

بازخوانی آموزه فطرت با توجه به ژنوم انسانی

الهام محمدزاده*
رضا نیرومند**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۰

چکیده

فطرت از آموزه‌های مصرح قرآن کریم است که اشاره به آفرینش خاص و متمایز و ممتاز آدمی دارد. این سرشت مشترک انسانی در طول تاریخ تفکر اعم از دینی و غیردینی مورد توجه و اندیشه‌ورزی متفکران بوده است. در عین حال هر قدر دانش و پژوهش‌های انسان‌شناسی دانشمندان پیش رفته - اگرچه پشتوانه قرآنی و روایی نیز آن را تقویت کرده است - به نظر می‌رسد هنوز فرایند و مکانیسمی که شکل‌گیری فطرت مشترک انسانی را به گونه‌ای تبیین نماید که نظریات علمی و دینی را به یکدیگر مقرون سازد، ارائه نگشته است. نوشتار پیش رو کوشش کرده است تصویری عقلی - علمی از فطرت ارائه دهد که با مبانی حکمی و روایی و قوانین علمی ژنتیک سازگار باشد. از ارزیابی نسبت‌های مختلفی که میان فطرت و بعد روحانی و جسمانی آدمی برقرار است، می‌توان تفسیری جامع از فطرت ارائه کرد که سازگار و هماهنگ و مرتبط با بدن و نفس انسان باشد. نسبتی که میان آموزه‌های دینی فطرت و طینت از یک سو و طبیعت آدمی از دیگر سو برقرار است، می‌تواند ما را به احتمال انطباق میان فطرت با ژنوم انسانی نزدیک گرداند.

واژگان کلیدی: فطرت، ژنوم انسانی، نسبت فطرت و ژن، نظریه عینیت فطرت با ژنوم.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بجنورد. niroomand_um@yahoo.com

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بجنورد. em_um2008@yahoo.com

مقدمه

فطرت از آموزه‌های تصریح‌شده در متون دینی است که اجمالاً اشاره به آفرینش خاص انسانی دارد و در واقع این ویژگی اساسی شخصیت آدمی را می‌سازد و به واسطه مفهوم فطرت است که انسان از سایر موجودات متمایز می‌گردد. حال مسئله این است که فطرت کدام بخش از شخصیت آدمی را تشکیل می‌دهد و مرتبط با کدام ساحت و بُعد انسانی می‌باشد. آیا فطرت صرفاً مربوط به ساحت نفسانی و روحانی جدای از بدن انسان است یا مرتبط با بدن آدمی و بُعد زیستی آن می‌باشد؟ در این صورت چه نسبت احتمالی میان فطرت و ژن‌های انسان وجود دارد یا می‌توان برقرار کرد؟ با توجه به گرایش‌های متفاوت و متناقضی که در انسان وجود دارد این مسئله نیز مطرح می‌شود که آیا فطرت صرفاً مربوط به کمالات و فضایل اخلاقی انسان می‌شود و در این صورت گرایش به امور پست و غیراخلاقی چه نسبتی با فطرت پیدا می‌کند و مربوط به کدام ساحت انسانی است؟

بر اساس برخی مبانی حکمی و آموزه‌های دینی ساحت روحانی آدمی وابستگی و رابطه وثیقی با بعد جسمی و بدنی او دارد؛ به نحوی که از آن به اتحاد نفس و بدن و فراتر از آن به وحدت میان آن دو تعبیر می‌شود. از این رو بر پایه این ارتباط عمیق میان نفس و بدن فطرت آدمی چه بر اساس برخی دیدگاه‌ها در زیر مجموع ساحت روحانی او قرار داشته باشد یا بر پایه نظراتی مرتبط با جسم او ارزیابی گردد، تفاوت چندانی نمی‌کند و در هر دو صورت می‌توان تفسیری جامع از فطرت ارائه کرد که سازگار و هماهنگ و مرتبط با جسم و روح انسان باشد. نیز رابطه‌ای که میان فطرت و طینت و طبیعت آدمی برقرار است، احتمال تفسیر و تلقی رابطه میان فطرت موجود در هر انسانی و ژن‌های بدن آدمی را از نظر دور نمی‌کند.

یکی از گرایش‌های فطری انسان گرایش به دین و پرستش است. امروزه بر اساس برخی تحقیقات این رفتار فطری از سوی دانشمندان ژنتیک رفتاری «ژن خدا» نامیده شده و خصلتی موروثی به شمار آمده است، گرچه هنوز این بحث به اثبات قطعی

نرسیده است. اصل وجود فطرت در همه انسان‌ها و شدت و ضعف فعلیت و نحوه ظهور و بروز آن به‌خصوص چگونگی انتقال فطرت از نسلی به نسل دیگر و میزان تأثیرگذاری طبیعت و طینت و تربیت والدین و محیط اجتماعی که اساسش در آموزه‌های دینی تأیید شده است که احتمال رابطه فطرت انسانی را با ساختارهای جسمانی از جمله ژنوم انسانی تقویت می‌کند.

واژه و اصطلاح فطرت

فطرت مشتق از «فطر» می‌باشد و واژه (فَطَرَ) در کتاب‌های لغت به معنای شکافتن، پاره کردن چیزی از طول، آغاز و آفرینش ابتدایی و بدون پیشینه و اختراع آمده است. از آنجاکه معنای اصلی ریشه «فطر» در لغت عرب «آغاز» است، به همین مناسبت، به معنای «خلق» نیز به کار می‌رود؛ چون خلق چیزی به معنای ایجاد آن چیز و آغاز وجود و تحقق شیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۴۰/ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷/ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۶). پس ساختار لفظی خاص فطرت زیاده بر معنای خلقت بیانگر نوع ویژه‌ای از آفرینش است، مانند لغت «جلسه» و «رکبه» که نوع خاصی از نشستن و ایستادن را نشان می‌دهد.

بنابراین فطرت عبارت است از هستی‌یافتن، پدیدارشدن و از کتم عدم به‌درآمدن است و بر این اساس امور فطری، مجموعه خصوصیتی است که مخلوقات با آن آفریده می‌شوند و حقیقت آنها از یکدیگر ممتاز می‌گردد. از آنجاکه فطری در مقابل اکتسابی است، فطریات انسانی نیز در خلقت اولیه انسان موجود است و آدمی ذاتاً آنها را در هنگام تولد و ورود به دنیا به همراه دارد؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود معرفت یا گرایش انسان به خدا فطری است، مقصود این است که انسان خدا را پیش از تولد شناخته و با همین گرایش ذاتی و لوازم آن به زندگی در طبیعت و دنیا قدم می‌گذارد.

فطرت در قرآن و روایات

در آیات قرآن کریم ریشه فطرت که واژه «فطر» می‌باشد، به معنای آفرینش و «فاطر» به معنای آفریدگار آمده است: «أَنْتَى وَجْهَتِ وَجْهَى لِلذَى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام: ۷۹)؛ «قُلْ أَغِيرَ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام: ۱۴)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ اما در این میان آیه‌ای که به‌صراحت از واژه فطرت برای آفرینش انسان استفاده کرده است، آیه شریفه «فَاقم وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ: پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست» (روم: ۳۰) می‌باشد. واژه فطر و مشتقات آن که در آیات قرآن مجموعاً بیست بار به کار رفته است، دو کاربرد عام و خاص دارد. کاربرد عام آن همه موجودات را شامل می‌شود؛ اما کاربرد خاص آن ویژه انسان است. عبارتهایی نظیر «فطر السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و «فاطر السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و مانند آن مربوط به کاربرد عام فطرت بوده و عباراتی مانند «فطر الناس» و «فطرکم» و نظایر آن دلالت بر کاربرد خاص فطرت دارد. این دو گونه کاربرد قرآنی فطرت با یکدیگر رابطه منطقی دارند. علاوه بر اینکه میان آن دو رابطه عام و خاص برقرار است، از سویی رابطه «هست» و «باید» را در آن می‌توان لحاظ کرد؛ بنابراین اگرچه واژه و مفهوم «فطر» در زبان عربی و نیز در آیات قرآن نشان می‌دهد که کاربرد آن در مورد همه موجودات جهان مادی صادق است، در زبان وحی واژه فطرت- به صورت اضافی «فِطْرَةَ اللَّهِ»- تنها در مورد انسان به کار رفته است.

در احادیث و روایات اسلامی تفاسیر مختلفی برای فطرت شده و هر یک از این تفسیرها مورد و مصداق خاصی را برای فطرت ذکر می‌کنند. در مجموع می‌توان این تفسیرها و مصادیق را در سه دسته عقاید، اخلاق و اعمال دینی جای داد.

عمده‌ترین قلمرو فطرت در روایات مربوط به اصول اعتقادی می‌شود. در روایات عقایدی همچون معرفت خدا، توحید، نبوت، امامت و ولایت ائمه و دین اسلام به

عنوان امور فطری یاد شده است. امام صادق علیه السلام در توضیح آیه فطرت می‌فرمایند: خداوند همه را بر فطرت توحید آفریده است. در روایتی دیگر نیز امام باقر علیه السلام فرموده است: هر نوزادی با این معرفت که خدا خالق و آفریننده اوست، متولد می‌شود (کلینی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۰). نیز حضرت امیرالمومنین علیه السلام کلمه اخلاص را به عنوان فطرت معرفی نموده است (شریف رضی، [بی‌تا]، خطبه ۱۱۰، ص ۱۶۳). شارحان **نهج البلاغه** اخلاص را به معنای شهادت به توحید و نبوت پیامبر گرامی اسلام دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۷، ص ۲۲۲). روایات بسیار دیگری از امامان در توضیح معنای فطرت مفاهیمی مانند شناخت ربوبیت خداوند متعال، تثبیت حجت خدا، دین حنیف سهل و ساده و به دور از رهبانیت اسلام و ولایت ائمه را معرفی نموده‌اند (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۹ و ج ۲، ص ۱۷ و ج ۴، ص ۱۲ / مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۴۰۳ و ج ۲۳، ص ۳۶۵ / ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۳۵ و ۳۲۹ / قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۵). در مورد فطری بودن امور اخلاقی در برخی روایات آمده است که قلوب انسان‌ها و مؤمنان بر فضایل اخلاقی سرشته شده است و در مجموع فضایل و ارزش‌های اخلاقی، فطری و ذاتی قلمداد شده است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۸۱ و ج ۸، ص ۱۵۲ / مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۱۳۲ و ج ۷۵، ص ۱۷۲ و ج ۷۱، ص ۳۵۵). در پاره‌ای احادیث نیز برخی از اعمال و آداب دینی به‌خصوص امور مربوط به نظافت از قبیل نماز، وضو، مضمضه، استنشاق، ختان، کوتاه‌کردن ناخن و شارب، زکات، غسل جمعه، مسواک و ازدواج از فطریات برشمرده شده است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۷۷ و ج ۲، ص ۱۷ و ج ۵، ص ۴۹۴ / مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۷۶، ص ۶۸ / ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۰).

بنابراین می‌توان امور فطری را در قرآن به‌خصوص در روایات به سه دسته فطریات اعتقادی، فطریات اخلاقی و فطریات عملی تقسیم‌بندی کرد. نیز از دو جنبه می‌توان معنا و ماهیت فطرت را در همه اقسام این فطریات لحاظ و بحث کرد: یکی از جهت معرفت به این امور، دیگری از جهت گرایش به آنها. در واقع پرسش اساسی در بررسی فطری بودن موارد مذکور این است که آیا مراد از آن، فطری بودن شناخت عقاید، اخلاقیات و اعمال دینی است یا مقصود این است که گرایش به آن امور فطری است یا

آنکه اساساً تعبیر فطرت اشاره به هر دو مورد شناخت و گرایش ذاتی به آنها دارد؟ احادیث مربوط به عقاید فطری که جمیع معارف حقه را شامل می‌شود، به این معناست که خداوند این مفاهیم و معارف بنیادین را به نحوی قبل از دنیا در ساختار ذاتی آفرینش انسان قرار داده و همه انسان‌ها هنگام تولد حامل این معارف فطری هستند. نیز روایاتی که اشاره به فطریات اخلاقی دارد، دلالت می‌کند که آفرینش آدمی به گونه‌ای بوده است که ذاتاً خوبی‌ها را از بدی‌ها تشخیص می‌دهد و به آسانی و به صورت طبیعی به سوی انجام نیکی‌ها گرایش داشته و از زشتی‌ها گریزان است؛ اما اعمال و احکامی که به عنوان فطرت مطرح شده، از ویژگی‌های اصلی و نشانه‌های شریعت اسلام به شمار می‌رود؛ لذا فطری بودن آنها به فطری بودن اسلام بر می‌گردد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود این عمل فطری است، به این معناست که آن از آیین و مطابق اسلام است.

ضرورت بازخوانی مفهوم فطرت

گذشته از اینکه عموم دانشمندان اعم از فیلسوفان، روان‌شناسان و انسان‌شناسان در خصوص سرشت مشترک انسانی دیدگاه‌های متعدد و متعارضی را مطرح کرده‌اند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۴-۷۱ و ۱۳۶۴، ص ۴۴/ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۲۱ و ج ۵، ص ۸۸ و ۲۸۱/ هارتناک، ۱۳۷۶/ ص ۱۰-۱۱ و ۹۳/ شولتز، ۱۳۹۱، ص ۷۶-۷۷، ۴۳۶-۴۳۸، ۳۵۸ و ۳۷۹/ کری، ۱۳۹۰، ص ۶۳، ۱۴۷ و ۱۸۷). عارفان الهی، حکمای اسلامی، فیلسوفان و متکلمان به تفصیل در باب فطرت نظریات متعددی را طرح کرده‌اند که ورود تفصیلی به آن در این مجال ممکن و ضروری به نظر نمی‌رسد. حکیمان اسلامی اگرچه در تعریف فطرت بر شناخت پیشینی انسان در معقولات تصریح می‌کنند و بر شناخت فطری خداوند تأکید دارند؛ اما در مجموع از نحوه آفرینش و نیروهای بالفعل خداوند در انسان به فطرت تعبیر کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۶۴/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۰/ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۷/ خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۰/ مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۹ و ۱۳۶۳، ص ۱۵۹). میان متکلمان و مفسران

اسلامی اعم از شیعه و سنی با وجود نقاط اشتراک اختلاف نظرهای فاحشی در این باب وجود دارد، تا آنجایی که برخی آن را ذاتی و مربوط به عوالم پیشین برخی به اکتسابی و ارادی بودن آن رای داده‌اند (برای آگاهی جامع و مفصلی در این موضوع ر.ک: عدالت نژاد و معمار، ۱۳۹۰، ص ۶۷-۸۴).

پس از مباحث و تعاریفی که در باب فطرت گذشت، مسائلی درباره فطرت انسانی مطرح می‌شود که محل نزاع و چالش‌های جدی می‌باشد. پرسش این است که آیا فطرت به دو طرف خیر و شر گرایش دارد یا فقط به سمت خیر می‌گراید. از آیات و روایات و آنچه مجموعاً درباره فطرت گفته و فهمیده می‌شود، این است که فطرت یک‌سویه و فقط در جهت کمال و خیرات است و به همین دلیل صفات خوب را به فطرت نسبت می‌دهند. در واقع مسئله این است که اگر مراد از فطرت انسانی سرشت نیکی است که همه انسان‌ها را به سمت حقایق و معارف الهی و انجام خوبی‌ها می‌کشاند؛ پس گرایش به امور پست دنیوی و رذایل اخلاقی در وجود آدمی از کجا نشئت گرفته است؟ آیا گرایش به این امور جزئی از طبیعت آدمی به شمار رفته و در نتیجه مانند فطرت ذاتی انسان است یا از خارج و به صورت اکتسابی در روند تربیت به آدمی تحمیل می‌شود؟ همان‌طور که گذشت، علاوه بر اختلاف دیدگاه‌های قدما امروزه نیز پاسخ‌های متفاوت و گاه متناقضی که حتی محققان معاصر کشور ما از این مسئله ارائه کرده‌اند، با وجود گذشت قرن‌ها از مباحث مربوط به فطرت که نص صریح قرآن و روایات می‌باشد و ظاهراً سهل و ابتدایی جلوه می‌کند، در نوع خود نشان‌دهنده ابهام و عدم پیشرفت در همین مسئله پیش‌پا افتاده است، جالب است که حدود پنجاه سال پیش استاد مطهری با اشاره به ابهام و نبود، پژوهش‌هایی کامل در این موضوع اظهار شگفتی کرده است (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

در زیر به دیدگاه‌های چهار تن از متفکران فیلسوف مشرب معاصر در رابطه با این موضوع بسنده می‌شود:

الف) انسان دارای دو «من» است: یکی «من» متعالی و علوی و دیگری «من» سفلی و بر همین اساس گرایش‌های انسان به دو قسم گرایش‌های مقدس و گرایش‌های با

محوریت «من» تقسیم می‌شود. گرایش‌های مقلّس را همان میل به خوبی، خیر، فضیلت، پرستش، حقیقت و زیبایی تشکیل می‌دهد و گرایش‌های با محوریت «من» همان غرایز مشترک میان انسان و حیوان می‌باشد. البته در این تقسیم‌بندی هیچ کدام از گرایش‌های منفی و ضدارزشی وجود ندارند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۹۰).

ب) انسان گرایش به خیر و کمال مطلق دارد و هرچند خداوند فجور و تقوا را به او الهام کرده، تمایل او به تقوا و نیکی‌هاست، مگر آنکه محیط و خانواده و تربیت غلط او را به سمت فجور بکشانند که این نوعی انحراف از فطرت و تحمیل بر حقیقت اوست. پس انسان فطرتاً متمایل به حق است و راه خیر و سعادت را طی خواهد کرد و همواره نیکی‌ها را برخواهد گزید و گرایش به باطل و انتخاب بدی‌ها تحت تأثیر شرایط از خارج بر او عارض می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۴۳).

ج) هرچند انسان مورد تکریم خداوند است (و لقد کرّمنا بنی آدم) (اسراء: ۷۰)، با این حال خداوند او را موجودی هلوع، جزوع، منوع، ضعیف و عاجول نامیده و این اوصاف ذاتی انسان هستند، نه عارض بر او زندگی، اجتماع و محیط این اوصاف را در او ایجاد نمی‌کنند، بلکه او این‌گونه آفریده شده است. علاوه بر آیات قرآن، سیر تاریخ طبیعی انسان نشان می‌دهد که پرونده انسان ملامال از سیاهی، تباهی، کج روی و مخالفت و عصیان در برابر حق می‌باشد. از سوی دیگر گرایش به حق، فداکاری، عدالت خواهی و عشق به نیکی‌ها هم همواره در نهاد انسان وجود داشته است. با این وصف نمی‌توان همه بدی‌های انسان را معلول محیط، خانواده و جامعه دانست و معتقد شد انسان موجودی پاک و فرشته‌خو وارد این عالم می‌شود؛ اما جامعه او را آلوده می‌سازد (سروش، ۱۳۷۳، دفتر نخست، ص ۴۶-۵۴).

د) انسان ذاتاً دارای دو نوع گرایش می‌باشد: گرایش‌های متعالی و گرایش‌های پست؛ به عبارت دیگر هم گرایش به شر و هم گرایش به خیر در انسان وجود دارد (مصباح، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۴۲۵).

از سویی این مسئله نیز قابل پیگیری است که اگر فطرت انسانی امر پاک و معدن گرایش به معارف حقّه و همه نیکی‌ها و خوبی‌هاست که همه انسان‌ها با آن متولد

می‌شوند، چه نسبتی میان این مطلب با آموزه‌های مصرّح مربوط به طینت سجین که ظاهراً از ناسازگاری غیرقابل توجیهی حکایت می‌کند، برقرار می‌باشد؟ (مطففین: ۱۰-۷/ صفار قمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۳-۱۱۲/ کلینی، [بی تا]، ج ۳: ص ۲-۸).

به نظر می‌رسد راه حل این مسائل در بازشناسی ماهیت و تعریف فطرت نهفته است. اساساً آنچه می‌توان از منابع دینی استنباط کرد، این است که فطرت انسان نه به صورت بالفعل از وجود و گرایش به دو عنصر خیر و شر عجین یافته و نه بالفطره نسبت به پذیرش خیر و شر بی تفاوت و خنثی می‌باشد و نه از سویی می‌توان آدمی را ذاتاً شرور و یا صرفاً نیکوسرشت دانست، بلکه مراد از فطرت سرشت مُلهم از خوبی و بدی است که نفس آدمی به واسطه این الهام و معرفت الهی عملاً قابلیت شناخت خیر و شر را به‌طوریکسان دارد. بر اساس آیه شریفه «و نفس و ما سوّیها فآلهمها فجورها و تقویها» (شمس: ۷-۸). خداوند متعال بدی‌ها و خوبی‌های (فجور و تقوا) نفس آدمی و در نتیجه اعمال و مصادیق مربوط به آنها و احیاناً راه کسب و اجتناب هر یک را مشخص کرده و به او شناسانده است. درنهایت این انسان است که با ورود به دنیا و با توجه به خصایص طبیعت انسانی و شرایط محیطی از اختیار خود جهت انتخاب و گزینش حرکت به سمت امور عالی یا دانی بهره می‌برد. در عین حال باید توجه داشت که این استنباط از آیه مذکور که الهام فجور و تقوا به ترکیب دوسویه فطرت آدمی از خیر و شر اشاره دارد، مردود می‌باشد؛ زیرا الهام فجور به‌مانند الهام تقوا به معنای واحد فهماندن و شناساندن است؛ یعنی به او الهام شده که این کار، بد و پلید است تا از آن دوری کند، نه آنکه او را به فجور هدایت کرده و سوق دهد. علاوه بر اینکه این برداشت از الهام فجور به‌وضوح با الهام تقوا ترکیب خودمتناقضی از آیه را به نمایش می‌گذارد. ادامه آیات فوق شاهدهی روشن بر بطلان این پندار می‌باشد: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا: هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً باخته است (شمس: ۹-۱۰). در نتیجه فطرت انسانی اگرچه در شناخت بدی و خوبی یکسان عمل می‌کند، گرایش باطنی او را بالقوه به سمت خوبی‌ها سازماندهی کرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد اساس فطرت بیش از آنکه حکایت از

فعالیت داشته باشد، قوه یا امکان استعدادی در وجود انسان است که مختص او می‌باشد و به واسطه آن از سایر حیوانات متمایز می‌گردد.

کوشش برای کشف نسبت میان فطرت الهی که از ابتدای آفرینش در او ودیعه نهاده شده، با ساختار ژنوم آدمی که مراحل تشکیل آن هم قبل از تولد و قدم نهادن بر روی زمین صورت می‌گیرد، می‌تواند به عنوان یک کلید و راه‌حل برای بازخوانی آموزه اساسی فطرت مفید باشد.

ماهیت ژنوم انسانی

ژن به ردیفی از اجزای تشکیل دهنده «DNA» می‌گویند که حاوی کلیه اطلاعات زیستی سازنده موجود است. اطلاعات زیستی از «DNA» به «RNA» (نسخه پیام‌بر اطلاعات «DNA») انتقال یافته و سپس این اطلاعات ژنتیکی به پروتئین تبدیل می‌شود؛ بنابراین ژن باید دارای دو خاصیت باشد: اولاً بتواند از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد که در نتیجه هر نسلی یک نسخه از آن را داشته باشد. ثانیاً دارای اطلاعاتی درباره ساختمان و سایر اعمال زیستی موجود باشد (متولی‌زاده اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۳۱/ استرون، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

از آنجاکه «DNA» ماده تشکیل دهنده ژنوم است، به زبان زیست‌شناسی هیچ ماده‌ای به اهمیت این مولکول وجود ندارد و کشف آن به مثابه برپایی انقلابی در زیست‌شناسی قلمداد می‌گردد (واتسون، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۲۷، ۱۰۱ و ۱۳۰).

«DNA» مولکولی دراز و نخ‌مانند است که بر خلاف کروموزوم دیده نمی‌شود. کل اطلاعات ژنتیکی سلول در «DNA» قرار دارد که آن نیز در هسته قرار گرفته است. توالی «DNA» در همه انسان‌ها از ۹۹/۹ تشابه برخوردارند و همین یک‌دهم درصد موجب ایجاد تنوع در انسان می‌شود (نوس‌بام و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۸۶). از نظر محتوای اطلاعاتی، مولکول «DNA» دارای ساختار بسیار پایدار است که اطلاعات ذخیره‌شده به شکل کامل و صحیح تکثیر شده، از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد (نوری دلویی،

۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸ / واتسون، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۳۶-۳۴ و ۱۳۰).

دسته‌ای کامل از ژن‌های هر سلول، اندامک، اندامگان یا موجود زنده را که در مولکول «DNA» نهفته است، ژنوم (Genome) می‌گویند. دستورالعمل درون‌هسته سلول تخم بارور شده این امکان را می‌دهد که بتواند مراحل متفاوت رویانی را سپری کرده، سپس به یک نوزاد تبدیل شود. جنین در تمام مراحل تکاملش از دستورالعمل آن گنجینه وراثتی که همان ژنوم است، استفاده می‌کند.

برنامه طرح ژنوم انسان (HGP) به عنوان بزرگ‌ترین طرح زیست‌شناسی مولکولی است که با هدف تعیین همه ژن‌های ساختاری موجود در ژنوم انسان برای یک دوره پانزده‌ساله از ۱۹۹۰-۲۰۰۵ آغاز شد. در واقع هدف این طرح تهیه نقشه فیزیکی و شناسایی دقیق ژن‌های متفاوت و محل دقیق آن روی کروموزوم و تفکیک ژن‌های انسانی اعم از مولد بیماری و سلامتی است که نتیجه‌اش به دست گرفتن و کنترل عملکرد آن است. از لحاظ پژوهشی این را باید در نظر گرفت که اگر بخواهند فقط شکل ژن‌های داخل یک سلول را بنویسند، کتابی در حد ۷۵۰ هزار صفحه می‌شود؛ به عبارت دیگر اکنون ۷۵۰ هزار صفحه داخل یک سلول قرار داده شده است (پاسارژ، ۱۳۹۱، ص ۲۵۴/ بیکر، ۱۳۸۸، ص ۶). در نتیجه انجام طرح مذکور تخمین ژن‌های انسانی رقمی در حدود بیست و پنج هزار ژن است که البته این تصویر تنها به شروع یک پیچیدگی اشاره می‌کند (نوس‌بام، ۱۳۹۱، ص ۲۵/ نوری دلویی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵).

نسبت میان فطرت با ژن انسانی

آنچه به عنوان کلید نسبت میان فطرت با ژنتیک می‌تواند راهگشا باشد، معنا و منشأ فطرت و ساختار فطری انسان است. فطرت بر اساس آموزه‌های دینی در همه انسان‌ها وجود دارد و از هرگونه والدینی به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. اگرچه در نسل قبلی، پدر یا مادری آن را شکوفا نکرده باشد یا حتی مانند برخی جنایتکاران تاریخ فطرت

الهی را کشته باشد، در هر صورت امور فطری در فرزند وجود دارد.^۱ پرسش اساسی این است که نحوه پیدایش و انتقال فطرت از نسلی به نسلی چگونه است و چه طور فطریات با آن ویژگی‌ها و شرایط از آن پدر و مادری که در زندگی ضد فطرت الهی و انسانی عمل کرده‌اند، به فرزندشان منتقل شده است؟^۲ آیا فطریات از راهی غیر از وراثت و ژن‌ها به ما منتقل شده‌اند؟ یا اساساً خداوند در هر فرزند انسان که به دنیا می‌آید، بدون در نظر گرفتن گذشته و قوانین طبیعی به‌طور خاص و منحصر به فرد این فطرت را می‌دهد و یا همه این ویژگی‌های انسانی را خداوند از طریق قوانین طبیعت که سنت‌های الهی است، در همه انسان‌ها پدید می‌آورد؟ در اینجا سه نظریه قابل بررسی است که در ذیل به تفصیل تبیین، نقد و بررسی می‌گردد.

نظریه عینیت فطرت با ژن انسان

بر اساس دلایل عقلانی و آموزه‌های دینی در قرآن و روایات آفرینش خداوند بر اساس قوانین و سنت‌های جاری در نظام عالم است و هر فعلی که خداوند در جهان طبیعت انجام می‌دهد، حتی صدور معجزات و کرامات از این قوانین عدول نمی‌کند (فتح: ۲۳). بنابراین همان‌گونه که خصوصیات موجود در کودک از ساختار ژنی والدین و نیز عوامل اپی‌ژنتیک^۳ که قبل از انعقاد نطفه، دوره بارداری و هنگام تولد از سوی

۱. علاوه بر اینکه از واژه «الناس» در آیه شریفه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) می‌توان عمومیت فطرت را استفاده کرد که بر عمومیت و اختصاص نداشتن به گروهی خاص دلالت دارد. در احادیث نیز فطرت توحیدی و بزرگی عمومی و همگانی برای همه انسان‌ها اعم از سعید و شقی شمرده شده و از هنگام تولد با آنها همراه است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱۶). احادیثی مانند «کل مولود یولد علی الفطرة» یا «ما من مولود الا یولد علی الفطرة» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۸۱) نیز به‌صراحت کلیت و فراگیری وجود فطرت را در هر نوزادی تأیید می‌کنند.

۲. «... وَ لَا یَلِدُوا إِلَّا فَاَجْرًا كَفَّارًا: خدایا اگر تو اینها را باقی‌گذاری فقط کافران پلید به دنیا می‌آورند» (نوح: ۲۷).

۳. «Epigenetic» اپی‌ژنتیک یا فراوراثت دانشی نوین و بسیار پیشرو و البته تا حدود زیادی ناشناخته از ژنتیک مولکولی است که به بررسی تأثیرات عوامل فراژنی و چگونگی اثرگذاری محیط بر بیان ژن‌ها و یا خاموش و روشن شدن ژن‌ها و تأثیر آن در سلامت و بیماری انسان و موجودات دیگر می‌پردازد.

والدین به وجود آمده، فطریات موجود در کودک نیز باید تحت تأثیر این عوامل بوده باشد؛ زیرا بر اساس روایاتی که گذشت، هر کودکی قطعاً در هنگام تولد دارای فطرت است و از آنجایی که هنوز کودک با جهان خارج و تربیت و عوامل بیرونی روبه‌رو نشود، لزوماً فطرت باید تحت تأثیر عوامل قبل از تولد در کودک پدید بیاید.

شاهد دیگر بر تاثیرگذاری عوامل زیستی و ژنی بر پیدایش فطرت این است که فطرت در انسان‌ها متفاوت و دارای مراتب و شدت و ضعف می‌باشد و همین شدت و ضعف علت بروز و ظهور و آثار متفاوت و مختلف آن در رفتار و افکار افراد است. درحالی‌که اگر قرار بود فطرت به نحو دفعی و ثابت بدون هیچ‌گونه ترجیح یا علل و قوانین خاصی در انسان‌ها ایجاد گردد، باید همه انسان‌ها تا حدودی به‌طوریکسان در کمیت و کیفیت و ظهور و بروز آن برخوردار می‌بودند.

یکی دیگر از شواهدی که نظریه یکسان‌بودن فطرت با ساختار ژنوم را اثبات می‌کند، متفاوت‌بودن فطرت بشری است. علاوه بر اینکه بر اساس روایات، طینت افراد کاملاً از آغاز خلقت متفاوت است و به سبب تبعیت فطرت از منشأش که همان طینت است، انسان‌ها نیز باید دارای فطرت‌های مختلف باشند. از برخی احادیث مربوط به فطریات اخلاقی استفاده می‌شود که همهٔ خُلُق‌یات فطری مشترک نیست و انسان‌ها دارای فطریات اخلاقی متفاوتی هستند که در طینت و خمیرمایهٔ آنها نفوذ کرده است (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۷۱، ص ۳۵۵ و ج ۷۵، ص ۱۷۲). برخی از اهل معرفت نیز انسان را دارای دو فطرت اصلی و فطرت تبعی دانسته و برای فطرت در انسان‌های مختلف با درجات ایمان و کفر فطریات متفاوتی را نام برده‌اند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷). نیز تبدل فطرت اولیه به فطرت ثانیه که بر اثر اعمال و عادات اکتسابی ایجاد می‌شود و تفاوتی که در ویژگی‌های ذاتی افراد در بدن و خُلُق‌یات دیده می‌شود، دلالت دارد بر اینکه اگرچه همهٔ انسان‌ها هنگام تولد دارای فطرت و خلقت مشترک هستند که خداوند به آنها داده

تغییرات فراوراثت تغییراتی ارثی هستند که بیان ژن را در ژن‌های خاصی بدون تغییر توالی «DNA» تغییر می‌دهند. اصطلاح اپی‌ژنتیک توسط ودینگتون (C.H. Waddington) در سال ۱۹۳۹ ابداع شد (پاسارژ، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸).

است، فطرت یا امور فطریِ مشترک مانع از این نیست که انسان‌ها دارای فطرت‌های متفاوت و ویژه‌ای باشند. به این معنا فطرت همان طبیعت بشر است که دارای دو مرتبه مشترک و خاص است. در مرتبه مشترک همه مساوی و در مرتبه خاص، طبیعت هر فردی متفاوت با دیگری است که او را دارای ویژگی‌های خاصی می‌کند که از دیگران متمایز می‌سازد، مانند توانایی ویژه برخی افراد در یادگیری و توانایی کارها و سایر امور که دیگران فاقد آن می‌باشند. این دارا بودن فطرت‌های متفاوت در عین برخوردار بودن از یک فطرت مشترک دقیقاً با ژنوم متفاوت هر فرد انسانی نسبت به انسان دیگر در عین داشتن ژنوم مشترک نوع انسانی که او را از ساختار ژنومیک حیوانات متمایز می‌گرداند، سازگار می‌باشد.

مبنای نظریه عینیت: اگر منشأ فطریات طینت‌ها و طبیعت‌های متفاوت انسان‌ها در جهان‌های پیش از دنیاست، آن‌چنان‌که برخی از محدثان و متکلمان فطرت را با طینت هم‌معنا دانسته و تعابیر متفاوت یک معنا شمرده‌اند (عسگری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۵۴) یا آن‌گونه‌که برخی حکمای معاصر معتقدند، هنگامی که خداوند طینت آدم اول را سرشت فطریات در او قرار داد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷)، در این صورت اگر فطرت به تبعیت از طینت به طبیعت و بعد زیستی انسان برگردد و در نتیجه مراد از فطرت نحوه آفرینش و ساختار طبیعی و مادی انسان باشد، می‌توان از اساس فطرت را به ژنتیک انسان اعم از ساختار ژنی یا اپی‌ژنتیک برگرداند که در همه انسان‌ها به صورت مشترک وجود دارد.

مبنایی که متکلمان مکتب تفکیک در باب نفس و تعریف فطرت برگزیده‌اند، می‌تواند نظریه عینیت را پشتیبانی کند. تفکیکی‌ها از سویی فطرت را تنها به معنای خداشناسی فطری- و نه تعاریف و ویژگی‌های طرح‌شده دیگر همچون خداگرایی- معرفی کرده‌اند و از دیگر سو همه اندیشمندان این مکتب تجرد نفس را انکار کرده، معتقدند نفس چیزی جز ماده و جسم نیست (اصفهانی، ۱۳۶۳، صص ۷ و ۱۹/ قزوینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۷-۵۹/ ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۷/ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳۲). بر این اساس فطرت در وجود آدمی نیز باید از جایگاهی مادی و جسمانی برخوردار باشد که در این صورت بنیادش را باید در ژن‌ها جست‌وجو کرد.

این مسئله نیز در مورد گرایش فطری انسان به دین در میان دانشمندان مطرح است که آیا دین یک امر سرشتی بوده و ریشه در سلسله اعصاب و سلول‌های مغزی و ژن‌ها دارد یا پدیده فرهنگی اجتماعی است؟ بر اساس نظر زیست‌شناسان اجتماعی و ژنتیک رفتار و روان‌شناسان تکاملی از آنجایی که رفتار دین سرشت (Religiosity) انسان در همه تاریخ و جوامع بوده و هست معلوم می‌شود که خصلتی موروثی است. این رفتار از سوی دانشمندان ژنتیک رفتاری ژن خدا نامیده شده و دو پژوهشگر آلمانی به نام‌های واس (Vaas) و بلوم (Blume) در کتاب خدا، ژن و مغز این نظریه را دنبال می‌کنند.^۱ پس قوه فطرت در نوع بشر به صورت تکوینی از طریق ژن‌ها منتقل می‌شود؛ اما فعلیت یافتنش به عوامل متعدّد بستگی دارد.

نقد نظریه عیثیت: ممکن است این نظریه چنین مورد نقد قرار گیرد که طبق حدیث مشهوری که می‌فرماید «کل مولود یولد علی الفطره حتی یكون ابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه» هر فرزندی مطابق فطرت متولد می‌شود، اما پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوس می‌کنند» (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۷۶/مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۵۸، ص ۱۸). اصل وجود موهبت الهی فطرت ربطی به والدین و انتقال از ایشان به فرزند ندارد؛ زیرا اگر به‌طور طبیعی فطریات از پدر و مادر به فرزند منتقل شود، نباید ایشان در جهت مخالف گام بردارند؛ درحالی‌که طبق روایت این والدین هستند که فطرت را بعد از تولد از کودک خود سلب می‌کنند. در پاسخ باید گفت فارغ از اینکه در این حدیث مراد از فطرت آیین اسلام می‌باشد و اشاره به تغییر گرایش معنوی و تغییر دین ظاهری و احتمالاً شریعت دارد- اگرچه فطریات که از ذاتیات بشری هستند و از آفرینش او جدا نمی‌گردند- معنای آن این نیست که انسان‌ها لزوماً به دارایی‌های ذاتی خود آگاهی دارند. اتفاقاً انسان کمتر به وجود خودش و ویژگی‌های ذاتی‌اش علم دارد و معمولاً آن را نابود می‌سازد؛ همان‌گونه‌که این امر حتی در مورد خصوصیات و اندام بدنی صادق است و وجود دارد. بنابراین گام برداشتن والدین در جهت مخالف فطرت منافاتی با

4. RÜDIGER VAAS, MICHAEL BLUME, Gott, Gene und Gehirn; Warum Glaube nützt; Die Evolution der Religiosität, Verlag: Hirzel, Stuttgart, 2011.

انتقال طبیعی آن به فرزندان ندارد؛ چون ممکن است که آنها اساساً به وجود فطرت و انتقال مادی آن مانند هزاران چیز دیگر آگاهی نداشته باشند.

از سویی ممکن است به استناد همین روایت، غیرقابل تغییر بودن فطرت مورد خدشه قرار گیرد که اگر والدین توانسته‌اند فرزندان را مسیحی یا یهودی کنند و او نیز پذیرفته است، این نشان می‌دهد که فطرت دست‌کم در آغاز زندگی تغییر کرده است؛ اما باید توجه داشت که این تغییرات اساسی نیست و هیچ‌گاه فطرت را از بین نمی‌برد، بلکه در واقع تأثیر محیط و عوامل بیرونی است که به‌طور موقت و به صورت عرضی در ژنوم اثرگذار است و نمی‌توان از تأثیر و انتقال ذاتی آن به نسل‌های بعدی سخن گفت. اگرچه مبنایی که متکلمان مکتب تفکیک در پیش گرفته‌اند، نظریه عینیت را پشتیبانی کرده، مورد توجه قرار گرفته است، باید توجه داشت که بیشتر حکما و متکلمان و مفسران و علمای شیعی بر اساس مبانی عقلی و دینی مشهور و مورد توافق نمی‌توانند با نظریه مادی بودن نفس سرآشتی داشته باشند. تفصیل این اختلافات را باید در نقد مبانی تفکیک دنبال کرد (ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۸۳-۴۶۴).

نظریه غیریت فطرت از ژن انسان

نظریه دیگری که می‌تواند در رابطه میان فطرت و ژن و پرسش‌های بالا قابل طرح باشد، این است که فطرت صرفاً اشاره به بُعد معنوی و روحی و روحانی و نحوه آفرینش نفس آدمی دارد و هرگز ارتباطی با بعد زیستی انسان ندارد. بر این اساس خداوند متعال به‌طوردفعی و منحصر به فرد در هنگام ایجاد بدن هر انسانی نفسی آفریده که همان نفخ روح الهی است و در این ساختار روحی و نفسانی فطرت الهی خودش را قرار داده است؛ لذا هیچ‌کدام از آن مباحث آفرینش تدریجی و طبیعی و زیستی در آن راه ندارد.

مبنای نظریه غیریت: این نظریه اخیر که به غایت، آفرینش نفس انسان را آسان و بدون هیچ‌گونه لوازم بدنی و جسمانی در آفرینش در نظر گرفته است، می‌تواند بر

مبنای نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس قابل طرح باشد. یکی دیگر از مبانی این دیدگاه که در تقابل با نظریه عینیت قابل طرح می‌باشد، نظریه عالم ذر در پیدایش جهان آفرینش است.

نقد نظریه غیریت: همان‌گونه که می‌دانیم، نواقص و ناسازگاری‌های نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس که با نقدهای فراوانی در طول تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی همراه بوده، با مبنای مستحکمی که حکیم ملاصدرا در طرح نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس پایه‌ریزی کرد، به افول انجامیده است. نیز طرح پیدایش فطرت خداوندی قبل از این جهان و اعطای آن در عالم ذر به همه انسان‌ها، گذشته از ابهام و اختلافاتی که در نظریه عالم ذر وجود دارد، با قوانین و سنت‌های الهی در طبیعت توجیه نمی‌گردد. این که نفس آدمی در پیدایش خود به نحو جسمانی و در ارتباط با بعد زیستی در بدن ایجاد گردد، علاوه بر اینکه با منظومه معرفتی و حکمی و دینی سازگار و هماهنگ است، شاهدهی بر درستی نظریه نخست در ارتباط فطرت با ژنوم انسانی در مقایسه با نظریه اخیر می‌باشد؛ بنابراین نظریه دوم که بر مبنای نظریه ضعیف یا باطل شده فلسفی مباینت نفس و بدن استوار شده، نمی‌تواند گامی محکم بر جدایی میان فطرت و ژن‌ها بردارد و در نتیجه نه تنها نشان‌دهنده تضعیف صحت ارتباط وثیق میان آن دو نیست، بلکه احتمال درستی آن نظریه را تقویت می‌کند.

نظریه مکمل بودن فطرت با ژن انسان

این دیدگاه که به جمع دو نظریه قبلی می‌پردازد، در برخی موارد به عینیت و در پاره‌ای مواضع که نظریه عینیت قابل توجیه نیست به مغایرت میان فطرت الهی انسان با ژنوم او حکم می‌دهد.

مبنای نظریه مکملیت: بر اساس مبنای نظریه عینیت که فطرت را تابع طینت آدمی معرفی کرده و آنچه را در طینت است، ظاهر در فطرت می‌شمرد، این نظریه در چنین مواردی که به ساختار مادی و زیستی مربوط است، حکم به موافقت، همراهی، یکسانی

و بلکه این‌همانی میان فطرت و ژن می‌دهد؛ اما در مواردی که رابطه زیستی و بدنی قابل طرح نیست - آن‌چنان‌که در نظریه مغایرت گذشت - نمی‌توان نسبتی میان این دو مقوله برقرار کرد. آنچه از برخی تعاریف و اقسام فطریات که به احکام، مناسک و عبادات اسلامی مانند نماز، وضو، ازدواج و مانند آن بر می‌گردد - که احتمال ارتباطش با ژنوم انسانی بعید است - به صورت اکتسابی و با آموزش و تربیت دینی در آدمی پدید می‌آید، از مصادیق مغایرت به شمار می‌آید.

نقد نظریه مکملیت: همان‌گونه‌که در نقد مغایرت فطرت و ژنوم انسانی گذشت، بخشی از این دیدگاه که به قبول و بر مبنای نظریه مباینیت نفس و بدن استوار می‌باشد، به سبب ضعف و ابطال آن تضعیف می‌گردد. نیز دفعی‌شمردن حوادث در عالم طبیعت که مبتنی بر تدریج قوانین و سنن الهی متناسب آن است نیز مقبول و معقول نیست. اما نقد جدی که بر نظریه مکمل‌بودن و تعامل از جهت معرفت‌شناختی وارد است، ناهمسازی و شکاف معرفتی آن می‌باشد. یکی از اصول اساسی معرفت‌شناختی در طرح نظریات علمی علاوه بر ابتدای بر نظریات پایه و صحیح علمی، عقلی و فلسفی روایی و سازگاری درونی آن است.

نظریه تعامل اگرچه هوشمندانه می‌تواند در جمع و تفصیل نظریات متعارض طرفداران بیشتری را جذب کند و معقول و منطقی‌تر به نظر آید، اشکالات و نقدهای مذکور جدی‌تر و عمیق‌تر از آن است که بتوان رد کرد.

ارزیابی نظریه عینیت فطرت با ژنوم انسانی

پس از آنکه سه نظریه عینیت، غیریت و مکملیت معرفی گردیده و مبانی و نقد آنها تبیین و تحلیل می‌باشد، اکنون از آنجا که به نظر می‌رسد نظریه عینیت از امتیاز و دلایل موجه‌تری نسبت به نظریات رقیب برخوردار است، از این جهت مورد تمرکز و بحث و ارزیابی دقیق‌تری قرار می‌گیرد. اگر نظریه تطبیق و یکسان‌شمردن فطرت با ژنوم انسانی صحیح باشد، اجمالاً پیامدهای زیر را می‌تواند در پی داشته باشد:

نفس مقایسه کرد و بحث را تمام شده دانست؛ چراکه در تعاریف مربوط به فطرت گذشت که آن مربوط به کیفیت آفرینش انسانی و ویژگی‌های خاصی است که او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، روشن است که این مطلب اشاره به تمایزهای خلقی در جهان موجودات دارد و قطعاً اشاره به بعد مادی و زیستی خواهد داشت، اگرچه ساحت روحانی آفرینش را انکار نکرده، کاملاً در طول و سازگار با آن قرار دارد؛ بنابراین حداقل نتیجه‌ای که می‌توان گرفت، این است که صرف روحانی خواندن و کاملاً غیرمادی شمردن فطرت صحت کمتری دارد و توجه به ابعاد زیستی و احتمال ژنوم خواندن آن موجه‌تر از آن به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

۱. ماهیت فطرت حکایت از سرشت مشترک انسانی دارد که مُلهم از شناخت خوبی و بدی است و نفس آدمی به واسطه این الهام و معرفت الهی عملاً قابلیت شناخت و پذیرش خیر و شر را دارد و البته انتخاب هر یک از آن دو وابسته به عوامل درونی و بیرونی و تربیتی نیز دارد.

۲. یکی از موجه‌ترین تفاسیر مقبول از فطرت در نسبت میان آن با نفس و بدن آدمی را می‌توان کاملاً سازگار و هماهنگ با نظریه جسمانی‌الحدوث بودن نفس ارزیابی کرد. مبانی حکمت متعالیه در نظریه جسمانی‌الحدوث بودن نفس انسانی تقویت‌کننده نظریه این نوشتار در احتمال یکسان بودن فطرت با ساختار ژنی انسان می‌باشد.

۳. بر اساس ویژگی‌هایی که از فطرت انسانی سراغ داریم، اساس قوه بودن، استعداد فطری، ثبات نسبی و همگانی، شکوفایی و فعلیت یافتن آن تحت تأثیر عوامل دیگر، قطعاً در همه انسان‌ها وجود دارد و از هر نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. ساختار ژنومی انسان نیز دقیقاً دارای همین ویژگی‌هاست. ساختار مادی ژنوم مجموعه‌ای است که انتقال‌شان در نسل‌ها قطعی است؛ اما بیان ژنی و روشن و خاموش شدن ژن‌ها (میتلاسون) تعبیری دیگر از همان نحوه فعلیت ویژگی‌های فطری آدمی را به ذهن

متبادر می‌کند.

۴. میزان روایی و هماهنگ‌بودن و انسجام درونی و بیرونی نظریه عینیت فطرت با ژنوم انسانی در مقایسه با نظریه رقیب که مغایرت آن دو را طرح کرده، بیشتر و سازگارتر با منظومه قرآنی، روایی و حکمی اسلامی می‌باشد.

۵. یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که مراد از عینیت فطرت با ژنوم نسبت تساوی به معنای مصطلح و دقیق منطقی نیست؛ زیرا در اصطلاح تساوی منطقی - که یکی از نسب اربع می‌باشد - این نسبت از هر دو طرف تساوی برقرار است؛ اما در اینجا مراد از عینیت این است که نسبت تساوی میان فطرت و ژنوم برقرار است؛ اما ممکن است عکس آن با این دقت این نسبت تساوی را نداشته باشد؛^۱ لذا اگر بخواهیم با نسبت‌های چهارگانه منطقی دقت و صحت نظریه را به کمال برسانیم، باید به نسبت اعم و اخص مطلق توجه کنیم؛ به این تفصیل که فطریات انسانی در دایره ژنومیک او قرار می‌گیرند؛ اما برخی از فرایندهای ژنومی آدمی فطری‌اند و برخی فطری نیستند.

۱. البته می‌توان تساوی منطقی را میان این دو مفهوم برقرار دانسته و نظریه عینیت را با همان معنای تساوی منطقی مرادف دانست. از آنجایی که ژنوم انسانی اعم از ساختار ژنومیک انسانی و حیوانی او تمام خلقت آدمی را می‌سازد و از سویی می‌دانیم که فطرت چیزی جز همین خلقت خاص آدمی نیست؛ پس میان این دو نسبت تساوی برقرار است. تنها هنگامی می‌توان از امکان عدم دقت تساوی از سوی ژنوم با فطرت سخن گفت که ژنوم حیوانی او را خارج از فطرت آن تلقی کنیم. در عین حال نویسنده برای اینکه نظریه‌اش از دقت منطقی بالایی برخوردار باشد، در سراسر متن در نسبت میان فطرت با ژنوم انسانی از واژه ربط «با» به جای «و» بهره جست.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۱. ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ ج ۱، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۳۳۷.
 ۲. ابن اثیر، مبارک؛ النهاية فی غریب الحدیث و الاثر؛ تحقیق طاهر احمد الزاوی؛ ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
 ۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ تحقیق هاشم حسینی تهرانی؛ ج ۱، قم: النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
 ۴. —؛ علل الشرائع؛ ج ۱، قم: مؤمنین، ۱۳۸۰.
 ۵. —؛ من لایحضره الفقیه؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
 ۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ مع شرح محقق الطوسی و قطب الدین الرازی؛ ج ۱، قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
 ۷. —؛ الحدود؛ ج ۲، قاهره: الهیئة المصریة، ۱۹۸۹م.
 ۸. —؛ الشفاء (الالهیات)؛ [بی جا]، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۱۴ق.
 ۹. —؛ النجاة من الفرق فی بحر الضلالات؛ تصحیح محمدتقی دانشپژوه؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
 ۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۱۱. استرون، تی؛ ژنتیک مولکولی انسانی استراخان؛ ترجمه محمدتقی اکبری و همکاران؛ ج ۱، تهران: برای فردا، ۱۳۹۰.

۱۲. ارشادی‌نیا، محمدرضا؛ نقد و بررسی نظریه تفکیک؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۳. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ مشهد: چاپخانه سعید، ۱۳۶۳.
۱۴. بیکر، کاترین؛ ژنتیک رفتاری؛ ترجمه علی محمد فروغ‌مند و حمید گله‌داری؛ چ ۱، اهواز: دانشگاه چمران، ۱۳۸۸.
۱۵. پاسارژ، ابرهارت؛ اطلس رنگی ژنتیک؛ ترجمه مهرداد هاشمی و همکاران؛ چ ۱، تهران: آبیژ، ۱۳۹۱.
۱۶. جعفری، محمدتقی؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ تهران: نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ قم: الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۸. —؛ فطرت در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۹. خمینی، روح‌الله؛ چهل حدیث؛ چاپ نهم، تهران: نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. —؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ تهران: نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. دکارت، رنه؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۴.
۲۲. —؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ ۲، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ چ ۱، دمشق - بیروت: الشامیه - العلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. سروش، عبدالکریم؛ حکمت و معیشت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۳.
۲۵. شریف رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: الهجرة، [بی‌تا].
۲۶. شولتز، دوان و سیدنی الن شولتز؛ نظریه‌های شخصیت؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی؛ چ ۲۲، تهران: ویرایش، ۱۳۹۱.

۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*؛ ج ۳، بیروت: احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۸. صفّار قمی، محمد بن حسن؛ *بصائر الدرجات فی علوم آل محمد*؛ ترجمه و تصحیح علیرضا زکی زاده؛ ج ۱، قم: وثوق، ۱۳۸۹.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
۳۰. —؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۵، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. عدالت نژاد، سعید و نعمت الله معمار؛ «فطرت در تفسیر و کلام اسلامی: رویکرد تاریخی»، پژوهش های اخلاقی؛ ش ۴، ۱۳۹۰.
۳۲. عسکری، مرتضی؛ *عقاید اسلام در قرآن کریم*؛ ترجمه محمدجواد کرمی؛ تهران: منیر، ۱۳۸۶.
۳۳. فضل الله، سید محمدحسین؛ *من وحی القرآن*؛ ج ۲، بیروت: الملاک، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. قزوینی، مجتبی؛ *بیان الفرقان فی توحید القرآن*؛ مشهد: چاپخانه خراسان، ۱۳۷۰.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر قمی*؛ تحقیق طیب موسوی؛ ج ۴، قم: الکتاب، ۱۳۶۷.
۳۶. کاپلستون، چارلز فردریک؛ *تاریخ فلسفه*؛ ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ ج ۴، تهران: علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
۳۷. —؛ *تاریخ فلسفه*؛ ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم؛ ج ۴، تهران: علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
۳۸. کری، جرالده؛ *نظریه و کاربست مشاوره و روان درمانی*؛ ج ۷، ترجمه یحیی سید محمدی؛ تهران: ارسباران، ۱۳۹۰.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول کافی*؛ ترجمه جواد مصطفوی؛ ج ۱، تهران: الکتب الاسلامیه، [بی تا].
۴۰. متولی زاده اردکانی، علی؛ *ژنتیک رفتار و فرهنگ*؛ ج ۱، تهران: حقوقی، ۱۳۸۹.
۴۱. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*؛ تهران:

الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

۴۲. مروارید، حسنعلی؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.

۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۸، تهران: تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۴۴. — معارف قرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.

۴۵. مطهری، مرتضی؛ فطرت؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۰.

۴۶. — مجموعه آثار؛ چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

۴۷. — نقدی بر مارکسیسم؛ چ ۱، تهران: صدرا، ۱۳۶۳.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ش.

۴۹. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الامامیه؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۵۰. نوری دلویی، محمدرضا؛ ژنتیک مولکولی پزشکی در هزاره سوم؛ چ ۱، تهران: سامر و آخر، ۱۳۸۸.

۵۱. نوسبام، رابرت ال و همکاران؛ ژنتیک پزشکی تامپسون؛ ترجمه مهرداد هاشمی و همکاران؛ چ ۱، تهران: آبیژ، ۱۳۹۱.

۵۲. هارتناک، یوستوس؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ چ ۱، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.

۵۳. واتسون، جیمز دی و دیگران؛ ژنتیک مولکولی واتسون؛ ترجمه گروه خانه زیست‌شناسی؛ چ ۱، تهران: خانه زیست‌شناسی، ۱۳۸۹.