

فطرت: استعداد یا فعلیت؟

اسدالله طوسی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۲

چکیده

«انسان» موضوع تربیت است و مسائل دانش تعلیم و تربیت حول محور چگونگی «شدن، تغییر و تربیت» اوست. از سوی دیگر، انسان دارای ابعاد وجودی گوناگونی است، و از مهم‌ترین ابعاد وجودی‌اش بعد فطری اوست. سؤالی که این نوشتار به دنبال پاسخ آن است این است که آیا این بُعد وجودی انسان، مانند برخی دیگر ابعادش، استعدادی است که قابلیت شدن و تغییر دارد یا موهبتی خدادادی و فعلیتی است که ثابت و لایتغیر است؟ اهمیت حل این سنخ مسائل، بنیادی بودن آن است؛ زیرا با حل آنها، تکلیف بسیاری از دست‌اندرکاران امر تربیت انسان در فرایند و عمل تربیت روشن خواهد شد. این پژوهش با استفاده از روش پژوهش توصیفی-تحلیلی، ابتدا کوشیده است با تشریح و توصیف معنای «فطرت»، «استعداد» و «فعلیت»، شناخت درستی از این واژه‌ها ارائه دهد. سپس در یک فرایند فعالیت عقلانی، با تحلیل و تفسیر یافته‌ها و ضمن نقد و بررسی نظرات موجود درباره آن، نظر خود را در پاسخ به پرسش مذکور بیان دارد.

کلیدواژه‌ها: فطرت، استعداد، فعلیت، تعلیم و تربیت، مبانی انسان‌شناسی.

موجودیت انسان، که موضوع تربیت است، گذشته و آینده او، ویژگی‌ها و توانمندی‌ها، قوت‌ها و ضعف‌ها و دیگر مسائل مرتبط با انسان، که به نحوی در فرایند تعلیم و تربیت وی تأثیرگذار است، در انسان‌شناسی تربیتی موضوع بحث قرار می‌گیرد. از جمله مسائلی که در حوزه انسان‌شناسی تربیتی مطرح است، «فطرت» انسان است. موجودیت و چیستی فطرت در انسان و نیز ویژگی‌های آن و ارتباط آن با فرایند تربیت وی از جمله مباحث در این بخش محسوب می‌شود. یکی از مسائل مهم در مبحث فطرت و ویژگی‌های فطری انسان، این است که آیا فطرت و امور فطری در انسان به صورت استعداد است یا همگی بالفعل و آماده در وی نهاده شده است؟ به بیان دیگر، برنامه‌ریزان تربیتی و معلمان و مربیان با یک موجود آماده و مهیا و دارای فعلیت‌ها و توانمندی‌های فطری، که همگی به شکوفایی رسیده‌اند مواجه‌اند؟ یا نه، متربی انسانی است که در کنار دیگر نیروهای درونی، که مستعد آن است، مستعد نیروها و توانمندی‌های فطری است که آماده رشد و شکوفایی است. نوشتار حاضر در صدد روشن ساختن این مسئله است.

حل این مسئله، هم به فلاسفه و نظریه‌پردازان تعلیم و تربیت در مقام ارائه مبنایی انسان‌شناختی یاری می‌رساند، و هم به مربیان و معلمان در مقام عمل و اقدام تربیتی کمک خواهد کرد. به عبارت دیگر، برای ایشان روشن خواهد شد که آیا انسان یک موجود آماده و دارای فعلیت‌های مشخص است و در نتیجه، در مقام تربیت او قدرت ایجاد تغییر کمتری را خواهند داشت؟ یا موجود مستعدی است که معلم و مربی برای ایجاد تغییر در او، یعنی به فعلیت رساندن استعدادهای وی، فرصت بیشتری در اختیار خواهند داشت و خواهند توانست در مقام تربیت و پرورش، تغییرات بیشتری در وی ایجاد کنند؟ نیز با شناسایی استعدادهای فطری انسان، خواهند دانست که او دارای آمادگی‌های بیشتری در برخی زمینه‌هاست. در نتیجه، در مقام تربیت، او را به سمت و سویی دیگر هدایت نخواهند کرد؛ یعنی صرف هزینه و امکانات بیشتر در جهتی خواهد بود که انسان در همان جهت مستعدتر و توانمندتر است.

بررسی مفاهیم

۱. فطرت

«فطرت» واژه‌ای عربی (علی اکبر دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۱۰، ص ۱۵۱۵۱)^۱ و صرفاً قرآنی است که قبل از قرآن، در این ساختار مسبوق به سابقه نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۶۸)، و حقیقت پیچیده‌ای است که برخی صاحب‌نظران تعریف حقیقی آن را غیرممکن دانسته (همان، ص ۲۶)، بهترین راه برای شناسایی آن را مانند دیگر اصطلاحات خاص، توجه به کاربردهای آن می‌دانند. با بررسی کاربردهای گوناگون «فطرت»، روشن خواهد شد که این واژه دارای سه کاربرد متفاوت است: کاربردهای لغوی، عرف عام، و اصطلاح خاص.

ریشه لغوی واژه «فطرت»، «فَطَرَ» به معنای آفرینش، شکافتن، ابداع و ابتداست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۴۱۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۱). در آیات

شریفه قرآن گرچه «فَطَرَ» به معنای آفرینش و «فاطر» از اسماء الهی و به معنای آفریدگاری است که موجودات را بدون سابقه قبلی آفریده، ولی واژه «فطرت» به خاطر ساختار صرفی خاص (بر وزن «فعله»)، بر کیفیتی خاص از معنای اولیه «فطر»، یعنی آفرینشی ویژه و به گونه‌ای نو و بی‌سابقه، که فقط درباره انسان به کار می‌رود، دلالت دارد.

«فطرت» در عرف عام، دارای معانی و کاربردهای متفاوتی است؛ از جمله اینکه هر استدلال عقلی که قریب به بداهت باشد فطری شمرده می‌شود، که بدیهیات اولیه و ثانویه و حتی نظریات قریب به بداهت را هم شامل می‌گردد.

در برخی علوم و دانش‌ها، نظیر علم منطق و یا در دین و متون دینی، یعنی قرآن و بیانات پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، واژه «فطرت» یا «فطری» دارای کاربرد و احیاناً معنای خاصی است؛ مثلاً، در منطق گفته می‌شود: شناخت‌های حصولی و عقلی معارفی است که دستگاه ادراکی انسان آنها را تعقل و فهم می‌کند. دستگاه ادراکی انسان به گونه‌ای سامان یافته است که به برخی مدرکات، بدون نیاز به برهان و دلیل و به مدد یک توان فطری خدادادی، دست یافته، آن را می‌فهمد. این مدرکات فطری حصولی، به «مدرکات بدیهی» یا «فطریات منطقی» نیز شناخته می‌شوند؛ یعنی قضایایی که ثبوت محمول برای موضوع به سبب واسطه‌ای است که نیاز به کشف ندارد و خود بدیهی و مسلم است. البته برای بیان مدرکات فطری حصولی انسان عبارات و نیز تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز وجود دارد. مثلاً گفته شده که: شناخت‌های حصولی فطری، سه نوعند: برخی از بدیهیات اولیه‌اند که منسوب به «فطرت عقل» می‌باشند. بعضی دیگر از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به «فطریات» معروفند. و مواردی نیز از نظریات قریب به بدیهی‌اند. مقصود از قسم اخیر شناخت‌هایی است که هر فردی از انسان‌ها، حتی درس ناخواندگان، می‌توانند با عقل خدادادی خویش و بدون نیازی به براهین پیچیده، آن را درک کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۱۳). در همین زمینه، علامه شهید مرتضی مطهری ادراکات تصویری و تصدیقی یا «ادراکات عمومی»، مانند اعتقاد به وجود جهان خارج را، که همه افراد بشر در آن یکسانند، نیز از فطریات انسان می‌داند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۲۶۲). همچنین منشأ بسیاری از معارف فطری، گزاره‌های فطری است، و از جمله ویژگی‌های گزاره‌های فطری، نظیر «امتناع اجتماع و یا ارتفاع نقیضین»، بداهت آنهاست. این سنخ گزاره‌ها در اثر شدت وضوح و بداهت، اساساً برهان‌پذیر نیستند؛ اما در عین حال، مبدأ تمام گزاره‌های دیگر هستند. برخی از گزاره‌های فطری نیز گرچه برهان‌پذیرند، اما در اثر وضوح، نیازی به اقامه برهان ندارند. این گزاره‌ها مانند «هر کل بزرگ‌تر از جزء خودش است» و یا «هر یک واحد نصف دو واحد است»، از سنخ فطریات منطقی است که قیاسات آنها با خودشان است. نیز برخی از تصورات از سنخ همین قضایای فطری قسم دوم‌اند. این تصورات، نظیر تصور مفهوم «شیء» و مفهوم «وجود» نیز فطری‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۴۹).

اما در اصطلاح عرف دین و متون دینی، به‌ویژه قرآن، واژه «فطرت»، که تنها یک بار آن هم در آیه ۳۰ سوره مبارکه روم به کار رفته، دارای کاربردی متفاوت از کاربردهای «لغوی»، «عرف عام» و یا «عرف خاص

منطق» است. برخی مفسران قرآن، «فطرت» را مصدر نوعی از «فَطَرَ» و به معنای نوعی ویژه و جدید از ایجاد می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۲۶) و همهٔ اختلاف‌نظرها در معنای «فطرت» نیز حول محور همین کیفیت و نوع ایجاد است (ر.ک: محمدعلی شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶-۱۱۳؛ نورالله شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۷۵؛ مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۴). به بیان مرحوم علامه طباطبایی، اگرچه همهٔ انواع مخلوقات الهی دارای فطرت به معنای لغوی، یعنی نوع خاصی از خلقت هستند. علاوه بر این، برخی نیز فطرت را دارای معنای عام می‌دانند. فطرت عام آفرینشی ویژه هر نوعی است که برخی آیات قرآن نظیر: یوسف: ۱۰۱؛ زمر: ۴۶؛ انعام: ۱۴؛ ابراهیم: ۱۰؛ فاطر: ۱۰... مشیر به آن است و کاربرد واژه‌های طبیعت، سرشت، غریزه و مانند آن به جای فطرت، با توجه به این معناست (طباطبایی، همان، ص ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۸؛ نصری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶؛ طوسی، ۱۳۹۴، ص ۴۳). ولی از کلمات ایشان، به‌ویژه در تفسیر شریف المیزان، می‌توان استفاده کرد که فطرت انسان عبارت از «آفرینش ویژه‌ای برای انسان» است (تکوین) که دقیقاً مبتنی و منطبق با تشریح الهی (دین) است. به بیان دیگر، انسان با دارا بودن فطرت الهی‌اش، یعنی آفرینشی خاص، برای حرکت تدریجی و مبتنی بر دستورات دین در همهٔ ابعاد و زمینه‌های لازم، در مسیری مشخص و به سوی مقصدی معین، یعنی رسیدن به منتهای کمال انسانی، که تأمین‌کنندهٔ سعادت انسان است، مجموعه‌ای منظم و هدفمند از امکانات و دستگاه‌های روحی و جسمی را در اختیار دارد. به بیان ایشان، قرآن کریم در آیهٔ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكِ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) انسان را به توجه تمام‌عیار به دین دعوت کرده که این خود شاهد این انطباق بین خلقت تکوینی انسان و تشریح الهی است. در بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام، دین، توحید، ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام، اسلام، و اموری از این قبیل، به‌عنوان مصادیقی برای فطرت معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳-۱۸۹؛ کلینی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۱۲؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ قمی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۵).

همچنین فطرت الهی انسان دارای ویژگی‌هایی برای تمیز دادن فطرت از غیر آن است. این ویژگی‌ها، که از آیهٔ شریفهٔ فطرت قابل استفاده است، عبارتند از:

۱. ویژهٔ انسان بوده، دیگر مخلوقات از آن محرومند.
 ۲. همهٔ افراد انسان، هرچند با شدت و ضعف، واجد آنند.
 ۳. خدادادی و غیراکتسابی است.
 ۴. غیرقابل تغییر و تبدیل است.
- اولاً، فطرت ویژهٔ انسان است؛ زیرا فرمود: «فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا». ثانیاً، همهٔ افراد انسان را شامل می‌شود به دلیل واژهٔ «النَّاسُ». ثالثاً، فطرت و امور فطری خدادادی و غیر اکتسابی است چون مخلوق خداوند است. فرمود: «فِطْرَتِ

اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و ثابت و غیر قابل تغییر و تحول است به دلیل: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، همان، ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۳۱۵ و ۳۱۶؛ جوادی آملی، همان، ص ۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۳).

فطریات یا امور منسوب به فطرت- به معنایی که بیان شد- در انسان متعدد و متنوع است که می‌توان آنها را ذیل دو عنوان شناختی و گرایشی جای داد. برخی از مهم‌ترین شناخت‌های فطری انسان عبارت است از: خداشناسی و خودآگاهی و آگاهی فطری به اصول اخلاقی. همچنین برخی از مهم‌ترین گرایش‌های فطری انسان عبارت است از: میل فطری به خود یا حب ذات، عشق و پرستش فطری خداوند، گرایش فطری به هستی و گریز از نیستی، میل فطری به خوشی و راحتی (حلوسی، همان، ص ۶۵).

«عقل»، «طبیعت»، «غریزه» و «سرشت» از جمله واژه‌هایی هستند که گاه به معنای فطرت و یا به جای آن استفاده می‌شوند. اما تفاوت عمده این واژه‌ها با «فطرت» در آن است که «عقل» گذشته از معانی گوناگونی که برای آن نقل شده، یکی از توانمندی‌های فطری انسان و نیروی ادراکی ویژه در نفس ناطقه است که مدرک هست‌ها و نیست‌ها (کلیات عقل نظری) و نیز بایدها و نبایدها (عقل عملی) است که در همه انسان‌ها وجود دارد و با شدت و ضعف در آنها به فعلیت می‌رسد. واژه‌های «طبیعت»، «غریزه» و «سرشت» تقریباً مترادف بوده و در معنایی عام‌تر، به امور مشترک بین همه موجودات (جمادات، نباتات، حیوانات و انسان) و در معنایی خاص‌تر، به بُعد مادی و طبیعی انسان اطلاق می‌شوند، در حالی که نحوه خاصی از آفرینش را، که مربوط به بُعد روحانی، مجرد و معنوی انسان است و تنها حقیقت آدمی به آن سرشته شده است، «فطرت» می‌نامند که اصالت و انسانیت انسان و نیز تکامل او و استعداد نقل و انتقال تمدن و فرهنگ در انسان، منبعث از آن است (جوادی آملی، همان، ص ۲۴، ۲۵ و ۲۷؛ مطهری، همان، ص ۴۶۳؛ میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۵).

۲. استعداد

«استعداد» یا «قوه» به معنای آماده شدن، مهیا کردن، قابلیت، ظرفیت، ذوق و قریحه، همچنین «آنچه که فعلاً نیست و می‌تواند یا می‌خواهد محقق شود» و یا «کیفیتی در شیء که در صورت مهیا بودن شرایط و فقدان موانع، فعلیتی مطابق با آن در وی پدید می‌آید»، امکان استعدادی، قوه به معنای وجود، کیفیتی آماده قبول یک فعلیت، قوه‌ای مهیای قبول صورت، توانا گردیدن، توانایی و مانند آن است (دهخدا، همان، ج ۲، ص ۱۸۳۲؛ ج ۱، ص ۱۵۷۰۵).

واژه‌هایی نظیر «Aptitude»، «Potentiality»، «Potential»، «Capacity» و «Ability» به «استعداد» معنا شده که البته سه واژه اخیر دارای کاربرد بیشتری است (صلیبا، ۱۳۷۰، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱ و ۵۲۰؛ نیکزاد، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۷۰۸۵؛ ج ۲، ص ۷۴۰؛ اس‌ربر، ۱۳۹۰، ص ۶۴ و ۷۰۴؛ رزم‌آزما، ۱۳۵۸، ص ۴۱).

«استعداد» در متون و فرهنگ‌های لغت تخصصی، به معنای «کیفیت آماده‌ای که با تحقق برخی علل و شرایط و از بین رفتن موانع برای شیء حاصل می‌شود»؛ «خصوصیت جسمی یا روحی که به صاحب خود شایستگی انجام

یک عمل یا وظیفه معینی را می‌دهد»؛ «وجود مناسب کامل برای یک چیز که مستعد آن است»؛ و «آمدگی طبیعی، تفاوت فردی یا توان اکتسابی برای استفاده از تجربه یا کسب یک عادت یا سرعت و مهارت» آمده است. همچنین «واجد شرایط توانمندی نهفته و بالقوه بودن»، «حرکت از قوه به فعل»، «توانمندی استعداد انجام کار در آینده یا قدرت به فعل در آوردن استعداد بالقوه»، «اهلیت و صلاحیت و آمادگی برای یادگیری به طور ساده و آسان و دستیابی به سطح بالای مهارت در زمینه‌های مشخص»، نیز از معانی استعداد است (صلیبا، همان؛ نیکزاد، همان؛ اس.ربر، همان؛ رزم‌آما، همان؛ یادگاری، ۱۳۶۸، ص ۱۳؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۵۹؛ وینهاوس، ۱۳۹۰، ص ۶). همچنین واژه استعداد به طور کلی و یا در عبارت «فرد با استعداد»، به معنای تمایل، رغبت، اشتیاق و آرزو، و به معنای داشتن توانایی طبیعی، بهره‌مندی ذهنی، مهارت در خوب انجام دادن بعضی چیزها و کارها و به معنای توانایی انجام ماهرانه امور است (پیرتو، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

«استعداد» در علوم عقلی، «کیفیتی است که مبدأ تکامل مستعد به سوی کمال ممکن است». البته این وضعیت در موجودات گوناگون بر حسب مراتب آنها، از لحاظ شدت و ضعف وجودی متفاوت است. همچنین در برخی از معانی ارائه شده، برای انسان دو بُعد «شدن یا کیف استعدادی» و «قبول صورت یا خاصیت پذیرندگی یا امکان استعدادی» فرض شده است (صلیبا، همان) و دو عامل موهبتی ارثی و شرایط محیطی را برای رشد و شکوفایی استعداد لازم می‌دانند. همچنین بعضی استعداد را یک ویژگی برای استنباط و پیش‌بینی یک حالت یا رفتاری می‌دانند که بعدها آموخته شده و یا آشکار می‌گردد. نیز استعداد را به دو نوع استعداد قریب و بعید تقسیم کرده و معیار قرب و بعد را، قریب بودن یا بعید بودن از فعلیت مطابق با آن می‌دانند. در برخی آثار، استعداد ترکیبی از داشته‌های ارثی و همچنین انگیزه‌ها، گرایش‌ها و علائق شخصی، که خود محصول و ترکیبی از وراثت و محیط است، می‌باشد (نیکزاد، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۵۷؛ ج ۲، ص ۷۴۰؛ اس.ربر، ۱۳۹۰، ص ۶۴ و ۷۰۴؛ وینهاوس، همان).

ایزیریل شفلر (۱۹۲۳-۲۰۱۴)^۲ با نگاه خاص و متفاوتی به استعداد، آن را سه نوع یا دارای سه معنا می‌داند:^۳
 - «توانایی شدن» یا «مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیر بارز در انسان که به او امکان می‌دهد تا در صورت فقدان مانع به هدف مطلوبی دست یابد». در این معنا نقش رفع موانع بارزتر است (شفلر، ۱۳۷۷، ص ۴۶).
 - «گرایش به شدن» یا «نوعی گرایش» یا «مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیر بارز در انسان که موجب می‌شود تا او در صورت فراهم بودن شرایط و فقدان موانع، کاری را انجام دهد و هدف مطلوبی را محقق سازد». در این معنا، نقش فراهم بودن شرایط و اقتضائات بارزتر است (همان، ص ۶۱).

- «قابلیت برای شدن» یا «مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیر بارز در انسان که به او این توانایی را می‌دهد که اگر تلاش کند به هدف مطلوبی دست خواهد یافت». به تعبیر دیگر، عبارت است از: قابلیت فراگیری یک ویژگی خاص. خواست و اراده خود فرد در این معنا بروز بیشتری دارد (همان، ص ۶۹).

شفلر برای استعداد، به هر سه معنا، ویژگی‌هایی قایل است؛ نظیر:

- هر سه معنا به صورت هماهنگ و به عنوان بخشی از یک مجموعه در انسان وجود داشته، مکمل یکدیگرند.
 - بیانگر سه جنبه از تعلیم و تربیت و رشد انسان است؛ یعنی «موانع کسب ویژگی‌های مختلف»؛ «شرایطی که این اکتساب ممکن است در آن تحول پیدا کند»؛ و «شرایطی که افراد عامل در آن قادر خواهند بود تا به انتخاب خود تحول پیدا کنند».

- میزان این استعدادها و قابلیت‌ها در افراد ثابت و یکسان نبوده، کم و کیف آن بسته به نوع و مقدار دخالت عواملی است و در طول زمان، در نوسان و تغییر بوده و گاه هرگز محقق نمی‌شود. در نتیجه، نهایت آن غیرقابل پیش‌بینی است.

- ارزشمندی استعدادها و فعلیت‌های مربوط به آن نزد افراد یکسان نیست، بلکه بر اساس مطلوبیت آن، نزد آنها مشخص می‌شود. بنابراین، نظام ارزشی و فکری افراد در این ارزیابی‌ها و نسبت دادن‌ها دخیل است.
 - استعداد به هر معنایی که باشد، خصیصه‌ای ذاتی نیست و در بستر اجتماع و دخالت عوامل و زمینه‌ها معنا پیدا می‌کند (همان، ص ۷۳).

علامه شهید مرتضی مطهری نیز نگاه جامعی به استعداد دارد. از نگاه ایشان، «استعداد» یا «امکان استعدادی» مفهومی انتزاعی است که از نسبت بین ماده‌های سابق و صورت‌های لاحق استنتاج می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۷۳۳). وجود استعداد به معنای امکان «شدن»، یکی از قوانین و سنن واقعی و عینی حاکم بر عالم و امری غیرقابل انکار، قابل مشاهده و تجربه توسط همه انسان‌هاست. «استعداد» در این معنا، یعنی اینکه بعضی از اشیا به صورت شیء دیگر درآیند. این همان «استعداد» یا «امکان استعدادی» است و مبین رابطه میان دو مرحله از وجود یک شیء است. البته با این شرط مهم که هر شیء فقط امکان «شدن» یک شیء بخصوص را دارد، نه چیز دیگر. به بیان دیگر، نه هر چیزی امکان «شدن» هر چیز دیگر را دارد و نه هر چیز از هر چیز دیگر به وجود می‌آید، بلکه هر چیزی که چیز دیگر می‌شود فقط امکان «شدن» همان چیز یا چند چیز دیگر بخصوص را دارد (همان، ج ۵، ص ۴۰۲).

نکته دیگر اینکه همچنان که هر چیزی فقط استعداد «شدن» یک شیء مخصوص را دارد، هیچ چیزی هم ابتدا به ساکن ایجاد نمی‌گردد، بلکه مسبوق به استعداد معینی است. از نگاه ایشان، مقصود از «شدن»، یا رابطه میان دو مرحله از یک وجود، هر شدن و طی کردن هر مرحله‌ای نیست، بلکه مقصود حالتی داخلی و درونی در شیء است که آن شیء را به سوی فعلیت و کمال می‌کشاند؛ یعنی نسبت بین این قوه و استعداد و آن فعلیت نسبت نقص و کمال است. به همین سبب، استعداد به این معنا را «آمادگی برای تکامل» می‌نامند (همان). واژه «قوه» نیز گاه مترادف «استعداد» است و تنها تفاوت کاربردی این دو در آن است که قوه، هم در موارد قریب به فعلیت و هم بعید از فعلیت کاربرد دارد. اما استعداد تنها در قوه قریب به فعلیت به کار می‌رود (همان).

بر این اساس، انسان به مقتضای اصل خلقت، دارای یک سلسله استعدادهای فطری، از جمله فطرت دینی و اخلاقی است (همان، ج ۲، ص ۲۴۰)، که او را مستعد رسیدن به کمال حقیقی وجود می‌گرداند. اگرچه استعداد کمالی در انسان، در استعداد بودن برای کمال وجودی، درست همانند استعداد درخت شدن در هسته خرماست، ولی برخلاف همه موجودات دیگر، به سبب همراه بودن استعدادهای فطری انسان با طبیعت‌های متضاد، که بسیاری از آیات شریفه قرآن، از جمله آیه شریفه «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى» (لیل: ۴) اشاره به همین ویژگی اوست، فرایند استکمالی در وی نیازمند تربیت و گزینش است؛ یعنی انسان در فرایند شکوفاسازی استعدادهایش، نیازمند دست‌گیری، تربیت و راهنمایی مربیان و معلمان است.

و بیان آخر در باره استعداد و فعلیت آنکه استعداد یا فعلیت اولاً، مربوط به موجودیت موجودات، مرتبه وجودی، شدت و ضعف و نقص و کمال آن است؛ یعنی هر موجودی در همان آن اول موجودیت، دارای بهره‌ای - اگرچه اندک- از وجود است و به همان اندازه، دارای فعلیت است. البته دارای استعدادها و آمادگی‌هایی برای رسیدن به مراتب برتر و کامل‌تر وجودی است که با فراهم بودن شرایط و رفع موانع، حاصل خواهد شد. ثانیاً، به همین سبب، امری نسبی است؛ یعنی هر موجودی در هر صورت، دارای مرتبه‌ای از وجود، یعنی کمال است. این موجود نسبت به مرتبه‌ای که اکنون واجد است، بالفعل، و نسبت به مراتب بعدی که می‌تواند واجد آن باشد، مستعد آن مراتب است؛ زیرا موجودات در اثر اشتداد وجودی، دارای مراتب وجودی و کمالات متفاوتی‌اند. هرچه دارای مراتب وجودی بالاتر و اشتداد وجودی بیشتری باشند، به همان اندازه دارای فعلیت و کمال وجودی‌اند و مستعد مراتب بعدی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵). این بیان دقیق، به‌خوبی بیانگر ماهیت استعداد و فعلیت و نسبی بودن آن است. باید توجه داشت که مصادیق وجود در خارج، به صورت‌های گوناگون است؛ مثلاً، انسان با یادگیری یک دانش، با تربیت نفس، با فراگیری یک فن، با رفع و یا دفع یک بیماری یا نقص جسمی یا روحی، می‌تواند واجد کمال شده، آنچه را به صورت استعداد و امری ممکن در وی تعبیه شده بود، مانند علم، نفس مهذب، سلامتی، و یک فن را در خود به فعلیت رسانده، واجد آن شود.

۳. رابطه مقوله استعداد با فطرت و طبیعت

از دیدگاه‌ها و تعاریف مزبور، به‌خوبی روشن است که این مسئله ارتباط مستقیمی با بحث «وجود» یا فقدان طبیعت و طبیعت مشترک در انسان دارد. برخی اساساً وجود طبیعت، سرشت، غریزه، فطرت و یا هر امر پیشینی را که از قبل در انسان نهاده شده و غیرقابل تغییر باشد، منکرند و همه دارایی او را مرهون اکتساب از عوامل بیرونی می‌دانند. چنان‌که مشاهده شد، شفلر نیز استعداد را نه امری ذاتی و غیر متغیر، بلکه امری زائیده عوامل بیرون از انسان و رویدادها و پدیده‌های اجتماعی می‌داند که غیر ثابت و متغیر است. در این دیدگاه، طبیعت، استعداد و یا هر چیز دیگری در انسان، محصول تغییر و تحولاتی است که در طول مسیر برای انسان پیش می‌آید. همچنین نوع تغییر و کم و کیف آن وابسته به نوع انتخاب و اختیار افراد است.

غالب انسان‌شناسان این نظر را قبول نداشته (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۴ و ۲۵؛ رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷؛ نصری، همان، ص: ۱۵۹؛ اچ.میلر، ۱۳۹۱، ص ۲۴)، معتقدند: وجود انسان پر از استعدادهای درونی قابل شکوفایی است که در عین حال، از عوامل بیرونی نیز متأثر است. البته این گروه در کم و کیف و نیز نام‌گذاری برای این نیروهای درونی انسان، نظر واحدی ندارند (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۴۱). از نوع نگاه و تعریف ارائه شده توسط شهید مطهری نیز قابل استفاده است که برای انسان طبیعت و ذات مشترک و ثابتی قایل است که از ابتدا با انسان بوده و البته به مرور زمان و با قرار گرفتن در مسیر و فرایندی صحیح و فراهم بودن زمینه‌ها و عوامل ذی‌ربط، دچار تغییرات و تحولاتی می‌گردد. همین نگاه در تعریف و بیان ماهیت استعداد نیز مورد توجه برخی بوده است. ایشان نیز مانند این گروه از اندیشمندان، به صراحت بر ذاتی بودن استعداد اشاره دارد و معتقد است که استعداد نوعی توانایی است برای شدن. این توانایی می‌تواند ذاتی یا اکتسابی باشد (مطهری، همان، ج ۵، ص ۴۰۲؛ رزم‌آزما، همان، ص ۴۱).

بر اساس این دیدگاه، اگرچه انسان از عوامل بیرونی و اجتماعی متأثر می‌شود، اما این‌گونه نیست که عاری از هرگونه داشته‌پیشین بوده و صرفاً چونان صفحه سفیدی که نقطه‌ای در آن یافت نشود، زاده شده باشد و ارزش‌ها، افکار و اخلاق توسط زندگی اجتماعی بر وی دیکته شود. رویکردهای دینی، به‌ویژه دین اسلام و بیانات قرآن، نیز با این دیدگاه سازگار بوده، معتقدند: انسان همراه با مجموعه‌ای از استعدادهای موجود در عمق وجود خویش به دنیا آمده، دارای استعداد و آمادگی خاصی برای ایمان آوردن، متخلق شدن و پای‌بند گردیدن به ارزش‌ها، آرمان‌ها و اصول است تا با کمک گرفتن از عواملی بیرونی، مسیر درست «شدن»، رشد و کمال را طی کند (أصفی، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

بررسی مسئله

آنچه گذشت بررسی واژه «فطرت» و بررسی واژه «استعداد» و نیز ارتباط آن با بحث طبیعت و ذات مشترک برای انسان بود. حال سؤال این است که آیا فطرت انسان از سنخ استعداد است یا به صورت بالفعل در انسان وجود دارد؟ گفته شد که فطرت نوعی آفرینش ویژه در انسان است و دارای ویژگی‌ها و ملاک‌های خاصی است. اما اینکه آیا فطریات انسان، اعم از شناخت‌ها، گرایش‌ها و یا امور دیگر فطری، با فرض وجود، از همان ابتدا در انسان به صورت بالفعل موجودند، یا انسان صرفاً استعداد آنها را دارد، در بیانات صاحب‌نظران در این باره موضع صریحی اتخاذ نشده است. به نظر می‌رسد بتوان با توجه به تعاریف و بررسی‌های صورت گرفته در بندهای پیشین، بیانی برای تبیین این مسئله ارائه داد. به‌ویژه با کمک گرفتن از بیان اخیر درباره ماهیت استعداد و فعلیت، استنباط می‌شود که فطرت و امور فطری، نظیر شناخت‌ها و گرایش‌های فطری در انسان، ابتدا نه به صورت بالفعل و شکوفا شده کامل و نه به صورت استعداد محض است. البته مراتبی از امور سرشتی و غریزی حیوانی در انسان از همان ابتدا به صورت بالفعل وجود دارند، اما حتی مراتب بالاتر این امور نیز در بدو تولد به صورت استعداد است که امکان به فعلیت رسیدن آنها نیز در انسان وجود دارد. بر این اساس، انسان نیز مانند حیوانات در ابتدای تولد، واجد هیچ امر فطری

بالفعل کاملی نیست. اما تفاوت انسان با حیوان در این است که حیوانات اساساً فاقد استعدادهای فطری‌اند. نتیجه آنکه انسان، نه مانند حیوانات فاقد استعدادهای فطری است و نه مانند انسان‌های کامل در ابتدای تولد همهٔ فعلیت‌ها را داراست، بلکه همهٔ فطریات را البته با شدت و ضعف، به صورت استعداد یا فعلیت ضعیف داراست. اگرچه وجود این استعدادهای فطری در انسان غیر اکتسابی است و نیازمند تعلیم و تربیت و پرورش نیست، اما فعلیت، شکوفایی و رشد صحیح و کامل فطریات و به کمال رسیدن آن نیازمند تعلیم و پرورش و طی کردن این فرایند حساس و مهم است (نصری، همان، ص ۱۷۱؛ رجبی، همان، ص ۱۰۵).

بر این اساس، می‌توان مدعی شد که برخی امور فطری در انسان، مانند دیگر امور درونی وی، از ابتدا به صورت بالفعل، اگرچه با فعلیتی ضعیف، یا به صورت استعداد قریب به فعلیت در انسان وجود دارند. به‌ویژه اگر مطابق برخی تعاریف بیان شده، استعداد را کیفیتی آماده بدانیم که پذیرای فعلیتی جدید است. بنابراین، قبل از پذیرش فعلیت جدید، می‌توان مدعی بود که در برخی موارد، آن کیفیت، خود نوعی استعداد قریب به فعلیت و یا حتی فعلیت بوده که آمادهٔ پذیرش فعلیت جدید است.

برخی بیانات اهل بیت علیهم‌السلام نیز تحمل چنین برداشتی را دارد؛ مثلاً، در روایت معروف «مولود فطری بودن انسان»، حضرت امام باقر علیه‌السلام از قول رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کنند که حضرت در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ» (لقمان: ۲۵) فرمودند: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ». سپس در توضیح آن فرمودند: «يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَالِقُهُ» (کافی، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۳۶). همچنین حضرت امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤالی دربارهٔ آیهٔ فطرت (روم: ۳۰) فرمودند: «فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَكُلُّ مَا لَمْ يَعْلَمُوا إِذَا سئَلُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَمَنْ رَأَى فُهُمْ» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۶۴، ص ۱۳۴). ظاهر بیانات فوق تحمل این برداشت را دارد که انسان از همان لحظهٔ تولد، با این درک بالفعل و البته ضعیف نسبت به خالقیت، ربوبیت و رازقیت خداوند و مخلوق بودن خویش، همراه است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۱۸۸)؛ یعنی شناخت خداوند و خود، با صفات یاد شده، به صورتی که بتوانند در پاسخ به آن اذعان کنند، شناختی بالفعل است. بر این اساس، دست‌کم مراتب اولیهٔ شناخت به خود و خداوند که نوعی شناخت اجمالی و یا مبهم است، در انسان بالفعل است. گرچه استعدادی بودن این مرتبه از شناخت‌های فطری نیز بعید نیست.

همچنین در تفسیر بیان دیگری از حضرت امام صادق علیه‌السلام که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ كَلْهُمُ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا لَا يَعْرِفُونَ إِيْمَانًا بِشَرِيْعَةٍ وَلَا كُفْرًا بِحُجُوْدٍ...» (کافی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۴۱۷)، و نیز با استفاده از دیگر روایات ذیل آیهٔ شریفهٔ «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره: ۲۱۳)، گفته شده مقصود از «الناس» گروهی از انسان‌ها هستند که با فطرت سادهٔ اولیهٔ الهی خود می‌زیسته و خداوند متعال در ابتدای آفرینش، ایمانی ابتدایی به خود در نهاد آنها قرار داده است. وجود ایشان از آلودگی‌های فکری و نفسانی پاک بود و به اصول عقاید و کلیات شرایع الهی آگاهی داشته، خدانشناس و موحد بوده‌اند. این مرتبه از اعتقاد

انسان به خدا را «اعتقاد و خدانشناسی فطری» می‌نامند. اما در عین حال، به مدد همان فطرت پاک الهی خویش، استعداد و توان بار یافتن به مراتب بالاتر معرفتی و گرایشی و دریافت عقاید حق و تفصیل و جزئیات شرایع الهی را نیز دارند و البته برای این مرتبه از آگاهی و گرایش، بر خلاف نوع اول، نیازمند تعلیم و تربیت و هدایت خاص الهی‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۱۸۸).

بر این اساس، شناخت فطری اولیه و ایمان فطری به خداوند در مراتب پایین، می‌تواند بالفعل باشد. اگرچه استعداد بودن آن نیز محتمل است؛ به این معنا که مراتب پایین و اجمالی از این سنخ شناخت‌ها به صورت بالفعل است و آگاهی به این شناخت و ایمان و نیز تفصیلی و کامل بودن آن، یعنی همان مراتب بالاتر و کامل‌تری که انسان مستعد آن است و در اثر تعلیم و تربیت قابل تحصیل است.

بر مبنای نگاه مزبور، نظریه «بالفعل بودن همه فطریات در انسان»، به آن معنایی که در نظریه امثال امانوئل کانت و افلاطون بیان شد. شهید مطهری معتقدند که فیلسوفان و متکلمان مسلمان نظری مخالف با نظر این گروه از فیلسوفان دارند (مطهری، همان، ج ۳، ص ۴۷۷؛ ج ۱۵، ص ۹۷۴)، و هم استعداد محض دانستن فطریات انسان و منفعل دانستن او در مقابل عوامل بیرونی، هر دو غیر قابل قبول می‌نماید. اما در عین حال، آنچه مسلم، معروف و قابل پذیرش از طرف غالب صاحب‌نظران است، این است که فطریات در انسان در ابتدای تولد و آفرینش، به صورت استعداد و قوه است که به مرور و در طی فرایندی تربیتی، رشد یافته و به این صورت، انسان واجد کمالات و فعلیت‌های جدیدی می‌گردد. اینکه برخی «فطرت» را به «مجموعه‌ای از ویژگی‌های روحی، که انسان آنها را بالقوه با خود به دنیا می‌آورد و در طول زمان به مرور و تدریج به فعلیت می‌رسد» تعریف کرده‌اند (احمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۳)، مؤید همین نظر است. همچنین اشارات ضمنی به مراتب استعدادها و به فعلیت رسیدن‌های پی در پی در نفس انسانی را می‌توان در آثار برخی بزرگان مشاهده کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴).

هدف اعلا‌ی دین اسلام و نظام تربیتی مبتنی بر آن تربیت و دست‌گیری از چنین انسانی است که در ابتدای تولد، واجد استعداد و آمادگی ایمان، اخلاق و ارزش‌هاست که هم‌گام با رشد وی، رشد و تکامل می‌یابد و تمام فطریات وی در حد لازم و به صورت صحیح به فعلیت می‌رسد. این مرتبه از فعلیت را قرآن کریم «رنگ خدایی» می‌نامد (بقره: ۱۳۸)، و به بیان امام صادق علیه السلام، این رنگ خدایی همان «اسلام» است (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۱۴). البته این رنگ الهی از همان ابتدا، چه به صورت استعداد و یا فعلیت، با انسان هست و بعدها به مرور زمان کامل‌تر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۱۵؛ اصفی، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

اگرچه از ویژگی‌های فطرت و امور فطری شایع بودن آن در همه افراد انسانی است، اما مرتبه و عمق آن در همه یکسان نیست و طیف وسیعی از انسان‌ها از انسان‌های کامل تا افراد معمولی و مراتب پایین‌تر، واجد سطوح گوناگونی از امور فطری‌اند. شاید بتوان برخی آیات شریفه قرآن را نیز مؤید این مسئله دانست (زخرف: ۳۲)، و این البته از جمله نعمت‌های الهی برای آزمایش ایشان است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۹۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«فطرت» عبارت است از: «آفرینش ویژه‌ای برای انسان» که اولاً، مخصوص انسان است، و ثانیاً، خدادادی و غیراکتسابی است، و ثالثاً، غیرقابل تغییر و تبدیل است. این بُعد تکوینی انسان کاملاً مبتنی و منطبق با تشریح الهی بوده و زمینه‌ی مساعدی برای حرکتی مبتنی بر دستورات دین در جهت رسیدن به منتهای کمال و سعادت انسان است. تقریباً تمام ویژگی‌های بُعد روحانی انسان در مقابل بُعد مادی و طبیعی‌اش، مربوط فطرت اوست و از وجوه امتیاز او از دیگر موجودات به‌شمار می‌آید. همچنین حقیقت انسان، بر خلاف موجودات دیگر، که ماهیت و چگونگی بودن و شدنشان به همان کیفیتی است که آفریده شده‌اند، محصول دخالت اراده و انتخاب خودش و یا مجموع عوامل تربیتی است. البته برای رسیدن به این مرحله، نیازمند مهیا شدن زمینه و قرار گرفتن در یک فرایند صحیح رشد و تربیت است. انسانیت انسان وابسته به طی این فرایند است تا به همان نسبت رشدی که می‌یابد، از حیوانیت فاصله بگیرد. هدف‌اعلای نظام تربیتی اسلام تربیت و رشد دادن و رنگ‌خدادی دادن و تسلیم خدا کردن انسانی است که در ابتدای تولد، واجد استعداد و آمادگی ایمان، اخلاق و ارزش‌هایی است، که همگام با رشد وی، رشد و تکامل می‌یابد و در حد لازم و به صورت صحیح، به فعلیت می‌رسد. اگرچه از ویژگی‌های امور فطری شایع بودن آن در همه افراد انسانی است، اما مرتبه و عمق آن در همه یکسان نیست و طیف وسیعی از انسان‌های کامل تا افراد معمولی و مراتب پایین‌تر، واجد سطوح متفاوتی از امور فطری‌اند. این تفاوت بعد از به فعلیت رسیدن آشکارتر است.

تعاریف زیادی از «استعداد» شده است. به نظر می‌رسد در کامل‌ترین و عام‌ترین تعریف، می‌توان گفت: «استعداد» و «فعلیت» مربوط به ابعاد وجودی هر موجود، از جمله انسان، یعنی اصل وجود، مراتب وجود، شدت و ضعف و نقص و کمال آن. به این بیان، هر قدر موجودی دارای مرتبه وجودی بیشتری باشد، به همان اندازه، بالفعل واجد کمال و کامل‌تر است و مستعد مراتب برتر و کامل‌تر وجودی است. و هر موجودی، هم بالفعل دارای موجودیت است و هم استعداد مراتب بعدی وجود را دارد. البته مصادیق این وجودها و کمال‌ها و نقص‌ها در خارج متعدد و متفاوت است. پس «استعداد» و «فعلیت» نسبی است؛ یعنی هر موجودی، در هر صورت، دارای مرتبه‌ای از وجود، یعنی کمال است، و در اثر اشتدادی بودن مراتب وجود، نسبت به مرتبه‌ای که اکنون واجد است، بالفعل، و مستعد مراتب بعدی است؛ مثلاً، اکنون تنها سطوح پایین دانش را می‌داند، ولی می‌تواند به مراتب بالاتر دانش نیز دست یازد. یا اکنون فقط دوچرخه‌سواری بلد است، ولی می‌تواند خلبان نیز بشود. یا اکنون ضعیف است، ولی می‌تواند در آینده سالم‌تر شده، قوی‌تر باشد. یعنی وجود انسان مرکب از وجودهای بالفعل و استعدادی است و برخلاف نظر برخی فلاسفه و انسان‌شناسان، چنان‌صفتی نیست که نقطه‌ای در آن یافت نشود و فاقد استعدادها و طبیعت‌های پیشین بوده، تمام وجودش متأثر و ساخته دست عواملی بیرون از انسان و رویدادها و پدیده‌های اجتماعی غیر ثابت و متغیر باشد، بلکه دارای استعدادهایی درونی و پیشینی است که از ابتدای خلقت،

واجد آنها بوده و در اثر متأثر شدن از عوامل بیرونی و تغییر و تحولات اجتماعی و نیز اراده و نوع انتخاب‌ها و اختیاراتِ خودِ او به شکوفایی می‌رسد.

دربارهٔ بالفعل یا استعدادی بودن فطرت و فطریات انسان، موضع مشخص و صریحی اتخاذ نشده است، ولی با بررسی بیانات نقل شده از صاحب‌نظران، به نظر می‌رسد فطرت و امور فطری، نظیر شناخت‌ها و گرایش‌های فطری در انسان، نه به صورت بالفعل و شکوفا شدهٔ کامل است و نه استعداد محض. این امور از این نظر شبیه امور سرشتی و غریزی حیوانی در انسان است؛ زیرا انسان نیز در ابتدای آفرینش، مانند حیوانات واجد هیچ امر فطری بالفعل کاملی نیست. ولی همهٔ فطریات را البته با شدت و ضعف، به صورت استعداد یا فعلیت ضعیف داراست. اگرچه وجود این امور فطری در انسان غیر اکتسابی و بی‌نیاز از تربیت و پرورش است، ولی رشد و شکوفایی و به کمال رسیدن آن نیازمند تعلیم و پرورش و طی کردن. بنابراین، برخی فطریات از ابتدا به صورت بالفعل - البته با فعلیتی ضعیف، استعداد قریب به فعلیت - در انسان وجود دارند و چون استعداد، کیفیتی آمادهٔ پذیرش فعلیتی جدید و با مرتبه‌ای از وجود است که می‌تواند به مراتب بالاتر ارتقا یابد، پس قبل از پذیرش فعلیت جدید، می‌تواند فعلیتی باشد آماده و مستعد پذیرش فعلیت جدید؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود که مهبیای پذیرش مرتبهٔ بالاتر است. پس برخی شناخت‌ها و گرایش‌های فطری اولیه و در مراتب پایین در انسان، می‌تواند بالفعل باشد. اگرچه استعداد بودن آن نیز محتمل است. البته آگاهی از این شناخت‌ها و گرایش‌ها و تفصیلی و کامل بودن آن، همان مراتب بالاتر و کامل‌تری است که در اثر تعلیم و تربیت قابل تحصیل است.

در خلال بحث و بررسی، به مؤیدات و شواهد قرآنی و روایی و نیز بیانات علمی و فلسفی این مسئله نیز اشاره شد. با توجه به نتایج پیشین، هم نظریهٔ بالفعل بودن محض همهٔ فطریات و هم استعداد محض و منفعل دانستن آن در مقابل عوامل بیرونی، مردود است. و بالأخره، استعداد یا فعلیت در همهٔ فطریات انسان و در همهٔ افراد انسانی یکسان نیست؛ زیرا بخش عمدهٔ فطریات انسان در همهٔ انسان‌ها بی‌شک استعداد محض است و برای به فعلیت رسیدن و شکوفا شدن نیازمند فرایند تربیت و استكمال. اما بعضاً نیز فطریاتی - دست‌کم در بعض افراد - ممکن است بالفعل باشد. البته این بخش از فطریات انسان، یا از همان ابتدا بالفعل است و یا نسبت به مقام و مرتبه‌ای که فعلاً واجد آن هستند، فعلیت دارد و نسبت به مراتب بعدی و فعلیت‌های بالاتر و کمالاتی که باید به آن برسند، قوه و استعداد است؛ درست مانند دانهٔ گیاهی که در دانه بودنش بالفعل است، اما استعداد تبدیل شدن به درختی تناور را داراست؛ مثلاً، در بعد گرایش‌ها و شناخت‌ها، انسان از همان ابتدای تولد، دارای برخی گرایش‌ها و شناخت‌های ساده و مبهم نسبت به خود و خداوند است. اما در اثر تربیت صحیح و رشد و کمال، به درجات بالاتری از شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی نیز خواهد رسید. بر این اساس، می‌توان بخشی از فطریات انسان را فعلیت‌هایی دانست که نسبت به فعلیت‌های بعدی و کامل‌تر استعداد و قوه‌اند. به بیان دیگر، فطریات انسان در سطوح و مراتب اولیه، بسیار ساده و ابتدایی‌اند و تقریباً در بیشتر موارد،

به صورت استعداد و قوه‌اند تا با مهیا شدن شرایط و زمینه‌ها و قرار گرفتن در مسیر فرایند صحیح رشد و تربیت، به شکوفایی و کمال برسند. اگرچه در این مرتبه نیز برخی از فطریات مانند برخی شناخت‌ها و گرایش‌هایی که به آن اشاره شد، به صورت بالفعل در انسان وجود دارند، اما در مرحله دوم، همان استعدادهای اولیه به شکوفایی و کمال می‌رسند، یا برخی فعلیت‌های ساده به مراتب بالاتری از فعلیت دست می‌یابند. این همان وجه امتیاز انسان در مقایسه با دیگر موجودات است.

بنابراین، هم فعلیت‌ها و استعداد‌های فطری در انسان دارای شدت و ضعف است و هم خود انسان‌ها در واجد فطریات بودن دارای سطوح متفاوتی‌اند و هم در به فعلیت رسیدن و رساندن استعداد‌های فطری و غیرفطری با هم فرق دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. همچنین ر.ک: سیاح، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۱۸۹؛ آریان‌پور کاشانی، ۱۳۵۷، ویرایش ۲، ص ۷۱۷؛ حق‌شناس، ۱۳۷۹، ص ۸۲۷؛ بلبکی، ۱۹۹۰، ص ۸۲۹ البته در برخی فرهنگ‌های لغت تخصصی انگلیسی، فطرت با همین قرائت اما با حروف لاتین به صورت «Fitrah»، «fitratun» و یا ذیل دیگر مباحث نظیر «Creation» آمده است. ر.ک:

Dictionary of Islam, Thomas Patrick Hughes.- Belmont: KAZI Publications, Inc., 1994, P 129; Key words in Islam, Ron Geaves.- London: Continuum, 2006, P 33.

Oxford advanced learner's dictionary of current English/ A. S. Hornby, with A. P. Cowie and A. C. Gimson.- 3rd ed.- New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974. P375 و A dictionary of religion and religions: including theological and ecclesiastical terms/ Richard Inc.- New Delhi: Cosmo Publications, 2004. P75.

۲. به اسرائیل و ایزراییل شفلر و یا اسکفلر نیز ترجمه شده است.

۳. دیدگاه ایزراییل شفلر درباره استعداد از کتاب «در باب استعداد‌های آدمی، گفتاری در فلسفه تعلیم و تربیت»، استفاده شده است. این کتاب ترجمه و نقدی است بر کتاب شفلر با عنوان «OF HUMAN POTENTIAL An Essay in the Philosophy of Education» که توسط مترجمان محترم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه انجام گرفته است. افزون بر این، از خود کتاب شفلر و همچنین از پایان‌نامه کارشناسی ارشد سیدمحمدصادق موسوی‌نسب، با عنوان «مقایسه فطرت از دیدگاه شهید مطهری و استعداد از نظر اسکفلر (شفلر) و پیامدهای تربیتی آن» نیز استفاده شده است.

- آریان پور کاشانی، عباس، و منوچهر آریان پور کاشانی، ۱۳۵۷، *فرهنگ فشرده انگلیسی به فارسی یک جلدی*، تهران، امیرکبیر.
- آصفی، محمدمهدی، ۱۳۸۶، *در آینه وحی*، ترجمه: حسین خادمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- احمدی، علی اصغر، ۱۳۶۲، *فطرت، بنیان روان‌شناسی اسلامی*، تهران، امیرکبیر.
- باقری، خسرو و دیگران، ۱۳۷۴، «پیش‌فرض‌های روان‌شناسی اسلامی»، *حوزه و دانشگاه*، سال ۲، ش ۵.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تصحیح: جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- بعلبکی، روحی، ۱۹۹۰م، *المورد، قاموس عربی-انگلیزی*، بیروت، دار العلم للملایین.
- بن فارس، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجبل.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *تفسیر موضوعی قرآن*، فطرت در قرآن، قم، اسراء.
- جین پیرتو، ۱۳۸۵، *رشد و آموزش کودکان و بزرگسالان بالاستعداد*، ترجمه: فاطمه گلشنی و همکاران، تهران، روان.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حق‌شناس، علی‌محمد و دیگران، ۱۳۷۹، *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۷، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.
- ربر آرتور اس، ۱۳۹۰، *فرهنگ روان‌شناسی* (توصیفی)، مترجمان: یوسف کریمی و دیگران، تهران، رشد.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رزم‌آزما، هوشیار، ۱۳۵۸، *فرهنگ روان‌شناسی* (انگلیسی، فرانسه، فارسی)، تهران، علمی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی*، تهران، امیرکبیر.
- سیاح، احمد، ۱۳۷۰، *فرهنگ بزرگ جامع نوین عربی-فارسی-مصور*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی.
- شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، ۱۳۸۷، *رئسحات البحار*، تصحیح، تحقیق و ترجمه: زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، *فطرت عشق*، شرح: فاضل گلپایگانی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- شاه‌آبادی، نورالله، ۱۳۸۷، *شرح رئسحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شفلر، ایزرائیل، ۱۳۷۷، *در باب استعدادهای آدمی: گفتاری در فلسفه تعلیم و تربیت*، ترجمه: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، گروه علوم تربیتی، تهران، سمت.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۰، *واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی: فارسی-عربی-فرانسه-انگلیسی-آلمانی-لاتین*، ترجمه: کاظم برگ‌نیسی و صادق سجادی، تهران، انتشار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طریحی نجفی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
- طوسی، اسدالله، ۱۳۹۴، *الکوی نظام تعلیم و تربیت مبتنی بر فطرت*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عسکری، حسن‌بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار لآفاق الجدیده.
- علمی اردبیلی، علی، ۱۳۶۰، *فرهنگ فلسفه و اعلام وابسته*، مشهد، امامت.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۵ق، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، دار الهجره.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، علامه.

کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۵۰، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲ق، *بحار الانوار*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۶۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات.

_____، ۱۳۶۵، *معارف قرآن* (خداشناسی و انسان شناسی)، قم، مؤسسه در راه حق.

_____، ۱۳۹۵، *فطرت و فطریات انسان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (آثار منتشر نشده).

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

ملاصدرا (صدرالمآلهین)، ۱۳۷۰، *شرح اصول کافی*، تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۴، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی نسب، سیدمحمدصادق، بی تا، *مقایسه فطرت از دیدگاه شهید مطهری و استعداد از نظر اسکفلر (سفلر) و پیامدهای*

تربیتی آن، پایان نامه کارشناسی ارشد.

میلر پاتریشیا اچ، ۱۳۹۱، *نظریه‌های روان‌شناسی رشد از کودکی تا بزرگسالی*، ترجمه: شریفی درآمدی و محمدرضا شاهی، تهران،

ویرایش.

نصری، عبدالله، ۱۳۷۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، چ هشتم، تهران، دانشگاه پیام نور.

_____، ۱۳۷۲، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، فیض کاشانی.

نیکزاد، محمود، ۱۳۹۰، *فرهنگ جامع روان‌شناسی، انگلیسی-فارسی، به انضمام مکاتب روان‌شناسی و نظام‌های مرتبط به*

دانش روان‌شناسی، تهران، کیهان.

وینهلوس دن، ۱۳۹۰، *کلیدهای کشف پرورش استعداد در کودکان*، ترجمه: اکرم قیطاسی، تهران، کتاب‌های دانه.

Hornby, A. S.(Albet Sydney) & Cowie, A. P. & Gimson, A. C.Oxford advanced learner's dictionary of current English, 3rd ed.- New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974.

Geaves, Ron, Key words in Islam, London: Continuum, 2006.

Ince, Richard Basil, A dictionary of religion and religions: including theological and ecclesiastical terms, New Delhi: Cosmo Publications, 2004.

Hughes, Thomas Patrick, Dictionary of Islam, Belmont: KAZI Publications, Inc, 1994.

Scheffler Israel, OF HUMAN POTENTIAL: An Essay in the Philosophy of Education, routledge & kegan paul, 1985.