

نظریه فطرت و ظرفیت آن برای تحول در علوم اجتماعی

حسین بستان (نجفی)

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

hbostan@rihu.ac.ir

چکیده

در باره ظرفیت‌های نظریه فطرت برای تحول و پیشرفت علوم اجتماعی، اظهارنظرهایی از سوی برخی اندیشمندان مسلمان مطرح شده است که کمتر واکاوی شده و شرح و بسط داده شده‌اند. این مقاله با هدف ارزیابی این اظهارات و برپایه این پیش فرض که نظریه انسان‌شناختی فطرت می‌تواند افق‌های نوینی در برابر علوم اجتماعی، به ویژه در حوزه‌های مهمی همچون جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی اخلاق، جامعه‌شناسی خانواده و آسیب‌شناسی و تغییرات اجتماعی بگشاید، ابتدا با رویکردی فلسفی و با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان به ویژه بزرگانی، همچون علامه طباطبایی، شمائی کلی از این نظریه و اصول و مفروضات آن ارائه داده است که در پنج اصل خلاصه شده‌اند: تدرج انسانیت، تمایز قائل شدن میان فطرت غریزی و فطرت عقلی، امکان وقوع تراحم میان امور فطری، امکان انحراف از فطرت و لزوم تفکیک فطرت الهی از طبیعت ثانویه. در ادامه، به منظور پاسخ به این سؤال که نظریه فطرت چه تأثیر ملموسی بر تحول علوم اجتماعی می‌تواند در پی داشته باشد، با رویکردی استکشافی تحلیلی کوشش شده است این تأثیر، در قالب نمونه‌هایی واقعی از مباحث رشته جامعه‌شناسی،

• این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره ۱۷ تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

نشان داده شود که این مهم به‌عنوان نوآوری این مقاله، با عطف توجه به مسائل ذیل صورت گرفته است: امکان شناخت جوامع دیگر، عقلانیت مردم جوامع دیگر، تقدم تغییرات درونی انسان‌ها بر تغییرات بیرونی جوامع در بیشتر مسائل، امکان اسناد بسیاری از تحولات معرفتی و فرهنگی جوامع به تبدل طبایع ثانویه افراد و ارتقای ظرفیت علوم اجتماعی در تبیین اموری مانند خاستگاه خانواده، تفاوت رفتار انسان‌های متعالی با انسان‌های پست، عرفی شدن جامعه، تأثیر ایمان و اخلاق بر تقویت پیوند زناشویی و تأثیر ایمان و اخلاق بر اقتدار رهبری دینی. **کلیدواژه‌ها:** فطرت، انسان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی فلسفی، علوم اجتماعی اسلامی.

مقدمه

فطرت به معنای آفرینش ابداعی (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۸۲) دو کاربرد عام و خاص دارد: در کاربرد عام، شامل دو مفهوم طبیعت و گزینه نیز می‌شود، ولی در کاربرد خاص که مختص انسان است با مفهوم گزینه که مربوط به حیوانات و مفهوم طبیعت که مربوط به همه موجودات مادی است، تقابل دارد. برای امور فطری، ویژگی‌هایی شامل عمومیت داشتن در افراد بشر، ثبات و تغییرناپذیری، نیاز نداشتن به یادگیری و زوال‌ناپذیری ذکر شده است (امام خمینی، ۱۴۱۸ ق: صص ۲۳۲-۲۳۱).

مسئله چيستی فطرت و تعیین مصادیق آن از چالش‌های مهم انسان‌شناسی غربی بوده است. مفهوم فطرت در منظومه فکری فیلسوفان دوره روشنگری، از جمله دکارت و کانت، جایگاه مهمی داشته است. ولی با ناکارآمد تلقی شدن روش‌های عقلی و تجربی در تشخیص امور فطری از امور غیر فطری (احمدی، ۱۳۶۲: ص ۱۷۹) این مفهوم در فلسفه غرب به تدریج به محاق رفت و به تبع، در سایر رشته‌های علوم انسانی نیز زمینه چندان مساعدی برای شکوفایی دوباره به‌دست نیاورد. برای مثال، امروزه نظریه‌های دین و نظریه‌های خانواده به پیروی از جریان عام اندیشه غربی هیچ جایگاهی برای مفهوم فطرت در تبیین‌های خود در نظر نمی‌گیرند و حداکثر اشاره‌ای مبهم به نیازهای اولیه فردی دارند، بدون آنکه ماهیت و خاستگاه این نیازها را تبیین کنند. از این رو، در این نظریه‌ها بر مفاهیمی همچون عقلانیت، یادگیری، آگاهی و اراده به‌منزله مفاهیم پایه در تبیین کنش‌ها و پدیده‌های اجتماعی، قطع نظر از جنبه فطری این امور، تأکید می‌شود.

متفکران اگزیستانسیالیست نیز با استفاده از اصطلاحات سارتر،^۱ وضعیت انسان را به صورت تقابل بین بودن و نبودن تصویر می‌کنند و معتقدند انسان‌ها را نمی‌توان بر پایه ویژگی‌های ثابت تعریف کرد، زیرا انسان‌ها خودآفرین هستند، به این معنا که با گزینش‌های زندگی خود تعیین می‌کنند که چه خواهند بود (همرسل، ۲۰۰۰: ص ۲۹). در همین راستا، مرلوپوتی^۲ از پیشگامان این مکتب به صراحت اعلام داشت: «طبیعت بشری این است که طبیعتی نداشته باشد» (آدلر، ۱۳۷۹: ص ۲۴۲). به این ترتیب، مفروض اساسی در دیدگاه مزبور آن است که انسان‌ها طبیعت ثابت و یکسانی ندارند و پیوسته در معرض تحول و دگرگونی‌اند.

البته برخی مدافعان غربی اندیشه فطرت در دوران معاصر را نباید نادیده گرفت که فطرت را به معنای مجموعه‌ای از امور بالقوه و استعدادها صرف گرفته‌اند. در این دیدگاه، طبیعت بشری دارای تعیین تکوینی مفروض گرفته می‌شود، ولی از آنجا که برخلاف طبیعت حیوانات که از صفاتی کاملاً متعین شکل گرفته است، صرفاً نوعی برخوردار فطری از قوه‌هایی تلقی می‌شود که هیچ تعیین بالفعلی ندارند و به انحای گوناگون و تحت تأثیر فرهنگ‌پذیری و تربیت متفاوت تعیین خارجی می‌پذیرند. در نهایت، این نتیجه به دست می‌آید که «انسان تاحدّ زیادی یک مخلوق خودساخته است؛ او با داشتن مجموعه‌ای از قوه‌ها در حین تولد، به واسطه انتخاب آزادانه نحوه رشد [و تعالی] خود از طریق عاداتی که شکل می‌دهد، خودش را همانی که هست، می‌کند» (همان: صص ۲۵۱-۲۵۰). در همین راستا، می‌توان یادآوری کرد که بعضی از روانکاوان بر برداردی انسان‌ها از استعدادها فطری تأکید می‌کنند (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ص ۱۰۴). در مجموع، این دیدگاه هرچند از حقیقت بی‌بهره نیست، ولی به دلیل ارائه نکردن تصویری جامع از مسئله، تاحدّی دچار فروکاهش شده و حق مطلب را درباره امور فطری ادا نکرده است.

در آثار فیلسوفان مسلمان بر مجموعه گسترده‌ای از ادراکات و گرایش‌های فطری تأکید شده است، از جمله شناخت خدا و قوانین اولیه تفکر مانند قاعده امتناع تناقض، گرایش بشر به زندگی جمعی، گرایش بشر به نظم و ترتیب، تمایل انوار سافله از جمله انسان به انوار عالی به مثابه یکی از مصادیق تمایل معلولات به علل خود، عشق انسان به کمال مطلق و معرفت او، التزام خضوع در برابر کامل، التزام به عدل، رجا به خداوند در خطرات، بغض نقص و حبّ اصل، عشق به حرّیت،

1. Jean Paul Sartre
2. Maurice Merleau-Ponty

عشق به راحت، حقیقت‌جویی، گرایش به خلاقیت و ابتکار و فضیلت‌خواهی (همان: ص ۹۷) و برخی اهل نظر ۵۰ مورد از امور فطری را برشمرده‌اند (رشاد، ۱۳۸۹: ص ۲۲۲).

به هر حال، باتوجه‌به صراحت برخی آیات قرآن در تأیید حقیقت فطرت، که در ادامه بررسی خواهند شد، اندیشمندان مسلمان جایگاه ویژه‌ای برای این مفهوم قائل شده‌اند، تا آنجا که استاد مطهری (ره) اصل فطرت را «اصل مادر» در معارف اسلامی معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: صص ۴۰۱ و ۴۶۶).

آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، ارائه دورنمایی از نظریه فطرت با تأکید بر نتایج آن برای بالندگی و پیشرفت علوم اجتماعی است؛ زیرا مفروض این نوشتار آن است که بر مبنای نظریه فطرت افق‌های تازه‌ای در برابر علوم اجتماعی، به‌ویژه در مباحث مهمی همچون جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی ارزش‌ها و اخلاق و جامعه‌شناسی خانواده، گشوده خواهد شد. این در حالی است که پیشینه درخور ذکری درباره این موضوع به‌دست نیامد و اندک پژوهش‌های انجام‌گرفته در این زمینه تأثیر نظریه فطرت بر برخی شاخه‌های فلسفه و فلسفه‌های مضاف، شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه روان‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت را به‌طورکلی بررسی کرده‌اند (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹) و یا با رویکردی فلسفی و انتزاعی به تحلیل پیامدهای معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی نظریه فطرت از نگاه علامه طباطبایی (ره) پرداخته‌اند (ترخان، ۱۳۹۶).

با این توضیح، بحث را در دو محور تحلیل کلی نظریه فطرت و بررسی نتایج آن برای علوم اجتماعی پی خواهیم گرفت.

نظریه فطرت در فلسفه و اندیشه اسلامی

الف - مفهوم فطرت

برحسب اندیشه اسلامی، انسان موجودی است دارای پاره‌ای ویژگی‌های یکسان و ثابت، به این معنا که به‌رغم تنوع چشمگیر افراد بشر، از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آن‌ها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تغییرناپذیر برخوردارند که آن را «فطرت» انسانی می‌نامیم (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ص ۲۶) و همان موجب می‌شود انسان‌ها از جهت انسان بودن، سعادت و شقاوت واحد و، در نتیجه، مسیر سعادت واحدی داشته باشند که همان جوهر مشترک ادیان الهی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶: ص ۱۷۹). فطرت در معنای خاص آن به انسان اختصاص دارد و از

مفهوم غریزه، که در مورد حیوانات به کار می‌رود، و مفهوم طبیعت، که در مورد مطلق جمادات به کار می‌رود، متمایز است؛ اما گاه در معنایی اعم از طبیعت و غریزه نیز به کار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: صص ۲۴ و ۲۷) که در اینجا در نظر گرفته نمی‌شود.

باید توجه داشت که فطرت در فلسفه اسلامی، برخلاف مفهوم دکارتی و کانتی این واژه، لزوماً بدان معنا نیست که انسان از بدو تولد، پاره‌ای از نیازها، قابلیت‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها را بالفعل واجد است؛ چراکه چه بسا امری فطری باشد و در عین حال، در هنگام ولادت صرفاً قوه محض باشد و فعلیت یافتن آن در نفس یا ذهن انسان در سنین بالاتر روی دهد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ص ۳۱۳؛ رجبی، ۱۳۷۸: ص ۷۳). این امر، بنابر نظریه حرکت جوهری در حکمت متعالیه، بدین صورت بیان می‌شود که بخشی از امور فطری در آغاز تولد، حقایقی بالقوه‌اند که طی حرکت جوهری نفس ناطقه انسان تدریجاً به فعلیت می‌رسند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ص ۳۹۲). برای نمونه، در برابر قوای حسی و نیازهای اولیه‌ای مانند نیاز به هوا و غذا، که از هنگام تولد به طور غریزی در وجود انسان تعبیه شده‌اند، حس کمال‌خواهی، توانایی تعقل و فهم مسائل ریاضی از آن دسته امور فطری‌اند که در مراحل بعدی رشد انسان بروز می‌یابند. بر این اساس، نباید اعتقاد به برخورداری انسان از ادراکات فطری پیشین را با ظاهر آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً» (نحل: ۷۸) که انسان را در هنگام تولد فاقد هرگونه علمی معرفی می‌کند، ناسازگار تلقی کرد؛ زیرا نفی همه دانستگی‌ها در هنگام تولد ممکن است به معنای نفی دانستگی‌ها و ادراکات بالفعل باشد (مکارم الشیرازی، بی تا، ج ۸: ص ۲۷۴) و بنابر احتمالی دیگر، این آیه در مقام نفی هرگونه علم حصولی در هنگام ولادت است و ناظر به علوم حضوری نیست (رجبی، ۱۳۷۸: ص ۷۲).

به این ترتیب، مفهوم فطرت به ابعاد ثابت وجود انسان اشاره دارد که مصادیق مختلفی همچون قوای نفسانی شامل حس، خیال و عقل (قوای ادراکی)، اراده، عواطف و احساسات، ادراکات ذهنی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند سعادت‌طلبی، کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی را در بر می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ص ۷۴-۵۸؛ رجبی، ۱۳۷۸: صص ۶۶-۶۵).

بی‌شک، انسان‌ها دارای ابعاد ناهمسان و تحول‌پذیر فراوانی هستند و این ابعاد، بیشتر دانش‌های عقلی، تجربی و فنی، هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانویه انسان را در خود جای می‌دهند و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی، برآیند همین ابعاد مختلف و

تحول‌پذیر است؛ بنابراین، مسئله‌تطور فردی و اجتماعی و همچنین تنوع فرهنگی گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی باید برحسب جنبه‌های متغیر وجود انسان تبیین شود و نمی‌توان آن را دلیل انکار جنبه‌های ثابت انسان یا همان فطرت انسانی تلقی کرد.

ب- ادله اثبات فطرت

در متون دینی، گزاره‌های فراوانی بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی دلالت دارند که از جمله آن‌ها می‌توان به آیات مربوط به فطرت خداشناسی (روم: ۳۰) و فطرت اخلاقی (شمس: ۷ و ۸) استناد کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: بخش ۲). همچنان‌که ادله جاودانگی و جهان‌شمولی اسلام به طور التزامی بر ویژگی‌های ثابت، همیشگی و مشترک میان انسان‌ها دلالت دارند. گذشته از ادله درون دینی، به دلایل متعدد عقلی، تجربی و شهودی نیز برای اثبات وجود فطرت استناد شده است (همان: صص ۴۸-۴۶؛ رشاد، ۱۳۸۹: صص ۲۲۰-۲۱۳) که به باور برخی صاحب‌نظران دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری از مهم‌ترین دلایل اثبات فطرت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۸).

علامه طباطبایی (ره) از کسانی است که روش تجربی را در تشخیص امور فطری، کارآمد و معتبر می‌داند و برای مثال، رواج طولانی مدت ازدواج محارم در میان مجوسان و قانونی شدن آن در برخی کشورهای غربی معاصر را شاهدهی بر رد ادعای ناسازگاری این پدیده با فطرت انسانی تلقی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۴۵)، همچنان‌که روحیه صلابت و استیلاطلبی جنس مذکر و نقش فعال آن در امور جنسی را، که در میان همه حیوانات و انسان‌ها مشاهده می‌شود، دلیل طبیعی بودن آن می‌داند (همان: ص ۱۸۲).

ج- گزاره‌های اصلی نظریه فطرت

نظریه فطرت متشکل از مفاهیم، مفروضات و گزاره‌های متعددی است که در ذیل به پاره‌ای از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. وحدت و ثبات طبیعت انسان

موافقان نظریه فطرت ممکن است با این پرسش روبه‌رو شوند که چگونه می‌توان ادعای وحدت و ثبات طبیعت انسان را مطرح کرد، درحالی‌که قابلیت سلوک بی‌نهایت انسان در مسیر کمال

و متقابلاً قابلیت سیر نزولی بی‌نهایت او در مسیر پستی‌ها هنگامی که در بستر حیات دنیوی به فعلیت می‌رسد، به پیدایش انسان‌هایی با شخصیت‌های متباین می‌انجامد که کمترین سنخیتی با یکدیگر ندارند، چنان که گاه یک انسان واحد به گونه‌ای دچار تحول هویتی می‌شود که نمی‌توان وجود قبل و بعد او را یکی دانست. برای مثال، آیا می‌توان وجود مقدس امام حسین، علیه‌السلام، و وجود پلید شمر را در طبیعت انسانی مشترک دانست و آیا می‌توان از ثبات طبیعت انسانی در کافران مسلمان شده سخن گفت؟

در پاسخ به این پرسش باید به موضوع «درجات انسانیت» اشاره کرد. همان‌گونه که حکمای اسلامی در مباحثی مانند انسان کامل و تجسّم اعمال مطرح کرده‌اند، حرکت استکمالی انسان از نگاه فلسفی، به‌ویژه بر مبنای حرکت جوهری، برحسب انتقال از صورتی به صورت دیگر با حفظ صورت‌های قبلی تبیین می‌شود، نه براساس تبدّل ماهیتی به ماهیت دیگر و زوال صورتی و جایگزین شدن صورتی دیگر. براین اساس، فصل اخیر انسان کامل، فصل الفصول و صورت صورت‌های مراحل پیشین و به تعبیر روشن‌تر، جامع همه آن‌ها تلقی می‌شود، به این معنا که همه فصول مراحل قبل، نسبت به او اجناس و همه صورت‌های مراحل پیشین، نسبت به او مواد به‌شمار می‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ص ۹۵ [تعلیقۀ ملاً هادی سبزواری]). همچنین تجسّم اعمال در روز رستاخیز، که نمونه دنیوی آن به تصریح قرآن کریم در مسخ برخی اّمّت‌های پیشین به شکل خوک و بوزینه تحقق یافته است (مانده: ۶۰)، برحسب تجلّی ملکات نفسانی در قالب صورت‌های جدید و نه برحسب تبدّل و انقلاب ماهیت تبیین می‌شود، همچنان که حرکت تکاملی نطفه و عبور آن از مراحل مختلف (عَلَقَه، مُضْغَه، عَظْم، ...) تا رسیدن به مرحله انسان شدن از باب انقلاب ماهیت نیست (الآشتیانی، ۱۳۹۹، ق، ج ۲: صص ۴۷-۵۰).

۲. تمایز فطرت غریزی و فطرت عقلی

یکی از نکاتی که مرحوم علامه طباطبایی در بحث فطرت مطرح کرده تمایز قائل شدن میان فطرت غریزی و فطرت عقلی است. علامه (ره) در بررسی مسئله چگونگی ازدواج فرزندان آدم و حوا(ع)، این نکته را مطرح می‌کند که ازدواج خواهر و برادر به‌خودی‌خود با فطرت بشر منافات ندارد، یعنی انسان‌ها نفرت غریزی نسبت به این عمل ندارند و لذا رواج طولانی مدت آن در میان مجوسان و قانونی بودن آن در برخی کشورهای غربی معاصر گزارش شده است، بلکه فطرت انسان صرفاً از جهت ملاحظه مفاسد مترتب بر آن، به‌ویژه شیوع فحشا و منکر و از میان رفتن عفت در جامعه، آن را

رد می‌کند که قطعاً در هنگام ازدواج فرزندان آدم (ع) چنین مفاسدی در کار نبوده است (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ص ۱۴۵). به هر حال، می‌توان این سخن را حاوی تفکیک گرایش‌های فطری به دو نوع غریزی و عقلی تلقی کرد.

۳. امکان وقوع تراحم میان امور فطری

یکی دیگر از نکات قابل توجه، در این بحث، امکان وقوع تراحم میان امور فطری است. با توجه به تنوع نیازهای مادی و معنوی انسان و محدودیت‌های گوناگون زمانی، مکانی، فرهنگی، امکان‌اتی و ... که همواره در برابر تأمین این نیازها وجود دارد، به طور طبیعی تراحم‌هایی میان آن‌ها رخ خواهد داد و اینجاست که نقش قوه عاقله در تعیین اولویت‌ها و حل و فصل تراحم‌ها اهمیت می‌یابد. بدیهی است هر چه پیروی انسان از معیارهای عقل عملی بیشتر باشد، تصمیمات او بیشتر در جهت کسب سعادت حقیقی خواهند بود و کمتر دچار بدفهمی و گمراهی خواهد شد. این نکته در نظریه استخدام علامه طباطبایی (ره) نیز مطرح شده است. وی فطرت استخدام را از سویی مقتضی اختلاف انسان‌ها و سلطه‌جویی بر دیگران و از سوی دیگر، مقتضی مدنیت و عدالت اجتماعی و تعاون با دیگران، به منظور رفع نیازهای زندگی، می‌داند و البته اقتضای اول را دارای اولویت و تقدم و اقتضای دوم را اضطراری و از سر ناچاری تلقی می‌کند. به نظر وی این دوگانگی و تراحم میان دو حکم فطری هنگامی مشکل‌ساز خواهد شد که مرجع بالاتری برای رفع اختلاف و برقراری تعادل و توازن میان آن دو در کار نباشد، اما با دخالت عقل این مشکل قابل رفع است، همچنان‌که خداوند با ارسال پیامبران و کتب آسمانی اختلاف میان انسان‌ها را برطرف می‌کند (همان، ج ۲: ص ۱۲۵).

۴. امکان انحراف از فطرت

یکی دیگر از اقتضانات فطرت انسانی امکان انحراف از فطرت است. مرحوم علامه طباطبایی تغییر نگرش‌ها نسبت به ماهیت خانواده را، در جوامع غربی، از مصادیق بارز آن در دوران معاصر می‌داند. برخلاف نگرش جدید غربی که ماهیت زندگی خانوادگی را صرفاً شرکت سرمایه‌های انسانی و نوعی مالکیت و تصاحب طرفینی می‌داند و به تعبیر دیگر، ماهیت قراردادی برای آن قائل است (پلا و دیگران، ۱۹۸۵: ص ۱۲۶)، علامه (ره) ماهیت زندگی خانوادگی را یگانگی و وحدتی طبیعی بین زن و مرد می‌داند که در شکل تجاذب دو قطب مثبت و منفی پدید می‌آید (طباطبایی، بی تا، ج ۲: صص ۲۷۸-۲۷۷). به نظر وی، انسان‌ها براساس درک طبیعی و غریزی خود همواره

خانواده را واحدی طبیعی متشکل از زن و مرد می‌دیده‌اند که غایت اساسی آن ارضای نیازهای طبیعی، و در رأس آن‌ها ارضای نیازهای جنسی و تولید نسل است، همچنان‌که تأمل در زندگی حیوانات این واقعیت را آشکار می‌کند. اما یکی از پیامدهای فرهنگی مدرنیته، به دلیل ابتدای آن بر لذت‌گرایی و آزادی ولنگارانه، گسترش نگاه جدیدی به ماهیت زندگی خانوادگی بوده است که به موجب آن ماهیت زندگی خانوادگی صرفاً شرکیتی تعاونی میان زن و مرد، در جهت تأمین نیازهای مادی از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن است، که اگر در مورد آن با همدیگر به توافق برسند، ارضای نیازهای طبیعی اثر بعدی است که می‌تواند بر آن مترتب شود (همان، ج ۱۳: ص ۸۹).

اگرچه گسترش این نگاه جدید به خانواده براساس فطرت استخدام در دیدگاه علامه قابل تفسیر است، ولی تعبیر انحراف از فطرت به دلیل نادیده گرفتن فطرت خانواده‌گرایی است، که در حوزه زندگی خانوادگی، نقش بسیار مؤثرتری در مقایسه با فطرت استخدام دارد. اگر مبنای زندگی خانوادگی صرفاً مشارکت و همکاری براساس اصل استخدام بود، چه ضرورتی داشت که انسان‌ها در طول تاریخ در هنگام تشکیل خانواده به سوی جنس مخالف گرایش پیدا کنند؛ زیرا تأمین مشارکتی نیازهای مادی هدفی است که به اجتماع متشکل از زن و مرد نیاز ندارد و با استخدام فرد همجنس نیز قابل حصول است (همان، ج ۲: ص ۲۷۸).

همجنس‌گرایی قوم لوط و پیروان آن‌ها در عصر جدید، نمونه دیگری از مسئله انحراف از فطرت است که به تعبیر شهید صدر (ره)، چنین حرکتی به سبب ناسازگاری با اقتضانات فطرت انسانی، فقط در برهه‌ای از زمان می‌تواند تداوم یابد و در درازمدت محکوم به شکست خواهد بود (الصدر، ۱۴۲۱ ق: صص ۱۰۰-۹۶).

۵. تمایز فطرت الهی و طبیعت ثانویه

نکته مهم دیگر لزوم تفکیک فطرت الهی از طبیعت ثانویه است. در تفسیر آیه «رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرثِ؛ دلبستگی به خواسته‌های نفسانی از قبیل زنان، پسران، اموال فراوان از زر و سیم، اسب‌های نشاندار، دام‌ها و کشتزارها، در نظر مردم، زیبا جلوه داده شده است» (آل عمران: ۱۴)، مرحوم علامه بیان می‌دارد که انسان‌ها گرایشی درونی به سوی جاذبه‌های دنیوی دارند و با توجه به مصداق‌های ذکرشده در آیه، این گرایش جنبه فطری ندارد، یعنی ناظر به آن نوع محبتی نیست که انسان‌ها مثلاً نسبت به همسر و فرزند دارند و آیه ۲۱ سوره روم به آن اشاره دارد، بلکه این گرایشی است عارضی

که شیطان با هدف بازداشتن انسان‌ها از یاد خدا در دل‌های ایشان ایجاد می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: صص ۹۸-۹۷).

علامه (ره) همچنین در ذیل آیه «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ؛ همانا برای تان حق را آوردیم و لیکن بیشتر شما حق را خوش نمی‌دارید» (زخرف: ۷۸)، اظهار می‌دارد که روحیه حق‌گریزی بسیاری از انسان‌ها، جنبه فطری و ذاتی ندارد، بلکه ناشی از گناهان بوده و به‌صورت طبیعت ثانیه بر جان افراد عارض می‌شود (همان، ج ۱۸: ص ۱۲۳).

نتایج نظریه فطرت برای علوم اجتماعی

نظریه فطرت می‌تواند آثار و نتایج مهمی برای علوم اجتماعی به بار آورد و افق‌های تازه‌ای را در برابر این علوم بگشاید. در ذیل به برخی از این آثار و نتایج اشاره می‌شود:

۱. همان‌گونه که برخی از صاحب‌نظران غربی اذعان کرده‌اند، اعتقاد به سرشت مشترک انسانی، یعنی این باور که مردم در فرهنگ‌های متفاوت ذاتاً مشابه یکدیگرند، فرض بااهمیتی برای علوم اجتماعی است که بدون آن امکان شناخت جوامع دیگر از میان می‌رود (تریگ، ۱۳۸۴: ص ۱۶۸). برپایه چنین فرضی، افزون بر امکان فهمیدن انسان‌های دیگر، بر عقلانیت و خطاپذیری آنان نیز تأکید می‌شود (همان: صص ۱۶۰ و ۱۶۷).

۲. نظریه فطرت تأثیری اساسی بر مسئله بنیادین فردگرایی - کل‌گرایی دارد. بحث فردگرایی - کل‌گرایی در علوم اجتماعی گاه از منظر هستی‌شناختی و گاه از منظر روش‌شناختی مطرح می‌شود. از فردگرایی هستی‌شناختی دو تقریر ارائه شده است: نخست، اصالت انحصاری فرد که مستلزم نفی اصالت جمع و انکار هویت‌های جمعی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۹۰)؛ دوم، اصالت توأمان فرد و جامعه و تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر، براساس این اعتقاد که ترکیب جامعه از افراد نوعی ترکیب حقیقی است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ص ۳۳۹). به‌هرحال، یکی از نتایج نظریه فطرت برای علوم اجتماعی، ترجیح هستی‌شناسانه اصالت فرد یا فردگرایی به یکی از دو تقریر مزبور در برابر کل‌گرایی محض است.

اما از منظر روش‌شناختی به‌نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان معاصر، تلازمی میان هستی‌شناسی و روش‌شناسی را در مسئله فردگرایی و کل‌گرایی مفروض گرفته‌اند، چرا که تمایزی بین این دو بحث قائل نشده‌اند. چنین تلازمی، بنابر تقریر نخست، از فردگرایی روش‌شناختی که اساساً هویت‌های جمعی را انکار می‌کند منطقی است، اما بنابر تقریر دوم، آنچه قابل دفاع‌تر به نظر

می‌رسد، انکار تلازم میان دو بحث مزبور است و در نتیجه، سؤال از تقدم فرد یا جامعه در مقام تحلیل اجتماعی سؤال موجهی خواهد بود. در پاسخ به این سؤال، باید بین موضوعات تفکیک قائل شد. اقتضای بسیاری از موضوعات تلفیق فردگرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی و درعین‌حال، ترجیح ساحت‌های درونی بر ساحت‌های بیرونی به موجب نظریه فطرت است. براین‌اساس، خاستگاه اصلی تغییرات اجتماعی را تغییرات درونی انسان‌ها قلمداد می‌کنیم و در فرایند تبیین آن‌ها از عوامل درونی (باورها و گرایش‌های فطری)، به‌منزله عوامل اولیه، آغاز می‌کنیم و سپس به جست‌وجوی بازتاب‌های رفتاری آن‌ها و نیز عوامل اجتماعی مؤثر در تغییرات، به‌مثابه عوامل ثانویه‌ای که در طول عوامل اولیه به فعلیت می‌رسند، می‌پردازیم. با این‌حال، ثانوی خواندن دو دسته اخیر به معنای انکار اصالت یا اهمیت آن‌ها نیست، بلکه صرفاً به تأخر زمانی یا رتبی آن‌ها اشاره دارد و از این‌رو، نه فقط رابطه تأثیر دوسویه میان آن‌ها و عوامل اولیه، بلکه حتی امکان تفوق و اهمیت یافتن عوامل ثانویه بر عوامل اولیه، در برخی شرایط اجتماعی، مفروض گرفته می‌شود.

با وجود این، به‌نظر می‌رسد موضوعاتی از قبیل انحرافات اعتقادی، اقتضای دیگری دارند؛ زیرا برحسب نظریه فطرت و با الهام از آیات قرآن و احادیثی مانند «ما من مولود یولد الا علی الفطرة فابواه اللذان یهودانه و ینصرانه و یمجسانه» (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۱: ص ۹۶)، ناگزیریم گرایش فطری انسان‌ها به دین حق را مفروض بگیریم و در نتیجه، در تبیین انحرافات اعتقادی، آن‌ها را اموری در نظر بگیریم که صرفاً تحت تأثیر شرایط بیرونی بر فرد عارض می‌شوند.

۳. در گزاره پنجم، از گزاره‌های اصلی نظریه فطرت، بر لزوم تفکیک فطرت الهی از طبیعت ثانویه تأکید شد. اهمیت این تفکیک برای مباحث علوم اجتماعی از آن‌روست که فیلسوفان و جامعه‌شناسان غربی در تحلیل ویژگی‌های ثابت طبیعت انسانی، معمولاً آن‌ها را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با آنچه طبیعت ثانویه می‌نامیم انطباق می‌یابد. برای نمونه، پیر بوردیو^۱ در دیدگاه تلفیقی خود در زمینه کنش و ساختار، هرچند بر رابطه دیالکتیکی ساختارهای عینی (زمینه) و پدیده‌های ذهنی (ساختمان ذهنی) تأکید می‌کند، ولی عملاً به ساختارگرایی تمایل می‌یابد؛ زیرا به باور وی، ساختمان ذهنی همان ساختارهای اجتماعی تجسم یافته و ملکه ذهن شده است و ساختمان ذهنی ... خصلت تاریخی دارد و به ساختار و تاریخ یک زمینه وابسته

1. Pierre Bourdieu

است (ریترز، ۱۳۸۵: صص ۷۲۱ و ۷۳۴). اما با مفروض گرفتن تفکیک یادشده، این امکان فراهم می‌شود که بسیاری از تحولات معرفتی و فرهنگی جوامع را به تبدل طبایع ثانویه افراد، که ناشی از عواملی مانند تغییر عادات آنهاست، اسناد دهیم، بدون آنکه از این تحولات به نتایج نادرستی مانند انکار فطرت یا سیال دانستن طبیعت انسان برسیم، نتایجی که، در نهایت، برای توجیه حذف مفهوم فطرت از تحلیل‌های جامعه‌شناختی استفاده خواهند شد.

۴. از نتایج مهم نظریه فطرت برای علوم اجتماعی، ارتقای ظرفیت تبیین‌کنندگی نظریه‌های این علوم است. به نظر می‌رسد این نتیجه، که راهی به سوی تحول در محتوای خود مسائل علوم اجتماعی و تبیین‌ها و تفسیرهای آن به‌رومی ما می‌گشاید، در مقایسه با نتایج پیش‌گفته، که به مبانی فلسفی این علوم مربوط می‌شوند و از این‌رو، حداکثر تأثیری با واسطه دارند، از اهمیت بیشتری برخوردار است. به‌هر حال، این مطلب در ضمن چند محور با اشاره به نمونه‌هایی واقعی از مباحث مطرح در علم جامعه‌شناسی توضیح داده خواهد شد:

۱-۴. در بحث خاستگاه خانواده، گروهی از صاحب‌نظران در تبیین منشأ پیدایش این نهاد اجتماعی صرفاً بر عوامل اجتماعی- فرهنگی مانند پدید آمدن قاعده منع زنا با محارم تأکید می‌کنند و معتقدند پیش از آن چیزی به نام ازدواج و خانواده وجود نداشته و هر ج و مرج بر روابط جنسی حاکم بوده است (ساروخانی، ۱۳۷۰: صص ۱۴۷ و ۱۵۵). در مقابل، برخی معتقدند عوامل طبیعی نیز در پیدایش خانواده سهم مهمی داشته‌اند (اینگولدسبای، ۲۰۰۶: ص ۷۲) که گویا مقصودشان از عوامل طبیعی غریزه جنسی است و به فطرت در معنای خاص آن توجهی ندارند. به‌هر حال، چنین نظریه‌هایی به دلیل بی‌توجهی یا انکار عنصر فطرت با مشکلات نظری مهمی مانند ناتوانی از تبیین جهان‌شمولی خانواده و فرازمانی بودن آن و نیز تبیین استمرار عشق و صمیمیت میان زن و شوهر در دوره سالمندی، به‌رغم افول تمایلات جنسی، روبه‌رو هستند. به‌علاوه، برخی از این نظریه‌ها با مشکلات خاص دیگری مواجه‌اند که برای مثال می‌توان به ناتوانی نظریه ستیز در تبیین استمرار رابطه زناشویی توأم با عشق و محبت در بسیاری از خانواده‌ها، به‌رغم نابرابری قدرت میان زن و شوهر و باوجود آگاهی زنان از این نابرابری، اشاره کرد. به‌گفته منتقدان این نظریه، هر چند هنجارهای زندگی خانوادگی می‌طلبد که زنان آزادی جنسی کمتر و وظایف سنگین‌تری در خانه برعهده داشته باشند، زنان ازدواج و خانواده را جذاب می‌یابند و این نشان می‌دهد که محبت حتی در وضعیت عدم توازن قدرت می‌تواند وجود داشته باشد و نظریه پردازان مکتب ستیز تمایل افراد به کسب برابری مطلق را بیش از حد برآورد کرده‌اند

(کیری و دیگران، ۱۹۹۷: ص ۲۷۲). نظریه فمینیستی نیز دچار همین مشکل است، زیرا این نظریه قادر نیست تبیینی قانع کننده در مورد ازدواج‌های نابرابر اما شاد و توأم با خوشبختی ارائه دهد (وایت، ۲۰۰۵: ص ۵).

این در حالی است که از متون دینی چنین استنباط می‌شود که افزون بر انگیزه‌های جنسی، انگیزه‌های عاطفی، دارای منشأ فطری، نیز در گرایش دو جنس مذکر و مؤنث به ازدواج و زندگی خانوادگی دخالت دارند. از جمله آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)، یکی از نشانه‌های الهی را آفرینش همسران برای آرامش یافتن آنان در کنار یکدیگر معرفی کرده و ایجاد مهر و مودت میان ایشان را با واژه «جَعَلَ» به خداوند اسناد داده است که بر خاستگاه فطری کشش متقابل زناشویی دلالت دارد. علامه طباطبایی (ره) در تبیین انسان‌شناختی این کشش فطری می‌نویسد:

«هر یک از زن و مرد به دستگاه تولیدمثل خاصی مجهز شده است، به‌گونه‌ای که در عمل هر یک کار دیگری را تکمیل می‌کند و تولید نسل برآیندی از مجموع آن دو است؛ پس هر یک از زن و مرد فی‌نفسه ناقص و نیازمند دیگری است و از مجموع آن دو یک واحد تام به‌وجود می‌آید که می‌تواند تولید نسل را موجب شود. به دلیل همین نقص و نیازمندی است که هر یک از آن دو به سوی دیگری کشیده می‌شود تا با پیوند با او آرامش یابد؛ زیرا هر ناقصی مشتاق کمال خویش است و هر نیازمندی به کسی یا چیزی گرایش دارد که نیاز او را برطرف می‌سازد و همین است دل‌بستگی متقابلی که در این دو هم‌تا به‌ودیعه نهاده شده است» (طباطبایی، بی تا، ج ۱۶: ص ۱۶۶).

براین اساس، با پیش فرض گرفتن نظریه فطرت در مطالعات جامعه‌شناسی خانواده، می‌توان به پرسش‌هایی پاسخ داد که نظریه‌های متداول از ارائه پاسخ به آن‌ها ناتوان بوده‌اند، مانند پرسش از علت استمرار رابطه زناشویی توأم با عشق و محبت در بسیاری از خانواده‌ها، به‌رغم نابرابری قدرت بین زن و شوهر و باوجود آگاهی زنان از این نابرابری، پرسش از علت تداوم صفا و صمیمیت میان زن و شوهر و گاه حتی شدید شدن علقه آن‌ها به یکدیگر در دوران سالمندی، به‌رغم افول تمایلات جنسی در این دوران، پرسش از علت جهان‌شمول بودن عوامل شکل‌گیری و تداوم خانواده و پرسش از علت فرازمانی بودن این عوامل.

۲-۴. نتیجه روش شناختی مهمی که بر گزاره نخست از گزاره‌های اصلی نظریه فطرت مترتب می‌شود، لزوم توجه به تمایز «درجات انسانیت» در مقام تبیین است، به این معنا که نظریه پرداز

اجتماعی باید بین دو دسته از مفروضات تمایز قائل شود: مفروضات عام که ناظر به سطوح متعارف انسانیت بوده و از این رو، تقریباً در میان همه انسان‌ها مشترک‌اند و مفروضات خاص که ناظر به سطوح عالی یا سطوح دانی انسانیت‌اند و از این رو، به برخی از درجات انسانیت اختصاص دارند. بر این اساس، نباید انتظار داشت که در تبیین رفتار انسان‌های متعالی یا انسان‌های بسیار پست همواره همان مفروضاتی کارایی داشته باشند که در تبیین رفتار انسان‌های عادی به کار می‌آیند. برای مثال، تبیین رفتار انبیا و اولیای الهی و حتی انسان‌های صالح گاه به مفروضاتی ویژه نیاز دارد که در مورد انسان‌های عادی صدق نمی‌کنند و برخی مصادیق این ادعا را در همین زمان در رفتار بعضی شهدای دفاع مقدس شاهد بوده‌ایم. همین نکته در مورد برخی انسان‌های حیوان‌صفت که به سبب غرق شدن در گرداب شهوت و غضب فقط پوسته‌ای از انسانیت را یدک می‌کشند جریان دارد که مصادیق آن را نیز در برخی جنایتکاران و جنایت‌های وحشیانه آنان کم‌وبیش مشاهده کرده‌ایم.

۳-۴. در بررسی پدیده عرفی شدن فرد و جامعه، نظریه‌های مختلفی از سوی جامعه‌شناسان دین مطرح شده است. در کوششی در جهت ارائه تبیینی اسلامی از این پدیده (بستان نجفی، ۱۳۹۶)، ابتدا عوامل فراوان مؤثر بر آن از متون دینی استخراج شدند و سپس با تکیه بر نظریه فطرت، سه مبنای انسان‌شناختی مؤثر در تبیین آن، شامل دین‌گرایی فطری، کمال‌خواهی فطری و دنیاگرایی طبیعی انسان، مشخص شدند.

در ارتباط با مبنای نخست، علامه طباطبایی (ره) ضمن معرفی دین به مثابه سنت زندگی یا راهی که انسان برای رسیدن به سعادت باید پیماید، گرایش به دین الهی شامل باورها و اعمال دینی را امری فطری دانسته که نوع آفرینش انسان آن را اقتضا می‌کند (طباطبایی، بی تا، ج ۱۶: صص ۱۷۹-۱۷۸) و در تفسیر آیه «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا نَجَّاکُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ» (اسراء: ۶۷)، دو رفتار متضاد، یعنی دعا و نیایش در حال سختی و فشار و از سوی دیگر، اعراض از خدا و روی‌گردانی از دعا در حال گشایش را دال بر این می‌داند که فطرت انسان همواره او را به سوی خداوند و درخواست کردن از وی هدایت می‌کند؛ چرا که اعراض تنها به اموری تعلق می‌گیرد که ثابت و موجود باشند (طباطبایی، بی تا، ج ۱۳: صص ۱۵۴).

مبنای دوم از سوی حکمای مسلمان با روش درون‌کاوی اثبات و تحلیل شده است. امام خمینی (ره) در توضیحی پیرامون این مطلب می‌گوید:

«این بشر یک خاصیت‌هایی دارد که در هیچ موجودی نیست؛ من جمله این است که در فطرت بشر، طلبِ قدرتِ مطلق است، نه قدرتِ محدود؛ طلبِ کمالِ مطلق است، نه کمالِ محدود؛ علمِ مطلق را می‌خواهد؛ قدرتِ مطلقه را می‌خواهد؛ و چون قدرتِ مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت، حق را می‌خواهد و خودش نمی‌فهمد. یکی از ادله محکم اثبات کمال مطلق، همین عشق بشر به کمال مطلق است؛ عشقِ فعلی دارد به کمال مطلق، نه به توهم کمال مطلق؛ به حقیقت کمال مطلق. عاشقِ فعلی بدون معشوقِ فعلی محال است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۲۰۵).

سرانجام، به سومین مبنا یعنی گرایش درونی انسان‌ها به سوی جاذبه‌های دنیوی، طبیعت ثانویه انسان، در ذیل گزاره پنجم از گزاره‌های اصلی نظریه فطرت توجه شد. آنچه برای نظریه اسلامی عرفی شدن بسیار اهمیت داشت، تعیین عامل مسلط در نظریه بود و براین اساس، سه مبنای انسان‌شناختی یادشده مبنای تمیز عوامل مسلط از سایر عوامل عرفی شدن قرار گرفتند. آنان که با چستی نظریه و نظریه‌سازی در علوم اجتماعی آشنایی کافی دارند، به خوبی می‌دانند که تعیین عامل مسلط، از مهم‌ترین معیارهای یک نظریه قوی و معتبر قلمداد می‌شود.

۴-۴. از منظر انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی، به دلیل آنکه انسان در فطرت خود شیفته کمال و جمال مطلق است به همه کمال‌ها و زیبایی‌ها عشق می‌ورزد. به همین دلیل، ایمان و اخلاق و کارهای نیک، به طور فطری، باعث جلب محبت دیگران می‌شود و قرآن کریم به همین حقیقت اشاره دارد، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا؛ همانا کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می‌دهند، خداوند رحمان در دل‌ها محبتی نسبت به آنان قرار می‌دهد» (مریم: ۹۶). بر پایه همین نکته می‌توان تبیین‌هایی نیرومند درباره تأثیر ایمان و اخلاق بر تقویت پیوند زناشویی ارائه داد، همچنان‌که در مورد مسائل اجتماعی مهم دیگری مانند اقتدار رهبری دینی می‌توان تبیین‌هایی مبتنی بر همین نکته مطرح کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از ارائه شیمایی کلی از نظریه انسان‌شناختی فطرت و اصول و مفروضات آن کوشش شد ظرفیت و حدود تأثیر این نظریه در جهت پیشبرد علوم اجتماعی در قالب نمونه‌هایی واقعی از مباحث این رشته نشان داده شود، نمونه‌هایی که با اطمینان می‌توان ادعا کرد پیش‌ازین در

هیچ پژوهشی گردآوری و تحلیل نشده‌اند. بی‌شک، ظرفیت‌های نظریه فطرت برای تحول و ارتقای علوم اجتماعی بسیار فراتر از نمونه‌های محدودی است که شرح آن‌ها در این نوشتار گذشت. از این رو، استخراج نمونه‌های بیشتر و متنوع‌تر در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی و به تفکیک مصادیق فراوان امور فطری، شامل ادراکات و گرایش‌ها، می‌تواند در دستیابی هر چه بهتر این بحث به هدف مورد نظر تأثیر شایان توجهی داشته باشد که این امر، همّت صاحب‌نظران و پژوهشگران متخصص در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی را می‌طلبد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آدلر، مورتیمر جروم. ۱۳۷۹. ده اشتباه فلسفی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: الهدی.
۳. الأشستیان، میرزا احمد. ۱۳۹۹ ق. لوامع الحقایق فی اصول العقاید. بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۴. احمدی، علی اصغر. ۱۳۶۲. فطرت: بنیان روان‌شناسی اسلامی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. ۱۴۱۸ ق. لبّ الأثر فی الجبر و القدر. تقریر آیت‌الله جعفر سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۶. _____ ۱۳۷۸. صحیفه امام. (۲۳ جلد). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. بستان نجفی، حسین. ۱۳۹۶. نظریه عرفی شدن با رویکرد اجتهادی تجربی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. ترخان، قاسم. ۱۳۹۶. «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. دوره ۲۱. ش ۷۰. بهار (صص ۱۰۴-۸۱).
۹. تریگ، راجر. ۱۳۸۴. فهم علم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: نشر نی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. تفسیر موضوعی قرآن کریم. ج ۱۲ (فطرت در قرآن). تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
۱۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن. بی‌تا. وسائل الشیعه. (۲۰ جلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین. ۱۴۰۴ ق. مفردات غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.

۱۳. رجیبی، محمود. ۱۳۷۸. انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. رشاد، علی‌اکبر. ۱۳۸۹. منطق فهم دین. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. ریتزر، جورج. ۱۳۸۵. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۱۶. ساروخانی، باقر. ۱۳۷۰. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده. تهران: سروش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۶۸. الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (جلد ۹). قم: منشورات مصطفوی.
۱۸. الصدر، السيد محمدباقر. ۱۴۲۱ ق. المدرسه القرآنیه: التفسیر الموضوعی والتفسیر التجزیئی فی القرآن الکریم السنن التاریخیه فی القرآن الکریم عناصر المجتمع فی القرآن الکریم. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۹. الطباطبائی، السيد محمدحسین. بی‌تا. المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۲۰). قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. غفوری‌نژاد، محمد. ۱۳۸۹. «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل». عقل و دین. دوره ۱. ش ۲. بهار و تابستان (صص ۹۵-۱۰۹).
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. _____ . ۱۳۸۴. به سوی خودسازی. نگارش کریم سبحانی. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۹. مجموعه آثار. جلد ۲. تهران و قم: صدرا.
۲۴. مکارم الشیرازی، ناصر. بی‌تا. الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل (جلد ۲۰). بی‌جا: بی‌نا
25. Bellah, Robert, N; Madsen, Richard; Sullivan, William; Swidler, Ann and Tipton, Stephen M. 1985. **Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life**. New York: Harper & Row.
26. Curry, T., Jiobu, R., Schwirian, K. 1997. **Sociology for the Twenty-First Century**. Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall.
27. Hammersley, M. 2000. **Taking Sides in Social Research**. London and

New York: Routledge.

28. Ingoldsby, Born, B. 2006. “**Family Origin and Universality**”, Ingoldsby and Smith (eds.), Families in Global and Multicultural Perspective. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
29. White, James M. (2005). **Advancing Family Theories**. Thousand Oaks and London: Sage Publications.