در قبال آن عوارض سوء، مسئولیتی نداشته باشد!

با این توضیح، قبول فطرت مواجهه ما را با مساله آزادی بشر رنگ و بویی دیگر خواهد بخشید: نه همه چیز برای او مجاز است که مرز آزادی، صرفاً تراحم با دیگران باشد؛ و نه می‌توان او را به جبر در مسیر خوبی‌ها پیش برد و به بهانه راه درست، مانع هرگونه انتخاب‌گری او شد:

اگر از حوزه امور سلیقه‌ای (که حق و باطل در آن معنی ندارد) صرف نظر کنیم و سراغ عرصه‌هایی برویم که انجام این یا آن عمل در زندگی مادی و معنوی انسان جداً و واقعاً تاثیرگذار است و عمل شایسته و ناشایسته در آن معنی دارد (که از مهمترین عرصه‌های حق همین عرصه است)، تردیدی نیست که انسان‌ها در این عرصه‌ها نیز اختیار دارند. لازمه اختیار داشتن آن است که در هنگام انجام یک کار، دست کم دو راه پیش روی آنان هست، که یکی اثر مطلوب می‌گذارد و دیگری اثر نامطلوب. در عین حال، بها دادن به عقل و اختیار شخص، در گروی این است که بگذاریم خودش «تشخیص» دهد و «راه بهتر» را انتخاب کند. در واقع، همین که از «تشخیص» سخن به میان می‌آوریم، وارد عرصه «تصمیم‌گیری عقلانی مبتنی بر ادراک» شده‌ایم، نه «تصمیم‌گیری احساساتی» و یا صرفاً سلیقه‌ای. به تعبیر دیگر، اگر دلیل موجه برای اختیار دادن به اشخاص در تصمیم‌گیری‌ها، ارتقای عقلی آنان و تقویت توانایی تشخیص در آنان است (تا آنان با این تصمیم‌گیری‌ها به «تشخیص بهتر» برسند)، پس اساساً گزینه‌های «بهتر» و «بدتر»ی پیش رو است؛ و مقصود از میدان دادن به اختیار، آن است که شخص بتدریج ارتقای عقلی بیابد و «بهتر» را انتخاب کند. بر همین اساس، وقتی در جایی به کسی اختیار می‌دهیم، امکان «اشتباه» کردن را هم قبول می‌کنیم و شخص را به خاطر اشتباهی که نادانسته مرتکب شده سرزنش نمی‌کنیم؛ اما این سخن بدان معنا نیست که «اشتباه» او را «درست» قلمداد کنیم؛ و حتی وی را از «اشتباه» بودن اقدامش مطلع نسازیم.^{۲۶} اگر قرار است «اجازه» اشتباه کردن به افراد داده شود، از این جهت است که اشتباه بودن اقدامشان را بفهمند و بعد از فهمیدن، این بار «تصمیم درست» بگیرند؛ نه از این جهت که هیچ حقی قابل شناسایی نیست.

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

جمع‌بندی

قبول ویژگی‌ای کاملاً خاص و در واقع ساحتی به نام فطرت برای انسان - که هم حاوی ظرفیتی عظیم برای رفتار و گرایش‌های انسانی است؛ و هم صرفاً یک ظرفیت بی‌جهت نیست، بلکه جهت‌گیری واقعی‌ای نیز در آن نهفته است - می‌تواند در عین فراهم کردن امکان تبیین تنوع‌های عظیم انسانی (که دغدغه اصلی جریانات تاریخ‌گرا و هرمنوتیکال بود)، از افتادن به دام نسبی‌گرایی و انکار هرگونه مقصد متعالی برای انسان در امان بماند؛ و در نتیجه، در عین توان تبیین تنوع رفتارهای آدمی، و لحاظ اراده در آنها، و اجتناب از منحصر دانستن تبیین رفتارهای انسان در ساحت قوانین علی شبه‌مکانیکی پوزیتیویستی، امکان پرداختن به عرصه‌های جهان‌شمول در ساحت وجود انسان، و رسیدن به علم، به عنوان امری فراگیر، میسر گردد. نظریه فطرت ما را از دوگانه‌های متعددی که در جریانات غربی غیرقابل جمع می‌نمود (ماده و معنی؛ ماهیت‌مندی و بی‌تعینی محض؛ نفس و بدن؛ علیت و اراده؛ حقوق طبیعی و حقوق قراردادی؛ آزادی و جبر؛ و ...) می‌رهاند و نشان می‌دهد که اینها چگونه درهم‌تنیده می‌شوند؛ و چگونه می‌توان انسان را، که بسیار متفاوت از حیوان است، در افق متفاوت خودش درست فهم کرد؛ و آنچه در حیوان به نام غریزه وجود دارد، چگونه در انسان، ذیل حقیقتی به نام فطرت، اساساً رنگ و بویی دیگر به خود می‌گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸). جمهره اللغه. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۷. اریکسون، توماس هیلند، و نیکسون، فین سیورت (۱۳۸۷). تاریخ انسان‌شناسی (از آغاز تا امروز). ترجمه: علی بلوکباشی. تهران: نشر گل آذین.
۸. بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی؛ گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). زن در آینه جمال و جلال. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم
۱۱. سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
۱۲. سوزنچی، حسین (۱۳۸۲) حل پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری، فصلنامه قیسات، ش ۳۱-۳۰، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳
۱۳. سوزنچی، حسین (۱۳۹۳). الگویی اسلامی برای تحلیل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سیاست‌گذاری‌های مربوطه، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ش ۱، تابستان ۱۳۹۳.
۱۴. سوزنچی، حسین (۱۳۹۵). حقیقت و نحوه اعتبار، فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا. ش ۱۹، پاییز ۱۳۹۵
۱۵. سوزنچی، حسین (۱۳۹۷) «[تلاشی ناموفق در دفاع از پارادوکس حق ناحق بودن](http://souzanchi.ir)» بازیابی از souzanchi.ir ۱۱ دی ۱۳۹۷
۱۶. سوزنچی، حسین. (۱۳۹۸). تاملی فلسفی در باب نسبت فقه و اخلاق. فصلنامه آیین حکمت. بهار ۱۳۹۸. ش ۳۹.
۱۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث
۱۸. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم. همرا با پاورقی‌های مرتضی مطهری. تهران: صدرا.

۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۸). الانسان و العقیده. قم: مکتبه فدک.
۲۲. عبدالرحمن، طه (۲۰۱۶). شرود ما بعد الدهرانیة، النقد الائتمانی للخروج من الاخلاق. بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
۲۳. عبدالرحمن، طه (۲۰۱۷). دین الحیاء، من الفقه الائتماری الی الفقه الائتمانی. بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
۲۴. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). الفروق فی اللغه. بیروت: دار الافاق الجدیة.
۲۵. عسکری خانقاه، اصغر، و کمالی، محمد شریف (۱۳۷۸). انسان شناسی عمومی. تهران: سمت.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: هجرت.
۲۷. فکوهی، ناصر (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی. تهران: نشر نی.
۲۸. کتاک، کنراد فیلیپ (۱۳۸۶). انسان شناسی، کشف تفاوت های انسانی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۱). مبانی جامعه شناسی معرفت. ترجمه کرامت الله راسخ. تهران: نشر نی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب. تهران: صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). فطرت. تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). فطرت در قرآن. تهران: صدرا.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸) فطری بودن دین. تهران: صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۱ (انسان و ایمان). تهران: صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۵ (جامعه و تاریخ). تهران: صدرا.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). یادداشت های الفبایی استاد مطهری، ج ۵. تهران: صدرا.
۴۰. نراقی، آرش (۱۳۹۵). «پارادوکس مدارا» بازیابی شده از سایت صدانت «3danet.ir»، ۲۵ مهر ۱۳۹۵
۴۱. نراقی، آرش (۱۳۹۷) «مسئله هم جنس گرایی در اندیشه شیعی ایران معاصر» در فصلنامه ایران نامگ. سال ۳، ش ۱، بهار ۱۳۹۷، ص ۸۷-۱۱۹
۴۲. نیکولوسی، جوزف؛ نیکولوسی، لیندا ایمز. فهم هم جنس گرایی و راهنمایی والدین برای پیشگیری از آن. ترجمه: محسن بدره. تهران: آرما، ۱۳۹۶.

۴۳. هایدگر، ماترین (۱۳۹۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

44. Bem, S. L. (1981). "Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source". *Psychological Review*, 88 (4), 354-364.
45. Darwin, Charles (1878). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. New York, D. Appleton & Co.
46. Freud, Sigmund (1956). *Collected Papers*. Tr. Joan Riviere. Hogarth Press.
47. Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011). *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*. San Francisco: Jossey-Bass.
48. Leonard Sax, M.D. (2002) "Maybe Men and Women Are Different", *American Psychologist*, July 2002, pp. 444-445.
49. Leonard Sax, M.D. (2006) *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?* New York: Broadway Books.
50. Lukas, Carrie L. (2006) *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*. Washington DC. Rengery Publishing Inc.
51. Pearcey, Nancy R. (2018) *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*. Baker Books.
52. Rhoads, Steven E. (2004) *Taking Sex Differences Seriously*. New York: Encounter Books.

Fitrat (Human Nature) as a competing humanistic theory for modern humanities and social sciences

abstract

Today, it seems that Darwin's theory of human nature is somehow underpinned by modern humanist anthropology, and all human problems have been analyzed in the horizon of instinct. In contrast, what distinguishes man in Islamic doctrine is his enjoyment of a transcendent truth called "soul" or "Fitrat" (human nature). Although some scholars have emphasized that Fitrat is the most foundation of Islamic culture and teachings, but there is not any presentation of this idea as a coherent theory, capable of displaying its benefits in contrast to competing views in the humanities and social sciences. This essay attempts to reconstruct the idea of "Fitrat" in relation to some of the major dualities of Western thought on the horizon of a theory, and to show some aspects of it in an anthropological context, an anthropology that maybe serve as a basis in the field of humanities and social sciences in relation to Western theories.

Keys: Human nature, Theory of Evolution, Human, Humanities, Social Sciences, Darwin.