

فطرت‌مندی انسان و برون‌داده‌هایش در حیات سیاسی

با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری

محمد عابدی *

چکیده

مدیریت حیات سیاسی متأثر از مجموعه میناهاست. در این میان قرآن معتقداتی را به مخاطبان‌ش در ابعاد معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ... ارائه می‌کند که در بُعد انسان‌شناختی، «فطرت‌مندی» از مهم‌ترین آنهاست. مسائل متعددی مانند امکان ارائه نظام حقوق سیاسی مشترک مبتنی بر فطرت برای همه انسان‌ها و تکلیف حکومت به ایجاد جامعه هماهنگ با فطرت وجود دارند که اتخاذ موضع در موردشان در سیاست مهم، و عنایت به فطرت‌مندی انسان در پاسخ به آنها مؤثر است. فرضیه تحقیق این است که «انسان برخوردار از فطرت است و خدا حیات چنین مخلوقی را تدبیر می‌کند و اعتقاد به این مبنا، برون‌داده‌هایی در مدیریت حیات سیاسی دارد». مقاله با روش استناد به قرآن و تفاسیری چون المیزان و آثار شهید مرتضی مطهری، به ابعادی از فطرت که در برون‌داده‌های سیاسی مورد استفاده‌اند، اشاره دارد و برخی برون‌داده‌های اعتقاد به فطرت را در مدیریت حیات سیاسی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فطرت، مدیریت، حیات سیاسی، برون‌داده‌های سیاسی.

* مربی مطالعات قرآن و حدیث پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (abedi.mehr@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۵

مقدمه

سیاست و تدبیر حیات اجتماعی همواره بر نوعی از جهان‌شناسی در ابعاد مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، ارزش‌شناختی و ... استوار است و اصول و قواعد تدبیر سیاسی را از این مبانی اخذ می‌کنند. بر این اساس وقتی جهان‌شناسی‌های مادی بر سیاست حاکمیت می‌یابند، برون‌دادهایش را در اصول و قواعد سیاسی به‌روشنی می‌توان دید. در بخش مبانی انسان‌شناختی یکی از مبناهای تأثیرگذار، باور به «فطرت‌مندی شهروندان» است؛ درحالی که بیشتر مکاتب مادی اموری چون ابعاد روحانی و فطرت انسانی را نفی می‌کنند، ارزش‌ها، گرایش‌ها و مقدسات انسانی را که باورمندان به این مبناها پذیرفته‌اند، انکار می‌کنند و در مدیریت حیات سیاسی نیز بر این اساس به تدبیر می‌پردازند. برای نمونه در این نگره‌ها «ماتریالیسم انسانی» و «ارزش‌ها و مقدسات انسانی» دو موضوع متضاد به‌نظر می‌رسند؛ زیرا ارزش‌های انسانی با فطرت انسانی سازگارند و فطرت انسانی هم با این سازگار است که در سرشت انسانی، حقیقتی متعالی وجود دارد که میل به تعالی در ذاتش نهفته است. تأثیر این دوگانگی مادی و روحی در انسان را در مسائل اجتماعی و سیاسی می‌توان نشان داد. به بیان شهید مطهری تضادهای تاریخی ناشی از تضاد سرشتی انسان‌هایند؛ انسان‌هایی که در جهت عقلانی پیش رفته‌اند، گروه اهل حق، و انسان‌هایی که در حیوانیت سقوط کرده‌اند، گروه اهل باطل را شکل داده‌اند و نبردهای انسانی تاریخ، نبرد طبقه حق جو با منفعت‌جوست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۱۵؛ ر.ک: الطباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۶: ۱۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴). برخلاف این دست آرا و نظریات، قرآن کریم برخورداری انسان از فطرت را می‌پذیرد. بر این اساس می‌توان در مدیریت سیاسی، در مورد مسائل متعددی موضع متناسب با فطرت‌مندی انسان اتخاذ کرد؛ مسائلی مانند پذیرش یا رد حضور ارزش‌های ثابت انسانی در حیات و اخلاق سیاسی، تربیت‌پذیری سیاسی بر مدار فطریات بشری، امکان ارائه نظام حقوق و وظایف سیاسی مشترک مبتنی بر فطرت برای همه انسان‌ها، لزوم سازگاری قوانین سیاسی با فطرت، نقش پذیرش فطرت در نفی نگاه‌های یک‌طرفه به انسان، معناداری تکامل انسانیت و رسالت‌مندی حکومت دینی در ایجاد جامعه هماهنگ با فطرت. بنابراین در برابر این مسئله که آیا قرآن کریم انسان را برخوردار از فطرت می‌داند و آیا اعتقاد به این مبنا و باور، تأثیری در سیاست و مدیریت حیات اجتماعی دارد، فرضیه تحقیق بر این اساس استوار است که انسان برخوردار از فطرت است.

خدا حیات چنین مخلوقی را تدبیر می‌کند و اعتقاد به این مبنا، برون‌دادهایی را در مدیریت حیات سیاسی در پی دارد. تحقیق با استناد به قرآن کریم و تفاسیر قرآنی سامان می‌یابد و بعد از اشاره به ابعادی از بحث فطرت که در برون‌دادها مورد استفاده‌اند، برخی برون‌دادهای اعتقاد به فطرت در مدیریت حیات سیاسی معرفی می‌گردد.

۱. فطرت بشر و فطری بودن دین در قلمرو اجتماعی و سیاسی

لازم است ابتدا چیستی فطرت و ماهیت آن بیان شود، آنگاه رابطه فطرت با فلسفه بعثت و دین روشن گردد؛ منظور از فطری بودن دین که سیاست از قلمروهای آن است، تبیین گردد و انواع فطرت معرفی و دیدگاه مخالفان فطرت‌مندی مورد اشاره قرار گیرد.

۱-۱. فطرت؛ چیستی و ویژگی‌ها

فطرت «نوع خاصی از آفرینش بی‌سابقه» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ۲۸۵؛ الجوهری، ۱۳۷۶: ۲۴۸-۲۴۹؛ الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۸؛ الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۷۹) و منظور از آن «ویژگی‌های سرشتی انسان» می‌باشد. فطرت امری تکوینی، غیر اکتسابی و آگاهانه‌تر از غریزه است؛ از این‌رو انسان می‌داند فطریاتی دارد. غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوانی است، ولی فطریات - مانند حقیقت‌جویی، خیر اخلاقی و حس دینی - به مسائل فراحوانی و خاص انسان مربوط است.^۱ این حس نه از ضرورت‌های اجتماعی، که جزئی از نهاد انسان است. در واقع همه آنچه مسائل فراحوانی و ارزش‌های انسانی نامیده می‌شود، ریشه در سرشت انسان دارد و انسانیت انسان در گرو قبول این فطریات است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۶۳-۴۶۸). فطرت از خواص و زیرمجموعه روح نیز می‌باشد و روح، ظرف آن است.^۲ «فِطْرَةَ» در قرآن در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله؛ روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش

۱. در خصوص تفاوت فطرت و غریزه بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴.

۲. در این خصوص بنگرید به: حسن حسن‌زاده آملی، معرفت نفس؛ احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام.

خدا نیست» (روم: ۳۰).

۲-۱. رابطه فطرت با فلسفه بعثت و دین

امام علی(ع) بعد از اشاره به خلقت انسان، فلسفه بعثت پیامبران را مرتبط با فطرت می‌داند:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ، وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالتَّبْلِيغِ، وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دِفَاتِنَ الْعُقُولِ، وَ يُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ؛ پس [خداوند] رسولان خود را میان آنان برانگیخت و پیامبران را پیایی سوی ایشان فرستاد، تا از آنان بخواهند عهد الهی را که در فطرتشان نهاده است، به‌جای آورند و نعمت فراموش شده او را به یادشان آورند و با رساندن پیام الهی، حجت را بر آنان تمام کنند و گنجینه‌های خردهایشان را بیرون آورند و نشانه‌های قدرت [خدا] را به آنها نشان دهند (نهج البلاغه: خطبه ۱؛ المجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۰).

علامه طباطبایی معتقد است: معنای «فَطَرَتَ اللَّهُ» این است که ملازم فطرت باش. دینی که اقامه وجه برایش واجب است، همان است که خلقت به آن دعوت، و فطرت الهی به‌سوی هدایت می‌کند؛ فطرتی که تبدیل‌پذیر نیست؛ چون دین چیزی غیر از سنت حیات، و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود، نیست. پس هیچ انسانی غایتی جز سعادت ندارد؛ چنان‌که تمام انواع مخلوقات به‌سوی سعادت خود و هدفی که مطلوب آنهاست، هدایت فطری، و گونه‌ای خلق، و به ابزارهایی مجهز شده‌اند که با آن هدف مناسب است (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۶۹). به‌نظر ایشان انسان مانند دیگر انواع، فطرتی دارد که به متمیم نواقصش می‌انجامد. بشر فطرت ویژه‌ای هم دارد که موجب می‌شود کاری را هم که باید قصد کند، متمیم کند و به سنت خاصی در حیات و راه معین دارای غایت مشخصی هدایتش کند که باید فقط آن را بپیماید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». انسانی که در دنیا زندگی می‌کند، نوع واحدی است که با توجه به ساختمان وجودی‌اش (مرکب از روح و بدن)، منافع و ضررهایش یکسان است. از این‌رو از جهت انسان بودن، دارای سعادت و شقاوت واحدی است؛ پس باید رویکرد اعمالش به‌سوی روش واحد ثابتی باشد که هادی ثابت واحدی به آن هدایت کند و باید آن هادی، همان فطرت و نوع خلقت باشد. برای همین بعد از «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فرمود: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (همان).

۳-۱. منظور از فطری بودن دین

منظور از فطری بودن دین - که سیاست هم از قلمروهای مهم آن است - این است که بشر به

نوعی از سرشت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و دین متناسب با نیازهای فطری اوست (رجبی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). امام باقر(ع) در توضیح روایت پیامبر اکرم(ص) که «کل مولود یولد علی الفطره»، فرمود: «یعنی المعرفه بان الله عز و جل خالقه» (الکلینی، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۲). امیرالمؤمنین(ع) نیز فرمود: «کلمه الاخلاص هی التوحید» (نهج البلاغه: خطبه ۱۱۰). اگر بشر به حال طبیعی بماند، همان راه را انتخاب می‌کند، و این بسترهای خارجی‌اند که زمینه انحراف او را فراهم می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۵۸-۴۵۴) و انسان با سوء اختیار، گرایش‌های بعد مادی‌اش را غلبه می‌دهد. از ویژگی‌های فطرت، سازگاری با معرفت حق روشن و ناسازگاری با باطل روشن و شناخت بی‌واسطه آنهاست؛ اما در صورت پیچیدگی حق با باطل، فطرت نیازمند منطق است (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۱۱۵؛ الشیرازی، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۱۶۵) و ممکن است به‌خاطر عواملی، ضعیف یا بی‌اثر گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۳۲؛ الشیرازی، بی‌تا: ۴۰).

هرچند منشأ دین پیامبران، وحی است، اما اقتضا و جویایی دین در سرشت بشر قبل از عرضه بود و پیامبران آن استعداد را پرورش دادند و فطرتی (تقاضایی) در انسان هست که پیامبران برای پاسخ به آن مبعوث می‌شوند. آیه پیش‌گفته، دین را «فطرة الله» برای همه مردم می‌شناسد. فطرت نسبت به انسان‌ها فراگیری دارد و هدایت فطری به همه می‌رسد؛ چون لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقت‌شان به‌صورت یکسان موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۲۳)؛ خدادادی و ذاتی و تغییر و تبدیل‌ناپذیر (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶۰۳) و از ابزارهای هدایت درونی به‌سوی مسیر الهی است. با وجود ویژگی‌های مذکور، فطرت برای تنجز و تحقق وظایف کافی نیست و وجود امر تشریحی برای تنجز و تحقق تکلیف و اتمام حجت بر مکلفان ضروری است. علامه طباطبایی ذیل آیه «الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ يُوصلَ...» (رعد: ۲۶) می‌نویسد:

ظاهر این است که منظور از «امر»، امر تشریحی است که از ناحیه وحی نازل شده باشد، به شهادت ذیل آیه «وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ». آری، حساب و مؤاخذه بر احکام نازله در شریعت است که احکام تشریحی فطرت را تأیید می‌کند، نه بر احکام فطرت به‌تنهایی، و این مسلم است که مثلاً اگر احکام ظاهری و شرعی مربوط به قبح ظلم و خوبی عدالت به اشخاصی مستضعف نرسد، در قیامت مانند آن کسانی که به ایشان رسیده است، مؤاخذه نمی‌شوند، هرچند مستضعفان هم به فطرت خود زشتی ظلم و خوبی عدالت را درک نکنند. حجت الهی از طریق فطرت به‌تنهایی تمام

نمی‌شود، بلکه باید طریق وحی نیز به فطرت منضم گردد: «لِنَّاسِ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵؛ الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۴۶۷).

۴-۱. رابطه هدایت و فطرت

در مورد نسبت هدایت و فطرت نیز گفتمانی است هدایت، فطری یا زبانی است. در هدایت فطری، خدا بشر را به گونه‌ای آفریده و هستی‌اش را به الهامی مجهز کرده است که با آن الهام، اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸؛ نیز بنگرید به: روم: ۳۰). فطرت، خدا را حاکم بر همه خلایق می‌داند. در مورد هدایت کلامی هم باید گفت خدا انبیا را مبعوث کرد و کتب را نازل فرمود، و شرایع را جعل نمود تا افق و نقشه راه زندگی را برای بشر روشن سازد و سعادت و شقاوتش را بیان کند، و این دعوت همواره بین بشر جریان داشته و با دعوت فطرت تأیید شده است (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۲۳).

۵-۱. تقسیمات فطرت

انسان دو نوع فطرت ادراکی و شناختی، و احساسی و گرایشی مانند حقیقت‌جویی، گرایش به کمال، جمال، خلاقیت، عشق و پرستش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴). در بعد ادراکی، قرآن علوم ذاتی، فطری و حضوری را میزبان و علوم حصولی را مهمان نفس می‌شمارد؛ مگر آنکه علوم حصولی در روند ادراک به امامت عقل نظری که از قوای فطری بینش انسان است ادراک شود، که در این صورت، هماهنگ با علوم فطری و به تبع آن، ثابت و جاودان خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۶۸الف: ۱۷۴-۱۷۶). اصول تفکر، فطری و ثابت است و انسان بدون فطریات، در ادراک دچار شک است (همان: ۴۷۹). منظور از فطری بودن دین از حیث ادراکی این است که ادراک و پذیرش عقلی دین، دلیل نمی‌خواهد یا دلیلش با خودش هست. وقتی از امام حسن عسکری (ع) ذیل آیه ۷۸ بقره سؤال شد چرا قرآن توده جاهل مردم را نکوهش می‌کند، حضرت فرمود: «... و قد اضطروا بمعارف قلوبهم ...» (المجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸۷: ۲). برخی مسائل نیازمند تعلیم و دلیل نیستند. برای نمونه انسان به حکم معارف سرشتی و قلبی می‌فهمد که اگر کسی دستور داد، ولی خودش عمل نکرد، نباید به او اعتماد کرد (ادراکات اولیه فطری)؛ اما توده بنی اسرائیل که می‌دیدند علمایشان به تقوا و پاکی الزام می‌کنند، ولی خود به آن عمل نمی‌کنند، باز به آنها اعتماد می‌کردند.

در مورد فطریات گرایشی اموری چون میل به فرزند داشتن، برتری‌طلبی، قدرت‌طلبی، اجتماع

گرایی (بقره: ۲۱۳؛ الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۲)، پرستش و خداجویی، از امور فطری در حوزه خواستها (غیر از فطریات جسمانی) هستند.

چون تاله و ذوب شدن در خدا باوری در نهاد انسان تعبیه شده، حقیقت وی بیش از «تاله و دلباختگی به جمال و جلال الهی» نیست، و چون حیات انسان واقعی در تاله او ذوب شده است، اگر کسی دستور خدا را درباره نبوت پیامبری نپذیرد، تاله او آسیب می‌بیند و حیاتش مخدوش می‌شود. انسان باید حیات الهی و تاله و خداخواهی فطری را به فعلیت برساند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۲).

این خواستها براساس خودمحوری نیستند و معیار انسانیت شناخته می‌شوند. شهید مطهری این فطریات را شامل حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع، و عشق و پرستش می‌داند. برای مثال حقیقت‌خواهی گرایشی است که در سرشت روحی انسان نهاده شده است. انسان مرکب از ماده طبیعی و روح غیر طبیعی است: «نفخت فیہ من روحی» (حجر: ۲۹). عناصر طبیعی او را به طبیعت و عناصر غیر طبیعی به فراطبیعت مثل حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی یا پرستش وابسته می‌سازند. وقتی گفته می‌شود دین از حیث خواستها و گرایش، فطری است، یعنی توجه به خدا چنان است که احساسات انسان او را به سوی خدا و دین می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۸۴-۵۰۱ و ۶۱۲). البته اصول اساسی دین مانند اعتقاد و گرایش به خدا و پرستش خدا با نوع آفرینش انسان موافقت دارد، نه اینکه تمام جزئیات دین مطابق فطرت باشد و از مخالفت با آنها، مخالفت با فطری بودن دین لازم آید (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۸۰). البته فطرت همواره سالم نمی‌ماند و گاه دچار انحراف و مریضی هم می‌گردد. رسول اکرم (ص) نیز ذیل آیه فطرت (روم: ۳۰) به تولد فطری انسان‌ها و عارضی بودن انحرافات دینی توجه می‌دهد: «کل مولود یولد علی الفطره فابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه» (البخاری، ۱۴۰۶، کتاب جنائز، ابواب ۸۰ و ۸۳). به جهاتی از این دست، فطرت با وجود ویژگی‌های مذکور، برای تنجز و تحقق وظایف کافی نیست و وجود امر تشریحی برای تنجز و تحقق تکلیف و اتمام حجت بر مکلفان ضروری است. علامه ذیل آیه ۲۶ سوره رعد این مطلب را توضیح داده است (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۴۶). متکلمان شیعه تکالیف را عقلی و سمعی می‌دانند و معتقدند تکلیف، متأخر از شرع است و عقل به سمع نیاز دارد.

در مقابل مکاتب الهی، مکاتب مادی فطرت را انکار می‌کنند و چون فطرت و روح ارتباط دارند و این گروه روح را نفی می‌کنند و انسان را مادی می‌دانند، در نتیجه همه ارزش‌ها، گرایش‌ها و

مقدسات انسانی را که فطرت مشتمل بر آنهاست، منکرند. در حقیقت ماتریالیسم انسانی و ارزش‌ها و مقدسات انسانی دو مسئله متضاد هستند؛ زیرا ارزش‌های انسانی با فطرت انسانی سازگارند و فطرت انسانی هم با این سازگار است که در سرشت انسانی، حقیقتی متعالی هست که میل به تعالی در ذاتش نهفته است (مطهری، ۱۳۸۰، ج: ۳، ۵۱۵).

۲. برون‌دادهای پذیرش فطرت انسانی در مدیریت حیات اجتماعی و سیاسی

با توجه به مجموع ویژگی‌ها، اقسام و گستره و آسیب‌های فطرت، پذیرش آن استلزاماتی در سیاست‌ورزی و مدیریت معتقدانش دارد که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها را تشریح می‌کنیم.

۱-۲. پذیرش ارزش‌های ثابت انسانی در حیات و اخلاق سیاسی

با پذیرش «فطرت»، باید ارزش‌های انسانی در حیات اجتماعی و سیاسی مانند یاری مظلوم و مقابله با ظالم به رسمیت شناخته شوند؛ زیرا این ارزش‌ها با فطرت انسانی سازگارند. فطرت هم با این هماهنگ است که انسان مایه‌ای برای این گرایش‌های مقدس در وجودش باشد، و حقیقت مقدسی در نوع آفرینش انسان هست که گرایش به تعالی در ذاتش نهفته است و تضاد حقیقی درونی انسان، گویای این واقعیت است^۱ (همان: ۵۱۴). اما پیروان «مکتب مادی»، چنین ارزش‌هایی را در حیات اجتماعی و سیاسی نمی‌پذیرند.

از سویی نتیجه پذیرش فطرت و ارزش‌های ثابت انسانی در همه بشر، عدم نسبیت اخلاق در حوزه اجتماعی، سیاسی، تاریخی و ... است؛ زیرا انسان از جهت انسان بودن دارای گروهی از اخلاقیات است که در دوره بدویت و تمدن به یک گونه صادق است (بنگرید به: همان: ۵۲۶). اما مکتب ادعا دارند ارزش‌های انسان متغیر است (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۲۹)؛ از این رو اخلاق اجتماعی، سیاسی و ... را نیز نسبی خواهند دانست. برای مثال در نسبیت‌گرایی هنجاری با پذیرش عدم ثبات در اصول و قواعد اخلاقی، بیان می‌شود که چون ارزش‌های مورد قبول افراد یا جوامع مختلف، متفاوتند یا ارزش‌های اخلاقی مبنای واقعی ندارند، نباید بر رعایت اصول اخلاقی پای فشرده و درباره ارزش‌های اخلاقی مورد قبول افراد یا جوامع بشری داوری نمود (مجتبی مصباح، ۱۳۷۸: ۱۷۱ و ۱۷۷). براساس نسبیت‌گرایی در اخلاق، هیچ‌یک از ارزش‌ها، اصول و احکام اخلاقی

۱. درباره تاریخچه نسبیت اخلاق بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۴.

ثابت نیستند و همه گزاره‌های اخلاقی به اختلاف زمان، شرایط و نظر شخصی خاص یا توافق جامعه قابل تغییرند.

این دیدگاه برون‌دادهایی در حوزه اجتماعی و سیاسی دارد. برای مثال اگر حقیقت‌جویی در دوره‌ای برای بشر ارزش باشد، در دوره دیگر می‌تواند فاقد ارزش شود، یا «اخلاق لیبرالی» زمانی ارزشمند و زمانی بی‌ارزش است؛ در واقع اصول ثابتی موجود نخواهد بود تا گفته شود اخلاق لیبرالی در هر زمان ضد ارزش است. با این مبنای نسبی‌انگارانه، هیچ گروهی نمی‌تواند اخلاق خود را بر دیگران تحمیل کند، یا همدیگر را از لحاظ اخلاقی محکوم کنند؛ چون هیچ‌کدام در شرایط دیگران نیستند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۷). با پذیرش نسبییت اخلاق، تسامح و تساهل در اصول کلی اخلاق و ترویج لابلالی‌گری در پایبندی به اصول اخلاقی در عمل لازم خواهد بود و هر کسی مجاز به انجام هر کاری است؛ چون واقعیت ثابت اخلاقی وجود ندارد و همه شیوه‌های اخلاقی درست انگاشته می‌شود و اثبات منطقی نیاز نیست؛ توصیه و تبلیغ فضایل اخلاقی در حیات سیاسی و اجتماعی بی‌معنا خواهد بود و مؤاخذه دیگران به‌خاطر عملکردشان نباید صورت بگیرد؛ مفاهیمی مانند عدالت و ظلم سیاسی بی‌معنا خواهند شد و سخن گفتن از اقامه عدل بی‌معناست؛ چون این مفاهیم، اعتباری و قراردادی جامعه یا گروه خاصی‌اند و ممکن است جوامع دیگر چنین اعتباری را نپذیرند.

این در حالی است که اصول اخلاقی برخلاف فروع، ثابت و اطلاق دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۴۰)؛ در غیر این صورت سلسله‌ای از آداب و قواعد قراردادی خواهند شد، نه اموری مقدس و دارای فضیلت و خیر واقعی. شرافت‌ها و مقدسات انسانی از منظر کسانی که اصالت‌ها و ارزش‌های ثابت انسانی و فطریات را نمی‌پذیرند، در شمار موهومات مقتضی مصلحت اجتماع بشری یا موهومات غیرمفید طبقه‌بندی می‌شوند. به‌عنوان نمونه، شهید مطهری به مارکسیست‌ها اشاره می‌کند که مفاهیم اخلاقی، دینی و مذهبی را مخلوق طبقات مرفه برای تسکین طبقه محروم می‌دانند تا مانع شورش اجتماعی و سیاسی آنها شوند. در مقابل توضیح می‌دهد «نیچه» این امور را مخلوق طبقات فرودست برای جلوگیری از تسلط اغنیا می‌انگارد و معتقد است چون طبق قانون طبیعت باید اقویا بمانند و ضعفا فدا شوند و تقویت ضعفا غلط است، نتیجه می‌گیرد مفاهیم مذکور که

مانع تکامل بشرند (کمال فقط در قدرت است)، باید نفی شوند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۲۸-۵۳۲).

۲-۲. تربیت‌پذیری سیاسی بر مدار فطریات بشری

پیش‌فرض تربیت و رشد فردی، اجتماعی و سیاسی، وجود مجموعه‌ای از استعدادها و گرایش‌ها در شهروندان است، و مربیان با درنظر گرفتن این استعدادها و گرایش‌ها، آنها را در مسیر کمال رشد می‌دهند و با پذیرش ویژگی‌ها و گرایش‌ها که همان فطریات انسان است، تربیت سیاسی و اجتماعی بشر ممکن می‌شود، ولی بدون مبنای فطرت، تربیت و رشد معنا نخواهد داشت. توضیح مطلب اینکه، همان‌گونه که گرایش به توحید در همه ابعادش و گریز از شرک در همه گستره‌های زندگی از جمله حیات اجتماعی و سیاسی، فطری بشر است و بینش‌های شهودی فطری در انسان، فعلیت دارد، تمایل به حق و تنفر از باطل در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی و سیاسی نیز چنین است. با اینکه خداوند فجور و تقوا را به انسان الهام کرد و او به خیر و شر آگاه است، ولی همچنان به سمت تقوا، خیر و خوبی گرایش دارد. از این‌رو هر کسی بر اثر تربیت نادرست در مسیر فجور و شر و بدی قرار بگیرد و سوء تربیت خانواده، محیط جامعه و فضای فرهنگی و سیاسی او را آلوده کند، این سیر، تحمیل بر اوست؛ اگر هم به روش صحیح تربیت شود، فطرت حق‌طلبی و کمال‌خواهی در او شکوفا می‌شود؛ زیرا این حقیقت در نهاد همگان نهفته است. بنابراین فطرت انسان به حق - در همه ابعادش از جمله سیاسی - متمایل است و گرایش به باطل را محیط بر او ارائه می‌کند:

انسانی که در آغاز به دنیا می‌آید، اگر آلوده به تبهکاری نشود، امین و صادق است و بعد تحت تأثیر خانواده یا محیط به آلودگی و تبهکاری متمایل می‌شود... انسان گرایش به کمال مطلق و خیر و پاکی دارد؛ گرچه خدا به او فجور و تقوا را نیز الهام کرده و او به خیر و شر و بد و خوب آگاه است، ولی میلش به سمت تقوا و خیر و خوبی است، به شرط اینکه سوء تربیت خانواده یا محیط جامعه او را آلوده نکند، و اگر انسانی در اثر تربیت غلط در مسیر فجور و شر و بدی قرار گرفت، این سیر و حرکت در واقع تحمیلی بر حقیقت اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲).

همین نکته و ویژگی، تربیت‌پذیری سیاسی انسان در دو جهت موافق و مخالف فطرت را ممکن می‌سازد (همو، ۱۳۸۹: ۱۷۶). این برون‌داد را در کلامی از شهید مطهری بهتر می‌توان توضیح داد؛ آنجا که با مقایسه تربیت با مبنای اصالت اجتماع و تربیت بر مبنای «اصالت فطرت بشر»

می‌نویسد:

کسانی که قائل به اصالت اجتماع هستند ... می‌خواهند انسان‌ها را طوری بسازند که منظور طبقه حاکمه بهتر تأمین شود ... می‌گویند جامعه به سربازهایی صد درصد انضباطی نیاز دارد که فرمان مافوق را بدون چون و چرا اطاعت کنند و غیر از فرمان فرمانده به چیزی فکر نکنند ... اگر به او یک بمب دادند و گفتند برو بالای این شهر بینداز، فکر نکنند که آخر این مردم چه گناهی دارند ... ولی این براساس تربیت به‌معنای واقعی نیست. تربیت یعنی پرورش دادن استعدادهای واقعی انسان ... اگر در او عاطفه انسانی وجود دارد، باید آن را پرورش داد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۵۳-۴۵۴).

وی به تأثیر این مبنا در «تکامل تاریخ» نیز اشاره می‌کند.

۳-۲. امکان ارائه نظام حقوق و وظایف سیاسی مشترک مبتنی بر فطرت برای همه انسان‌ها

دین که به‌معنای سنت حیات، و روشی است که انسان باید در پیش بگیرد تا سعادت‌مند شود (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۷۹-۱۸۰)، در قرآن (روم: ۳۰) فطری معرفی می‌شود (همان: ۱۹۳-۱۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸). از طرفی دین ابعاد گوناگون از جمله فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارد. بنابراین باید از «بخش سیاسی دین فطری» نیز سخن بگوییم و سیاست و ابعاد مختلفش مانند قدرت، حکومت و اهداف را با مبنای فطری بودنش بشناسیم. برای مثال علامه طباطبایی با توجه به «فطرت الهی و دین» معتقد است غایت و هدف نهایی هر انسانی سعادت است؛ چنان‌که همه مخلوقات به‌سوی سعادت و هدف مطلوبشان، هدایت فطری شده و به‌گونه‌ای خلق شده و به ابزارهایی مجهز گشته‌اند که با آن هدف مناسب است (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۸۰). غایت حیات سیاسی نیز تأمین بخشی از سعادت مذکور خواهد بود.

همچنین علاوه بر فراگیری فطرت نسبت به همه انسان‌ها، دین در بعد سیاسی‌اش نیز متناسب با فطرت همه انسان‌هاست. از این‌رو می‌توان به یک روش مشترک در حیات سیاسی برای انسان‌ها اندیشید که سعادت و کمال انسانی، غایت آن باشد. قرآن نیز هرگز دین را جمع نمی‌بندد و همه را اسلام و تسلیم شدن در برابر خدا می‌داند. از این منظر حیات سیاسی مطلوب و سنت این حیات برای همه می‌تواند مشترک باشد.

به بیان دیگر، انسان وقتی به کمال و سعادت می‌رسد که قوانین مصوب برای او، مطابق نیازهای واقعی‌اش باشد؛ در غیر این صورت نمی‌تواند او را به کمال و سعادت واقعی برساند.

از این رو به حکم عقل، دین که همان اصول و سنن و قوانین عملی است و سعادت واقعی انسان را تضمین می‌کند، باید از فطرت و گرایش و بینش فطری انسان سرچشمه بگیرد تا انسان را به مقصدی هدایت کند که فطرتش می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۷). از سوی دیگر چون فطرت در مورد همه انسان‌ها عمومیت دارد و دین «فطرة الله» برای همه است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶۰۳)، و هدایت فطری هم عمومی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۲۳-۱۲۴)، امکان ارائه دین واحد برای تمام بشریت وجود دارد. از آنجاکه دین دارای ابعاد متعدد است، ظرفیت ارائه برنامه واحد در حوزه سیاست برای همه بشریت را دارد. به این ترتیب وجود فطرت مشترک، امکان ارائه نظام حقوق و وظایف سیاسی مبتنی بر فطرت برای همه را توجیه می‌کند. این نظام متناسب با فطرت، استعداد غلبه بر بعد شر سرشت مادی و حیوانی را در همه انسان‌ها دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۱ و ۱۷۴). این نکته هم افزودنی است که عقل عملی بر پایه محکومات بینشی و تمایلات فطری تصمیم می‌گیرد، و قوای عامله طبیعت، فروعی است که باید تابع آن اصل باشد. عقل عملی به تعبیر امام صادق (ع) مرکز عبودیت انسان و سرمایه تحصیل بهشت خدای سبحان است: «ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان». عبودیت و به‌دست آوردن بهشت در گرو عمل است؛ رهبری اعمال ارادی انسان را عقل عملی به‌عهده دارد و در عرصه‌های مختلف عملی مانند تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مُدُن حکم می‌کند. اطلاق دو حدیث «النَّاسُ معادن كمعادن الذَّهَبِ و الفِضَّةِ» و «يُثِرُوا لَهُم دَفَائِنُ الْعُقُولِ» ضامن سعه شمول دفینه‌های علمی و عملی است. اشاره این دفائن و مخازن علمی و عملی برعهده انبیا و اولیاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۹).

فطرت الهی میان انسان‌ها مشترک است و همین آن را برای منشأ حقوق و قوانین بودن از جمله در عرصه سیاسی شایسته می‌سازد. قرآن جهت مشترک میان انسان‌ها را «روح» می‌نامد و بیان می‌کند روح دارای فطرت الهی است. در فرهنگ قرآن هر جا از کرامت و بزرگی انسان سخن می‌رود، به روح و فطرت بازمی‌گردد. از دید قرآن اصل مشترک فطرت سه ویژگی دارد: فقط خدا را می‌خواهد؛

در همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است؛ از گزند هرگونه تغییر و تبدیل در امان است. آنچه می‌تواند اصل مشترک میان همه انسان‌ها باشد، فطرت الهی است. از این رو در تعیین و شناخت منابع حقوق بشر در ابعاد اجتماعی و سیاسی نباید تنها بر مایه‌هایی از وجود انسان که

به طبیعتش بازمی‌گردند، تکیه کرد. طبق این اصل، وضع‌کننده حقوق بشر موجودی است که این فطرت را نهاده و آن را می‌شناسد (همو، ۱۳۷۷: ۱۰۳). اما طبق مبنایی که ارزش‌ها را دارای منشأ مادی می‌داند و منشأ بودن فطرت برای ارزش‌های سیاسی و ... را نمی‌پذیرد، ارزش‌ها محصول اراده و تمایلات انسان‌ها در طول زمان معرفی می‌شوند و «این جامعه است که تعیین‌کننده ارزش‌ها محسوب می‌شود و فرد الگوی رفتاری خود را از جامعه می‌گیرد و خداوند نقشی در تعیین الگوهای رفتاری ندارد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷: ۲۲۴). این سخن هرچند از منظر توصیفی و جامعه‌شناختی می‌تواند توصیفی صادق از وضعیت بشر در عصر گویندگانش باشد، اما از منظر توصیه‌ای و تجویزی وضعیت چنین نیست و تلاش انبیا و اولیای الهی این است که همین معادله را برهم بزنند و موجب بازگرداندن فطرت به مقام منشأ و خاستگاه ارزش‌های بشر شوند. دین جلوه همین منشأ فطری و درونی است و روایاتی چون «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يُمَجْسِسَانِهِ» (البخاری، ۱۴۰۶: ابواب ۸۰ و ۹۳؛ الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۹۳). از پیامبر اکرم (ص) نیز از منظر توصیفی، تأثیرپذیری انسان از محیط را در مورد انتخاب ارزش‌ها نشان می‌دهند، و تمام تلاش پیامبران بر این است که این وضعیت را تغییر دهند و بشر را به پیروی از گرایش‌های فطری فراخوانند.

۴-۲. سازماندهی دین در اصول مربوط به حیات سیاسی با فطرت و لزوم هماهنگی قوانین سیاسی با فطرت

این برون‌داد را با سه مقدمه می‌توان توضیح داد:

۱. انسان دو نوع فطرت ادراکی و احساسی دارد و ادراک عقلی دین، دلیل نمی‌خواهد یا دلیلش با خودش هست.
۲. احساسات انسان او را به خدا، دین و اوامرش می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۷۶ و ۶۱۲-۶۱۴).
۳. اصول اساسی دین مانند اعتقاد و گرایش به خدا و پرستش خدا، با نوع آفرینش انسان موافقت دارد؛ البته نه اینکه تمام جزئیات دین مطابق فطرت باشد و از مخالفت با آنها، مخالف با فطری بودن دین لازم آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۸۰). همچنین خطوط کلی دین - نه جزئیات فرعی آن - اعم از عقیده، خُلق، رفتار و گفتار فقهی و حقوقی در درون فطرت انسان نهادینه شده

است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

نتیجه مقدمات مذکور این است که دین الهی در بخش‌های اصول اساسی مربوط به حیات اجتماعی و سیاسی، با فطرت بشر سازمند است و قوانین و اقدامات بشری در حوزه حیات سیاسی و اجتماعی مانند نظام‌سازی سیاسی یا جریان قدرت و اعمال حاکمیت باید با فطرت سازگار باشند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۹-۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۲). البته سازگار کردن قوانین با فطرت فقط از عهده کسی برمی‌آید که احاطه علمی لازم را داشته و از شبهات علمی و شهبوات عملی منجر به خطا در شناخت درست در امان باشد. از این رو تنها خدا و افراد دارای اذن، توان و مشروعیت تشخیص قوانین مخالف فطرت را دارند، حق آنهاست که بر قانون‌گذاری و اجرای آنها در حیات سیاسی ناظر باشند و این‌گونه سازوکار لازم آن در اعصار مختلف طراحی شود.

۵-۲. نیاز به قوانین سیاسی خدا به دلیل امکان انحراف فطرت، و کاشفیت فطرت از حقوق و قوانین

سیاسی

همان‌طور که بیان شد، فطرت می‌تواند دچار مریضی و انحراف گردد. همچنین انسان می‌تواند با سوء اختیار گرایش‌های بعد مادی را غلبه دهد (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۶) و عواملی مانند رسوخ ملکات زشت در دل، مانع پذیرش ندای فطرت و موجب انحرافش گردد (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۵۷). همچنین در موارد جزئی یا پیچیدگی حق با باطل، فطرت نیازمند منطق است و در امور نظری نمی‌توان به فطریات اعتماد کرد (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۶). این در حالی است که برای تقنین و تشخیص حق و باطل در اجرا و ... در حیات فردی و اجتماعی و سیاسی، فطرتی شاخص و معیار خواهد بود که از سلامت کامل و معصومانه برخوردار باشد. به همین دلیل بشر همواره فراتر از فطرت و احکام و توصیه‌های آن، نیازمند منبعی دیگر برای ارزش‌هایش است که حجیت و اعتبار کافی داشته باشد. «تشریح توسط خداوند» در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی چنین قطعیت و تنجز و حجیتی را داراست و البته با فطرت سالم نیز هماهنگ است. از این منظر دین فطری و هماهنگ با فطرت است. علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۲۶ سوره رعد به این نکته توجه می‌دهد که فطرت برای تنجز و تحقق حقوق و وظایف کافی نیست و وجود امر تشریحی برای آن و اتمام حجت، لازم است. اگر همین تشریحات به اشخاص مستضعف نرسد، در قیامت مانند کسانی که به ایشان رسیده است، مؤاخذه نمی‌شوند. در واقع باید طریق وحی به

فطرت منضم گردد تا حجت الهی تمام شود (نساء: ۱۶۵؛ الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۴۶۷).

هرچند فطرت الهی میان انسان‌ها مشترک است و می‌تواند منشأ حقوق و قوانین در عرصه سیاسی و ... باشد، این‌همه ارزش فطرت در حد کشف است؛ برخلاف وحی که کاشف و منکشف است. از این‌رو قرآن به همه، حتی پیامبران دستور می‌دهد از خود قانون وضع نکنند و گوش به منبع وحی فرادهند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۳-۱۰۶). از منظر ضمانت اجرا نیز فطرت راهگشاست؛ زیرا هیچ چیز جز فطرت الهی، مانع سود و منفعت‌پرستی‌های شخصی نیست. گروهی گمان می‌کنند قدرت دولت می‌تواند چنین نقشی ایفا کند، اما تجربه نشان داده است اگر قدرت در دست قانون‌گذاران بشری باشد، می‌کوشند گریزگاهی بیابند تا خویش را از عمل به قانون برهانند. از این‌رو بدون پایبندی و اعتقاد به فطرت الهی، در ساحت قانون‌گذاری، هیچ ضامن اجرایی یافت نمی‌شود؛ زیرا ضمانت اجرای قوانین باید از درون خود انسان بجوشد. طبیعت دارای جاذبه‌های فراوان است و غریزه انسان همواره در پی این جاذبه‌هاست (همان: ۱۳۲-۱۳۳).

۶-۲. فطرت، نافی نگاه‌های یک‌طرفه به انسان، و مؤثر در تولید ارزش‌های سیاسی

با پذیرش فطرت نمی‌توان به برخی دیدگاه‌ها در مورد انسان تکیه کرد که انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانند که تنها با عناصر غیرذاتی، نقش بر آن بسته می‌شود، بلکه بشر در ابعاد مختلف دارای عناصر فراحوانی بالفعل و بالقوه است که عوامل خارجی در فعلیتشان نقش دارد و نمی‌توان انسان را با توجه به عناصر مشترکش با حیوان و غرایز وی، صرفاً دارای سرشت بد و پست و شرور دانست. در این نگره، آدمیان بنابه ضرورت درگیر نزاع بی‌وقفه بر سر قدرت‌اند؛ حالت طبیعی‌شان جنگ، و اصلی‌ترین انگیزه آنها قدرت‌طلبی و افزایش آن است و این انگیزه تا هنگام مرگ با آنهاست (حاجی‌زاده و سلگی، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

تأثیر رد یا پذیرش این مبنا در سیاست را می‌توان در قالب مثال‌هایی نشان داد؛ از جمله اینکه در مسئله «فلسفه تشکیل حکومت» با رد این مبنا گفته می‌شود انسان‌ها گرگ یکدیگرند و حکومت تشکیل می‌شود تا آنها را از شر هم حفظ کند. از این‌رو «امنیت» به‌عنوان فلسفه اصلی تأسیس دولت توجیه می‌شود. در مقابل، گروهی طبیعت انسان را نیک و خیرخواه، و شرور را محصول تصمیم‌گیری‌های نادرست افراد یا تأثیر محیط اجتماعی می‌دانند و فلسفه‌هایی دیگر مانند مبنای رفاه و سود بیشتر برای شهروندان را برای مسائل سیاسی چون مبنای تأسیس دولت

معرفی می‌کنند (رجبی، ۱۳۸۴: ۱۳۰ و ۱۴۴-۱۴۸). اما حقیقت این است که مجموعه عناصر مشترک انسان از منظر هستی‌شناختی دارایی او هستند؛ از این‌رو کمال و مطلوب‌اند؛ هرچند از حیث ارزش‌شناختی مهم است که این امکانات را چگونه استفاده می‌کند. اندیشمندانی با ملاحظه مظاهر منفی به‌کارگیری این امکانات - اعم از حیوانی و انسانی - او را موجودی پست می‌دانند. در مقابل، گروهی به مظاهر خوبش استناد کرده، اصل انسان را خیر معرفی کرده‌اند. اما با نگاهی جامع، انسان مجمعی از ویژگی‌های مشترک با حیوان و ویژگی‌ها و سرشت خاص خود است و این دو با هم در قضاوت نسبت به خیر یا شر بودن انسان مؤثرند. با نگاه اسلامی، انسان دارای مشترکاتی با طبیعت و حیوان است و علاوه بر آن، دارای سرشت و ذاتی فراحوانی نیز هست و مجموع اینها باید مبنای پاسخ به مسائل سیاست از جمله فلسفه حکومت قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۴؛ رجبی، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۳۱).

۲-۷. فطرت و معناداری تکامل انسانیت

«انسانیت» و «تکامل انسان» وقتی معنادار می‌شود که معیارهای انسانیت را ثابت بدانیم و معتقد باشیم در فطرت انسانی ریشه‌دار باشد. برای نمونه حقیقت‌جویی، پرستش و خداجویی اگر در بشر اولیه باشد، ولی در بشر معاصر بیشتر شود، می‌توانیم بگوییم بشر این عصر در انسانیت پیشرفت کرده است و چون حقیقت‌جویی، خداپرستی و دیگر فطریات معیار انسانیت‌اند و مفهوم معینی دارند، تکامل در مورد آنها معنادار است^۱ (همان: ۴۱ و ۱۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷۹-۱۸۷). اما در مکاتبی مثل مارکسیسم - که بسیاری از آنها - و اگزیستانسیالیسم که از منکران وجود فطرت‌اند و ماهیت انسان را تأثیرپذیرفته از محیط می‌دانند (آرون، ۱۳۶۶: ۱۶۳)، چنین معیاری برای انسانیت نیست و تکامل امری اعتباری و تابع تکامل ابزار تولید است. با تکامل ابزار تولید در هر زمان، اخلاق خاصی ایجاد می‌شود و روابط خاصی - مانند قانون، حکومت، هنر، زیبایی و اخلاق - را ایجاد می‌کند که روبنا و ساخته ابزار تولیدند و تکامل حاصل در حقیقت مربوط به ابزار است و تکامل انسان صرفاً یک نام‌گذاری است. اگزیستانسیالیست‌ها هم عموماً با حفظ هویت مادی انسان و نپذیرفتن بعد فرامادی، نمی‌پذیرند که انسان دو نوع خیر - خیرهای محسوس برای جنبه حسی انسان و خیرهای معقول برای جنبه معنوی انسان - داشته باشد، بلکه

۱. ویژگی فطریات عبارت است از فراحوانی، غیر اکتسابی، همگانی، قابل تجربه درونی و بدیهی.

معتقدند انسان جستجوگر خیر (سود مادی) یا جستجوگر چیزی است که هیچ چیزی نیست و فقط ارزش است. براساس مبنای اسلامی و قرآنی، اصالت‌های انسانی زمانی معنا دارند که انسان برخوردار از اموری فطری باشد، مایه‌هایی در فطرت انسان باشد و این امور یک سلسله واقعیت‌ها باشند که انسان با واقعیت خود به‌سویشان می‌رود و تکامل انسان با این فرض قابل تصور است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۳۷-۵۴۶). علامه شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

مادی‌گری مخالف طبیعت و فطرت انسان است و چون برخلاف اصل است، باید به جستجوی علت آن پرداخت و از سببی که آن را برخلاف اصل و قاعده به‌وجود آورده، کاوش نمود ... این نظر ما درست برخلاف آن است که در کتب «تاریخ ادیان» معمولاً اظهار نظر می‌کنند و غالباً به دنبال این می‌گردند که چرا بشر گرایش دینی پیدا کرد؟ از نظر ما گرایش دینی نیازی به پرسش ندارد؛ آن، کشش فطرت است، بلکه باید کاوش کرد که چرا بشر گرایش به بی‌دینی پیدا کرد (همان، ج ۱: ۴۷۳).

۸-۲. رسالت‌مندی حکومت دینی در ایجاد جامعه هماهنگ با فطرت

انسان دارای دو بعد هویتی مادی و طبیعی، و روحی و فطری است و به‌دلیل اهمیت و رتبه هویت روحی و فطری، باید این بعد را تقویت و بر بعد مادی غلبه دهد و هویت مادی پیرو هویت فطری‌اش شود.

بدن با روح زنده است که فطرت نحوه هستی آن است، نه به عکس. اگر فطرت شکوفا باشد، همواره شاهد میثاق الهی و معترف به توحید ربوبی و مقرر به عبودیت خویش خواهد بود. صیانت فطرت از لوث طبیعت و روث مادیت و فرث فرورفتگی در دنیا سبب می‌شود نوای دلپذیر ازلی را همواره بشنود و به فکر، ذکر و شکر او بپردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۹).

انسان (روم: ۳۰) مأمور است با فطرت خود ملازم باشد، که به دین اسلام گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۵ و ۱۸۹). با همین مبنا، حکومت دینی به‌لحاظ توجه به فطرت و حقیقت انسان، ارزش‌مدار است و عدالت‌خواهی و تربیت جامعه برای کسب سعادت و خیر حقیقی و ملاحظه مصالح اخروی، از شاخصه‌های اصلی آن است. امیر مؤمنان (ع) به هدف بعثت انبیا که حکومت از جمله شئون آنهاست، چنین اشاره می‌کند:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثْقَالَ فِطْرَتِهِ؛ خدا رسولان خود را در میان مردم مبعوث فرمود و انبیای خودش را یکی بعد از دیگری فرستاد تا ادای عهدی را که خداوند در

فطرتشان با آنها بسته بود، از آنان بخواهند (نهج البلاغه: خطبه ۱).

شهید مطهری در توضیح روایت می‌نویسد:

آمدند از مردم بخواهند وفا به پیمانی کنند که در فطرتشان هست؛ به انسان بگویند ای انسان! تو در آن عمق فطرت با خدای خودت پیمانی بسته‌ای؛ ما آمده‌ایم وفای به آن پیمان را بخواهیم. یعنی ابتدا به ساکن نیست؛ یک چیزی که وجود دارد، آمده‌اند آن را به اصطلاح به فعلیت برسانند ... در آنچه که مربوط به فطرت مردم است، پیغمبر عنوان مذکر (یادآوری‌کننده) دارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶۰۶-۶۰۷).

نتیجه

در این تحقیق بیان شد که انسان دارای فطرت و «نوعی خاص از آفرینش» است و خداوند حیات دنیوی و اخروی چنین مخلوقی را تدبیر می‌کند. اعتقاد به این مبنا استلزاماتی را در چگونگی تدبیر حیات اجتماعی و سیاسی در پی دارد؛ مانند اینکه باید ارزش‌های ثابت انسانی در حیات و اخلاق سیاسی را پذیرفت؛ تربیت‌پذیری سیاسی باید بر مدار فطریات بشری باشد؛ ارائه نظام حقوق و وظایف سیاسی مشترک مبتنی بر فطرت برای همه انسان‌ها ممکن است؛ قوانین سیاسی باید با فطرت سازگار باشند و نظارت بر آن لازم است؛ به دلیل امکان انحراف فطرت، نیاز به قوانین سیاسی خدا هست و فطرت کاشف حقوق و قوانین سیاسی است؛ پذیرش فطرت به معنای نفی نگاه‌های یک‌طرفه به انسان، و مؤثر در تولید ارزش‌های سیاسی است؛ پذیرش فطرت به معنای معناداری تکامل انسانیت است؛ رسالت حکومت دینی ایجاد جامعه هماهنگ با فطرت است.

از جمله نتایج تحقیق نیز این است که بایسته است معتقدان به قرآن کریم به برون‌دادهای آموزه‌های قرآن در مورد فطرت‌مندی انسان در مدیریت حیات اجتماعی و سیاسی ملتزم باشند و قرآنی و اسلامی بودن سیاست و تدبیر حیات بشری با التزام به این برون‌دادها و الزامات معنا می‌یابد. این برون‌دادها در واقع بخشی از ملاک‌های اسلامی - قرآنی بودن سیاست مسلمانان را به صورت مبنایی روشن می‌سازد و هرگونه انحراف از آن را به معنای خروج از قرآنی بودن سیاست می‌داند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، ترجمه: محمد دشتی، قم: نشر مشهور.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، لسان‌العرب، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ج ۱۰.
- ابوالحسنی، حسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ سوم.
- البخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۶ق)، صحیح البخاری، مقدمه: محمد منیر دمشقی، بیروت: دار ابن کثیر.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۷)، سیری در اندیشه‌های دفاعی امام خمینی(ره)، تهران: انتشارات نیروهای مسلح، ج ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۶)، فطرت در قرآن، ویرایش: محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹)، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۹)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء، چاپ پنجم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، الصحاح فی اللغة، بیروت: دار الحضارة العربیة.
- حاجی‌زاده، عبدالله و محسن سلگی (۱۳۹۰)، «صورت‌پردازی مفهوم انسان و چگونگی تأثیر آن بر اندیشه سیاسی هابز و جوادی آملی»، در: انسان‌پژوهی دینی، س هشتم، ش ۲۶، ص ۱۱۹-۱۴۱.
- رجبی، محمود (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ ششم.
- آرون، ریمون (۱۳۶۶)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، مترجم: باقر برهام، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الاسفار الاربعه، قم: مصطفوی، چاپ دوم، ج ۱.

- _____ (بی‌تا)، الحاشیه علی‌الهیئت، قم: بیدار.
- الطباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۲۰.
- الطریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مکتبه المرتضویه، چاپ سوم، ج ۳.
- فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طاها.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۱)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ج ۱۳.
- المجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ج ۱۱، ۸۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۰)، *تهاجم فرهنگی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۹۰)، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ چهارم، ج ۱.
- مصباح، مجتبی (۱۳۷۸)، *فلسفه اخلاق*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ج ۱-۳.