

چاپ چہل و نہم

جلد اوّل

نگاہی دوبارہ بہ



تربیت اسلامی

دکتر خسرو باقری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نگاهی دوباره به تربیت اسلامی جلد اول



کاوشی برای تدوین چارچوب نظری تربیت اسلامی

دکتر خسرو باقری
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

فهرست مطالب

۹	مقدمه ی چاپ سوم
۱۱	مقدمه ی چاپ اول
۱۵	فصل اوّل: توصیف انسان در قرآن
۱۶	الف - نگاه تحلیلی
۱۶	روح
۱۷	نفس
۲۰	فطرت (صبغت، عهد و میثاق، حنیفیّت)
۲۱	عقل (حجر، نُهیّه، لُبّ)
۲۸	قلب (فؤاد، صدر)
۳۰	اراده و اختیار
۳۵	هویت جمعی
۳۸	محدودیت های آدمی
۴۱	ب - نگاه ترکیبی
۴۲	سیمای انسان
۵۱	فصل دوّم: مفهوم شناسی در باب تربیت
۵۳	مراد از تربیت در اسلام
۶۵	تمثیل تربیت
۶۷	تمثیل تربیت در قرآن
۷۳	فصل سوّم: اهداف تربیتی
۷۶	اهداف غایی
۷۶	۱- هدایت و رشد
۷۷	۲- طهارت و حیات طیّبه



۷۸	۳- تقوا
۸۰	۴- قرب و رضوان
۸۱	۵- عبادت و عبودیت
۸۳	رابطه ی اهداف غایی با یکدیگر

۸۵	فصل چهارم: مبانی، اصول و روش های تربیتی
۹۰	مبنای اول: تاثیر ظاهر بر باطن
۹۱	اصل ۱: تغییر ظاهر
۹۲	روش های تربیتی
۹۳	۱- روش تلقین به نفس
۹۸	۲- روش تحمیل به نفس
۱۰۱	مبنای دوم: تاثیر باطن بر ظاهر
۱۰۳	اصل ۲: تحول باطن
۱۰۴	روش های تربیتی
۱۰۴	۱- روش اعطای بینش
۱۲۰	۲- روش دعوت به ایمان
۱۲۲	مبنای سوم: ظهور تدریجی شاکله
۱۲۵	اصل ۳: مداومت و محافظت بر عمل
۱۲۷	روش های تربیتی
۱۲۷	۱- روش فریضه سازی
۱۳۰	۲- روش محاسبه ی نفس
۱۳۲	مبنای چهارم: تاثیر شرایط بر انسان
۱۳۴	اصل ۴: اصلاح شرایط
۱۳۵	روش های تربیتی
۱۳۵	۱- روش زمینه سازی
۱۳۹	۲- روش تغییر موقعیت
۱۴۳	۳- روش اُسوه سازی



۱۴۷	مبنای پنجم: مقاومت و تاثیرگذاری بر شرایط
۱۴۸	اصل ۵: مسؤولیت
۱۵۰	روش های تربیتی
۱۵۱	۱- روش مواجهه با نتایج اعمال
۱۵۳	۲- روش تحریک ایمان
۱۵۵	۳- روش ابتلا
۱۵۸	مبنای ششم: جذبه ی حُسن و احسان
۱۵۹	اصل ۶: آراستگی
۱۶۰	روش های تربیتی
۱۶۰	۱- روش آراستن ظاهر
۱۶۱	۲- روش تزئین کلام
۱۶۲	اصل ۷: فضل
۱۶۴	روش های تربیتی
۱۶۵	۱- روش مبالغه در عفو (ابتدایی)
۱۶۶	۲- روش توبه
۱۶۹	۳- روش تبشیر
۱۷۱	۴- روش مبالغه در پاداش
۱۷۲	مبنای هفتم: تطوّر و سّع آدمی
۱۷۵	دوران ضعف نخستین (طفولیت)
۱۷۶	دوران قوّت (بلوغ و اوج بلوغ، اعتدال و اعتلا)
۱۸۰	دوران ضعف نهایی (سالخوردگی و کهنسالی)
۱۸۱	اصل ۸: عدل
۱۸۴	روش های تربیتی
۱۸۴	۱- روش تکلیف به قدر وسع
۱۸۷	۲- روش انذار
۱۸۹	۳- روش مجازات به قدر خطا



۱۹۱	مبنای هشتم: کرامت
۱۹۲	اصل ۹: عزت
۱۹۴	روش های تربیتی
۱۹۴	۱- روش ابراز توانایی ها (نعمت ها)
۱۹۷	۲- روش تغافل
۲۰۰	مبنای نهم: اندیشه ورزی
۲۰۱	اصل ۱۰: تعقل
۲۰۲	روش های تربیتی
۲۰۵	۱- روش تزکیه
۲۰۷	۲- روش تعلیم حکمت
۲۱۲	مبنای دهم: آشنایی و بیگانگی با خدا
۲۱۳	اصل ۱۱: تذکر
۲۱۴	روش های تربیتی
۲۱۴	۱- روش موعظه حسنه
۲۱۶	۲- روش یادآوری نعمت ها
۲۱۸	۳- روش عبرت آموزی
۲۲۰	مبنای یازدهم: ضعف
۲۲۲	اصل ۱۲: مسامحت
۲۲۳	روش های تربیتی
۲۲۳	۱- روش مرحله ای کردن تکالیف
۲۲۵	۲- روش تجدیدنظر در تکالیف
۲۲۶	مبنای دوازدهم: دلبستگی، آزمندی و شتاب
۲۲۹	اصل ۱۳: ابراز یا منع محبت
۲۳۰	روش های تربیتی
۲۳۰	۱- روش بیان مهر و قهر
۲۳۴	۲- روش عطا و حرمان
۲۳۵	اصل ۱۴: سبقت
۲۳۷	روش های تربیتی

۲۳۷

روش تکلیف در غایت وسع

۲۴۱

فصل پنجم: مراحل تربیت

۲۴۱

طرحی در باب مراحل تربیت

۲۴۶

مرحله ی اول: تمهید

۲۴۸

الف - زیر مرحله ی اول: بازی

۲۵۶

ب - زیر مرحله ی دوم: تأدیب

۲۶۱

مرحله ی دوم: اسلام

۲۶۵

مرحله ی سوم: ایمان

۲۶۸

مرحله ی چهارم: تقوا

۲۷۰

اصل سبقت و روش تکلیف در غایت وسع

۲۷۰

مرحله ی پنجم: یقین

منابع

۲۷۴



مقدمه ی چاپ سوم

خدای را سپاس که رحمت خویش را در ابر بارور کلامش انباشته و آن را به سوی زمین های مرده رانده است تا در حلقوم خشکیده ی هر درّه ای، به قدر عطش آن بیارد و در تن هر زمین مرده ای، به قدر پاکیزگی اش نفوذ کند و آن را پس از مرگش، زنده کند و به سایه سار «درختان پاک» بسپارد. بار دیگر او را سپاس که نم نم شیرین کلامش را از واحه ی ضیق و بی مجال وجود این بنده، دریغ نداشته و شگفتا که در این شوره زار خس آلود، گلی رویانده است.

«نگاهی دوباره به تربیت اسلامی جلد اول» که اکنون چاپ سوم آن به زیور طبع آراسته شده، به لطف انس و درآمیختگی هر چند اندکی که با کلام خدا داشته، مورد توجه محققان و مدرّسان قرار گرفته است و این جانب از پیشنهادها و نکته سنجی های آنان نیز بهره مند شده ام؛ و امید آن دارم که در پرتو نکته بینی های استادان و دوستان گرامی، توفیقی دست دهد تا در رفع خلل آن بکوشم و راه های ناپیموده ی فراروی خود را بپیمایم.

در این طبع، برخی تجدیدنظرها صورت پذیرفته است. فصل اول که مربوط به توصیف انسان است، مورد بازبینی و بازنویسی قرار گرفته و مطالبی به آن افزوده شده است. در فصل دوم که مربوط به مفهوم تربیت است نیز بخشی تحت عنوان «تمثیل تربیت» افزوده شده است که درواقع، تکمله ای بر مفهوم شناسی در باب تربیت اسلامی است. همچنین در فصل چهارم، که بحث از مبانی، اصول و روش های تربیتی است، تغییری ساختاری صورت پذیرفته است؛ به این صورت که بخش «ویژگی های عمومی انسان»، از فصل اول به این فصل انتقال یافته و به عنوان مبانی تربیت نام گذاری شده است. هر چند جای اصلی بخش مذکور در



همان فصل اول است، اما از آن جا که این بحث انسان شناختی، مبانی استخراج و تنظیم اصول و روش های تربیتی به حساب می آید، آوردن آن تحت عنوان مبانی تربیت و در ضمن مبحث اصول و روش ها، مناسب تر به نظر می رسد. از این رو، در فصل چهارم، هریک از ویژگی های عمومی انسان به عنوان مبنا، در پیوند با اصول و روش های مربوط به آن قرار گرفته است.

در نهایت، لازم است به این نکته اشاره کنم که این کتاب، اصولاً به قصد تدوین و تنظیم «نظام تربیتی اسلام» نگارش یافته است. به عبارت دیگر، کتاب حاضر، اساساً جهت گیری تئوریک دارد و در آن، سعی شده است، با مطالعه ی منابع اسلامی، چارچوبی برای رویارویی منطقی با مسائل تربیتی و تجزیه و تحلیل آن ها فراهم آید. از این رو، تنظیم این چارچوب نظری و استندهای لازم به آیات و روایات، برای تأمین جنبه ی تحقیقی آن، مجالی برای پرداختن به مسائل کاربردی باقی نگذاشته است. در واقع، به نظر می رسد که کاربردی کردن این دیدگاه نظری، مستلزم تألیفی مجزا است که بر محور مسائل تربیتی تنظیم شود و به مقتضای هر مسأله و معضل تربیتی، نحوه ی ربط و ارتباط مباحث نظری مذکور و برنامه ی عملی به هنگام مواجه شدن با آن، مشخص و معین شود. امید است که خداوند منان، توفیقی دوچندان عطا کند تا در فرصتی دیگر، این گام و گام های بعدی را بردارم.

خسرو باقری - تابستان ۱۳۷۴

مقدمه ی چاپ اول

تربیت اسلامی، بی تردید، یکی از اساسی ترین بخش های معارف اسلامی است؛ اما به یقین، هنوز تحقیق و تدوینی اصولی در باره ی آن صورت پذیرفته است؛ و با آن که برخی از آثار مربوط به این موضوع کم و بیش قوت هایی دارند و راه هایی را هموار کرده اند، اما هنوز تربیت اسلامی، به مبحثی جدی و بحث برانگیز تبدیل نشده است. از این رو، شایسته است که محققان به کاری درخور همت گمارند و نظام تربیتی اسلام را به گونه ای سامان یافته و مدون عرضه کنند.

چنین مقصد و مقصودی، البته چیری نیست که بتوان با چندین مقاله و چند کتاب به آن نائل شد، بلکه آنچه بدان نیاز داریم، کوششی پیوسته و پردامنه است. برای این کار، محققان باید آشنایی و تسلطی قابل توجه، هم بر منابع و مآخذ اسلامی و هم بر اندیشه های تربیتی معاصر داشته باشند و آن گاه با روشن بینی و نگرشی فراگیر و جامع در منابع اسلامی غور کنند و چارچوب نظام تربیتی آن را استخراج کنند. به نظر می رسد که حاصل کار را باید با معیارهایی چند محک زد:

نخست، اصالت نوشته ی مورد نظر است. اگر از تربیت اسلامی سخن می گوئیم، باید مایه ی اصلی کار از متون اسلامی برگرفته شود. با توجه به این که یکی از پیش نیازهای این تحقیق را آشنایی با تحولات تربیتی معاصر دانستیم، ضرورت تأمین اصالت نوشته، آشکار می شود. گاهی این آشنایی، به ذهن محقق شکل و محتوا می دهد و او با تأثیر ویژه ای که از مکتب یا جریان فکری معینی پذیرفته، به مطالعه ی منابع اسلامی می پردازد و ناگزیر از تأویل ناخوشایند آیات و روایات می شود. این روش بی تردید، آفت اصالت نوشته است. مقصود از آشنایی با نظریات معاصر، آن است که محقق هرچه بیشتر با موضوع و مسائل تربیت

مواجه شود و این آشنایی را سرمایه‌ی فهم و دقت در آیات و روایات سازد. به عبارت دیگر، از این طریق باید کاشفیت و گیرندگی ذهن را در ارتباط با منابع اسلامی قوی‌تر و غنی‌تر کرد.

معیار دیگر، جامعیت کار است. در عرضه‌ی «تربیت اسلامی» باید حقیقتاً یک نظام کامل تربیتی به دست داد و همه‌ی اجزا و اندامی را که در ساختمان چنین نظامی مورد نیاز است، فراهم ساخت. جامعیت، در عین حال، متضمن مانعیت نیز هست. بر این اساس باید از خلط مباحث جلوگیری کرد و آنچه را مستقیماً به تربیت مربوط نمی‌شود، کنار گذاشت.

معیار سوم، نوپردازی است. ضرورت به کارگیری این معیار، از آن جانشی می‌شود که در حال حاضر، تربیت به امامزاده‌ی سرراه می‌ماند که هر رهگذری، خواه و ناخواه، گذرش به آن می‌افتد و به هر حال، برگرد آن طوافی می‌کند. وقتی چنین باشد، حاصل کار آن است که هر قلمی می‌تواند به کار افتد و نوشته‌ای در باب تربیت اسلامی رقم زند؛ زیرا در این باب که دیگر دغدغه‌ی تخصص وجود ندارد، پس کافی است آدم، تنها همت نوشتن داشته باشد، این چنین است که تکرار مکرر - هر چند به زبان‌های مختلف - در آثار مربوط به تربیت اسلامی، فراوان دیده می‌شود. از این رو، نضج و نشاط تربیت اسلامی، در گرو آن است که بیش از پیش، پرداخت‌های بدیع در آن صورت پذیرد، بی آن که به ورطه‌ی بدعت افتد. این‌ها معیارهایی است که باید هر چه بیشتر در تحقق آن‌ها کوشید.

در نوشته‌ی حاضر، سعی بر آن بوده است که به سمت این معیارها حرکت کنیم؛ اما این که تا چه حد توفیق یافته‌ایم به آن‌ها نزدیک شویم، در گرو آن است که ناظران بصیر و ناقد، به داوری بنشینند. البته پیشاپیش روشن است که این راه،



راهی طولانی است و هنوز باید در آن پویید و چنان که اشاره شد، نمی توان با چنین نوشته هایی، راه را به پایان برد. حتی اگر بتوان این گونه کارها را شروعی جدی نیز محسوب کرد مایه ی امید خواهد بود.

در نوشته ی حاضر، تنها به بررسی تربیت اسلامی پرداخته ایم و از ورود گسترده و همه جانبه به بحث تعلیم خودداری کرده ایم. به همین دلیل، لازم است در باب تعلیم نیز جداگانه و با فراغ بال بیشتر، تحقیقی صورت پذیرد. امید است خداوند در آینده، توفیق ورود به این مبحث را نیز فراهم آورد.

در پایان لازم است از استادان و دوستانی که رهنمودهایی گران قدر ارزانی این بنده داشته اند، سپاسگزاری کنم؛ به ویژه کوشش های برادران گرامی، حسین اسکندری و مسلم اکبری، که در تهیه و تدوین مباحث، یاری فراوان رسانده اند، مایه ی امتنان است.

والسلام

فصل اوّل

توصیف انسان در قرآن

دگرگون کردن و متحوّل ساختن آدمی، بدون داشتن تصویر و توصیفی از وی، میسر نیست. از این رو، در هر نظام تربیتی، توصیف انسان به منزله‌ی سنگ بنای آن است؛ زیرا همه‌ی اجزای یک نظام تربیتی، اعمّ از مفاهیم، تمثیل‌ها، اهداف، اصول، روش‌ها و مراحل تربیت، به نحوی ناظر به وضع انسان است. این که انسان را به کدام مقصد باید رهنمون شد، حرکت او به سوی این مقصد چگونه است و به چه می‌ماند، با چه قواعد و شیوه‌هایی باید در او حرکت آفرید، از چه منزل‌گاه‌هایی باید او را گذرانند تا به مقصد موردنظر نائل شود، هیچ یک بی‌ارتباط با این نیست که انسان چگونه موجودی است. بر این اساس، در نوشته‌ی حاضر نیز چنین ترتیبی لحاظ شده است. نخست خواهیم کوشید تصویر آدمی را در قرآن به دست آوریم و آن گاه متناظر با آن، از مفهوم تربیت، تمثیل تربیت، اهداف، اصول، روش‌ها و مراحل تربیت در بینش اسلامی سخن بگوییم.

برای به دست آوردن توصیف انسان در قرآن، ابتدا با نگاهی تحلیلی، مفاهیم بنیادی مربوط به انسان را از نظر می‌گذرانیم. سپس مجموعه‌ی آن‌ها را با نگاهی

ترکیبی در نظر می گیریم و می کوشیم با تبیین روابط میان این مفاهیم، سیمای انسان را با در نظر گرفتن ترکیب کلی او ترسیم کنیم و آن گاه، ویژگی های عمومی او را مشخص کنیم.

الف - نگاه تحلیلی

قرآن در سخن گفتن از آدمی، واژه ها و مفاهیم معینی را به کار می گیرد. برای مشخص کردن توصیف انسان در قرآن، لازم است ابتدا یک یک این مفاهیم را جداگانه بررسی کنیم. مفاهیم بنیادی مورد استفاده ی قرآن در این مورد (که می توان مفاهیم دیگر مربوط به انسان را به آن ها بازگرداند) عبارت اند از: روح، نفس، فطرت، عقل (تعقل)، قلب، اراده و اختیار، هویت جمعی و محدودیت های آدمی. در زیر، این مفاهیم را به ترتیب مورد بررسی قرار می دهیم و در هر مورد، مفاهیم مرتبط با آن ها را نیز توضیح خواهیم داد.

روح

مفهوم «روح» در قرآن، در درجه ی اول به منزله ی مفهومی جهان شناختی و نه انسان شناختی، مطرح شده است. روح، نام موجودی از موجودات جهان است؛ موجودی در ردیف ملائکه^۱. روح، منشأ حیات در هستی است^۲. از این رو، باید گفت که به ظهور رسیدن حیات در هر مرتبه ای اعم از حیات نباتی، حیوانی و انسانی، در گرو تعلق گرفتن روح است. این که روح چیست و چگونه موجب ظهور حیات در موجود می شود، در قرآن مسکوت گذاشته شده و به منزله ی منطقه ی تاریکی معرفی شده که دست دانش بشری از آن کوتاه است^۳. اما همین

۱. تَخْذُلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ / قدر: ۴.

۲. از مقایسه ی دو آیه ی زیر که هر دو به مسأله ای واحد اشاره دارند، می توان دریافت که روح، عامل حیات است.

«أَوَلَمْ يَكُنْ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» مجادله: ۲۲؛ خداوند ایمان را در دل های آنان ثبت کرد و با روحی از جانب خود تأییدشان فرمود؛ «مَنْ عَمِلْ مَالِحًا مِنْ حَزَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» نحل: ۹۷؛ هر مرد و زنی که عمل صالح انجام دهد و مؤمن باشد، ما وی را به حیاتی پاک، زنده می گردانیم. آن چه در آیه ی اول به عنوان تأیید به وسیله ی روح معرفی شده، در آیه ی دوم، به عنوان مایه ی زندگی و دست یافتن به حیات طیبه ذکر شده است.

۳. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا / اسراء: ۸۵.

قدر اشاره شده است که هرگاه مواد تشکیل دهنده‌ی یک شیء به درجه‌ی معینی از پیچیدگی و پردازش برسند، جلوه‌ای از روح در آن نمودار می‌شود^۱ و آن‌گاه برحسب میزان جلوه‌ای که روح در آن موجود نشان دهد، آثار حیاتی با گستردگی معینی در وی آشکار می‌شود؛ یعنی به صورت حیات نباتی، حیوانی یا انسانی. میزان جلوه‌ی روح، در گرو میزان پیچیدگی و پردازش مواد تشکیل دهنده‌ی موجود است. در آیاتی که کلمه‌ی روح با قید معینی به کار رفته (بروح منه، من روحی)، اشاره به همین جلوه‌ها و بهره‌ها شده است و هر جا به نحو مطلق به کار رفته (الروح)، به خود آن موجود اشاره شده که منشأ این بهره‌ها و جلوه‌هاست.

در سطح انسان شناسی، مفهوم «روح»، از این حیث مطرح است که در پیکر پرداخته شده‌ی آدمی، حیات انسانی ایجاد می‌کند. ظهور آثار حیاتی ویژه‌ی آدمی، توسط جلوه‌ی معینی از روح فراهم می‌آید. این جلوه‌ی روح، حیاتی را پدید می‌آورد که میان انسان‌ها مشترک است. جلوه‌ی دیگری نیز برای انسان ممکن است پیش آید؛ این جلوه در گرو ایمان آدمی به خدا و نفوذ عمیق آن در دل اوست. با ظهور این جلوه از روح نیز، حیاتی تازه یا مرتبه‌ی تازه‌ای از حیات در انسان نمودار می‌شود که از آن به «حیات پاک» (حیات طیبه) تعبیر شده است^۲. آثار حیات در این مرتبه نیز متمایز از آثار حیات در مراتب پایین است. در حیات طیبه، دل آدمی از آلودگی شرک، خیالش از آلودگی وسوسه و اندامش از آلودگی‌های اشیای پلید، پیراسته است. این مرتبه از حیات، اختصاص به گروه خاصی از انسان‌ها دارد و از آن‌جا که مرتبه‌ی والایی از حیات است، خداوند از جلوه‌ی روح در این مرتبه، با تعبیر «تأیید آدمی توسط روح» سخن گفته است^۳.

نفس

معادل کلمه‌ی «نفس» در فارسی، «خود» است و همچون معادل فارسی خود،

۱. إِذَا سُوِّخَتْ وَ نَفَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَتَقْوَاهُ لَهٗ شَاجِدِينَ / حجر، ۲۹.

۲. نَحْل، ۹۷.

۳. مجادلہ، ۲۲.



تازمانی که کلمه ی دیگری به آن افزوده نشود، معنای مشخصی را افاده نمی کند. برای مثال، هنگامی که ضمیری را به این کلمه می افزاییم و می گوئیم «خودم» (نفسی)، معلوم می شود که این کلمه بر گوینده دلالت دارد. در پاره ای از آیات قرآن، کلمه ی نفس به این معنا به کار رفته و معنای دیگری ندارد. چنان که در این آیه ملاحظه می کنیم: «پروردگار شما بر خودش واجب کرده است که بندگان خود را مورد رحمت قرار دهد.»^۱

اما کلمه ی «نفس»، به تدریج، استعمال معینی پیدا کرده و علاوه بر معنای سابق، دلالت جدیدی یافته که طبق آن، «نفس» حاکی از شخص آدمی (یعنی مجموعه ی بدن و روحی که به آن تعلق گرفته) است. در این استعمال، کلمه ی «نفس» به خودی خود و بدون آن که چیزی به آن اضافه شود، معنای مزبور را متبادر می کند. در پاره ای از آیات، این معنا مورد نظر است، چنان که می خوانیم: «هرکس شخصی را بکشد، بی آن که عنوان قصاص در برابر قتل شخصی دیگر را داشته باشد یا بی آن که او فساد و تباهی به بار آورده باشد، چنان است که گویی تمام مردم را کشته است.»^۲

در نهایت، کلمه ی نفس، معنای دیگری را نیز افاده می کند که می توان از آن، به «حقیقت وجود» انسان تعبیر کرد. در این معنا، حتی اگر بدن آدمی متلاشی شود و وحدت ارگانیکی خود را از دست دهد، «نفس» او از بین نمی رود؛ به این معنا که در لحظه ی مرگ، خطاب به آدمی گفته می شود: «جان (نفس) از پیکر تهی کنید.»^۳ به عبارت دیگر، نفس به منزله ی امری است که بدون بدن، همچنان به موجودیت خود ادامه می دهد. در عموم آثاری که در آن ها از نفس آدمی سخن به میان آمده (و از جمله در نوشته ی حاضر)، معنای اخیر مورد نظر است.

نفس آدمی، حالت های مختلفی پیدا می کند و بر حسب هر حالت، نامی درخور او خواهد بود. یکی از حالت های نفس، هنگامی پدیدار می شود که در او کششی

۱. کَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ / انعام، ۵۳.

۲. مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا / مائدة، ۳۲.

۳. وَالْمَلَأْنَاهُ بَاسُطًا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ / انعام، ۹۳.



به سوی لذتی پیدا شود. این کشش، «هوای نفس» نامیده می شود که در درجه ی اوک، مفهومی خنثی است و معنای ارزشی منفی یا مثبت ندارد. هنگامی که هوای نفس مشتعل است، نفس می خواهد به لذت برسد و ممکن است چنان شیفته شود که از شکستن حدود و زیرپا گذاشتن ضوابط نیز پروایی نداشته باشد. نفس در این حالت، «امّاره» (فرمان دهنده ی به بدی) نامیده می شود.

پس از نیل آدمی به مقصود، کشش نفس ازین می رود و هوئی در او فرو می نشیند. بنابراین، نفس از تب و تاب می افتد و خود را می یابد (وجدان)؛ و در پی این خودیابی، می تواند خارج از فرمان هوئی، ناراستی های عمل خویش را باز یابد. حاصل کار، ملامت خود است. در این حالت، نفس به اعتبار لباس تازه ای که به تن کرده، نام دیگری را در خور است: «لوامّه» (سرزنشگر).

سومین حالت نفس، هنگامی ظهور می کند که آدمی به خدا توجه یابد. توجه یافتن به خدا، آرامشی عمیق در نفس پدید می آورد.^۱ با ظهور چنین آرامش و اطمینانی در نفس، نام شایسته ی او نفس «مطمئنه» است.

هریک از این سه جلوه، حالت هایی گذرا هستند و نفس آدمی هر زمان به یکی از این جامه ها درآید، این تبدیل نقش ها به طور مکرر انجام می شود و هر نقشی که بیشتر صورت پذیرد، از شکل گذرا به وضعیت استوار درمی آید. نفسی که همواره در پی هوئی است و در برابر آن به کرنش افتاده است، به نحو پایدار به بدی فرا می خواند.^۲ نفسی که پیوسته مراقب هواهای خویش است و همواره آن ها را در مظان اتهام قرار می دهد، لوامگی در او ریشه گرفته است؛^۳ و سرانجام، نفسی که هواهای خود را چنان در بند کرده که دیگر نگران هجوم های آن ها نیست^۴ و همواره با یاد خدا همراه است، «اطمینان» را در خویش استوار کرده است.^۵

۱. اَلَا يَذْكُرُ اللّٰهُ تَظْمِنُ الْقُلُوبُ / رعد، ۲۸.

۲. اَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَاةَ / جاثیه، ۲۳.

۳. وَهُمْ لَا تَفْهَمُ مَتَّهَمُونَ / نهج البلاغه، خطبه ی متقین.

۴. قَالَ عَلِيٌّ (ع): اِنَّ شَيْطَانِي اسْلَمَ بِحَدِّيْ؛ شیطان من به دست من، اسلام آورد.

۵. يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ / فجر، ۲۷.

فطرت (صبغت، عهد و میثاق، حنیفیت)

خداوند در گیرودار آفریدن آدمی، هنگامی که هنوز هیچ حجابی میان او و خویشتن او حائل نشده بود، او را به بازنگری در خویشتن خود فراخواند.^۱ آدمی با چنین حضور بی پرده‌ای در خویشتن، به روشنی دریافت که از خود چیزی ندارد و اگر «خودی» دارد، بر آن، رنگ خداست. به سخن دیگر، خدا را میان خود و خویشتنش حائل یافت.^۲

آن گاه خداوند از او پرسید که آیا نمی بینی از آن منی و جز با دستان من، هیچ دگرگونی و تحولی در تو راه نمی یابد؛ و او که به وضوح این را دریافته بود، زبان به پاسخ گشود و خدای را ربّ خویش خواند.^۳ بدین گونه، گره عهد و میثاقی ربوبی در ضمیر آدمی ریشه گرفت که هیچ دست و پنجه‌ای را یارای گشودن آن نیست و تا روز ملاقات انسان با خدا، دوام خواهد آورد.^۴

این معرفت ربوبی، بذر کشش و تمایل را نیز در ضمیر انسان پاشید؛ تمایلی که هر گاه بیدار شود، آدمی را به سوی ربّ خویش فرا می خواند. از این میل ربوبی با نام «حنیفیت» یاد شده است.^۵ حنیفیت ناظر به فطرت است؛^۶ فطرتی که برپا و استوار و راغب است.

بنابراین، فطرت و الفاظ معادل آن، حاکی از نوع معینی از معرفت و میل است که در ضمیر آدمی ریشه دارد؛ معرفت و میل ربوبی. بر این اساس، انسان، بی رنگ نیست، بلکه نگین جانش از پرتو ربوبی رنگین است. خداوند این را زیباترین نوع رنگ آمیزی (صبغت) خوانده است؛ زیرا رنگ های دیگر یا بر پوست می نشینند و یا در پیکر نفوذ می کنند ولی پرتو ربوبی، آمیزه‌ی جان آدمی است.^۷ به سبب عمق نفوذ معرفت و میل ربوبی در انسان، آدمی تنها در صورتی

۱. وَأَهْدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ / اعراف، ۱۷۲.

۲. إِنَّ اللَّهَ يَخُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ / انفال، ۲۴.

۳. أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ / اعراف، ۱۷۲.

۴. هَؤُلَاءِ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ / همان.

۵. حنیفیت، یعنی میل به یکتاپرستی (خُلف، میل کرد).

۶. من زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال سألت عن قول الله (خُلُفًا، غير مُفْرَكِينَ) قال، الحنيفية من الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله / کافی، ج ۱، کتاب الایمان والکفر.

۷. صِبْغَةُ اللَّهِ وَ مِنْ أَحْسَنٍ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً / بقره، ۱۳۸.



می تواند چشم از خدا برگیرد که چشم از خود برگیرد و تنها هنگامی می تواند حضور خدا را درک کند که بی پرده در خویشتن حضور یابد؛ به سیاق حضوری که خداوند در گیرودار آفرینش وی، او را به آن فراخواند. اگر خداوند میان انسان و خویشتن او حائل است، پس فرار از خود و خدا، با هم رخ می دهند، چنان که قرار یافتن در خود و قرار یافتن در کنار خدا نیز.

عقل (حجر، نُهیة، لُبّ)

در فرهنگ قرآن، «عقل» معنایی خاص دارد و نمی توان آن را با پاره ی از معانی متداول و مشهور این کلمه یکی دانست. مفاهیمی چون «قوه ی تفکر»، «هوش»، «مُدِرک کلیات» و نظایر آن که گاهی معادل «عقل» در نظر گرفته می شوند، با معنایی که قرآن برای این کلمه لحاظ کرده است، مطابقت کامل ندارند.

در لغت عرب، «عقل» به معنای «بند» و «بازداری» است. «عَقْل لِسَانَه»، یعنی جلو زبانش را گرفت. «مَعْقِل» نیز به معنای دژ و بارویی است که دشمن را از نفوذ باز می دارد. به همین سیاق، معنای اصلی عقل در سایر مشتقات آن نیز ملحوظ است.

از واژه ی متضاد عقل نیز می توان برای فهم دقیق تر آن کمک گرفت. متضاد کلمه ی عقل، در لغت عرب، «جهل» و جهل در اصل به معنای «عمل بدون تأمل» یا «عمل ناسنجیده» است. به عبارت دیگر، همان طور که در کلمه ی عقل، مفهوم بازداری و کنترل مفید و ثمربخش نهفته است، واژه ی جهل، حاکی از «بی گدار به آب زدن» است و چنین عمل غیر متفکرانه ای، عموماً به نتایجی زیانبار منجر می شود.

تقابل عقل و جهل برای ما کمتر مأنوس است تا تقابل علم و جهل؛ اما همان طور که علامه مظفر اشاره کرده، تقابل اصلی، میان عقل و جهل است و تقابل علم با جهل، ناشی از تطوّرات مفهومی، که پس از عصر پیامبر (ص) رخ

داد.^۱ به نظر ایشان، انتقال فلسفه ی یونانی به جامعه ی اسلامی، موجب ظهور مفاهیم جدیدی برای برخی واژه ها شد که از جمله ی آن ها همین واژه ی جهل است که به تقابل تضاد، تناقض یا عدم و ملکه، در مقابل علم قرار داده شد. به عبارت دیگر، معنای واژه ی جهل، از «عمل بدون تأمل» به «ندانستن» یا «نادانی» (در مقابل علم) بسط یافت.

سخن علامه مظفر موجه به نظر می رسد، زیرا اگر بخواهیم جهل را به معنای نادانی و در مقابل علم در نظر بگیریم، در فهم آیات و روایاتی که واژه های جهل، علم یا عقل در آن ها به کار رفته است، دچار مشکل خواهیم شد. در صورتی که اگر تقابل عقل و جهل را به معنای مذکور در نظر بگیریم، معنای روشن و قابل قبولی برای آن ها خواهیم یافت. خود علامه مظفر (به تناسب بحث از حجیت خبر واحد) آیه ی ۶ سوره ی حجرات را مورد بحث قرار داده است.

برای توضیح بیشتر به ذکر چند نمونه ی دیگر می پردازیم. در آیه ای می خوانیم: «هر کس از شما عمل زشتی را از روی جهالت انجام دهد و پس از آن توبه کند و آثار زیانبار عملش را اصلاح کند، خداوند از خطای او درمی گذرد، زیرا خداوند بخشنده و مهربان است.»^۲ اگر «جهالت» در این جا به معنای «نادانی» در نظر گرفته شود، با این مشکل مواجه خواهیم بود که چرا در آیه، فرد مورد نظر به توبه فرا خوانده شده است در صورتی که عمل از روی نادانی را نمی توان خطا یا گناه به حساب آورد. اما اگر جهالت را به معنای عمل ناسنجیده در نظر بگیریم که فرد، مثلاً به سبب هجوم خشم یا جذبه ی شهوت و یا شتابگری به آن دچار می شود، در این صورت، ضرورت توبه و اصلاح، هر دو قابل فهم خواهند بود.^۳ همچنین اسب حدیثی

۱. والذی یبدو لی من تتبع استعمال کلمة الجهل و مشتقاتها فی اصول اللغة العربیة أن إعطاء لفظ الجهل معنی یقابل العلم بهذا التحدید الضیق لمعناه جا، مصطلحاً جدیداً عند المسلمین فی عهدهم لنقل الفلسفة اليونانیة الى العربیة الذی استدعی تحدید معانی کثیر من الالفاظ و کسبها اطاراً یتناسب الافکار الفلسفیة، و الا فالجهل فی اصل اللغة کان یعطى معنی یقابل الحکمة و التعقل و الرویة، فهو یؤدی تقریباً معنی السفه او الفعل السفه عند ما یکون عن غصب مثلاً و حماقة و عدم بصیرة و علم / اصول الفقه، الجزء الثالث و الرابع، صص ۷۳ و ۷۴.

۲. اِنَّهُ مِنْ عَمَلٍ مِنْكُمْ سُوءٌ بِجهالةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَمْلَحَ فَاتَّه غُفُورٌ رحیم / انعام، ۵۴.

۳. اگر کسی بخواهد با تفکیک میان جهل قصوری و جهل تقصیری، آیه را ناظر بر جهل تقصیری بداند، پیدا است که خود را دچار تکلف کرده است زیرا اگر جهل را به معنای نادانی هم بگیریم، این آیه به خود نادانی توجیه دارد، نه به امکان کسب دانایی.



که می گوید «بسا عالمی که قربانی جهل خویش است.»^۱ اگر میان علم و جهل تقابل باشد، چگونه ممکن است فردی در عین حال که عالم است جاهل نیز باشد؟ در صورتی که اگر جهل را به معنای عمل ناسنجیده و بدون تأمل در نظر بگیریم، فرض عالمِ جاهل کاملاً میسر خواهد بود.^۲

بنابراین، در حد لغت، هم خودِ واژه ی عقل و هم واژه ی مقابل آن یعنی جهل، حاکی از آن اند که عنصر اساسی در واژه ی عقل «بازداری» است؛ بازداری لازم برای تأمین سنجیدگی و پختگی. حال، باید ببینیم مفهومی که واژه ی عقل در قرآن دارد چیست. در واقع، قرآن با توجه به معنای لغوی این کلمه در زبان عربی، آن را به کار برده است و این امر به وضوح در برخی از مترادف هایی که قرآن برای کلمه ی عقل به کار برده، مشخص است.

دو واژه ی «حجر» و «نهی» نیز به منزله ی مترادف های عقل در نظر گرفته شده اند که در هر دو، مفهوم بازداری وجود دارد. حجر و تحجیر به معنای سنگ چین کردن است و از همین رو به قوم ثمود که خانه های مستحکمی از سنگ های کوه برای خود بنا کرده بودند، «اصحاب الحجر» گفته شده است.^۳ سنگ چین کردن برای تعیین مرز میان دو چیز و جلوگیری از خلط و خبط یا ایمن نگه داشتن اشیا و یا اشخاص از هجوم ها صورت می پذیرد و عقل، به سبب داشتن چنین عملکردهایی، حجر نامیده شده است.^۴ «نهی» نیز که جمع آن «نهی» است، به همین معناست؛ زیرا از «نهی» به معنای بازداشتن گرفته شده است. به اعتبار این بازداری، عقل، نهی نامیده شده است.^۵

در عین حال که قرآن، با توجه به معنای لغوی عقل، مشتقات یا مترادف های آن را به کار بسته، اما با مشخص کردن ویژگی های بازداری و سنجیدگی، مفهوم

۱. رَبُّ الْعَالَمِ قَدْ قَتَلَ جَهْلَهُ و علم معه لا ینفعه/ نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷، نحل: ۹۷.

۲. قرآن در مقابل «علم»، «لعلم» را به کار می برد؛ چنان که در زبان فارسی نیز «نادان» در مقابل «دانا» به کار می رود (نمونه: قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الذِّیْنَ یَعْلَمُونَ وَ الذِّیْنَ لَا یَعْلَمُونَ / زمر: ۹). پیداست که اگر به جای «لایعلمون»، «یجهلون» قرار دهیم، با توجه به معنایی که این کلمه در قرآن دارد، تقابل مورد نظر این آیه منتفی خواهد شد.

۳. کَذَّبَ اصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِینَ / حجر: ۸۰.

۴. هَلْ فِی ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِیْ حِجْرٍ / فجر: ۵.

۵. اِنَّ فِیْ ذَٰلِكَ لَاٰیَاتٍ لِّاُولِی النُّهٰی / طه: ۵۴.

خاصی را برای عقل ورزی در نظر گرفته است. این ویژگی ها را در دو سطح شناخت و عمل، می توان جداگانه مورد بررسی قرار داد. در سطح شناخت، عقل ورزی به چه معناست؟ هرگاه کسی تلاش های شناختی خویش را به نحوی تحت ضبط و کنترل درآورد که از کجروی در اندیشه مصون بماند و در نتیجه به شناخت یا بازشناسی امر مورد نظر راه یابد، به عقل ورزی در مقام شناخت دست یازیده است. سه عامل در بازداری شناخت از کجروی نقش عمده دارند: ارزیابی کفایت ادله، برخورداری از علم و کنترل حب و بغض. با نظر به عامل نخست، عقل ورزی هنگامی رخ می دهد که فرد، دلایلی را که برای دست یافتن به نتیجه ای تدارک دیده است مورد ارزیابی و آن ها را از جهت کفایت، مورد بازبینی قرار دهد. نمونه ای از این مسأله در سوره ی آل عمران آمده است. یهود و نصاری، حضرت ابراهیم (ع) را به خود منتسب می کردند و دین خود را دین ابراهیم (ع) می دانستند. خداوند آنان را مخاطب قرار می دهد که: «ای اهل کتاب، چرا در مورد ابراهیم بحث و جدل می کنید، با آن که شما دین خود را از تورات و انجیل برگرفته اید که سال ها بعد از ابراهیم بر موسی و عیسی نازل شده اند. آیا عقل خود را به کار نمی بندید؟»^۱

با نظر به عامل دوم، هرکس از علم بیشتری برخوردار باشد، در مقام شناخت، امکان بیشتری برای عقل ورزی دارد. به عبارت دیگر، احاطه ی علمی و برخورداری از اطلاعات گسترده، این امکان را برای فرد فراهم می آورد که مواد بیشتری برای ترکیب و مقایسه ی مطالب در اختیار داشته باشد و بنابراین، به شناخت عمیق تر یا بازشناسی دقیق تر دست یازد. اطلاعات و آگاهی های گسترده مانع از آن می شوند که فرد به نتیجه گیری های خام بپردازد. از این رو، عقل ورزی در گرو آن است که فرد از علم برخوردار باشد: «ما این مثل ها را برای مردم می زنیم [تا به شناخت و معرفت نایل آیند] اما جز عالمان، به عمق آن ها دست نمی یازند.»^۲ البته رابطه ی علم و عقل،

۱. یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما أنزلت التوراة و الانجیل إلا من بعده، افلا تعقلون / آل عمران: ۶۵.

۲. و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها إلا العالمون / عنکبوت: ۳۳.



پیچیده تر از آن است که تنها به مؤلفه ی مذکور محدود باشد. در پایان بحث، پس از ملاحظه ی عقل ورزی در عمل، باز به این نکته باز خواهیم گشت.

سرانجام، با نظر به عامل سوّم، یعنی کنترل حبّ و بغض، عقل ورزی در مقام شناخت، مستلزم آن است که از دخالت های انحراف آفرین حبّ و بغض جلوگیری شود؛ همان طور که دوستی، مانع از بازشناسی ضعف ها و دشمنی، مانع از دیدن قوّت هاست. هنگامی که دوپای حبّ و بغض در بند عقل گرفتار آید، آدمی می تواند از کجروی در شناخت و بازشناسی در امان بماند. از این رو، قرآن کسانی را که انس و الفت با سنّت های بازمانده از گذشتگان را معیار قبول این سنّت ها قرار می دهند، به عقل ورزی دعوت می کند و می گوید اگر گذشتگان را عاقل یافتید، از آنان پیروی کنید.^۱

حال باید مفهوم عقل ورزی در سطح عمل را مورد بررسی قرار دهیم. عمل عاقلانه، عملی است سنجیده که توسط بازداري های برخاسته از تأمل، کنترل می شود و ما به کمک شناخت هایی که به دست آورده ایم، به تأمل درباره ی عمل (بالقوة یا بالفعل) خود می پردازیم. بنابراین عقل ورزی در مقام عمل، ناظر بر ایجاد ارتباط میان شناخت ها و اعمال خواهد بود. به عبارت دیگر، عقل ورزی در مقام عمل، به معنای پویندن در پرتو شناخت هاست. براین اساس، اولین کسی که از قلمرو عمل عاقلانه خارج می شود، کسی است که اصولاً از پرتو شناخت هایش برای هدایت اعمال خود بهره نمی گیرد؛ لذا قرآن کسانی را که به دعوت دیگران می پردازند و آن ها را به انجام کارهای درست فرا می خوانند اما از این آگاهی که دارند پرتوی به عمل خود نمی افکنند، از عقل ورزی به دور می داند.^۲

این جاست که ما بار دیگر به رابطه ی علم و عقل باز می گردیم.

عقل ورزی در مقام عمل، به معنای آن است که عمل خود را تحت انقیاد علم خود درآوریم. «عاقل کسی است که به هر میزانی از علم [هدایت گر عمل] دست

۱. وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آتَيْنَا عَلَيْهِ آيَاتُنَا أُولَٰئِكَ هُمُ لَا يَعْقِلُونَ

هینا ولا يعقلون/ بقره، ۱۷۰.

۲. أَمَّا مَرُونَ النَّاسِ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ/ بقره، ۴۴.



یابد، عمل خود را تابع آن می‌کند.^۱ حال، می‌توان روابطی را میان علم و عقل برقرار کرد. ممکن است آدمی، علم و عقلش یکسان و همسنگ باشند؛ این چنین فردی، همان است که در روایت مذکور به او اشاره دارد. ممکن است کسی عملش از عقلش افزون باشد، یعنی فردی که اعمال او تنها تحت انقیاد بهره‌ی اندکی از علم‌ها و آگاهی‌های اوست که پیش‌تر، در روایتی از او به نام عالم جاهل یاد شد. ممکن است کسی عقلش از علمش افزون باشد، یعنی فردی که از مجموعه‌ی شناخت‌هایش چنان بهره می‌گیرد که نه تنها از «علم» بلکه از «گمان»‌هایش «ظن» نیز برای ضبط و ربط عمل خود استفاده می‌کند.

داخل کردن عنصر «گمان» در کار عقل، نشانگر گستردگی و ظرافت عقل‌ورزی است. با توجه به این عنصر است که حزم و احتیاط، به منزله‌ی ابعادی از عقل‌ورزی جلوه گر می‌شوند. از آن جا که آدمی، همواره یا در همه‌ی موارد، سرمایه‌ی علم و یقین را در اختیار ندارد، لذا اهمیت و نقش حیاتی «گمان» در کار وی آشکار می‌شود. انسان به کوه‌نوردی می‌ماند که در مسیر خود، برخی از راه‌ها و پرتگاه‌ها را به روشنی در پرتو خورشید می‌بیند و با اطمینان می‌پوید یا می‌پرهیزد؛ اما گاه در محاصره‌ی مه، مات و مبهوت بر جای می‌ماند. در این جا با اطمینان نمی‌توان گام زد؛ اما همچنان با سرمایه‌ی گمان می‌توان راه‌هایی را پیمود و از پرتگاه‌هایی در امان ماند. البته گمان‌ها هم در دو نوع‌اند: گمان‌های عاقلانه و گمان‌های جاهلانه.^۲ گمان عاقلانه، در پی ملاحظه و مطالعه‌ی کافی در پیرامون مسأله و اعتنا به شواهد و قرائن به دست می‌آید؛ اما گمان جاهلانه، چنان شتابزده ظهور می‌کند که اگر به تحلیل آن پردازی، خواهی دید که «وهمی» بیش نبوده و بی آن که شواهد کافی در اختیار باشد، عجولانه به کسوت گمان درآمده است. لذا گمان عاقلانه، ارزشمند و نجات‌بخش است.

قرآن کسانی را که در شناخت‌های خود، به علم و یقین راه نجسته‌اند، دعوت

۱. علی(ع): الْعَاقِلُ إِذَا عَمِلَ عَمِلَ وَإِذَا عَمِلَ أَخْلَصَ / غرر، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. یَقْنُونُ بِاللَّهِ فَيَرِ الْحَقَّ قُلْنَ الْجَاهِلِيَّةَ / آل عمران: ۱۵۴.



به گمان عاقلانه می کند و بر آن است که همین سرمایه برای پرتوافکندن به راه و هدایت عمل آدمی، مغتنم و نجات بخش است. برای مثال، سؤال می کند که «آیا اینان حتی گمان نمی کنند که ممکن است برای روز بزرگی برانگیخته شوند؟»^۱ پیامبران، با ذکر دلایلی اظهار کرده اند که آدمیان پس از مرگ معدوم نمی شوند و برای محاسبه و مشاهده ی نتایج اعمال خود، برانگیخته خواهند شد. ممکن است کسی این را باور نکند؛ اما آیا به طور قطع می تواند احتمال آن را هم نفی کند؟ اعتنا به این احتمال، حاصل گمان عاقلانه است. اگر کسی به این احتمال اعتنا نکند و مغرورانه از راه پیامبران سرباز زند، عقل ورزی را وانهاد و بی خردی می کند: «چه کسی از راه ابراهیم سرباز می زند؛ جز آن که خویشتن را به بی خردی و سفاهت کشانده باشد؟»^۲ بنابراین، از نظر قرآن، اگر کسی در زندگی خویش به موازات پیام پیامبران به ضبط و کنترل اعمال خویش نپردازد، عاقل نیست، زیرا حداقل سرمایه ی عقل یعنی گمان را نیز به کار نبسته است.

حاصل سخن آن که عقل ورزی در مقام شناخت، به معنای ضبط و کنترل حرکت فکر، به منظور نائل شدن به شناخت یا بازشناسی امر موردنظر و در مقام عمل، به معنای ضبط و کنترل عمل توسط مجموعه ی شناخت های به دست آمده اعم از علم و گمان است. مفهوم خاصی که قرآن به واژه ی عقل داده، اولاً، حاکی از آن است که عقل ورزی باید با نظریه کل وجود آدمی به کسی اطلاق شود. به عبارت دیگر، عقل ورزی، امری صرفاً شناختی نیست، لذا هر چند می توان گفت که کسی در مقام شناخت عقل ورزی کرده، اما اگر حاصل این شناخت در ضبط و بازداری او در مقام عمل به کار نیاید، در کل باید او را جاهل و غیر عاقل خواند.^۳ ثانیاً، میان عقل ورزی و هدایت، همبستگی وجود دارد. عقل، به سبب کنترل و بازداری در مقام شناخت و عمل، مایه ی هدایت و راه جویی آدمی به مبدأ هستی است^۴ و این با کمترین سرمایه ی عقل، یعنی گمان نیز تا حدی

۱. اَلَا یَقْنُ اُولَئِكَ اَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لَیَوْمٍ عَظِیمٍ / مطففین: ۴.

۲. وَ مَنْ یَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ اِبْرَاهِیمَ اِلَّا مِنْ سَفَهٍ مُّضِلٍّ / بقره: ۱۳۰.

۳. یَسْمَعُونَ کَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ یُخْرِقُوْنَهٗ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ / بقره: ۷۵.

۴. امام جعفر صادق (ع): (قیل ما العقل) قال: ما عبّد به الرحمن واکتسب به الجنان. قلت: فما الذی کان فی

معاویه؟ فقال: تلك النکرة تلك الشیطة / بحار، ج ۱، ص ۱۱۶.



قابل نیل است، لذا کسی که به این هدایت دست نیابد، از عقل ورزی بازمانده است. ثالثاً، عقل ورزی مراتب مختلفی دارد و می توان در این مراتب حرکت کرد و اوج گرفت. به عبارت دیگر، عقل قابل افزایش و کاهش است. منزلگاه برتر عقل در قرآن «لُبّ» (جمع: الباب) نامیده شده است. لُبّ هر چیز، خالص و زبده‌ی آن است.^۱ عقل، هنگامی لُبّ نامیده می شود که در قلمرو شناخت و نیز در قلمرو عمل، چنان مضبوط حرکت کند که از پیرایه‌ی افکار باطل و هواهای نفس مبرا بماند (آثار این درجه از عقل در سوره‌ی رعد، آیات ۱۷ تا ۲۶ آمده است).

قلب (فؤاد، صدر)

نخست باید دانست که مراد از قلب یا دل (فؤاد) در قرآن، پاره‌ی گوشتی نیست که در سینه قرار دارد، چنان که کلمه‌ی تقریباً مترادف با آن‌ها یعنی «صدر» (سینه) نیز ناظر بر قفسه‌ی استخوانی سینه نیست؛ والا چه وجهی برای این سخن می توان قائل شد که مقدمه‌ی هدایت آدمی آن است که سینه اش نسبت به هدایت فراخ شده باشد؛ چنان که مقدمه‌ی گمراهی وی ضیق صدر است؟^۲ این سخن، حاکی از آن است که این واژگان را نمی توان و نباید ناظر بر اجزا و اندام بدنی در نظر گرفت. همچنین معنای رایج «دل» یعنی مرکز عواطف یا اشراق و شهود نیز، کاملاً منطبق بر منظور قرآن از این کلمه و مترادف‌های آن نیست. برحسب این معنای رایج، «دل» در برابر «عقل» است و منازعه‌ی عقل و دل، منازعه‌ای بسیار دیرینه بوده است.^۳ با توجه به آنچه در توضیح «عقل» گذشت، قرآن مفهوم این واژه را محدود به بعد فکری و شناختی انسان نمی داند؛ بلکه وصف عقل ورزی را از منظری کل نگرانه، هنگامی به انسان اطلاق می کند که او در پرتو شناخت‌های خود به سلوک پردازد و سلوکش را محدود و مقید به شناخت‌های خود بسازد که این لزوماً با هدایت به مبدأ هستی همراه است. به این معنا، نزاعی میان عقل و دل باقی نمی ماند.

۱. اللَّبِّ: العقل الخالص من الشوائب أو ما ذکا من العقل، فكل لب عقل ولا يعكس.

۲. فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجهل صدره ضيقاً حرجاً / انعام: ۱۲۵.

۳. عاقلان نقطه‌ی پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند (حافظ)



پیش از آن که به توضیح مفهوم «دل» بپردازیم، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که عدم منازعه‌ی عقل و دل در دیدگاه قرآن را از این امر، به خوبی می‌توان دریافت که قرآن، فرد واحدی چون ابراهیم (ع) را هم سمبل عقل می‌داند و هم سمبل عشق. او سمبل عقل است، زیرا گفته شده است که هر که از راه ابراهیم سرباز زند، خود را به بی‌خردی و سفاهت کشانده است (مراجعه شود به توضیح مفهوم «عقل»)^۱؛ او سمبل عشق نیز هست، زیرا در بردن اسماعیل به قربانگاه تردیدی به خود راه نداد.^۲ حال، باید به این سؤال پاسخ گوئیم که قرآن چه معنایی را از «قلب» و واژه‌های مترادف در نظر دارد. نگاهی به موارد استعمال واژه‌ی قلب در آیات، آشکار می‌سازد که دامنه‌ی گسترده‌ای برای مفهوم این کلمه لحاظ شده، به نحوی که هم مقوله‌ی ادراک^۳، هم مقوله‌ی انفعال و احساس^۴، و هم مقوله‌ی فعل و عمل^۵، هر سه به قلب نسبت داده شده است. این گستردگی استعمال نشان می‌دهد که نمی‌توان مفهوم قلب را به یکی از این موارد محدود کرد. به عبارت دیگر، نه می‌توان گفت که قلب صرفاً عامل ادراک است، نه می‌توان گفت که صرفاً کانون احساسات، عواطف یا شهود و اشراق است و نه می‌توان گفت که صرفاً پایگاه اراده است. در واقع، چون این موارد، هر سه به قلب نسبت داده شده است، باید قلب را به منزله‌ی عامل ادراک، احساس و نیز اراده دانست. بر این اساس، باید مفهوم قلب را همسنگ مفهوم نفس گرفت.^۶ زیرا این سه مقوله، مظاهر اساسی نفس آدمی هستند. به همین دلیل است که اوصاف مشابهی در مورد مفاهیم قلب و نفس مطرح شده است. برای مثال، نفس، هنگامی که به ورطه‌ی گناه بگراید، «امارة بالسوء» نامیده می‌شود. قلب نیز گاهی «قلب گنهکار» (آثم)^۷ نامیده می‌شود و این هنگامی رخ می‌دهد که قلب به گناه روی

۱. صافات: ۱۰۲-۱۰۷.

۲. وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمُ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ / اسراء: ۳۶.

۳. لَوْ كُنْتَ فَكَّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ / آل عمران: ۱۵۹ (تندخویی در این آیه، با تعبیر غلظت قلب بیان شده است).

۴. وَلَكِنْ يُولُوا أَرْحَامَهُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُهُمْ / بقره: ۲۲۵ (اعمال آدمی به عنوان مكتسبات قلبی یاد شده است).

۵. المیزان، ذیل آیه‌ی ۲۲۵ بقره.

۶. فَاتَّخَذَ آثِمٌ قَلْبَهُ / بقره: ۲۸۳.



می آورد. همچنین، هنگامی که نفس از ورطه ی گناه خارج شود و به خدا پیوندد، «مطمئن» نام می گیرد. قلب نیز، هنگامی که از این ورطه بیرون می رود و با ذکر خدا همراه می شود، «مطمئن» نام می گیرد.^۱

در مورد فؤاد (دل) نیز نظیر این استعمال گسترده دیده می شود. در قرآن، فؤاد هم به منزله ی عامل درک شهودی^۲، هم مرکز عواطف و کشش ها^۳ و هم مرادف عقل^۴ در نظر گرفته شده است. با توجه به این گستردگی استعمال، اختصاص دادن فؤاد به یکی از شؤون مذکور، وجهی نخواهد داشت. در مورد مفهوم «صدر» نیز شاهد آن هستیم که شؤون مختلف نفس به آن نسبت داده شده است. «صدر» گاهی به معنای کتاب نفس آدمی است که در آن، همه ی اعمال انسان ثبت و ضبط است^۵، گاهی مرادف فکر و اندیشه^۶ و گاهی به معنای کانون عواطف^۷ و نیازهای آدمی^۸ است. بنابر آنچه گذشت، پیداست که مفاهیم قلب و مترادف های آن، فؤاد و صدر، با گستره ای مورد استعمال قرار گرفته اند که باید آن ها را همسنگ نفس آدمی دانست.

اراده و اختیار

آرایش نیروهای مؤثر بر آدمی، در آیات قرآن به نحوی ترسیم شده است که هیچ یک از آن ها با انسان رابطه ی جبر و قهر ندارد. از مشیت الهی - که هیچ حول و قوه ای بدون آن ظهور نمی کند - تا ملائکه و شیاطین و تا نظام های حکومتی، فرهنگ های اجتماعی، شخصیت های برجسته ی جامعه، نظام های خانواده و توارث، هیچ یک به نحوی ترسیم و تبیین نشده اند که حاکی از مناسبتی با فرد آدمی باشند تا وی را خلع اراده کنند.

۱. الا یذکر الله تطمئن القلوب/ رعد، ۲۸.

۲. ما کذب الفؤاد ما رای: دل پیامبر (ص) آنچه را دید، دروغ نمی پندارد./ نجم: ۱۱.

۳. فاجعل أفئدة من الناس تهوی الیه: پس دل هایی از مردم را به سمت آنان راغب و مایل گردان/ ابراهیم: ۳۷.

۴. وجعل لکم السمع والابصار والأفئدة لعلکم تشکرون/ نحل: ۷۸.

۵. انما یعلم إذا یعثر ما فی القبور ویمیل ما فی المذکور/ العادیات: ۹۱-۱۰۰.

۶. قل کونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما یکبر فی مذکورکم/ اسراء: ۵۰-۵۱.

۷. ونزفنا ما فی مذکورهم من غل/ اعراف: ۳۳.

۸. ولا یجدون فی مذکورهم حاجة مما اوتوا/ حشر: ۹.



نخست، مناسبت مشیت الهی با انسان را مورد توجه قرار می دهیم. توسل به مشیت مطلق و فراگیر الهی، همواره طریقه ای بوده است که افراد کوشیده اند به کمک آن، خود را از مسؤولیت به دوش گرفتن آثار خطاهای خود معذور بدانند و برای مثال بگویند که «اگر خدا می خواست ما مشرک نمی شدیم».^۱ در حالی که قبول مشیت مطلق الهی، هیچ گونه منافاتی با اراده و اختیار آدمی ندارد. اراده ی آدمی، جای مشیت مطلق خدا را تنگ نمی کند تا لازم باشد برای قبول اراده در آدمی، او را از نفوذ مشیت الهی برکنار بدانیم. در واقع، به جای پرسش از این که «آیا مشیت خدا شامل اعمال انسان هم می شود؟»، باید از نحوه ی تعلق مشیت خدا بر اعمال انسان پرس و جو کرد.

نحوه ی تعلق مشیت خدا بر هر موجودی، در گرو تصویر وجودی او در علم خداست. هر چیزی برای آن که پا به عرصه ی وجود نهد، از منزل گاه هایی می گذرد. این منزل گاه ها عبارت اند از: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا.^۲ نخست، تصویر وجودی موجود، در علم خدا مطرح است. آن گاه مشیت و اراده ی خدا بر تحقق بخشیدن به این تصویر وجودی تعلق می گیرد، سپس قدر و میزان هریک از عوامل و مواد لازم برای تحقق آن موجود، معین می شود و سرانجام، حکم (قضا) بر تحقق آن صورت می پذیرد و موجود در پی این حکم، پا به دایره ی وجود می نهد. در مورد انسان، نخست باید به این مسأله توجه کرد که تصویر وجودی او در علم خدا چه بوده است. این تصویر آن قدر پیچیده و متفاوت با تصویر موجودات تحقق یافته ی پیشین بوده است که ملائکه در تخمین آن، خطا می کردند و بر حسب تصویر موجودات پیشین می اندیشیدند و به غلط داوری می کردند و خداوند در پاسخ به داوری های آنان، با اشاره به پیچیدگی تصویر وجودی انسان، به آنان خطاب کرد که: «من به چیزی علم دارم که شما از آن بی خبرید.»^۳ آنچه در این تصویر لحاظ شده بود، از جمله این بود که او راهی



۱. نوها: الله ما اهرکتنا / انعام، ۱۴۸.
 ۲. ... عن معلى بن محمد قال: سئل العالم (ع) كيف علم الله؟ قال: علم و شاء و اراد و قدر و قضی و ابدی / كتاب التوحيد، الصدوق، ص ۳۳۴.
 ۳. قال اني اعلم ما لا تعلمون / بقره، ۳۰.

لا یتخلف در پیش رو نداشته باشد تا فقط به پیمودن آن مکلف شود؛ بلکه نظر بر آن بود که او موجودی باشد با سرمایه‌هایی در کف، که خود «بتواند» راهی را آن گونه که «می‌خواهد» بیافریند و در آن پیوید. به همین جهت، انسان در طول تاریخ خود، نشان داده است که چگونه به جعل راه‌هایی می‌پردازد که بسا پیش از او هیچ موجودی در آن ننوییده باشد، همچون نفاق. با چنین طرح و جودی در علم خدا، هنگامی که مشیت و اراده‌ی وی به تحقق آن تعلق می‌گیرد، نحوه‌ی تعلق متناسب با طرح مذکور خواهد بود. به عبارت دیگر، مشیت خدا در مورد انسان این است که او بتواند «بخواهد». اگر میان «خواست» (اراده) و «خواسته» (مراد) تمایز قائل شویم، باید بگوییم که نحوه‌ی تعلق مشیت خدا به انسان چنین نیست که «خواسته‌های» او را رقم بزند؛ بلکه به این صورت است که «خواست» را در او محقق کند؛ لذا خداوند سخن کسانی را که گفتند «اگر خدا می‌خواست ما مشرک نمی‌شدیم» تخطئه می‌کند؛ زیرا آنان در مورد تصویر و جودی خود، دچار توهم شده‌اند. شرک، «خواست‌ی» انسان است و خداوند چنین تصویری از انسان در علم خویش نداشت که «خواست‌های» او را معین کرده باشد. اگر شرک «خواست‌ی» انسان است، پس خود، دلیل بارز اختیار آدمی است، به جای آن که نشانه‌ی مقهوریت انسان در برابر مشیت خدا باشد، هدایت نیز «خواست‌ی» انسان است و مشیت خدا به آن نیز تعلق نگرفته است؛ مشیت خدا این نبوده و این نیست که تمام آدمیان هدایت شوند.^۱ خواسته‌های انسان، هر چه باشند، خواسته‌های انسان‌اند و او خود در برابر آن‌ها مسؤول است. این است آن چیزی که مشیت خداوند به آن تعلق گرفته است.

همین عدم مقهوریت، در ارتباط با سایر نیروهای مؤثر بر آدمی نیز مورد نظر است. ملائکه بر انسان مؤثر توانند بود، اما به طریقه‌ی «الهام»، نه به نحو «الزام»؛ چنان که شیاطین نیز تنها قادر بر «وسوسه» اند و یارای «اضلال» ندارند.^۲ حکام

۱. لَوْ هَاءَ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدَى / انعام: ۳۵.

۲. وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي / ابراهیم: ۲۲. این نکته را از کتاب جبر و اختیار نوشته‌ی محمدباقر بهبودی برگرفته‌ام.



و نظام های حکومتی نیز می توانند آدمی را محدود کنند، اما او را مقهور نتوانند کرد. از این رو، هنگامی که ملائکه در واپسین دم حیات برخی انسان ها از آن ها می پرسند که در زمین «چگونه زیستید؟» آن ها در پاسخ می گویند: «ما زیر دست و مستضعف بودیم». ملائکه سخن آنان را نمی پسندند و نمی پذیرند و می گویند: «آیا زمین خدا گسترده نبود که در آن هجرت کنید؟»^۱

درباره ی قدرت «فرهنگ اجتماعی» چه باید گفت؟ آیا اگر آدمی سالیان سال در دامن آداب و رسوم معینی پرورده شده و با آن ها خو گرفته باشد، خود به مجسمه ای از این آداب و رسوم بدل می شود و امکان تردید و تأمل در آن ها و سرپیچی از آن ها را از دست می دهد؟ در آیات قرآن، این گونه تلقی و توجیه های برخاسته از آن به دیده ی قبول نگریسته نشده است، چنان که اغلب در محاوره ی رسولان با امت های خود ملاحظه می شود: «... گفتند ما پدران خود را بر آیینی یافته ایم و از آن ها پیروی خواهیم کرد. رسول به آنان گفت، حتی اگر من آیینی بهتر از آن چه پدرانتان را بر آن یافته اید برای شما بیاورم؟»^۲ به جز قدرت سنت های اجتماعی، نفوذ شخصیت های برجسته ی اجتماعی نیز به همین سیاق نگریسته و تصریح شده است که نمی توان وجود شخصیت های برجسته و تقلید از آن ها را مجوزی برای مبرا کردن خود از خطاها دانست: «گفتند پروردگارا ما از سروران و بزرگانمان پیروی کردیم و آن ها ما را از راه به در کردند.»^۳ این سخن در حالی بر زبان اینان می آید که به سبب مجازات این گمراهی، گرفتار عذاب اند و این گواه آن است که دلیل آن ها پذیرفته نشده است.

در حلقه ی کوچک تر از جامعه، یعنی در نظام خانواده نیز، مسأله از همین قرار است. جایگاه آدمی در نظام خانواده و در آرایش نیروهای مؤثر این نظام، به نحوی ترسیم نشده است که او را به سایه ای از این نیروها تقلیل دهد. خداوند برای توضیح این نکته، نمونه هایی از تاریخ را گواه آورده است: همسر نوح و

۱. نساء، ۹۷.

۲. إِنَّا وَجَدْنَاهَا عَلَىٰ اُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ قَالَ أُولَئِذٍ نَّحْنُمُ الْبَاطِلُ أَمْثَلُهَا زُخْرُفٌ

۳. ۲۳-۲۴.

۳. قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَاصْلُوا الشَّيْبِلَا / احزاب، ۶۷.

همسر لوط از سویی، و همسر فرعون از سویی دیگر. نمونه‌ها از زنان برگزیده شده‌اند؛ زیرا این شبهه در مورد زنان قوی تو بوده است که در نظام خانواده، مقهور در نظر گرفته شوند. نوح و لوط، دو پیامبر الهی بودند و همسران آنان که در کنار کانون هدایت می‌زیستند، به خدا کفر ورزیدند و فرعون، قطب کفر بود و همسر او به ایمان روی آورد: «خداوند برای کسانی که کافر شدند، همسر نوح و همسر لوط را مثال می‌آورد که زیر نظر دو نفر از بندگان صالح ما بودند، پس به آنان خیانت کردند ... و خداوند برای کسانی که ایمان آوردند همسر فرعون را مثال می‌آورد، هنگامی که گفت پروردگارا ... مرا از فرعون و عملش نجات بده ...»^۱

سرانجام، باید از مناسبت میان آدمی و توارث سخن بگوییم. آیا این مناسبت به گونه‌ای است که بتوان گفت به سبب انتقال ویژگی‌های ارثی، وضعیت از پیش تعیین شده و تخلف ناپذیری برای کودک فراهم می‌شود؟ اگر چنین باشد، باید گفت وضعیت جنین، پیش از آن که متولد شود رقم خورده و سعادت و شقاوت او تعیین یافته است؛ در حالی که مطابق دیدگاه قرآن تعیین وضعیت و جایگاه انسانی هر طفلی در گرو آن است که به دنیا آید، مورد آزمون قرار گیرد، هدایت به او عرضه شود و آن گاه نگرسته شود که آیا می‌خواهد در راه هدایت گام زند یا به ضلالت تن دهد: «ما انسان را از نطفه‌ی مختلطی آفریدیم، او را می‌آزماییم پس (به همین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم. ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس».^۲ اقتضای این سخن آن است که توارث، جای اراده و انتخاب آدمی را نگیرد. از این رو، روایاتی که از سعادت و شقاوت آدمی در مرحله‌ی جنینی یا از وجود «طینت» معینی در او سخن می‌گویند، تنها در صورتی قابل قبول‌اند که با مراد آیات مذکور مخالف نباشند و آن‌ها را مثلاً به این معنا در نظر بگیریم که از نوعی وضعیت اولیه‌ی قابل تغییر (قضای اجمالی) خبر می‌دهند.^۳ توارث، وضعیت اولیه‌ای را از حیث ویژگی‌ها و خصایص رقم می‌زند؛ اما انسان می‌تواند

۱. مَرْبَبَ اللَّهِ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَةُ لُوطٍ ... / تحریم: ۱۰

۲. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِمْ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا /

انسان، ۳-۲.

۳. ر.ک. به ترجمه‌ی میزان، ج ۵، صص ۱۷-۱۹ و ج ۲۵، ص ۳۲۳.



آن‌ها را دگرگون کند و در کسب ویژگی‌های دیگری بکوشد. در غیر این صورت، باید تاوان خطاهای هر فرزندی به عهده‌ی پدرش باشد، در حالی که در هنگام اعمال جزای الهی، هیچ پدری به کار فرزندش نمی‌آید و هیچ فرزندی (نیز) به کار پدرش نخواهد آمد.^۱

بنابر آنچه گذشت، آشکار می‌شود که موازنه‌ی نیروهای مؤثر بر آدمی به نحوی نیست که جایی برای اراده و اختیار او باقی نگذارد. به میزانی که آدمی از امکان اراده و اختیار برخوردار است، به همان اندازه مسئول اعمال خویش نیز خواهد بود.

هویت جمعی

توصیف انسان در قرآن، صرفاً به منزله‌ی «فرد»، فردی بریده و مجزأ، انجام پذیرفته، بلکه رابطه‌ی او با جمع و امتی که در آن زندگی می‌کند، به منزله‌ی وجهی اساسی از هویت او در نظر گرفته شده است. چنان که در بحث از اراده و اختیار گذشت، از نظر قرآن، آدمی نسبت به جمعی که در میان آنان زندگی می‌کند، مضطر و بلا اراده نیست؛ اما در عین حال، نظر غالب این است که شکل‌گیری هویت او به نوع روابطی که با اطرافیان خود برقرار می‌کند، بستگی اساسی دارد. بر این اساس، سخن گفتن از هویت جمعی، نه به این معناست که برای هر جمع و جامعه‌ای، «روح مشترک» یا ماهیت مستقل و ممتازی وجود داشته باشد که در یک یک افراد آن جمع حلول کند یا در آن‌ها متجلی شود. معمولاً در تصوراتی از این دست، فرد از آن نظر که فرد است چیزی نیست جز جلوه‌ای از همان روح مشترک یا ماهیت جمعی؛ در حالی که تصویر آدمی در قرآن حکایت از آن دارد که او می‌تواند و باید در راه و رسم جمعی که در آن زندگی می‌کند تأمل کند و مفروضات موهوم و نابخردانه را از آن طرد کند و اگر نتوانست، خود را از شبکه‌ی آن زندگی جمعی بیرون بکشد.

هویت جمعی، چیزی از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه آدمیان با شرکت در روابط

۱. وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلَاٌ هُوَ جَارٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا / لقمان: ۳۳.

معینی بایک دیگر آن را می سازند. انسان دو گونه عمل دارد: اعمالی که آثار مستقیم و مشهود آن ها از حدّ خود فرد تجاوز نمی کند؛ و اعمالی که موج دارند و از حدّ فرد درمی گذرند و او را با دیگران و دیگران را با او پیوند می دهند. اعمال دسته ی دوم، بستری است که به تدریج هویت جمعی در آن شکل می گیرد. از این رو، هر کس در هر جمع و امتی قرار گیرد و در آن دوام آورد و با آن همراه شود، خود را در شبکه ی معینی از روابط متقابل قرار داده است و به این سبب، هویتی جمعی در وی شکل می گیرد. به همین دلیل، باید آدمی نظر کند که در میانه ی چه نوع روابطی قرار دارد؛ زیرا دوام آوردن در روابط اجتماعی معین، به معنای کسب هویتی جمعی از آن نوع است: «و البته (خدا) در کتاب (قرآن) بر شما نازل کرده که هر گاه شنیدید آیات خدا [در جمعی] مورد انکار و ریشخند قرار می گیرد، با آنان منشینید تا به سخنی غیر از آن در آیند؛ چرا که در این صورت، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند همه ی منافقان و کافران را در دوزخ گرد خواهد آورد.»^۱

از آن جا که آدمی، دو دسته عمل دارد (اعمال فردی و جمعی)، هویت او نیز، که محصول عمل اوست، دو چهره خواهد داشت که از آن ها می توان به عنوان چهره ی فردی و چهره ی جمعی هویت آدمی یاد کرد. هر گاه واژه ی «کتاب» در قرآن در ارتباط با انسان و اعمال او به کار رفته باشد، مفهومی همسنگ هویت آدمی دارد؛ زیرا همچنان که هویت آدمی، بر ایند اعمال اوست، «کتاب» نیز بر ایند اعمال آدمی است و بسا که صفحات این کتاب، در واقع، صفحات ضمیر آدمی باشد که آثار اعمال وی بر آن منقوش است. حال، با توجه به همسنگ بودن هویت آدمی و کتاب وی، هنگامی که به مطالعه ی مفهوم کتاب آدمی در قرآن می پردازیم، درمی یابیم که از دو گونه کتاب سخن می رود: کتاب فرد و کتاب امت، که اوکی حاکی از چهره ی فردی هویت وی و دومی حاکی از چهره ی جمعی آن است. بنابراین، همان طور که گفته می شود: «ما نتیجه ی اعمال هر انسانی را طوق گردنش

۱. وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَلُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا نَسَاء: ۱۳۰.

ساختیم ... کتاب اعمال را بخوان که تو خود امروز برای محاسبه ی خویش کافی هستی. ^۱ از سوی دیگر، سخن از آن است که «می بینی هر امتی را، در حالی که به زانو در افتاده اند، به سوی کتاب خویش فرا خوانده می شود. ^۲»

هنگامی که کتاب، فردی و جمعی بود، احضار آدمیان در قیامت برای ارزیابی هویت آنان نیز فردی ^۳ و جمعی ^۴ خواهد بود و به دنبال آن، جزای آنان نیز، شأن فردی و اجتماعی خواهد داشت. از این رو، گاهی در قرآن گفته می شود: «هیچ کس بار فرد دیگری را به دوش نخواهد گرفت» ^۵ (شأن فردی)، و گاهی گفته می شود: «باید از بارهای کسانی که آنان را از روی نادانی گمراه کردند، به دوش کشند» ^۶ (شأن جمعی). این بارهای اضافی، حاصل اعمال اجتماعی آدمیان است و اگر اضافی خوانده می شوند، با نظر به شأن فردی آنان است و الا چنانچه از زاویه ی شأن جمعی به مسأله نگاه کنیم، این ها بارهای اضافی نیستند؛ بلکه ره آورد هویت جمعی افراد هستند، و در واقع، هر کس نهایتاً بار خود را بردوش دارد.

با نظر به هویت جمعی آدمی است که قیامت، «روز تغابن» نامیده شده است. ^۷ تغابن (بروزن تفاعل) به معنای زیانی است که شأن اجتماعی دارد. ^۸ به عبارت دیگر، هرگاه موضع فرد در شبکه ی روابط اجتماعی وی نسبت به مواضع افراد دیگر این شبکه فروتر افتد، این زیانکرد، شأنی اجتماعی خواهد داشت و مراد از تغابن، چنین زیانکردی است. این شأن اجتماعی، اختصاص به زیان ندارد. بهره وری های آدمی نیز بعضاً شأن اجتماعی خواهند داشت. مفهوم تغابن، متضمن این جنبه نیز هست. در ترازوی تغابن، کفه های فراتر و فروتر، هر دو حضور دارند؛ هر چند این کلمه، نظر ما را مستقیماً به کفه ی فروتر جلب می کند. با نظر به این دو جنبه ی شأن اجتماعی هویت آدمی است که در روایات آمده که هر کس راه و رسم بدی یا

۱. و کُلُّ إِنسَانٍ لِرَبِّهِ هَانِئٌ ذَلِيلٌ ... إقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا / اسراء: ۱۳-۱۴.

۲. وَ تَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا / جاثیه: ۲۸.

۳. وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا / مريم: ۹۵.

۴. يَوْمَ يَجْمَعُكُم لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ / تغابن: ۹.

۵. لَا تَرْزُقْهُ وَ نَزَّارُ الْآخِرَىٰ / انعام: ۱۶۴.

۶. لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضْلِلُونَهُمْ بَغِيرِ عِلْمٍ / نحل: ۲۵.

۷. تغابن: ۹.

۸. ر.ک. مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن، سید محمد باقر صدر، ص ۸۱.

خوبی (سنت سیئه و حسنه) در حیات اجتماعی را بنیان نهد به قدری که این راه و رسم دوام آورد، آثار آن، بد یا خوب، به پدیدآورنده‌ی آن باز خواهد گشت و این، در واقع، فرازی از کتاب امت است.

بنابراین، فرد در هر امتی که باشد، بر حسب نوع موقعیت و مقام خود و نوع روابطش با دیگران، از وجه جمعی ویژه‌ای برخوردار خواهد بود و این چهره‌ی جمعی، هویت آدمی و بخشی از توصیف اوست.

محدودیت‌های آدمی

بخشی از توصیف انسان در قرآن، ناظر بر بیان محدودیت‌هایی است که یا با آدمی همراه اند و یا در کمین او نشسته‌اند تا در موقعیت مناسب او را به بند کشند. آیاتی که به بیان این محدودیت‌ها پرداخته‌اند، نکوهش آمیز جلوه می‌کنند و چنین به نظر می‌رسد که در پی مذمت انسان‌اند. اما تحلیل دقیق، نشان می‌دهد که این آیات همواره بار نکوهش به دوش ندارند، بلکه در پی توصیف انسان‌اند. از این حیث، بدون پرداختن به این محدودیت‌ها، نمی‌توان کار توصیف انسان در قرآن را پایان یافته تلقی کرد. در این جا تنها به دسته‌بندی و تعیین انواع و احکام محدودیت‌های آدمی خواهیم پرداخت و شرح محتوایی آن‌ها را به بحث «ویژگی‌های عمومی» انسان موکول می‌کنیم (بنگرید به فصل پنجم).

آیاتی را که به بیان محدودیت‌های آدمی پرداخته‌اند می‌توان به سه دسته‌ی اصلی تقسیم کرد.^۱ دسته‌ی نخست، از محدودیت‌هایی سخن می‌گویند که به منزله‌ی زمینه‌ی خلقت انسان در نظر گرفته شده‌اند، لذا در این گونه موارد، اغلب از طرز آفرینش آدمی سخن به میان می‌آید؛ همچون این که «انسان، ضعیف آفریده شده است»^۲، «انسان، آزمند آفریده شده است»^۳، «انسان، شتابگر آفریده شده است»^۴. دسته‌ی دوم، از محدودیت‌هایی سخن می‌گویند که نه به عنوان زمینه‌ی

۱. این تقسیم‌بندی از کتاب انسان در افق قرآن، نوشته‌ی محمدتقی جعفری گرفته شده است.

۲. خلق الانسان ضعيفا/ نساء، ۲۸.

۳. ان الانسان خلق هلوعا اذا مشه الشر جزوعا و اذا مشه الخير منوعا/ معارج، ۱۹.

۴. خلق الانسان من عجل/ انبیاء، ۳۷.



خلقت آدمی، بلکه ناشی از قرار گرفتن انسان در موقعیت‌ها و شرایط معین است. البته ارجاع این محدودیت‌ها به محدودیت‌های دسته‌ی اول، میسر است؛ اما به هر حال، مسأله این است که ظهور محدودیت‌های دسته‌ی دوم، در گرو قرار گرفتن انسان در برخی موقعیت‌ها است. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود «انسان، آزمند آفریده شده است، اگر بدی به او برسد، بسیار درمانده و نالان است و اگر خوبی به او برسد، آن را در انحصار خود می‌خواهد.»^۱ دو خصیصه‌ی نالندگی و انحصار طلبی، همچون ویژگی‌هایی هستند که ظهور آن‌ها در گرو آن است که آدمی در محاصره‌ی دشواری‌ها یا در معرض بهره‌وری‌ها قرار بگیرد. همچنین است خصیصه‌ی طغیانگری علیه حدود و ضوابط، چه «هرگاه انسان، خود را بی‌نیاز ببیند، طغیان می‌کند.»^۲ این احساس بی‌نیازی، عموماً در پی بهره‌وری و برخورداری به وجود می‌آید.

در دسته‌ی سوم، محدودیت‌هایی مورد نظرند که انسان، با دخالت و اختیار خود، آن‌ها را به وجود می‌آورد و به عبارت دیگر، این بندها را آدمی خود با دست خویش به پای خود می‌پیچد. برای مثال، می‌توان از ویژگی «مکذّب» بودن یاد کرد؛ به این معنا که فرد با هر نشانه‌ای از حقیقت مواجه شد، آن را تکذیب کند.^۳ یا ویژگی «نیرنگ ورزی» که درباره‌ی آن گفته شده است: «و چون مردم را پس از آسیبی که به ایشان رسیده است رحمتی بچشانیم، به ناگاه در آیات، نیرنگی ساز می‌کنند.»^۴

از این سه دسته، محدودیت‌های دسته‌ی اول، هرگز در قرآن مایه‌ی مذمت انسان قرار نگرفته و کسی به سبب آن‌ها نکوهش نشده است. این محدودیت‌ها، نقطه‌ی عزیمت هستند و باید که چنین محدودیت‌هایی، انسان را احاطه کرده باشد. این‌ها برای انسان بودن ضروری هستند، زیرا خداوند خواسته است که انسان فاتح قلّه‌ها باشد، نه قلّه‌نشین (همچون ملانکه)؛ و فتح، ثمره‌ی حرکتی

۱. معارج، ۱۹.

۲. کذا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى / علق، ۶.

۳. انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر انى يؤفكون / مانده، ۷۵.

۴. وإذا ادقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم إذا لهم مكر في آياتنا / يونس، ۲۱.

است که از دامنه آغاز می شود و اگر دامنه، نقطه‌ی عزیمت نباشد، فتح، فتح نخواهد بود.^۱ بنابراین اگر قرار است انسان به «قوت‌ها» دست یازد، باید با «ضعف‌ها» در پیچیده شده باشد و اگر قرار است به «حلم» آراسته شود، باید نخست «شتاب آلوده» باشد.

محدودیت‌های دسته‌ی دوم نیز تا آن جا که ناشی از محدودیت‌های زمینه‌ای هستند، بار توصیفی دارند، لذا مورد مذمت قرار نگرفته‌اند؛ زیرا چنان که گفته شد، نقطه‌های عزیمت، برای صعود ضروری است. اما از آن جا که این دسته از محدودیت‌ها در نتیجه‌ی تن دادن به ضعف‌های اوکیه دوام می‌یابند و ریشه می‌دوانند و گسترده می‌شوند، مایه‌ی نکوهش خواهند بود. «ضعیف بودن» ضروری است و نامذموم؛ اما اگر به «ضعیف ماندن» بدل شد، مذموم خواهد بود. برای مثال، انسان به سبب ضعف و حرصی که ریشه در خلقت او دارد هرگاه در هجوم دشواری‌ها قرار گیرد، جزع و فزع سر می‌دهد و هرگاه در معرض بهره‌وری‌ها قرار گیرد، ممسک و بخیل می‌شود. بروز این حالت‌ها در چنین شرایطی طبیعی است، اما تن دادن به این حالت‌ها و مهار نزدن به آن‌ها و بلکه مایه‌ور کردن آن‌ها، امری است اختیاری و بنابراین موجب نکوهش خواهد بود. همچنین است حسادت که به هنگام قرار گرفتن آدمی در شرایطی بروز می‌کند که ویژگی‌های دیگران در آن برجسته می‌نمایند. بروز این حالت، تا آن جا که ناشی از محدودیت‌های اوکیه باشد اجتناب‌ناپذیر است، اما دمیدن در کوره‌ی آن و شعله‌ور کردنش قابل اجتناب و در اختیار آدمی است.

محدودیت‌های دسته‌ی سوم، کاملاً مورد نکوهش قرار گرفته‌اند؛ زیرا این‌ها محدودیت‌هایی است که آدمی، خود برای خویش می‌آفریند؛ برخلاف محدودیت‌های پیشین که زمینه‌های لازم برای حرکت آدمی است. این دسته از محدودیت‌ها موانع حرکت وی محسوب می‌شوند؛ لذا در سخن از این

۱. اگرچه، به نگاهی دیگر، تمام این حرکت، از مبدأ تا انتها، در سایه‌ی توفیق الهی انجام می‌گیرد؛ إنا فتحنا لک فتحاً مبیناً / فتح، ۱.

محدودیت‌ها، نکوهش به میان می‌آید: «چه زشت است داستان گروهی که آیات ما را تکذیب و به خود ستم می‌کردند.»^۱ در مورد جدال پیشگی بی‌مانند آدمی نیز، به همین سیاق سخن گفته شده است؛ کسی که با وجود مشاهده‌ی نشانه‌های حقیقت، دست از جدال باطل خویش برنمی‌دارد، مگر هنگامی که حق را پایمال کند و به منزله‌ی ستمکارترین فرد معرفی شود.^۲

ب - نگاه ترکیبی

اکنون پس از نگاه تحلیلی و مجزاً به هریک از مفاهیم بنیادی در انسان‌شناسی اسلامی، برآنیم تا انسان را در این دیدگاه، به نحو ترکیبی و مجموعی بنگریم. نگاه ترکیبی، خود، در دو مقام صورت خواهد پذیرفت: نخست می‌کوشیم نسبت مفاهیم سابق‌الذکر را معین کنیم و بدین طریق، «سیمای انسان» را یکجا موردنظر قرار دهیم. بخش دوم از نگاه ترکیبی، مربوط به ملاحظه‌ی کارکردهای این مجموعه و به عبارت دیگر، حاصل این ترکیب است.

این بخش را تحت عنوان «ویژگی‌های عمومی انسان» موردبحث قرار خواهیم داد و چنان‌که از این عنوان برمی‌آید، مراد از کارکردهای مجموعه‌ی موجودیت آدمی، آن دسته از کارکردهاست که به گروه معینی از انسان‌ها اختصاص ندارد، بلکه از همه‌ی آدمیان سر می‌زند. توجه صرف به ویژگی‌های عمومی آدمی، هم از آن روست که ما در پی توصیف «انسان» هستیم، نه گروه خاصی از انسان‌ها، و هم از آن جهت که با تکیه بر ویژگی‌های عمومی انسان‌ها می‌توان در بحث‌های تربیتی، به چاره‌جویی‌های عامی پرداخت که قابل استفاده در ارتباط با همه‌ی انسان‌ها باشد. به همین دلیل، بهتر است بحث از «ویژگی‌های عمومی انسان» را همراه با بحث از اصول و روش‌های تربیتی مطرح کنیم تا پیوستگی میان آن‌ها و نحوه‌ی بنانهادن اصول و روش‌های تربیتی بر پایه‌ی ویژگی‌های عمومی انسان

۱. سَاءَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ انْفُسَهُمْ كَانُوا يَكْذِبُونَ / اعراف: ۱۷۷.

۲. ... وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ هِيَ جَدَلًا ... وَ مَنْ أَقْلَمَ مِنْ ذِكْرِ آيَاتِ رَبِّهِ فَاعْرِضْ عَنْهَا ... / کهف: ۵۴-۵۷.

آشکارتر شود. لذا از دو قسمت نگاه ترکیبی، در این فصل، تنها به بررسی «سیمای انسان» می‌پردازیم و «ویژگی‌های عمومی انسان» را در فصل چهارم با عنوان «مبانی تربیتی» مورد بحث قرار خواهیم داد.

سیمای انسان

مفاهیم مورد بحث در نگاه تحلیلی، چه نسبتی با هم دارند و بر حسب این نسبت، چه سیمایی از آدمی به دست خواهد آمد؟

از میان همه‌ی مفاهیم مذکور، فراخ‌ترین آن‌ها، مفهوم «نفس» است؛ زیرا چنان‌که گذشت، نفس، ناظر بر حقیقت وجود آدمی است و بنابراین دربرگیرنده‌ی شئون مختلف وی خواهد بود که مفاهیم دیگر، اغلب، ناظر به این شئون هستند، به شرحی که در زیر می‌آید. نخست، لازم است به رابطه و نسبت میان سه مفهوم نفس، روح و قلب اشاره کنیم؛ زیرا در حد بحث توصیف انسان، این سه مفهوم تقریباً همسنگ اند.

چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، اگرچه مفهوم روح در درجه‌ی اول، صبغه‌ی جهان‌شناسی دارد، اما در حد انسان‌شناسی، تفاوتی میان روح و نفس وجود ندارد، جز آن‌که نفس، نام بهره‌ای از روح است که در تن جنین معینی طلوع کرده و نمایانگر «خود» یا حقیقت وجود فردی معین است. از سوی دیگر، رابطه و نسبت میان نفس و قلب نیز، به شرحی که در بررسی مفهوم قلب گذشت، حکایت از آن دارد که مراد قرآن از قلب، همان نفس است، زیرا شئون اساسی نفس به قلب نسبت داده شده است.

اکنون، باید از نسبت میان نفس آدمی و فطرت پرس و جو کنیم. فطرت، بنابه توضیحی که گذشت، به معنای معرفت ربوبی نسبت به خدا، و کشش و جذب به سوی اوست. براین اساس، فطرت، ناظر بر یکی از شئون نفس آدمی است و به عبارت دیگر، نفس درگیر و دار پدیدار شدن به عنوان حقیقت یک فرد انسانی،



با معرفتی نسبت به خدا به منزله ی ربّ خویش و با جذبه ای به سوی او، مفسور شده است. پس، فطرت، معرفت و جذبه ی ربوبی نفس است. این معرفت و جذبه، چنان با نفس آدمی ورزیده و عجین شده که نمی توان «رنگ» آن را از نفس شست؛ اما چنین نیست که این معرفت و جذبه، همواره در صحنه ی نفس آدمی، برپا و درکار باشد؛ بلکه همان گونه که نخستین بار در نفس آدمی خلیل، بر همان سیاق در آن بیدار می شود: در جلوه ی نخست، خداوند نفس آدمی را در حالتی که کاملاً در خود حاضر بود و از خود و حقیقت خود هیچ گونه جدا نبود و به جز خود به هیچ چیز دیگر نظر نداشت، مورد سؤال قرار داد و از او خواست که حقیقت خود را بازگوید. نفس هم که روشن و بی پرده به خود خیره شده بود، به روشنی دریافت که از آن خدا است و یکسره در تصرف او است و از هیچ کس و هیچ چیز دیگر، ردّ پایی در خود نیافت. پس زبان گشود و خدای را ربّ خویش و خود را مربوب او خواند. با دریافتن چنین تعلّقی به خدا، نفس، آهنگ کوی او را در خود شنید و جذبه ی عمیق به سوی او را در خود ملاحظه کرد.

بیدار شدن فطرت نیز همین منطق را دارد. هر زمان و به هر میزان که نفس آدمی در خود حضور یابد و عرصه ی وجود خویش را از تسخیر غیر خدا مبرا کند، آن معرفت ربوبی در او بیدار می شود و به دنبال خود، جذبه و کشش به سوی او را پدید می آورد. از این رو، نباید گمان کرد که تمایل انسان به خدا، به صورت موتور مولّد و خودکاری است که پیوسته در کار است و انسان به سبب آن، همواره در طلب و جست و جوی خدا است. این تصوّر، ما را بر آن خواهد داشت که بگوییم همه در طلب خداوند، اما در مصداق ها اشتباه می کنند و برای مثال، جاه و مال را به جای خدا می گیرند. در حالی که این سخن، تکلف آمیز است. انسان، حتی هنگامی که چنین اشتباه مفروضی را بفهمد و دریابد که جاه و مال خدا نیستند، باز همچنان این امکان وجود دارد که از طلب خدا دست بشوید. گریز انسان از خدا، امری است آگاهانه: «به یقین، آدمی در برابر

خداوند گارش ناسپاس است و بر ناسپاسی خود، گواه. «^۱ بر همین سیاق، طلب خدا نیز امری آگاهانه است. بنابراین، فطرت، معرفت و میل ربوبی ریشه گرفته در نفس آدمی است که هم می تواند مورد غفلت قرار گیرد و هم می تواند بیدار و فعال و درکار باشد.

اکنون، باید رابطه ی عقل و نفس را مورد توجه قرار دهیم. عقل نیز شأنی از نفس است که می توان آن را عامل بازشناسی و راهیابی نامید. عقل، سرمایه ی اصلی نفس آدمی برای بازشناسی مقصد و مقصود خود و راهیابی به سوی آن است. بازشناسی، تنها مرتبه ای از عقل است، نه تمام آن. در حدّ بازشناسی، عقل عبارت است از «معرفت ممیز نفس»؛ یعنی معرفتی که همواره ناظر بر دو امر و موجب تمیز میان آن دو است. حال، اگر این دو امر از مقوله ی نظر و اندیشه باشد، طرفین را حق و باطل (درست و نادرست) و عقل را عقل نظری گویند و چنان چه از مقوله ی عمل باشد، طرفین را خیر و شرّ (خوب و بد) و عقل را عقل عملی نامند. به عبارت دیگر، عقل در حدّ بازشناسی، شاخصی است که مانع کجروی در داوری میان حق و باطل یا خیر و شرّ است؛ اما فراتر از بازشناسی، عقل، عامل راهیابی نفس آدمی به حق و خیر است که از طریق بازداری از پیروی باطل یا شرّ، آن را صورت می بخشد. چنان که در توضیح مفهوم عقل گذشت، نفس آدمی، هنگامی شایسته ی صفت عقل ورزی خواهد بود که بازشناسی و راهیابی، هر دو در او جلوه گر شوند و الاّ اگر از راهیابی فروماند، هر چند به بازشناسی نائل شده باشد، نمی توان او را شایسته ی صفت مذکور دانست و این، خود، بزرگ ترین دلیل سفاهت نفس است که حق و خیر را می شناسد؛ اما از آن سرباز می زند.

رابطه ی دیگری که در نگاه ترکیبی باید به آن پردازیم، رابطه ی اراده و نفس است. اراده نیز شأنی از شؤون نفس است که آدمی به واسطه ی آن، خود، منشأ تعیین خواسته های خویش قرار می گیرد. به همین وجود اراده، نفس آدمی از

۱. إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدًا / عادیات، ۶ و ۷.



مقهور بودن نسبت به نیروهایی که او را احاطه کرده اند، به دور است و در عین آن که تحت تأثیر نیروهای مختلف قرار دارد، اما چنین نیست که مقهور آن ها باشد و خود نتواند به تعیین یا ترجیح خواسته های خود پردازد. فهم اراده بر حسب تعیین یا ترجیح خواسته ها، مستلزم آن است که میان اراده و میل، تفاوت قائل شویم. اراده با میل یا میل شدید همسنگ نیست، هر چند بدون فرض میل نمی توان از اراده سخن گفت. در واقع، با افزودن عنصر تصویب یا ردّ به میل های آدمی، نوبت سخن گفتن از اراده فرا می رسد. هنگامی که انسان میلی را در خود یافت و تحقق بخشیدن به آن را تصویب کرد، آن گاه می توان گفت که این میل مصوّب، مظهر اراده است (در صورت تعارض میل ها، میل مرجّح، مظهر اراده محسوب خواهد شد). این سخن، حاکی از آن است که بدون توسّل به عقل در حدّ بازشناسی، نمی توان از اراده سخن گفت. هنگامی که تصویب یا ردّ میل، مأخوذ در مفهوم اراده باشد، پیداست که بازشناسی وارد کار شده و این ردّ پای عقل است.

اگر در موجودی، عقل وجود نداشته یا فرصت ظهور نیافته باشد، نمی توان در او از اراده سخن گفت. این نکته در کودکان هویدا است و نیز در بزرگسالانی که عقلشان به عقل کودکان می ماند. هرگاه نظام های اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی با فرد چنان کنند که عقلش همچنان «جنینی» باقی بماند، او نه تنها نمی تواند اراده ای علیه نظام های مزبور باشد، حتی ممکن است مهره ای بلا اراده درید قدرت آن ها باشد. اینان مستضعفانی هستند که از نظر عقلی دچار استضعاف شده اند و بنابراین اراده نیز در آن ها نبالیده است. اینان تکلیف ایستادن در برابر نظام های مزبور را نیز ندارند؛ چنان که امام باقر (ع) در توضیح آیه ای که حکم هجرت را از عهده ی مستضعفان برداشته^۱، آنان را «کودکان و مردان و زنانی می دانند که عقل هایشان مانند عقل کودکان است.»^۲ اما اگر کسی عقلش در حدّ

۱. إِنْ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا / نساء: ۹۸.

۲. الْمُبَيَّنَّ وَأَشْبَاهَ عَقُولِ الْمُبَيَّنِّ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ / کافی، باب المستضعف.



بازشناسی رشد یافته باشد و بتواند به تفاوت و اختلاف اندیشه ها و مشرب ها پی ببرد و در معرض این اختلاف قرار گیرد، از دایره ی استضعاف عقلی خارج می شود؛ زیرا «هرکس اختلاف مردمان را دریافته باشد، مستضعف نیست.»^۱

هنگامی که عقل در آدمی فرصت ظهور یافته باشد، او می تواند به بازشناسی کشش ها و میل های خود بپردازد و به تصویب و ترجیح میان آن ها همت گمارد. در این جاست که می توان از اراده سخن گفت. از این رو، کسی که از استضعاف عقلی به دور است، امکان خروج از حیطه ی نظام های باطل و جور برایش فراهم و بر او است که «هجرت ارضی»^۲ کند و خود را از قلمرو جور خارج سازد و اگر امکان عملی این امر را نداشته باید «هجرت قلبی» ساز کند و به رغم آن که ظاهراً در قلمرو جور زندگی می کند، با آن چه در اطراف او می گذرد هماهنگی و همراهی نداشته باشد: «خداوند بر کسانی که در اثر اکراه و اجبار مشرکان، سخن کفر را بر زبان جاری کنند؛ اما دل هایشان به عقیده و ایمان خود، پابرجا و استوار باشد، خشم نمی گیرد.»^۳

در نهایت لازم است به این نکته اشاره کنیم که عقل، تنها در حدّ بازشناسی، زمینه ی لازمی برای ظهور اراده است؛ اما چنین نیست که در مرتبه ی راهیابی نیز ملازمت عقل و اراده، ضروری باشد و اگر چنین ضرورتی در کار بود، باید اراده ی همگان در جهت صلاح حرکت می کرد، در حالی که اراده ی آدمی، ویژگی گزینش دارد و می تواند در جهت صلاح یا فساد حرکت کند.

رابطه ی دیگر، رابطه ی میان هویت جمعی و نفس آدمی است. در بحث از هویت جمعی، به این نکته اشاره کردیم که اساساً مراد از هویت آدمی، براینده اعمالی است که از او سر زده است و بانظر به این که برخی از اعمال او شبکه ای و جمعی است، هویت جمعی حاصل این دسته از اعمال خواهد بود. حال، در رابطه ی میان هویت جمعی و نفس باید گفت که هویت جمعی آدمی، شکل و شمایلی

۱. من عرف اختلاف الناس فلیس بقستضعف / امام صادق (ع)، کافی، باب المستضعف.

۲. ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها / نساء: ۹۷.

۳. من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أکرة و قلبه مطمئن بالإيمان / نحل: ۱۰۶.



است که توسط نتایج اعمال جمعی وی بر نفس بسیط اولیه و بی شکل او داده می شود. انسان با قرار گرفتن در ارتباط متقابل با جمع و گروهی معین و دوام آوردن در این ارتباط، نفس خود را در معرض نوعی شکل گیری قرار می دهد که متناسب با نوع ارتباط او با جمع مذکور خواهد بود. بنابراین، هویت نفس آدمی، در عین حال که دارای جنبه ای اجتماعی است چنین نیست که به لحاظ تاریخی، از پیش تعیین و تقدیر شده باشد؛ بلکه از طریق ارتباط متقابل با جمع، تکوین می یابد. به علاوه، چنین نیست که فرد، با قرار گرفتن در عرصه ی معینی از روابط جمعی، بالضروره هویتی از قماش جمع مذکور بیابد؛ بلکه چون جنبه ی دیگر هویت آدمی فردی است، شکل گیری هویت نفس او، نهایتاً در گرو آن است که چه نوع جمع و روابط جمعی را ترجیح دهد و خود نیز به منزله ی فرد، به چه نوعی از اعمال مبادرت کند.

سرانجام، باید از رابطه ی «محدودیت ها» و نفس آدمی سخن بگوییم؛ محدودیت هایی که در نگاه تحلیلی از آن ها نام بردیم و به منزله ی بندهایی هستند که بردست و پیکر نفس آدمی زده شده اند تا او با گشودن و بیرون رفتن از سیطره ی آن ها خویشتن را اعتلا بخشد. محدودیت های نوع اول و دوم که یا به منزله ی زمینه ی آفرینش انسان هستند و یا در موقعیت ها و شرایط گوناگون زندگی وی ظهور می کنند، نمونه های بارز بندهایی هستند که خداوند آن ها را را حکیمانه بردست و پیکر نفس آدمی زده است تا او بر گشودن آن ها همت گمارد. نفس از آن روی که با بدن همخانه و همنشین و هم نفس است، از همان روزهای نخست زندگی، حلاوت لذات را می چشد و پا به پای گسترش ابعاد زندگی، این طعم در کام او ریشه می دواند، و در او کشش و طلب پایداری به جای می گذارد. بدین ترتیب، همه ی حرص و آزی که نفس آدمی با آن آفریده شده، در به چنگ آوردن این لذات به کار گرفته می شود. این کشش عمیق، «هوای نفس» است که بدین نحو پدید می آید، اما در هزار چهره نمودار می شود و در هر جلوه ی آن، نوعی از ضعف و زبونی نفس ظهور پیدا می کند.

حتی محدودیت‌های نوع سوّم که آدمی، خود، آن‌ها را بر دست و بال خویش می‌تند، دست کم در نخستین وهله‌های ظهور خود، زمینه‌هایی برای اعتلای انسان هستند. گناه با اختیار و انتخاب خود انسان انجام می‌شود، اما ظهور گناه، زمینه‌ای برای تحقق لوآمگی نفس آدمی است و لوآمگی نفس، سرمایه‌ای است که او بتواند به کمک آن، خود را تحوّل بخشد. گناه را باید با ملاحظه‌ی پیامدهای آن ارزیابی کرد. بر این اساس، ممکن است گناه از انجام برخی کارهای خوب، سازنده‌تر باشد: «گناهی که در تو نفرت پدید آورد، در نزد خدا محبوب‌تر از کار خوبی است که در تو عجب به بار آورد.»^۱ این سخن به آن معنا نیست که باید آدمیان را به گناه دعوت کرد؛ برای گناه کردن، نیازی به دعوت نیست، بلکه نشانگر نقش و حکمتی است که گناه می‌تواند از آن برخوردار باشد؛ و به راستی چرا خداوند با این که از پیش اعلام کرده بود که آدمیان روی زمین زندگی خواهند کرد^۲، آدم و حوّا را در بهشت ساکن کرد؟ به نظر می‌رسد این کار، برای آن بود که آنان جلوه‌های اساسی نفس خویش را تجربه کنند و بشناسند؛ هم جلوه‌ی امارگی، هم لوآمگی و هم اطمینان. بنابراین، آنچه در بهشت رخ داد این بود که آنان، نخست و سوسه شدند و از میوه‌ی ممنوعه خوردند، سپس در تنوره‌ی احساس گناه، به خود پیچیدند و آن‌گاه به سوی خدا توبه کردند؛ و خداوند آنان را پذیرا شد و اطمینان برخاسته از ذکر را در دل آنان جاری کرد. پس از این مرحله، آنان به زمین هبوط کردند. احساس گناه (در صورت غیر مرضی آن)، از آن روی در ساختمان وجودی آدمی به ظهور می‌رسد که او بتواند به کمک آن، خود را از محدودیت‌های نوع سوّم برهاند.

حال، پس از ملاحظه‌ی روابط میان مفاهیم کلیدی مربوط به انسان، می‌توان دریافت که در مجموع، چه سیمایی از انسان در قرآن ترسیم شده است. انسان با داشتن معرفت و جذبه‌ای ژرف در درون خود نسبت به خدا، با برخوردار بودن از عاملی برای بازشناسی و راهیابی و داشتن قدرت تعیین‌کنندگی در مورد

۱. سِنَّةُ تَسْوُكٍ خَيْرٌ مِنْدَاللهِ مِنْ حَسَنَةِ تَعَجُّبٍ / نهج البلاغه، حکمت ۴۶.

۲. وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً / بقره: ۳۰.



خواسته های خویش و تأثیری که از جمع می پذیرد و اثری که بر آنان می گذارد، با ضعف ها و زبونی هایی که با آن ها زاده شده یا در آینده ی نزدیک در کمین موقعیت ها و شرایط مختلف با آن ها مواجه خواهد شد و نیز، با هوایی که در نفس او برانگیخته خواهد شد و او را به زمین خواهد کوفت؛ مهم ترین نشانه ای را که نشانگر سیمای انسان است، در «سعی» و «عمل» خویش آشکار می کند. با این که نیروها و کشش های مختلفی در او و بر او نقش بازی می کنند، اما او موجودی نیست که بتوان چنین توصیفش کرد که نیروهایی او را به پیش می برند یا با نیروهای دیگری پس زده می شود. حاصل صحنه ی پرازدحامی چون نفس آدمی، سعی و عملی است که از او سر می زند و سعی و عمل، مهم ترین شاخصی است که می توان سیمای انسان را با آن ترسیم کرد: «آدمی، محصولی جز سعی خویش ندارد.»^۱ آنچه آدمی را رقم می زند، سعی او است.

اما سعی و کوشش های آدمیان، به دو راه ممتاز و متمایز از هم منجر می شود^۲ و بدین گونه، دو نوع سیمای محتمل از آدمی پدیدار خواهد شد. در سیمای نخست، سعی و عمل آدمی، منظومه ای در نفس او رقم می زند که در آن هوئی زمامدار است، خواه هوای نفس باشد یا هوای خلق؛ و اراده، خادم آن است و عقل و فطرت، بندیان آن. این سیمای انسانی است که «خود» را به فراموشی سپرده و با خود بیگانه است. در این جلوه، آدمی، «تصاحب شده» و «تسخیر شده»^۳ است. آنچه او را تسخیر کرده، همان چیزی است که نفس، هوایی آن شده است؛ و از این رو است که می گوئیم در این سیما، اراده، خادم است؛ خادم هوئی. مطابق این سخن، بیگانگی آدمی با خویشتن، تنها حاصل زیستن در یک نظام اجتماعی-اقتصادی معین نیست، بلکه هرگاه چنین منظومه ای در آدمی پدیدار شود، او با خود بیگانه شده است و با بیگانه، تصاحب و تسخیر.

دومین سیمای محتملی که سعی و عمل آدمی در نفس وی رقم می زند،

۱. وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى / نجم: ۳۹.

۲. إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى / لیل: ۴.

۳. الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْطُبُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسْ / بقره: ۲۷۵.

سیمایی است که در آن، زمام به دست عقل است و عقل با آهنگ فطرت می خرامد و اراده، کارگزار عقل است و بندگان این قافله، هوای نفس و هوای خلق؛ عقل به هدایت راه می سپرد و آدمی را به خداوندگار و «صاحب» (ربّ) خویش رهنمون می شود. این انسان، با خود و خدای خویش آشناست؛ چه، آشنایی با خود و آشنایی با خدا، ملازم یکدیگرند؛ چنان که بیگانگی با خود و بیگانگی با خدا نیز رفیق طریق.

به جز سیمای انسان، بحث دیگری که در نگاه ترکیبی به انسان باید به آن پرداخت، ویژگی های عمومی آدمی است که به دلیل به دست دادن خصایص مشترک انسان ها، توصیف انسان را کامل می کند. اما چنان که پیش تر اشاره شد، این قسمت از بحث توصیف انسان را و امی گذاریم تا در فصل چهارم، آن ها را به منزله ی مبنای استخراج اصول و روش های تربیتی، مورد بررسی قرار دهیم.

فصل دوم

مفهوم شناسی در باب تربیت

«تربیت اسلامی» عنوانی است که استعمال فراوان یافته، برای نشان دادن طرح اسلام در ساختن و پرداختن انسان به کار می رود. در بحث حاضر که به قصد تجزیه و تحلیل مفاهیم مطرح شده، ابتدا عدم کفایت واژه‌ی «تربیت» را در رساندن منظور فوق بیان می کنیم و سپس با توسل به فرهنگ قرآن، خواهیم کوشید مفهومی بدیل به دست دهیم.

واژه‌ی تربیت از ریشه‌ی «رَبَّو» و باب تفعیل است.^۱ در این ریشه، معنای زیادت و فزونی اخذ شده است و در مشتقات مختلف آن، می توان این معنا را به نوعی بازیافت. مثلاً به تپه «رَبْوَه»^۲ گفته می شود، زیرا نسبت به سطح زمین برآمده است. نفس زدن را «رَبَّو» می گویند، به سبب این که موجب برآمدن سینه می شود.^۳ «ربا» نیز از آن رو که زیادتی بر اصل مال است، به این نام خوانده می شود. البته در لسان شرع، تنها به نوع خاصی از زیادت بر اصل مال ربا اطلاق شده، نه به

۱. فعل ناقص هنگامی که به باب فعل یُفَعِّل برده شود، مصدر آن بر وزن تَفَعَّل در خواهد آمد. مانند تربیه، تزکیه.

تخلیه، تجلیه و تحلیه.

۲. ... الی رَبْوَةٍ ذاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ / مؤمنون، ۵.

۳. مفردات راغب اصفهانی.



هر گونه زیادتى . برای مثال ، برکت که نوعی زیادت بر اصل است^۱ ، ربا (به معنای شرعی) محسوب نمی شود.^۲

بنابراین واژه ی تربیت با توجه به ریشه ی آن ، به معنای فراهم آوردن موجبات فزونی و پرورش است و از این رو به معنای تغذیه ی طفل به کار می رود.^۳ اما علاوه بر این ، تربیت به معنای تهذیب^۴ نیز استعمال شده که به معنای زدودن خصوصیات ناپسند اخلاقی است.^۵ گویا در این استعمال ، نظر بر آن بوده که تهذیب اخلاقی ، مایه ی فزونی مقام و منزلت معنوی است و از این حیث می توان تهذیب را تربیت دانست .

در قرآن ، مفهوم تربیت (از ریشه ی رب و) چندان مورد توجه قرار نگرفته است و اگر جست و جوی بخواهد با پی جویی این واژه و موارد استعمال آن در قرآن ، اصطلاحاً تربیت اسلامی را تبیین کند ، توفیقی نخواهد یافت . در مواردی که این کلمه در ارتباط با انسان به کار رفته ، عمدتاً مفهوم رشد و نمو جسمی مراد بوده است ، چنان که در آیات زیر مشهود است :

وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا.^۶

و بگو خدایا ، بر والدین من که مرا در کودکی تربیت کردند رحم نما !
کلمه ی صغیر (کوچک) در برابر کبیر (بزرگ) است و این قرینه ای است بر آن که «تربیت» در این آیه به معنای رشد و نمو جسمی (از رب و) است و معادل دقیق آن در زبان فارسی ، «بزرگ کردن» است . اگر گفته شود که بزرگ کردن ، بدون آن که شامل جنبه های معنوی و اخلاقی شود ، چه اهمیتی دارد که باید به سبب آن برای والدین طلب رحمت کرد ، پاسخ واضح است ؛ در قرآن ، حتی صرف زحمات عادی والدین ، مایه ی خضوع و احسان در برابر آنان محسوب شده است^۷

۱. يُمْغِزُّ اللّٰهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الْمُنْدَقَاتِ / بقره: ۲۷۶.

۲. مفردات.

۳. رَبِّي الْوَلَدُ: غِذَاهُ وَجَعَلَهُ يَرْبُو / المنجد.

۴. رَبِّي الْوَلَدُ: هَذَّبَهُ / همان.

۵. هَذَّبَ الرَّجُلُ: طَهَّرَ اخْلَاقَهُ مِمَّا يَعْيبُهَا / همان.

۶. اسراء: ۲۳.

۷. وَوَضَعْنَا الْإِنْسَانَ بِنَالِدِيهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا / احقاف: ۱۵.



هر چند آنان مشرک بوده باشند یا حتی فرزند را نیز به شرک ورزی واداشته باشند.^۱ نظیر معنای فوق را در خطاب فرعون به موسی (ع) نیز می‌یابیم. هنگامی که موسی (ع) به پیامبری رسید و در برابر فرعون ایستاد، فرعون او را باز شناخت و گفت: «آیا ما تو را در کودکی تربیت نکردیم...»^۲ مراد فرعون آن است که تو طفلی در معرض هلاکت بودی و ما تو را از آب برگرفتیم و بزرگت کردیم، نه این که مقصود او تهذیب اخلاقی موسی باشد.

بنابراین، طرح اسلام در ساختن و پرداختن انسان، در مفهوم تربیت نمی‌گنجد، زیرا این مفهوم در استعمال قرآن به معنای بزرگ کردن و رشد و نمو جسمی است.

مراد از تربیت در اسلام

به رغم دامنه‌ی محدودی که کلمه‌ی تربیت از (رب و) داشت، ماده‌ی «رب ب» و استعمال و مشتقات آن در ارتباط با انسان، فراخنای وسیعی از آیات قرآن را دربر گرفته است و چنین به نظر می‌آید که در بررسی آن چه به عنوان تربیت اسلامی گفته می‌شود، باید این طریق را پیمود.^۳

اکنون ابتدا معنای این ریشه را مورد توجه قرار می‌دهیم و سپس با توجه به آیات مربوط، مفهوم مورد نظر را جست‌وجو خواهیم کرد. رب ب (که در صورت مضاعف، رَبّ می‌شود) دو عنصر معنایی دارد؛ مالکیت و تدبیر. پس ربّ به معنای مالک مدبّر است؛ یعنی هم صاحب است و تصرف در مایملک از آن او و هم تنظیم و تدبیر مایملک در اختیار او است. کلمه‌ی ربّ در حالت اضافه، به غیر خدا نیز اطلاق می‌شود (رَبُّ الدار: صاحب خانه) اما هرگاه به طور مطلق به کار رود (یعنی به صورت رَبّ) اختصاص به خدا خواهد داشت؛ زیرا وقتی چیز معینی (چون خانه یا غیر آن) به ربّ اضافه نشود، معنای مالکیت و تدبیر

۱. لقمان: ۱۵.

۲. الم نَزَّيْكَ فِينَا وَلَيْدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سَنِينَ / شعراء: ۱۸.

۳. ماده‌ی «رب و» خود از ماده‌ی «رب ب» و بر اساس اشتقاق اکبر، مشتق شده است. همچنین ریشه‌های «رب ا» و «رب ب» نیز بر همین اساس از آن مشتق شده‌اند. «رب ا» معنای اصلاح و جمع کردن و «رب و» و «رب ب» معنای زیادت و نمو را افاده می‌کنند. صاحب کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، حسن المصطفوی، بیان کرده‌اند که بعید نیست میان معانی این ماده‌ها داخل صورت گرفته باشد و از این رو معنای زیادت و نمو و اصلاح (که مربوط به «رب ب» و «رب ا» و هستند) به صورت اشتباه در ذیل «رب ب» آورده شده باشند. ج ۴، ذیل «رب ب».

نسبت به همه ی موجودات را افاده می کند و این تنها از آن خدا است. نکته ی دیگر آن است که چون کلمه ی ربّ دو عنصر معنایی دارد، می توان آن را تنها با توجه به یکی از دو معنا یا هر دو، استعمال کرد.^۱ پس ربّ، گاهی معنای مالک و گاهی معنای مدبّر دارد و در صورتی که در استعمال ما قرینه ای بر اختصاص به یکی از این دو معنا موجود نباشد، معنای مالک مدبّر خواهد داشت. در المفردات، ربّ در معنای مصدری، معادل تربیت گرفته شده است، یعنی گرداندن و پروراندن پی در پی چیزی تا حدّ نهایت (انشاء الشیء حالاً فحالاً الی حدّ التمام) و این معنا از دو جنبه ی مالکیت و تدبیر، تنها به جنبه ی دوم ناظر است^۲ و می توان گفت که تدبیر، متضمّن مالکیت گرفته شده است. به هر حال، تدبیر، فرع بر مالکیت است و ربّ، هم مالک است و هم مدبّر.

اکنون پس از بررسی لغوی باید جایگاه مفهوم ربّ و ربوبیت را در آیات، مورد نظر قرار دهیم و براساس آن به نتیجه گیری پردازیم. دقت در آیات قرآن، آشکار می کند که پیامبران، یعنی کسانی که راه و رسم انسان شدن را می آموختند، حلّ یک مسأله ی عمده را وجهه ی همّت خویش قرار داده بودند؛ مسأله ی ربوبیت. پیامبران کوشش بلیغی برای تبیین خالقیت خدا نداشته اند؛ بلکه قرآن می گوید مشرکان و رقبای پیامبران در قبول خالقیت، دشواری نداشته اند.

وَلئن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ.^۳

و اگر از مشرکین بپرسی که آفریننده ی آسمان ها و زمین کیست، بی تردید می گویند الله.

گمراهگران و طاغیان، از پذیرفتن خدا به عنوان خالق ابایی نداشته اند، چه می توانستند دست های او را با بندهای پندار خویش به زنجیر بگیرند؛ چنان که یهود می گفتند «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»^۴ (دست خدا در زنجیر است). همواره دشواری در این

۱. الفاظ دیگر نیز که دو عنصر معنایی دارند چنین اند؛ مثلاً مانده که به معنای سفره ی غذا دار است، گاهی تنها به معنای سفره و گاهی تنها به معنای غذا استعمال می شود. اما هرگاه قرینه ی صارفه ای نباشد، باید آن را به همان مفهوم اصلی در نظر گرفت. / به نقل از اصطلاحات اسلامی ج ۱، ص ۲۵.

۲. همان.

۳. لقمان: ۲۵.

۴. مانده: ۶۴.



بوده است که خدا به عنوان ربّ انسان و جهان شناخته شود؛ یعنی خدایی با دست های گشاده و در کار «بل یداه مَبْسُوطَتان»^۱ (بلکه دست های او گشاده اند). پیامبران، همواره در برابر شکافی میان خالقیت و ربوبیت بوده اند. مشرکان، خدا را خالق هستی می دانستند (شرک در خالقیت وجود نداشته است)، اما تدبیرگری هستی را میان غیر خدا تقسیم می کردند؛ ربّ دریاها، ربّ آتش، ربّ باران و ... و در چنین هستی تکه تکه ای، گردنکشان می توانستند گوی را از دیگران بر بایند و بگویند:

أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى^۲.

من گردن فرازترین ربّ شما هستم.

از این رو انبیای الهی همواره کوشیده اند که بر این رخنه فائق آیند. آنان بر این پای فشرده اند که خالقیت و ربوبیت انفکاک ناپذیرند؛ همان گونه که ربوبیت از یک حیث خالقیت است، خالقیت نیز از یک حیث ربوبیت است. آفرینش خدا، مرحله به مرحله است. خداوند، معماری نیست که هر چیزی را بیافریند و در جای خودش بگذارد و آن گاه دست بشوید. تدبیرگری را نمی توان از خدا بازستاند، بلکه تنها مالک می تواند تدبیر کند و مالک مدبّر همان ربّ است و روشن است که چنین مفهومی از ربوبیت، خالقیت را نیز در خویش می گیرد. سرّ مواجهه ی گریزناپذیر پیامبران با حکّام و طواغیت نیز، در همین پافشاری بر ربوبیت خدا بوده است؛ زیرا پذیرفتن ربوبیت بی رقیب خداوند در هستی، ملازم برچیده شدن حاکمیت آنان بوده است. تدبیرگری آنان نسبت به مردم، در گرو آن بوده است که جهان، ربّی یکتا نداشته باشد؛ بلکه تدبیر امور به ربّ های مختلف (أرباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ) واگذار شده باشد.

اکنون با مروری کوتاه بر آیات، موضوع مرکزی مسأله ی ربوبیت را در دعوت هریک از انبیای عظام، مورد توجه قرار می دهیم:

۱. مائده: ۶۴.

۲. نازعات: ۲۴.

نوح (ع) با قوم خود چنین گفت:

مَالِكُمْ لَا تَرَجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً.^۱

شما را چه می شود که وقاری برای خدا امید نمی برید؛ در حالی که او شما را مرحله به مرحله آفرید.

«وقار» به معنای ثبات و استقرار و مراد از آن در سخن نوح (ع)، وقار در ربوبیت است.^۲ او از امت خود می پرسد که چرا شما (علاوه بر خالقیت)، به ربوبیت استوار خداوند اعتماد و اعتقاد ندارید. آن گاه مظهر ربوبی خداوند را در خلقت خود آنان گوشزد می کند (وقد خلقکم اطواراً) اطوار (جمع طور) به معنای حالت های مختلف و در این آیه به معنای مراحل مختلف در آفرینش انسان ها است؛ تطورات نطفه تا جنین شدن و پس از آن تا تولد، طفولیت، جوانی و پیری. سپس مظاهر ربوبی خداوند در آسمان ها و زمین بیان می شود. چون نوح این چنین از ربوبیت بی بدیل خداوند سخن می گوید، ضالالتگران، عوام الناس را بر حفاظت از ربّ ها و آلهه ی مختلف خویش بر می انگیزند^۳ و این تمهیدی از جانب آنان برای حفظ حاکمیت و ربوبیت خویش بر مردم است. آن چه پذیرفتن آن بر صاحبان سلطه، گران می آمده، ربوبیت خداوند بوده است.

پس از نوح (ع)، ابراهیم (ع) نیز عهده دار تبیین ربوبیت است. ابراهیم (ع) با قومی که ستاره ها را ربّ خود می دانستند و قومی که ماه را و قومی که خورشید را ربّ خویش باور داشتند، پی در پی، همزبانی می کند (قال هذا ربّی: گفت این ربّ من است.) و هریک را به هنگام بروز ضعف یا افول، از اریکه ی ربوبیت به زیر می کشد و می گوید من دل در گرو چنین ربّ هایی نخواهم سپرد «انّی لا احبّ الاّفلین». سرانجام ابراهیم، رخنه ی میان خالقیت و ربوبیت را می پوشد و می گوید من سر سپرده و دلباخته ی ربّی هستم که بسیط هستی را زیر چنگ دارد،

۱. نوح، ۱۴.

۲. المیزان، ذیل آیه ی ۱۴ سوره ی نوح.

۳. وَقَالُوا لَا تَذَرُنْ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنْ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا، وگفتند آلهه ی خود را و امگذارید و دّو اسواع و یغوث و یعوق و نسر (نام بت ها) را و امگذارید. / نوح، ۲۳.



آن را آفریده است و هیچ چیز آن از نگاه او پنهان نیست «... اَتَىٰ بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. اِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِيفًا... وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا. »^۱. چون ابراهیم نیز دل ها و اندیشه ها را به ربوبیت بی رقیب خداوند فرامی خواند، با حامیان شرک ربوبی رودررو می شود. نمرود، گردنکش بزرگ عصر ابراهیم و هم حامی آشتی ناپذیر این نظام شرک ربوبی است و چنان که پیش تر گفتیم این ها داعیه ی ربوبیت بر مردم داشتند و چنین داعیه ای در بستر چنان نظامی، می توانست پای بگیرد. لاجرم نمرود در برابر ابراهیم ایستاد و گفت: نه خدای تو، بلکه من رب هستم. پس ابراهیم، شواهدی بر مالکیت و تدبیرگری (ربوبیت) خداوند اقامه کرد:

اذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّى الَّذِى يُحٰىى وَيُمِيتُ قَالَ اَنَا اُحِىى وَاُمِيتُ قَالَ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ.^۲

هنگامی که ابراهیم گفت رب من کسی است که زنده می کند و می میراند، او گفت: من زنده می کنم و می میرانم (و دوتن از زندانیان را احضار کرد. یکی را دستور قتل داد و دیگری را رهاوند.) ابراهیم گفت: خداوند خورشید را همواره از مشرق به مغرب می آورد، تو آن را از مغرب برآور، پس آن که (به ربوبیت خدا) کافر بود، مبهوت شد.

پس از ابراهیم (ع)، موسی (ع) رهرو همین راه است. او نیز با نظام شرک آمیز ربوبی و حامی آن در عصر خود، یعنی فرعون، روبه رو است. حمایت فرعون از چنین نظامی (که انا ربکم الاعلی او در گرو آن بود) مورد اشاره ی قرآن است. او هنگامی که تهدید موسی را احساس کرد، درباریانش به تحریک گفتند:

اَنْذِرْ مُوسٰى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ وَاِذْكَ اَوَّلَ الْهٖتِكِ.^۳

ایا موسی و قومش را رها می کنی تا در زمین فساد به پا کنند و تو و

۱. انعام: ۷۳-۸۹.

۲. بقره: ۲۵۸.

۳. اعراف: ۱۲۷.

خدایان تو را واگذارند؟

کدام سخن موسی برای فرعون تهدیدآمیز بود؟ همان سخنی که برای فرعون، غریب می نمود: این که خداوند، یک تنه، ربّ همه ی هستی باشد و جایی برای ربّ های مختلف و از جمله فرعون باقی نگذارد. پس پرسید:

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ.

ربّ همه ی هستی، دیگر چیست؟

پاسخ موسی این است:

رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا...^۱

ربّ آسمان ها و زمین و هر آن چه میان آن دو است ...

معنای این سخن آن است که فرعون، نه ربّ، بلکه مربوب است و هنگامی که ساحران فرعون غلبه ی موسی را پذیرفتند، به این سخن گردن گذاشتند و گفتند: «ما به ربّ هستی، یعنی ربّ موسی و هارون گرویدیم.»^۲ یعنی از ربوبیت فرعون سرپیچیدیم.

پس از موسی (ع)، مسیح (ع) نیز سخن از ربوبیت یگانه ی خداوند دارد:

وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...^۳

و مسیح گفت: ای بنی اسرائیل، خداوند را پرستید که او ربّ من و ربّ شماست.

پس از دوران موسی (ع) و عیسی (ع)، علمای یهود و نصاری در احکام و ضوابط الهی دست بردند و آن را از نزد خویش دگرگون کردند و به سخن دیگر، دست به تشریع شریعت بردند و تدبیر امور مردم را در کسوت دین به عهده ی

۱. شعراء، ۲۳.

۲. قالوا آمنا برب العالمين رب موسی و هارون / اعراف، ۱۲۱-۱۲۲.

۳. مائده، ۷۲.



خود گرفتند. قرآن، مردمی را که به اینان گردن نهادند، مشرک می خواند و آنان را نیز گرفتار در دام شرک ربوبی معرفی می کند.^۱؛ زیرا هرکس، دیگری را منشأ و مبدأ تدبیر امور خود بگیرد، خود را مملوک او ساخته و او را ربّ خود دانسته است.

از این رو هنگامی که پیامبر اکرم (ص) دعوت خویش را آغاز می کند، هر دو گروه اهل کتاب را فرامی خواند تا به ربوبیت خداوند بگردند:

قال يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نُشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله...^۲
 بگو ای اهل کتاب، بیایید به سخنی که میان ما و شما مشترک است،
 پایبند شویم؛ یعنی جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگیریم؛ و
 پاره ای از ما پاره ی دیگر را به جای خدا ربّ نگیرد.

تاکنون آشکار شده است که ربوبیت خداوند، محور دعوت و درگیری های انبیا بوده و مذاهب و طرق مختلف، براساس اختلاف در ربوبیت پیدا شده اند. این جمع بندی در آیه ی زیر بیان شده است:

ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا... هذان خصمان اختصموا في ربهم...^۳
 کسانی که ایمان آوردند و اهل یهود و ستاره پرستان و نصاری و گبر و
 آنان که به خدا شرک آوردند... این دو گروه، دو دشمن اند که درباره ی
 ربّ خویش به نزاع برخاستند...

این فهرستی از همه ی گروه های بشری است که خداوند آن ها را به دو گروه تقسیم کرده است؛ زیرا به رغم این تعدّد، تنها دو گروه مطرح است؛ حقّ و باطل. [از این رو «خصمان اختصموا» گفته شده، نه «خصمان اختصما» (که به

۱. عن ابی عبد الله (ع) فی قول الله عزوجل «اتخذوا احوارهم و رهبا» هم أرباباً من ذون الله. (توبه: ۳۱)
 فقال: «والله ما ساموا لهم ولا ملأوا لهم ولكن اخلوا لهم حرماً و حرّموا علیهم کلّاً فأتبعوهم» / کافی.

باب فضل العلم.

۲. آل عمران: ۶۴.

۳. حج: ۱۷-۱۸.

دو گروه ساده اشاره داشته باشد) و نه «خُصُومٌ اخْتَصَمُوا» (که به گروه‌های متعدّد نظر داشته باشد).^۱

چنان که مشهود است، محور نزاع «ربّ» است. گروه‌های مزبور در وصف ربوبیت، دچار اختلاف شده‌اند و پاره‌ای، ویژگی‌های ربوبی خدا را به درستی شناخته‌اند؛ اما گروه‌های دیگر یا برای او شریک و فرزند قائل شده‌اند یا ویژگی‌های ربوبی را به طبیعت یا دهر نسبت داده‌اند.

به این ترتیب، مسأله‌ی اساسی انسان و هم‌انبیاء که عهده‌دار تبیین این مسأله برای او بوده‌اند، در «ربوبیت» تمرکز می‌یابد. مسأله این است که انسان چه کس یا چه چیزی را ربّ خویش برمی‌گزیند، یعنی چه کس یا چه چیز را «مالک» و «مدبّر» خویش می‌گیرد و تردیدی نیست که او به هر حال چنین می‌کند و کسی یا چیزی را مالک و مدبّر خویش می‌گیرد. گاه آدمی به هوس خویش^۲ گردن می‌نهد و گاه به هوس خلق^۳ و یا به هردو. در هریک از این موارد، آن چه اتفاق افتاده، همین سرسپاری به مالکیت و تدبیری معین است. هنگامی که آدمی مملوک هوای خویش می‌شود، به وقت جنبیدن این هوی، اختیار از کف می‌نهد و چون خسی در پنجه‌ی طوفان، اسیر می‌افتد و خود را «می‌سپارد» و این مملوکیت است؛ و این گونه است که وقتی از چنین آدمی کفش و کلاهی می‌ربایند، گویی خودش را ربوده‌اند. در سرسپاری به هوای خلق نیز مسأله همین است. هویت و وجود چنین انسانی از رضا و لبخند دیگران تراوش می‌کند و او در برابر «پسند» مردم، گویی اراده‌ای از خود ندارد. از آغاز تاکنون هرچه بت بی‌جان و جاندار پای به عرصه گذاشته، از مجرای همین دو هوایی بودن انسان (هوای نفس و هوای خلق) نشأت یافته است. نتیجه آن که انسان همواره چنین کرده است و چنین می‌کند که سر می‌سپارد و «ربّ» می‌گزیند.

انبیاء کوشیده‌اند تا نشان دهند که:

۱. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۵۶.

۲. اَقْرَأَیْتُ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَاةَ / جالیه، ۲۳.

۳. وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَ هَؤُلَاءِ فَتَكُنْ مِنَ الْغَالِبِينَ / بقره، ۱۲۰.



- ربوبیت و خالقیت انفکاک ناپذیرند. تنها خالق می تواند رب باشد.
- تن دادن به ربوبیت غیر خدا، لاجرم به تشّت می انجامد^۱ و هر زمان، پس از هر سر خوردگی، باید به چیزی یا کسی دیگر سر نهاد. این تشّت در ربوبیت، تشّت و تفرّق در وجود آدمی نیز هست.^۲
- هر که را در موضع مالکیت خویش قرار دهیم، از وجود ما منتفع خواهد شد و ما مزرعه ای برای درویدن او خواهیم بود. خدا تنها مالکی است که چشم به انتفاع ندارد و تدبیر او برای برآوردن است.^۳
- بهای تن دادن به ربوبیت خدا، تن زدن از تصاحب هر چیز و هر کس است. حال، بر اساس آن چه گفتیم و با تکیه به مفهوم ربوبیت، می توان آن چه را اصطلاحاً تربیت اسلامی گفته می شود چنین تعریف کرد:
- شناخت خدا به عنوان ربّ یگانه ی انسان و جهان و برگزیدن او به عنوان ربّ خویش و تن دادن به ربوبیت او و تن زدن از ربوبیت غیر.
- عناصر اصلی این تعریف عبارت است از:

الف - شناخت

ب - انتخاب

ج - عمل

که در زیر توضیح مختصر هریک خواهد آمد.

- الف - شناخت: در این ویژگی، مقصود همان است که آدمی دریابد چرا ربوبیت در شأن خداوند است و چرا باید انحصاراً او را ربّ یگانه ی هستی دانست. این نکته ضمن بحث های گذشته به قدر کافی روشن شد.
- ب - انتخاب: شناخت به دست آمده، زمینه ی انتخاب است. در این ویژگی، مقصود آن است که آدمی در پرتو شناختی که به دست آورده، خدا را ربّ خویش

۱. اُرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ / یوسف ۳۹.

آیا خدایان پراکنده داشتن بهتر است یا خدای یگانه ی بی رقیب را ربّ دانستن؟ این آیه اشاره دارد که اگر خدای یگانه را ربّ نگیریم، ناگزیریم به فرمان خدایان مختلف گردن نهیم.

۲. ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَفَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا / زمر: ۲۹.

خداوند انسانی را مثل می زند که شرکایی ناهمساز در وجود او چنگ انداخته اند و نیز انسانی را که سر به یک مبدأ سپرده است. آیا این دو مثل یکسان اند؟

۳. قَاتِلُهُمْ عَدُوٌّ لِي أَلَا رَبُّ الْعَالَمِينَ: این ربّ های مختلف، دشمن من هستند مگر ربّ هستی / شعراء: ۷۷.



برگزیند و دیگران را واگذارد.

إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا.^۱

این قرآن برای یادآوری نازل شده است تا هر که بخواهد راهی به سوی ربّ خویش برگزیند.

در این آیه تصریح شده است که خدا را ربّ گرفتن و راه او را پیمودن و حاصل این حرکت را به دست آوردن، همه اموری است که باید مورد «خواست» انسان قرار بگیرد و بدون آن، نه در راه خدا رفتن معنی دارد و نه حاصل این راه نصیب کسی می شود.

ج- عمل: پس از شناخت و عزم باید تن داد. اما راه تن دادن به ربوبیت خدا از طریق تن زدن از ربوبیت غیر، هموار می شود و این مستلزم کوشش بلیغی است که آدمی باید در جهت التزام نسبت به معیارها و ضوابط ربوبی صورت دهد. با نظر به این ویژگی است که باید مفاهیمی چون «تطهیر» و «تزکیه ی» خویش را از لوازم تعریف مزبور دانست. براین اساس، مفهوم تلاش و کوشش فرد، به نحو اصولی در تعریف تربیت اسلامی لحاظ شده است. اگر حرکت از سمت فرد صورت نپذیرد، مقصود حاصل نخواهد شد؛ هر چند آغاز شدن این حرکت به معنای تمامیت یافتن آن نیست و این منوط به آن است که ربّ معیارها و ضوابط را در اختیار او بگذارد و توفیق وی را نیز فراهم آورد.

از همین رو است که در قرآن، تطهیر و تزکیه، هم به خدا و رسول (ص) (در اصطلاح رایج، به مرتبی) نسبت داده شده و هم به خود انسان در اصطلاح رایج، به مرتبی):

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ.^۲

اما خداوند اراده کرده است که شما را پاک کند.

۱. مزمل، ۱۹.

۲. نسا، ۶.



بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ .^۱

بلکه هر که را خدا بخواهد پاک می سازد .

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ .^۲

ای پیامبر از اموال اینان صدقه ای بستان تا آنان را پاک و پاکیزه گردانی .
و نیز :

فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا .^۳

در این مساجد کسانی هستند که (خود) شیفته پاک شدن اند .

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا .^۴

به راستی هر که خویشتن را پاک سازد رستگار شده است .

با توجه به این سه عنصر موجود در تعریف ، روشن است که دوران کودکی از آن استثنا است و باید آن را همچون یک «دوره ی تمهید» در نظر گرفت که در آن والدین ، کودک را با معیارها و ضوابط ربوبی که در خور اوست همراه و هماهنگ می سازند تا او آمادگی و کفایت به دوش کشیدن بار تکلیف را بیابد . اگر حاصل دوره ی تمهید آن باشد که کودک ، آمادگی و کفایت مطلوب برای شناخت ، انتخاب و عمل را به دست آورد ، مقصود برآورده شده است و او می تواند تعریف مزبور را در خود محقق سازد .

حاصل کلام آن که خدا را مالک و مدبّر (ربّ) خویش گرفتن و به کار زدن طرح و تدبیر او در زندگی ، پایه های این تعریف را تشکیل می دهد . این ملازمت با ربّ ، انسان را به گونه ای می سازد که می توان او را یکسره به ربّ منتسب نمود ، زیرا او در خاطر و در حرکت و در سکون با ربّ ملازم است . دو واژه در

۱. نساء: ۴۹

۲. توبه: ۱۰۳

۳. توبه: ۱۰۸

۴. شمس: ۹

قرآن به کار رفته که ناظر به همین معناست: «ربّی» و «ربّانی». هر دو واژه به معنای «منسوب به ربّ» هستند، جز این که در دومی، این معنا مبالغه آمیزتر است (و این به سبب اضافه شدن حرف نون به آن است^۱، همچون عصبی و عصبانی). اگر به آیاتی که این دو واژه در آن ها به کار رفته توجه کنیم، لطف این مبالغه آشکار می شود؛ زیرا «ربّی» به کسی اطلاق شده که در اصطلاح رایج، او را شاگرد یا مربی گفته اند و «ربّانی» به کسی که در اصطلاح رایج او را استاد یا مربی خوانده اند و این بدان معنا است که وجه انتساب استاد به ربّ باید عمیق تر و بارزتر باشد:

وَكَانَ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ ...^۲

و چه بسیار از پیامبران بودند که ربیون فراوانی به همراه آن ها در راه خدا جنگیدند.

«ربیون» جمع ربّی است و در این جا به پیروان پیامبران اطلاق شده است.

... وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَ لَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا ...^۳

... بلکه شما باید ربّانی باشید، چنان که کتاب را به دیگران می آموزید و خود نیز می خوانید؛ و هرگز خدا به شما نمی گوید که فرشتگان و پیامبران را ربّ خود بگیرید ...

براین اساس می توان گفت که مفاهیم «ربّیت» و «ربّانیت» (از ریشه ی رب ب) برای نشان دادن ویژگی های تربیت اسلامی از مفهوم تربیت (از ریشه ی رب و) رساتر و مناسب تر است.

البته در نوشته ی حاضر، به دلیل غلبه ی استعمال، همواره واژه ی تربیت را به کار برده ایم، اما همه جا مراد، همان ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی است.

۱. مفردات راغب.

۲. آل عمران، ۱۳۶.

۳. آل عمران، ۷۹-۸۰.



تمثیل تربیت

تمثیل، صورتی از اندیشیدن و شکلی از سخن گفتن است که در آن، همانندی میان دو چیز مورد نظر است. در تمثیل، می‌کوشیم ویژگی‌ها و احکام یک شیء شناخته شده یا مأنوس را به شیء ناشناخته یا نامأنوسی نسبت دهیم و به این طریق آن را بشناسیم یا مأنوس کنیم. برای مثال، نقش شناختی تمثیل را می‌توان در علوم تجربی ملاحظه کرد که دانشمند برای شناخت یک پدیده‌ی مجهول، می‌کوشد آن را تحت «مدل» معینی درآورد و یکی از شیوه‌های رایج مدل‌پردازی، بهره‌وری از تمثیل است. برای مثال، در نظر گرفتن مدل موج برای حرکت نور، کوششی است برای شناخت ویژگی‌های نور با توسل به خصوصیات شناخته شده‌ی موج. تمثیل در ایجاد انس ذهنی نیز نقش دارد. برای مثال، مطلب پیچیده یا فرآری را می‌توان به کمک تمثیل، در ذهن نشاناد.

بهره‌وری از تمثیل در نظام‌های تربیتی، همواره رایج بوده و بیشتر در ایجاد انس ذهنی نقش داشته است. تمثیل، هم به سبب موجز بودن و هم به سبب ارتباط با پدیده‌های غالباً محسوس، توانایی آن را دارد که مطالب مفصل و گسترده را به نحو فشرده و همراه با تصاویر ماندگار، در ذهن بنشاناد. این نقش تمثیل، در نظام‌های تربیتی، به دو نحو قابل استفاده است که ما آن‌ها را به ترتیب، تمثیل درجه یک و تمثیل درجه دو می‌نامیم. در تمثیل درجه یک، ما از تمثیل به منزله‌ی یک روش تربیتی استفاده می‌کنیم تا در فرد، تغییر ذهنی، روانی یا اجتماعی معینی را به وجود آوریم؛ مثلاً برای آن که کسی را به تواضع و فروتنی ترغیب کنیم، ممکن است از این بیان تمثیلی استفاده کنیم که «شاخه‌های گرانبار، سرخم می‌کنند». اما در تمثیل درجه دو، ایجاد تغییر معینی در فرد، مورد نظر نیست، بلکه این مسأله مطرح است که اصولاً تربیت، خود به چه می‌ماند. به عبارت دیگر، به جای آن که اجزایی از جریان تربیت مورد توجه باشد، کل جریان تربیت آدمی مورد نظر است و به همین دلیل، آن را تمثیل درجه دو می‌نامیم. پیداست



که این نوع تمثیل، ناظر به تلقی و مفهومی است که فرد یا نظریه‌ای درباره‌ی تربیت لحاظ کرده است. در بحث حاضر، ما تنها به تمثیل درجه دو نظر داریم و به دنبال مفهومی که درباره‌ی تربیت اسلامی مطرح ساختیم، خواهیم کوشید آن را در قالب تمثیل‌هایی که قرآن برای تربیت قائل شده، موردنظر قرار دهیم.

تمثیل‌های درجه دو یا تمثیل‌های تربیت، همواره در نظریه‌های تربیتی مورد استفاده قرار گرفته است. چنان که اشاره شد، نظریه پردازان تعلیم و تربیت، با توسل به این نوع تمثیل کوشیده‌اند جوهره‌ی نظریه‌ی خود را یک جا، در یک کلام یا یک تصویر، به نمایش بگذارند و به این ترتیب، هم آن را بهتر در ذهن مخاطبان خود بنشانند و هم قدرت الهام بخشی آن را مجسم کنند تا مربی بتواند با یک نظر به آن، خط مشی تربیتی خود را ارزیابی کند و ببیند تحت الگوی موردنظر حرکت می‌کند یا از آن خارج شده است.

در این جا ما در پی آن نیستیم که تمثیل‌های تربیت را در نظریه‌های تربیتی، مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم. اما در حد اشاره، دو نمونه از رایج‌ترین تمثیل‌های تربیت را ذکر می‌کنیم. نمونه‌ی اول، تمثیل تربیت به «صناعت» است. در این تمثیل، تربیت آدمی به منزله‌ی ساختن یک شیء در نظر گرفته شده است. بنا به مقتضای این تمثیل، کار اصلی در جریان تربیت به عهده‌ی مربی است و دست او در این امر تقریباً باز است. برحسب این تصویر، تربیت همچون ساختن یک صندلی از چوب است که در آن، نجار می‌تواند هر صورتی را به چوب بدهد. نمونه‌ی دوم، تمثیل تربیت به «رشد» یا «رویاندن» است. در این تمثیل، تربیت آدمی به منزله‌ی رویاندن یک گیاه است. در این تصویر، دست مربی بسته‌تر از تصویر نخست است. آن چه آدمی قرار است آن بشود، در خود او به منزله‌ی قوه‌ها و استعدادها ریشه دوانده است. مربی باید بکوشد باغبان خوبی باشد و شرایط مناسب را پدید آورد. به عبارت دیگر، آدمی در این تصویر، خود، روبه کمال و فعلیت دارد، کافی است راه او هموار شود و موانع، از سر

راهش برداشته شوند.

تمثیل تربیت در قرآن

در قرآن، هر دو تمثیل «صناعت» و «رشد» یا «رویانندن» مورد توجه قرار گرفته اند. اما به نظر نمی رسد که قرآن، این تمثیل ها را به معنای مرسوم آن ها، تمثیل هایی کافی و کارآمد برای جریان تربیت آدمی لحاظ کرده باشد.

از «صناعت»، در جایی سخن رفته است که خداوند با موسی (ع) درباره ی دوران نوزادی اش سخن می گوید و این که چگونه امور را هدایت کرد تا فرعون که در پی کشتن موسی (ع) بود، خود، او را از آب برگیرد و او را محبوب و دوست داشتنی بیابد: «و مہری از خویش بر تو افکندم تا در برابر دیدگان من ساخته شوی.»^۱

تعبیر «ساخته شدن» در این آیه، ناظر به فراخنایی آن چنان گسترده نیست که تمامی جریان تربیت شدن موسی (ع) را تا پایان در برگیرد و بنابراین بتواند همسنگ تمثیلی اساسی برای تربیت آدمی در نظر گرفته شود. بلکه، مراد از «ساخته شدن»، تغذیه و بارور شدن موسی (ع) به منزله ی یک نوزاد است. بنابراین، به دنبال آیه ی مذکور، به این مسأله اشاره شده است: «و آن، هنگامی بود که خواهرت سایه به سایه همراه صندوقچه ای که تو در آن بودی به راه افتاد تا دانست که درباریان فرعون تو را در آغوش خود می فشارند. سپس بر در کاخ آمد و انتظار کشید تا مأمورین کاخ به جست و جوی دایه بیرون شدند و خواهرت گفت: آیا می خواهید شما را به خانه ی دایه ای ببرم که از کودک شما به خوبی نگه داری کند؟»^۲

بر این اساس تمثیل ساختن و ساخته شدن، ناظر به رشد و نمو جسمی موسی (ع) خواهد بود نه کلّ جریان تربیت. از سوی دیگر، تمثیل هایی در قرآن به کار رفته

۱. وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي / طه: ۳۹.

۲. إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ / طه: ۴۰.

که مانع از مناسب یافتن تمثیل صناعت برای تربیت است. یک نمونه‌ی روشن در این مورد، فردی است (بلعم باعورا در قوم بنی اسرائیل) که خداوند علم و آیت‌هایی به او ارزانی داشت، اما او آن‌ها را چون جامه‌ای، از خویش برگرفت و به دور افکند و خود را از آن‌ها برهنه کرد. خداوند درباره‌ی او می‌گوید: «و اگر می‌خواستیم، او را به توسط آن (علم و آیت‌ها) به اوج می‌بردیم اما او خود را زمین گیر کرد و هوس خویش را پیروی کرد؛ پس مثل او مانند سگ است که اگر به او هجوم آوری و او را برانی، پارس می‌کند و اگر او را واگذاری نیز پارس می‌کند (و در هر صورت، آیات را تکذیب می‌کند).»^۱

از این که گفته شده است «اگر می‌خواستیم، او را به واسطه‌ی آن (علم و آیت‌ها) به اوج می‌بردیم»، می‌توان دریافت که تمثیل صناعت در این سخن نفی شده است. به عبارت دیگر، مراد این است که اگر تنها خواست خدا مطرح بود، او را اوج می‌داد، اما در این جا خواست آدمی هم مطرح است؛ اگر آدمی خود را زمین گیر کند، خداوند او را اعتلا نخواهد بخشید.

تمثیل رشد یا رویاندن نیز در قرآن مورد توجه قرار گرفته است، اما نه به صورت رایج آن و نه با این پیش فرض که آدمیان همچون دانه‌های مستعدی هستند که روبه کمال دارند و این که کافی است شرایط مناسب برای آن‌ها فراهم آید. تمثیل رشد نباتی به این معنا، با مفهوم موردنظر قرآن در باب تربیت تناسبی ندارد. از این رو، تمثیل مذکور، همراه با تغییرات و تصرفاتی مورد استفاده قرار گرفته است که با مفهوم موردنظر از تربیت متناسب باشد. از آن جا که تربیت در دیدگاه قرآن، در واقع، به معنای سیر ربوبی شدن آدمی است و این امر، هم با نوع اندیشه‌ها و هم با نوع اعمال آدمی بستگی اساسی دارد، تمثیل به گونه‌ای به کار گرفته شده که روشنگر وضعیت و نقش این عناصر بنیادی باشد. بنابراین، خداوند اندیشه‌ی صحیح و پاک را به تمثیل می‌کشد و آن را به درخت پاکیزه‌ای مانند

۱. وَلَوْ هَدَانَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ / اعراف، ۱۷۶.



می کند که ریشه در قلب زمین افکنده و استوار ایستاده و شاخه هایش را بر آسمان گشوده و هر زمان، در کار ثمردهی است.^۱ اما این درخت پاکیزه (اندیشه ی صحیح و پاک) را چه چیز می رویاند و اعتلا می بخشد؟ عمل شایسته ی آدمی.^۲ هنگامی که اندیشه و عمل آدمی جایگاه مرکزی را به خود اختصاص داد، پیدا است که آن را جلوه ی دیگر نیز تواند بود؛ اندیشه ی سقیم و پلید و عمل ناشایست. پس، جانب دیگر تمثیل، این خواهد بود که اندیشه ی سقیم و پلید، به مانند درخت پلیدی است که تنها جثه ای بر فراز زمین دارد، بی آن که ریشه در خاک داشته باشد و از قرار و آرام برخوردار باشد.^۳ در برابر تصویر اول که در آن، عمل به منزله ی آبی بود که به پای درخت اندیشه می ریخت و آن را اعتلا می بخشید، در تصویر دوم، نه تنها اندیشه به درخت بی ریشه تشبیه شده، بلکه عمل چنین صاحب اندیشه ای نیز به سرابی در کویر مثل زده شده که تشنه کام آن را آب می پندارد.^۴ پس، درخت پلید را نه ریشه ای در خاک است و نه آبی بر پای.

چنان که ملاحظه می شود، فاصله ی بسیاری میان این تمثیل و تمثیل مشهور رشد نباتی وجود دارد. مسأله این نیست که آدمی، همچون دانه ای انباشته از استعداد های مثبت باشد که منتظر شرایط مساعد باشد، بلکه راهی که او پیش رو دارد، با نوع اندیشه و عمل او رقم زده می شود. از این رو، تمثیلی دو سویه لازم است تا راه های احتمالی را که آدمی خواهد پیمود، نشان دهد. پس، از درخت پاکیزه و درخت پلید سخن به میان می آید. به علاوه، از آن جا که نهایتاً اندیشه و عمل خود آدمی تعیین کننده ی راهی است که او خواهد پیمود، در تمثیل مورد بحث، وضعیت انسان طوری ترسیم شده که خود، هم زرع است و هم زارع، هم نهال است و هم باغبان. آدمی با عمل خویش، نهال اندیشه اش را آبیاری می کند یا می خشکاند. این نکته در موارد دیگری از تمثیل های قرآن نیز مورد

۱. اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اُصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اَكْثُلًا كُلَّ حَبِيرٍ يَّادُنِ

رَبِّهَا / ابراهیم: ۲۴-۲۵.

۲. اِلَيْهِ يَمْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلَ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ / فاطر: ۱۰.

۳. وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ / ابراهیم: ۲۶.

۴. اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَنْسَبُهَا السَّمَانُ مَاءً / نور: ۳۹.



تأکید قرار گرفته است، مانند آن جا که گفته شده است: «مَثَلُ كَسَانِي كِه اموال خویش را در راه خدا انفاق می کنند، همچون مَثَل (زارع کشت یا) ^۱ دانه ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه، صد دانه باشد...» ^۲ از آن جا که قرآن، آدمی را موجودی می داند که در برابر راه های محتمل قرار دارد، همواره تمثیل هایش در مورد وی دوسویه است. در این مورد نیز سویه ی دیگری وجود دارد که البته در آن هم، بنابر سیاق مذکور، آدمی به منزله ی زارع در نظر گرفته شده است: «مَثَلُ آن چه (منافقان) در این زندگی دنیا انفاق می کنند همچون مَثَل بادی است که در آن سرمای سوزنده باشد و به کشتزار گروهی بوزد که بر خویشتن ستم کردند و آن کشتزار را تباه کند.» ^۳

نمونه ی دیگری از تمثیل مرتبط با رشد نباتی که در قرآن ذکر شده، تمثیل آدمی به «زمین» است: «و زمین خوش خاک، گیاهش به اذن خداوند گارش، از خاک سربرون می آورد و زمینی که پلید شد، از آن، چیزی سربرون نیاورد جز اندک چیزی بی مقدار...» ^۴ در این جا نیز همچون موارد قبلی، تمثیلی دوسویه در کار است؛ زمین پاکیزه ی بارآور و زمین پلید و عقیم. به علاوه، به جای آن که آدمی به دانه ای تشبیه شود که می تواند در زمین (شرایط) مساعد یا نامساعدی قرار گیرد، خود رأساً به زمین تشبیه شده که می تواند پاک یا پلید باشد. به عبارت دیگر، پاکی و پلیدی آدمی را بیشتر باید در خود او جست و جو کرد تا در شرایط او؛ و در خود آدمی نیز، به جای طبع و طینت، باید اندیشه و اعتقاد و عمل وی را محملی برای پاکی یا پلیدی در نظر گرفت، چنان که آیات پیشین، این نکته را تفصیل داده و تفسیر کرده بودند، پس، آدمی زمینی است که آب گوارای باران با پیرامون او، هنگامی او را در بارآوری مدد می رساند که پاکیزه شده باشد. آن چه تاکنون به آن پرداخته ایم، این است که تمثیل های «صناعت» و «رشد

۱. در این آیه اضممار و اختصاری وجود دارد، چون سخن از کسانی است که اموال را انفاق می کنند. پس چنان که بیضاوی می گوید، مراد از «مَثَلُ حَبَّةٍ»، «مَثَلُ زَارِعِ حَبَّةٍ» است / بنگرید به امثال قرآن، علی اصغر حکمت، ص ۱۵۷.

۲. مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْتَبَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَبْلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ / بقره: ۲۶۱.

۳. مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ مَرْجَ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا انْفُسَهُمْ فَاَهْلَكْنَاهُ / آل عمران: ۱۱۷.

۴. وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِاِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ اِلَّا نَجَسًا / اعراف: ۵۸.



نباتی» در قرآن به کار گرفته شده، اما همراه با اعمال محدودیت‌ها یا تصرفاتی در آن‌ها به نحوی که با مفهوم مورد نظر قرآن از تربیت هماهنگ باشد.

حال، به توضیح نوع دیگری از تمثیل تربیت در قرآن می‌پردازیم و آن «تمثیل انسان به انسان» است. در تمثیل صنعت، انسان را به شیء جامدی مانند می‌کنند که شکل‌پذیر است و در تمثیل رویاندن، به دانه‌ای نباتی که استعدادهای معینی برای فعلیت و کمال دارد. چنان که گذشت، این تمثیل‌ها از نشان دادن آن‌چه در جریان تربیت آدمی می‌گذرد ناتوان‌اند و لذا گاه لازم است نوعی «انسان‌وارگی» (anthropomorphism) به اندام این اشیا پوشانده شود تا بتوانند حکایت از وضع آدمی داشته باشند، همچون زرعی که خود را آبیاری می‌کند. اما گویاترین تمثیل‌ها در مورد انسان، آن‌هایی هستند که از جلوه‌های خود وی برگرفته شده باشند. براین اساس، در قرآن، از تمثیل انسان به انسان بهره‌جسته شده است:

و خداوند مثل دو مرد را زده است که یکی گنگ است و کاری از دستش برنمی‌آید و بار معاش و زندگی او بر دوش خواجه اش سنگینی می‌کند و هر جا او را روانه سازد، با دست پر باز نمی‌گردد. و آن دیگری (با زبانی فصیح و بلیغ سخن می‌گوید و) به عدل و داد فرمان می‌دهد و خود نیز بر راه راست و درست گام می‌زند. آیا این دو باهم برابرند؟^۱

چنان که پیدا است در این آیه، دو فرد باهم مقایسه شده‌اند که یکی برده‌ی زیر دست ناتوانی است که نه از خود، رأیی دارد و نه قدرت بیانی که اگر رأیی داشت آن را به روشنی به زبان آورد، و نه کاردانی دارد که روزی خود را به کف آورد؛ او ناتوان، متکی و وابسته است. دیگری فرد آزادی است که نه تنها خود، باری بر دوش دیگری نیست و با روشن بینی خویش، راه درست را می‌یابد و در آن گام می‌زند، بلکه با زبان توانای خویش، دیگران را نیز به مشی صحیح و

۱. وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَأَيِّاتٍ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / نحل: ۷۶. با این که گفته شده است این آیه مثلی است برای مقایسه‌ی خدا و بت‌ها؛ اما برخی از مفسران بر آن اند که این آیه، مؤمنان و کافران را به مقایسه کشیده است.



عادلانه فرامی خواند. این تمثیل نشان می دهد که جریان تربیت آدمی، قائم به پایه هایی چون شناخت صحیح، انتخاب، عمل و مسئولیت اجتماعی است. در مقابل، تربیت نایافتگی مبتنی بر پایه هایی است چون تعطیل دستگاه عقل و اراده و انتخاب و تبدیل کردن خود به پشته ای از بار که تنها می توان آن را بردوش کشید. با نظر به مفهومی که پیش تر در باب تربیت اسلامی بیان شد، تناسب این تمثیل با مفهوم مذکور کاملاً روشن است.

فصل سوم

اهداف تربیتی

پاره ای از واژه های قرآن، به نحوی به کار رفته است که ناظر به هدف ها است، یعنی نشانگر وضعیت هایی در ارتباط با انسان ها است که باید آن ها را متحقق کرد. بررسی این واژه ها آشکار می سازد که حیطه ی آن ها، از حیث وسعت و ضیق، منطبق برهم نیست. از این نظر لازم است هریک از این حیطه ها و روابط میان آن ها را مشخص کنیم.

مهم ترین واژه هایی که وضعیت های نهایی یا اهداف را نشان می دهند به شرح زیر است (کلمات دیگری نیز وجود دارد که چون قابل بازگشت به یکی از این واژه ها است از ذکر آن ها خودداری می کنیم):

رشد^۱، طهارت^۲، حیات طیبه^۳، هدایت^۴، عبادت^۵، تقوی^۶، قرب^۷،

۱. فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ / بقره: ۱۸۶.

۲. وَلَكِنْ يَرْيَدُ لِيُطَهِّرَكُمْ / مائده: ۶.

۳. فَلْنَحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ... / نحل: ۹۷.

۴. ... وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ سِرَاطًا مُسْتَقِيمًا / فتح: ۲۰.

۵. مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ / ذاریات: ۵۶.

۶. ... كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ آيَاتِهِ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ / بقره: ۱۸۷.

۷. ... وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِّي رَبِّي لَأَقْرِبَ مِنْ هٰذَا رَشْدًا / كهف: ۲۴.



رضوان^۱، اقامه‌ی قسط^۲، فلاح^۳، تفکر و تعقل^۴، استقلال و عزت جامعه‌ی اسلامی^۵، تعاون^۶، تزکیه و تهذیب^۷ و صحت، قوت و نظافت^۸.

همان گونه که آیات نقل شده در پاورقی نشان می‌دهد، واژه‌های فوق ناظر به اهداف است و لذا تعبیرهایی نظیر «لعلکم تتقون» و «لیقوم الناس بالقسط» در آیات مزبور به کار رفته است. همچنین مشخص است که این واژه‌ها هم عرض نیستند و هریک فراخنایی ویژه‌ی خود را دارد. بنابراین، می‌توان گفت، میان این کلمات و میان اهدافی که این کلمات بیان می‌کنند، دو گونه ارتباط برقرار است: ارتباط عرضی و ارتباط طولی.

اهدافی که نسبت به هم ارتباط عرضی دارند، می‌توانند کنار هم قرار بگیرند. به عبارت دیگر، این اهداف، نسبت به هم، از نوعی استقلال برخوردارند. این دسته از اهداف، ناظر به شؤون مختلف انسان‌اند و همان گونه که این شؤون نسبت به هم از نوعی استقلال برخوردارند، اهداف مربوط به آن‌ها نیز چنین‌اند. منظور از تعبیر «نوعی استقلال» آن است که می‌توان شؤون مختلف انسان را به نحوی که متمایز از هم باشند مشخص نمود. مثلاً شأن اجتماعی و شأن فکری انسان از هم قابل تمیز هستند و می‌توان این دو را به عنوان دو بعد در کنار هم قرار داد. (بی‌تردید شؤون مختلف انسان، نسبت به هم استقلال تام ندارند، بلکه به وضوح میان آن‌ها تأثیر و تأثر وجود دارد.) اکنون اگر بخواهیم از میان اهداف مذکور، به نمونه‌ای از اهدافی که نسبت به هم ارتباط عرضی دارند اشاره کنیم، می‌توانیم «تعاون» و «تفکر» را مورد توجه قرار دهیم که اولی، هدفی ناظر به شأن اجتماعی و دومی هدفی ناظر به شأن فکری است. اما اهدافی که نسبت به هم ارتباط طولی دارند، نمی‌توانند در کنار یکدیگر و مستقل از هم در نظر گرفته شوند، بلکه هدفی که در طول اهداف

۱. ما کتبناها علیهم الا ابتغوا رضوان الله / حدید: ۲۷.

۲. ... لیقوم الناس بالقسط ... / حدید: ۲۵.

۳. فاذاکروا الله لعلکم تفلحون / اعراف: ۶۹.

۴. کذلبک یبیین الله لکم آیاته لعلکم تعقلون / بقره: ۲۴۲.

۵. ... ینتی الله یقوم ... اعزة علی الکافرین / مانده: ۵۴.

۶. ... تعاونوا علی البر وال تقوی / مانده: ۲.

۷. والذین هم للزکوة فاعلمون؛ و کسانی که آن‌ها برای پاک شدن عمل می‌کنند. / مؤمنون: ۴.

۸. ان خیر من استاجرت القوى الامین / قمص: ۲۶؛ و ثیابک فطهر / مدثر: ۴.



دیگر قرار گرفته، همواره با همه ی آن ها همراه است. به عنوان مثال هدف «قرب» با دو هدف «تعاون» و «تفکر» ارتباط طولی دارد و بنابراین نمی توان این دو هدف را از قرب مستقل فرض نمود؛ بلکه همواره سایه ی آن بر دو هدف مزبور قرار خواهد گرفت:

ارتباط طولی ▲		قرب
ارتباط عرضی ◀		تفکر
		تعاون

این ارتباط بیانگر آن است که دو هدف تعاون و تفکر، خود باید در پی نیل به قرب، مورد توجه قرار گیرند. پس می توان گفت که قرب، «هدف غایی» و آن دو «اهداف واسطی» هستند. بر این اساس، دو دسته هدف خواهیم داشت: اهدافی که در طول (و بالای) اهداف دیگر قرار می گیرند «اهداف غایی» و اهدافی که در عرض هم واقع می شوند «اهداف واسطی».

اکنون اهدافی را که پیش تر برشمردیم، براساس این معیار، دسته بندی می کنیم. از میان اهداف مزبور، موارد زیر در کنار هم قرار می گیرند و باهم رابطه ی عرضی دارند، زیرا هریک به شأن خاصی از شؤون انسان ناظر است. لذا این موارد، اهداف واسطی را نشان می دهند: صحت، قوت و نظافت (شأن جسمی)، تفکر و تعقل (شأن فکری)، تزکیه و تهذیب (شأن اخلاقی)، اقامه ی قسط (شأن اقتصادی)، تعاون (شأن اجتماعی)، استقلال و عزت جامعه ی اسلامی (شأن سیاسی).

موارد زیر از آن رو که اختصاص به شأن معینی ندارند، بلکه همه ی شؤون آدمی را در پوشش خود می گیرند، اهداف غایی محسوب می شوند:

هدایت و رشد، طهارت و حیات طیبه، تقوی، قرب و رضوان و عبادت.

اینک، این اهداف غایی را به اختصار مورد بررسی قرار می دهیم و در نهایت، ارتباط میان آن ها را از نظر می گذرانیم.



اهداف غایی

۱- هدایت و رشد

هدایت به سمت و معنای خلقت ناظر است و بنابراین هیچ خلقتی بی هدایت نتواند بود.^۱ در ارتباط با انسان، هدایت در دو مرحله انجام می پذیرد. در نخستین مرحله، هدایت به معنای «نمودن» راه است. در این نوع هدایت، راه و بیراه^۲، شناسانده می شود و تمیز فجور و تقوی فراهم می آید. پس این هدایت، شامل هدایت رسولان و هدایت فطری خواهد بود، زیرا در هر دو، «نمودن» راه انجام می پذیرد.

در نوع دیگر از هدایت، تنها «نمودن» راه در نظر نیست، بلکه «پیمودن» آن مطمئن نظر است. هادی در این معنا، کسی نیست که راه را نشان دهد، بلکه کسی است که راه را برود و هدایت شونده را به دنبال خود ببرد (ایصال الی المطلوب). هدایت به عنوان یک هدف غایی، همین نوع اخیر از هدایت است، زیرا تنها در این هدایت است که خلقت و موجودیت انسان، از تباهی می رهد (لذا متضمن مفهوم «فوز»^۳ است) و به ثمر می نشیند (و از این حیث متضمن مفاهیم «فلاح» و «سلام»^۴ است).

البته نیل به این هدف غایی و دست یافتن به هدایت در این معنی، در گرو تن دادن به هدایت نخست است. اگر انسان با دیدن راه، در آن گام گذاشت و به تکاپوی مقصد برخاست، هدایت دوم جلوه گر می شود.^۵

هدایت به عنوان هدف غایی، گاه در قرآن با واژه ی «رشد» بیان می شود. «رشد» در فرهنگ قرآن به معنای توسعه یا نمو به کار نرفته، بلکه به مفهوم هدایت استعمال شده است.^۶ از این رو، مقابل آن، غی (گمراهی) است. هنگامی که می گوئیم هدایت (به معنای مذکور) هدف غایی است، ناگزیر مقصود آن خواهد بود که

۱. رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى / طه: ۵۰.

۲. هَدَيْنَا السَّجْدَيْنِ / البلد: ۱۰.

۳. اِنْ لِلْمُتَّقِينَ مَقَارُا / النبأ: ۳۱.

۴. يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مَنْ اَتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ / مائده: ۱۶.

۵. الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا / عنكبوت: ۶۹.

۶. الرُّهْدُ وَ الرُّهْدُ خِلَافُ الْغَيِّ يَسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالُ الْهَدَايَةِ / المفردات.

مَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْهُدًا / كهف: ۱۷.



آدمی در هریک از شؤون خود، آن را در نظر آورد و به سوی آن راه بیوید. البته دست گرفتن خدا و راه بردن تا مقصد، امری موهبتی است، اما به هر حال این موهبت به کسانی ارزانی می شود که در هر شأنی از شؤون خود، به راهی که خدا نشان داده (هدایت اول) بروند و با معیارهای آن ملتزم شوند. هرگاه انسان در شؤون جسمی، فکری، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، تن به معیارهای الهی داد، برخداست که از او دست گیرد و او را به مقصد برساند و این چنین است که هدایت به عنوان هدف غایی تحقق می یابد.

۲- طهارت و حیات طیبه

طهارت (و نجاست) دو وصف وجودی برای اشیا است که آن ها را از حیث آن که موجب رغبت انسان یا کراهت او باشد، مورد توجه قرار می دهد. اصل معنای طهارت و نجاست در نزد همه ی اقوام مطرح بوده است، زیرا انسان برای نیل به مقاصد حیاتی خود، نیازمند تصرف در مادیات بوده است و در این امر، اشیایی را که رغبت برانگیز باشد مورد استفاده قرار می داده است. گاه چیزی بر اشیا عارض می شود که موجب تغییر صفات رغبت انگیز آن ها می گردد. عمده ی این صفات سه چیز است: طعم، بو و رنگ. هرگاه این سه ویژگی از یک شیء به نحوی تغییر کند که موجب کراهت گردد، آن شیء از حیطة ی استفاده و رغبت انسان خارج می شود.

این معنا که عمدتاً در محسوسات به کار می رود، مورد توجه همه ی اقوام بوده است و در اسلام به سبب کثرت استعمال به حقایق شرعیّه یا متشرعیّه تبدیل شده است و به موارد معینی اطلاق می شود. استعمال واژه های طهارت و نجاست در قرآن، از حدّ محسوسات فراتر رفته و همین معنای محسوس، برای امور معقول، اعتبار شده است. بنابراین در اسلام، همه ی معارف و اصول اخلاقی و احکام، به مسأله ی طهارت و نجاست ناظرند. در اسلام اصل توحید، طهارت کبری معرفی



شده و اگر کسی به خدا شرک بورزد، طهارت و جودی خویش را از دست داده است. همچنین سایر معارف و مسائل اخلاقی و احکام، طهارات محسوب می شوند و به هر میزان نسبت به آن ها التزام وجود داشته باشد، طهارت بیشتری در انسان حاصل می شود.^۱ طهارت به این معنای وسیع که شامل اعتقادات و اخلاق و اعمال می شود، یک هدف غایی در تربیت اسلامی است.

از این هدف با عنوان «حیات طیبه» نیز یاد شده است.^۲ حیات طیبه به معنای زندگی پاک است و همچون طهارت، جمیع شؤون انسان را دربر می گیرد، از پاکی و طهارت جسمی گرفته تا فکری- عقلی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و این همان ارتباط طولی است که بین اهداف غایی و واسطی برقرار است.

۳- تقوا

وقایه به معنای حفظ یک شیء است از آن چه بدان آسیب می رساند. تقوا عبارت از آن است که نفس تحت محافظت قرار بگیرد تا به ارتکاب گناه یا خطا دچار نشود.^۳

مراتب این محافظت متفاوت است: در یک مرتبه، فرد به هنگام لغزش، قدرت محافظت ندارد، بنابراین به لغزش تن می دهد، اما پس از آن، بلافاصله خود را باز می یابد، استغفار می کند و بر لغزش خود اصرار نمی ورزد.^۴ در رتبه ی بالاتر، محافظت، هشیارانه تر است و فرد به محض وسوسه ی لغزش به آن چیره می شود.^۵

تقوای مرتبه ی قبل، پس از لغزش آشکار می شود، اما این تقوا به هنگام فکر لغزش در رتبه ی بالاتر، دامنه ی محافظت بسیار گسترده تر از آن است که محدود به محافظت پس از لغزش یا پیش از لغزش شود، بلکه محافظتی است در حدّ بازبینی

۱. المیزان، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲. قلنحییته حیوة طیبه / نحل، ۹۷.

۳. مابن التقوی فی تعارف المشرع حفظ النفس مما یؤثر فی ذلک بترك المحظور و یتیم ذلک بترك بعض المباحات / مفردات راغب اصفهانی، ماده ی وقی.

۴. أمدت للمتقين... والذین اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب إلا الله و لم یمروا علی ما فعلوا / آل عمران، ۱۳۵.

۵. ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا / اعراف، ۲۰۱.



و اصلاح دستاوردهایی که فرد آن‌ها را با پشت سر گذاشتن مراتب پیشین تقوا به دست آورده است.^۱

در این آیه، دوبار به تقوا امر شده است، تقوای نخست به محافظت از گناه و مبادرت به عمل صالح اشاره دارد، اما تقوای دوم تقوایی است در مقام محاسبه و نظر در کیفیت اعمال صالحی که در اثر تقوای نخست به دست آمده است. این مرتبه از محافظت، ایجاب می‌کند که فرد با دقت در اعمال مزبور به محاسبه پردازد و آن‌ها را از حیث نقایص و عدم اخلاص مورد توجه قرار دهد و به اصلاح و جبران آن‌ها اقدام کند. از این رو در آخر آیه، خبیر بودن خداوند و آگاهی باریک بینانه‌ی او مورد توجه قرار داده شده است.

با توجه به این که تقوا مراتب مزبور را دارا است، باید گفت تقوا بیشتر به «مَعْبَر» می‌ماند تا به «مَنْزِل». به عبارت دیگر، در سرتاسر راه خدا با تقوا همراه ایم و اصولاً این راه را باید با پای تقوا پیمود. از این رو هنگامی که از تقوا به عنوان یک هدف غایی سخن می‌گوییم، مقصود مرتبه‌ی اعلای آن است و الا اصل تقوا، رنگ غایت و پایان را دارا نیست.

ارتباط تقوا به عنوان هدف غایی با اهداف واسطی، ارتباط طولی است و باید در همه‌ی شؤون انسان حضور داشته باشد. انسان باید در هریک از شؤون خویش به سمت تقوایی راه بجوید که با داشتن آن بتواند اعمال خود را خالصاً لوجه الله انجام دهد و عرصه‌ی جان را از نفوذ انگیزه‌های دیگر محافظت کند. فرد متقی در این مرتبه، فراتر از آن است که «انگیزه‌ی اساسی اش» توسط نکوهش‌ها یا ستایش‌های دیگران مایه‌ور شود؛ او از این‌ها مصونیت (تقوا) یافته است. از این رو نه نکوهش‌ها در وی خوف می‌افکند و نه ستایش‌ها در او شوق. در باب ستایش‌ها باید گفت که متقی نه تنها بر آن شوق ندارد، بلکه از آن خائف است، زیرا آن را آفت تقوا (ی مرتبه‌ی سوم) می‌داند. حضرت امیر (ع) در خطبه‌ی متقین این

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلِتَنْتَبِهَ نَفْسُ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ / حشر: ۱۸.



ویژگی را بیان فرموده اند: «اِذَا زُكِيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ». این ظرفیت عظیم در انسانی به ظهور می‌رسد که هدف غایی تقوا در وی تحقق یافته باشد.

۴- قرب و رضوان

قرب به معنای نزدیکی به خداست و آشکار است که این نزدیکی، مکانتی است نه مکانی. در قرب، انسان به خدا نزدیک می‌شود، اما خدا همواره به انسان نزدیک است، آن هم در برترین حد نزدیکی.^۱ راز مسأله در این است که ماهیت نزدیکی و دوری انسان به خدا، مربوط به رویکرد (توجه) و پشتکرد (عدم توجه) او به خدا است. به عبارت دیگر، انسان در دست خداست و در عالم واقع، نزدیکی همواره حاصل است اما اگر انسان «متوجه» این معنا باشد، نزدیکی برای «او» حاصل می‌شود و اگر متوجه نباشد، دور می‌شود. این دوری و نزدیکی در «خاطر» حاصل می‌شود نه در «واقع» و این جایکی از موارد بارزی است که می‌توان گفت «ای برادر تو همه اندیشه‌ای».

هر قدر توجه انسان به خدا عمیق‌تر و پایدارتر باشد و به هر میزان که انسان بیشتر احساس حضور در محضر خدا را داشته باشد، قرب افزون‌تری ایجاد می‌شود. از این رو، نماز که برترین نوع توجه و ذکر نسبت به خدا است (ذکر الله الاکبر)، بیشترین قرب را ایجاد تواند کرد و در خود نماز نیز، سجده به سبب این که بلندترین قلّه‌ی تذلل را به نمایش می‌گذارد، بالاترین میزان قرب را فراهم تواند آورد. پیامبر (ص) در این مورد می‌فرماید:

أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ إِذَا كَانَ سَاجِدًا.^۲

هنگامی که بنده در حال سجده است، بیشتر از همیشه به خدا نزدیک است.

لذا در قرآن توصیه شده است که: «... سجده کن و نزدیکی جوی.»^۳ حقیقت

۱. نحن اقرب اليهم من حبل الوريد / ق، ۱۶.

۲. المیزان، ج ۲۰، سوره‌ی علق.

۳. ... واستجدوا اقرب / علق، ۱۹.



قرب، همین توجه است و صفات؛ و خصوصیتی که در پی آن در انسان پدیدار می شود فرع بر آن و حاصل آن است.

جست و جوی رضوان خدا نیز ملحق به قرب است، زیرا مقصود از رضوان، توجه به خداست؛ توجهی متعالی که به «رضا» چشم دارد نه به «جزا». پس رضوان، اخص از قرب و اوج آن است و لذا «بهره ی اندکی» از رضوان به هر بهره ی گراف دیگری پهلوی می زند: «رضوان من الله اکبر»^۱

به هر حال قرب و اوج آن یعنی رضوان، یکی از اهداف غایی تربیت است و لذا لازم است سایه ی آن بر هریک از اهداف واسطی و هریک از شؤون انسان افکنده شود.

۵- عبادت و عبودیت

قرآن بیان می کند که هدف غایی از خلقت انسان «عبادت» است.^۲ تربیت انسان باید نیل به این غایت را میسر سازد، پس «عبادت»، هدف غایی تربیت نیز هست. عبادت چیست؟ ظاهر عبادت، به انجام پاره ای از اعمال توسط اندام بدن (مانند رکوع، سجده، طواف و...) اشاره دارد. اما حقیقت عبادت، عبارت از آن است که انسان خود را در برابر ربّ خویش، در مقام مملوکیّت و مربوئیّت قرار دهد. پس حقیقت عبادت، عبودیت است. عبادت (انجام اعمال بدنی مذکور) یک نمایش رمزی است که راز آن عبودیت است، و عبودیت به این معنا است که انسان خدا را ربّ و مالک و مدبّر خویش بگیرد و غیر او هرکسی را که داعیه ی تصاحب انسان را در سر دارد با طرح و تدبیری که برای شکل دادن به انسان پیش روی می نهد کنار زند. عبودیت با حریت (از غیر خدا) ملازمت دارد. خواه این غیر، هوای نفس باشد یا هوای خلق. دو حدّ عبودیت یکی کبر است و دیگری شرک^۳ (که اولی با عبادت جمع نمی شود، اما دومی با آن جمع می شود) و هرکس به این دو حد

۱. صاحب البرهان فی علوم القرآن، نکره آمدن رضوان را به معنای تقلیل گرفته است (التنکیر للتقلیل).

۲. و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون / ذاریات، ۵۶.

۳. المیزان، سوره ی حمد.

الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین / غافر، ۶۰.

و لا یشرک بعبادة ربّه احد / کهف، ۱۱۰.



نزدیک شود، از عبودیت بیرون می رود.

پس به یک معنا می توان گفت که هدف خلقت، عبودیت است نه عبادت؛ و هدف تربیت، ساختن «عبد» است نه «عابد»، زیرا می توان عابد بود و عبد نبود، چنان که شیطان شش هزار سال عبادت کرد، اما تنها عابد بود نه عبد.

عبد کسی است که تنها و تنها، خدا را ربّ خویش بداند و عبادت، طریقی است که انسان را به این «معرفت ربوبی» می رساند، که اگر چنین نکنند نمی توان آن را هدف غایی خلقت دانست. از این رو، در روایت، «لِیَعْبُدُونَ» را «لِیَعْرِفُونَ» معنا کرده اند؛ یعنی تا این که انسان ها به معرفت ربوبی خداوند دست یابند. اگر انسان، معرفت و آثار عملی مترتب بر آن را به دست آورد، به رحمت ویژه ای از خدای خویش دست یافته است و خداوند انسان را برای دست یافتن به این رحمت آفرید.^۱ پس یکی از اهداف غایی تربیت، «عبد» ساختن انسان است. این هدف با اهداف واسطی ارتباط طولی دارد، یعنی باید سایه ی آن بر یک هدف مزبور افکنده شود. به عبارت دیگر، انسان باید در هر یک از شؤون خویش، از انانیت به عبودیت بازگردد و خداوند، عبد بودن چنین انسان کثیرالرجوعی را تأیید فرموده است:

نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ.^۲

بنده ی خوبی است زیرا که بسیار بازگشت کننده (به ربّ خویش) است.

اثر عبد بودن در هر یک از شؤون انسان چنین آشکار می شود که در شأن جسمی و غریزی، انسان را از اتباع شهوات^۳ باز می دارد؛ در شأن فکری و عقلی، او را بر آن می دارد که علم را عطیه ی الهی بداند^۴ و مایه ی خشیت از خدا^۵؛ در شأن اخلاقی و اجتماعی، اراده ی «علو» و برتری جویی را از او می ستاند^۶؛ در شأن اقتصادی او را بر «مالک»^۷ دیدن خدا و در شأن سیاسی بر «حاکم»^۸ دیدن او فرامی خواند.

۱. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَيُّومُ لَا يَأْخُذُ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ / هود: ۱۱۸ - ۱۱۹.

۲. ص: ۴۴.

۳. وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا / نساء: ۲۷.

۴. وَلَا يَخِشُونَ بَشْيَءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ / بقره: ۲۵۵.

۵. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ / فاطر: ۲۸.

۶. لَا يَرْجُونَ مَلَأُوا فِي الْأَرْضِ / قصص: ۸۳.

۷. قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ مُتَوَكِّلٌ عَلَى اللَّهِ / آل عمران: ۲۶.

۸. إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ / يوسف: ۳۰.



رابطه ی اهداف غایی با یکدیگر

با نگاهی گذرا به مفاهیمی که رنگ غایت داشتند، لازم است رابطه و نسبت میان آن ها را مورد توجه قرار دهیم. این واژه ها صرفاً نشانگر تعدّد مفهومی هستند، اما از لحاظ مصداق چنین تعدّی وجود ندارد، بلکه وحدت مصداقی میان آن ها برقرار است.

اگر با توجه به تصریح آیاتی که عبادت (و عبودیت) را به عنوان تعلیل خلقت انسان ذکر می کنند، عبودیت را در کانون قرار دهیم، در این صورت می توانیم مفاهیم دیگر را به عنوان شئونی از آن در نظر بگیریم که به اعتبارهای مختلف به صورت واژه های متعدّد درآمده اند. پس می توان گفت که عبودیت، هدف غایی تربیت اسلامی است و غرض آن است که آدمی، عبد خدا شود. از این رو بالاترین وصفی که در قرآن برای پیامبر اکرم (ص) به کار رفته «عبد» است. عبد شدن، ناظر به فرایندی بلند و پیچیده در جهت خروج از سلطه ی عواملی است که تهدید تصاحب انسان را دارند. از آن جا که انسان، موجود محتاجی است و با حوایج فیزیکی و روانی و اجتماعی همراه است، همواره در لحظات شدّت و حدّت احتیاج، در معرض آن است که چیزی یا کسی تصاحب شود و «حاجت» را که طبیعی وجود او است به «ذلت» که صورت محرف آن امر طبیعی است، بدل سازد. تمرین خروج از این تصاحب ها و تمرین شکافتن این صورت های محرف، شرح طریقه ی عبد شدن است. عبد شدن به معنای خروج از دایره ی حاجتمندی نیست و اصولاً چنین خروجی برای آدمی میسر نیست؛ حاجتمندی ذات او است و او همواره چنین بوده است و خواهد بود. آن چه انسان عبد می شود از آن فارغ شود، توهم های برخاسته از حاجتمندی است که در تب این توهم ها، شیئی بی جان را مبدأ و ملجأ خود می بیند یا انسانی حاجتمند چون خود را متکا و مراد خویش می یابد. با جستن از این توهم ها، آدمی می تواند مبدأ حقیقی حاجت خویش را بازیابد. پس عبد از حاجت فارغ نمی شود، بلکه از توهم می رهد و چشم



می‌گشاید و ربّ حقیقی خویش را می‌شناسد. «عبد» و «ربّ» دو مفهوم متضایف اند و یکی را بدون دیگری نمی‌توان در نظر گرفت.

در بحث از توصیف انسان گفتیم که مسأله‌ی اساسی انسان که ماهیت سیمای او در گرو آن است، ربوبیت است؛ یعنی این که انسان چه چیز یا چه کسی را ربّ خویش بگیرد. در مفهوم شناسی تربیت نیز به این نتیجه رسیدیم که انبیا همواره تبیین ربوبیت را وجهه‌ی همّت خویش قرار داده بودند. اکنون در باب هدف تربیت به این جا راه برده ایم که عبودیت، هدف غایی است. پس این منتها به آن مبدأ باز می‌گردد و آدمی با راه بردن به عبودیت، مسأله‌ی اساسی وجود خویش (ربوبیت) را پاسخ می‌گوید و طریقی را که انبیا به او نشان داده اند طیّ می‌کند.

با قرار گرفتن عبودیت در کانون اهداف غایی، سایر اهداف غایی، شؤونی از آن را نشان می‌دهند و با آن، تنها اختلاف حیثی دارند. اگر عبودیت را از حیث آثاری که در وجود آدمی به بار می‌آورد مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم آن را حیات طیّبه و تقوا بنامیم. حیات طیّبه، نوعی زیستن با آثار حیاتی ویژه‌ی خود است و تقوا ناظر به نوعی شخصیت درونی است که در آن، حالات، احساسات، افکار و نیّات، تحت ضبط و کنترل ویژه‌ای آرایش می‌یابند. حال اگر عبودیت را از حیث نیل آدمی به مقصد مورد نظر قرار دهیم، می‌توانیم آن را هدایت و رشد بنامیم. در این دید، نکته آن است که آیا انسان در برهوت دنیا به مقصد رهنمون خواهد شد و از آن جان سالم به در خواهد برد (فوز و سلام). از این حیث، عبودیت، همان هدایت و رشد است.^۱ و سرانجام اگر عبودیت را از حیث نیل به مقصود و محبوب در نظر آوریم، می‌توانیم آن را قرب و رضوان بنامیم. از این رو خداوند کسی را که در جست و جوی قرب و رضوان باشد عبد می‌نامد و او را در شمار عباد در می‌آورد.^۲

۱. وَاِنْ اغْبٰذُوْا هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ / یس: ۶۱.

۲. اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً فَاَدْخُلْ فِیْ عِبَادِي ... / فجر: آیه‌ی آخر.



فصل چهارم

مبانی، اصول و روش‌های تربیتی

واژه‌های «اصل» و «اصول»، تقریباً در همه‌ی شاخه‌های دانش بشری به کار می‌روند. از جمله، در تعلیم و تربیت نیز سخن از اصول تعلیم و تربیت به میان می‌آید؛ اما مراد از اصول چیست؟

هر چند واژه‌ی «اصل» در هر موردی به کار رود، فی‌الجمله معنای پایه و اساس را افاده خواهد کرد، اما نباید گمان کرد که این واژه در رشته‌های مختلف دانش، به یک نحو به عنوان اصطلاح به کار رود. در واقع، باید انتظار داشت که در هر قلمروی از دانش، «اصل»، معنایی متناسب با آن قلمرو داشته باشد. مثلاً در فلسفه، به معنای ستّی کلمه، که فیلسوف در پی شناخت واقعیت‌های بنیادین هستی است، «اصل»، معنایی متناسب با همین امر خواهد داشت. بنابراین، وقتی فلاسفه‌ی پیش از سقراط از اصل موجودات سخن می‌گفتند و آن را آب یا آتش یا غیر آن در نظر می‌گرفتند، مرادشان این بود که واقعیت بنیادین هر موجودی، آب یا آتش یا غیر آن است، هر چند که صورت آن به گونه‌ای دیگر باشد.

همچنین، هنگامی که فلاسفه‌ی مسلمان از وجود و ماهیت موجودات سخن می‌گویند و می‌پرسند که وجود و ماهیت، کدام یک اصیل و کدام یک اعتباری است، مرادشان آن است که کدام یک عینی و متحصّل در خارج است و کدام یک حاصل اعتبارهای ذهن.

حال، اگر خود را در قلمرو علوم نظری و تجربی در نظر بگیریم و در این قلمرو از «اصل» سخن بگوییم، پیداست که نمی‌توان معنای پیشین را از این کلمه مراد نمود، زیرا علوم تجربی اساساً به دنبال دست یافتن به واقعیت‌های بنیادین هستی نیستند؛ بلکه، در این جا نیز اصل، متناسب با فضا و اقتضای همین قلمرو از دانش خواهد بود. با توجه به تلقی غالب در باب علوم تجربی به منزله‌ی قلمرویی از دانش که در پی شناخت قانونمندی‌های مربوط به موجودات است، اصل در این علوم، معنایی دیگر خواهد یافت. بنابراین، مثلاً هنگامی که از اصول فیزیک یا اصول روان‌شناسی سخن می‌گوییم، نظر به مجموعه‌ی یافته‌هایی از این علوم داریم که به منزله‌ی قانونمندی‌های شناخته شده در باب موجودات مورد مطالعه در نظر گرفته شده‌اند. البته، این مانع از آن نیست که واژه‌ی اصول در این علوم، به معنای دیگری نیز به کار گرفته شود، چنان که وقتی از اصول موضوعه‌ی^۱ فیزیک یا روان‌شناسی سخن می‌گوییم، مرادمان مجموعه‌ی قضایایی است که پیش از تکوین و برای تکوین خود علم فیزیک یا علم روان‌شناسی، مورد نیاز است و از دانش‌های دیگر به عاریت گرفته می‌شود. اما معنای پیشین اصول، هنگامی در این علوم به کار می‌رود که آن‌ها تکوین یافته و به دستاوردهایی نایل شده باشند.

به همین سیاق، اگر ما خود را در قلمرو علوم کاربردی مشتمل بر علوم تربیتی در نظر بگیریم و در این قلمرو از «اصل» سخن بگوییم، نباید انتظار داشته باشیم که معنای سابق الذکر به ذهن متبادر شود؛ بلکه، در علوم کاربردی نیز متناسب با

۱. Postulates

ویژگی این علوم، «اصل» معنای معینی خواهد داشت. ویژگی بارز علوم کاربردی آن است که این علوم، در پی ایجاد تغییرات مطلوب در عرصه‌های مختلف هستند. آنچه در این علوم مورد نظر است، به دست آوردن قواعد کلی برای تعیین و هدایت تغییرات مورد نظر است.

بر این اساس، معنای «اصل» در علوم کاربردی، «قاعده‌ی عامه‌ای خواهد بود که می‌توان آن را به منزله‌ی دستورالعملی کلی در نظر گرفت و به عنوان راهنمای عمل قرارداد. اصل در علوم کاربردی، به صورت قضیه‌ای بیان می‌شود که حاوی «باید» است، در حالی که در علوم نظری و تجربی، به شکل قضیه‌ای حاوی «است» اظهار می‌شود. بر این اساس، هنگامی که از اصول تعلیم و تربیت سخن می‌گوییم، باید خود را محدود به بیان قواعدی کنیم که به منزله‌ی راهنمای عمل، تدابیر تعلیمی و تربیتی ما را هدایت می‌کنند.

شایان ذکر است که طبق این بیان، رابطه‌ی خاصی میان «اصل» در علوم نظری و «اصل» در علوم کاربردی وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر، اصول مورد بحث در علوم کاربردی، مبتنی بر اصول مورد توجه در علوم نظری خواهند بود، زیرا اصول در علوم نظری، قانونمندی‌های مربوط به موجودات هستند و مکانیزم‌های تغییر و تغیر در آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند و قواعد و دستورالعمل‌های ایجاد یا کنترل تغییر (اصول در علوم کاربردی)، مستخرج از مکانیزم‌های مذکور است. بر این اساس، می‌توان گفت که اصول مورد بحث در علوم نظری، «مبانی» اصول مورد نظر در علوم کاربردی هستند. پس، مبانی تعلیم و تربیت، مجموعه‌ی قانونمندی‌های شناخته شده در علوم نظری، چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است که تعلیم و تربیت بر آن‌ها تکیه دارد.

از سوی دیگر، اصول تعلیم و تربیت، مجموعه‌ی قواعدی خواهد بود که با نظر به قانونمندی‌های مذکور، اعتبار می‌شوند و راهنمای عمل قرار می‌گیرند. البته، ممکن است این قواعد، همواره ترجمه‌ی مستقیم قانونمندی‌های مذکور از

قضایای حاوی «است» به قضایای حاوی «باید» نباشند، زیرا این قواعد، علاوه بر آن که تحت تأثیر قانونمندی‌ها هستند، از اهداف تربیتی هم متأثر می‌شوند. بنابراین، ممکن است اهداف تربیتی، برخی از اصول را مجاز بشمارند و مانع از استخراج برخی از اصول، به شیوه‌ی ترجمه‌ای مذکور باشند؛ چنان که ممکن است برخی از اصول را در صدر و برخی دیگر را در ذیل بنشانند.

پس از ذکر رابطه‌ی مبانی و اصول، لازم است به رابطه‌ی اصول و روش‌های تربیتی نیز اشاره‌ای داشته باشیم. چنان که اصول بر مبانی تکیه دارند، روش‌ها نیز بر اصول مبتنی هستند. البته، اصول و روش‌ها از یک سنخ هستند، زیرا هر دو، دستورالعمل‌اند و به ما می‌گویند که برای رسیدن به مقصد و مقصود موردنظر، چه باید بکنیم؛ اما تفاوت آن‌ها در این است که اصول، دستورالعمل‌های کلی و روش‌ها، دستورالعمل‌های جزئی‌تر هستند. بر این اساس، بهتر آن است که در بیان روش‌های تربیتی، به جای آن که سلسله‌ای از روش‌ها را بدون ضابطه در کنار هم بیاوریم، آن‌ها را برحسب قرار گرفتن در دامنه‌ی اصول تربیتی مختلف دسته‌بندی کنیم و هر دسته را ذیل اصل مربوط قرار دهیم. این شیوه، علاوه بر آن که تبویب منظم‌تری را فراهم می‌آورد، زمینه‌ی شکوفایی ابتکارها را در ابداع شیوه‌های نوین به وجود می‌آورد، زیرا هر اصل تربیتی به منزله‌ی معیار یا قاعده‌ی کلی است که با در دست داشتن آن، می‌توان در مواجهه با شرایط تازه‌تر و پیچیده‌تر، با نظر به اقتضای معیار مذکور، به ابداع روش‌های تربیتی مناسب اقدام کرد.

در این فصل که بحث از مبانی و اصول و روش‌های تربیتی در اسلام است، تعاریف مذکور در سطور فوق را که به نظر ما تعاریف موجهی از این مفاهیم هستند، اساس ساخت بندی فصل حاضر قرار خواهیم داد، هر چند آنچه در منابع اسلامی یافت می‌شود، به معنای رایج کلمه، علوم نظری یا علوم کاربردی نیست، اما قدر مسلم، در منابع مذکور، هم از توصیف انسان سخن به میان آمده و هم دستورالعمل‌هایی کلی یا جزئی به دست داده شده است.

آنچه در این بحث به منزله‌ی مبانی تربیت در نظر گرفته خواهد شد، ویژگی‌های عمومی انسان است که شاخه‌ای از توصیف انسان به حساب می‌آید و متناظر با آن چیزی است که در علوم انسانی نظری مورد بحث قرار می‌گیرد. این ویژگی‌ها را که اولاً در مورد عموم انسان‌ها صادق‌اند و ثانیاً به شکل قضایای حاوی «است» قابل بیان‌اند، به منزله‌ی مبانی تربیت لحاظ خواهیم کرد و به همین دلیل، ویژگی‌های عمومی انسان را از فصل اول به فصل حاضر موکول کردیم؛ و آنچه به منزله‌ی اصول تربیت بیان خواهد شد، قواعد کلی مستخرج از مبانی مذکور است که متناظر با مباحث علوم انسانی کاربردی است.

سرانجام، آنچه به منزله‌ی روش‌های تربیتی ذکر خواهد شد، دستورالعمل‌های جزئی‌تر است که چنان‌که گفته شد، هر دسته از آن‌ها در دامنه‌ی یک اصل تربیتی قرار خواهد گرفت.

به این نکته نیز اشاره کنیم که مبانی و اصول و روش‌های تربیتی، به صورتی که در این جا می‌آید، همواره چنان نیستند که بتوان همه‌ی آن‌ها را با قطعیت تمام در منابع اسلامی یافت. بلکه، گاه در منابع اسلامی، تنها مبنا (ویژگی عمومی انسان) ذکر شده و به اصل ناظر بر آن، اشاره‌ای نشده است؛ یا ممکن است سخنی به صورت اصل (دستورالعمل کلی) بیان شده باشد، اما از مبنای آن، ذکری به میان نیامده باشد؛ چنان‌که گاه ممکن است صرفاً به ذکر روشی تربیتی اکتفا شده و از مبنا یا اصل مربوط به آن، سخنی به میان نیامده باشد.

روش کار ما در تنظیم این فصل چنین است که با در دست داشتن هر یک از سه مورد مذکور، هر چند به مورد یا موارد دیگر خیلی روشن اشاره نشده باشد، آن‌ها را استنباط کنیم و به طور روشن تحت عنوان مبنا یا اصل توضیح دهیم. بنابراین، مباحث فصل حاضر، تحت سه فراز پی‌درپی تنظیم شده است: «مبنای تربیتی»، «اصل تربیتی» و «روش‌های تربیتی». در هر «مبنا» یکی از ویژگی‌های عمومی انسان مورد بحث قرار می‌گیرد، سپس در «اصل» مربوط به مبنای مذکور، قاعده

و دستورالعملی کلی بیان می شود و سرانجام، در «روش ها» ی مبتنی بر اصل مذکور، شیوه های جزئی تر برای ایجاد تغییرات مطلوب توضیح داده می شود.

مبنای اول: تأثیر ظاهر بر باطن

منظور از ظاهر، همه ی امور مشهودی است که از انسان سر می زند و مظهر آن ها بدن است و مراد از باطن، شئونی است که قابل مشاهده نیست، همچون فکر و نیت. طبق توضیحی که خواهد آمد، باطن آدمی، لایه ای روین و لایه ای زیرین دارد. در این جا تنها به لایه ی روین نظر داریم. پس مقصود از این ویژگی آن است که ظاهر انسان دست اندرکار نقش زنی بر باطن او است. بسیاری از حالات باطنی سایه اند و صاحب سایه، دست و پا و حرکت و نگاه و صوت و سخن است و بی راه نبوده است که کسانی خواسته اند خنجری پولادین بر دیده زنند تا «دل گردد آزاد».

از این رو هرگاه نقشی بر پیکر انسان نمودار شود، شبیحی بارنگ و بوی خود در باطن خواهد افکند. شگفت تر آن است که اگر این نقش با تکلف و تصنع نیز به خود بسته شود، باز طنینی درونی خواهد داشت. و چنین است که «تباکی»^۱ به بار «بکاء» می نشیند و «تحلم» به بار «حلم». «تباکی»، «نقش گریه» بازی کردن است و «تحلم»، «نقش بردباری» بازی کردن و این هر دو بازی، گاه جدی می شود (رُبَّ جَدِّ جَرَّةُ اللَّعْبِ: بسا جدیت ها که در پی بازی می آیند). در این باب، امام علی (ع) می فرماید:

إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ.^۲

اگر بردبار نیستی پس خود را بردبار جلوه ده؛ چه، اندک پیش می آید که کسی خود را به گروهی شبیه سازد و جزو آنان نشود.

هنگامی که خداوند می فرماید: «اگر مرا نخوانید، به شما عنایتی نخواهم

۱. مستحب است نماز گزار در قنوت وتر، اگر گریستن نمی تواند، تباکی کند.

۲. نهج البلاغه، کلمات قصار، ۲۰۷

کرد. ^۱ و یا «باید مرا به 'زبان' و 'لفظ' بخوانید» ^۲ (نه تنها به دل) و یا «به وقت خواندن من، مستی از سر بیرون کنید تا بار این 'لفظ' ها را بچینید» ^۳، اشعار به همین ویژگی تأثیر ظاهر بر باطن دارد.

نقش زنی ظاهر بر باطن، اختصاصی به ظواهر پسندیده ندارد. هرگاه رفتار یا گفتاری مذموم نیز بر جوارح آدمی نمودار شود، آهنگی باطنی خواهد انگيخت. از این رو لقمان به فرزندش توصیه کرد که «به هنگام راه رفتن، با تفرعن بر زمین گام مزین. ^۴ تفرعن، نقش است؛ اما حاصل آن فرعونی شدن دل است.

اصل ۱: تغییر ظاهر

ویژگی «تأثیر ظاهر بر باطن» بیانگر آن بود که ظاهر آدمی در کار نقش زنی بر باطن است. بر این اساس، یکی از اصول و قواعد عامه ای که باید در تربیت انسان به کار بست، «ظاهر سازی» است. ظاهر سازی، هنگامی مذموم است که متوجه به مردم و مایه ی خودنمایی باشد. اما در غیر این صورت، ظاهر سازی، متوجه به درون و مایه ی تحول باطن خواهد بود. اساساً از لحاظ تقدّم و تأخّر در طول زندگی آدمی، ابتدا ظاهر سازی مورد توجه قرار می گیرد و والدین، ظواهر کودک را به گونه ای مطلوب تدبیر می کنند که این امر در نهایت، به تشکّل باطن منجر می شود. این نکته را در مبحث «مراحل تربیت» مورد بررسی قرار خواهیم داد.

طبق این اصل، هرگاه بخواهیم تغییر و تحولی در باطن کسی پدید آوریم، باید در ظاهر او به دستکاری پردازیم یا امکان این کار را برای خود وی فراهم آوریم. به عبارت دیگر، اگر نگاه کردن، سخن گفتن، سکوت کردن، گوش کردن، راه رفتن، نشستن، غذا خوردن و ... به گونه ای مطلوب تنظیم شوند، احساسات، افکار و تصمیم گیری های معین و مطلوبی را در درون خواهند انگيخت.

۱. قل ما یغنی بکم ربی لولا ذلک لکرم. / فرقان: ۷۷.

۲. واذکر اسم ربّک، گفته است «واذکر ربّک». / مزمل: ۸.

۳. یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون / نساء: ۴۳.

۴. لا تمشی فی الارض مرحاً / اسراء: ۳۷.

اگر چه این اصل (و نیز سایر اصول) در منابع اسلامی به عنوان اصل و به صورت قاعده ای کلی بیان نشده، اما از آن جا که هر توصیه ی تربیتی متضمن یک اصل است، توجه به توصیه ها و روش های تربیتی اسلام، اهمیت و مقبولیت این اصل را در نظام تربیتی اسلام نشان می دهد. مقدار قابل توجهی از این گونه توصیه ها، به تغییر آفرینی در ظواهر اختصاص یافته است. چون بحث از این توصیه ها و روش ها در جای خود به تفصیل خواهد آمد، در این مورد و نیز در خصوص سایر اصول، برای نشان دادن مضمون مزبور، تنها به ذکر نمونه ای اکتفا می کنیم.

در سخنی از امام صادق (ع) درباره ی پیامبر (ص) آمده است:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَأْكُلُ أَكْلَةَ الْعَبْدِ وَيَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ ... تَوَاضِعًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.^۱

رسول خدا (ص) شیوه اش این بود که همچون بندگان غذا می خورد و به هیأت بندگان می نشست. این به سبب فروتنی نسبت به خداوند تبارک و تعالی بود.

چرا پیامبر (ص) بر حفظ این ظواهر اصرار داشت و آن را شیوه و دأب خود ساخته بود («کان یجلس» ماضی استمراری است)؟ جز این است که این ظواهر، طنین بندگی در درون می افکنند؟ و آیا می شود کسی خود را بنده ی خدا بداند و آن گاه نه به هیأت نشستن بندگان، بلکه چون سلاطین جلوس کند؟ پس بندگی که حالتی باطنی است تنها در ملازمت با ظاهری معین دوام می آورد و می بالد.

روش های تربیتی

براساس اصل اول، روش های تربیتی باید فنونی را در اختیار بگذارد که بتوان از طریق تغییر و تدبیر ظواهر فرد، حالات باطنی مطلوب را در وی به وجود آورد

۱. روضه ی کافی؛ به نقل از میزان الحکمة، ج ۹، ص ۶۶۵.



و حالات نامطلوب را از بین برد، یا این که فرد، خود با به کار بستن این فنون، ظواهرش را دستکاری کند تا خود را در معرض حالات باطنی معینی قرار دهد. این دسته از روش ها ناظر به تدبیر و وضعیت های بدنی، اقوال و اعمال آدمی است. روش های مورد بحث عبارت اند از: روش تلقین به نفس و روش تحمیل به نفس.

۱- روش تلقین به نفس

تلقین به نفس به این معناست که از طریق به زبان آوردن قولی معین، تغییری به مقتضای آن در ضمیر پدید آید؛ به عبارت دیگر، تلقین، قولی است اما با قائل شدن اندک توسّعی در آن، می توان برای تلقین فعلی نیز جایی در نظر گرفت. مراد از تلقین فعلی آن است که با آشکار ساختن عملی در اعضا و جوارح، سایه و طنین آن عمل را به درون بیفکنیم. (البته به یک معنا، قول نیز فعل است و بنابراین، اصولاً تلقین، تلقین فعلی خواهد بود، اما اگر فعل را نه به معنای اعم کلمه، بلکه به معنای اخصّ و در مقابل قول در نظر بگیریم، آن گاه تلقین قولی و فعلی قابل اطلاق خواهد بود).

در نظام تربیتی اسلام، روش هایی توصیه شده که ماهیتاً مشمول عنوان فوق است. توضیح این روش ها را تحت عناوین تلقین قولی، تلقین فعلی و تلقین قولی-فعلی بیان می کنیم. هر یک از این موارد را نیز از دو جهت سلب و ایجاب می توان در نظر گرفت، یعنی تلقین های منفی که نباید صورت پذیرد و تلقین های مثبت که باید به کار گرفته شود.

تلقین قولی از هر دو حیث سلب و ایجاب در روش های تربیتی اسلام، مقام و موقعیتی مهم دارد. چه بسیار حالات باطنی منفی که در پس گفته های بی مقدار، در دل می رویند و چه بسیار از همین گونه حالات که با داس سخن از صفحه ی دل درویده می شوند. در این جا به چند نمونه اشاره می کنیم:

- امام صادق (ع):

وَلَا تُخَاصِمُوا النَّاسَ لِدِينِكُمْ فَإِنَّ الْمُخَاصِمَةَ مُمْرِضَةٌ لِلْقَلْبِ.^۱

برای دفاع از دینتان، با مردم نزاع و مشاجره‌ی لفظی نکنید، زیرا این کار دل را بیمار می‌سازد.

در قرآن پیشنهاد شده است که به جای این گونه نزاع و مشاجره، جدال احسن صورت پذیرد.

- در روایتی مشابه، اشتغال قلب و پدید آمدن حقد و نفاق در پی آن به عنوان میراث مشاجره ذکر شده است:

إِيَّاكُمْ وَالْخُصُومَةَ فَإِنَّهَا تَشْغَلُ الْقَلْبَ وَتُورِثُ النِّفَاقَ وَتَكْسِبُ الضَّغَائِنَ.^۲
- امام صادق (ع):

أَنْظُرْ أَنْ لَا تَكَلِّمَنَّ بِكَلِمَةٍ بَغْيٍ أَبَدًا وَإِنْ أَعْجَبَتْكَ نَفْسُكَ وَعَشِيرَتُكَ.^۳

بنگر که هرگز حرف زوری از دهانت خارج نشود، گرچه از قدرت خودت و قدرت خویشاوندانت مطمئن باشی.

اگر زبان بر این ناراستی‌ها نگردد، قلب از اشتغال و آرایش مصون می‌شود و از این رواست که فرموده‌اند:

- إِنْ الصَّمْتُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ.^۴

سکوت، دری از درهای حکمت است.

این‌ها مواردی از جنبه‌ی سلبی تلقین قولی بود و اکنون به ذکر چند نمونه از جنبه‌ی ایجابی می‌پردازیم:

۱. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فی ترک دعاء الناس.

۲. همان، باب المرء و...

۳. همان، باب البغی.

۴. همان، باب الصمت.



- کسی از یاران امام صادق (ع) به نزد وی آمد و گفت: «گاه در دلم اندیشه های کفرآمیز موج می زند.» «إِنَّهُ يَقَعُ فِي قَلْبِي أَمْرٌ عَظِيمٌ». امام در پاسخ چاره جویی او فرمود: «هرگاه چنین شد به زبان بگو: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۱
- قهقهه در اسلام، مذموم شمرده شده است، زیرا به هنگام قهقهه، کنترل و تسلط انسان بر خویش به سستی می گراید و این ضعف به همراه نشاط بیش از حدی که در پی می آید، انسان را آماده ی تخطی و تجاوز از حدود می گرداند. برای زدودن این اثر قلبی، در روایتی چنین توصیه شده است:

إِذَا قَهَقَهْتَ فَقُلْ حِينَ تَفَرَّغَ اللَّهُمَّ لَا تَمُوتُنِي^۲.

اگر صدای خنده ات به قهقهه بالا گرفت، بعد از آن که از این حال خارج شدی بگو، خدایا از من نفرت مکن.

- چنان که پیش تر نیز اشاره شد، ذکر لفظی خدا مورد توصیه و تصریح قرآن است: «وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ». با توجه به موقعیت های مختلفی که برای انسان پیش می آید، چون موفقیت در انجام کاری برجسته، یا لغزش و افتادن به ورطه ی گناه، ... و با توجه به این که خداوند، نام های مختلفی دارد که در هر یک از موقعیت های مزبور می توان به تناسب، یکی از این نام ها را به زبان آورد و توسط آن، حالات باطنی را به کنترل گرفت، دامنه ی وسیع کاربرد تلقین قولی آشکار می شود، چنان که در موفقیت ها می توان خداوند را سپاس گفت و او را ستود که او «حمید» است و هر حمد و سپاسی، فی الواقع در خور اوست و این دل را از عجب و غرور مصون می کند، یا به وقت لغزش می توان استغفار گفت که او «غفار» است و این دل را از یأس یا جسارت باز می دارد و موارد مشابه دیگر.

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا^۳.

۱. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الوسوسة و حدیث النفس.

۲. همان، کتاب العشرة، باب الدعابة و الضحك.

۳. اعراف: ۱۸۰.

در تلقین فعلی، مقصود آن است که صورت یک فعل مطلوب را به نحو تظاهر بر اعضا و جوارح خویش آشکار سازیم، در حالی که آن فعل و آثار آن در درون ما ریشه ندوانده است. در جهت سلب نیز مقصود آن خواهد بود که صورت فعلی نامطلوب را از خود دور کنیم، در حالی که ممکن است آثار آن در درون ما ریشه دوانده باشد. عرصه‌ی این روش نیز برحسب انواع مختلف حالات و افعال، وسیع و گسترده است. در زیر چند مورد را از باب نمونه ذکر می‌کنیم:

- پیش‌تر نمونه‌ی «تباکی» (تظاهر به گریه) را متذکر شدیم.

- هم‌چنین دستور پرهیز از تبختر در راه رفتن را نمونه آوردیم:

لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا.

- و عبادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا.^۱

و بندگان خدا کسانی هستند که بر زمین با تواضع گام می‌زنند.

اصولاً تواضع به این معنا است که انسان در ظاهر، خود را فرودست جلوه دهد و حاصل آن کنترل عجب و غرور است. در همین زمینه، روایات بعدی نیز وارد شده است.

- امام صادق (ع):

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَتَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعْلَمُونَهُ الْعِلْمَ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ وَلَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ فَيَذْهَبَ بَاطِلُكُمْ بِحَقِّكُمْ.^۲

در جست‌وجوی علم باشید و به همراه آن، خود را به حلم و وقار بیارایید و در برابر کسی که به او علم می‌آموزید تواضع کنید و نسبت به کسی که از او علم می‌آموزید تواضع کنید؛ و عالمانی ستم‌پیشه نباشید که در این

۱. فرقان، ۶۳.

۲. الحیة، ج ۲، ص ۲۷۲.



صورت، این شیوه ی باطل شما، سخن حقتان را از بین خواهد بود.
- امام صادق (ع):

إِنْ مِنَ التَّوَاضُّعِ أَنْ يَجْلِسَ الرَّجُلُ دُونَ شَرَفِهِ^۱.

از جلوه های تواضع و فروتنی این است که انسان در جایی بنشیند که فروتر از رتبه ی اجتماعی او باشد.

هرگاه دو گونه تلقین قولی و فعلی در هم آمیزند، تأثیری مضاعف به بار می آورند. در نظام تربیتی اسلام، شیوه ها و دستورات فراوانی دیده می شود که تلقین قولی - فعلی در حیطه ی آن قرار می گیرد. نماز، برجسته ترین چهره ی این به هم آمیختگی است. نمازگزار سخنان معینی بر زبان می راند و حرکات معینی انجام می دهد که هر یک با حالات باطنی ویژه ای تناسب دارد و آن ها را در باطن می انگیزد. هنگامی که فرد در برابر خدا می ایستد و می گوید «خدایا تنها تو را بندگی می کنیم و تنها از تو یاری می جوئیم» طنین تسلیم به خدا (جزء اول این سخن) را که بهای آن حریت از غیر خدا (جزء دوم) است در دل می افکند. حتی آهنگ کلام در سخن گفتن با خدا، به نحوی توصیه شده است که این طنین باطنی را هر چه عمیق تر منعکس کند:

وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ^۲.

و در دل خود، پروردگارت را از روی تضرع و ترس و آهسته و آرام، یاد کن.

این آیه اشاره دارد که خدا را در دل یاد آرید و اگر خواستید به سخن، او را بخوانید، با آهنگی خفیف بخوانید. این لحن کلام، با خشیت دل همراه تر است. همین انعکاس باطنی برای حرکات فرد، به هنگامی که قامتش را فرو می شکند و

۱. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب التواضع.

۲. اعراف: ۲۰۵.

به خاک می افتد، نیز مورد نظر بوده است. نظیر این آمیزه ی قول و فعل در حجّ، به نحو شورانگیزی دیده می شود که شرح و بسط آن، نوشته ی مستقلی می طلبد.

۲- روش تحمیل به نفس

در این روش نیز، باطن انسان به وسیله ی ظاهر وی ساخته می شود. تفاوت این روش با تلقین به نفس در آن است که در تلقین، لزوماً باطن انسان گریزنده و بی رغبت نیست، اما در این روش، چنین فرضی ملحوظ است. تحمیل در جایی مورد می یابد که کراهت وجود داشته باشد؛ هنگامی که علی رغم گریز و کراهت باطن، اعضا و جوارح به انجام عملی وادار شوند، روش تحمیل به نفس مورد استفاده قرار گرفته است. طبق این روش، باطن رمیده و بی رغبت را می توان با حرکات اندام به بند کشید و آن را رام و راغب گرداند. (البته این کار، علاوه بر تحمیل، به مدد استمرار و پیوستگی بر عمل مورد نظر نیز محتاج است؛ و لذا به کار گرفتن این روش، باید در حالت ترکیب با شیوه های مربوط به مداومت و محافظت انجام پذیرد).

عملی که مورد رضای دل نیست به باری می ماند که به دوش کشیدن آن نفس را تنگ می کند، اما با تن دادن به این بار، سرانجام شرح صدری رخ می کند و ثقل آن از بین می رود.

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ...

آیا ما سینه ی تو را گشاده نساختیم و باری را که سخت بر پشت تو سنگینی می کرد، از (دوش) تو برداشتیم؟

از این روست که باید «کراهت» را به جان خرید تا از آن «رغبت» بجوشد و توشه ی راه شود «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَالْيَ رَبِّكَ فَارْغَبْ»^۲.

۱. انشراح، ۳۰۱.

۲. همان، ۷۰۶.



در عین حال، باید توجه داشت که روش تحمیل به نفس، محدود به حدود معینی است. نخستین حدّ، آن است که این روش در حیطه‌ی «عمل» به کار می‌آید نه در قلمرو «ایمان». برای ایمان آوردن، نمی‌توان از تحمیل طرفی بست، چه این جا جای اکراه نیست «لَا اكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۱. در ایمان آوردن، نمی‌توان بر خویش باری گذاشت، بلکه باید بارها را از خویش برداشت؛ از دل خویش و از چشم و گوش خویش^۲، تا هدایت از ضلالت شناخته شود «قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»^۳ و از گوش و چشم بگذرد و در دل داخل شود. هنگامی که ایمان در دل «داخل» شد، باید آن را در دل «ثابت»^۴ کرد و در این جا است که باید بر خویش بار گذاشت: بار عمل. حدّ دیگر آن است که تحمیل نباید چنان باشد که مایه‌ی اعراض دل شود. اگر کسی باری بیش از حدّ بر خود تحمیل کند، خود را در معرض آن می‌نهد که یکباره پشت کند و همه چیز را واگذارد. پس هرگاه بیم آن بود که تلخی به کام دل بنشیند و شور و نشاط را از آن ریشه کن کند، باید فروتر آمد و آسان‌تر گرفت و تردیدی نیست که در هر حال، یافتن این حدّ، بارفت و بازگشت و پیش و پس شدن به دست می‌آید.

با نظر به این حدّ است که امام صادق (ع) فرموده اند:

«لَا تُكْرِهُوا إِلَى أَنْفُسِكُمُ الْعِبَادَةَ»^۵.

طاعت و عبادت را بر خود تحمیل نکنید.

اما اگر تحمیل با رعایت این حدّ انجام پذیرد، در این صورت نه تنها قابل نهی نیست، بلکه اجتناب ناپذیر است؛ چه، کرامت در گرو کراهت است «الْمَكَارُمُ بِالْمَكَارِهِ»^۶.

جوهره‌ی روش تحمیل به نفس در بسیاری از احکام، آداب و دستورات اسلامی رسوخ دارد. جهاد و روزه دو نمونه‌ی برجسته از موارد به کارگیری این

۱. بقره: ۲۵۶.

۲. لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ... اعراف: ۱۷۹.

۳. بقره: ۲۵۶.

۴. ... كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، ایمان را در دل‌های آنان ثبت کرد. / مجادله: ۲۲.

۵. کافی، باب الاقتماد فی العبادة.

۶. غرر الحکم، ج ۱، ص ۱۹ / ۱. نساء: ۱۹.



روش است که در هر دو، تن دادن به ناملایماتی که ابتدائاً مورد کراهت دل هستند، لحاظ شده است. (البته چنان که در بحث از اصول گذشت، جنگ فی حدّ نفسه جنبه‌ی تشریعی ندارد، بلکه برخاسته از امور تکوینی مربوط به انسان است و گریزی از آن نیست، اما خداوند این امور تکوینی را به شکلی معین مورد تشریع قرار داده است).

در زیر به مواردی از به کارگیری این روش اشاره می‌کنیم:

عاشروهنّ بالمعروف فان کرهتُموهنّ فَعَسَىٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَیَجْعَلَ اللّٰهُ فِیْهِ خَیْراً کَثِیْراً.^۱

با همسران خود در زندگی با انصاف و خوش رفتار باشید و چنانچه دلپسند شما نبودند، پس (بدانید که) شاید شما چیزی را خوش ندارید و حال آن که خدا در آن خیر بسیار برای شما مقدر کرده است.

«اِذَا هَبْتَ امراً فَقَعْ فِیْهِ.»^۲

«هرگاه از چیزی یا کاری خوف داشتی، خود را به حضور در موقعیت آن وادار (تا ترس از تو زایل شود).»

– پیش‌تر، از تحلّم سخن گفتیم و آن، چنان که پیداست، از موارد به کارگیری همین روش است، زیرا تحلّم آن است که کسی ظواهر حاکی از حلم را به زور به خود ببندد تا حقیقتاً به زیور حلم آراسته شود. در این حدیث نیز به همین مضمون اشارتی هست:

... وَ مَا مِنْ مُّؤْمِنٍ یَّشْفِی نَفْسَهُ اِلَّا بِفَضِیْحَتِهَا لَاَنْ کُلَّ مُؤْمِنٍ مُّلِجٌ^۳ [امام صادق (ع)].

... هیچ مؤمنی نیست که بخواهد عقده‌ی دل را بگشاید مگر به بهای فضیحت خود، زیرا هر مؤمنی زبانش در بند است.

۱. نسائ، ۱۹.

۲. الحیة، ج ۱، ص ۲۷۶.

۳. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب «ما اخذه الله علی المؤمن».



یعنی مؤمن با این که آتش غیظ و انتقام در درونش شعله ور می شود، اما از این که زبانه ی این آتش به زبانش برآید جلوگیری می کند و دهانش را به لجام (ملجم) می گیرد. این تحمیل سکوت بر خویشتن، علی رغم میل شدید باطنی بر انتقام، نوعی تحلم است. (ذکر این نکته لازم است که تحمیل سکوت بر خود با سکوت پیشه کردن متفاوت است، زیرا در دومی الزاماً کراهت از سکوت مطرح نیست. در تلقین به نفس همین سکوت پیشه کردن موردنظر بود).

موارد فوق از باب نمونه ذکر شد، اما حاصل کلام آن است که طبق روش تحمیل به نفس، باید برای ایجاد تحولات باطنی، اعمال و حرکات ظاهری را علی رغم کراهت باطن بر خود تحمیل کرد و بر آن استمرار ورزید. حال بر حسب این که ایجاد چه نوع تحول درونی موردنظر باشد، اعمال ویژه ی متناظر با آن باید به کار گرفته شود.

در پایان، این نکته را متذکر می شویم که اگر چه تحمیل به نفس عمدتاً جنبه ی عملی دارد (و ما نیز بیشتر به این جنبه نظر داشته ایم) اما برای آن نیز چون تلقین به نفس، می توان جنبه ی قولی و بنابر این قولی - فعلی قائل شد. چنان که ذیل آیه ی «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»^۱ «و با والدین، سخن به کرامت بگو» آمده است که هرگاه والدینت تو را مضروب کردند، در برابر آنان بگو که «خدا از شما درگذرد» و نه بیش^۲. پیداست که غالباً در چنین موردی، زبان به این گونه قول کریمی نمی گردد. اما باید علی رغم میل باطنی، آن را بر خود تحمیل کرد.

مبنای دوم: تاثیر باطن بر ظاهر

در نخستین ویژگی عمومی انسان ها، از نقش زنی ظاهر بر باطن سخن گفتیم، اما این بدان معنا نیست که باطن یکسره منفعل باشد، بلکه آن نیز در کار نقش آفرینی در ظاهر است. ویژگی نخست بر آن بود که هر بذری در پوست خود کشت

۱. اسراء: ۲۳.

۲. عن ابی عبدالله «... قال، و قل لهما قولا کریماً قال، ان ضرباک فقل لهما غفر الله لکما، فذلک منک قول کریم...». همان، باب البر بالوالدین.



کنید، ثمرش را در دل خواهید چید و این ویژگی بیانگر آن است که هر بذری در دل بپاشید، شاخ و برگ آن بر پوست خواهد نشست. اگر به فحوائی و ویژگی حاضر دقیق شویم، باید بگوییم که از یک نظر «نفاق» ممکن نیست، زیرا آنچه در عمق است به نحوی خود را به موج می آورد. اگر چه منافق به زبان چیزی می گوید که آن را در دل ندارد^۱، اما چنین نیست که زبان او پوششی بی خلل بر دلش باشد. نگاه باریک می خواهد تا دل منافق را از خلال «لحن قول»^۲ و «پیشانی فعل»^۳ او ببیند و امام علی (ع) در خطبه‌ی منافقین، این گونه باریک نگریستن را آموخته است. پس اگر تغییری در باطن آدمی رخ دهد، بر ظاهر نمودار خواهد شد و اگر ظاهر به خود تغییر نپذیرد باید تاویل آن را در باطن جست. از این رو خداوند در تبیین چشم اشکبار مؤمن، دل معرفت یافته‌ی او را گواه می آورد. چنان که برای چشم جامد کافر نیز، دل سنگواره‌ی او را:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا نُزِّلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ.^۴
و چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده می شنوند، اشک از دیده هایشان جاری می شود؛ چه که حقانیت آن را شناخته اند.

... فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ.^۵

... پس چرا وقتی بلای ما به آن ها رسید توبه و تضرع نکردند، در صورتی که دل هایشان را قساوت فرا گرفته بود.

همچنین خداوند به هنگام سخن گفتن درباره‌ی گرویدگان به پیامبر (ص)، همین ویژگی را مورد توجه قرار می دهد: کسانی که تقوایی استوار در «دل» یافته اند، در نزد پیامبر (ص) به آهنگی نجیب «سخن» می گویند، اما آنان که جاهلانه به آهنگی دریده پیامبر (ص) را فرا می خوانند، عقلی خفته دارند.^۶

۱. يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ / آل عمران: ۱۶۷.

۲. تَضَرَّعْتُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ / محمد: ۳۰.

۳. الْقَوْمُ فِي الْمَسْجِدِ كَالْحَوْتِ فِي الْمَاءِ وَالْمُنَافِقُ فِي الْمَسْجِدِ كَالطَّيْرِ فِي الْقَفْصِ: مؤمن در مسجد چون ماهی در آب (آرام) و منافق در مسجد چون پرندۀ ای در قفس (بی تاب) است.

۴. مائده: ۸۳، ۵. انعام: ۳۳.

۶. إِنَّ الَّذِينَ يَفُضُّونَ أَمَانَتَهُمْ عَبْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ / حجرات: ۳۳.



اصل ۲: تحول باطن

دومین ویژگی انسان، عبارت از «تأثیر باطن بر ظاهر» بود. طبق این ویژگی، آنچه در باطن آدمی است، در ظاهر، نقش می آفریند و هرگاه رفتاری مطلوب در ظاهر کسی پدیدار نشد، می توان آن را ناشی از وضعیتی درونی دانست. براساس این ویژگی، یکی از اصول تربیت باید ناظر به ایجاد تحول باطنی باشد. گاه ما در کوشش های تربیتی خود، گرفتار نوعی ظاهربینی می شویم، به نحوی که سعی خود را یکسره مصروف دفع ظواهر ناپسند در فرد می کنیم. اصل «تحول باطن» بیانگر آن است که در تربیت باید به فکر تحول درونی بود. هرگاه کسی در درون خود از بیماری جانکاهی رنج ببرد، چشمانی بی رمق و رخساری پریده رنگ خواهد داشت و نمی توان با سرمه و سرخاب، کار او را به پایان برد؛ باید ریشه ی بیماری را که چنگ در جان او افکنده برکند و اگر چنین شد، بی تکلف سرمه و سرخاب، برق در چشمانش می دود و خون در رخسارش. به نظر می رسد که این اصل در برابر اصل پیشین قرار گرفته و با آن در تعارض است؛ اما حقیقت آن است که آنچه تعارض جلوه کرده، هماهنگی است و این دو، بیش از آن که با هم ناسازگار باشند، مکمل هم اند و چون دو دامنه یک کوه اند که ظاهراً از هم فاصله دارند، اما در نقطه ی نهایی به هم می رسند. هم ظاهر و هم باطن هر دو باید در کار باشند. نه تغییر ظاهر و نه تحول باطن، هیچ یک به تنهایی راه به جایی نخواهد برد. این دو باهم اند که کارسازند، پس هر دو را باید از آلودگی شست:

و ذَرُوا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهُ^۱

گناه آشکار و نهان، هر دو را واگذارید.

ظاهر و باطن در این آیه به طور کلی به معنای آشکار و نهان است که از جمله معانی آشکار، کارهایی است که اعضا و جوارح انجام می دهند و از جمله معانی نهان، اموری است که در دل می گذرد.^۲

روش های تربیتی

روش های مترتب بر اصل دوم باید چنان پرداخت شود که دگرگونی باطنی فرد را به دنبال آورد و از این طریق، رفتارها و اعمال او نیز در معرض اصلاح قرار گیرد. این دسته از روش ها را تحت عنوان دو روش مورد بحث قرار می دهیم: روش اعطای بینش و روش دعوت به ایمان.

۱- روش اعطای بینش

در این روش، سعی بر آن است که تلقی آدمی از امور دگرگون شود. ایجاد دگرگونی در تلقی افراد، از جمله لوازم قطعی تغییر رفتارها و اعمال آنهاست، زیرا نوع تلقی و به عبارت دیگر نحوه ی ارزیابی امور، یکی از مبانی مؤثر در نوع رفتارها و اعمال است. ابتدا لازم است به توضیح مفهوم «بینش» (بصیرت) پردازیم. کلمه ی بینش (بصیرت) از حیث معنا، انطباق کامل بر کلمه ی «آگاهی» (علم) ندارد. البته بینش و آگاهی از یک جنس اند، اما رابطه ی تساوی و انطباق میان آنها نیست. هر بینشی آگاهی است، اما هر آگاهی بینش نیست. بینش نوعی آگاهی عمیق و گسترده است و از این رو آدمی را با واقعیت موردنظر کاملاً در می پیوندد، اما اصل آگاهی ممکن است سطحی و کم دامنه و لذا گمراه کننده باشد. بر این اساس، خداوند گاه منحرفان را موصوف به «آگاهی» (علم) می سازد، اما همواره «بینش» (بصیرت) را از آنان منتفی دانسته است.^۱ در قرآن، روش اعطای بینش مورد تصریح قرار گرفته است:

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا...^۲

به راستی بینش هایی از نزد پروردگار شما برایتان آمده است. پس هر که در پرتو آن بینا شود، به سود خود چنین کرده است و هر که کوری ورزد، به زیان خود عمل کرده است...

۱. يعلمون قاهراً من الحياة الدنيا... / روم، ۷.
اولئك الذين لله قاصفاتهم واعمى ابصارهم... / محمد، ۲۳.
۲. انعام، ۱۰۴.



اکنون به توضیح بینش های عمده ای که در قرآن برای تغییر تلقی انسان از امور مطرح شده می پردازیم و آن ها را به ترتیب زیر مورد بحث قرار می دهیم:

الف - بینش در مورد نظام هستی

ب - بینش در مورد دنیا

ج - بینش در مورد حقیقت انسان

د - بینش در مورد تاریخ انسان

ه - بینش در مورد مرگ و پس از مرگ

الف - بینش در مورد نظام هستی: مبدأ هستی، وجودی متعال است (خدا) و ویژگی های نظام هستی در ارتباط با او قابل طرح است. سه ویژگی اساسی نظام هستی عبارت است از: «شهادت»، «احاطه» و «افاضه».

«شهادت» به معنای حضور است و با توجه به آن، نظام هستی، نظام «شاهد و مشهودی»^۱ است. از این زاویه، اساس هستی، شهادت و حضور است و غیب و غیبت در آن راه ندارد. هنگامی می توان از غیب سخن گفت که پای اعتبار گشوده شود؛ به اعتبار زمان حال، زمان گذشته غیب و به اعتبار نگاه انسان، خدا غیب است؛ اما اگر از این اعتبارها که اعتبارند بگذریم، آنچه اصیل است شهادت است. در حیطه ی این بینش، هستی یکسره بر ملا است و هیچ چیز به غیبت برگزار نمی شود، نه برگی که از شاخه ای فرومی افتد و نه دانه ای که در هزار بطن ظلمت زمین آرمیده است.^۲

در اوج این نظام شاهد و مشهودی، خدا جای دارد و بنابراین، شهادتی بی رقیب از آن او است:

قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ.^۳

بگو چه چیزی برترین شهادت را دارد، بگو خدا میان من و شما شهید است.

۱. و شاهد و مشهود / بروج: ۳.

۲. و ما نسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين / انعام: ۵۹.

۳. انعام: ۱۹.



خدا شهید و شاهد و هر چه جز او مشهود است. اما فروتر از این مرتبه در هر مرتبه نیز شهادت و مشهودیت برقرار است. دسته‌ای از ملائکه شهیدند و در صحنه صحنه‌ی اعمال انسان، حضور دارند و به هنگام حساب نیز فراخوانده می‌شوند.^۱ پیامبران بر امت‌های خویش شهیدند و امت‌ها، مشهود آن‌ها^۲ هستند. فروتر که می‌آییم جوارح انسان نیز بهره‌ای از شهادت دارند.^۳ چه، در متن اعمال انسان حضور دارند و حتی سنگ و خاک نیز شهیدند و روزی این شهادت را باز خواهند گفت: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا.»^۴ بدین گونه از اوج تا حضيض، شهادت و حضور موج می‌زند و چون خونی جاری در رگ‌های هستی، دم به دم، حیات آن را در گرو خویش دارد.

ویژگی دیگر نظام هستی، «احاطه» است و براساس آن می‌توان از نظام «محیط و محاطی» در هستی سخن گفت. احاطه از دو حیث موردنظر است: از حیث علم و از حیث قدرت. خداوند، محیط بر موجودات هستی و آن‌ها محاط خدایند. احاطه‌ی علمی خداوند با شهادت که در ویژگی نخست از آن سخن گفتیم به یک معنا است؛ اما احاطه‌ی او از حیث قدرت، بیانگر آن است که موجودات هستی تحت نفوذ قدرت خدایند «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مُّحِيطٌ.»^۵ حضرت امیر (ع) در سخنی بیان نموده است که اساساً خدا را از طریق نفوذ قدرت او در سطحی فراتر از توان آدمی باز شناخته است، یعنی آن‌جا که ردپای سبب‌سازی و سبب‌سوزی او نمودار می‌شود:

عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهِمَمِ.^۶

خدا را چنین شناختم که مشاهده کردم عزم‌های جزم آدمیان را درهم می‌شکند و گره‌های کور ناگشودنی آنان را می‌گشاید و سعی آنان را بی‌ثمر می‌کند.

۱. وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ / ق: ۲۱.

۲. كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دَفَنْتُ فِيهِمْ [عیسی (ع)] / مائده: ۱۱۷.

۳. وَ تَكَلَّمْنَا ابْنِیْهِمْ وَ تَشْفَعُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ / یس: ۶۵.

۴. زلزله: ۵.

۵. إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ / احاطه‌ی علمی / طلاق: ۱۲.

۶. از سبب‌سازیش من حیران شدم / وز سبب‌سوزیش سرگردان شدم (مولوی)

۷. نهج البلاغه، کلمات قصار، ۲۵۰.



چنان که در مورد شهادت گفته شد، احاطه نیز مرتبه ای است. در فراترین مرتبه، خدا محیط و مادون او محاط اند، اما در مراتب پایین تر، آنان که نسبت به خدا محاط بودند، نسبت به فرودست محیط اند. ولایت رسول (ص)، ولایت ائمه، ولایت فقیه و ولایت پدران بر فرزندان، همه احاطه هایی از این گونه اند. بارها در قرآن، ویژگی احاطه ی الهی باز نموده شده است. هرگاه حاکمیتی طاغی کار را به فساد می کشیده، تازیانه ی قدرت خدا بر آنان فرو می ریخته و نشان می داده است که احاطه ی الهی یکی از نوامیس هستی است «فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ»^۱ یکی از مظاهر عمومی این احاطه در آدمیان مرگ است. بسیاری کوشیده اند خود را از سلطه ی مرگ برهانند، اما وامانده اند و خداوند چنین شرط کرده است که:

قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^۲

اگر توانستید مرگ را از خویش برانید، این گواه صدقی بر احاطه ی شما خواهد بود.

ویژگی سوم «افاضه» است. این جنبه از نظام هستی به طور ضمنی در دو ویژگی نخست مطرح شده، اما در این جانبز بدان تصریح شده است. با توجه به این خصیصه، دامنه ی هستی، سفره ی گسترده و گران بار رحمانیت خدا است و هیچ کس از عطای او محروم نیست.^۳ خداوند که در اوج حیات و علم و قدرت است، چشم خلاق به او دوخته است و او نیز بی بخل عطا می کند «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۴ طبق این ویژگی، اساس در جهان «عطا» است و اگر جایی «امساک» رخ کند، تأویل آن را نه در دهنده، بلکه در گیرنده باید جست و جو کرد؛ لبریز شدن گیرنده است که به امساک دامن می زند «لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ»^۵ اگر ظرفیت ها مجال یابند و دامن بگسترند، منعی بر عطای خدا نخواهد بود. البته این نکته را نباید از نظر دور

۱. فجر: ۱۳.

۲. آل عمران: ۱۶۷.

۳. کُلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا / اسراء: ۲۰.

۴. الرحمن: ۲۹.

۵. شوری: ۲۷.



داشت که گاه با وجود ضیق ظرفیت در آدمی، عطای خدا استمرار می‌یابد. این دیگر افاضه نیست، بلکه استدراج است و باید از آن خوف داشت.

با فراهم آوردن چنین بینشی در مورد نظام هستی با سه ضلع شهادت، احاطه و افاضه، زمینه‌ی تغییر آفرینی در بسیاری از رفتارها و اعمال آدمی فراهم می‌آید. جای گرفتن این بینش در ذهن و ضمیر انسان، تلقی و ارزیابی او را از امور دگرگون می‌کند و بدین گونه او را آماده‌ی به ظهور رساندن رفتارها و اعمالی تازه می‌کند. به نمونه‌هایی از به کارگیری این روش در قرآن اشاره می‌کنیم:

نمونه‌ی اول- در سوره‌ی بقره، آیات ۲۶۱-۲۷۴ سخن از انفاق است. انفاق مال، یک رفتار مطلوب تربیتی است و در این آیات، ایجاد چنین رفتاری موردنظر است. از جمله روش‌هایی که در این مورد به کار گرفته شده، روش اعطای بینش است. در این آیات، نظام شاهد و مشهودی هستی، بارها بازنموده شده است. این نکته به خصوص در مورد «انفاق پنهانی» به نحو بارزتری مطرح است. کسی که هنوز با بینش شاهد و مشهودی همراه نشده است، با افقی کوتاه به هستی می‌نگرد و حصارها و حجاب‌ها را به جدّ می‌گیرد. چنین فردی به انفاق پنهانی تمایلی نشان نمی‌دهد و در آن جاذبه‌ای نمی‌یابد، زیرا چنین انفاقی را نامشهود و مستور می‌داند. اما هنگامی که فرد تلقی تازه‌ای بیابد و هستی را چون نظامی شاهد و مشهودی بنگرد، حصارها از آن برچیده و حجاب‌ها فرو خواهد ریخت و او خود را بر ملا و مشهود و خدا را شاهد خواهد دید:

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ ... إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ
وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ^۱

هر چه انفاق کنید یا به نذر صدقه دهید، همانا خدا آن را می‌داند ... اگر آشکارا انفاق کنید کاری نیکوست لیکن اگر در پنهانی به فقیران رسانید

نیکوتر است ... و خدا به آنچه می کنید آگاه است .

در آیه ی اول، احاطه ی علمی خدا به طور کلی مطرح شده و در آیه ی دوم که انفاق خفی مورد بحث است، باریک بینی (خبیر بودن) خدا به میان آورده شده است .
نمونه ی دوم - در سوره ی آل عمران، آیه ی ۱۵۴ می خوانیم :

... وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ... يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَتَلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ ...

در این جا سخن از کسانی است که با تیره شدن و کوتاه شدن افق دید، نه تصویر روشنی از خدا دارند و نه از خویش؛ به خدا گمان های جاهلی می برند و برای خویش احاطه می خواهند و مایل اند تا فعل خویش را در هستی، منشأ اثر ببینند و می گویند که اگر ما را از فرمان بهره ای می بود، در این جا (جنگ اُحد) چنین کشته نمی شدیم . قرآن می آموزد که اینان، با چشم احول به جهان می نگرند و به تصحیح بینش آن ها می پردازد تا نظام احاطی عالم را نیک ببینند که «انَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» و بیاموزند که تقدیرات خداوند قدیر است که اثر می آفریند و اگر آنان در خانه هایشان نیز می نشستند، کسانی که قتل بر آنان نوشته شده بود، بی شک به جایگاه آرمیدن خویش می شتافتند .

نمونه ی سوم - در سوره ی فجر، آیه ی ۱۵ می خوانیم :

... فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ ۚ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ... فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ...

در این جا با انسانی سروکار داریم که منظر هستی (در ضلع افاضه) در نظر او مخدوش شده و او خود را مبدأ قیاس و سنجش و ارزش گذاری گرفته است؛

۱ . اگر اکرام و انعام این فرد به خدا نسبت داده شده، نباید آن را اکرام حقیقی پنداشت، چنان که در آیات بعدی قول او (رَبِّي أَكْرَمَنِ ...) با کثرت و نقض شده است . المیزان در این مورد می نویسد: «المراد بالاکرام والثناء المنوریان» یعنی این اکرام و نعمت دادن، جنبه ی صوری مساله است .



اگر مشت خود را پر دید، می گوید اکرام شده ام و اگر آن را تهی دید، می گوید پروردگار مرا خوار داشته است. افق دید این انسان از مشت های خویش فراتر نمی رود و خدا را فقط خدای خویش می بیند و آن فیاض بی بخل را چنین بخیلانه به حصار پندار خویش می گیرد. خداوند در آیات بعد، این افق کوتاه را می درد و چشم اندازی بزرگ تر می آفریند که در آن، انسان های دیگر و بندگان دیگر خدا نیز حضور دارند:

كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ...

خدا که در موضع اشراف بر همه ی هستی است، بی بخل نظر می کند اما او که خود را مبدأ گرفته، جز خویش را نمی بیند و چنین است که با این تغییر مبدأ، معناها دگرگون می شود و آنچه (مشت پر) در یک دید اکرام محسوب می شد «فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ» در دیدی دیگر، نیازدگی و فریفتگی معنا می دهد «... وَ تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا...»

می بینیم این بینش به دنبال آن است که وسعت نظر و دیدگاهی فراهم آورد تا انسان، با مبدأ گرفتن خدا، جهان را آن چنان که هست بزرگ ببیند، همه را در معرض فیض فیاض احساس کند و به این ترتیب از حسادت ها، بخل ها و حرص ها برهد، چه که این همه بر یک جهان بینی تنگ نظر روئیده اند، اما اگر آموختیم که هستی سفره ی گسترده و گران بار رحمانیت خداست و داشتن دیگری ملازمتی با نداشتن من ندارد، با چنین بینشی، رفتارهای ناشی از حسادت، بخل و حرص جای رستن نمی یابند و هر که، هر چه بکوشد، فراچنگ خواهد آورد (اگر خدا بخواهد).

ب- بینش در مورد دنیا: دنیا نامی است بر مرحله ای ابتدایی از هستی و قشری کم مایه از آن، که در حال حاضر، انسان محصور در ضیق آن زندگی می کند. قرآن، بینش ویژه ای در مورد دنیا به دست می دهد و ماهیت آن را برای انسان آشکار می نماید. می توان گفت که طبق این بینش، راز دنیا در دو کلمه نهفته است: الم و امل؛ دنیا سرای الم و امل است.



دنیا سرای الم است، از آن رو که آن را با بلا در پیچیده‌اند.^۱ دنیا گذرگاهی است که آن را در مسیر آتشفشان و صخره‌های لرزان کشیده‌اند؛ هیچ کس از مؤمن و مشرک، بی بلا و دشواری، از این گذرگاه نخواهد گذشت. اما بلای مؤمن، از آن رو است که او این گذرگاه صعب را برای رفتن به سوی خدا برگزیده (مَقَرَّ) و بلای مشرک، از آن رو است که او در این مسیر خانه گرفته است (مَقَرَّ). به همین سبب، بلا برای مؤمن، امتحان است و او در این امتحان، صبر را بر خویش روا می‌بیند؛ اما برای مشرک، ادب است^۲ و با فزع همراه، چه که او در جایی خفتن اختیار کرد که باید از آن می‌گریخت.

پس بلا را از دنیا نمی‌تواند برکند؛ بود و نبود بلا را نمی‌توان برگزید، اما نوع آن را می‌توان. با چنین بینشی، بلا در دنیا اصالت دارد، عارضه نیست و از صُدْفَه برخاسته است. درگیری با بلا حتمی است، پس یا باید خود را آماده کرد و به استقبال آن رفت یا به غافلگیری با آن تن سپرد، در حالی که آمادگی، صبر می‌زاید و غافلگیری، وحشت.

در این میانه، مؤمن با بلا درگیرتر است. این قضای الهی است که مَقَرَّب تران، جام بلا بیشتر بستاند. نمی‌توان مؤمن بود و از این قضا گریخت، چه، اگر مؤمن به قلّه‌ی کوهی نیز بگریزد، از بلا ایمن نخواهد بود.^۳

نیمه‌ی دیگر رخسار دنیا، امل است و این از آن رو است که خداوند دنیا را زینت‌کده‌ای ساخته و زمین، کانون حیات دنیا را با زینت‌ها آراسته است.^۴ به علاوه، شیطان نیز در این زینت‌کده اجازه دارد به تزئین پردازد، اما ویژگی تزئین شیطان آن است که زشت‌ها را نیز زیبا جلوه می‌دهد.^۵ حیات دنیا با چنین خصیصه‌ای، امیدها و آرزوها را برمی‌انگیزد و در وسعت این آرزوهای بلند و طولانی، چهره‌ای فربه از خویش به دست می‌دهد. قرآن می‌آموزد که دنیا، خود

۱. دارالبکاء، محفوفة / دهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۶.

۲. ان البلاء للقالیم اذنب و للمؤمن امتحان و للانبياء درجۃ و للاولیاء کرامة. / بحار، ج ۶۳، ص ۲۳۵.

۳. قال ابو عبد الله، لو ان مؤمناً کان فی قلّة جبل نبتت الیه عزوجل الیه من یؤذیه لیاخره علی ذلک.

بحار، ج ۶۳، ص ۲۲۸.

۴. انا جعلنا ماعلی الارض زینة لها / کشف، ۷.

۵. قال ربّما اغویختی لایزین لهم فی الارض ... / حجر، ۳۹.

چهره‌ای نزار و استخوانی دارد «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ»^۱ و آنچه آن را فربه می‌سازد آرزوهای آدمی است.

با عنایت به همین معنا، متاع دنیا، متاع فریب و غرور خوانده شده است و از این رو اگر فصل تزئین به پایان برسد، دنیا به خزان خواهد نشست و آن چنان که هست، قلیل به نظر خواهد آمد «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»^۲ این چهره‌ی خزان زده‌ی دنیا در آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی یونس به بیانی رسا به تمثیل درآمده است.

قرآن با عرضه‌ی چنین بینشی در مورد دنیا، زمینه‌ی دگرگونی و تحول را در انسان فراهم می‌آورد. دنیا را سرای الم دیدن، آمادگی برای پذیرش دشواری‌ها و رنج‌ها را در انسان به وجود می‌آورد و صبر در شداید و قدرت رویارویی با مشکل را میسر می‌گرداند. آیات فراوانی بر بسط افق‌های این بینش و ایجاد تحول در انسان بر پایه‌ی آن ناظر است که در زیر به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ.^۳

اگر شما (در جنگ) درد می‌کشید، اینان (مشرکین) نیز همچون شما درد می‌کشند، در حالی که شما از خدا چیزی را امید می‌برید که آنان امید نمی‌برند.

همچنین، دریافتن این که دنیا سرای امل است و دانستن این که کالای آن در زوررق آرزو پیچیده شده است، انسان را در معامله هشیار می‌کند تا برای آن بهای گزاف نپردازد و جلوه‌های آن را به جد نگیرد و امل را واگذارد و به گرفتن «نصیب» خویش کفایت کند.^۴ قرآن می‌آموزد که دنیا آرایش شده است، خاصه که آرایش گاه زیبایی نیست، بلکه پوششی است بر زشتی و آن هم پوششی بی‌دوام و بی‌درنگ و این سزاوار آن نیست که مورد امل قرار گیرد. آنچه لایق دلبستگی است، چیزی است که هم «بقا» داشته باشد و هم «صلاح» انسان را بار آورد

۱. نسا، ۷۷. بگو کالای دنیا اندک مایه است.

۲. توبه، ۳۸.

۳. نسا، ۱۰۳.

۴. ولاتنس نصیبک من الدنيا / قصص، ۷۷.



(باقیات صالحات). این است که قرآن در دنیا به «عمل» فرامی خواند؛ عمل صالحی که آثار آن پایدار و باقی است و گوشزد می کند که چنین عملی سزاوار آن است که «امل» انسان واقع شود:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا^۱

مال و فرزندان، زینت حیات دنیا است و (لیکن) پاداش اعمال صالح و آرزو داشتن آن ها که تا قیامت باقی است، نزد پروردگار بسی بهتر است.

با توجه به این معنا است که دنیا مزرعه ی آخرت شمرده می شود و اگر کسی در آن بذر عمل صالح بپاشد، ثمره ای پایدار و باقی پیش رو خواهد داشت.

ج- بینش در مورد حقیقت انسان: انسان هزار جلوه دارد. در هر موقعیت به گونه ای است و در هر زمان به رنگی و از این رو، امر بر خود او نیز مشتبّه می شود و به راستی نمی داند که حقیقت وجودش کدام است. اما تردیدی نیست که هرگاه انسان، جلوه ی معینی از خویش را حقیقت خود بپندارد. این گمان، با حالات، اعمال و رفتارهای معینی از او متناسب تواند بود. از همین جهت است که تصحیح بینش انسان درباره ی خویش، روش تربیتی محسوب می شود، زیرا گمان درست درباره ی خویش داشتن با حالات، اعمال و رفتارهای مطلوب تناسب دارد و زمینه ی مؤثری برای ظهور آن ها است.

پیش از آن که تصویر قرآن از حقیقت انسان را به دست دهیم، بهتر است اندکی درباره ی زوال این حقیقت و در پرده رفتن آن سخن بگوییم. چگونه می شود که آدمی با «خود» بیگانه می شود؟ رمز این معما در آن است که انسان موجودی خودکفا نیست، بلکه همواره «محتاج» است؛ محتاج آن که با توسّل به چیزی بیرون از خود، آتش احتیاج را در خود فرو نشانند. این احتیاج، نخست جنبه ی

زیستی و سپس علاوه بر آن، جنبه‌ی روانی و اجتماعی دارد. از این رو، گویی انسان ناگزیر است همواره با ناخود و بیگانه هم‌خانه شود و او را در خویش بپذیرد. اما این بیگانه دلنشین است، زیرا اوست که رنج احتیاج را زایل می‌کند، پس دیوار بیگانگی میان خود و ناخود فرو می‌ریزد و خود با ناخود، یگانه می‌شود و همواره خود را در او می‌یابد و سرانجام «او» را «خود» می‌بیند و بدین گونه با خود بیگانه می‌شود.

این انسان با خود بیگانه، تصویری از خویش دارد، اما تصویری برگرفته از آن بیگانه‌ای که در خود او خانه کرده است. او خود را به صورت وی می‌پردازد و این «خویشستی و همی» است که به مدد خیال برپا می‌شود. از این رو قرآن چنین انسانی را «مُخْتَال»^۱ می‌نامد، یعنی انسانی پرداخته از خیال، مجازی و با خود بیگانه «مُخْتَال: کسی که به خیال و پندار برای خود چیزی تصور کند که در او نیست».^۲ این خویشستن و همی، در طول زندگی انسان و نیز در نزد افراد مختلف متفاوت است، اما ماهیت آن همواره ثابت می‌ماند. یک سلطان که با نظر به تخت و لشکر و خدم و حشم، خود را به راستی قدر قدرت می‌بیند، همان گونه مختال است که کودکی با برداشتن و پرتاب کردن تکه سنگی، خود را پهلوانی شکست‌ناپذیر می‌انگارد. ماهیت این خویشستن و همی همواره ثابت است، اما انگیزه‌های آن گام خدم و حشم است، گاه پرتاب تکه سنگ، گاه علم، گاه جمال و ... با ظهور خویشستن و همی، آدمی «احتیاج» دیرینه‌اش را از یاد می‌برد و «عندیّت»^۳ قارونی و «انانیّت»^۴ فرعون‌ی در او نمودار می‌شود.

قرآن برای آن که آدمیان را با حقیقت خودشان آشنا کند، هزار جلوه‌ی آنان را چون پرده‌ای به کنار می‌زند و سیمای راستین آنان را در برابرشان می‌نهد:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.^۵

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا / نساء: ۳۶.

۲. تفسیر مجمع البیان، ذیل آیه‌ی ۳۶ نساء.

۳. قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي / قصص: ۷۸.

۴. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ / نازعات: ۲۴.

۵. فاطر: ۱۵.



این آیه بیان می‌کند که ای آدمیان، حقیقت وجود شما «احتیاج» است. شما در خود بسته اید و لحظه‌ای دوام نمی‌آورید و ناگزیرید به جز خود تکیه کنید. اما این «جز خود» نه آن خویشتن و همی است که در پی قدرت و علم و جمال، آن را جعل کرده اید؛ بلکه خدا است که هم خود شما را «ایجاد» و هم «ابقا» می‌کند.^۱ این بینش، انسان را بصیر می‌کند که اگر آنچه را بر دست و دل دارد در پیوند با خدا نبیند، جز این نیست که چشم بر متعلقاتش دوخته و آن‌ها را به جای خویش گرفته است؛ چشم او در برق زیورهایی که به خود آویخته، از دیدن حقیقت خویش ناتوان شده است و از همین جا می‌توان دریافت که چرا «از خدا بیگانگی» و «از خود بیگانگی» هم بسته اند.

بر این اساس، هرگاه انسان، احساس بی‌نیازی (استغناء) یا احساس نیازمندی کند اما به غیر خدا، در هر دو حال از حقیقت خویش بازمانده و از خدا و خویش مستور است و جز این نیست که با خویشتنی مجازی می‌زید. چنین بیت عنکبوتی، خیلی زود تزلزل و ناراستی خویش را آشکار خواهد ساخت. قرار و آرام پایدار انسان، هنگامی رخ می‌کند که او خود را در ربط و ارتباط با خدا ببیند.^۲

د- بینش در مورد تاریخ انسان: انسان از حیث تاریخی، روی به شکافی برده است و می‌برد و بدین گونه دو جبهه پدید آمده است و می‌آید که در قرآن به عنوان حق و باطل نام گذاری شده اند. درگیر شدن این دو، قطعی و برخاسته از قضای الهی است، نه حاصل تصادف و نه زاده‌ی خوش اقبالی یا بد اقبالی کسی، هر چند «هوس»‌های آدمیان در این قطب بندی نقش داشته است:

و تِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ...^۳

و این روزهای (جنگ و درگیری) را ما میان خلائق می‌گردانیم ...

۱. اگر می‌گوییم خدا «جز خود» انسان است، برای آن است که نشان دهیم انسان، خدا نیست؛ اما این بدان معنا نیست که انسان از خدا بیگانه است (در تعبیر حضرت امیر (ع) آمده است: ... وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَفْزِلُهُ، خدا از موجودات بیرون است، اما نه آن که از آن‌ها بریده باشد. / نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱.

۲. اَلَاذْكُرُ اللّٰهُ تَظْمِنُ الْقُلُوبُ / رعد: ۲۸.

۳. آل عمران: ۱۴۰.



پس خداوند چنین خواسته است که حق و باطل در هم آویزند و از این، گریزی نیست. گاه مؤمنان طبعاً دوست تر دارند که دچار زحمت درگیری نشوند و از کنار آن بگذرند، اما خداوند می فرماید که نزاع را اراده کرده است، زیرا برآمدن حق و زوال باطل در گرو این نزاع است.^۱

زاویه ی دیگر این بینش تاریخی آن است که جبهه ی حق، بی تردید، غالب خواهد شد:

انَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْلَى، كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي.^۲

آنان که با خدا و رسول می ستیزند، در فروترین مرتبه ی ذلت اند. خدا نگاشته و حتم گردانیده که البته من و رسولانم (بر دشمنان) غالب می شویم.

این یک فرجام روشن و تحقق آن قطعی است. راه تحقق این فرجام نیز چنان که گفته شد، در هم آویختن حق و باطل است و این همه مورد خواست و اراده ی خداوند قرار گرفته است. پس اگر پیروان حق کوتاهی ورزند، لاجرم «استبدال» صورت خواهد پذیرفت^۳ و گروهی دیگر جایگزین آنان خواهد شد تا با باطل درآویزد و اگر ضرورت یابد، استبدال ها آن قدر دامن خواهد گسترد و نسل ها یکی پس از دیگری به عرصه ی وجود خواهند آمد تا سرانجام، حق استواری گیرد. اما آنان که در این کارزار پای ورزی نشان دهند و مشمول استبدال نشوند، در هر صورت به مقصود نایل آمده اند.

نخست به دلیل آن که نزاع حق و باطل، خود بستر ظهور تحولات تربیتی در انسان ها است و آنان بدین طریق خود را در معرض این تحولات نهاده اند. خداوند در بیان حکمت این نزاع می فرماید:

۱. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ / ادبیات، ۱۸.

۲. مجادله، ۲۱-۲۰.

۳. اَلَا تَنْفِرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ / توبه، ۳۹.



... وَلِيْمُحْصِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوا .^۱

... و تا آن که (به سبب جنگ و دشواری های آن) اهل ایمان را از هر عیب و نقصی پاک و مبرا سازد ...

یعنی در افتادن حق و باطل از آن رو حتمیت یافته که انسان های مؤمن در تنوره ی آن به زبده گی و خلوص دست می یابند .
دیگر آن که حتی اگر توفیق منکوب ساختن باطل را نیابند باز بهره ی خود را برده اند و باکی بر آنان نیست و این یکی دیگر از آن دو حُسن (پیروزی یا شهادت) است که آن را به چنگ آورده اند :

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُوا بِنَا الْاِحْدَى الْحُسَيْنِ .^۲

با چنین بینشی است که در انسان مؤمن ، ثبات قدم ، صبر ، جسارت و شجاعت در برابر باطل به ظهور می رسد . آنچه در آثار تربیتی مربوط به بینش نسبت به دنیا (وجه الم آن) ذکر شد در این جا نیز مطرح است ، زیرا در این دو بینش زمینه ای مشترک وجود دارد .

هـ - بینش در مورد مرگ و پس از مرگ : در این جا نیز قرآن ، افق دیگری را پیش روی انسان می گشاید و آگاهی قشری و ظاهر گرای او را در ارتباط با دنیا ، به توسعه فرامی خواند :

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ .^۳

اینان از زندگی دنیا ، تنها ظاهری از آن را می دانند و از آخرت غافل اند .

در این بینش ، ابتدا مرگ معنایی نوین می گیرد و علی رغم این که چشم های نزدیک بین انسان ، آن را پایانی مبهم و وحشتناک برای زندگی می بیند ، مرگ یک آغاز شناخته می شود ؛ آغازی بر حیاتی شگرف و وصف ناپذیر ، با چنان



قوتی که حیات دنیا در برابر آن به مرگ شبیه تر است.^۱ پس حیات دنیا بن بست نیست، بلکه گذرگاهی است که با گذشتن از آن به عرصه ای بزرگ، باز و روشن می رسیم. اما این که ما در این عرصه ی بزرگ لقاء خدا چگونه گام بگذاریم برخاسته از نوع زندگی ما است. هر کس همان گونه می میرد که زیسته است.^۲ آنان که در حیات دنیا به خدا پشت کرده اند، مرگی محتجب و پس از آن نیز، حیاتی محتجب خواهند داشت و خدا با آنان، جز از «ورای حجاب» سخن نخواهد گفت. خداوند از کسی در حجاب نیست، بلکه باید گفت که او هم محتجب را می بیند و هم حجابش را، اما کسانی هستند که از خدا در حجاب اند (گرچه به یک معنا همه از او در حجاب اند).

پس انسان از طریق زیستن خویش، خود، مرگ خویش را برمیگزیند و از این رو خداوند در قرآن فرموده است که نوع مرگ خویش را برگزینید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ.^۳

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدای را آن چنان که حق اوست در نظر داشته باشید و جز در حال سرسپردگی به خدا نمیرید.

آنچه از اختیار آدمی بیرون است، اصل مرگ است؛ اما چگونه مردن در حیطه ی اختیار اوست (و لذا خدا به آن امر کرده است) و آنچه نوع مردن را رقم می زند، نوع زیستن است، چنان که ابتدای آیه به آن اشاره دارد.

با این بیان، تقابل و تعاندی که همواره میان مرگ و زندگی ترسیم شده، از میان می رود و این دو در هم می روند و از هم زاده می شوند: زندگی مرگ را می زاید و مرگ، زندگی را. هر کس می خواهد از ورطه ی مرگی عبث برهد، باید به زندگی اش معنا ببخشد و هر کس می خواهد به زندگی اش معنا ببخشد، باید مرگ را نصب العین آن کند. در بینش اسلامی، این معادله ای است پایدار:

۱. و إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ / عنکبوت، ۶۳.

۲. اِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَ هُمْ فَاسِقُونَ، آنان به خدا و رسولش کفر ورزیدند و مردند در حالی که فاسق بودند / توبه، ۸۴. اَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ / جاهه، ۲۱.

۳. آل عمران، ۱۰۲.



هر کس مرگ را به فراموشی سپارد، از «زندگی» نیز محروم است؛ او تنها تنی زنده دارد که گور جانش شده است. بی تردید این سخن در ذهن آنان که همواره مجال زیستن را در گریختن از مرگ اندیشیده‌اند، ثقیل خواهد آمد، اما به هر حال آنچه در این جا مطرح نظر است، پرده برداشتن از حقیقتی گران است: بدون حل معمای مرگ، نمی‌توان از زندگی بویی برد. در زندگی دنیا، هم آرزوهای بلند و هم یأس‌های عمیق در کمین انسان نشسته‌اند و هر دو کشنده‌اند و هر دو تهدیدکننده‌ی زندگی؛ و آنچه هر دو را در بند می‌کند، وجود مرگ است. مرگ هم بر آمال و هم بر آلام که هر دو بی حد جلوه می‌کنند، حد می‌زند و آن‌ها را آن‌چنان که هستند کوچک نشان می‌دهد و تاب و طاقت آدمی را افزایش می‌دهد و او را بر ادامه‌ی زندگی قادر می‌سازد و نوع آن را نیز تعیین می‌کند. از این رو است که مؤمن با مرگ، انس می‌گیرد؛ چه، می‌داند هر که با مرگ مأنوس‌تر باشد، زنده‌تر و هر که از مرگ گریزان‌تر باشد، مرده‌تر است. پیامبر اکرم (ص) با نظر به این معنا توصیه فرموده‌اند که به گاه هجوم ذوق زدگی‌ها و دلمردگی‌ها در گورستان حضور یابید.

در ادامه‌ی همین بینش از مرگ، جهان پس از مرگ نیز با قوتی بی‌نظیر به تغییر آفرینی در رفتار انسان، برمی‌خیزد. وجود چنین تداومی پس از حیات دنیا، رنگ بی‌معنایی و عبث بودن را از چهره‌ی حیات دنیا می‌زداید و انسان را با دو بال قدرتمند «خوف» و «رجاء» به پیش می‌راند. ریختن این خوف و رجاء در دل انسان، چیزی است که آیات کثیری آن را به عهده گرفته‌اند و با تجسمی شگفت‌آور، هم چشم‌های ذلیل و شکسته را در صحنه‌ی صعب قیامت به تصویر کشیده‌اند^۱ و هم چهره‌های گشاده از نشاط نعمت را.^۲

«خوف و رجاء» دو میزان‌اند که بر بینش اخروی مترتب هستند و تعادل و توازنی مطلوب در حرکت انسان پدید می‌آورند. این نکته را می‌توان چنین تصویر کرد

۱. خاشعةً انهارهم ترهقهم ذلةً، در حالی که چشم‌هایشان به خواری فرو افتاده و ذلت بر آن‌ها احاطه کرده است. / معارج: ۳۴.

۲. تعرف فی وجوههم نضرة النعيم، در رخسارشان نشاط نعمت بهشتی پدیدار است. / مطففین: ۲۴.



که خوف و رجا، لحظه به لحظه، به هم حدّ می زنند و هرگاه خوف خواست فزونی گیرد و به «یأس» بدل شود، رجا از آن باز می دارد، زیرا «یأس» گناه کبیره و بدبینی به خدا است و با رجانمی سازد؛ و هرگاه رجا خواست فزونی گیرد و به «امن» بدل شود، خوف، از آن باز می دارد؛ چه، «امن» نیز گناه کبیره^۱ و جسارت بر خدا است و با خوف نمی سازد.

۲- روش دعوت به ایمان

نخست به توضیح مفهوم ایمان می پردازیم. ایمان به معنی باور و اعتقادی است که به طور عمیق در وجود انسان رسوخ می یابد. از این رو جایگاه ایمان نه در قشر وجود آدمی، بلکه در عمق وجود او است. لذا در قرآن، کسانی که به «زبان» می گفتند ایمان آورده ایم، از این قول نهی شدند و دلیل این نهی آن بود که ایمان در «قلب» آنان داخل نشده بود. پس گره گاه ایمان، قلب است و ایمان، گره و عقد قلبی است. گاه در احادیث گفته می شود که ایمان، عبارت از اعتقاد قلبی، اقرار به زبان و عمل با اعضا و جوارح است. این بیان با تعریف فوق (گره و عقد قلبی) تنافی ندارد، زیرا در احادیث مزبور نیز در واقع، ایمان، همان اعتقاد قلبی است و اقرار به زبان و عمل، به مثابه ی دلیل و علامت ایمان به حساب می آیند. این نکته در برخی از احادیث تصریح شده است، چنان که گفته می شود: «ایمان به وسیله ی عمل، اثبات می شود.»^۲ به علاوه، حتی اگر کسی به اجبار ناگزیر شود کلمه ی کفر را بر زبان براند و تظاهر به کفر کند اما به آن دل ندهد، ایمانش محفوظ است «...الْأَمْنُ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...»^۳

ویژگی دیگر ایمان آن است که فعلی ارادی و اختیاری است. حصول ایمان چنین نیست که انسان، ناگهان، ندانسته و نخواسته، ایمان را در قلب خود بیابد. ایمان، به یکباره نمی روید، بلکه فعلی ارادی و اختیاری است و از این رو، هم

۱. اقَامُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، آیا از مکر خدا غافل و ایمن شده اند؛ که از آن

غافل و ایمن دشود مگر مردم زیانکار. / اعراف، ۹۹.

۲. لَا يَثْبُتُ الْإِيمَانُ إِلَّا بِالْعَمَلِ / کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فی «أَنَّ الْإِيمَانَ مَبْنُوثٌ...».

۳. نحل، ۱۰۶.



دانسته است و هم خواسته، دلیل این سخن آن است که خداوند، مردم را به ایمان دعوت کرده است و دعوت و امر و نهی، همواره به امور ارادی و اختیاری تعلق می‌گیرد.

از این که گفتیم، ایمان هم دانسته است و هم خواسته، ارتباط روش تربیتی حاضر با روش پیشین (اعطای بینش) روشن و براساس آن، حیطه‌ی خود این روش مشخص می‌شد. ایمان بر بستر بینش‌ها و دانسته‌ها می‌روید. برای ظهور ایمان در کسی، باید بینش‌های موردنظر را در وی فراهم آورد. با تغییر تلقی فرد در مورد ویژگی‌های نظام هستی، زندگی دنیا، حقیقت وجود انسان، تاریخ بشر و آینده‌ی آن و مرگ و پس از مرگ، شرط لازم برای ایمان در وی آماده می‌شود. اما این تنها شرط لازم است، زیرا ایمان علاوه بر دانسته بودن، خواسته نیز هست و باید عزمی در آدمی سربرآورد تا ایمان در قلب او نفوذ کند.

بر این اساس در روش حاضر، نظر بر آن است که با تکیه بر بینش‌های مزبور، جنبشی در عزم آدمی پدید آید و به این ترتیب «بینش» به «عقیده» بدل شود و گره‌ی ریشه‌ی خود را در قلب بیفکند. از این رو قرآن به اعطای بینش اکتفا نمی‌کند، بلکه انسان‌ها را فرامی‌خواند تا به مقتضای آن بینش ایمان بیاورند و عزم و اراده‌ای بر انجام لوازم عملی آن اتخاذ کنند، زیرا بسیار پیش می‌آید که انسان دانسته‌هایی دارد، اما خود را ملتزم به لوازم عملی آن‌ها نمی‌کند. در دعوت به ایمان، بنابر آن نیست که علم تازه‌ای به انسان عطا شود، بلکه انگیختن او به التزام نسبت به آنچه می‌داند موردنظر است. همین انگیختن به عزم، گاه طریقه‌ای است که فرد را به حرکت درمی‌آورد و او را آماده‌ی التزام می‌سازد. در قرآن، این روش مکرراً مورد استفاده قرار گرفته است و خداوند با تکیه بر بینش‌های عطا شده، به عزم و تصمیم و ایمان فرامی‌خواند:

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمَلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ فَاٰمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي اَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ



خبیر^۱

آنان که کفر ورزیدند چنین پنداشتند که هرگز (پس از مرگ) مبعوث نخواهند شد؛ بگو چرا سوگند به خدایم که بی تردید مبعوث خواهید شد، سپس به حتم، شما را نسبت به کردارهایتان آگاه خواهند کرد و این بر خدا آسان است. پس به خدا و رسول او و نوری که (در آیات قرآن) فرستاده ایم ایمان بیاورید و خدا بر آنچه می کنید کاملاً آگاه است.

چنان که می بینیم در این آیات، با تکیه بر بینش های مربوط به مرگ و پس از مرگ و احاطه ی علمی و عملی خداوند بر هستی، دعوت به ایمان شده است. روش دعوت به ایمان، ناظر به ایجاد تحوّل باطنی است و هرگاه چنین تحوّل رخ دهد، آثار آن بر ظاهر آدمی و اعمال وی پدیدار خواهد شد. ذکر این نکته لازم است که روش حاضر، اساساً به آغاز تحوّل باطنی معطوف است. ایمان در یک مرحله به قلب «داخل»^۲ و در مرحله ی دیگر در آن «ثابت»^۳ می شود. در این روش، تنها مرحله ی اوّل مورد نظر است، یعنی عزم اوّلیه و اجمالی؛ در حالی که ثابت کردن ایمان در دل، به چیزی بیش از دعوت نیازمند است، زیرا ایمانی که در قلب داخل می شود، همواره در معرض آن است که از آن خارج شود: «ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا...»^۴ از این رو برای ثابت کردن ایمان، روش های دیگری لازم است که در مباحث آینده مورد بحث قرار می گیرد.

مبنای سوم: ظهور تدریجی شاکله

در دو ویژگی نخست گفتیم که ظاهر و باطن (لایه ی روین باطن) در یکدیگر طنین می افکنند. حال سخن در لایه ی زیرین درون آدمی است. اعمال و رفتارها (ظاهر) و افکار و نیّت ها (باطن) در تأثیر و تأثر «پیوسته و مستمر» خود، حاصلی به بار می آورند

۱. تغابن: ۸-۷.

۲. ... و لما یدخل الایمان فی قلوبکم ... و هنوز ایمان در دل هایتان داخل نشده است ... / حجرات: ۱۴.

۳. اولئک کتب فی قلوبهم الایمان ... خداوند ایمان را در دل های آنان ثابت کرد. / مجادله: ۲۲.

۴. نساء: ۱۳۷.



که به تدریج در اعماق درون نشست می‌کند و رفته رفته، بار سوب بیش‌تر سخت و دیرپا می‌شود و بدین گونه، لایه‌ای زیرین در باطن انسان شکل می‌گیرد:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۱

چنین نیست، بلکه آنچه در پی کسب آن بودند، بر دل‌هایشان غشایی سخت زد.

مقصود از «رین» غشای مسلط و سرسخت است^۲ و منظور از آنچه در پی کسب آن بودند، هم افعال و هم افکار و نیت‌ها است که همه از ویژگی پیوستگی و استمرار برخوردار بوده‌اند (ما كانوا یکسبون معنای استمرار می‌دهد). دلیل شمول این کسب نسبت به افعال و افکار و نیت‌ها آن است که خداوند در مقام محاسبه، هم به آنچه از باطن به ظاهر تراوش کرده و هم به آنچه در باطن بوده اما تراوش نکرده است، توجه می‌کند. البته این مطلب، شامل خطورات نفسانی (تصور بلا تصدیق معاصی) نیست.^۳

با ظهور این سختی، شکل و طرحی در ضمیر انسان پدیدار می‌شود که در فرهنگ قرآن «شاکله» نام‌گذاری شده است (علمای اخلاق آن را «ملکه» و روان‌شناسان آن را «منش» character یا «شخصیت» personality می‌نامند). نکته‌ی قابل توجه آن است که «شاکله» در عین حال که شکل است، «مشکل» نیز هست یعنی به ظاهر و لایه‌ی رویین باطن شکل می‌دهد و به عبارت دیگر، رفتار، ادراک و احساس آدمی را قالب می‌زند و آن‌ها را به سبک و سیاق خود می‌آفریند و به تعبیر قرآن، «احاطه» ای بر انسان می‌یابد:

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ...^۴

آری هر کس در پی کسب بدی باشد و بدکاری وی بر او احاطه یابد...

۱. مطففین: ۱۴.

۲. فالرین یناحک فیہ مفهوم الغشاء مع القلبیة و الحاکمیة و هو اشد من الغشاء / التحقيق فی کلمات القرآن

الکریم، ذیل کلمه‌ی «رین».

۳. ان تدبوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله / بقره: ۲۸۴. برای مطالعه‌ی بیش‌تر و توجه به مسأله‌ی

تجری، به المیزان، ذیل آیه مراجعه شود.

۴. بقره: ۸۱.



این احاطه هم در شاکله های مطلوب و هم نامطلوب، هر دو صادق است.
قرآن در مورد مؤمنان و ظالمان می فرماید:

كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ.^۱

هر یک بر پایه ی شاکله ی خود عمل می کند.

ویژگی حاضر، در انسان شناسی از موقعی مهمّ برخوردار است و جا دارد آن را اندکی بیشتر مورد تأمل قرار دهیم. قرآن بر این مطلب دلالت دارد که چگونه ادراک، احساس و عمل آدمی، از شاکله ی او تولید می شود. در باب ادراک، این نمونه به دست داده شده که آدم هایی با شاکله های مختلف، هنگامی که با آیات قرآن مواجه می شوند و آن ها را می شنوند، بعضی نور می گیرند و برخی به ظلمت خود می افزایند^۲: «خداوند را باکی از آن نیست که به پشه ی کوچک یا چیزی بزرگ تر از آن مثل زند؛ پس هر مثلی که بیاورد، آن هایی که به خدا ایمان آورده اند می دانند که آن حقّ است و از جانب پروردگار آن ها است، اما کسانی که کافر شدند می گویند خدا را از این مثل چه مقصود است. (و چنین، خداوند) به آن مثل، بسیاری را گمراه و بسیاری را هدایت می کند.»^۳

تعلیل قرآن در این مورد آن است که سبب گمراه تر شدن عدّه ای، بازگونه بودن و بازگونه رفتن آن ها است.^۴ اگر این تعلیل را با تمثیل مولوی در هم آمیزیم، لطف این تعبیر آشکارتر می شود. او قرآن را به ریسمانی آویخته در چاه مثل می زند که باید فروافتادگان به آن چنگ آویزند و بیرون آیند. اما اگر کسی وارونه مشی کند، با چنگ زدن به این ریسمان، خود را از بیرون چاه به درون آن خواهد برد؛ زانکه زین قرآن بسی گمره شدند زین رَسَن قومی درون چه شدند

در حوزه ی احساس و رفتار نیز چنین است. تعبیری در قرآن هست با عنوان «زینت دهی» (تزئین) که به مسأله ی مورد بحث پرتوی می افکند. زینت دهی و

۱. اسراء: ۸۳. اگر در روایات، شاکله به معنای نیت گرفته شده، مقصود از آن، نیت های لایه ی رویین ضمیر انسان نیست، زیرا این ها بی دوام و متغیرند، بلکه منظور از آن، همان نیت های رسوب یافته و مولد است. نیز به همین قرینه است که نیت مؤمن از عملش برتر و نیت کافر از عملش بدتر است.
۲. وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَئِیْذِ الْقَالَمِينَ الْآخِسَارُ / اسراء: ۸۲.
۳. اَفَمَن یَمْشِی مُكِبًّا عَلٰی وَجْهِهِ ... / ملک: ۲۲.
۴. بقره: ۲۶.



زینت یابی از حدّ عملی صوری و خلق الساعه بالاتر است و با وضعیتی شخصیتی و نفسانی، عمیقاً مرتبط و هم سو است. وقتی می‌گوییم چیزی برای کسی زینت داده شده، این بدان معنا است که او وضعیتی یافته که آن چیز برای او جلوه‌ی ویژه‌ای دارد و نسبت به چیزهای دیگر، برای او برجسته‌تر و مشخص‌تر (که این جنبه به ادراک نیز باز می‌گردد) و نیز جاذب‌تر و جالب‌تر (در حیطه‌ی احساس و عاطفه و رفتار) گردیده است. این آراسته و مزین دیدن، هم در مورد کسانی صادق است که شاکله‌ای منحط دارند و هم آن‌ها که از شاکله‌ای متعالی برخوردارند. اوکی عمل زشت خود را زیبا می‌بیند و به جای احساس اشمئزاز، فرح و انبساط در خود می‌یابد^۱ و دومی نیز در اعمال خود، زیبایی می‌بیند و از اعمال مقابل آن، احساس کراهت و شناعت می‌کند.^۲ البته نباید از این سخن نتیجه گرفت که این دو گونه فرد، به یکسان از ظنّ خود، یار شده‌اند (هر کسی از ظنّ خود شد یار من) و از این لحاظ ترجیحی برهم ندارند. از این دو گونه ظنّ، یکی با حقیقت انسان هماهنگ و دیگری با آن بیگانه است. از این رو در حالت دوم، «تزین»، قابل دفاع و «تبیین» پذیر است و می‌توان به دلیل تناسب آن با حقیقت انسان، از آن دفاع کرد؛ اما در حالت اول، تزینی تبیین ناپذیر وجود دارد:

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ.^۳

آیا کسی که با بینه و دلیلی از نزد پروردگار خویش همراه است چون کسی است که کردار زشت خود را زیبا می‌بیند؟

اصل ۳: مداومت و محافظت بر عمل

این اصل، ناظر به خصیصه‌ای از انسان است که آن را «ظهور تدریجی شاکله» نامیدیم. در این ویژگی، سخن از آن بود که ظاهر و باطن (لایه‌ی رویین) در تأثیر و تأثر متقابلی که در بستر استمرار برهم دارند، منجر به تشکّل لایه‌ای زیرین

۱. ... زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا / فاطر: ۸.

۲. وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبُ الْيَكْمِ الْإِيمَانِ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَ الْعَمِيَانِ / حجرات: ۷.

۳. محمد: ۱۳.



در باطن می شوند که آن را «شاکله» نامیدیم. ویژگی های بارز شاکله، یکی استواری و پایداری آن و دیگر احاطه ی آن بر فکر، احساس، نیت و اراده و اعمال و رفتار آدمی بود.

از آن جا که در جریان تربیت، در پی آن هستیم که شاکله ی مطلوب در درون فرد پدیدار و پایدار شود یا به عنوان مقدمه می خواهیم نظام شاکله ی نامطلوبی را که به ظهور رسیده در هم بریزیم، نیازمند قاعده ی عامی هستیم که این مقصود را تأمین سازد؛ خواه در پی ایجاد شاکله باشیم یا اضمحلال آن، در هر حال محتاج فراهم آوردن تأثیر و تأثر متقابل و مستمر ظاهر و باطن هستیم. از این رو اصل مورد بحث «مداومت و محافظت بر عمل» نامیده شده است. مداومت، ناظر به کمیت و محافظت، ناظر به کیفیت عمل است؛ مداومت بر عمل، استمرار آن را نشان می دهد و محافظت بر عمل، مراقبت و مراعات شرایط و ضوابط آن را گوشزد می کند (شرایط و ضوابط عمل، اعم از ظاهری و باطنی است). مداومت و محافظت، در کنار هم، تأمین کننده ی تأثیر و تأثر مستمر ظاهر و باطن است، زیرا مداومت بر عمل، اعضا و جوارح بدن (یعنی ظاهر) را پیوسته به کار می دارد و مراقبت، هشیاری و توجه (یعنی جنبه ی باطن) را نسبت به ضوابط ظاهری و باطنی فراهم می آورد.

همراهی مداومت و محافظت ضروری است، زیرا مداومت بدون محافظت، سازنده ی عادات سطحی و خشک است و محافظت بدون مداومت، اصلاً سازنده نیست؛ چه، «حالی» است که هر چند بسیار متعالی باشد، زایل خواهد شد. در قرآن، به هنگام بحث از نوسان پذیری انسان (که در مواجهه با ناگواری، نالان و درمانده و در مواجهه با گوارایی، خودخواه و انحصارگر می شود) گروهی استثنا شده اند و آنان نمازگزاران هستند، اما کدام نمازگزاران:

...الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ... وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ.^۱



... (انسان ها در نوسان اند) مگر نماز گزارانی که بر نماز خود مداومت می ورزند ... و آنان که بر نماز خود محافظت دارند.

ارتباط با خدا از طریق نماز، هنگامی انسان را استوار می کند که دو خصیصه ی مذکور را دارا باشد، در غیر این صورت اگر بدون مداومت باشد، کفر در پی دارد^۱ و اگر بدون محافظت باشد «ویل» به دنبال می آورد.^۲ مورد نماز از باب نمونه آورده شد؛ اما مداومت و محافظت، اصلی اصیل است که در همه ی شؤون تربیتی باید مورد توجه باشد.

روش های تربیتی

با نظر به اصل مداومت و محافظت، از دو روش تربیتی «فریضه سازی» و «محاسبه ی نفس» سخن می گوئیم.

۱- روش فریضه سازی

این روش از اختصاصات شرایع الهی است که پاره ای از دستور العمل های اساسی را که به کار بستن آن ها جهت تربیت انسان ضروری است، به عنوان «فریضه» قرار داده اند. فریضه یعنی حکمی که انجام آن واجب است و به هیچ وجه تعطیل بردار نیست.

فریضه سازی در تربیت، تضمین کننده ی مداومت و محافظت است، زیرا فریضه امری است که به هر حال باید انجام پذیرد و انجام پذیرفتن آن، بسته به فراهم آوردن شرایطی است که در مورد آن خواسته شده است. این دو جنبه، یعنی «الزامی بودن» حکم و «رعایت شرایط» معینی که برای آن قرار داده شده، مداومت و محافظت را میسر می سازد. الزامی بودن احکام بدین گونه است که اگر فرد، دستور العمل معینی را در موعد مقرر آن به انجام نرساند، ضرورت و وجوب آن

۱. مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَفِّدًا فَقَدْ كَفَرَ، هر که نماز را از روی عمد ترک کند، به یقین کافر شده است. (حدیث).

۲. قَوْلُ الْفَصْلَيْنِ الَّذِينَ هُمْ عَنْ مَكَاتِهِمْ سَاهُونَ (ماعون: ۴-۵).



کاسته نمی شود و بنابراین، در وقت دیگر باید به عمل درآمد. نیز، اگر فرد به سبب ناتوانی قادر به انجام کامل آن نشود، به هر نحو و به هر میزان که بتواند باید آن را تحقق بخشد و اگر این هم میسر نباشد، باید تکلیف دیگری را در عوض آن انجام دهد (کفاره)؛ اما اگر در ادای تکلیف به طور عمد قصور ورزیده باشد، تاوان نیز در پی خواهد داشت (کفاره ی عمد). این جنبه ی الزامی روش فریضه سازی است که مداومت را فراهم می آورد.

اما جنبه ی رعایت شرایط، بر این معنا ناظر است که فرد در انجام تکلیف مورد نظر، باید شرایط و آداب ویژه ای را به کار بندد؛ در غیر این صورت، عمل او «قبول» نخواهد شد. این جنبه مانع از آن است که تکلیف سرسری گرفته شود و ناقص و معیوب به انجام برسد و بنابراین، تضمین کننده ی کیفیت عمل است و محافظت نسبت به عمل را تأمین می سازد.

روش فریضه سازی بارها در قرآن بیان و در موارد متعددی به کار گرفته شده است.

سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا...^۱

چون فریضه، تأمین کننده ی مداومت و محافظت بر عمل است و بدین طریق، نیل به مقصود در گرو آن است؛ لذا چنین توصیه شده است که همّت ها مصروف حفظ فرایض شود و هرچه مایه ی آسیب به آن ها باشد، کنار گذاشته شود. هم در ادبار دل و هم در اقبال آن، ممکن است موانعی ظهور کند. گاه دل آدمی به خدا پشت می کند، بی میل و بی رغبت می شود و وسوسه ی «تسویف» در آن می روید. تسویف، دم را غنیمت شمردن و تکلیف را به آینده موکول ساختن است و از این رو دامی برای شکستن مداومت و محافظت به عمل است. فریضه باید از تسویف در امان باشد.

إِيَّاكُمْ وَتَسْوِيفَ الْعَمَلِ، بَادِرُوا بِهِ إِذَا امْكَنْكُمْ.^۲

از موکول ساختن عمل به آینده بر حذر باشید و هرگاه امکان و فرصت

۱. نور، ۱.

۲. بخار، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۳۲۱.



یافتید به آن مبادرت ورزید.

از این رو مکرراً در احادیث گفته شده که فرایض را در همان وقتی که برای آن مقرر شده است به انجام برسانید.

گاه نیز دل به خدا رو می‌کند و شور و التهابی نسبت به عبادت و ارتباط با خدا احساس می‌کند. این شور فی نفسه مطلوب است، اما اگر مایه‌ی قصور در انجام فرایض شود نباید به آن تن داد.

إِذَا أَضْرَّتِ النَّوَافِلُ بِالْفَرِيضَةِ فَأَرْفُضُوهَا.^۱

هرگاه اعمال مستحبی به فرایض آسیب زند، آن‌ها را ترک گوید.

حکمت این دستور آن است که فرد از ثمرات پایداری که مترتب بر فریضه است باز نماند. اگر چه شور و گداز مزبور بسیار متعالی است، اما با این توصیف به برقی پرتوان در آسمانی ظلمانی می‌ماند که عمری شتابان دارد و چنین پرتوی برای شبروان چاره‌ساز نیست. علی (ع) می‌فرماید:

وَلَيْسَ فِي الْبَرْقِ الْخَاطِفِ مُسْتَمْتَعٌ لِمَنْ يَخْوِضُ فِي الظُّلْمَةِ.^۲

البته فریضه‌سازی در شریعت، حدود و موارد معینی دارد؛ اما آنچه از این روش قابل توجه است، جوهره‌ی آن یعنی نفس مسأله‌ی فریضه‌سازی و اهمیت آن در ایجاد تغییر و تحول در انسان است. بنابراین، با توسعه‌ی این معنا می‌توانیم از فریضه‌سازی در حیطه‌ی اخلاق و تربیت نیز سخن بگوییم. هرگاه دستورالعمل‌های اساسی و مهم اخلاقی و تربیتی برای خود یا برای دیگری به عنوان فریضه در نظر گرفته شود، در این صورت فریضه جنبه‌ی اخلاقی و تربیتی خواهد داشت. در این گونه موارد نیز، باید دو خصیصه‌ی «الزامی بودن» و «رعایت شرایط» در نظر گرفته شود تا آثار مداومت و محافظت بر آن‌ها بار شود. نمونه‌هایی از این

۱. تحف العقول، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۳۰۸.

۲. کافی، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۲۸۱.

گونه فریضه سازی در منابع اسلامی دیده می شود. از جمله می توان به احادیثی اشاره کرد که خداوند ضمن آن ها می فرماید که هرگاه بنده ای از بندگانش، نماز شب (نماز مستحبی) را بر خود فریضه می کند و آن را هم چون فریضه به جا می آورد، پروردگار بر داشتن چنین بنده ای مباحات می کند و بابت داشتن چنین بنده ای به ملائکه فخر می فروشد.

۲- روش محاسبه ی نفس

یکی دیگر از روش هایی که اصول مداومت و محافظت بر عمل را متحقق می سازد، روش محاسبه ی نفس است. محاسبه ی نفس عبارت از ارزیابی اعمال و نیت های پنهان در آن ها است. محاسبه ی خویش با توجه به ویژگی هایی که در تربیت اسلامی برای آن ذکر شده، شیوه ای است که مداومت و محافظت بر عمل را میسر می کند.

در محاسبه ی خویش، یکی از ملاک ها آن است که اعمال، مبتنی بر تقوا و انگیزه ی تقرّب به خدا باشد. در این ملاک، حُسن عمل مورد نظر است نه کثرت آن و لذا امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی «لِيَلْوَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» می فرماید: «منظور بیشتر عمل کردن نیست، بلکه مراد آن است که چه کسی بهتر عمل می کند و صحت عمل، تنها ناشی از خشیت الهی و نیت صادقانه است.»^۱ هرگاه عمل از نیت علوّ و سرآمدن بر دیگران و ریا و ظاهر سازی به دور بود و با تقوا همراه شد، دیگر نمی توان آن را اندک شمرد. کثرت در این جا به عدد نیست، به خلوص است و از این رو امام علی (ع) می فرماید: «لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى»: عمل با تقوا کم نیست.^۲

ملاک دیگر، دوام عمل و نیل آن به غایت است. در محاسبه ی خویش، اعمالی را می توان به حساب آورد که پایان گرفته باشد، نه این که آغاز شده باشد. با نظر به این نکته پیامبر (ص) فرموده است: «مَلَكَ الْعَمَلِ خَوَاتِمُهُ».^۳

۱. قال الصادق (ع): ليس يعني أكثر عملاً ولكن آمنوكم عملاً و اتّما الاصابة خشية الله و النية الصادقة.

الوافي، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. نهج البلاغه، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۲۷۳.

۳. الاختصاص، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۲۸۱.



[البته در صورتی که سببی بیرون از خواسته ی فرد، دوام عمل را بگسلد، خداوند به سبب نیت صادقانه ی او، آن عمل را برای وی خواهد نوشت؛ اما اگر به خواسته ی خود چنین کند، ثمر عمل را از دست نهاده است.] همچنین با نظر به همین ملاک است که عمل اندک مداوم، به مثابه ی بهترین اعمال ارزش گذاری می شود.^۱

در این دو ملاک بر حُسن و دوام عمل تکیه شده و کثرت آن مورد نظر نیست. حال اگر کسی با حفظ این دو ملاک، کثرت را نیز احراز کرد، چگونه باید خود را ارزیابی کند؟ در این باب آمده است که به هر حال نباید اعمال خود را زیاد شمرد، هر چند فراوان باشد، زیرا میزان آن هر چه باشد نسبت به رحمت خدا اندک است.

... وَاسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي.^۲

... خدایا چنان کن که گفتارها و کردارهای خوب خود را هر چند بسیار باشد، اندک شمارم.

نقطه ی مقابل زیاد شمردن خوبی ها، اندک شمردن بدی های خود است که آن نیز مذموم است، زیرا موجب مداومت بر آن و فزونی گرفتن آن است (وَاسْتِكْثَارِ الشَّرِّ وَإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي)^۳. بدین گونه هرگاه کسی حرف ها و کارهای خوب خود را اندک و حرف ها و کارهای ناصواب خود را بسیار ببیند، همواره انگیزه ی استمرار بر عمل و پرهیز از خطا را در خود خواهد یافت. این ها میزان های محاسبه اند. در روش محاسبه ی نفس، نظر بر آن است که فرد این میزان ها را برگیرد و با آن ها به سنجش حرف ها و اعمالی که از وی سر می زند پردازند. در نظام تربیتی اسلام، به کار بستن شیوه ی محاسبه خویش، مکرراً توصیه شده است.

... وَلَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.^۴

۱. قال الباقر (ع): أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ وَانْ قَلَّ. الوسائل، به نقل از همان، ص ۲۸۱.

۲. صحیفه ی سجادیه، دعای ۲۰.

۳. همان.

۴. حشر: ۱۸.

... و باید هر کسی بنگرد که برای فردای خود چه اندوخته است؛ و خدای را تقوا بورزید که خدا به آنچه می کنید آگاه است.

بازبینی هر روزه ی آنچه به زبان آمده و آنچه به عمل درآمده، مانع غفلت یا تغافل از خویش است و مصون ماندن از غفلت و تغافل، شرط باقی ماندن در «راه» و شکل گرفتن و شاکله یافتن در آن است.

مبنای چهارم: تأثیر شرایط بر انسان

آدمی به سبب اتحاد نفس و بدن در وضعیت های مختلف محیطی در معرض حالات، احساسات و افکار معینی قرار می گیرد. این امر در مورد شرایط زمانی- مکانی است، اما اگر پیوندهای آدمیان به هم (هویت جمعی) نیز لحاظ شود، باید آن را نوعی تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی دانست. پس لازم است جداگانه درباره ی تأثیرپذیری انسان از این دو دسته شرایط بحث کنیم.

فرازهای مختلف زمانی و موقعیت های گوناگون مکانی، ممکن است منشأ آثار متفاوتی بر انسان باشند. چنین نیست که این وضعیت های مختلف، بارهای مشابهی داشته باشند. سپیده ی پُر نفس^۱ و غروب از نفس افتاده، بازتاب یکسانی در انسان ندارند. سپیده، طنین شور و طپش و حرکت دارد و غروب، فصل مناسبی برای فهم خسران است.^۲ نیز شب و روز از حیث حال و وضع آدمی هم سنگ نیستند. شب با ژرفایی که دارد به سکوت، تنهایی، توجه و جمعیت خاطر میدان می دهد، اما روز از این لحاظ (نیز) در برابر شب است و از این رو، سالک، شب را برای حرکت مناسب تر می یابد؛ چه، سخن او در شب، زنده تر و گام هایش استوارتر است.^۳

علاوه بر این گونه موارد - که گویا به طبع زمان های مختلف ناظر است - گاه در زمان های معین، واقعه هایی رخ می دهد که به سبب این مقارنت، رنگ و

۱. وَالْمُنِيعُ إِذَا تَنَفَّسَ / تکویر: ۱۸.

۲. وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ / العصر: ۱-۲.

۳. إِنَّ نَافِثَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا / مزمل: ۶.



بوی ویژه ای در آن برهه ی زمانی حاصل می شود. اگر تنها شبی می تواند به هزار ماه پهلوی بزند به سبب چنین مقارنتی است (نزول قرآن در شب قدر) و از این رو، حاصل خیزی این تکه از زمان خیره کننده می شود.

وضعیت ها و موقعیت های مختلف مکانی نیز بارهای متفاوتی دارند. دشت، سخاوتی در جان آدمی می دمد و کوه، صلابتی. بسی بزرگان که در دامن دشت و کوه به وسعت و بزرگی رسیده اند. پیامبران همه شبانی کرده اند^۱ و بسیاری از آن ها بادل کوه ها انس داشته اند، چون موسی با طور و محمد (ص) با حرا. همان گونه که دشت و کوه، شرح صدری در پی می آورند، ضیق مکان نیز سینه را به تنگنا می گیرد. این ها مکان های طبیعی است؛ مکان های انسانی نیز چنین است و هریک می تواند منشأ آثار مختلفی باشد. غنا و نعمت، و سوسه ی طغیان در دل می ریزد^۲ و فقر و تنگدستی، و سوسه ی کفران^۳ به علاوه، چنان که در مورد زمان گفتیم، در مکان ها نیز گاه مقارنت رخدادی معین با مکانی معین، ویژگی خاص به آن می بخشد و آن را منشأ آثار ویژه ای می گرداند. فی المثل سرزمین حجاز، نقطه ای است که خداوند آن را برای بنای اولین خانه ی مردم، جهت توجه و عبادت، معین فرموده است و از این رو، کعبه مکانی بس شریف است که خداوند آن را «حرم امن»^۴ نامیده و به آن سوگند خورده است. گذشته از شرایط زمانی و مکانی، شرایط اجتماعی و پیوندهای آدمیان با هم نیز زمینه ی تأثیر پذیری های عمیقی را فراهم می آورد و در مقایسه، بی تردید شرایط اجتماعی، از قوت و قدرت چشمگیرتری برخوردار است. در پی همین قدرت است که افراد هم سنخ به هم می گرایند و از ناهم سنخ پرهیز می کنند. نیز به سبب همین قدرت است که اگر فردی با جمعی معین محشور باشد، رفته رفته، به سنخ آنان در می آید. در حدیثی آمده است که به هوش باشید با چه جمعی هستید، که اگر در این حال، اجل شما را دریابد، در قیامت با همان جمع محشور



۱. ما من نبی الا و قد رعی القلم / میزان الحکمة، ج ۹، ماده ی نبی.

۲. لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَقُوا فِي الْأَرْضِ / هوری، ۲۷.

۳. وَلَكِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ دَرَجْنَاهَا مِنَّا إِلَيْهِمْ كَفُورٌ / هود، ۹.

۴. أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ... / عنكبوت، ۶۷.

خواهید شد. پیش‌تر نیز در سخن حضرت امیر (ع) خواندیم که نادر است فردی خود را به قومی شبیه سازد و از آنان نگردد. از این روی «تشبّه به کفّار» حرام است، زیرا انسان را به ورطه‌ی کفر می‌اندازد و خداوند از نشستن با کفّار باز داشته است و درباره‌ی هر که به آن تن دهد، حکم به «همانندی» کرده است.^۱

اصل ۴: اصلاح شرایط

مبنای این اصل، ویژگی تأثیر‌پذیری انسان از شرایط مختلف محیطی اعم از شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی است. طبق این ویژگی، ریشه‌ی برخی از افکار، نیات و رفتارهای آدمی را باید در شرایط محیطی او جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، انسان هم از حیث ظاهر و هم باطن خویش تحت تأثیر شرایط قرار دارد. اصل حاضر، بیانگر آن است که برای زدودن پاره‌ای از حالات و رفتارهای نامطلوب و نیز برای ایجاد حالات و رفتارهای مطلوب در انسان، باید به دستکاری شرایط محیطی او پرداخت. تغییر روابط آدمی با شرایط زمانی و مکانی و به ویژه شرایط اجتماعی، مبدأ تغییر بسیاری از حالات و رفتارهای او است. گاه ما از وجود نوعی رفتار یا افکار معین در کسی نگرانیم، اما برای تغییر آن‌ها مستقیماً و فقط به خود آن‌ها هجوم می‌بریم و به بافت موقعیت و شرایطی که او در آن قرار گرفته توجه نمی‌کنیم. از این رو هجوم‌های مابین حاصل است و ما را به بن‌بست یأس می‌کشاند، در حالی که گاه ایجاد تغییری در موقعیت فرد یا موقعیت جمع، آثار تغییر رفتار و افکار و ارزش‌ها را به تدریج آشکار می‌سازد.

در این جا به ذکر یک نمونه از موارد این اصل اکتفا و بحث مشروح را به قسمت روش‌های تربیتی موکول می‌کنیم.

موسی (ع) مدتی از میان امت خویش غایب شد. در غیبت او، سامری موقعیت را مناسب دید و با عاریت گرفتن زیور و زینت مردم، گوساله‌ای زرین و فریبا

۱. ... فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم / نساء: ۱۴۰.



پرداخت، آن چنان که به گفته‌ی خود آنان که به سامری روی آوردند، بی اختیار فریفته‌ی آن گوساله شدند^۱ و در برابر آن سر به سجده بردند و آن را معبود خویش گرفتند. هنگامی که موسی (ع) بازگشت و امت خود را گرفتار فتنه‌ی سامری دید، او را فراخواند و گفت:

فَاذْهَبْ ... وَانْظُرْ إِلَى الْهَيْكَلِ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا.^۲

از میان ما بیرون شو ... اکنون بنگر این خدایی را که (بازر و زیور پرداخته‌ای و) به پرستش و خدمتش ایستاده‌ای، چگونه طعمه‌ی حریق می‌کنیم و خاکسترش را به آب دریا می‌دهیم ...

موسی (ع) برای مهار زدن به اندیشه‌ی شرک در میان مردم (علاوه بر تبیین فکری) دست به تغییر موقعیت زد؛ سامری را از امت اخراج کرد و آثار ضلالت بار او را از متن جامعه زدود و بدین گونه مرداب را از ریشه سوزاند. بدون چنین تغییری، حاصل به بار نمی‌آمد، چنان که هارون بدون آن نتوانسته بود در غیبت موسی، فتنه را مهار زند.

روش‌های تربیتی

با نظر به اصل اصلاح شرایط، از روش‌های «زمینه‌سازی»، «تغییر موقعیت» و «أسوه‌سازی» سخن می‌گوییم.

۱- روش زمینه‌سازی

حالات و اعمال آدمی در بستر شرایط و موقعیت‌ها می‌روید و از آن‌ها ارتزاق می‌کند. از این رو شرایط و موقعیت‌های مختلف، حامل نیروهای بالقوه‌ی متفاوتی در شکل‌دهی حالات و اعمال انسان هستند. انتخاب و تنظیم مناسب زمینه‌ها و شرایط، به مثابه‌ی عامل «تسهیل‌کننده» ای است که امکان شکل‌گیری‌ها و

۱. ... مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا ... مَا بِهِ ارَادَهُ وَخَاسِتْ خُود، بِا وَعْدَه‌ای که به تو داده بودیم مخالفت

نورزیدیم / ۸۷: ۵۵.

۲. ۹۷: ۵۵.



شکل دهی های مطلوب را بالا می برد.

در این روش تربیتی، به همین امکانات بالقوه نظر داریم. طبق این روش باید از پیش، شرایطی را که تسهیل کننده ی حالات و رفتارهای مطلوب یا نامطلوب هستند، به نحو مقتضی دگرگون کرد. پس زمینه سازی، دو وجه دارد: یکی ناظر به فراهم آوردن شرایط اولیه ای است که احتمال بروز رفتارها و حالات مطلوب را بالا می برد و دیگری ناظر به جلوگیری از شرایط اولیه ای که احتمال بروز رفتارها و حالات نامطلوب را افزایش می دهد.

این هر دو وجه در نظام تربیتی اسلام، با حساسیت کاملی مورد توجه قرار گرفته است، در زیر، به ترتیب، نمونه هایی را در ارتباط با دو وجه مذکور بیان می کنیم. در باب ایجاد شرایط و زمینه ی مناسب، روایات فراوانی وارد شده است دال بر اموری از قبیل این که:

- مرد در انتخاب همسر باید کسی را برگزیند که از حیث جسمی و اخلاقی، مستعد پرورش فرزند باشد و این یکی از حقوق فرزند بر پدر است.
 - شرایط انعقاد نطفه از حیث زمان و حالات روحی والدین (ذکر و توجه به خدا) باید مناسب باشد.
 - مادر در دوران حمل، به طور مناسب تغذیه شود.
 - برای نوزاد، نام نیکو انتخاب شود.
 - تغذیه ی نوزاد با شیر مادر یا دایه، همراه با ایجاد زمینه های معنوی (در مورد مادر، وضو ساختن و ذکر نام خدا به هنگام شیر دادن، در مورد دایه، انتخاب زن مسلمان و عاقله و نظیر آن).
 - گشاده دستی در تأمین معیشت و محل زندگی خانواده و از جمله فرزندان.^۱
- این ها و موارد بسیاری نظیر این توصیه ها، همه ناظر به ایجاد شرایط مناسب و زمینه های باروری است که امکانات لازم را برای شکل گیری مطلوب فرد از

۱. عن ابی الحسن الرضا (ع): یُنْبَغی لِلرَّجُلِ أَنْ یُوسِّعَ عَلَى عِیَالِهِ ... (کافی، کتاب الزکاة، باب کفایة العیال و التوسع علیهم).



حیث جسمی، اخلاقی و روحی فراهم می آورد. عرصه ی این روش، بسیار گسترده است و پایه پای مراحل مختلف تربیت، موارد خاص می یابد. برای نمونه، خداوند در مقام تربیت انسان ها، در ارتباط با کسانی که به مرحله ی تکلیف پای گذاشته اند، روش مورد بحث را چنین به کار گرفته است:

... عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ... وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمُ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
وَالْمُؤْمِنُونَ^۱.

خداوند برای آن که زمینه ی یقین را برای اهل کتاب فراهم آورد و زمینه ی استواری ایمان مؤمنان را فراهم سازد، عده ی فرشتگان موکل بر آتش دوزخ را که در تورات و انجیل نیز ذکر شده بود بیان می کند تا آن ها یقین کنند که این سخن از نزد خداست، زیرا از نظر آن ها پیامبر (ص) به کتاب های آنان عالم نبوده است و لاجرم کلام او کلامی الهی خواهد بود. به علاوه، یقین علمای اهل کتاب، مایه ی قوت ایمان تازه ی مسلمانان را نیز فراهم می آورد. این، نمونه ای از ایجاد زمینه ی مناسب برای بروز وضع مطلوب در افراد است.

وجه دوم یعنی پیشگیری نیز در قرآن، به طور گسترده مورد توجه قرار گرفته است. هر جا امکان لغزشی هست، اعم از لغزش های اخلاقی و عقیدتی و اجتماعی، از پیشگیری استفاده شده است. اکنون در هر زمینه نمونه ای را بیان می کنیم.

در مسائل اخلاقی، یکی از مواردی که درباره ی آن پیشگیری به کار بسته شده، امور جنسی است. در سوره ی نور در چند مورد به این مسأله اشاره شده است. از جمله دستوالعملی در ارتباط با کودکان نابالغ داده شده که آن ها برای داخل شدن به اتاق والدین، باید در سه وقت اجازه بگیرند: قبل از نماز صبح، بعد از ظهر به هنگام استراحت و پس از نماز عشا به هنگام خواب.^۲

۱. مدثر، ۳۱.

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَآذِنَكُمْ ... وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ مَكَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ مَكَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ... / نور: ۵۸.



پیشگیری در ارتباط با مسائل جنسی، آن قدر در قرآن اهمیت داده شده که خداوند در بیان احکام، هر جا که ناگزیر چنین مسائلی مطرح شده، تعبیری به کار برده که امکان وسوسه و تحریک را از بین ببرد، مانند تعبیر «لَا مَسْئَمَ الْنِّسَاءِ»^۱ که در آن لمس نمودن، کنایه از مجامعت است. همین اهمیت دادن به پیشگیری است که موجب شد تا به زنان پیامبر (ص) دستور داده شود که به هنگام سخن گفتن با مردان، صدای خود را نازک نکنند و به ناز سخن نگویند.^۲

در مسائل اعتقادی می توان به نمونه‌ی سخن گفتن خداوند با عیسی (ع) اشاره کرد:

وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِي وَ تُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ بِاِذْنِي وَ اِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِاِذْنِي ...^۳

و هنگامی که به امر من از گل، شکل مرغی ساخته و در آن دمیدی تا به امر من مرغی گردید و آنگاه که کور مادرزاد و پیس را به امر من شفا دادی و مردگان را به امر من از قبر بیرون آوردی ...

در هر یک از موارد چهارگانه، تعبیر «باذنی» آمده است تا هم خود عیسی و هم دیگران بر اعتقاد به ربوبیت خداوند استوار بمانند و لغزشی به وجود نیاید. این تکرار چشمگیر، برای پیشگیری از انحراف عقیدتی صورت پذیرفته است. در امور اجتماعی نیز پیشگیری، عرضی عریض دارد. از جمله در آیه‌ی ۲۸۲ بقره (بلندترین آیه‌ی قرآن) در باب معاملات و کیفیت جاری ساختن آن‌ها دستوراتی داده شده است تا از نزاع جلوگیری شود «... ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَ اَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ...».

در مجموع، پیشگیری نیز به طور وسیع مورد توجه قرار گرفته تا زمینه‌ی خطا برچیده شود، نه این که تنها مهار کردن خطای بالفعل مورد نظر باشد؛ لذا در قرآن، گاه تعبیر «لاتقربوا» (نزدیک نشوید) به کار رفته است و این به چیزی بیش از

۱. مانده ۶.

۲. فَلَا تَخْفِضْنَ الْقَوْلَ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ / احزاب، ۳۲.

۳. مانده ۱۱۰.



انجام ندادن کار دلالت دارد و آن همان برچیدن مقدمات و مبادی آن کار است. روش زمینه سازی با دو وجهی که دارا است، از روش های مبنایی و اساسی محسوب می شود. طبق این روش، مربی باید با نگاهی بلند، پیشاپیش، موقعیت هایی را که متربی در آن قرار خواهد گرفت در نظر آورد و آثار موقعیت های مزبور را بر روی او مورد ارزیابی قرار دهد و براساس این ارزیابی، به طور مقتضی در شرایط اولیه دست ببرد.

۲- روش تغییر موقعیت

دومین روش، مبتنی بر اصل تأثیر شرایط بر انسان، یعنی روش «تغییر موقعیت» است. از آن جا که شرایط مختلف زمانی و مکانی و اجتماعی مبدأ تأثیر گذاری های متفاوتی بر انسان است، برای ایجاد حالات مطلوب در وی لازم است روابط او با شرایط مزبور را دچار تغییر سازیم. تفاوت این روش با روش زمینه سازی در آن است که زمینه سازی، مبتنی بر امکانات بالقوه ی بلند دامنه در شرایط مختلف است؛ اما در روش حاضر، آنچه بیشتر مد نظر است، جنبه ی بالفعل موقعیت ها و تأثیر آفرینی آن ها است.

در نظام تربیتی اسلام، روش تغییر موقعیت در وجوه مختلف آن، مورد توجه قرار گرفته است. در زیر به ترتیب، نمونه هایی از به کارگیری این روش در شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی را از نظر می گذرانیم.

اهمیت توجه به برهه های خاص زمانی که در آن ها حالات ویژه ای در انسان پدیدار تواند شد، بدان پایه است که گاه در کتب روایی اسلام، بابی تحت عنوان «الاوقات و الحالات التي تُرجى فيها الاجابة: زمان ها و حالاتی که در آن ها امید اجابت دعا می رود.» باز شده است. برای نمونه، در باب مزبور از کافی آمده است:

عن ابی جعفر (ع) قال: کانَ اَبی اِذَا کَانَتْ لَهُ اِلَى اللّهِ حَاجَةٌ طَلَبَهَا فِي هَذِهِ السَّاعَةِ یَعْنی زَوَالِ الشَّمْسِ.



امام باقر (ع) فرمود: شیوه‌ی پدرم این بود که هرگاه حاجتی به درگاه حق داشت، در این ساعت مخصوص، یعنی هنگام زوال خورشید، به دعا می‌پرداخت.

همچنین هنگامی که شب به سر می‌رسد و سحر در گیرودار سربرآوردن است، حالات و توجهات ویژه‌ای در آدمی طلوع می‌کند و از این رو قرآن اشاره دارد که ره یافتگان، در سحرگاه با خدا مرتبط اند «... و بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»^۱ نهایت آن که باید روابط عادی افراد با شرایط مختلف زمانی را دچار تغییر ساخت و به تناسب، توجه آن‌ها را به موقعیت‌های ویژه‌ی زمانی معطوف ساخت، زیرا میزان نموّ حالات آدمی در این گونه موقعیت‌ها چشمگیرتر است. این نکته نه فقط به تأثیرات برخاسته از طبع زمان‌های مختلف، بلکه به خواصّی که به سبب مقارنت زمانی با حادثه یا واقعه‌ای به ظهور می‌رسد نیز، قابل تعمیم است. از این رو شب قدر در اسلام قدر ویژه‌ای دارد؛ چه، شب نزول قرآن بوده است و هنگام نزول ملائکه. همچنین زمان‌های مشابه دیگر چون ماه شعبان، ماه رمضان، میلادها و وفات‌های بزرگان و نظایر آن، به مثابه‌ی نقاط عطفی در بستر زمان محسوب‌اند و حاصل خیزی اعمال و حالات انسان در آن‌ها مضاعف است و لذا در خصوص هر یک از این موارد، توصیه‌ها و دستورالعمل‌های ویژه‌ای صادر شده است.

در مورد شرایط مکانی نیز چنین است، هر نقطه از هستی، رنگ و بوی ویژه‌ای دارد و انس با هر موقعیتی، حال و هوای معینی در انسان پدید می‌آورد. در این روش، نظر بر آن است که روابط فرد با موقعیت‌های مکانی دچار تغییر شود تا در معرض اندیشه‌ها، افکار و حالات خاصی قرار گیرد. دامن گسترده‌ی طبیعت، با دشت‌ها، کوه‌ها، نهرها، گلزارها و ... در هر فراز و فرودی، سخن‌ها و الهام‌هایی دارد. از این رو در شیوه‌های تربیتی اسلام، جایی برای این روش



گشوده شده و مواجهه با «آیات آفاقی» نامیده شده است. برگرفتن راز و رمزها از هر موقعیت، مقصودی است که در به کار بستن این روش مورد نظر است؛ چه آیت، معنای راز و رمز می دهد:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ .^۱

به زودی آیات خود را در آفاق و انفس آنان، نشانشان خواهیم داد تا بر ایشان آشکار شود که او حق است.

در شرایط مکانی نیز، علاوه بر آثار طبعی مکان ها، مقارنت مکان ها با امور و وقایع، خود، مبدأ آثار ویژه ای است؛ لذا روش حاضر به این مکان ها نیز ناظر است. از جمله خانه ی کعبه که یادآور ابراهیم، اسماعیل و هاجر و حوادث پیش آمده برای آنان و محل الهامات خاصی است و کسی که در این مکان حاضر می شود ولو تماشاچی باشد، در معرض تأثیراتی معین قرار دارد.

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ حَوْلَ الْكَعْبَةِ عِشْرِينَ وَمِائَةً رَّحْمَةً مِنْهَا سِتُونَ لِلطَّائِفِينَ وَ أَرْبَعُونَ لِلْمَصْلِينَ وَ عِشْرُونَ لِلنَّازِلِينَ . / امام صادق (ع)^۲
خداوند تبارک و تعالی، صد و بیست موج از رحمت خود را به سوی کعبه گسیل می دارد: شصت موج آن ویژه ی طواف کنندگان، چهل موج ویژه ی نمازگزاران و بیست موج ویژه ی کسانی است که دیده به کعبه بدوزند.

با توجه به چنین تأثیر آفرینی است که طواف کعبه و حج واجب است و هر مسلمانی باید به محض استطاعت به کعبه بشتابد تا در پرتو این الهام ها، پایه های ایمان خود را استوارتر سازد.

در مورد تغییر شرایط اجتماعی و انسانی نیز، توجهات ویژه ای در شیوه های



تربیتی اسلام دیده می شود. در رأس همه ی این توجّهات، تأکید بر تشکیل جامعه و حکومت اسلامی و قرار گرفتن مجاری امور در دست عالمان، قابل توجه است. بدین ترتیب، باید روابط نامطلوب فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دگرگون شود. همچنین شیوه های در اسلام توصیه شده که اصلاح شرایط اجتماعی را علاوه بر اقدامات حکومت، از متن جامعه و مردم فراهم می آورد، همچون «امر به معروف و نهی از منکر» که ضمن آن وضعیت های نامطلوب اجتماعی، به دست خود مردم دچار تغییر می شود و همچون «حفظ و تحکیم روابط اجتماعی» بین مؤمنان که ضمن آن، ناراستی های افراد به نحو متقابل در معرض تغییر و اصلاح قرار می گیرد و نیز روابط بین مؤمنان و غیر مؤمنان که ضمن آن، امکان اصلاح گروه اخیر افزوده می شود. در زیر به چند نمونه اشاره می کنیم:

عن الصادق (ع): «تَزَاوَرُوا فَإِنَّ فِي زِيَارَتِكُمْ أَحْيَاءَ لِقُلُوبِكُمْ وَذَكَرًا لِأَحَادِيثِنَا وَ أَحَادِيثِنَا تَعْطِفُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فَإِنْ أَخَذْتُمْ بِهَا رَشَدْتُمْ وَ نَجَوْتُمْ وَ إِنْ تَرَكْتُمُوهَا ضَلَلْتُمْ وَ هَلَكْتُمْ فَخُذُوا بِهَا وَ أَنَا بِنَجَاتِكُمْ زَعِيمٌ»^۱

امام صادق (ع) فرمود: به دیدار هم بروید تا دل هایتان نشاط گیرد و آن گاه سخنان و احادیث ما را یاد کنید. سخنان ما مایه ی مهربانی و صمیمیت شما خواهد شد. اگر به این سخنان چنگ بزنید به رشد و نجات می رسید و اگر آن ها را واگذارید، گمراه و نابود می شوید. شما از این سخنان الهام گیرید. من رستگاری شما را ضمانت می کنم.

- در روایت نسبتاً بلندی آمده است که زراره با امام باقر (ع) گفت و گو می کند و ضمن آن می گوید: «ما ریسمان را می کشیم، هر کس از خط ما خارج بود، از او بیزاری و برائت می جوئیم، خواه از خاندان علی باشد و خواه از خاندان دیگران.» امام باقر (ع) فرمود:

۱. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب «تذاکر الاخوان».



سخن خدا از سخن تو راست‌تر است. تو با این سخن و با این خط و ریسمان، مردم مستضعف را چه می‌کنی که خداوند درباره‌ی آنان گفته است: مسئولیت ایمان و هجرت، همگانی است جز نسبت به مستضعفان؛ یعنی مردان و زنان و کودکانی که هیچ‌گونه چاره‌ای برای فرار و هجرت نمی‌بینند و راه به جایی نمی‌برند. تو با این خط و ریسمان، مردم نیمه‌خاطی را چه خواهی کرد (که قرآن می‌گوید: فرجام آنان بسته به اراده‌ی خدا است که یا آنان را کیفر دهد یا به آنان عنایت کند.) مردم پشیمان را چه می‌گویی که کارهای نیک و بد را با هم انجام داده‌اند (و قرآن می‌گوید: «شاید که خداوند آنان را مورد عنایت قرار دهد.») اصحاب اعراف را چه خواهی گفت (که بدی‌ها و نیکی‌هایشان برابر است و در نیمه‌راه بهشت بر جای مانده‌اند.) و سرانجام، آن جماعتی که خدا و رسول خدا آنان را با پول و مقام تشویق کردند تا بر صراط ایمان باقی بمانند، چه جایی در این خط‌کشی تو خواهند داشت؟^۱

- ارتباط با فاسقان، چنانچه حضور در مجلس آنان اصلاحی در پی نداشته باشد، نهی شده است؛ چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید:

لَا يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَجْلِسَ مَجْلِسًا يُعْصَى اللَّهُ فِيهِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَغْيِيرِهِ.^۲
سزاوار نیست که مؤمن در مجلسی بنشیند که نافرمانی خدا می‌کنند و او نمی‌تواند مانع شود.

یکی دیگر از شیوه‌های مربوط به تغییر موقعیت اجتماعی، «أسوه‌سازی» است که به دلیل اهمیت خاص آن، جداگانه به بحث درباره‌ی آن می‌پردازیم.

۳- روش أسوه‌سازی
أسوه و إِسْوَه عبارت از حالتی است که انسان به هنگام پیروی از غیر خود پیدا



۱. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب «اصناف الناس».

۲. همان، باب «مجالسة اهل المعاصی».

می کند و بر حسب این که پیروی از چه کسی باشد، ممکن است اسوه ای نیک یابد برای انسان فراهم آید.^۱ در این روش، مربی می کوشد نمونه ی رفتار و کردار مطلوب را عملاً در معرض دید مربّی قرار دهد و بدین گونه، موقعیت اجتماعی او را در گون کند تا او به پیروی پردازد و حالت نیکویی، مطابق با آن عمل نمونه، در خویش پدید آورد. این حالت مربّی، اسوه نام دارد و در گرو پیروی از عمل مزبور است و در این صورت، می توان گفت که در این عمل، اسوه ی خوبی برای فرد وجود دارد.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.^۲

در وجود رسول خدا (ص) برای شما اسوه ی نیکویی هست.

مربی باید حالات مطلوب مربّی را که عملاً در وجود کسی آشکار شده، به او نشان دهد و البته نخست سزاوار است که در وجود خود مربّی، اسوه ی نیکویی برای مربّی باشد. اسوه سازی در درجه ی اول و به طور اساسی در شرایط واقعی اجتماعی مورد نظر است، اما حاصل آن این است که شخصیت های تاریخی نیز الگوی عمل به شمار می آیند.

در قرآن، این روش به کار گرفته شده است. گاه در آیات، مستقیماً به پیروی از کسی تصریح می شود، مانند:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ.^۳

و گاه بدون چنین تصریحی، اسوه ها در معرض دید گذاشته می شود. قسم اخیر نیز در قرآن فراوان یافت می شود و از اهمیت بسزایی در تربیت برخوردار است در زیر نمونه هایی از قسم دوم می آید:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.^۴

و یاد کن حال ایوب را وقتی که دعا کرد که ای پروردگار، بیماری سختی به من رسیده است و تو از همه مهربان تری.

۱. مفردات، الأسوة والاسوة كالقدوة والقُدوة، وهي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره إن حسناً وإن قبيحاً...

۲. احزاب، ۲۱.

۳. ممتحنه، ۳.

۴. انبیاء، ۸۳.



در آیه ی فوق نحوه ی سخن گفتن ایوب با خدا مطرح شده است. او که از بیماری طولانی و جانکاهی رنج می برد، از خدا شفای خویش را مسألت می کند؛ اما در مقام سؤال از پروردگار، ادب بلیغی از خویش آشکار می سازد و پس از بیان بیماری ای که به او رسیده، به گفتن «وانت ارحم الراحمین» اکتفا می کند و تقاضای خود را آمرانه از خدا نمی خواهد. این یک اسوه ی حسنه است که خداوند آن را در معرض دید و آگاهی همگان قرار می دهد.

نمونه ی این گونه «ادب سؤال» را در مورد یونس (ع) نیز می یابیم. آن حضرت که کار نابجایی کرده بود (شتاب در تفرین امت خویش) به هنگام پشیمانی و استغفار، از فرط حیا حتی درخواست خود را نیز به زبان نمی آورد؛ اما پیدا است که درخواستی داشته و لذا ذکر آن در آیه چنین آمده است:

... سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْغَمِّ....^۱

این که خدا می فرماید او را اجابت کردیم، قرینه ای است بر آن که یونس تقاضایی داشت، اما به سبب حیا بر زبان نمی آورد.^۲

نمونه های زیادی از این گونه ادب انبیا در برابر خدا ذکر شده است که در این جا نمی توان به همه ی آن ها اشاره کرد. این ها اسوه هایی است که قرآن، انسان را به مشاهده ی آن ها فراخوانده است. یکی از موارد به کارگیری این روش رابطه ی استاد و شاگردی حضرت موسی (ع) است. براساس روایات نقل شده^۳، موسی (ع) پس از رسیدن به مقام کلیم اللّٰهی و نزول تورات بر او و عنایت بیّنات الهی همچون عصا و ید بیضا به او و معجزات الهی در مقابله با فرعون، روزی به حدیث نفس پرداخت و با خود گفت: «گمان ندارم که خدا کسی را عالم تر از من خلق کرده باشد.» خداوند برای آن که او را از حدیث نفس باز دارد، زمینه ی یک برخورد عملی را برای وی پیش آورد تا حضرت، اسوه ی حسنه ای را در برابر خود ببیند. به

۱. انبیا، ۸۸.

۲. المیزان، ذیل آیه ی ۸۸ سوره ی انبیا.

۳. المیزان، ج ۱۳، ذیل آیه ی ۶۶ سوره ی کهف.



موسی وحی شد که به دیدار خضر برود. به هنگام دیدار موسی با خضر، پرنده‌ای به آن‌ها نزدیک شد و منقارش را در آب فرو کرد، خضر به موسی گفت: فهمیدی این پرنده چه می‌گوید؟ خضر گفت: می‌گوید که علم تو و علم موسی در برابر علم خدا به قدر آبی است که به منقار من درآمد. آنگاه موسی با خضر همراه شد و طی چند مرحله، بی‌صبری موسی از این که بتواند از علم خضر چیزی فرا بگیرد آشکار گردید و سرانجام طبق عهده‌ی که داشتند پس از سه بار بی‌صبری موسی، خضر او را ترک گفت (مراجعه شود به سوره‌ی کهف، آیات ۶۰-۸۲).

بدین ترتیب، قرآن روش اسوه‌سازی را به عنوان یک روش اساسی در تربیت به کار بسته است. در پایان لازم است به یکی از ویژگی‌های اساسی این روش، به نحوی که قرآن به آن توصیه می‌کند، توجه کنیم. این ویژگی عبارت از آن است که فرد در برخورد با کسی که اسوه‌ای در نزد او هست، باید با بصیرت و انتخابگری به مواجهه پردازد. قرآن کسانی را که در پیروی از دیگران با کوردلی به هر چه بیابند اقتدا می‌کنند، نکوهش می‌کند و آنان را به بصیرت فرا می‌خواند:

أَنَا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. قَالَ أُولَٰئِكَ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ...^۱

گفتند: ما پدران خود را بر آیین و عقایدی یافتیم و البته از آن‌ها پیروی خواهیم کرد. رسول ما به آنان گفت: اگر من شما را به آیینی بهتر از دین باطل پدرانان هدایت کنم باز هم، آنان را تقلید می‌کنید؟...

در برابر چنین اسوه‌گزینی نادرستی، قرآن به بازبینی و گزینش در مقام اقتدا دعوت می‌کند:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِهْ...^۲

آنان (پیامبران) کسانی بودند که خدا آنان را هدایت کرد. تو نیز به هدایت



آنان اقتدا کن.

در این آیه، خداوند به پیامبر (ص) می فرماید «به هدایت آنان اقتدا کن» و فرمود «بِهِمْ اقْتَدِهْ: به آنان اقتدا کن»، زیرا شریعت پیامبر (ص)، شرایع آنان را نسخ کرده و قرآن، فراتر از کتاب های آنان است؛ و اگر می فرمود «به آنان اقتدا کن»، لازم می آمد که پیامبر (ص) به تمامی ضوابط شرایع پیشین اقتدا کند.^۱ پس اسوه گزینی، هر چند متضمن پیروی از غیر است، اما این پیروی هرگز نباید با بی خبری و کوردلی باشد. بصیرت در این روش، پیش فرضی اساسی است.

مبنای پنجم: مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط

تأثیر پذیری انسان از شرایط به معنای اضطراب او در برابر آن نیست، بلکه این امکان نیز در وی هست که در قبال فشار شرایط ایستادگی کند و رنگ نپذیرد، یا در حدی فراتر، بر شرایط (اجتماعی) تأثیر نیز بگذارد. این ویژگی، جلوه ی بارز اختیار انسان است. هنگامی که این ویژگی در آدمی رخ می کند، حالات او ماهیت سایه ای ندارد که از بیرون در وی افکنده شود؛ او در این حال، ادامه ی شرایط نیست، بلکه حدی است بر شرایط. انسان با این ویژگی، هرگاه در شرایط مادی غنا یا فقر قرار گیرد، در قبال فشار حاصل از این شرایط، ایستادگی می کند؛ او به هنگام غنا از دلدادگی سرباز می زند و به هنگام فقر از دلمردگی. این معنایی از «زهد» است: زهد آن است که اگر چیزی از کف نهادی، یأس به دل نگیری و اگر به کف آوردی، دل نسپاری.^۲

در شرایط اجتماعی نیز همین مقاومت می تواند ظهور کند و در این صورت، فرد با حضور در شرایط اجتماعی معین، سرایت پذیری نشان نخواهد داد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ.^۳



۱. المیزان، ذیل آیه ی ۹۰ سوره ی انعام.
 ۲. الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ: قَالَ اللَّهُ، «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ». / نهج البلاغه، کلمات قصار، ۴۳۹.
 ۳. مانده، ۱۵۵.

ای ایمان آوردگان، به خود پردازید که اگر هدایت یابید، گمراهان به شما آسیبی نتوانند زد. و چنین است که بسا فردی در میان غافلان باشد، اما در شمار ذاکران درآید.^۱

البته این ویژگی، اختصاصی به انسان‌های هدایت یافته ندارد، گمراهان نیز حاصل مقاومتی در برابر هدایت اند؛ بلکه باید گفت آدمیان غالباً در برابر هدایت مقاوم تر بوده اند تا در برابر ضلالت. قرآن اشاره دارد که امت‌ها چگونه در برابر دعوت پیامبران، انگشت در گوش می کردند تا نشوند^۲ و چگونه به هر بارقه‌ی تازه‌ای از هدایت، چشم می بستند^۳ تا نبینند.

مقاومت در وجه برتر خود، به تأثیر گذاری بر شرایط منجر می شود و آدمی دست به تغییر آفرینی در موقعیت می برد. رسولان همین رسالت را به عهده داشتند و هرگاه که کسانی دست به طغیان می زدند و فساد می گسترדند، آنان برای مهار زدن به طاغیان گسیل می شدند^۴. در این دیدگاه، انسان موجودی خلّاق، مُبدع و مبتکر است که مظهر تغییر و دگرگونی در محیط خود تواند بود و البته این خصیصه نیز تنها از آن هدایت یافتگان و صالحان نیست؛ اگر اینان سستی ورزند، بی شک آنان شرایط را آن چنان که می خواهند تغییر خواهند داد.^۵ (و البته در این جا سخن در باب غایت نهایی امر نیست).

اصل ۵: مسؤولیت

در ذکر این اصل، به ویژگی مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط نظر داریم. براساس این ویژگی، انسان می تواند از تأثیر پذیری در رابطه به موقعیت و عوامل محیطی طفره رود و حتی منشأ تأثیر گذاری و جهت دهی قرار گیرد. از آن جا که همواره نمی توانیم به مقتضای اصل «اصلاح شرایط»، محیط و موقعیت را آن چنان که مایلیم دگرگون سازیم، اهمیت و ضرورت اصل

۱. إِنْ كَانَ فِي الْغَافِلِينَ كُتِبَ مِنَ الذَّاكِرِينَ؛ وَإِنْ كَانَ فِي الذَّاكِرِينَ لَمْ يُكُتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ. / نهج البلاغه، خطبه‌ی متقین.
 ۲. جَعَلُوا أَسْرَافَهُمْ فِي أَذَانِهِمْ وَاسْتَقْبَلُوا دِيَارَهُمْ ... / نوح: ۷.
 ۳. وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُخَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ / شعراء: ۵.
 ۴. أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّ ظُلْمَ / طه: ۲۴.
 ۵. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُظْهَرُنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ عَلَيْكُمْ لَيْسَ لَأَتَهُمْ أُولَى بِالْحَقِّ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَأَسْرَأُهُمْ إِلَى بَاطِلٍ صَاحِبِهِمْ وَابْطَانِهِمْ عَنْ حَقِّي / نهج البلاغه، خطبه‌ی ۹۷.



«مسئولیت» آشکار می شود. به علاوه اگر فردی چنان باشد که تنها به سبب خوبی محیط و موقعیت خوب باشد، نمی توان گفت که تحول تربیتی مطلوب را یافته است. فرق است میان کسی که در موقعیت خطا خیز قرار نگرفته و خطا نکرده است و آن که اگر در چنین موقعیتی نیز قرار بگیرد خطا نمی کند. اولی همان است که مولانا نفس او را به جانوری مانند نموده که آرامش او از بی آلتی است: نفس از درهاست او کی مرده است از غم بی آلتی افسرده است در قرآن، خضوع و عبادت چنین فردی قشری قلمداد شده است، زیرا با ناگوار شدن موقعیت، زایل می شود:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ...^۱

برخی از مردم خدا را به زبان می پرستند؛ از این رو هرگاه به خیر و نعمتی دست یابند اطمینان خاطر پیدا می کنند و اگر به دشواری و فقر و آفتی برخوردند، از دین خدا روی می گردانند...

اصل مسئولیت، مبتنی بر ویژگی مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط در انسان، بیانگر آن است که باید مقاومت فرد را در قبال شرایط افزایش داد و او را چنان گرداند که به جای پیروی از فشارهای بیرونی، از الزام های درونی تبعیت کند. این پیروی از الزام های درونی را احساس مسئولیت یا احساس تکلیف می نامیم. فردی که در برابر انجام یا ترک عملی احساس مسئولیت می کند، خود را تحت تأثیر «باید»ی از درون می بیند «باید»ی که در عین حال، هم الزام آور است و هم فرد نسبت به آن احساس یگانگی و خودی دارد. در حالی که «باید» های بیرونی گاه فقط الزام آورند، اما فرد نسبت به آن ها احساس دوگانگی و بیگانگی دارد. با توجه به همین تفاوت، اهمیت و قدرت احساس مسئولیت شناخته می شود.



ذکر دو نکته در این جا لازم است: یکی آن که الزام‌های درونی همیشه سایه و پس مانده‌ی الزام‌های بیرونی نیستند، بلکه چنان که گفتیم این دو گونه الزام تفاوت ماهوی با هم دارند؛ و دیگر آن که الزام‌های درونی و بیرونی، گاه با هم قابل جمع اند. چنین نیست که الزام‌های مؤثر بر فرد یا باید صرفاً درونی باشند یا صرفاً بیرونی؛ بلکه هیچ اشکالی بر نمی‌خیزد که گاه فردی با الزامی بیرونی روبه‌رو باشد و با موجه دانستن آن، خود را از درون ملزم به پیروی آن بکند.

در نگرش اسلامی، انسان با الزام‌ها و بایدهای بیرونی روبه‌رو است. خداوند بایدهایی را فرا روی انسان نهاده است که تخطی از آن‌ها مجازات در پی خواهد داشت؛ اما این بایدها در عین حال منطق‌پذیر و قابل دفاع است و لذا در پیروی از آن‌ها نیازی به اکراه و اجبار نیست:

لَا اكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ^۱.

در امر دین هیچ گونه اکراهی نیست، زیرا هدایت و گمراهی به وضوح از هم متمایز شده‌اند.

براین اساس، لازم است فرد در قبال این بایدها و نبایدها، با الزامی نشأت یافته از درون به عمل پردازد و در برابر آن‌ها احساس مسئولیت داشته باشد. در جریان تربیت، این یک اصل است و باید آن را چون قاعده‌ای عامه برای هدایت شیوه‌ها و روش‌های تربیتی به کار بست.

روش‌های تربیتی

طبق اصل مسئولیت، لازم است روش‌های تربیتی، انسان را از صورت موجودی که صرفاً با الزام‌های محیطی به این سو و آن سو کشیده می‌شود خارج سازند و احساس مسئولیت او را بجنبانند و از این طریق، در او تحول به وجود



آورند. با اتکا به این اصل، از سه روش تربیتی سخن خواهیم گفت:

- روش مواجهه با نتایج اعمال

- روش تحریک ایمان

- روش ابتلا

۱- روش مواجهه با نتایج اعمال

در این روش، امر و نهی جای ندارد و نفوذ و کارآمدی آن نیز مستقیماً ناشی از قدرت امر یا نهی نیست. پشتوانه ی این روش، حبّ ذات آدمی است. بر این اساس، باید به نشان دادن پیامدهای عمل فرد اکتفا کرد. در این شیوه، آنچه فرد را به انجام عمل مطلوب می انگیزد و از مبادرت به خطا مصون می دارد، همان حبّ ذات است (مقصود آن نیست که امر و نهی، هیچ جایی در نظام تربیتی ندارد، بلکه در حیطه ی این روش، امر و نهی جای نمی گیرد).

هنگامی که فرد ببیند که پیامد عمل او زیان خود وی را در پی دارد یا آن که به سود خود او است، زمینه ی مناسب برای یافتن انگیزه ی درونی نسبت به ترک یا انجام عمل را یافته است. با ظهور این انگیزه ی درونی، الزام بیرونی جای خود را به الزام درونی می دهد و فرد، خود را از درون ملزم به ترک یا انجام عمل می بیند.

مواجهه ی فرد با نتایج اعمالش در دو رتبه است: یکی در رتبه ی «دریافتن» و دیگری در رتبه ی «دیدن». در رتبه ی نخست، ما فرد را نسبت به پیامدها آگاه می کنیم و در رتبه ی دیگر، او را واهی گذاریم تا با نتایج اعمال، روبه رو شود. به عبارت دیگر، گاه نتایج را به پیشگاه او می آوریم و گاه او را به پیشگاه نتایج؛ و پیدا است که از این دو، دومی کارآمدتر و قدرت متقاعدکننده ی نتایج در آن چشمگیرتر است.

این روش با هر دو رتبه اش، در قرآن مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. در رتبه ی دریافتن، با آیاتی روبه رو هستیم که آدمی را بیش از هر چیز، به واسطه ی



بازتاب عمل بر روی خودش بیدار می کند. در این آیات، روی سخن، گاه با خطاکار است و گاه با کسی که در «راه» است و گاه در یک ارزیابی کلی، انسان با همه ی امکاناتی که ممکن است اختیار کند، مواجهه داده می شود؛ که در هر مورد به ترتیب، نمونه هایی ذکر می کنیم:

... و مَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.^۱

... اینان بر ما ستم نکردند، بلکه بر خود ستم روا می داشتند.

... لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ^۲...

... گوشت و خون (قربانی هایی که می دهید) هرگز به خدا نمی رسد، ولی تقوای شماست که به او می رسد ...

قَدْ جَاءَكُمْ بِصَافِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا.^۳

این ها بینش هایی است از سوی خدای شما. پس هر که بینا شد، برای خود و هر که کوری ورزید، بر خود کرده است.

در رتبه ی دیدن، مسأله آن است که آدمی عواقب عمل خود را شهود کند و بچشد. هنگامی که دریافت عقلی و منطقی ثمری نیاورد، باید شهود را فراهم آورد و فرد را با منطق قاطع و مجاب کننده ی عمل مواجه کرد و از این گزیری نیست، گرچه گاه بهای گزافی می طلبد.

خداوند در مورد انسان، این شیوه را به کار زده است و می زند. دلیل این سخن آن است که خداوند چنین خواسته است که آثار ناگوار اعمال انسان، به وی اصابت کند. هر چه بدی به انسان می رسد، نتیجه ی اعمال نادرست خود او است^۴ و خداوند مانعی بر سر راه اصابت این نتایج به انسان قرار نمی دهد و این معنی «اذن خدا» است.^۵ هر بدی که به انسان می رسد نتیجه ی عمل خود او است

۱. بقره: ۵۷.

۲. حج: ۳۲.

۳. انعام: ۱۰۴.

۴. ما اصابکم من سَیْئَةٍ مِنْ نَفْسِكُمْ، هر چه بدی به تو برسد از نفس خودت سرچشمه گرفته است / نساء: ۷۹.

۵. ما اصابکم یومَ التَّقِی الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ: در روز برخورد سپاه شما با کفار، هر آسیبی به شما رسید به اذن خدا بود. / آل عمران: ۱۶۶.



و به اذن خدا به او می رسد، یعنی خداوند مانع آن نمی شود که انسان، نتایج عمل خود را بچشد.

چشاندن نتیجه ی عمل به عامل، یک روش تربیتی است، زیرا موجب آن می شود که انسان، امکان بازگشت از خطا را بیابد:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ^۱

فساد و پریشانی به سبب کرده های مردم در بر و بحر زمین پدید آمد تا (خدا) نتیجه ی بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، باشد که بازگردند.

در این آیه اشاره شده که نتیجه ی «بعضی» از اعمال را به مردم می چشانیم و این، بارتربیتی آیه را نشان می دهد، زیرا بیانگر آن است که مردم در حدی که متنبه شوند و از خطا بازگردند، دچار نتایج اعمال خویش می شوند. مربی در مقام انتقام کشی نیست، بلکه باید به اصلاح بیندیشد.

۲- روش تحریک ایمان

روش دیگری که آن نیز از فروع اصل مسؤولیت به حساب می آید، روش تحریک ایمان است. به کارگیری این شیوه نیز احساس مسؤولیت و الزام درونی را در آدمی برپا می کند که به سبب مبتنی بودن بر ایمان به خدا، آن را احساس تکلیف نیز می گویند. این روش در عین حال که همچون روش پیشین فرع بر اصل مسؤولیت است، با آن تفاوت دارد. تفاوت، حاصل آن است که قوه ی محرکه که در روش پیشین، ناشی از نوعی حبّ ذات و خودخواهی بسیط و ابتدایی است. فرد به سبب چنین خودخواهی اولیه ای، ملتزم به ترک یا انجام عملی می شود و درست به همین دلیل است که حوزه ی استعمال روش پیشین بسیار گسترده و فراگیر است زیرا هرکس، خردسال باشد یا بزرگسال، مؤمن باشد یا کافر، با

چنین خودخواهی اولیه ای همراه است و لذا می توان او را با این اهرم برانگیخت . اما در روش حاضر ، قوه ی محرکه ، ایمان به خدا است و آن مستلزم فراتر رفتن از خودخواهی بسیط اولیه است (گرچه خداخواهی نیز نهایتاً مبتنی بر سطحی متعالی از خودخواهی است ؛ آن جا که خود ، ناب و خالص است ، رنگ و بویی الهی دارد) . از این رو گستره ی بهره وری از این روش ، محدود به کسانی است که ایمان به دل آنان راه یافته باشد . روش پیشین ، در عین حال ، مقدمه و مدخلی بر این روش به حساب می آید ، زیرا با تکیه بر خودخواهی اولیه می توان به ایمان فراخواند و وقتی که ایمان حاصل شد ، با تکیه بر آن ، می توان به تکالیف فراخواند .

کسی که به خدا ایمان دارد ، از نیروی بالقوه ای در درون خود برخوردار است که در حال سکون ، حتی از خود او نیز پنهان است ؛ اما اگر این نیرو به جنبش درآید ، مظهر تحولات درونی عظیم و اقدامات چشمگیری خواهد شد ، در حالی که حتی خود فرد آن ها را از خویش گمان نمی برد . در این روش تربیتی ، مقصود پدید آوردن چنین جنبشی است که حاصل آن احساس تکلیف و انگیزتگی عمیق درونی است . با ظهور این احساس و انگیزتگی که نمایی از اراده و اختیار انسان است ، امکان ایستادگی در برابر فشارها و مقتضیات محیطی و بلکه حرکت در برابر آن ، فراهم می آید .

خداوند در خصوص ایمان آوردگان ، مکرراً این شیوه را به کار بسته است . هر جا اصل ایمان مورد سؤال قرار می گیرد و عباراتی نظیر « ان کنتم مؤمنین » (اگر به راستی اهل ایمان اید) به کار می رود ، بهره وری از این شیوه را شاهدیم . اهمیت و قدرت این روش بدان پایه است که خداوند در عرضه ی دشوارترین تکالیف ، از آن استفاده کرده است :

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا إِيمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِأَخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوْكُمْ أَوَّلَ
مَرَّةٍ أَنْخَشَوْهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ .^۱



آیا با کسانی که سوگندهایشان را زیر پا گذاشتند و همت گماشتند تا پیامبر (ص) را از شهر بیرون کنند جنگ نمی کنید؟ در حالی که آنان آغازگر این جنگ اند. آیا از آنان می ترسید؟ پس (بدانید) سزاوارتر آن است که از خدا بترسید، اگر به راستی مؤمن اید.

احساس تکلیف نه تنها مؤمن را قادر به انجام تکالیف دشوار می سازد، بلکه او را حتی بر مهارزدن به امواج خفیف درونی توانا می گرداند. گاه آدمی در ظاهر به کاری تن می دهد، اما در باطن، هنوز مقاومت هایی را در برابر آن احساس می کند و این نمودی از جنگ عقل و احساس است. در حالی که فرد در محاسبه ی عقل مُجاب شده است و در عمل نیز به آن گردن می گذارد، اما بدان دل نمی دهد. برانگیختن احساس تکلیف و ایمان، توان بندزدن به این طغیان های بی مهار را نیز فراهم می آورد. خداوند در چنین موردی مؤمنان را در تنگنا قرار می دهد که یا از ایمان دست بشویند یا در نزاع عقل و احساس فائق آیند:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.^۱

نه چنین است، سوگند به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آن که در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آن گاه به هر حکمی که تو کنی (گرچه در ظاهر به سود یکی و زیان دیگری باشد) هیچ گونه اعتراضی در دل نداشته و از دل و جان تسلیم داوری تو باشند.

۳- روش ابتلا

ریشه ی کلمه ی ابتلا، معنی فرسایش می دهد (بَلَوِ الثَّوبُ: جامه مندرس شد).^۲ ابتلا، آزمودن است و از این رو آن را ابتلا گفته اند که گویی فرد در اثر کثرت آزمایش فرسوده می شود.^۳

۱. نساء: ۶۵.

۲. ۳۹۲. مفردات.



روش ابتلا نیز از متفرعات اصل مسؤولیت و مبتنی بر ویژگی «مقاومت و تأثیرگذاری بر شرایط» در انسان است. در این روش نیز مراد آن است که فرد بتواند علی رغم فشار و اقتضای شرایط، خود مبدأ نحوه‌ی حرکت و شکل‌گیری خویشتن قرار گیرد. در روش ابتلا، مقاومت کردن در برابر شرایط و بنابراین پیروی از الزام‌های درونی خود، فرض شده است.

خداوند در مقام تربیت انسان، او را به بلا دچار می‌سازد. در آیات قرآن آشکار است که خداوند انسان‌ها را دو گونه دچار بلا می‌گرداند: با تنگدستی و با غنا، بادشواری و باراحتی. انسان در تنگدستی و دشواری، به «صبر» آزموده می‌شود و در غنا و راحتی به «شکر». پس هم تنگدستی و دشواری، بلا است و هم غنا و راحتی:

و نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...

و ما شما را به بد و نیک مبتلا می‌کنیم تا بیازماییم.

تعبیر «بلاءَ حَسَنًا»^۱ که در قرآن آمده، به گونه‌ی دوم ابتلا ناظر است. از دو گونه ابتلا نوع دوم سخت‌تر است، زیرا غفلت و لغزش به هنگام راحت و رفاه، بیشتر رو می‌کند و دوام آوردن در برابر هجوم چنین غفلتی، استواری و پایداری بیشتری می‌طلبد.

روش تربیتی ابتلا، تنها برای آن نیست که فرد آزموده شود و بد و خوب یا ضعف و قوت او معلوم گردد، بلکه اثر مهم آن این است که فرد را زبده می‌کند، آلودگی‌ها و ناخالصی‌ها را از او می‌زداید و مایه‌ی جلا و درخشش وجود او می‌شود. پس در این روش، نه تنها ضعف و قوت‌های فرد معلوم می‌شود، بلکه زمینه‌ای فراهم می‌گردد تا ضعف‌های او زدوده شود و قوت‌هایش افزایش یابد.

... وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ...

۱. انبیاء: ۳۵.

۲. انفال: ۱۷۰.

۳. آل عمران: ۱۵۴.



تا خدا آن چه را در سینه پنهان دارید بیازماید و آن چه را در دل دارید پاک و خالص گرداند ...

این پالایش درونی تنها در گرو مواجهه ی عملیِ مَربّی با صحنه های ابتلا است و نمی توان روش های دگر اعمّ از موعظه و نصیحت و بینش دهی و نظیر آن را جایگزین این روش کرد. آن چه از طریق به کار بستن این روش به دست می آید، تنها اختصاص به خود آن دارد، هر چند نمی توان بدون یاری گرفتن از روش های دیگر، کار این روش را نیز به پایان برد. براساس روش ابتلا، مَربّی باید مَربّی را در کام عمل بیفکند تا او خود، پستی ها و بلندی ها را زیر پا بگیرد و با خوشی ها و ناخوشی ها درآویزد و در هریک، توان های معینی را در خویش پدید آورد. خداوند در مقام تربیت ابراهیم (ع) با وی چنین کرد:

وَ اِذْ اَبْتَلٰ اِبْرٰهٖمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ^۱ ...

به یاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد ...

تمام کردن یک چیز (فَاَتَمَّهُنَّ) به معنای رساندن آن به حدّی است که دیگر به چیزی خارج از خود نیازمند نباشد.^۲ نسبت دادن این فعل به ابراهیم در یکایک موارد ابتلا، نشان دهنده ی مواجهه ی بجا و کامل آن حضرت با موارد مزبور است. چنان که مشهود است در این آیه «ابتلا» به خدا نسبت داده شده و «اتمام» به ابراهیم؛ یعنی مَربّی به کام بلا می افکند و مَربّی باید به مواجهه برخیزد تا جایی که کار را به پایان ببرد. این ایستادگی در متن عمل، مایه ی شکوفایی و ثمردهی وجود مَربّی است.



مبنای ششم: جذبه‌ی حُسن و احسان

هرچه در آدمی سرور برانگیزد و در وی رغبتی به جای گذارد، واجد «حُسن» است^۱ (یا فی الواقع دارای حسن نیست، اما در نظر انسان چنین جلوه می‌کند. در این گونه موارد هوای نفس دخیل است). حُسن گاه از طریق حس دریافت می‌شود و گاه از غیر طریق حس؛ و از این رو به اعتبار نخست، به معنای «زیبایی» و به اعتبار دوم به معنای «خوبی» خواهد بود. پس می‌توان گفت آن چه دارای حسن است، آدمی را می‌انگیزد و کششی در وی پدید می‌آورد. حسن، چنان که گفته شد، گاه زیبایی محسوس است. آیه‌ی زیر به این مطلب ناظر است و انگیزندگی زیبایی بر انسان را بیان می‌کند.

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ^۱

ای رسول به جز این زنان (که خداوند ازدواج با آنان را حلال شمرده است) دیگر نه عقد هیچ زنی بر تو حلال است و نه عوض کردن آنان با زنی دیگر، هر چند از حُسنش به شگفت آیی.

و گاه در معنای «خوبی» (که با «حسنة» مرادف است) در انسان کششی می‌افکند و این همان جذبه‌ی «احسان» است.

احسان به معنای آن است که چیزی را به نحوی قرار دهند که دارای حسن باشد و در این جا نیز حسن^۲ به هر دو معناست. هر گاه حسن به معنای «خوبی» به کار رود، احسان معنای انعام به کسی را خواهد داشت. احسان همواره فراتر از «عدل» است. عدل حول محور حق می‌گردد. دادن یا گرفتن حق مبتنی بر عدل است؛ اما احسان آن است که به کسی بیش از حق دهند یا کسی کمتر از آن چه حق او است بستانند. احسان نیز همچون زیبایی بر انسان مؤثر است و در وی قدرشناسی و تواضع برمی‌انگیزد، چنان که گفته‌اند «الانسانُ عبيدُ الاحسان»

۱. مفردات.

۲. احزاب، ۵۲.



(انسان بنده ی احسان است).

خداوند در وصف کسانی که خردناب یافته اند (اولوالالباب) می فرماید که آنان با احسان، بدی را از پیش می رانند:

... وَ يَدْرُؤْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ ...^۱

... و در برابر بدی های مردم، نیکی می کنند ...

این برخورد خردمندانه است، چون خون را به خون نمی توان شست و ظلمت را به ظلمت نمی توان زدود. حسنه با سیئه همسنگ نیست، از این رویارای ریشه کنی آن را دارا است. احسان، انسان را از مرکب بدی به زیر می کشد و او را در پی می آورد:

لَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.^۲

هرگز نیکی و بدی همسان نیستند (ای رسول تو) همیشه بدی خلق را به بهترین عمل از پیش بران تا همان کسی که با تو بر سر دشمنی است چنان شود که گویی دوست و خویش تو است.

اصل ۶: آراستگی

در بحث از ویژگی های انسان، جذبه ی حُسن و احسان بر انسان را به عنوان یکی از ویژگی ها در نظر گرفتیم. با نظر به این ویژگی، از دو اصل در تربیت اسلامی می توان سخن گفت: «اصل آراستگی»، ناظر به جذبه ی حسن و «اصل فضل»، ناظر به جذبه ی احسان.

اصل آراستگی بیانگر آن است که در جریان تربیت، باید صورت آنچه را عرضه می شود نیک آراست تا رغبت ها نیز برانگیخته شود. مفهوم «تزئین» که به همین



(انسان بنده ی احسان است).

خداوند در وصف کسانی که خردناب یافته اند (اولوالالباب) می فرماید که آنان با احسان، بدی را از پیش می رانند:

... وَ يَذْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ ...^۱

... و در برابر بدی های مردم، نیکی می کنند ...

این برخورد خردمندانه است، چون خون را به خون نمی توان شست و ظلمت را به ظلمت نمی توان زدود. حسنه با سیئه همسنگ نیست، از این رویارای ریشه کنی آن را داراست. احسان، انسان را از مرکب بدی به زیر می کشد و او را در پی می آورد:

لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.^۲

هرگز نیکی و بدی همسان نیستند (ای رسول تو) همیشه بدی خلق را به بهترین عمل از پیش بران تا همان کسی که با تو بر سر دشمنی است چنان شود که گویی دوست و خویش تو است.

اصل ۶: آراستگی

در بحث از ویژگی های انسان، جذبه ی حُسن و احسان بر انسان را به عنوان یکی از ویژگی ها در نظر گرفتیم. با نظر به این ویژگی، از دو اصل در تربیت اسلامی می توان سخن گفت: «اصل آراستگی»، ناظر به جذبه ی حسن و «اصل فضل»، ناظر به جذبه ی احسان.

اصل آراستگی بیانگر آن است که در جریان تربیت، باید صورت آنچه را عرضه می شود نیک آرا است تا رغبت ها نیز برانگیخته شود. مفهوم «تزئین» که به همین



اصل مربوط می شود، در قرآن به چند معنا به کار رفته است. گاه مقصود از آن، صرفاً جنبه‌ی روانی مسأله است که ممکن است کاملاً وهمی باشد و این معنادر بحث مربوط به شاکله‌ها مطرح شد. اما گاه مفهوم تزئین بیشتر معطوف به واقعیت است (مانند این آیه‌ی «أَنَا زِينَةُ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ: آسمان پایین را با زینت ستاره‌ها آراستیم.»^۱ مطلب موردنظر در این اصل معنای اخیر است. طبق اصل حاضر، روابط میان مربی و متربی و آنچه در این ارتباط عرضه می شود، باید با وضعیتی زیبا و آراسته پرداخت شود.

روش‌های تربیتی

با نظر به اصل آراستگی، باید روش‌هایی پیش بینی کرد که از طریق آن‌ها آراستگی تأمین شود و بدین طریق، جذبه‌ی حسن نیز در حرکت دادن انسان به سوی مقصود مورد بهره‌وری قرار گیرد. روش‌های مورد بحث عبارت اند از: روش آراستن ظاهر و روش تزئین کلام.

۱- روش آراستن ظاهر

مربی در برقرار کردن ارتباط تربیتی باید به آراستگی ظاهر بپردازد تا از عوامل ظاهری نفرت و گریز نیز تهی باشد. آراستگی لزوماً مرادف اشraf منشی نیست، بلکه با سادگی نیز می توان آراسته بود. پیامبر (ص) در مقام مربی، بر حفظ آراستگی ظاهر، اصراری آشکار داشته است. از همان آغاز که فرمان بعثت به او ابلاغ شد، دستور پاکیزگی نیز به وی داده شد:

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ.^۲

ای به جامه در پیچیده، برخیز و به انداز مردم همت گمار و خدایت را به بزرگی یادکن و جامه‌ات را از هر عیب و آرایش پاکیزه دار.

۱. صفات، ۶.

۲. مدثر، ۱-۳.



از این رو پیامبر (ص) به نظیف بودن و خوشبویی شهره بود. در روایت است که روزی کسی از یاران آن حضرت برای دیدار به سوی خانه ی وی آمد، در کوفت و منتظر ماند. حضرت با تأخیر در را گشود و در بیان علت تأخیر فرمود که به آراستن سر و موی پرداخته بود.

در توصیه به مسلمانان نیز همواره با اصرار گفته شده که مستحب است در دیدار با برادران و هم کیشان، بهترین و نظیف ترین لباس ها را به تن کنند و با آراستگی ظاهر شوند. این توصیه ها عمومی است، اما مربیان را به طور مضاعف مورد خطاب قرار می دهد.

آراستگی ظاهر در مورد خود مربی نیز صادق است. ظاهر آراسته ی آدمی، صفا و آراستگی باطنی را در پی می آورد. این جنبه با اصل تأثیر ظاهر بر باطن و روش های آن تلاقی دارد و لذا بیش از این محتاج به توضیح نیستیم.

۲- روش تزیین کلام

کلام، آینه ی مفاهیم و معانی است. این آینه هر چه مصفا تر باشد به همان میزان بر شفافیت و نفوذ مفاهیم و معانی خواهد افزود. از این رو لازم است مربی بنگرد که معانی و مفاهیم مورد نظر را در برابر چه آینه ای قرار می دهد. کثر و کدر سخن گفتن در حکم پایمال ساختن معانی است. چنین نیست که اگر محتوا برجسته باشد، در هر قالبی به چشم آید. مربی نباید در عرضه ی معانی خویش، هر واژه ای را که زودتر از واژه های دیگر به ذهنش دوید به کار گیرد، بلکه باید در پی خلق تعبیرهای بلند باشد. گاه تعبیری به تنهایی به وزن کتابی سخن دارد و اثرش در آدمی پایدار و پردوام است.

قرآن که سخن خداوند است و برای تربیت انسان نازل شده است، این شیوه را در اوج نمایان می سازد. ملاحظه ی آیات قرآن آشکار می کند که کلمات و جملات، سرسری گرفته نشده، بلکه به زیباترین هیأت از آن ها استفاده شده



است. آیات زیر را از باب نمونه می آوریم؛ در این آیات، هم سخن آهنگین و دلکش است و هم معنا برجسته و متعالی (ترجمه ی آیات نمی تواند تمام جلوه ی آن ها را نشان دهد و از روی ناگزیری صورت پذیرفته است):

كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسْرَةٍ تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالتَّتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ.^۱

چنین نیست، بلکه شما به این شتابنده ی میرا (دنیا) شیفتگی می ورزید و حیات فرجامین را وا می نهید. در آن روز برخی رخسارها برافروخته اند و چشم به سوی خدای خویش دوخته؛ و آن روز رخسارهای دیگری درهم رفته و عبوس اند و می دانند حادثه ی کمرشکنی در کمین است. چنین نیست (که پندارهای کنونی آنان حکم می کند.) وقتی که جانیشان به گلو برآید و (آنگاه اهلش) گویند چه کسی چاره گر این درد است؛ و او خود یقین کرده که هنگام فراق در رسیده است و آنگاه ساق های پای او درهم می پیچد. در آن روز آدمیان را به سوی خدایت می رانند.

اصل ۷: فضل

در این اصل، جذبه ی احسان در انسان به عنوان ویژگی مبنایی در نظر گرفته شده است. این ویژگی بیانگر آن بود که نیکی و احسان، بر انسان مؤثر می افتد و حتی قدرت مهار زدن به بدکرداری او را نیز دارد. با نظر به این ویژگی انسان، از اصل «فضل» سخن می گوئیم.

«فضل» رابطه ای مبتنی بر عدم موازنه است؛ عدم موازنه ای فراتر از عدل. هرگاه رابطه ی موازنه برقرار باشد آن را «عدل» گوئیم و هرگاه از این میزان فاصله بگیریم، در صورتی که فراتر از آن رویم، به «فضل» روی آورده ایم. پس عدل



در مقابل دارد: ظلم و فضل؛ و از این دو، تنها ظلم مذموم است.

اصل فضل حاکی از آن است که در رابطه‌ی تربیتی باید عدم موازنه را الگو قرار داد. خداوند خود در مقام تربیت انسان، به وفور با او به فضل رفتار می‌کند و اساساً فضل و رحمت را بر خود واجب گردانیده است.^۱ در آیه‌ای آمده است:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.^۲

و اگر فضل و رحمت خدا در دنیا و آخرت شامل حال شما نبود، به سبب آنچه مرتکب شدید (سرگرم شدن به سخنان نفاق‌انگیز) عذاب سختی به شما می‌رسید.

فضل، مظاهر مختلفی دارد که در بحث از روش‌های تربیتی، آن‌ها را به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد، اما در این جا از باب توضیح بیشتر، به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

به مقتضای اصل فضل، باید در برابر هر گونه تحرک مطلوب و مثبت فرد، اعم از ریز و درشت، پاسخی نشان داد؛ اما نسبت به تحرک‌های نامطلوب و منفی، تنها باید در پاره‌ای از موارد، عکس‌العمل نشان داد. در آیه‌ی زیر به این نکته اشاره شده است:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.^۳

تفاوت کسب و اکتساب در آن است که در دوّمی (به سبب آن که در باب افتعال آمده) جدّ و جهد منظور می‌شود، اما در اوّلی چنین نیست. پس اگر کسی در به دست آوردن چیزی به جدّ و جهد برخاست، می‌گوییم به اکتساب آن پرداخته است. بر این اساس، معنای آیه چنین است که خداوند کارهای خوب را خواه فرد در به دست آوردن آن کوشش بلیغ نشان دهد یا تا حدّی فروتر از این مبادرت کرده باشد، به هر حال به حساب می‌آورد؛ اما در مورد

۱. کَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةُ / انعام، ۱۲.

۲. نور، ۱۴.

۳. بقره، ۲۸۶.



خطاها تنها آن‌ها را که اکتساب شده باشد و فرد برای آن جدّ و جهد کرده باشد محاسبه می‌کند. در حدیث زیر نیز همین مسأله قدری با تفصیل بیان شده است:

... مَنْ هُمْ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَ لَهُ مِثْلُهَا وَمَنْ هُمْ بِحَسَنَةٍ يَعْمَلْهَا كُتِبَ لَهُ عَشْرَةٌ وَمَنْ هُمْ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تَكُتَبْ عَلَيْهِ وَمَنْ هُمْ بِهَا وَعَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.^۱

... هر کس قصد عمل نیکی کند اما آن را به جای نیاورد، مانند آن عمل به نفع او نوشته می‌شود و هر کس قصد عمل نیکی کند و آن را به جای آورد، ده مانند آن عمل به نفع او نوشته می‌شود؛ و هر کس قصد عمل بدی کند (بدون انجام آن) به ضرر او چیزی نوشته نمی‌شود و هر کس قصد عمل بدی کند و آن را به جای آورد، تنها همان گناه به ضرر او ثبت می‌شود.

روش‌های تربیتی

اصل هفتم اصل فضل (و رحمت) است و به مقتضای آن، رفتار مربی در قید رفتار مرتبی نیست، بلکه بر پایه‌ی اصالت رحمت ابراز می‌شود. طبق این اصل، روش‌های تربیت بر فضل و رحمتی از سوی مربی مبتنی خواهد بود. با عنایت به این اصل، می‌توان از چهار روش تربیتی سخن گفت:

- روش مبالغه در عفو (ابتدایی)؛

- روش توبه؛

- روش تبشیر؛

- روش مبالغه در پاداش؛

شرح هر یک از روش‌ها را در زیر می‌آوریم.

۱. این حدیث را زراره از حضرت باقر (ع) یا صادق (ع) روایت کرده است. / به نقل از مقالات حقوقی، ج ۱، دکتر ابوالقاسم گرچی، ص ۲۹۹.



۱- روش مبالغه در عفو (ابتدایی)

اصل فضل (و رحمت) مانع آن است که فرد، به محض ارتکاب اولین خطا مورد مؤاخذه و مجازات قرار بگیرد؛ بلکه به موجب آن لازم است مربی ابتدا به عفو کند و حتی در این عفو مبالغه ورزد. ابتدا کردن به عفو بدین معنا است که مربی خود اقدام به عفو کند، نه این که عفو او در برابر اعتذار مربی باشد. طبق این روش، مربی موارد فراوانی از خطاها و لغزش های متربی را نادیده می گیرد:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ... أَنْ يَشَأُ يُسْكِنَ الرِّيحَ فَيَظْلِلُنَّ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ أَنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ
أَوْ يُوَفِّقَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ.^۱

آنچه از رنج و مصائب به شما می رسد، همه از دستاوردهای خودتان است، در صورتی که خدا بسیاری از اعمال نادرست شما را مورد عفو قرار می دهد... اگر خدا بخواهد باد را ساکن می کند تا کشتی ها بر پشت آب از حرکت بازمانند و در این امر برای مردم با صبر و شکر گزار، ادله ی قدرت خدا نمودار است؛ یا اگر بخواهد کشتی ها را به جرم بدکرداری مردم، به دریا غرق می کند، در حالی که بسیاری از جرم ها را عفو می کند. براساس این اصل، مربی در مجازات، شتاب نمی ورزد^۲ و فرد را وامی گذارد تا فرصت های لازم را برای اصلاح خود پیدا کند.

... يَدْعُوَكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى...^۳

... خدا شما را به مغفرت و آمرزش از گناهانتان فرا می خواند و می خواهد از تعجیل در عقاب درگذرد و شما را به اجل معین (و عمر طبیعی) بمیراند. و این عفو چنان بلند دامنه و فراگیر است و لغزش هایی را فرو می پوشد که اگر قرار بر مجازات بود، در اثر آن ها مجازات سنگینی فراهم می آمد.

۱. شوری: ۳۰-۳۴.

۲. وَلَوْ يَعْظُرُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتَعْجَلْنَاهُمْ بِالْخَيْرِ لَغْفَبْنَاهُم بِهِمْ أَجَلُهُمْ / يونس: ۱۱.

۳. ابراهیم: ۱۰.



۲- روش توبه

دیگر از مظاهر اصل فضل (و رحمت)، روش تربیتی توبه است. «توبه» به معنای بازگشت است و صرفاً به معنای بازگشت از گناه نیست. از این رو توبه اختصاص به انسان ندارد، بلکه خداوند نیز در مقام تربیت انسان دارای توبه است و این «توبه» به مثابه‌ی یک روش تربیتی است.

از آیات قرآن فهمیده می‌شود که خداوند دو توبه دارد: توبه‌ی اوّل «توبه‌ی هدایت و توفیق» است و خداوند به بنده‌ی خویش که لغزیده و به او پشت کرده بازگشت می‌کند و او را نسبت به زشتی کار خویش واقف می‌گرداند و به سمت استغفار هدایتش می‌کند. توبه‌ی اوّل خدا، توبه‌ساز است و موجب آن می‌شود که انسان خطاکار تائب شود و باز آید:

تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا.^۱

خداوند راه توبه را برایشان هموار کرد تا توبه کند.

هنگامی که بنده در اثر توبه‌ی اوّل خدا به استغفار روی آورد و تائب شد، توبه‌ی دوّم خدا آشکار می‌شود و آن «توبه‌ی قبول» است و با مغفرت همراه می‌شود:

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ...^۲

خداوند پوشاننده‌ی گناه و قبول‌کننده‌ی توبه است...

و خداوند که این چنین کثیر الرجوع است، خود را «توّاب» نامیده و این نام نشانگر فضل و رحمت او بر انسان‌ها است.

اگر کسانی پس از آن که بارها امکان بازگشت را در اثر توبه‌ی اوّل خدا می‌یابند به تغییر خویش همّت نگمارند، خداوند توبه‌ی اوّل خویش را از آنان برمی‌دارد،

۱. توبه، ۱۸.

۲. غافر، ۳.



یعنی آنان را به حال خودشان رها می سازد و از عنایت خویش محروم می گرداند. بنابراین، آنان هرگز متوجه گناه خویش نمی شوند و به خدا روی نمی آورند و در نتیجه برای توبه ی دوم نیز موردی پیش نمی آید. به نظر می رسد مسأله ی بازبودن همیشگی باب توبه، ناظر به توبه ی دوم باشد. باب توبه ی اول ممکن است به روی کسانی بسته شود، اما باب توبه ی دوم همیشه باز است، گرچه این بازبودن تنها به حال کسانی سودمند است که امکان روی آوردن به آن را بیابند.

حدیث زیر، آنچه را بیان داشتیم به روشنی توضیح می دهد:

قال ابو عبدالله (ع):

ان المؤمن لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَذْكُرُ بَعْدَ عَشْرِينَ سَنَةً فَيَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهُ فَيَغْفِرُ لَهُ وَ
 انَّمَا يَذْكُرُهُ لِيَغْفِرَ لَهُ وَ انَّ الْكَافِرَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَنْسَاهُ مِنْ سَاعَتِهِ^۱
 مؤمن گناه را مرتکب می شود و بعد از بیست سال آن را به یاد می آورد و
 از خدا نسبت به گناه خویش استغفار می طلبد و خداوند او را می بخشد؛
 و جز این نیست که خدا او را به یاد گناهش انداخت تا او را ببخشد و
 کافر، گناه را مرتکب می شود و از همان لحظه آن را به فراموشی
 می سپارد.

هنگامی که توبه ی اول، شامل حال کسی نگردد، همچنان در گناه خویش
 اصرار خواهد ورزید و به آن ادامه خواهد داد و این موجب محرومیت قطعی او از
 توبه ی دوم می شود و البته بازگشت بنده ی خطاکار، هنگامی که خود را در
 محاصره ببیند، رافع این محرومیت نخواهد بود:

وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ
 اِنِّی تَبْتُ الْآنَ وَ لَا الَّذِینَ یَمُوتُونَ وَ هُمْ کُفَّارٌ...^۲
 کسانی که تمام عمر را به انجام اعمال زشت پرداخته اند و به هنگام

۱. کافی.

۲. نهج السالكين: ۱۸.



مشاهده‌ی مرگ می‌گویند اکنون توبه می‌کنیم، توبه‌ی آنان پذیرفته نخواهد بود و هرکس که به حال کفر بمیرد نیز توبه‌اش قبول نمی‌شود...

پس توبه با دو مرحله‌ای که دارد، مظهري از رحمت است؛ رحمت بی‌دریغی که همچون پرتو خورشید، بر همه کس بال می‌گسترده، گرچه هنگامی که کسی بر این بارش نور چشم ببندد خود را به ظلمت و ظلم درخواهد افکند.

به مقتضای روش توبه، باید برخورد مربی با فرد خطاکار، نمودار رحمت باشد. این روش ایجاب می‌کند که مربی، خود به استقبال خطاکار برود (توبه‌ی اول) و به او که پشت کرده، رو کند (صَلِّ مَن قَطَعَكَ). مربی نباید به محض دیدن خطا در فرد، او را از خویش براند؛ بلکه باید احتمال دهد که او حتی متوجه خطای خویش نیز نبوده باشد. کسانی که با دیدن خطا به تنبیه می‌پردازند، گاه فرد را به سبب چیزی تنبیه می‌کنند که تنها خود از آن مطلع اند. چنین برخوردی بار تربیتی ندارد، زیرا در فرد حالت بازگشت درونی ایجاد نمی‌کند. طبق روش توبه، نخست باید به استقبال خطاکار رفت و او را متوجه خطایش کرد و جهات مختلف و آثار و تبعات آن را روشن ساخت، به نحوی که مایه‌ی بازگشت از خطا در وجود او ریشه بدواند و چنین است که توبه‌ی مربی توبه ساز است.

هنگامی که توبه‌ی اول کارگر افتاد و آثار بازگشت از خطا دیده شد، باید توبه‌ی دوم، بی‌وقفه آشکار شود. مربی باید در توبه‌ی دوم، شتابگر و چون خدا سریع‌الرضا باشد و به محض دیدن آثار بازگشت، قدم قبول پیش نهد. با دیدن آثار بازگشت در فرد، نباید آن را علامت مناسبی برای گشودن زبان ملامت دانست؛ اینجا دیگر فصل ملامت سرآمده و باید آن را وا گذاشت و در قبول شتافت. از این رو خداوند خود را در موضع قبول، «قابل التوب» نامیده است، یعنی با اسم، خوشتن را وصف کرده است (قابل) و چنین وصفی به ملازمت موصوف با صفت اشاره دارد و نشانگر شأنی از شؤون موصوف است. یعنی قبول توبه و ندامت برای خدا جنبه‌ی شأنیت دارد و این خصیصه‌ای استوار و



پایدار را نشان می دهد. پس مربی نباید در قبول، بخل بورزد، بلکه باید در آن شتاب کند و با آن ملازم باشد. ویژگی ملازمت همچنین نشان می دهد که باید اعتذار خطاکار را پذیرفت، هر چند خطای او مکرر شده باشد؛ و این نیز وجه دیگری از رحمت بودن توبه را آشکار می سازد.

۳- روش تبشیر

تربیت، مستلزم تن دادن به تکالیف است و این امر، فی نفسه، زایل کننده ی رغبت است. این تلخی را باید به طریقی کاست تا قبول تکالیف میسرتر شود. یکی از روش هایی که به این کار می آید، روش تبشیر است. تبشیر به معنای بشارت دادن به عطایایی است که پس از به دوش گرفتن تکالیف به فرد ارزانی خواهد شد و مظهري از فضل و رحمت است. بشارت در وجود آدمی امید می آفریند و با کشش این امید، او را آماده ی قبول زحمت می گرداند. هم پیامبران در مقام مربی از این شیوه بسیار بهره گرفته اند، چنان که همه ی آنان «مبشّر» نامیده شده اند و کوشش آنان همواره بر آن بوده است تا امید برخاسته از بشارت را در مخاطبان خود زنده کنند:

وَالِیْ مَدِیْنٍ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَارْجُوا الْیَوْمَ الْاٰخِرَ.^۱

و برادر اهل مدین را به سوی آنان فرستادیم. پس به آنان گفت: ای مردم، خدا را عبادت کنید و روز آخرت را امید برید ...

و هم تربیت یافتگان با این امید همراه و به آن زنده اند:

اَمِنْ هُوَ قَانَتْ اَنَاءَ اللَّیْلِ سَاجِدًا وَّ قَائِمًا ... وَ یَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهٖ...^۲

آیا پس کسی که دل به خدا سپرده و در لحظاتی از شب به سجود و قیام می پردازد ... و رحمت خدای خویش را امید می برد (چون کسی است

۱. عنکبوت: ۳۶.

۲. زمر: ۹.



که از آن بی خبر است)؟ ...

بشارتی که پیامبران از آن بهره جسته اند، دامنه ای گسترده دارد و تنها درخور انسان های برجسته نیست، بلکه نفوس ضعیف (یعنی کسانی که عبادت آنان عبادت تجار نامیده شده) را نیز مخاطب ساخته است. بنابراین انبیا مردم را به بهشتی بشارت داده اند که در آن هر چه میل داشته باشند و هر چه چشم ها را در آن، شیفتگی نگریستن باشد مهیا است (... وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ مَا تَلَذُّ الْأَعْيُنُ)^۱.

این نکته ی قابل تأملی است و نباید از آن غفلت کرد. غالباً در جریان تربیت، ایده آل گرایی و بلند پروازی ما را به خود مشغول می دارد؛ اما طبق این بیان، باید بشارت ها را چنان گسترده به کار گرفت که هر کسی را در هر مرتبه ای دربرگیرد. خداوند برای همه کس از «رضوان» سخن نمی گوید؛ برخی را نیز با وعده ی خوراکی های لذیذ^۲ و پوشیدنی های زیبا و خیره کننده^۳ و تفرج گاه های روح نواز^۴ و نظیر آن امیدوار می کند.

در پایان متذکر می شویم که تبشیر و تشویق، علی رغم آن که ظاهراً با هم مشتبه می شوند، متفاوت اند. تبشیر پیش از عمل یا همراه عمل و تشویق پس از عمل ظهور می کند. از این رو تبشیر، ناظر به آینده و تشویق متوجه گذشته است. در مقایسه، تشویق، سریع التأثيرتر از تبشیر است؛ اما از سوی دیگر، کسی که پذیرش تبشیر را دارد از پختگی ویژه ای برخوردار است، زیرا حرکت کردن با تبشیر، مستلزم نوعی کف نفس و آینده بینی است. لذا هرگاه فرد در سنین پایین باشد، باید دامنه ی تبشیر برای او کوتاه تر باشد. بهره گرفتن از بشارت ها و وعده های بلند دامنه در مورد کسانی میسر است که دوران کودکی را پشت سر گذاشته و به میزان مطلوبی از کف نفس و آینده بینی دست یافته باشند.

۱. زخرف، ۷۱.

۲. وَ لَأَكْثُ مَا يَخْتَارُونَ وَ لَحْمَ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ؛ و میوه هایی که دلخواه آن ها است و خوراک پرورنده از آن نوع که میل داشته باشند برایشان فراهم است. / واقعه، ۲۱-۲۲.

۳. وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَ اسْتَبْرَقٍ / کهف، ۳۱.

۴. وَ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عَيْوُنٍ؛ انسان های با تقوا در باغ ها و چشمه سارها مأوی دارند / حجر، ۴۵.



۴- روش مبالغه در پاداش

اصل فضل (و رحمت) ایجاب می‌کند که اگر از مرتب‌ی عمل مطلوبی (هرچند ناچیز) سرزند، مربی آن را بی پاسخ نگذارد^۱؛ بلکه باید گفت به اقتضای این اصل لازم است که پاداش از حد عدالت درگذرد و مظهر «فضل» و «رحمت» باشد.

وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا^۲.

هر که کار نیکو انجام دهد ما بر نیکویی اش می‌افزاییم.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ... وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ^۳.

ای کسانی که ایمان آورده اید اینک متقی باشید و به رسول او نیز ایمان آورید تا خدا از رحمتش دو بهره نصیب شما گرداند... و خدا صاحب فضل عظیم است.

پاداش خداوند بدین گونه از حد عدالت درمی‌گذرد که در آن، بهترین اعمال فرد معیار قرار می‌گیرد، نه اعمال خوب او. این پاداش، عادلانه نیست تا در برابر هر عملی به ازای همان مقرر شود بلکه میزان پاداش را بهترین اعمال فرد معین می‌کند و اعمال خوب او نیز همچون بهترین اعمال، پاداش داده می‌شود. فضل ایجاب می‌کند که اولاً حدّ بالا معیار باشد نه حدّ پایین و ثانیاً نقایص نادیده گرفته شود و عمل «حَسَن» همچون «أَحْسَن» به حساب آورده شود و پاداشی که به آن تعلق می‌گیرد فراتر از میزان آن و بنابراین بلا حساب باشد.

لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَ يَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ^۴.

تا خداوند آنان را بر حسب بهترین کارهایی که انجام دادند پاداش دهد و از فضل خویش، آنان را افزون‌تر دهد و خداوند به هر که بخواهد بی حساب



۱. وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَغْفِرَ اللَّهُ وَ تَرْوِدُوا هَٰذَا خَيْرٌ أَلَّا تَزَادَ التَّقْوَىٰ / بقره: ۱۹۷
 ۲. هوری: ۲۳. میزان این از دیاد در سوره‌ی انعام ده برابر ذکر شده است: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا / انعام: ۱۶۰
 ۳. حدید: ۲۸-۲۹.
 ۴. نور: ۳۸.

روزی می دهد.

از این آیه برمی آید که پاداش انسان های صالح، محدود به پاداشی که در برابر بهترین اعمال خود دریافت می کنند نیست، بلکه از آن نیز فراتر می رود و این مظهر بارز فضل خداوند است (وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ).

این انسان های صالح، به مقتضای فضل، به درجه ای می رسند که خداوند به هر گونه خواست آنان احترام می گذارد و آن را برآورده می سازد؛ اما مقتضای فضل، محدود به این حد هم نیست، بلکه چیزهایی است که آنان بدان آگاهی ندارند تا آن را بخواهند؛ ولی خداوند، چنین پاداشی را نیز که دور از حد نگاه و آگاهی آنان است به ایشان ارزانی می دارد.^۱

براساس این روش، برای پاداش دادن به فردی که تن به کوشش و تلاش داده و سعی خود را ابراز کرده است، باید براساس فضل رفتار کرد و بهترین اعمال او را معیار قضاوت و پاداش قرار داد و ضعف ها و کمبودهای جانبی را نادیده گرفت. پاداش به چنین فردی، می تواند از مرز عدالت درگذرد و مربی به صلاح دید خویش می تواند او را بیش از حد استحقاقش مورد لطف قرار دهد. چنین بلند نظری در جزا و پاداش، مربی را با شوق و انگیزه ای مضاعف به حرکت وامی دارد. در پیش بردن انسان ها، کاری که از فضل ساخته است، از عدل ساخته نیست و انگیزه و رغبتی که از راه فضل در وجود انسان ریخته می شود، هرگز از عدل برنمی آید. بنابراین برای تیزتر کردن انگیزه ها و استوار کردن رغبت ها باید به اصل فضل چشم داشت و اصل عدل را وا گذاشت.

مبنای هفتم: تطوّر و سع آدمی

اگرچه آدمیان در گوهر وجود هم ریشه اند، اما گشاده دستی ها و امکانات

۱. لَهِمْ مَا يَشَاؤُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ؛ در بهشت برای آنان هر چه بخواهند فراهم است و در نزد ما چیز افزون تری نیز هست / ق: ۳۵.



درونی و بیرونی علی السویه تقسیم نشده است و در همین جا باید گفت که البته این نه نشانه ی کرامت اند و نه زاینده ی کرامت، چنان که تنگ دستی ها و تنگ نظری ها نیز به نشانه ی اهانت اند، نه زاینده ی آن. گشاده دستی ها و تنگ نظری ها مختلف اند، اما کرامت ها واحد، زیرا آن ها از مقوله ی «داشتن» اند و این از مقوله ی «بودن» و این بودن در گرو آن داشتن نیست.

به هر حال، آدمیان در این ویژگی مشترک اند که هیچ یک چون دیگری نیست و هر کس در پایه و جایگاه معینی قرار گرفته و از ویژگی های درونی و بیرونی خاصی برخوردار است و توانایی ها و امکانات ویژه ای دارد. انسان از این جهت، مشمول قانون عام و فراگیری در جهان شناسی اسلامی است که به عنوان «تقدیر» نام گذاری شده است:

وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.^۱

و هیچ چیز نیست مگر آن که خزانه های آن در نزد ماست و آن را نازل نمی کنیم مگر با اندازه و مشخصات معین.

این آیه در ارتباط با انسان، هم به تفاوت های نوعی و هم به تفاوت های فردی اشاره دارد، یعنی هم به آنچه که افراد بشر را از سایر انواع (چون انواع حیوانات و گیاهان) ممتاز می کند و هم به آن چه که خود افراد بشری را از هم متمایز می سازد.^۲ تمایزها و تفاوت های میان آدمیان، ناظر به «وسع» های مختلف آنان است.

وسع به معنای تاب و طاقت است؛ هم طاقت فهم و هم طاقت عمل. هنگامی که مؤمنان، خطاب به خدا گفتند «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»^۳ به این دو گونه طاقت نظر داشتند، یعنی آن چه را خداوند از آنان خواسته بود، شنیدند و فهم کردند و نیز یارای تن دادن به آن را در خود دیدند. پس آدمیان با وسع ها و طاقت های مختلفی از حیث

۱. حجر: ۲۱.

۲. تفسیر المیزان، ذیل آیه ی ۲۱ حجر.

۳. بقره: ۲۸۵؛ المیزان.



فهم و عمل، پای در عرصه‌ی زندگی دارند. باید توجه داشت که وسع یک فرد، در عین حال که معین است و خاص او است، اما خود دارای فراز و نشیب‌های مختلفی است. مجموعه‌ی این تطورات، وسع فرد را نشان می‌دهد (ما آتاهما)^۱ یا می‌توان گفت که آن چه خدا به هر کس داده (وسع) در مراحل مختلفی بسط می‌یابد و این ناظر به همان آفرینش مرحله به مرحله‌ی آدمی است.

(قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً^۲ و خداوند شما را مرحله به مرحله آفرید). این خلقت مرحله به مرحله هم شامل تطورهای نطفه در رحم^۳ و هم تطورهای فرد پس از زاده شدن است. در این جا دسته‌ی دوم از تطورات را از نظر می‌گذرانیم. در آیه‌ی زیر یک تقسیم‌بندی کلی در این باب مطرح شده که ابتدا آن را مورد توجه قرار می‌دهیم و سپس به تفصیل هر مرحله می‌پردازیم:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ.^۴

خدا است که شما را از ضعف آفرید، سپس از پی ضعف، قوتی و از پی قوت، ضعف و پیری قرار داد. او آنچه می‌خواهد می‌آفریند و او دانای توانا است.

طبق این آیه سه دوران عمده در زندگی آدمی وجود دارد:

□ دوران ضعف نخست

□ دوران قوت

□ دوران ضعف نهایی

در هر دوران، مراحل مختلفی وجود دارد که در زیر به بیان آن‌ها

می‌پردازیم:

۱. لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلًا مَا آتَاهَا / طلاق، ۷.

۲. دوح، ۱۴.

۳. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ... / مؤمنون، ۱۳-۱۴.

۴. روم، ۵۴.



دوران ضعف نخستین (طفولیت)

در اصطلاح قرآن، فرد از هنگام تولد تا بلوغ، «طفل» نامیده شده است^۱ و لذا این دوران را به نام «طفولیت» می نامیم. ویژگی بارز این دوران، فعالیت و بازی است. در یکی از آیات قرآن که اشاره ای به ویژگی های مراحل مختلف زندگی دارد، ویژگی عمده ی دوران اول را بازی می داند (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ و...^۲: فرازهای زندگی آدمی در دنیا عبارت اند از بازی و...) این دوران را می توان به مراحل تقسیم کرد:

الف- مرحله ی فعالیت: این مرحله شامل هفت سال اول زندگی است. علت اختصاص عنوان فعالیت به این مرحله آن است که تحرک و فعالیت، غالب ترین جنبه ی هفت سال نخست زندگی کودک است. از این رو در روایات توصیه شده است که کودک باید هفت سال بازی کند. دو سال اول از این هفت سال به شیرخوارگی می گذرد و تحرک و فعالیت در آن، صورتی ویژه دارد و به نحو خفیف تر جریان می گیرد. پایان شیرخوارگی در قرآن فصال و در روایات فطام نامیده شده است و هر دو به معنای بازگرفتن از شیر است.

ب- مرحله ی حصول قابلیت تعلیم و تأدیب: از هفت سالگی، ویژگی تازه ای در کودک به ظهور می رسد و آن ویژگی «تکلیف پذیری» است و کودک به سبب آن، قابلیت پذیرش تکلیف تعلیمی و تأدیبی را می یابد. از این رو در روایات، شروع رسمی تعلیم و تأدیب، به فرارسیدن هفت سالگی موکول شده است. دیگر از ویژگی های مهم این مرحله به ظهور رسیدن قابلیت کافی برای شناخت تمایزهای جنسی میان دو جنس و راه بردن به مسأله ی هویت جنسی خود و دیگران است. لذا در روایات توصیه شده است که بستر کودکان (هم جنس و غیرهم جنس) از حدود هفت سالگی، جدا از هم قرار داده شود. این مرحله تا هنگام بلوغ ادامه می یابد و در مرحله ی بلوغ، شاهد ظهور وسع های دیگری در فرد هستیم.

۱... أَوِ الْبَطْلُ الَّذِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ يَا أَطْفَالُیْ که هنوز به بلوغ نرسیده اند. / نور: ۳۱.
۲... محمد: ۳۶.

دوران قوت (بلوغ و اوج بلوغ، اعتدال و اعتلا)

پس از طفولیت، دوران دیگری فرا می رسد که آن را دوران قوت نامیدیم. این دوران نیز مراحل به شرح زیر دارد:

الف- مرحله ی بلوغ و اوج بلوغ: از پایان مرحله ی نهایی دوران گذشته (حدود ده سالگی)، زمینه هایی در فرد فراهم می شود که سرانجام به بلوغ جنسی یا بلوغ نکاح ختم می شود؛ یعنی بلوغی که فرد را آماده ی ازدواج می کند و به عبارت دیگر مقتضیات ازدواج را فراهم می آورد و این در ضمن دهه ی دوم زندگی فرد به وقوع می پیوندد. علاوه بر بلوغ جنسی، از بلوغ دیگری نیز سخن رفته که با عنوان «بلوغ اشد» (اوج بلوغ) از آن یاد شده است. در ضمن این دهه و در طی این دو مرحله از بلوغ، فرد به قابلیت کافی فکری و اجتماعی نایل می شود. دلیل این گونه قابلیت، به ترتیب، یکی دستور خداوند به ناپیروی از کج اندیشی والدین و دیگری حصول رشد است که در این جا به آن ها اشاره می کنیم:

در مورد نخست می توان به توصیه های تربیتی لقمان در سوره ی لقمان استناد جست. در این سوره از توصیه های تربیتی لقمان به فرزندش سخن رفته است. اما خداوند در میان سخنان لقمان، کلام معترضه ای آورده است که ضمن آن می فرماید:

وإنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا.^۱

و اگر پدر و مادر تو را واداشتند که آنچه را بدان آگاهی نداری (و امر موهومی است) مایه ی شرک ورزی به خدا قرار دهی، در این صورت آن ها را اطاعت مکن، ولی در دنیا با آن ها به حسن خلق مصاحبت کن.

این امر خداوند مبنی بر سربر تافتن از موهوم پرستی والدین، نشانه ی آن است که فرد با ورود به عرصه ی تکلیف و بلوغ، به قابلیت فکری کافی دست می یابد



وگرنه چنین امری بی مورد می بود.

اما مورد دوم که حصول رشد در این مرحله است؛ «رشد» به معنای راه یابی و هدایت به مقصد است (مقابل غی). منظور از رشد در این مرحله، دست یابی به قابلیت کافی برای تنظیم و تدبیر امور اقتصادی و اجتماعی خویش است که بدین ترتیب فرد می تواند به طرف مقصد زندگی خود هدایت شود. در صورتی که رشد حاصل نشود، فرد در امور اقتصادی و اجتماعی خود مغبون واقع می شود، فریب می خورد و از نیل به مقصد باز می ماند. رشد و بلوغ اشد با هم ملازمه دارند (و در اواخر دهه ی دوم زندگی رخ می نمایند). این را می توان از مقایسه ی دو آیه ی زیر دریافت:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ^۱.

کودکان یتیم را (که تحت سرپرستی شمایند) همواره مورد آزمایش قرار دهید تا هنگامی که به بلوغ جنسی دست یابند. پس در این صورت، مشروط بر این که قرائن رشد را در آنان بیابید، اموال آنان را در اختیارشان قرار دهید.

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزُ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا...^۲

(در ماجرای موسی و خضر) و اما آن دیوار (را که تعمیر کردم) بدین جهت بود که زیر آن گنجی از دو طفل یتیم این شهر که پدری صالح داشتند نهفته بود. خدا خواست تا آن اطفال به اوج بلوغ برسند و آن گاه گنج خود را استخراج کنند...

در هر دو آیه بحث از نایل شدن اطفال یتیم به قابلیت تصرفات مالی و اقتصادی

۱. نساء، ۶.

۲. کهف، ۸۲.

است، اما در اولی پدیدار شدن رشد و در دومی بلوغ اشد مطرح شده که ملازمه این دورا می رساند.

حصول رشد به منزله ی شرطی برای شرکت در امور اقتصادی و اجتماعی است. لذا جواز فرد برای مبادرت به انجام پاره ای از احکام اسلامی که جنبه ی اقتصادی و اجتماعی دارند (چون ازدواج، تصرفات مالی، شهادت دادن و ...) نیل به رشد است.

پس فرد در بلوغ و اوج آن که اولین مرحله ی دوران قوت است، به قابلیت فکری و اجتماعی دست می یابد. اگر در احادیث، هفت سال سوم زندگی به عنوان مرحله ی به دوش کشیدن بارها (وزارت) معرفی شده، ناظر به همین امر است.

ب- مرحله ی اعتدال: مرحله ی دوم دوران قوت «استوا» نامیده شده است و آن پس از اوج بلوغ ظهور می کند:

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا.^۱

و (یوسف) چون به اوج بلوغ رسید و به استقرار و اعتدال دست یافت، حکم و علمی به او عنایت کردیم.

استوا به معنای استقرار و اعتدال است و عمدتاً پس از مرحله ی بلوغ رخ می دهد. در این مرحله، فرد در پایان نوسانات و هیجانات بلوغ قرار گرفته و در آغاز راهی است که در آن ثبات و استواری در زندگی او ظهور می کند و لازمه ی آن دست یافتن به نوعی استقرار در حالات عاطفی، فکری و اجتماعی است. از آن جا که حالت استوا عموماً پس از بلوغ اشد آشکار می شود، موطن آن دهه ی سوم از زندگی انسان است و در ضمن این دهه به ظهور می رسد. البته میزان استقرار و اعتدالی که در این مرحله پدیدار می شود، در نزد افراد مختلف، متفاوت است، اما عموم افراد به هر حال نسبت به مرحله ی پیشین خود، در این مرحله به



نوعی استقرار دست می‌یابند.

ج- مرحله‌ی اعتلا: با حصول اعتدال و توازن در وجود آدمی، کشمکش‌های تند درونی تحت هماهنگی و مهار درمی‌آیند و به این ترتیب، زمینه‌ی مناسب برای تفکرات و تصمیم‌گیری‌های عاقلانه‌تر فراهم می‌آید. تنازع و تسلط هواها و هوس‌ها عقل را به تلاطم و تزلزل می‌افکند، اما هرگاه تلاطم‌ها فرونشست (یا بیش‌تر از پیش فرونشست) عقل مجال می‌یابد و اعتلا در گرو مجال عقل است. از حیث سنی، این مرحله از پایان یا اواخر دهه‌ی سوم زندگی آغاز می‌شود، اما موطن اصلی آن دهه‌ی چهارم و اوج آن، چهل سالگی است. از این رو در احادیث نیز چهل سالگی یا حدود چهل سالگی به عنوان مرتبه‌ی اوج عقل معین شده است. در قرآن نیز به این مطلب اشارتی رفته است:

وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِالذِّهْنِ احْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ^۱

ما انسان را به احسان در حق پدر و مادر سفارش کردیم (یاد کند که) مادر با رنج و زحمت بار حمل کشید و باز با درد و مشقت وضع حمل کرد و مجموعاً با دوره‌ی حمل و شیرخواری سی ماه (تحمل رنج کرد) تا وقتی طفل به اوج بلوغ رسید و پس از آن به چهل سالگی رسید، (آنگاه سزد که بگوید) خدایا مرا بر نعمتی که به من و پدر و مادرم عطا فرمودی شکر بیاموز و به کار شایسته‌ای که رضا و خشنودی تو در آن است موفق دار و فرزندان مرا صالح گردان. بارالها من به سوی تو باز آمدم و از تسلیم شدگان امر تو شدم.

این سخنان بر پختگی عقل او گواه است.

دوران ضعف نهایی (سالخوردگی و کهنسالی)

انسان با گام گذاشتن به دهه ی پنجم زندگی، به تدریج، دورانی از ضعف را آغاز می کند. این ضعف، نخست ضعف بدنی است، اما در نهایت به ضعف مشاعر و اختلال در علم و ادراک می انجامد. این دوران را می توان به دو مرحله تقسیم کرد: سالخوردگی و کهنسالی.

الف - مرحله ی سالخوردگی: آغاز این مرحله حدود دهه ی پنجم و پایان آن عموماً حدود دهه ی هشتم است. شروع آن با ضعف تدریجی در قوای بدن پدیدار و سرانجام تحلیل رفتگی بارز نمودار می شود. از حیث عقلی، مرحله ی حاضر، مرحله ی ثمردهی است؛ پس از آن که در مرحله ی پیش، عقل به اوج توانایی خود دست یافت، اکنون در مقام آن است که پی در پی ثمر دهد. از این رو در روایات، این مرحله را با ویژگی گسترش «تجارب» مشخص کرده اند و این به معنای دست اندرکاری عقل پخته و زبده است که حاصل آن برگرفتن تجارب و به جای گذاشتن ثمرات خواهد بود. در پایان این مرحله، ضعف بدنی غالب می شود و این دامنه ی آن قدرت و قوتی است که در قلّه ی اوج بلوغ آشکار شده بود:

ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا^۱.

تا آن که به بلوغ اشد برسید و سپس پیری سالخورده شوید.

در پایان این مرحله پیرمرد، شیخ و پیرزن، عجز خوانده می شود. ساره همسر ابراهیم (ع) هنگامی که در سالخوردگی وعده ی فرزند آوردن شنید:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا^۲.

گفت ای وای آیا من بچه می آورم در حالی که پیرزنی هستم و این هم شوهر من است که پیری سالخورده است.

۱. غافر: ۶۷.

۲. هود: ۷۲.



ب- مرحله ی کهنسالی (ارذل العمر): این مرحله که عموماً از دهه ی هشتم زندگی به بعد است، با سستی و فرسودگی کامل همراه است و آن هنگامی است که به تعبیر زکریّا اخگر پیری به سر می افتد و آن را به تمامی در لهیب خود می گیرد (سپیدی کامل موی سر):

قَالَ رَبِّ اَنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ وَاسْتَعَلَ الرَّاسُ شَيْئًا... وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتْيًا.^۱

گفت خدایا استخوان (و ارکان حیات) من سست گشت و لهیب پیری بر سرم زد ... و از شدت پیری خشک و فرتوت شده ام.

به سبب شدت پیری، پیرمردان را در این مرحله «شیخ کبیر» گویند و در قرآن یعقوب و شعیب، شیخ کبیر خوانده شده اند.^۲ در انتهای این مرحله، فرد به نازل ترین دامنه ی عمر (ارذل العمر) فرو می افتد و در وی ضعف مشاعر و اختلال ادراکی آشکار می شود.

وَمِنْكُمْ مَنْ يُّرَدُّ اِلَى ' اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا ' يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا.^۳
و بعضی از شما را به سن انحطاط پیری می رساند که هر چه دانسته، همه را فراموش می کند.

وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِی الْخَلْقِ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ.^۴
و ما هر کس را عمر دراز دادیم، به پیری، خلقتش را دگرگون کردیم (بکاستیم)؛ آیا (در این کار) تعقل نمی کنید؟

اصل ۸: عدل

مبنای این اصل از حیث ویژگی ها، همان است که آن را «تطور و سع آدمی»



۱. مریم: ۴.
۲. قالوا یا اَیُّهَا الْعَزِیزُ اِنَّ هَٰذَا شَیْخًا کَبِیرًا / یوسف: ۷۸؛ قَالَتَا لَنُصْقِیَ حَتّٰی یَمْنَدَ الرَّعَاۗءُ وَ اَنۡبَیَا شَیْخَ کَبِیْرٍ / قصص: ۲۳.
۳. نحل: ۷۰.
۴. یس: ۶۸.

مختلف «امت ها» شریعت ها در نظر گرفته می شوند و با توجه به ظرفیت ها و راه های مختلف هدایت یافتن «افراد»، «سبیل» ها مطمح نظر قرار می گیرند. بنابراین خداوند در جریان تربیت، رابطه ای متوازن با انسان ها برقرار می سازد و این توازن و تناسب، ناظر به عدل است.

دو اصل فضل و عدل، مکمل یکدیگرند. مقایسه ی این دو آشکار می سازد که از یک حیث، فضل بر عدل رجحان دارد و از حیث دیگر، عدل بر فضل مرجح است. اگر بنا بود رابطه ها همه براساس عدل قرار گیرد و هر عملی در رابطه ای متوازن عکس العملی متناسب داشته باشد، آدمیان تن به تربیت نمی دادند و این عدل، مایه ی گریز و نفرت می شد. پس، از فضل کاری ساخته است که از عدل ساخته نیست. اما از سوی دیگر، اگر بنا بود رابطه ها همه براساس فضل قرار گیرد و از هر خطایی اغماض شود، امکان ایجاد هیچ اصلاحی فراهم نمی آمد و این فضل نیز مایه ی گریز و نفرت می شد. پس، از عدل نیز کاری برمی آید که از فضل بر نمی آید.^۱

از این رو عدل نیز چون اصلی اصیل در تربیت اسلامی لحاظ شده است و ظلم (یعنی عدول از عدل) در نگرش اسلامی یکی از کریه ترین ضد ارزش ها (و یا به عبارتی اساس آن ها) محسوب است. خداوند خود در ارتباط با انسان ها چنان عدل می ورزد که کم ترین میزان ظلم را نیز از خود نفی می کند:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ
مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا.^۲

و ما میزان های عدل را برای روز قیامت خواهیم نهاد و ستمی به هیچ کس نخواهد شد و اگر عملی به قدر دانه ی خردلی باشد، تحت نظر ما خواهد بود.

در جای دیگر، این کم ترین میزان ظلم چنین تصویر شده است که خداوند به قدر باریک رشته ای که میان هسته ی خرماست ظلم نمی کند.^۳

۱. در سخنی از حضرت امیر(ع) آمده است که عدل از فضل بهتر است. این بیان، ناظر به همین جنبه ی دوم است.

۲. انبیاء: ۴۷.

۳. ولایتون فتیلاً / اسراء: ۷۱.



روش‌های تربیتی

طبق اصل عدل، باید روش‌هایی در نظام تربیتی فراهم آید که مظهر برقراری رابطه‌ی توازن میان مربی و مرتبی باشد. درباره‌ی روش‌های مترتب بر این اصل به ترتیب زیر بحث می‌کنیم: روش تکلیف به قدر وسع، روش انذار و روش مجازات به قدر خطا. مربی در پیروی از اصل عدل، در مقام تکلیف، وسع فرد را معیار قرار می‌دهد و در مقام مجازات، انذار را مقدم می‌کند تا آن را از ظلم برکنار دارد که انذار، منطق مجازات است و سرانجام به وقت مجازات، از قدر خطا در نمی‌گذرد.

۱- روش تکلیف به قدر وسع

در بحث از ویژگی‌های عمومی انسان ذکر شد که آدمیان وسع‌های مختلفی دارند، هم از حیث فهم و هم از حیث عمل. این روش بیانگر آن است که مربی در مواجهه با مرتبی، باید چیزی بگوید که در طاققت فهمی او باشد و چیزی بخواهد که در طاققت عملی او باشد.

خداوند هم خود در وسع مخاطبین سخن گفته و تکلیف کرده است، چنان که قرآن را لفظاً و معنأ نازل کرده است و از مردم همان قدر «طلب کرده» که به آنان «داده» است.^۱

و هم رسولان خود را به چنین مواجهه‌ای با مردم امر کرده است، چنان که رسولان همواره به زبان مردم خویش سخن گفته‌اند و این زبان، نه تنها زبان ملفوظ که زبان معقول نیز بوده است (اَنَا أُمَرُّنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ عُقُولِهِمْ^۲: پیامبر (ص) فرمود ما انبیا فرمان یافته‌ایم که با مردم به قدر عقل آنان سخن بگوییم).

براین اساس در نظام تربیتی اسلام، مربی نیز تنها مجاز است به وسع مخاطب

۱. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا، خدا کسی را تکلیف نمی‌کند مگر به قدر آنچه به او داده است. / طلاق: ۷.

۲. بحار، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۱۴۶.



خود نظر بدوزد و بر پایه‌ی آن تکلیف کند. (ذکر این نکته خالی از فایده نیست که تکلیف تربیتی اعم از تکلیف شرعی است و لذا در مورد وسع‌هایی که هنوز نمی‌توان از تکلیف شرعی سخن گفت، جا برای تکلیف تربیتی باز است.) در مبحث ویژگی‌های عمومی انسان، حدّ و مرز وسع‌های مختلف را آن‌چنان که نوعاً در افراد دیده می‌شود و آیات و روایات بر آن دلالت دارند، از نظر گذرانیم. با توجه به آنچه در آن جا گفته شد، می‌توان حدود عمومی توانایی‌های افراد در مراحل مختلف زندگی را در نظر گرفت و براساس آن، تکالیف را تنظیم و تقسیم کرد. البته در مورد هر فرد معین باید به ویژگی‌ها و اختصاصات وی راه یافت و آن‌ها را مدّ نظر قرار داد. حدود مزبور تنها جنبه‌ی عمومی و نوعی دارد، اما ویژگی‌های خاص هر فرد و طریقی که با او تناسب دارد، امری است که به جای خود قابل توجه است و آن را باید به طور موردی، در ارتباط نزدیک با افراد مشخص کرد. آنچه در اینجا قابل طرح است، تنها همین حدود عمومی است.

با نظر به حدود عمومی (که پیش‌تر مطرح شده است) می‌توان گفت:

از ۲ تا ۷ سالگی نباید انتظار داشت که کودک تکلیف‌پذیر باشد، بلکه بازی ویژگی اساسی این مرحله را مشخص می‌سازد. البته در خلال این پنج سال، می‌توان کودک را با بسیاری از آداب و اطلاعات آشنا کرد؛ چنان‌که در روایات مختلف در این باب، رهنمودهایی نیز داده شده است؛ اما این بدان معنا نیست که در این مرحله می‌توان از کودک تکلیف خواست. پس اگر کودک در این مرحله، از آن‌چه به وی گفته می‌شود، سر باز زند، به طور جدّی نمی‌توان او را مورد بازخواست و مؤاخذه قرار داد و اگر گاه چنین امری لازم آید، لزوم آن از باب آشنایی کودک با حدود و ثغور است و نه بیش.

از ۷ سالگی می‌توان انتظار داشت که کودک از حیث تعلیم و تأدیب، قابل تکلیف و در برابر تکالیف، قابل مؤاخذه باشد. در حدود ۱۰ سالگی می‌توان انتظار داشت که کودک، وظایف جنسی مربوط به خویش را بفهمد و مراعات



کند. در حدود بلوغ جنسی می توان انتظار داشت که نوجوان، وظایف جنسی مربوط به بلوغ را بفهمد و مراعات کند و نیز می توان انتظار داشت که استقلال فکری نشان دهد و نظام فکری خویش را درباره ی مسائل جهان، جامعه و انسان پی ریزی کند. در حدود بلوغ اشدّ (اواخر دهه ی دوم) می توان انتظار داشت که نوجوان از رشد و کفایت اجتماعی و اقتصادی برخوردار شود و همزمان، آماده ی تشکیل زندگی و انتخاب همسر گردد.

در دهه ی سوم زندگی می توان انتظار داشت که جوان از اعتدال چشمگیر هیجانی و فکری برخوردار باشد. در دهه ی چهارم زندگی می توان انتظار داشت که فرد به پختگی عقلی دست یابد و اهل تأمل باشد و در اندیشه، جوانب مختلف افکار را جست و جو کند و ببیند و از این که شتابان در جانی بنگرد و در آن فرو بماند مصون باشد. باید توجه داشت که پختگی های عقلی با علم (سواد) داشتن، همسنگ نیست و اصولاً به نوعی «اندیشیدن» ناظر است نه به نوعی «اندیشه»، لذا این نوع «اندیشیدن» به منزله ی قالبی است که با محتواهای مختلف قابل جمع است. «اندیشه» ممکن است در باب کشاورزی، صنعت، علوم نظری، هستی و ... قلمروهای مختلف باشد؛ اما نوع و صبغه ی «اندیشیدن» در همه ی این ابواب می تواند واحد باشد. حاصل پختگی عقلی، هدایت به مقصود و مصون ماندن از ضلالت است و این حاصل در هر قلمروی به تناسب مطرح است. در اسلام، قلمرو هستی مورد عنایت خاص قرار گرفته و پختگی عقلی در این باب و در پی آن هدایت به شناخت رموز هستی، در کانون توجه است. از فردی که در دهه ی چهارم زندگی است، می توان انتظار داشت که در این باب بر پایه های استوار تکیه زده و با معارف حق ملازم باشد. این در حیطه ی اندیشه است. در حیطه ی عمل نیز پختگی عقل، همچنان مطمح نظر است و این بدان معنا است که فرد در باز شناخت فجور و تقوا در اعمال، تزیین و در پرهیز از فجور و پیروی تقوا، ثابت قدم و استوار باشد. از این رو در احادیث وارد شده



است که اگر کسی به چهل سالگی برسد و هنوز گناه کند و تخطی ورزد، خداوند بر او سخت خواهد گرفت.

بعد از چهل سالگی می‌توان انتظار داشت که فرد (در زمینه‌ای) مجرب باشد، به نحوی که بتواند چون ولیّ مرشدی، دیگران را تحت راهنمایی و هدایت خود قرار دهد. از این رو، طرف مشورت قراردادن افراد در این برهه، بسیار سودمند و ثمربخش تواند بود. خداوند عموماً پیامبران را در چهل سالگی مبعوث کرده و آنان را از این پس، اُسوه‌ی دیگران ساخته است، چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

أَدْبَنِي رَبِّي أَرْبَعِينَ سَنَةً ثُمَّ قَالَ إِنَّكَ لَعَلِيْ خُلِقَ عَظِيمٌ^۱

خدایم چهل سال مرا تأدیب کرد و آن گاه گفت به راستی تو بر خلق و خویی سترگ آراسته‌ای.

هنگامی که فرد بزرگسالی را پشت سر گذاشت و به سالخوردگی درآمد، به سبب ضعف بدنی و وضعی که نوعاً در مشاعر رخ می‌نماید، در وضعی نیست که بتوان از او انتظاری داشت (أَلَا الْمُسْتَضَعْفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا)^۲.

۲- روش انذار

انذار به معنای آگاهاندن کسی نسبت به امری است که در آینده رخ می‌نماید و مایه‌ی زجر و عذاب او خواهد بود.^۳ انذار نیز روشی مبتنی بر اصل عدل است. چنان که گفته شد، طبق اصل عدل، خداوند آدمیان را به سبب بدکرداری، دچار مجازات و عذاب می‌سازد، اما مقتضای عدل آن است که پیش از وقوع مجازات،

۱. بحار، ج ۱۷، ص ۳.

۲. نساء: ۹۸.

۳. المفردات. الانذار اخبار فيه تخويف.



آگاهی کافی نسبت به آن ایجاد شود، زیرا کسی حقیقتاً قابل مجازات است که عالماً و عامداً اقدام به تخطی کند. در حالتی که فرد با غوطه ور شدن در نسیان و فراموشی تخطی ورزد، مستحق مجازات نخواهد بود و لذا مجازات او از عدل به دور است. باید آگاهی و تعمّد فرد در خطاکاری بدان پایه باشد که بدون پشت سر گذاشتن جنگی درونی بر این که «این کنم یا آن کنم» مبادرت به خطا نکند. هرگاه فرد با برخورداری از چنین آگاهی و تعمّدی به خطا تن داد، مستحق مجازات خواهد بود و این مطابق عدل است (البته آن گونه فراموشی و نسیانی که در پی آگاهی و تعمّد باشد، از این بحث مستثنا است. این گونه فراموش کاری، مستحق مجازات است، زیرا به هر حال متضمن آگاهی و تعمّد بوده است (فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ)^۱.

آنچه آگاهی مزبور را ایجاد می کند، «انذار» است. اگر با حصول این آگاهی، آدمی مبادرت به خطا کند، عالماً و عامداً چنین کرده است، پس مجازاتش مطابق عدل خواهد بود. از این رو انداز از شیوه های مبتنی بر اصل عدل است و بدون آن، عدل تحقق نمی یابد. چنین است که خداوند می فرماید عذاب و مجازات، پیش از انذار واقع نمی شود، زیرا باید انذار، ذکر را جایگزین نسیان کند تا پس از آن، عذاب از پیرایه ی ظلم به دور باشد:

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ذِكْرٍ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ.^۲

و ما اهل هیچ دیاری را تا انذار گرانی برای آنان نفرستادیم، هلاک نکردیم. این پند است و ما هرگز به کسی ستم نکردیم.

به همین جهت، هنگامی که خطاکاران تحت مجازات قرار می گیرند و فریاد برمی آورند که خدایا رخصت بده تا از این پس به کارهای شایسته روی آوریم، خداوند از کار «عادلانیه ی» خویش دفاع می کند و می فرماید ما بدان میزان که برای آگاه شدن لازم بوده شما عمر دادیم و شما را با انذار گران روبه رو ساختیم،



پس اکنون مجازات را درخورید (وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ)^۱.

از این روش در قرآن، بسیار استفاده شده، به نحوی که اساساً قرآن به عنوان «انذارگری برای بشر» معرفی و نام گذاری شده است^۲ و لذا پیامبر (ص) نیز که بازگوکننده‌ی قرآن به مردم است، «انذارگر» (نذیر) نامیده شده است.^۳ براساس روش انذار، باید مربی با آگاهی مناسبی که از اعمال تربی و آثار مترتب بر آن دارد، او را نسبت به عواقب اعمال نامطلوبش آگاه کند و وی را از آن بر حذر دارد.

۳- روش مجازات به قدر خطا

طبق این روش، مجازات و میزان و نحوه‌ی آن، باید تابع خطای تربی باشد و عوامل دیگری چون وضع و حال مربی در حین مجازات، آن را تحت تأثیر قرار ندهد. ممکن است مربی، مجازات را تابع میزان غیظ خود قرار دهد، اما اصل عدل، مانع از آن است که این گونه عوامل در مجازات دخالت ورزد. خطای فرد، تنها محدود به آن چه از او سر زده نیست، بلکه آثار خطای او بر روی دیگران نیز جزئی از خطای او محسوب می‌شود. این درست است که هیچ کس بار دیگری را بر دوش نمی‌گیرد (لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)^۴، اما اگر کسی باری بر دوش دیگران گذاشته باشد، این بار بر دوش خود او نیز خواهد آمد (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ)^۵ و این در واقع، بار خود او است نه از آن دیگری.

بنابراین، روش حاضر اقتضا دارد که خطای فرد را با آثاری که به بار آورده، معیار مجازات قرار دهیم. بر همین اساس است که اگر فرد خطاکار از خطای

۱. فاطر: ۳۷.

۲. اِنهَا لِأَخَذِ الْكَبِيرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ / مدثر: ۳۶.

۳. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ / حج: ۳۹.

۴. انفصام: ۱۶۳.

۵. نحل: ۲۵.



خویش توبه نیز بکند، اصلاح تباهی‌هایی که در پی اعمال خویش به وجود آورده، همچنان بر عهده‌ی او باقی خواهد ماند (از این رو در آیات، پس از ذکر توبه، اصلاح مطرح می‌شود: تَابَ وَأَصْلَحَ). احتساب آثار اجتماعی خطا و دخالت دادن آن در مجازات، به یقین بار مجازات را سنگین خواهد کرد و چه بسا این سنگینی، از حدّ طاقت فرد نیز درگذرد. این مانعی برای مجازات نخواهد بود، زیرا معیار «حدّ طاقت» در تکلیف مطرح است نه در تنبیه. از این رو می‌خوانیم:

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا الْاَوْسَعَهَا... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...^۱

خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او... پروردگارا بار گران و طاقت فرسا چنان که بر پیشینیان نهادی بر ما مگذار. پروردگارا باری فوق طاقت بر دوش ما منه...

این تقاضایی است برای آن که خدا با فضل خویش عمل کند و نه با عدلش. اما اگر مقتضای عدل مدّ نظر بگیرد، حدّ طاقت مطرح نخواهد بود. براساس روش مجازات به قدر خطا، مربّی باید به این نکات توجه کند:

- مجازات به «عمل خطا» تعلق می‌گیرد نه به «نیت خطا». اگر ما از نیت تخطّی در کسی با خبر شدیم، هنوز نمی‌توانیم دست به مجازات ببریم.
- هنگامی که عمل خطا سر می‌زند، نخست باید به بازبینی آن پرداخت و سهوی یا عمدی بودن آن را معین کرد.
- خطای سهوی مجازات نخواهد داشت، مگر در صورتی که مقدمات آن عمدی و از روی اختیار انجام شده باشد.
- اگر مجازات در مورد کسی ضرورت یافت، باید آثار و تباهی‌هایی را که



خطا به بار آورده است، معین کرد و جبران آن‌ها را از فرد خواست. این آثار یا بر خود فرد بار شده یا جنبه‌ای اجتماعی یافته است. اگر حالت نخست باشد، فرد باید با به دوش کشیدن تکالیفی که ترک گفته است، آثار منفی آن‌ها را زایل کند و اگر حالت دوم باشد، باید به میزانی که آسیب به دیگران وارد کرده (خود یا ولیش) متحمل خسارت شود. البته حدود الهی در مورد افراد نابالغ اجرا نمی‌شود و در چنین مواردی، به تشخیص حاکم شرع، فرد را تعزیر می‌کنند.

مبنای هشتم: کرامت

کرامت، بزرگواری است و بزرگواری، حاصل بهره‌وری معین یک موجود است، بی آن‌که پای مقایسه با غیر در آن گشوده شود و هرگاه چنین شد، آن را فضیلت گویند نه کرامت. خداوند آدمی را از بهره‌های درونی ویژه‌ای - چون عقل - برخوردار ساخته و او را به سبب این بهره‌وری، کریم و بزرگوار داشته است. این کرامت به اصل انسان بودن باز می‌گردد و اختصاصی به دسته‌ی معینی از آدمیان ندارد. از این حیث، آدمیان همه از یک گوهرند و همه شریف‌اند و از این حیث، هیچ‌کس را بر دیگری فضیلتی نیست. همه به گوهر انسانی کریم و مکرم‌اند، سیاه باشند یا سرخ یا زرد یا سفید:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...

و به راستی فرزندان آدم را بزرگوار داشتیم ...

هرگاه آدمی، آن گوهر شریف را که از آن بهره‌ور شده پاس دارد و آن را جلوه‌ای بیشتر بخشد، خود را سزاوار کرامتی افزون‌تر گردانیده است و خداوند او را در پایگاه فراتری از کرامت، جای می‌دهد^۲ و او را «رزق کریم» عطا می‌کند، و این کرامتی از پی کرامت نخست است:

۱. اسراء: ۷۰.

۲. اِنْ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰیكُمْ / حجرات: ۱۳.

فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ.^۱

پس کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند، آنان را بهره‌ای از مغفرت و پاداش بزرگوارانه خواهد بود.

و اگر آن گوهر را به تیرگی بنشانند و آن را در بوته‌ی اجمال افکند، دستمایه‌ی کرامت خویش را به فنا داده و چنین است که گاه خفتی از پی آن کرامت بار می‌آید و این خفت، چون به ریشه دویده، دیگر امید هرگونه کرامتی را نیز به یأس بدل می‌سازد:

وَمَنْ يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ.^۲

و هر که را خدا خوار و خفیف دارد، پس دیگر اکرام کننده‌ای برای او نخواهد بود.

اصل ۹: عزّت

با نظر به کرامت به منزله‌ی ویژگی عمومی انسان‌ها، خداوند برای انسان در اساس انسان بودنش، بهره‌وری‌هایی را فراهم آورده که مایه‌ی امتیاز او از غیر انسان است و به سبب آن، وی را بزرگوار و مکرم داشته است. اصل عزّت ناظر به این ویژگی است و مقصود از این اصل آن است که باید انسان مکرم را عزیز داشت و مایه‌های عزّت نفس او را فراهم آورد.

خداوند خود چنین می‌کند و خود را متکفل تدبیر و برآوردن عزّت انسان می‌سازد و از این رو یکی از اوصاف خداوند، «رَبُّ الْعِزَّة»^۳ است. این وصف نشانگر آن است که خداوند مالک و صاحب عزّت و هم تدبیرگر عزّت و عزّت‌پرور است.

و اما بارآمدن عزّت در آدمی، در راستای همان مایه‌ی کرامت او و حاصل آن است. هرگاه مایه‌ی کرامت او یعنی عقل به راه شکوفایی در آید، در پرتو آن، از

۱. حج، ۵۰.

۲. حج، ۱۸.

۳. سبحانه رَبُّكَ رَبُّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ / صافات، ۱۸۰.



فروغزیدن در ضلالت «مصون» می شود و این مصونیت که همان «تقوا» است، لازمه ی ادامه یافتن حرکت او در راه و برتر آمدن است. عزّت (سر بلندی) همسنگ این برتر آمدن است و هر که برتر آید، عزیز تواند بود و آنان که در فرو دست می مانند ذلیل خواهند بود. پس چون عزّت حاصل کرامت است، می توان گفت که عزّت نیز از جنس کرامت است؛ اما از آنجا که عزّت با برتر آمدن ملازمست دارد، باید گفت که عزّت، کرامت مضاعف است. از این رو هر جا عزّت باشد، لاجرم کرامت نیز هست، اما هر جا کرامت باشد، لزوماً عزّت موجود نیست. بنی آدم همه مکرم اند، اما همه عزتمند نیستند. از میان آنان، تنها کسانی که برتر می آیند از عزّت بهره ورنند؛ یعنی آن ها که در پرتو عقل به تقوا و ایمان راه می یابند.^۱

حاصل این بیان آن که معیار عزّت، تقوا است. با نظر به این سخن، اکنون باید به تمایز دیگری نیز روی آوریم و آن تمیز میان «عزّت» و «احساس عزّت» است. این دو بر هم منطبق نیستند. عزّت، صفتی واقعی و وجودی است و هر گاه معیار آن (تقوا) موجود باشد، آن نیز موجود است؛ اما احساس عزّت، لزوماً چنین نیست و لذا ممکن است حتی وهمی و پنداری باشد. پس احساس عزّت دو گونه است؛ گاه کسی به راستی عزتمند است و احساس عزّت نیز می کند و گاه کسی تنها احساس عزّت می کند، بی آن که فی الواقع عزیز باشد. عزّت با ذلّت قابل جمع نیست، اما احساس عزّت با ذلّت قابل جمع است. هر گاه کسی بتواند با قدرت یا علم یا جمال خود، دیگران را به اعجاب آورد، احساس عزّت در او پدیدار می شود، اما چنین فردی ممکن است خود نیز فریفته ی ویژگی های خویش باشد، در این صورت فاقد تقوا و بنابراین فاقد عزّت است. در آیه ی زیر همین تمایز میان احساس عزّت و خود عزّت، مورد توجه قرار گرفته است:

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.^۲

۱. وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ / منافقون، ۸.

۲. منافقون، ۸.

منافقان (پنهانی با هم) می گویند اگر به مدینه مراجعت کردیم، البته باید اربابان عزّت و ثروت، مسلمانان ذلیل (فقیر) را از شهر بیرون کنند و حال آن که عزّت، مخصوص خدا و رسول و اهل ایمان است (و ذلّت خاص کافران) و لکن منافقان از این معنا آگاه نیستند.

منافقان مورد بحث در این آیه، احساس عزّت دارند اما نمی دانند که احساس عزّت آن ها با عزّت مند بودن یکی نیست.

با این توضیحات، اصل عزّت را به نحو روشن تری می توان تصوّر کرد. هنگامی که می گوئیم باید عزّت نفس انسان را فراهم آورد، مقصود آن نیست که تنها احساس عزّت درونی را در او به وجود آوریم، بلکه مراد آن است که باید احساس عزّتی قرین با عزّت واقعی نفس در او پدید آوریم و عزّت واقعی و وجودی، حاصل دست یافتن به کرامتی برتر از کرامت اولیه و عمومی انسان است و معیار این کرامت مضاعف، تقوا است (إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقٰیكُمْ).

روش های تربیتی

با نظر به اصل عزّت، باید روش های تربیتی به گونه ای باشد که احساس عزّت واقعی نفس را در فرد بار آورد و آن را از تهدید عوامل ضد عزّت، مصون بدارد. هم قوّت ها و هم ضعف های فرد، هر دو در احساس عزّت او مدخلیت دارند، لذا روش ها باید با نظر به تعیین کنندگی هریک از این دو طرح شود و هریک را به نحوی که منجر به حفظ عزّت گردد تحت کنترل درآورد. در این بحث، با توجه به قوّت ها از «روش ابراز توانایی ها» و با نظر به ضعف ها از «روش تغافل» سخن می گوئیم.

۱- روش ابراز توانایی ها (نعمت ها)

هرگاه انسان خود را توانا ببیند و دریابد که کاری از دست او برمی آید، احساس سربلندی و عزّت خواهد کرد و هرگاه خویشتن را ناتوان ببیند و کاری از



او ساخته نیست، احساس سرافکندگی و ذلت خواهد داشت. از آن جا که احساس ذلت با عزت قابل جمع نیست، یعنی نمی توان به راستی عزتمند بود و در عین حال احساس ذلت نیز داشت، لاجرم برای تأمین عزت در مرتبی باید احساس عزت را در او به وجود آورد تا مجالی برای تکوین احساس ذلت نماند. ظهور احساس عزت نیز چنان که گفتیم در گرو آن است که آدمی خود را قادر بر کاری بیابد. پس لازم است که امکان بروز توانایی های مرتبی را فراهم آوریم تا او باور کند که کارهایی از او ساخته است و میان آن کس که کاری از او بر نمی آید و آن که کارآمد و توانا است، «تفاوت از زمین تا آسمان است». این تفاوت در آیاتی از قرآن، به نحو گویایی بیان شده است:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^۱

با این که گفته شده این آیه مثلی است برای مقایسه ی خدا و بت ها، اما برخی از مفسران بر آن اند که این آیه، مؤمنان و کافران را به مقایسه کشیده است. پس نخستین شرط عزت درونی، آن است که فرد خود را کارآمد ببیند و این نیز حاصل آن است که مرتبی امکانات بروز توانایی های او را آماده سازد. اما چنان که پیش تر مطرح شد، احساس عزت لزوماً با عزت برابری نمی کند، گرچه همواره شرط لازمی برای آن محسوب می شود. پس ایجاد احساس عزت، بی تردید مطلوب ما است، اما نه آن مطلوبی که بتوان به آن اکتفا کرد. حال برای آن که احساس عزت ناشی از بروز توانایی ها در مسیر عزت قرار گیرد، چه چیز دیگری مورد نیاز است؟ آن چه مورد نیاز است این است که فرد بهره ای از «تقوا» بیابد تا از لغزیدن در ورطه ی خودبینی مصون بماند. خودبینی برای کسی که



مظهر توانایی‌های مختلف قرار گرفته، دامی است که او با لغزیدن در آن، در خود (یعنی در فرودست) می‌ماند و از حرکت اعتلاجو به سوی خدا باز می‌ماند. در فرودست ماندن ذلت می‌آورد و عزت، مستلزم فراتر رفتن است و فراتر رفتن در گرو تقوا و مصون ماندن از لغزش و آن نیز منوط به توجه به خدا است. لذا لازم است که فرد «توانایی» خود را به گونه‌ای ببیند و بفهمد که همواره توجه او را معطوف به خدا سازد. به همین سبب در فرهنگ اسلام، «توانایی»‌های انسان به عنوان «عطیه‌ی خدا» نام گذاری شده است. آنچه در ما است اگر به چشم «توانایی خود» نگریسته شود، نوعی پیامد خواهد داشت و اگر به چشم «عطیه‌ی خدا» دیده شود، نوعی دیگر. در دامن نگاه اول «عجب» می‌پرورد و در دامن نگاه دوم «شکر». در شیوه‌های تربیتی اسلام، ابراز توانایی‌ها توصیه شده است، اما با نگاهی از نوع دوم:

... وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ.^۱

... و اما نعمت خدایت را آشکار ساز.

تحدیث نعمت، هم جنبه‌ی قولی دارد و هم جنبه‌ی فعلی. جنبه‌ی نخست آن است که فرد به زبان بگوید و اقرار کند که توانایی‌های او نعمت و عطیه‌ی الهی است و جنبه‌ی دوم عبارت است از آشکار ساختن عملی نعمت و به سخن دیگر، پدیدار ساختن عملی توانایی‌ها؛ و این معنایی مرادف شکر نعمت است.^۲ آیه‌ی فوق، دستور تحدیث نعمت داده است، یعنی باید به نعمت بودن توانایی‌های خویش زبان گشود و هم آن‌ها را در عمل آشکار ساخت و اگر چنین نشود، نسبت به نعمت، ناسپاسی و کفران صورت پذیرفته است. از این رو در برخی از روایات گفته شده است که هرگاه کاری از دست شما ساخته بود، به آن مبادرت کنید و توانایی خویش را در آن آشکار سازید و شرم و خجلت را مانع بروز توانایی‌های خود نکنید. تنها

۱. ضحی، ۱۱.

۲. المیزان، ذیل آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی ضحی.



مانع مجاز، مانعی است که موجب مهار بی تقوایی شود:

لَا تَفْعَلْ شَيْئاً مِنَ الْخَيْرِ رِيَاءً وَلَا تَدْعُهُ حَيَاءً.^۱

هیچ کار نیکی را ریاکارانه انجام ندهید و آن را به سبب شرم وانگذارید.

اما همان طور که استتار و احتکار نعمت ها و توانایی ها در خویش خلاف شکر و مباین با عزت است، نشناختن حدود توانایی های خویش و بیرون زدن از این حدود نیز آفت عزت است. هرگاه فرد به امری که تماماً بیرون از حدود توانایی های او است مبادرت کند، خود را به تکلفی افکنده است که حاصل آن خروج از عزت خواهد بود. (آنچه در روش تکلیف در غایت وسع مطرح شده، به سبب این که داخل در حدود توانایی ها است، مشمول این بیان نیست.) این گونه تکلف، زاده ی جاه طلبی است و بهای آن وا گذاشتن تقوا یعنی معیار عزت است. از این رو مربی همان طور که امکان بروز توانایی های متربی را فراهم می آورد، باید او را نسبت به حدود و ثغور توانایی هایش بصیر کند و حرکت وی را در این چهارچوب هدایت کند. رحمت خدا کسی را نصیب می شود که قدر خویش را شناسایی کند و از آن درنگدرد (مَنْ جَهِلَ قَدْرَهُ جَهِلَ كُلَّ قَدْرٍ: هر که قدر خویش را نشناسد، قدر هیچ چیز را نخواهد شناخت).

۲- روش تغافل

این روش نیز از فروع اصل عزت است، با این تفاوت که در روش حاضر، توجه، معطوف به ضعف های متربی است. بروز ضعف ها، شکستن عزت را در پی می آورد، پس اختفای آن ها طریقه ای برای حفظ عزت است. برای اختفای ضعف ها دو مقام می توان در نظر گرفت: یکی پیش از مسلم شدن آن ها و دیگری پس از آن. گاه ما به سبب شواهد و قراینی احتمال

۱. حدیث.

۲. غرر الحکم، به نقل از الحیاء، ج ۱، ص ۱۱۵.



می‌دهیم که مرتبی واجد ضعف و تقصیری باشد و گاه این را به یقین می‌دانیم. از این دو مقام، آنچه مورد اصلی تغافل محسوب می‌شود دومی است، زیرا تغافل به این معنا است که ما از امری، به واقع، مطلع شویم و تظاهر به غفلت کنیم. مقام نخست در فقه اسلامی تحت عنوان «اصل صحت» (اصالة الصحة) مورد توجه قرار گرفته است. در بحث حاضر، این مقام را نیز به سبب آن که به نحوی ملحق به مسأله‌ی تغافل است، مورد توجه قرار می‌دهیم.

اصل صحت با نظر به این روش بدان معنا است که عمل فرد مسلمان درست و روا است و اگر احتمال نادرستی و ناروایی در آن رود، نباید به این گونه احتمال اعتنا کرد. چه رسد به این که بخواهیم در آن تجسس کنیم. بسا که پی‌جویی این گونه احتمالات منجر به کشف مفسده و لغزشی در دیگران شود، اما با این حال و شاید به همین دلیل، پی‌جویی نهی شده است تا عزت مسلمان حفظ شود. از این رو امام صادق (ع) به یکی از یارانش می‌گوید:

گوش و چشم‌ت را در مورد برادر خویش تکذیب کن، اگر پنجاه تن گویند که وی چنان گفت و او بگوید که من نگفته‌ام، سخن وی را درست انگار و سخن دیگران را باور مدار.^۱

براین اساس، هرگاه عملی و رفتاری را شاهد بودیم که تأمل برانگیز بود، باید آن را به نحو مطلوبی توجیه کنیم، مگر آن که شواهد به حدی برسد که راه هرگونه توجیه موجهی بسته شود. این مضمون در سختی از امام علی (ع) نقل شده است:

ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يُقْلِبُكَ عَنْهُ وَلَا تَظُنُّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءٌ وَأَنْتَ تَجِدِلُهَا فِي الْخَيْرِ سَبِيلًا.^۲

کاربرادرت را به بهترین وجه تأویل کن تا آنگاه که از او رفتاری آید که

۱. فرزند، به نقل از مقالات حقوقی، ج ۱، دکتر ابوالقاسم گرچی، ص ۳۵۲.
۲. همان.



باورت را دگرگون کند و نیز به گفتار برادرت، تا وقتی که تفسیر نیک می توانی کرد، گمان بد مبر.

آنگاه که راه های توجیه مربی سد شد و برای او یقین حاصل آمد که متربی خطا کرده است، زمان تغافل فرا می رسد. در این هنگام، عزت متربی باید با تغافل از خطای او حفظ شود. تغافل، هم در مواردی صادق است که فرد گمان می کند خطایش را مخفی داشته و هم در مواردی که خطا از پرده بیرون افتاده، اما فرد آن را با توجیه های نادرست فرو می پوشد. تغافل ایجاب می کند که مربی پس از آن که راه های توجیه را بر خود بسته دید، به توجیه های متربی گردن نهد، گرچه به عدم صحت آن ها واقف است. خطرناک ترین لحظه در امر تربیت، لحظه ای است که متربی خود را از فروپوشیدن خطای خویش بی نیاز ببیند و از برملا کردن آن ابایی نداشته باشد. تغافل، تدبیری برای پیشگیری از وقوع چنین لحظه ای است. به کارزدن این شیوه، مانع از آن است که احساس عزت فرد، بالجمله زایل شود و آنچه فرد را به پرهیز از خطا موفق می سازد، همین احساس عزت است.

مربی نباید به این وسوسه تن دهد که قبول توجیه ها و عذر تراشی های متربی، فطانت و زیرکی او را در نزد متربی خدشه دار خواهد ساخت. پیامبر (ص) آن قدر در پذیرش عذر تراشی های منافقانی که به ظاهر مؤمن بودند، پیش رفت که آنان وی را به طعنه، «گوش شنوا» (حاکمی از ساده لوحی) خواندند، یعنی این که او هر عذری را به دیده ی قبول می نگرد. خداوند در پاسخ آنان می فرماید که این گونه گوش شنوا بودن پیامبر (ص)، برای شما بهتر است (يَقُولُونَ هُوَ أَذْنٌ قُلُّ أَذْنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ)^۱.

کوشش مربی برای آن که از خود چهره ای زیرک و هوشیار و فریب ناپذیر جلوه دهد، کوشش بی فرجامی است. این زیرکی، بیش از آن که سازنده باشد

گریزاننده است. حلّ و فصل مسائل فی مابین آدمیان، همچنان که محتاج زیرکی است، در گرو تغافل نیز هست:

صَلَّاحُ حَالِ التَّعَايُشِ وَالتَّعَاشُرِ مِلٌّ مِّمَّا يَلِ ثُلَاثُ فِطْنَةٍ وَثُلَاثُ تَغَافُلٍ.^۱

صلاح زندگی جمعی و روابط متقابل، چون محتوای پیمانۀ ای است که دوسوم آن زیرکی و یک سوم آن تغافل است.

تغافل، علاوه بر آن که نشانه‌ی بلاهت و سادگی مربّی نیست، مایه‌ی بزرگواری او نیز هست. پس این شیوه، به عنوان شیوه‌ای فرع بر اصل عزّت، نه تنها مربّی بلکه مربّی را نیز در شرایطی عزّت خیز قرار می‌دهد:

عَظِّمُوا أَقْدَارَكُمْ بِالتَّغَافُلِ عَنِ الدُّنْيَا مِنَ الْأُمُورِ.^۲

قدر و منزلت خویش را از طریق تغافل نسبت به امور پیش پا افتاده بزرگ دارید.

مبنای نهم: اندیشه ورزی

فکر، تلاش و پویشی است که به هنگام مواجهه‌ی انسان با معماها در وی جریان می‌گیرد، خواه این معماها سراب باشند و سری را گرم کنند و خواه گرهی در کار باشند و گشودن آن‌ها در عمل سودمند افتد و یا آن که فراتر از این دو، پرده‌ای بر راز و حقیقتی باشند که با گشودنشان، بصیرت و وسعتی در آدمی جای گیرد. پس با نظر به این گستردگی عرصه‌های فکر، می‌توان گفت که آدمیان همه درگیر اندیشه ورزی اند. به این معنا، همه متفکرند و اگر گاه قومی به سبب نداشتن تفکر مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، فی الواقع نه به سبب نداشتن تفکر، بلکه به علت «نداشتن تفکری معین» (از حیث عرصه یا جهت ویژه‌ی تفکر) نکوهیده شده‌اند:

۱. به نقل از اخلاق، محمد تقی فلسفی، ص ۳۵۹.

۲. همان، ص ۲۲۳.



أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِكُمْ^۱

فکر هنگامی که در هر عرصه‌ای پرسه بزند یا به هر سمت گیری گزافی گردن گذارد، حاصلی در پی خواهد آورد که آن وبال فکر است و دستمایه‌ی مذمت متفکر:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ...^۲

او اندیشید و طرحی در انداخت، پس مرگ بر او باد. این چه طرحی بود... به همین سیاق، دعوت به تفکر نیز همواره ناظر به «تفکری معین» (از حیث عرصه و جهت) است نه به اصل تفکر.^۳

از این رو، یکی از ویژگی‌های عمومی انسان، اندیشه‌ورزی او است و از این لحاظ، انسان، تلاش و پویشی در قبال معماها است.

اصل ۱۰: تعقل

این اصل، ناظر به ویژگی اندیشه‌ورزی در انسان است. در بحث از این ویژگی گفتیم که همه‌ی انسان‌ها درگیر اندیشه‌ورزی اند و امر به تفکر موردی ندارد و هر جا شاهد چنین امری باشیم، در واقع، امر به «نوع» معینی از تفکر مورد نظر است. پس آن چه مطلوب است، تفکر هدایت شده است و این معنا، همسنگ «تعقل» است. هرگاه تفکر و تعقل مترادف یکدیگر به کار روند، مقصود همین تفکر هدایت شده است. پس می‌توان گفت که هر تعقلی، تفکر است اما هر تفکری، تعقل نیست. از این رو اصل تعقل بیانگر آن است که باید پویش بی‌وقفه‌ی فکر و اندیشه‌ی آدمی را هدایت کرد.

معنا و خصایص این هدایت، از معنای عقل و تعقل در فرهنگ قرآن نشأت می‌گیرد. در مباحث گذشته بیان شد که عقل، «بازدارنده از ضلالت» است و میان

۱. روم: ۸.

۲. مدثر: ۱۸.

۳. قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِيَ وَفَرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا / سبا: ۴۶.

عقل و هدایت یافتن به خدا و راه خدا ملازمت برقرار است. بر این اساس، مفهوم اصل تعقل چنین خواهد بود که باید پویش فکری انسان را از لغزش گاه‌ها مصون داشت و آن را مساعدت نمود تا به حقیقت هستی (خدا و راه خدا) هدایت یابد. قرآن می‌آموزد که «عقل» جز بر بستر «علم» نمی‌روید. برای عاقل بودن باید عالم بود (گرچه هر عالمی عاقل نیست):

... و مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.^۱

و جز عالمان کسی به تعقل در باب آن نخواهد پرداخت.

راه علم نیز با «تبیین» هموار می‌شود. آشکار شدن امور و مسائل در پرتو تبیین، منجر به علم می‌شود. پس در نهایت می‌توان گفت که تعقل، مستلزم تبیین است.

... كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.^۲

... این گونه خداوند نشانه‌های خود را برای شما تبیین می‌کند؛ باشد که شما تعقل کنید.

هر گاه پدیده‌های هستی و مسائل مربوط به آدمیان به گونه‌ای تبیین شود که وجه ارتباط و انتساب آن به خدا (آیت خدا بودن) آشکار شود، زمینه‌ی علم فراهم می‌آید و با حصول علم، تعقل ممکن می‌شود. در این مسیر از پاره‌ای لغزش گاه‌ها نیز باید پرهیز کرد تا نیل به مقصد میسر شود. در بحث از روش‌ها، اشاره‌ای به لغزش گاه‌های مزبور نیز خواهیم داشت.

روش‌های تربیتی

با نظر به اصل تعقل، باید روش‌های تربیتی به نحوی باشد که تلاش و پویش فکری انسان را به درستی تنظیم کند تا هدایت وی به سمت حقیقت هستی میسر شود. پیش از بیان روش‌های تربیتی اسلام در این باب، اشاره به این نکته لازم

۱. عنکبوت، ۳۳.

۲. بقره، ۲۳۲ مراجعه شود به المیزان، ذیل آیه‌ی مذکور.



است که قرآن با سه روش مرسوم در تفکر، سر نزاع دارد و شیوه ی خود را از هریک مبرا می داند: مسلک حس گرایی محض، مسلک استدلال محض و مسلک تذکر محض. مسلک نخست، شکوفایی فکر آدمی را در اشباع حواس و برخورد تجربی با امور محسوس می داند. مسلک دوم، آن را تنها در گرو استدلال نظری می گذارد. مسلک سوم اصولاً بنا را بر این می گذارد که آدمی فطرتاً همه ی علوم و معارف را در خویش دارد و محتاج بازایی از طریق یادآوری یا تهذیب نفس است. مسلک اخیر، علی رغم آن دو، که دستور «کسب» معرفت می دهند، در پی «کشف» معرفت است.

قرآن روش خود را از حس گرایی محض جدا کرده است، زیرا تفکری را پیشنهاد می کند که آدمی به واسطه ی آن، پوست طبیعت را بشکافد و از آن در گذرد و قلب و جان آن را بنگرد (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)^۱. قرآن روش خود را از استدلال نظری محض نیز برکنار دانسته است، زیرا به صاحبان عقل هشدار داده که مشی صحیح عقلی آنان در پرتو تقوا و سلامت نفس میسر است (وَاتَّقُونَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ)^۲. همچنین قرآن از مسلک تذکر محض فاصله گرفته و از این که انسان را فطرتاً واجد همه ی علوم و معارف بداند سرباز زده و از این رو آدمی را به برخورد حسی با طبیعت فرا خوانده است (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ)^۳: آیا تخمی را که در زمین کشتید نگرستید؟ و در پی آن به همان تفکر ژرفیاب دعوت کرده است (أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ)^۴: آیا شما آن تخم را از خاک رویانیدید یا ما رویاندیم؟).

پس داوری قرآن چنین است که شکوفایی اندیشه و راه یابی آن به مقصود، از طریق مواجهه ی حسی و نظری با جهان، همراه با کنترل اهوای نفسانی میسر می شود و هرگونه مطلق گرایی در یکی از طرق مزبور، آفت تعقل است. براساس این داوری، هرگاه انسان، ملازمت دقیق این سه روش را مراعات کند، دیگر



محتاج روش ویژه‌ای برای اندیشیدن نخواهد بود، بلکه این روش، در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده است. به عبارت دیگر، عقل آدمی، خود، «میزان» است و صحیح را از سقیم و خیر را از شرّ تمیز می‌دهد. کوشش‌ها در تربیت عقلانی باید مصروف آن شود که عوامل منحرف سازنده‌ی این «میزان»، تحت کنترل آید و در این صورت، حاصل آن یعنی هدایت به بار خواهد نشست. مطلق‌گرایی‌ها که ذکر آن‌ها گذشت، هریک نمونه‌ای از این گونه انحراف است.

علامه طباطبایی با نظر به همین روش داربودن عقل، اشاره کرده‌اند که قرآن کریم با آن‌که از استوارترین طریقه‌ی فکری و هدایت نمودن به آن سخن می‌گوید^۱ و با آن‌که بیش از ۳۰۰ آیه در باب تفکر و تعقل و تذکر دارد، اما در هیچ آیه‌ای به معرفی طریقه‌ی فکری مزبور نپرداخته و تنها به آن چه مردم به حسب عقل فطری خود درمی‌یابند فراخوانده و به نحوه‌ی ادراکی موجود در همه‌ی انسان‌ها اعتماد کرده است.^۲ با همین نحوه‌ی ادراک است که آدمیان از اثر به مؤثر و از ملزوم به لازم پی می‌برند و با این شیوه، دایره‌ی معلومات خود را می‌گسترند. این عقل نهادی، روش پیشروی خود را در خود دارد و لذا روش تعقل، نه دادنی است، نه گرفتن؛ یعنی نه این فرض صحیح است که کسی به عقل، روش دهد و نه این فرض که کسی، روش آن را از آن سلب کند. آن چه رخ می‌دهد این است که کفه‌ای از کفه‌های عقل با آهن ربایی از زیر یا رو تحت فشار قرار می‌گیرد و آن گاه ناراست، راست جلوه می‌کند و حق، باطل. اگر این اعمال فشارها کنترل شود، میزان بودن عقل، پس از آن که ظاهراً ناپدید شده بود، دوباره پدیدار می‌شود. البته نکته‌ای در این جا هست که نباید آن را از نظر دور داشت. هرگاه عقل نهادی در کار باشد، «علوم»ی راست حاصل می‌شود و فرد با برخورداری از آن‌ها در بهره‌وری‌های آتی از عقل، توانا تر خواهد بود و صحیح و سقیم امور را با تیزبینی بیشتری تمیز خواهد داد و اگر آن عقل نهادی به انحراف رود، از به

۱. ان هذا القرآن یُنهْدی لِلْخَیْرِ اَقْوَمُ / اسراء، ۹.
۲. المیزان، ج ۵، صص ۲۵۳-۲۵۵.



کف آوردن علوم مذکور محروم خواهد شد و با این محرومیت، قدرت تمیز آن کاهش خواهد یافت. از این رو، کار عقل در گرو علم است (و مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ).^۱ عقل نهادی، اعم از عقل نظری (تمیز دهنده‌ی درست و نادرست) و عقل عملی (الهام گر فجور و تقوا) است و لذا علومی که حاصل می‌شود و عقل را مایه‌ور می‌کند، اعم از علم نظری و عملی و نیز علم برآمده از تهذیب نفس و تقوا است.

حاصل کلام آن که عقل نهادی، راه و روش خود را با خود دارد و روش‌های تربیت عقلانی، نمی‌تواند ناظر به آن باشد. لاجرم مقصود از روش‌های تربیت عقلانی، روش‌هایی است که توازن عقل نهادی را حفظ کند و راه‌یابی آن را به سمت «علم» صحیح میسر گرداند تا با حصول این علم، شکوفایی عقل نهادی فراهم آید.

با توجه به این مفهوم، اینک درباره‌ی روش‌های تربیت عقلانی در اسلام تحت عنوان «روش تزکیه» و «روش تعلیم حکمت» بحث می‌کنیم.

۱- روش تزکیه

کشش‌ها و کشمکش‌های نفسانی، توازن عقل نهادی را از آن سلب می‌کنند و عقل را هم در حیطه‌ی نظر و اندیشه و هم در حیطه‌ی عمل و کردار به خطا می‌رانند؛ چنان که حب و بغض، چشم عقل را چنان کور می‌کند که اندیشه‌ی حق را سست و اندیشه‌ی باطل را استوار و متین می‌یابد. در عرصه‌ی عمل نیز، تن دادن به هوس‌ها و پیروی هواها کار عقل را به جایی می‌رساند که عمل شنیع رانیک می‌بیند و عمل نیک را شنیع (... زَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَّاهُ حَسَنًا)^۲.

از این رو، بخشی از روش‌های تربیت عقلانی در اسلام، اختصاص به مهار طغیان‌های نفسانی یافته و به آن‌ها چون شرطی برای عقل ورزی نگریسته شده

۱. عنکبوت، ۴۳.

۲. فاطر، ۸.

است (مَنْ لَمْ يَهْذَبْ نَفْسَهُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالْعَقْلِ)^۱.

موارد مهار طغیان‌های درونی فراوان است و ما به ذکر اهم آن‌ها اکتفا می‌کنیم:
- برای شکوفایی عقل، باید حساب اندیشه و اندیشنده را از هم جدا کرد تا
علاقه و دلبستگی، موجب قبول اندیشه‌ی باطل نشود و کینه و نفرت، موجب
طرد اندیشه‌ی حق (أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالَا وَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ).

- گاه اندیشه حق است، اما صاحب اندیشه آن را برای مقصود باطلی به کار
می‌گیرد (كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ)^۲. آنچه در این موارد رخ می‌دهد این است که
فرد اندیشه‌ی حق را به طور مجمل بیان و از تفصیل آن پرهیز می‌کند یا بخشی از
آن را اظهار کرده و از طرح تمام آن می‌گریزد و الا هرگز چنین نیست که اندیشه‌ی
حق ذاتاً باطل نما باشد. راه‌یابی عقل در این گونه موارد، به جای آن که در
پوشاندن حق مجمل یا ناتمام باشد، در هر چه بیشتر روی آوردن به آن و
تفصیل دادن به آن و تمام کردن آن است، چه، همواره ظهور حق با غیاب باطل
ملازم است.

- پیروی هوس‌ها و برآوردن هر میلی که در درون بروید، عقل را در بند
می‌کند، زیرا کار عقل همواره با گزینش و طرد همراه است؛ برخی از میل‌ها را
می‌گزیند و برخی را وامی‌گذارد. اگر هر میلی به کرسی نشانده شود، لزوماً باید
عقل در بند رود (كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ عِنْدَ هَوَى امِيرٍ)^۳.

- عجب به معنای بزرگ جلوه کردن توانایی‌های خویش که ملازم با کم‌بینی
فضایل دیگران باشد، از جمله آفات عقل محسوب شده است. عجب از آن رو
آفت عقل است که ارزیابی آدمی نسبت به خود و دیگران را از واقع منحرف
می‌سازد.^۴ چون کشش عجب همواره برقرار است، لازم می‌آید که عاقل حرکتی
معکوس کند تا عقلش از آفت عجب مصون باشد، یعنی باید فضایل خود را کمتر
از آنچه هست و فضایل دیگران را بیش از آنچه هست ببیند (... مَا تَمَّ عَقْلُ أَمْرٍ

۱. غرر الحکم، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۱۵۳. هر کس به تهذیب نفس خویش نپردازد، از عقل بهره‌مند نخواهد شد.

۲. نهج البلاغه، مبحثی صالح، کلام ۴۰.

۳. نهج البلاغه، به نقل از الحیة، ج ۱، ص ۱۵۵.

۴. إعلم أن العجب ضد الصواب و آفة الأناب. / نهج البلاغه، به نقل از همان، ص ۱۰۸.



حتى ... يَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْخَيْرِ مِنْ عِنْدِهِ وَيَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِهِ...^۱.

- خشم و غضب غیرموجه و بی مورد نیز از آن جهت که حد شکن است با عقل که حد آفرین است، سر نزاع دارد. از این رو، فرو خوردن چنین خشمی، لازمه ی حرکت در متن حدود است (الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس)^۲.
- عناد و انکار که در پی عجب و غضب و با آمیزه ای از این دو فراهم می آید، عقل را بی حاصل می سازد. لذا با این که فرد حق را می داند به آن اعتنا نمی کند، چنان که گویی آن را نمی دانسته است (فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ...) ^۳. به کنترل درآوردن این قبیل کشش های درونی (که با توسل به روش های دیگر ذکر شده در این نوشته فراهم می شود) عقل را از انحراف و خطا در به کارگیری روش خود مصون می دارد و این جنبه ای از مدخلیت تزکیه در شکوفایی عقل است.

هنگامی که این مصونیت ایجاد شد، در پرتو آن، علم و معرفت تازه ای حاصل می شود و این علم ویژه ای است که از تزکیه ی نفس سرچشمه گرفته است. ^۴ با حصول این علم، عقل تیزبین تر می شود.

۲- روش تعلیم حکمت

حکمت، علمی است که می توان با آن، هم در حیطه ی اندیشه و هم در حیطه ی عمل، به واقع و حق نایل شد. ^۵ عقل نهادی با علم می بالد و از این رو قرارداد انسان در مسیری که در آن به علمی راست بین (حکمت) دست یابد، به منزله ی شیوه ای برای تربیت عقلانی اوست.

قرآن بدایت این مسیر را مواجهه ی حسی با جهان می داند و لذا در نگاشتن علم بر لوح ذهن، نخست از گوش و چشم سخن می گوید (... أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ...) ^۶. خداوند که خود

۱. بحار، به نقل از الحیة، ص ۱۵۴. عقل انسان کامل نمی شود تا زمانی که کارهای نیک زیاد خود را کم شمارد و کارهای نیک اندک دیگران را زیاد به حساب آورد.

۲. آل عمران: ۱۳۴.

۳. احقاف: ۲۶. عناوین موارد فوق، با اندکی اختلاف از الحیة گرفته شده است.

۴. وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ بِهَرِّكُمْ / بقره: ۲۸۲.

۵. المفردات، الحکمة اصابة الحق بالعلم والعقل فالحکمة ... من الانسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

۶. نحل: ۷۸.



معلم اول بشر است، در مقام تعلیم، کار را از مواجهه‌ی حسی انسان با جهان آغاز می‌کند. نمونه‌ی بارز این مسأله در داستان دو فرزند آدم طرح شده است (علامه طباطبایی: آیه‌ی مربوط به این واقعه، از حیث دلالت بر نقش مقدم مواجهه‌ی حسی در کسب علم، آیه‌ای بی‌نظیر در تمام قرآن است).

هنگامی که یکی از فرزندان آدم دیگری را کشت، نمی‌دانست با جسد چه کند و چگونه آن را مخفی بدارد. خداوند کلاغی را برانگیخت تا در پیش‌روی او طعمه‌ی خود را در زمین پنهان سازد:

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي (...).^۱

پس خدا کلاغی را برانگیخت تا زمین را به چنگال گود کند تا به او بنماید که چگونه بدن مرده‌ی برادر را زیر خاک پنهان سازد. با خود گفت: وای بر من آیا من عاجز از آن هستم که مانند این کلاغ باشم تا جسد برادر را زیر خاک پنهان کنم.

این مواجهه‌ی حسی، فکر او را دامن زد تا بیندیشد و به مقصود خود راه یابد. با توجه به این آیه و نظایر آن آشکار می‌شود که «علوم نظری انسان یعنی علم به خواص اشیاء و آنچه از معارف عقلی در پی آن می‌آید، همه از حس آغاز می‌شود.»^۲ از این رو، اگر کسی فاقد حسی از حواس باشد، همه‌ی علوم مربوط به آن حس، اعم از علوم تصویری، تصدیقی، بدیهی و نظری را نیز فاقد خواهد بود.^۳

بر این اساس، قرآن آدمی را دعوت به مواجهه‌ی حسی با هستی کرده است. اما این مواجهه، آغاز است و باید از آن پیش‌تر رفت و بر پایه‌ی محسوسات اندیشید و آن چه از این اندیشه‌ها استوار و متین است (حکمت) برگزید و با آن ملازم شد تا عقل بشکفد. لذا قرآن همواره پس از دعوت به رویارویی حسی،

۱. مانده، ۳۱.

۲. المیزان، ذیل آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی مانده.

۳. هدایت در قرآن، عبدالله جوادی آملی، ص ۹۹.



اندیشه را دامن می‌زند، سستی اندیشه‌های باطل در باب جهان را آشکار می‌کند و بر اندیشه‌های حق، استدلال می‌کند و بدین طریق حکمت می‌آموزد. هریک از استوانه‌های اساسی اندیشه‌ی اسلامی یعنی توحید مبدأ هستی، معاد و نبوت با طی چنین مسیری عرضه شده است، یعنی شروع از مواجهه‌ی حسی، دامن زدن به اندیشه، ارزیابی اندیشه‌های سست و استدلال بر حکمت آمیز بودن اصول فکری مزبور. در زیر به ذکر نمونه‌هایی از این نوع دعوت به اندیشه می‌پردازیم:

- توحید:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ
خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ^۱.

خدایی که هفت آسمان را به طبقاتی منظم بیافرید و هیچ بی‌نظمی و نقصانی در آفرینش خدای رحمان نخواهی یافت. پس باز بنگر، آیا خللی می‌بینی؟ بار دیگر نظر کن تا چشم خسته‌ات را در حالی که به ستوه آمده از نگریستن بازگیری.

در این آیات، هر مخاطبی دعوت شده است که نظام هستی را نظاره و نحوه‌ی اتصال و پیوند موجودات را از حیث غایت و غرضی که در پی آن اند جست و جو کند. نگاه اول نشان می‌دهد که هستی تحت تدبیر و برنامه‌ریزی واحدی قرار دارد و هماهنگی میان تابش، بارش، رویش و سایر جلوه‌های هستی برقرار است. اما قرآن در پی آن به مذاقه‌ی بیشتر و بازبینی عمیق‌تر فرا می‌خواند و سؤال می‌کند که «آیا گسستگی و گسیختگی در نظام می‌یابید؟» این مذاقه برای آن است که انسان درباره‌ی ناهماهنگی‌های ظاهری که میان پدیده‌های طبیعت رخ می‌کند به اشتباه نیفتد، زیرا فرق است میان آن گونه ناهماهنگی بنیادی که

ناشی از دوگانگی مبادی تدبیر باشد و گونه ای از ناهماهنگی صوری که با وجود مبدأ یگانه در هستی نیز رخ می نماید. ناهماهنگی و اختلاف در صورت اخیر مانند ناهماهنگی دو کفه ی ترازو در توزین، صوری است، زیرا بالا و پایین شدن کفه ها به سمت غایت و فرجامی است که تعادل در آن پدیدار می شود و وجود ناهماهنگی مزبور با این فرض که فرد واحدی بر فراز ترازو ایستاده و با تدبیر معینی مشغول توزین باشد تنافی ندارد.^۱ با این مذاقه آشکار می شود که هستی، دو نظامی نیست و شرک، اندیشه ای باطل است و لاجرم باید به این اندیشه گردن نهاد که چرخ هستی با تدبیری واحد از مبدئی یگانه می گردد و این به معنای توحید ربوبی در هستی است.

- معاد و نبوت:

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ... وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ
وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ.^۲

در این دسته از آیات، که برای رعایت اختصار از ذکر همه ی آن ها صرف نظر کرده ایم، سخن درباره ی غایتمند بودن هستی و نفی بازیگری در آن است. ضمن آیات، خداوند بیان می کند که بسیاری قوم ها و جامعه ها بوده اند که تن به هوس های خود داده و بازیگرانه می زیسته اند. اما هنگامی که فرصت آنان به آخر می رسید عذابی شکننده بر آنان وارد می ساختیم و آنان با دیدن این صحنه پا به فرار می گذاشتند. خدا خطاب به آنان می فرماید: «نگریزید، بلکه به سوی آنچه در آن به فساد پرداختید و به سوی خانه هایتان باز گردید و به اصلاح فساد کارهایتان بپردازید، بلکه روزی از آن بازخواست شوید.» سرانجام خداوند بیان می کند که آسمان ها و زمین را بازیگرانه نیافریده است. یعنی نگریستن به هستی نشان می دهد که تدبیر و غایت در قاموس آن، مفهوم و مفروض است. آن گاه مبنای

۱. المیزان، ذیل آیات ۳ و ۴ سوره ی ملک.

۲. انبیاء: ۱۰-۱۷.



این اندیشه را که خدا با مخلوقات که آفریده است به بازی بنشیند متزلزل می‌کند، زیرا اگر خدا محتاج آن باشد که با توسل به مخلوق خود سروری در خود بیافریند، دیگر خدا نیست یا اگر به فرض، خدا چنین سروری را هم بخواهد، باید آن را از جانب خود و ذات خود بیابد، نه از غیر خود (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا). این نخستین تصحیح در چنان اندیشه‌ی باطلی است.

اما با نظر به فرض دوم، تزلزل آن نیز آشکار می‌شود، زیرا امتناع دارد که خدا به بازی بنشیند. بازی رشته‌ای از افعال است که با اغراض خیالی پرداخت می‌شود و نیاز به بازی، ناشی از احتیاج و ضعف است و خدا باید که از ضعف به دور باشد. از این رو ممتنع بودن فرض دوم هم آشکار می‌شود.

حاصل کلام آن که خلقت خدا باید غایتمند باشد. اگر چنین شد باید به پذیرش معاد برای محاسبه‌ی کردارهای آدمی نیز گردن نهاد. هرگاه وجود معاد قطعی باشد، لازمه‌ی آن این است که مردم در تمیز انواع اعمال خوب و بد توانا شوند و ناگزیر باید چنین تدبیری برای مردم صورت پذیرد، یعنی نبوت نیز در پرتو قبول معاد مستدل می‌شود، زیرا نبوت از لوازم معاد است، اگرچه عکس آن صحیح نیست، یعنی با قبول نبوت، پذیرش معاد الزامی نیست، اما قبول معاد، گردن نهادن به ضرورت نبوت را در پی دارد.^۱

موارد مذکور نمونه‌هایی از جاری ساختن عقل در بستر علم و حکمت است. خداوند در قرآن، بارها عقول مردم را در برابر چنین جریانی از علم قرار داده است. بارها انبیا مردمی را که به سبب فرو ماندن در دام تقلید از بزرگان قوم یا پذیرش سنت‌ها از اندیشیدن تن زده بودند، در بن بست سؤال‌های گزنده قرار داده یا اعتبار مسلمات آنان را در معرض تزلزل افکنده اند تا سکون عقل در هم بریزد و اندیشه جریان گیرد. بت شکنی ابراهیم و قرار دادن تبر بر دوش بت بزرگ، نمونه‌ی گویایی از شکستن سدهای اندیشه در هجوم سؤال و بن بست است.

۱. المیزان، ذیل آیات ۱۰-۱۷، سوره‌ی انبیا.

هنگامی که اندیشه جریان می گرفت، پیامبران با دلایل رقیبان مواجه می شدند و از طریق «جدال احسن» علیل بودن اندیشه های باطل را آشکار می ساختند و آن گاه اندیشه های حکمت آمیز را به مردم می آموختند.

با نظر به این روش، مربی باید چنین سیری را همراه با مربی بپیماید و او را در معرض علم و حکمت قرار دهد. با حصول حکمت، عقل فربه می شود و بنیه ای استوار می یابد و شکوفایی عقل در فراهم آمدن چنین بنیه ای است.

مبنای دهم: آشنایی و بیگانگی با خدا

انسان ضمیری سرشته با معرفت ربوبی دارد. که در توضیح مفهوم فطرت گذشت. و از این رو با خدا آشناست. اما او در کثرت اشتغالات خود، دست و دل به هزار رشته و بند دیگر نیز می آویزد و آنچه بر بستر اشتغال می روید، «غفلت» و «نسیان» است. از آنجا که انسان شؤون مختلفی دارد و پرداختن به هر شأنی او را از شأن دیگر مشغول می دارد، نسیان در کمین او است. این معادله ای است پایدار؛ هر جا مشغولیت باشد، نسیان نیز هست و هر جا مشغولیت رخت بر بندد، نسیان نیز دام بر می گیرد.^۱ آدمی چون همواره در «تکاپوی» مشغولیت ها است، «غبار» نسیان بر خود می گیرد و آشنایی او با خدا جای خود را به بیگانگی با او می دهد و چنین است که می توان آن را «آشنای بیگانه» خواند.

نسیان انسان در قرآن به دو گونه تبیین شده است: یکی نسیانی است که در پی تعمّد و مخالفت هشیارانه می آید. نسیان، البته مدهوشی است اما پاره ای مدهوشی ها و مستی ها از اعمال هشیارانه بر می خیزد. چنین مستی ای، بی تردید سزاوار تازیانه است.

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ^۲

پس به سبب نسیانی که ورزیدید، عذاب را بچشید.

۱. در مورد خدا که مشغولیت نیست «لَا يَشْغُلُهُ شَيْءٌ عَنْ شَأْنٍ» نسیان دیز نخواهد بود «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»

مریم: ۶۴.

۲. سجده: ۱۴.



اما نسیان گونه‌ی دیگری نیز دارد که از مشغولیت برمی‌خیزد و مورد سخن ما در این جا تنها این نوع است. این نسیان در درجه‌ی نخست، ناشی از وضع انسان است و از این رو، هم بسیار دامن‌گستر و همه‌گیر است و هم خداوند آن را به دیده‌ی اغماض نگریسته است. اما شاهد دامن‌گستری آن این است که می‌بینیم حتی پیامبران در معرض آن بوده‌اند و پیامبر اکرم (ص) به نصرت هفتاد استغفار در هر روز، خود را از غبار آن دور می‌داشت و این سخن، گواه بر مدعا است و شاهد غمض عین خداوند، آن که حکم خود را از نسیان برداشته است.^۱

اصل ۱۱: تذکر

طبق آن چه گذشت، یکی از ویژگی‌های عمومی انسان‌ها آشنایی و بیگانگی با خدا است. طبق این ویژگی، برخورداری انسان از شئون مختلف، به طور طبیعی او را در معرض فراموشی (نسیان) قرار می‌دهد. اصل «تذکر» مبتنی بر این ویژگی است. جایگاه این اصل در اندیشه‌ی اسلامی بس رفیع است، به نحوی که گاه تنها وظیفه‌ی پیامبر (ص)، «تذکر» گفته شده^۲ و تمامی قرآن، «تذکره»^۳ نام گرفته است.

اصل تذکر بیانگر آن است که گاه باید آن چه را فرد به آن علم دارد، برای او باز گفت. طبق اصل حاضر، این سخن مردود است که گفتن یا شنیدن، همواره باید معطوف به «حرف تازه» باشد. دشواری‌های آدمی، همه زاده‌ی نادانی نیست، پس همه‌ی دشواری‌های او نیز با «علم» چاره نمی‌شود. پاره‌ای از این دشواری‌ها زاده‌ی نادانی، پاره‌ای دیگر زاده‌ی علم رنگ پریده و بی‌خاصیت شده و پاره‌ای دیگر نیز زاده‌ی نسیان است. آن چه مایه‌ی هبوط آدم شد، نادانی نبود، زیرا او همه‌ی علم را داشت (و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)^۴ و آن چه نداشت «ذکر» بود و همین، عامل وسوسه‌پذیری و شکستن عزم او شد.^۵ از سه دسته

۱. رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ / به نقل از المفردات، ذیل نسیان.

۲. إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ / غاشیه: ۲۱.

۳. إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ / انسان: ۲۹.

۴. بقره: ۳۱.

۵. وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَنُوسٍ وَلَمْ يُغْضِ لَهُ عَزْمًا؛ ما پیش تر با آدم عهد کردیم، اما او فراموش کرد و

او را دارای عزم و اراده نیافتیم. / طه: ۱۱۵.



دشواری مزبور، تنها نخستین را علم چاره می کند؛ اما حل دو دسته ی اخیر از تذکر ساخته است.

پس تذکر دو گونه ثمر دارد: علم فراموش شده را به یاد می آورد و علم فراموش نشده اما بی خاصیت را زنده می کند و می انگیزد. به سخن دیگر، تذکر، علمی را که در «سر» مدفون شده اند، در «دل» مبعوث می کند. از این رو، به کار زدن ذکر، از جمله اصول تربیت اسلامی تلقی می شود:

و ذَکِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ.^۱

و آنان را به قرآن تذکر ده، مبادا که کسی به سبب کردار ناپسند خویش در معرض هلاکت قرار گیرد.

روش های تربیتی

طبق اصل تذکر، روش های تربیتی باید چنان فراهم آیند که به آگاهی های فرد طراوت و تحرکی بخشند و رغبت عمل را برانگیزند. در نظام تربیتی اسلام برای این مقصود روشی پیش بینی شده است که از آن به عنوان «موعظه ی حسنه» یاد می شود که در این جا درباره ی دو شیوه ی مهم ابراز آن یعنی «یادآوری نعمت ها» و «عبرت آموزی (قصه گویی)» به بحث می پردازیم.

۱- روش موعظه ی حسنه

پند و موعظه، گاه به دیده ی مذمت نگریسته شده است و پاره ای از مکاتب تربیتی، مرییان را از به کار بستن آن بر حذر داشته اند. پند و موعظه، گاه در مستمع مقاومت و بلکه لجاجت برمی انگیزد. از این رو در قرآن، به هنگام سخن از این روش، قید «حسنة» آمده است تا آن را از موعظه ی سیئه جدا سازد (أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ^۲): مردم را با موعظه ی حسنه به راه خدایت

۱. انعام: ۷۰.

۲. نحل: ۱۲۵.



دعوت کن). چه ویژگی هایی موعظه را حسنه می کند و پند در چه صورتی خوب و نافذ می شود؟ پاسخ این سؤال در آیات دیگر آمده است:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ^۱

در این آیه ذکر شده است که دعوت دیگران به راه خدا هنگامی شایسته و خوب (احسن) است که مبتنی بر عمل صالح و اعتقاد سالم باشد.^۲ به عبارت دیگر، پند و موعظه ی دیگران و دعوت آنان به راه، هنگامی نامذموم است که گوینده، خود، عامل باشد و عمل او برخاسته از اعتقاد و التزام نسبت به حق باشد. هریک از این دو ویژگی مورد نیاز است تا موعظه در پرتو آنها خوب، نافذ و سازنده شود. اگر ویژگی نخست موجود نباشد، موعظه، لقلقه ای بر زبان است و همچنان که تنها بر زبان گوینده لغزیده است تنها بر قشر وجود شنونده نیز تواند لغزید و نه بیش:

إِنَّ الْعَالَمَ إِذَا يَعْمَلُ بِعِلْمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ كَمَا يَزُلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصَّفَا.^۳

هرگاه عالم به علم خود عمل نکند موعظه اش از دل ها فرو می چکد، چنان که باران بر سنگ صاف می لغزد.

اگر ویژگی دوم موجود نباشد، یعنی موعظه گر پند خود را به عمل درآورد، امانه از روی اعتقاد و التزام درونی، ناگزیر به انگیزه ی ظاهر سازی در برابر دیگران به آن مبادرت می کند و این نیز آفت موعظه است، زیرا ظاهر سازی پرده ی پردوامی بر رخنه ی میان بود و نبود نیست و سرانجام خواهد گسست:

مَنْ لَمْ يَهْدِبْ نَفْسَهُ فَضَحَهُ سُوءُ الْعَادَةِ.^۴

هرکسی از روی اعتقاد به تهذیب خویش نپردازد، عادات بد او مایه ی

۱. فصلت: ۳۳.

۲. در تفسیر المیزان آمده است که طبق مقتضای سیاق آیه «قال» در انتهای آیه به معنای رأی و اعتقاد است.

۳. الحیة، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴. حدیث.

فضاحت وی خواهد شد .

علاوه بر این دو ویژگی که پایه های اصلی موعظه ی حسنه را تحکیم می کنند، از حیث صورت نیز باید خصایصی در موعظه باشد تا آن را از پند بد ممتاز کند. در آیات و روایات، خصوصیاتى در این باب وارد شده است، همچون این که:

- شفقت و خیراندیشی موعظه گر باید در موعظه اش نمودار باشد.
- زبان موعظه باید نرم باشد تا لجاجت را مهارزند.
- پند در درجه ی نخست باید بر کنار از حضور جمع صورت پذیرد.

در اسلام طرق مختلفی برای ابراز موعظه ی حسنه مطرح شده است که در این جا دو طریقه ی مهم آن را مورد بحث قرار می دهیم: یادآوری نعمت ها و عبرت آموزی (قصه گوئی)

۲- روش یادآوری نعمت ها

موعظه در این شکل خود، مبتنی بر گذشته ی مخاطب است؛ آن چه را بر او گذشته و اکنون در بوته ی اجمال افتاده است، به معرض دید می آورد. خصیصه ی اشتغال خاطر و نسیان در آدمی موجب می شود که در زمان حال، غرق و از گذشته ی خویش غافل شود و دیگر فشار تنگناهای پشت سر مانده و گشایش نعمت های الهی در آن تنگناها را احساس نکند و از آن چه مقتضای شکر آن نعمت ها بوده، باز ماند.

در این شیوه، کوشش بر آن است که آدمی با خود «روبه رو شود»، در کنار خود «آرام گیرد»، به خود «بنگرد»، داغ نیازهایی را که بر خود داشته «بیند» و حلاوت نعمت هایی را که به او ارزانی شده «بیابد» و به شکر «باز آید». نقطه ی قوتی که در این شیوه هست، همین رویارویی با خویشتن است که از آن جز با خودفریبی نمی توان گریخت و خودفریبی در پرتو بارقه های ذکر، ذوب می شود و دوام نمی بیند و آن گاه تنها یک راه گریز می ماند و آن هوشیارانه گریختن از



خود است و این ظالمانه ترین، مفتضحانه ترین و محکوم ترین شکل گریز از خوشتن است (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ بَايَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا)^۱.

یادآوری نعمت ها هم در حیات فردی و هم در حیات جمعی معنا پیدا می کند. در قرآن، این شیوه در هر دو عرصه به کار گرفته شده است که در این جانمونه هایی را از نظر می گذرانیم:

بهترین نمونه ی یادآوری نعمت ها در حیات فردی، گفت و گوی خداوند با پیامبر (ص) است. خداوند در این گفت و گو، داغ نیازهایی را که پیامبر (ص) چشیده بود تازه می کند و مرهم نعمت هایی را که عطا کرده بود نشان می دهد و آن گاه موعظه می کند:

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ.^۲
آیا تو طفل یتیمی نبودی که خداوند تو را در پناه گرفت و گم گشته نبودی که خداوند تو را هدایت نمود و تهیدست نبودی که خداوند تو را بی نیاز کرد؟ پس یتیم را خوار و ذلیل مدار و محتاجی را که زبان می گشاید از خود مران و نعمت خدایت را بازگو و شکر آن را برآور.

در حیات جمعی، خداوند همواره نعمت رهایی امت ها از تنگناهای ضلالت، تفرقه، خودبینی و ... را به یاد می آورد و موعظه را در بستر چنین ذکری گوشزد می کند. در نمونه ی زیر، خداوند با امت پیامبر (ص) سخن می گوید:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.^۳
همگی به رشته ی خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید و یاد آرید نعمت خدا

۱. کهف: ۵۷.

۲. فتحی: ۱۱-۶.

۳. آل عمران: ۱۰۳.



بر خودتان را هنگامی که با هم دشمن بودید، پس میان شما الفت افکند تا به نعمت او با هم برادر شدید و شما به پرتگاه گودالی از آتش رسیده بودید، پس خدا شما را از آن رهانید. خداوند چنین آیت های خود را بر شما بیان کند، شاید هدایت شوید.

به هر حال، موعظه ی حسنه در این شیوه چنین صورت می پذیرد که مربی غفلت کنونی فرد یا جمع را در پرتو نعمت هایی که در گذشته به خود او یا آنان عطا شده است می زداید و در او شور و رغبت تازه ای بر عمل فراهم می آورد. در این شیوه، مربی باید تنگناها و گشایش های زندگی مربی را در خاطر او زنده کند و او را برای به ثمر رساندن گشایش ها و نعمت هایی که در اختیار او است فراخواند و به راه اندازد.

۳- روش عبرت آموزی

موعظه در این شیوه، نه بر محور خود فرد، بلکه با نظر به دیگران شکل می گیرد، خواه این دیگران از پیشینیان باشند یا از همراهان. ریشه ی کلمه ی عبرت به معنای گذشتن است «الْعَبْرُ تَجَاوُزٌ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ»^۱ و عابر کسی است که از راه می گذرد. اما واژه های اعتبار و عبرت، اختصاص به حالتی یافته است که در آن، گذری از امور مشهود به وجوه نامشهود آن ها صورت می پذیرد.^۲

پس روش عبرت آموزی روشی آیه ای است؛ پدیده ها را «آیت» دیدن و از سطح درگذشتن و به اعماق دست یازیدن است. ویژگی آیت ها این است که نمودی رمزگونه دارند و هر رمزی به چیزی بیش از ظاهر خود دلالت دارد و آن راز رمز است. از این رو عبرت، مستلزم داشتن چشمی بینا^۳، عقلی ناب^۴ و دلی بیدار^۵ است.

۱ و ۲. مفردات (عبر).

۳. ان فی ذلک لعبرة لأولی الابصار / آل عمران: ۱۳.

۴. لقد کان فی قصصهم عبرة لأولی الالباب / یوسف: ۱۱۱.

۵. ان فی ذلک لعبرة لمن ینشی / نازعات: ۲۶.



عبرت، هم در پهنه‌ی آیات قدرت الهی در هستی راه دارد که ضمن آن، رموز نهفته‌ی پدیده‌های هستی گشوده می‌شود و هم در عرصه‌ی خطاهای خاطیان و آثار به جا مانده از آنان. روش حاضر، از این دو، اختصاص به جنبه‌ی دوم دارد. در عبرت‌آموزی از خطاکاران، غالباً «علم» تازه‌ای به دست نمی‌آید. رازی که در این گونه عبرت‌آموزی گشوده می‌شود، بیشتر از مقوله‌ی «ذکر» است و مقصود، دیدن مصادیق هزار چهره‌ی خطاهای معین و «معلوم» است. کمتر می‌توان راه خطایی یافت که تازگی داشته باشد و پیشتر کسی آن را نیموده باشد. روش عبرت‌آموزی، مانع از آن می‌شود که فرد برای کناره گرفتن از هر خطایی، خود به ازای آن مجازات ببندد. این بهای گزافی است. در انبان تاریخ، چنان که در اطراف ما فراوان اند کسانی که هریک، بار خطایی را به دوش کشیده‌اند و می‌کشند تا ما چنین باری را به دوش نگیریم.

روش عبرت‌آموزی نیز در قرآن وسیعاً به کار گرفته شده است. قرآن در این مورد زبان قصه را مورد استفاده قرار داده تا بر نفوذ و جاذبه‌ی آن بیفزاید؛ اما چون مقصود قرآن از قصه گویی موعظه و عبرت‌آموزی است، از داستان‌سرایی چشم پوشیده و هرگز به بیان همه‌ی امور ریز و درشت قصه توجهی نکرده است و مواردی از قصه که دانستن آن فایده‌ای دربر ندارد، حذف شده است. به همین سبب قصه گویی در قرآن، همواره با ارزیابی و به دست دادن رهنمودهایی برای عمل همراه است تا خصیصه‌ی موعظه بودن آن را مورد نظر قرار دهد:

و كَلَّا نَقْصُ عَلَیْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ^۱

و ما حکایت و اخبار انبیا را بر تو بیان می‌کنیم تا قلب تو را به آن قوی و استوار داریم و در این اخبار، طریق حق و راه ثواب بر تو روشن شود و اهل ایمان را موعظه و تذکر باشد.



مبنای یازدهم: ضعف

ضعف در مقابل قوت و به معنای ناتوانی است. قرآن، ضعف را در چند مورد به کار برده است: ضعف بدن، ضعف عقل و ضعف نفس. نمونه‌های بارز ضعف بدنی در نوزادی و کهنسالی دیده می‌شود^۱. ضعف عقلی ناظر به مواردی مادون جنون کامل است که فرد به سبب آن قادر به تصرف صحیح در اموال خود نیست^۲. مقصود ما از ضعف به عنوان یکی از ویژگی‌های عمومی انسان، بیشتر ضعف نفس است تا این دو گونه ضعف. ضعف نفس با قوت بدن و قوت عقل (فقط در معنای مذکور) می‌سازد؛ یعنی می‌شود (و غالباً نیز چنین است) که انسان از قوت بدنی و عقلی برخوردار، اما دچار ضعف نفس باشد. این ضعف در مواردی آشکار می‌شود که فرد به رویارویی با تکالیف برخاسته و در برابر قبول مسئولیت‌ها قرار گرفته است.

قرآن به دو مورد مشخص از ضعف نفس اشاره دارد که یکی در رزم رو می‌کند و دیگری در بزم. در مورد نخست، خداوند رسول (ص) را به ترغیب مؤمنان بر جنگ فرامی‌خواند و وعده می‌دهد که اگر صبور و پایدار باشند، هر یک مؤمن با ده مشرک یارای رزم خواهد داشت، اما چون ضعف در آنان پدیدار شد نسبت یک به دو، جایگزین نسبت یک به ده شد:

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ...^۳

اکنون خدا بر شما سبک گرفت و دانست که در شما ضعف راه یافته است. پس اگر صد نفر باشید بر دویست نفر غالب خواهید شد و...

در مورد دیگر، خداوند به ضعف انسان در مقابل شهوت اشاره دارد و بیان می‌کند که به دنبال حکم حرمت مباشرت با همسران در شب‌های ماه رمضان،

۱. ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً... ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً / روم: ۵۴.

۲. فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا... / بقره: ۲۸۲.

۳. انفال: ۶۶.



آشکار شد که عده ای به نافرمانی، خود را در ورطه ی گناه می افکنند.^۱ در مورد دیگری نظیر همین مورد خداوند می فرماید:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا.^۲

خداوند می خواهد بر شما آسان بگیرد و (چنین است که) انسان، ضعیف خلق شده است.

پس آدمی، ضعیف خلق شده است و حاصل ضعف نفس او آن است که در برابر تکفل مسئولیت ها و تکالیف از پای می نشیند. البته هر ضعفی را قوتی است و همان گونه که ضعف بدن در نوزادی به موازات رشد بیشتر جای خود را به قوت می دهد، ضعف نفس نیز ممکن است از میان برخاسته و قوت نفس به جای آن پدیدار شود.

هنگامی که نفس قوت گرفت، آدمی قادر خواهد بود تکالیف را به دوش گیرد و به لغزش ها تن ندهد و وسوسه ها را تاب آورد. در برابر چنین «قوتی» است که شیطان با همه ی حيله گری های سترگش درمانده می شود و به «ضعف» می نشیند (انْ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا)^۳ و به سبب چنین قوتی است که مردانی در رکاب پیامبر جنگیدند و ضعف و درماندگی از آنان سر نزد (ما ضَعُفُوا و ما اسْتَكَانُوا)^۴. در پایان، ذکر این نکته لازم است که قوت نفس آدمی با فقر و حاجت او به خدا سر ناسازگاری ندارد. انسان در هر حال بسته و وابسته به خدا است؛ چشمه ی جوشان هستی او است و در هر نهري آبی روان باشد از او است؛ اما سخن در این است که در نهري، باریکه آب شوری روان است و در دیگری جیحونی شیرین. ضعف و قوت، هر دو مهر فقر بر جبین دارند، اما به هر روی، یکی ضعف است و دیگری قوت. از دامنه ی ضعف می توان تا قلّه ی قوت را پیمود، اما این کوه با تمامی پیکر خویش بر بستر فقر روییده است.^۵



۱. بقره: ۱۸۷.

۲. نساء: ۲۸.

۳. همان: ۷۶.

۴. آل عمران: ۱۴۶.

۵. یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد / فاطر: ۱۵.

اصل ۱۲: مسامحت

بازگشت این اصل به ویژگی عمومی «ضعف» در انسان‌ها است. انسان‌ها به دلیل ضعف نفس، در قبال به دوش گرفتن تکالیف فرو می‌شکنند. این خصیصه مانع از آن است که آدمیان در برابر تکالیف دشوار تاب آورند. از این رو، اصل مسامحت چون قاعده‌ی عامه‌ای است که در جریان ارتباط تربیتی باید آن را مراعات کرد. البته اگر با اشراف بیشتری به این اصل نظر کنیم، آن را در دامن اصل فضل خواهیم دید. اما تصریح بیشتر و روشن تر آن موجب شد که آن را جداگانه مورد توجه قرار دهیم. خداوند در مقام ربوبیت، اساس تکالیف را بر «سهولت» و «قابلیت نیل» نهاده است:

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...^۱

... خداوند حکم را برای شما آسان خواسته و تکلیف را مشکل نگرفته است ...

به سبب اساس بودن سهولت در تکالیف، عنوان جامعی که بر آیین پیامبر (ص) اطلاق شده «آیین سهله‌ی سَمَحَه» است^۲ (سمحه همان مسامحت را گوشتزد می‌کند). از این رو، حتی در مواردی که طبیعت یک تکلیف شاق و دشوار است، خداوند بنا را بر مسامحت می‌گذارد. برای مثال در مورد روزه که چنین طبیعتی دارد مسامحت خداوند آشکار است، چنان که مریضان و مسافران مجازند در زمان دیگری که سلامت یا فراغت حاصل شد روزه بگیرند و کسانی که به سبب متحمل شدن زحمت و مشقت زیاد، محتمل است آسیبی ببینند، از روزه معاف‌اند و می‌توانند به جای آن گرسنه‌ای را سیر کنند.^۳

در مورد جنگ و جهاد نیز که طبیعتی دشوار دارد (و هوَ كُرْهُ لَكُمْ) چنین است.

۱. بقره: ۱۸۶.

۲. پیامبر (ص) فرموده است: «بُعِثْتُ عَلَى الْخَفِيفَةِ السَّهْلَةِ السَّمَحَةِ، مِنْ بَرِّ آيِينَ فَطْرِي، آسَانٍ وَدَرْغَزْدَةٍ مَبْعُوثٍ شَدِيدَةٍ».

۳. بقره: ۱۸۵ و ۱۸۶.



البته مسأله ی جنگ، پیش از آن که حکمی الهی باشد، پدیده ای بشری است و خواه ناخواه، انسان ها همواره با آن درگیر بوده اند. حکم الهی، تنها هدف و صورت آن را به گونه معینی درآورده است، اما با این حال، در این مورد نیز مسامحت خودنمایی می کند:

لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ
حَرَجٌ...^۱

بر ناتوانان و بیماران و فقیران که خرج سفر و نفقه ی عیال خود را ندارند،
تکلیف جهاد نیست ...

روش های تربیتی

طبق اصل مسامحت، باید روش های تربیتی به نحوی فراهم شود که مظهر سهل گیری مربی باشد. در این جا به عنوان فروع این اصل، از دو روش «مرحله ای کردن تکالیف» و «تجدیدنظر در تکالیف» سخن خواهیم گفت.

۱- روش مرحله ای کردن تکالیف

خداوند در مقام تربیت، انجام پاره ای از تکالیف را به جای آن که یک باره و به تمامی درخواست کند، به تدریج در چند مرحله به میان آورده و در پایان صورت کامل تکلیف را مطرح ساخته است. برای مثال، تحریم شرب خمر و ربا چنین مرحله بندی ای را داشته است. در این جا برای نمونه، ربا را توضیح می دهیم. ربا با این که از منفورترین پدیده های بشری نزد خداوند است (و این از صورت نهایی حکم آن که خواهد آمد آشکار می شود) با این حال خداوند آن را در طی چند مرحله ممنوع و حرام اعلام کرده است. نخست در مکه آیه ای نازل شد و در آن، بدون آن که غلظتی نمودار باشد، با ملایمت گفته شد که برکت و افزونی در

زکات است نه در ربا :

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ^۱

و آن چه از ربا آرید که در مال های مردم فزونی گیرد پس نزد خدا فزونی نگیرد و آن چه از زکات آرید و در پس کسب رضای خدا باشید پس آنان اند فزونی گیرندگان .

پس از آن ، در مدینه آیه ی دیگری نازل شد که زبانی صریح تر دارد و مستقیماً رباخواری را نهی کرده و در آن وعده ی عذاب نیز گوشزد شده است :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ^۲

ای کسانی که ایمان آوردید ، ربا را به صورت سودهایی چند برابر نخورید و از خدا بترسید شاید رستگار شوید و پرهیزید از آتشی که برای کافران مهیا شده است .

سرانجام ، آیات دیگری^۳ نازل شد که شدیدترین لحن را در مورد رباخوار به کار گرفته است ؛ لحنی که در هیچ یک از فروع دین (به جز دوستی با دشمنان دین) با چنین شدتی ، مطرح نشده است :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^۴

ای کسانی که ایمان آوردید ، از خدا بترسید و آن چه را از ربا به جای مانده است رها کنید ، اگر مؤمن هستید ؛ و اگر نکردید ، پس جنگی را با خدا و

۱. روم: ۳۹.

۲. آل عمران: ۱۳۰.

۳. بقره: ۲۷۵-۲۸۱.

۴. همان: ۲۷۹.



پیامبرش اعلام کنید و اگر توبه کردید اصل مال هایتان از آن شماسست، نه ستم کنید و نه ستم ببینید.

پس به مقتضای این روش، مربی باید پاره ای از تکالیف را که مایه ی زحمت است، در چند مرحله تنظیم کند و صورت نهایی تکلیف را در مرحله ی آخر آشکار کند.

۲- روش تجدیدنظر در تکالیف

این روش نیز مظهري از اصل مسامحت است. طبق این روش، اگر ضعف مربی در به دوش گرفتن تکلیف عملاً آشکار شد، باید مربی فروتر آید و آسان تر بگیرد و پس از تجدیدنظر، تکلیف تازه ای به دست دهد.

خداوند در تربیت انسان ها بارها این روش را به کار بسته است. برای نمونه، هنگامی که خداوند حامیان حق را به نبرد با اهل باطل فرا می خواند، اظهار می کند که پیروان حق به سبب فهم ویژه ای که از هستی و مبدأ و متنها و راز و رمز آن دارند و به سبب ایمانی که به مقتضای این فهم در دل آنان می روید و نیز به سبب آن که اهل باطل از چنین بینشی محروم اند، آنان می توانند در رویارویی با اهل باطل، یک تنه باده تن درافتند. اما هنگامی که ضعف مؤمنان آشکار می شود خداوند نسبت مذکور را بسیار آسان تر می گیرد و از مقابله ی یک به دو سخن می گوید:

انْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَائَةٌ يَغْلِبُوا اَلْفًا
مَنْ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُوْنَ اَلَا اَنْ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَاَعْلَمَ اَنْ فَيْكُمْ
ضَعْفًا فَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مَائَتَيْنِ وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ اَلْفٌ يَغْلِبُوا
اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ^۱

اگر بیست تن در میان شما پایدار و صبور باشند، بر دویست تن از کافران



غالب می آیند و اگر صد تن باشند، بر هزار تن چیره می شوند، زیرا آنان جمعی هستند که از فهم و شعور درست محروم اند. اکنون خداوند بر شما سبک گرفت و دانست که در میان شما ضعف و سستی هست؛ پس اگر صد تن از شما پایمردی کنند بر دویست تن غالب می شوند و اگر هزار تن از شما چنین باشند بر دو هزار تن چیره می آیند و این همه به اذن خدا است و خدا با صابران است.

نمونه ی دیگر از تجدیدنظر خدا در تکالیف، در مورد حکم حرمت مباشرت با همسران در ماه رمضان است. خداوند اظهار می کند که چون برخی به سبب این حرمت، به گناه افتاده بودند، حکم مزبور را برداشت و از آن پس، مباشرت در شب های این ماه حلال شد^۱.

پس با نظر به این روش، هرگاه ضعف متربی در قبال تکالیف آشکار شد، باید در تکلیف تجدیدنظر کرد. خداوند از این که در دستور اولیه اش تجدیدنظر کند، شرم نکرده و این را وهنی به ساحت خویش ندیده است. پس به طریق اولی، ما نیز در مقام تربیت نباید از تجدیدنظر ابا داشته باشیم و آن را خلاف شأن خویش بدانیم.

مبنای دوازدهم: دلبستگی، آزمندی و شتاب

یکی از ویژگی های شگفت آور و برجسته ی آدمی، دلبستگی است که در قرآن از آن به «حُب» و در فرهنگ عرفا از آن به عشق یاد شده است. شگفتی و برجستگی این پدیده از آن رو است که می تواند شوری عظیم در انسان برانگیزد و مبدأ تحمل، قدرت و جسارتی خیره کننده در وی شود و او را برای هرگونه خطرپذیری مهیا سازد. از این حیث، گاه از دلبستگی ها کاری برمی آید که هم سنگ آثار ملکات پایدار و بلکه فراتر از آنها است. فی المثل ملکه ی شجاعت، آدمی را در برابر حوادث



رعب آور، استوار و پابرجا می دارد و خود، حاصل استمراری چشمگیر در رویارویی و برخورد با خطرات و وقایع مهیب است. اما همین حاصل که در پی چنین استمراری به دست می آید، از دلبستگی نیز برمی آید، در حالی که دلبستگی، مولود چنان استمرار و پای ورزی ای نیست. نوجوانی که بسا تاکنون ترسو و جهان بوده است، هنگامی که دل در گرو محبوبی می گذارد، چنان می گذازد که با اشارتی از جانب محبوب، به سر می دود و مبدأ جسارت ها و جرأت هایی می شود که هیچ در او گمان نمی رفت. آمادگی و قابلیت که دلبستگی در آدمی پدید می آورد، اختصاص به مورد شجاعت ندارد، بلکه باید گفت هرگاه کسی دلبسته ی چیزی شد، می توان با این سلسله جنبان، هرگونه تغییری را در وی آفرید.

قرآن بیان می کند که انسان، دل داده ای شوریده است و اهلیت آن را دارد که دل و سر بسپارد. اگر انسان دل به خدا بندد، این بستگی ریشه گیر را با وی درمی پیوندد (الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^۱: آنان که ایمان آوردند دلبستگی عمیقی با او دارند) و اگر دل به غیر او بندد نیز با همین شدت و حدت وابسته ی او می شود (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ^۲). به عبارت دیگر، خداوند انسان را برای خود آفریده است، اما اگر انسان به غیر او نیز دل بندد، (گرچه این غیر، گوساله ای باشد)^۳ با همین قوت دل می بندد.

از لوازم دلبستگی، آزمندی است و از لوازم آزمندی، شتاب؛ و به جاست که این دو خصیصه را نیز در همین جا از نظر بگذرانیم. آزو حرص به معنای رغبت شدید به چیزی همراه با فعالیت و عمل است.^۴ از این رو، بذل تمام همت (اجتهاد) از لوازم حرص است. آزمندی یکی از ویژگی های عمومی انسان است^۵:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا^۶

۲۰۱. بقره، ۱۶۵.

۳. وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ / بقره، ۹۳.

۴. حسین المصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۰۷، «وَالْقَاهِرُ أَنْ الْأَمَلِ الْوَاحِدِ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ هُوَ الرِّغْبَةُ الشَّدِيدَةُ عَلَى شَيْءٍ مَعَ الْفَعَالِيَّةِ وَالْعَمَلِ بِحَيْثُ يَكُونُ مَقْرَظًا».

۵. استثنای آیه (إِلَّا الْفَاضِلِينَ...) مربوط به هلوع بودن نیست، بلکه مربوط به جزوع و متنوع بودن در سختی و رفاه است.

۶. معارج، ۲۰.



انسان حریص آفریده شده است.

اما این که او به چه چیز آزمندی نشان دهد، امری است متغیر و متفاوت. گاه آدمی آزمند آب و نان خود می شود^۱ [که به آن «شَحَّ»^۲ نیز اطلاق شده است]. چنین آزمندی اگر در تنگدستی افتد یأس، درماندگی و کفران سر می دهد و اگر در گشایش قرار گیرد، ذوق زدگی (فرح)، فخر و بخل نشان می دهد، و گاه آدمی از آز «شکم» فارغ و در بند آز «دل» خویش است:

مَنْهُوَ مَنْ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ عِلْمٍ وَ طَالِبُ دُنْيَا.^۳

دو گرسنه هرگز سیر نمی شوند: جست و جوگر علم و جست و جوگر دنیا.

و گاه نیز از خود در گذشته و آزمند آن است تا خلق را برتر آورد که خداوند در وصف پیامبر (ص) فرمود، او بر شما حریص است.^۴

همچون آز، شتاب نیز همه گیر است (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ)^۵. طاغیان از پیامبران می خواستند که اگر راست می گویند، شتابان، عذاب را بر آنان نازل گردانند. حتی انبیا نیز دامن از شتاب پاک نکرده بودند. موسی در اجابت خدا شتاب کرد و از قومش پیش افتاد و آنان مبتلا به سامری شدند.^۶ پیامبر اکرم (ص) در دریافت وحی و بیان آن برای مردم شتاب داشت و خداوند از آن بازداشت.^۷ آن شتابی مذموم است که عمل پیش از موعد و موقع را به بار می آورد، اما اگر چنین نباشد، شتاب در عمل (سرعت عمل) ممدوح نیز خواهد بود. این معنا درباره ی خدا که حلیم است (حلم ≠ عجله) نیز صادق است (وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ)^۸. هنگامی که انسان «راه» را یافت، هرچه شتاب کند و به سرعت بیفزاید، زودتر به مقصود خواهد رسید و چنین شتابی ممدوح و هم مطلوب است:

۱. وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ / بقره: ۹۶.

۲. وَمَنْ يُوقِ شَحْخَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ / حشر: ۹.

۳. حدیث.

۴. عَزَّيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ / توبه: ۱۲۸.

۵. انبیا: ۳۷.

۶. وَ مَا أَعْجَلَكُمُ عَنْ قَوْمِكُمْ يَا مُوسَى / طه: ۸۳.

۷. وَلَا تُخْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُفْجِلَ بِهِ / قیامت: ۱۶.

۸. نور: ۳۹.



و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ^۱.

و به سوی مغفرتی از پروردگار خود بشتابید.

از همین رو، خداوند مؤذن را فرموده است تا هر روز چند بار بانگ برآورد و در هر بانگ مردم را سه بار به شتاب فراخواند.

حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ. حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ. حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ.

بشتاب به نماز. بشتاب به رستگاری. بشتاب به بهترین کار.

اصل ۱۳: ابراز یا منع محبت

در بحث از ویژگی اخیر آدمی گفتیم که پدیده‌ی دل‌بستگی، یکی از اعجاب انگیزترین خصایص انسان است و همچون سلسله جنبانی است که به واسطه‌ی آن می‌توان آدمی را آماده‌ی هر کار و هر حال و وضعی گرداند. اصل مورد بحث، مبتنی بر این ویژگی است. طبق این اصل، در جریان تربیت، خواه در برانگیختن بر انجام پاره‌ای از اعمال یا بر ترک پاره‌ای از آن‌ها باید از قدرت ناشی از پیوند محبت‌آمیز بهره جست. این بهره‌وری به دو گونه میسر است: یکی با بذل محبت و دیگر با حرمان آن.

تغییر و تحوّل‌ی که در نتیجه‌ی پیروی از این اصل در انسان به وجود می‌آید بسیار ژرف و بنیادی است، زیرا در این اصل، رابطه‌ی میان مُحَبِّ و محبوب مورد توجه است، در حالی که در اصولی که ناظر به پاداش و مجازات است، در درجه‌ی اوّل رابطه‌ی میان فرد و شیء (گوارا یا ناگوار) مطرح است و در مقایسه، طعم رضای محبوب از طعم پاداش او شیرین‌تر و درد فراق او از درد عذابش تلخ‌تر است:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ^۲.

۱. آل عمران: ۱۳۳.

۲. توبه: ۷۲.

خداوند اهل ایمان را، از مرد و زن، وعده فرموده که در بهشت جاوید که زیر درختانش نهرها جاری است درآورد و در منزلگاه‌های نیکوی بهشت جاوید مأوی دهد و مقام رضا و خشنودی خدا را که برتر و بزرگ‌تر از هر نعمتی است به آنان کرامت فرماید.

خداوند در تربیت انسان، محبت را به عنوان پیوندی محوری به کار می‌گیرد:

... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...

... پس به زودی خداوند گروهی را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز او را دوست می‌دارند ...

در این آیه «يُحِبُّهُمْ» قبل از «يُحِبُّونَهُ» آمده است، یعنی ابتدا از ابراز محبت خدا و سپس از ابراز محبت آدمی نسبت به خدا سخن می‌گوید و این نشان می‌دهد که ابراز محبت مربی به دلبستگی متربی جهت و سمت می‌دهد و حاصل آن، ظهور شیفستگی عمیق در متربی نسبت به مربی است. هنگامی که این شیفستگی حاصل شد، می‌توان با ابراز محبت، فرد را به انجام برخی اعمال و با منع محبت، او را به ترک اعمالی برانگیخت.

روش‌های تربیتی

با نظر به اصل ابراز یا منع محبت، از دو روش تربیتی سخن می‌گوییم: یکی روش «بیان مهر و قهر» و دیگری روش «عطا و حرمان» که اولی در هیأت گفتار است و دومی در کسوت کردار.

۱- روش بیان مهر و قهر

بیان محبت از دو جهت ضرورت می‌یابد: نخست آن که گاه مخاطب



نمی تواند از اشارت ها و ظواهر ما راه به درونمان جوید و یا آن که در تفسیر پاره ای از حرکات و رفتارهای عادی یا سهوی ما دچار سوء تعبیر می شود. در این موارد، ناهمواری ها را می توان به مدد بیان هموار ساخت؛ چه، به زبان آوردن مهر، در عین آن که سهل و ارزان می نماید، سخت نافذ و گران سنگ است. دیگر آن که به هر حال، بیان نیز جلوه ای از باطن است و با مضاعف شدن آن، جلوه ی محبت نیز مضاعف می شود.

به زبان آوردن مهر، مایه ی تحکیم پیوند تربیتی است و حفظ این پیوند، لازمه و زمینه ی تأثیرگذاری مربی و متربی است. از این رو در توصیه های اسلامی، بر به زبان آوردن مهر تأکید شده است به طوری که در کتب روایی، بابی تحت عنوان آگاهاندن دوستان از محبت درونی به آنها (اخبار الرجل آخاه بحبه) وارد شده است:

اِذَا أَحْبَبْتَ رَجُلًا فَأَخْبِرْهُ بِذَلِكَ فَإِنَّهُ أَثْبَتُ لِلْمُودَّةِ بَيْنَكُمَا. ^۱ / امام صادق (ع)
هرگاه محبت کسی را در دل داشتی، او را از این محبت باخبر کن، که این آگاهی، دوستی و مودت شما را استوارتر خواهد کرد.

مربی با بیان محبت پیشی جوینده ی خویش نسبت به متربی، او را دلبسته ی خویش می گرداند. این دلبستگی، بسیار قدرتمند و کارساز است و می توان با تکیه بر آن، فرد را آماده و بلکه طالب به دوش گرفتن تکالیف ساخت. خداوند خود در موضع تربیت، این شیوه را به کار بسته است. نمونه ای از این گونه اظهار محبت را درباره ی موسی (ع) ملاحظه می کنیم:

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي. ^۲

و من محبت خویش را شامل حال تو کردم تا تحت نظر من ساخته شوی.

۱. کافی، باب اخبار الرجل آخاه بحبه.

۲. طه، ۳۹.



در این آیه خداوند با موسی (ع) سخن می گوید و از این که او را در کودکی غرق محبت خویش کرده بود و لحظه به لحظه بر او چشم داشت تا فرعونیان او را نابود نکنند و بلکه فریفته اش گردند، ذکری به میان می آورد و او را بر لطف و محبتی که در حقش ابراز شده، واقف می کند. حتی ذکر مآقع نیز به زبان لطف و انس بیان شده است، زیرا سخن با ضمیر متکلم وحده (القیث) اظهار شده است و این نهایت نزدیکی و صمیمیت را می رساند. موسایی که خداوند او را چنین مخاطب ساخته، موسایی است که در برابر تکلیفی سنگین قرار گرفته است و آن رفتن به سراغ فرعون طاغی است (اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ)^۱؛ و به راستی همین شیرینی محبت و لطف الهی است که موسی را بر انجام تکلیف توانا می کند. ائمه (ع) نیز در برانگیختن شاگردان خود برای تن دادن به تکالیف و کسب خصایل مطلوب تربیتی، از قدرت دل بستگی بهره جسته اند و خشنودی و سرور خویش را در گرو تلاش آنان برای اصلاح خود قرار داده اند. امام جعفر صادق (ع) در چنین خطابی به شاگردانش فرموده است:

فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ وَصَدَقَ الْحَدِيثَ وَأَدَّى الْأَمَانَةَ وَحَسَنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ، قِيلَ هَذَا جَعْفَرِيٌّ؛ فَيَسْرُنِي ذَلِكَ وَيَدْخُلُ عَلَيَّ مِنْهُ السُّرُورُ وَقِيلَ هَذَا آدَبٌ جَعْفَرِيٌّ...^۲

اگر کسی از شما در دین خود پرهیزکار باشد و سخن راست بر زبان براند و امانت را به صاحبش باز گرداند و با مردم خوش خلق باشد، مردم خواهند گفت که این فرد پیرو آیین جعفر صادق است؛ و این مایه ی خشنودی من است و در من مسرت و شادی می انگیزد و مردم خواهند گفت که آدب جعفر صادق چنین است...

بیان محبت علاوه بر اظهار صریح آن، گاه به صورت دیگری انجام می پذیرد.



«ستایش» یکی از این گونه موارد است که آن نیز همچون بیان محبت، در مستمع، مؤثر و کارآمد است. البته ستایش بی جا که مرادف چاپلوسی است، از این سخن مستثنی است. خداوند در قرآن، پیامبر اکرم (ص) را با وصفی بلند ستوده است:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ.^۱

و در حقیقت تو بر نیکو خلقی عظیم آراسته ای.

گاه ستایش به نحو غیابی انجام می شود که در این صورت مستمع را بر سر شوق و رغبت می آورد تا او نیز خود را لایق چنین ستایشی بگرداند، چنان که خداوند درباره ی سلیمان، ایوب و دیگران چنین ستایش کرده است:

نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ.^۲

چه نیکو بنده ای بود که همواره رجوع و توجّش به درگاه ما بود.

تاکنون از بیان مهر و قدرت تربیتی آن سخن گفته ایم، اما باید این تکمله را افزود که بیان قهر نیز همچون آن قدرتمند است، زیرا قهر، منع مهر است و اگر مهر نافذ باشد، منع آن نیز نافذ و برانگیزنده خواهد بود. و الانسان حریص^۳ علی ما مُنِع. به زبان آوردن قهر و ابراز بی مهری، ترس از حرمان را در مخاطب (مخاطبی که دلبسته است) دامن می زند و همین ترس، عامل بازدارنده ی نیرومندی است که تَخَطّی را مهار می زند. نباید از این نیرومندی و تعیین کنندگی غافل شد و به روش هایی چون زجر و تنبیه روی آورد؛ چه، این شیوه ها از حیث تأثیر بسی فروترند.

خداوند در برخورد با انسان، مکرّر این شیوه را به کار بسته است و به جای آن که از عذاب و عقاب سخن بگوید، بی مهری خود را نسبت به «عمل» و گاه

۱. قلم: ۳.

۲. ص: ۴۴.

«عامل» باز می گوید:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ...^۱

خدا خوش ندارد که کسی با گفتار زشت به عیب خلق، صدا بلند کند...

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.^۲

ای اهل ایمان... از حدود در نگذرید که خدا تجاوزگران را دوست ندارد.

یکی از مظاهر بارز بی مهری، «نکوهش» است. نکوهش کردن از ابزار بی مهری غلیظ تر و تندتر است، زیرا نکوهش جنبه ی ایجابی دارد و با تقبیح همراه است، اما بی مهری تنها سلب مهر است. خداوند از این سبک بیان نیز استفاده کرده است:

... وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ...^۳

... و هرگز عیب جوئی یکدیگر نکنید و به نام و القاب زشت، یکدیگر را نخوانید که پس از ایمان به خدا، نام فسق (بر مؤمن نهادن) بسیار زشت است...

۲- روش عطا و حرمان

این روش نیز مبتنی بر اصل ابراز یا منع محبت است و ویژگی آن این است که محبت یا عدم محبت را در کسوت کردار نمودار می سازد، نه در قالب بیان، زبان کردار نیز خود منطقی دارد و نفوذ ویژه ای در پی می آورد که آن را در گفتار نمی توان جست. از آن جا که کردار دلیل صدق گفتار است، این دو شیوه در کنار هم و مکمل یکدیگرند.

ابراز محبت هنگامی که جامه ی عمل بپوشد، به صورت اعطای هدیه و هبه

۱. نساء، ۱۳۸.

۲. مائده، ۸۷.

۳. حجرات، ۱۲.



به کسی و منع محبت، به طریق محروم ساختن او از آنچه به وی ارزانی شده بود، نمودار می‌شود. خداوند این شیوه را نیز به کار گرفته، چنان که با نظر به کثرت هبه که ارزانی بندگان خویش می‌کند، خود را «وهاب» نامیده است. ابراهیم (ع) با دریافت هدیه‌ای که انتظار آن را نمی‌برد، در پیشگاه خدا به حمد می‌نشیند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي الْكَبِيرَ اسْمِعِيلَ وَ اسْحَقَ ...^۱

ستایش خدای را که به من در زمان پیری، اسمعیل و اسحق را عطا فرمود ... هرگاه انسان‌ها شایستگی نشان دهند و خود را قابل محبت خدا گردانند، خداوند آن‌ها را از عطایایی که مظهر محبت الهی است بهره‌ور می‌کند:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ...^۲

و چنانچه مردم شهر و دیار ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌ساختند، درهای برکات آسمان و زمین را به روی آن‌ها می‌گشودیم ...

و اگر از آنان نالایقی سرزند، خداوند آنان را به تنگنا خواهد افکند (معیشت ضنک)^۳ و آن چه را به آنان ارزانی داشته است، دریغ خواهد ورزید:

فَبَظَلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِم طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَصَدَّاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا.^۴

پس به جهت ظلمی که یهود کردند و هم بدین جهت که مردم بسیاری را از راه خدا منع کردند، ما نعمت‌های پاکیزه‌ی خود را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم.

اصل ۱۴: سبقت

مبنای این اصل در ویژگی‌های انسان، ویژگی آزمندی و شتاب است که آن را

۱. ابراهیم: ۳۹.

۲. اعراف: ۹۶.

۳. وَ مَن أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا / ۱۲۴، ۱۲۵.

۴. نساء: ۱۶۰.



در مبنای دوازدهم در ارتباط با دلبستگی مورد بحث قرار دادیم. حرص و شتاب با انسان همراه است و در مسیرهای مختلف، صورت های متفاوت پیدا می کند. اصل سبقت بیانگر آن است که در ارتباط تربیتی باید آدمیان را به سرعت و سبقت فراخواند و بدین گونه با تحریک آزمندی و شتاب در آنان، پایه ی برخی تغییرات و تحولات را برای آنان فراهم آورد. با فراهم آمدن چنین پایه ای، بسیاری از نیروهای مکنون در آدمی فرصت بروز و ظهور می یابد و آن چه از این طریق حاصل می شود، به سبب وجود سرعت و سبقت مضاعف خواهد بود. خداوند انسان را به سبقت فرامی خواند:

... وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ...^۱

... ولیکن خداوند می خواهد شما را با آن چه به شما داده است بیازماید، پس در نیکی ها پیشی جوید ...

در این مورد، کلمه ی دیگری نیز در قرآن به کار رفته که به صورت مصدری آن «تنافس» است. تنافس به معنای زور آزمایی افراد در ربودن چیزی از دست یکدیگر است و چون طرفین در جریان این کار به نفس می افتند آن را تنافس گفته اند. و اما سخن قرآن در این مورد چنین است که آدمیان که به هر حال به طرق مختلف درگیر زور آزمایی هایی باهم می شوند، باید توان خود را در پی مقصد و مقصودی موجه و بنابراین از راهی موجه به مصرف برسانند و بدین گونه راه های نادرست سبقت (چون حسادت، دروغ پردازی، غیبت، تهمت و ...) مستثنی می شود:

... يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خَتَامُهُ مِسْكٌ وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ. ... (ابرار و نیکان) از شرابی صافی نوشانیده می شوند که با مشک ممهور است و شایسته است که زور آزمایان توان خود را برای نیل به آن مصروف دارند.^۲

۱. مانده، ۴۸

۲. مطلقین: ۲۶. به عقیده ی بعضی از مفسران در این آیه حرف شرطی در تقدیر است و حرف (فاء) در جواب شرط واقع شده و ظرف (فی ذلك) مقدم آمده تا عوض از شرط باشد. // المیزان.



روش های تربیتی

طبق اصل سبقت، باید روش های تربیتی به گونه ای تعیین شوند که امکان هر چه بیشتر پیشی جستن و فراتر رفتن را فراهم آورند. روش مترتب بر این اصل را با عنوان «تکلیف در غایت وسع» مورد بحث قرار می دهیم.

روش تکلیف در غایت وسع

پیش تر، از روش تکلیف به قدر وسع سخن گفتیم و مقصود آن بود که فرد را به تکلیفی در حیطه ی وسع و امکاناتش فراخوانیم. توجه به این روش، هر چند بسیار اساسی است و بدون آن نمی توان به تحوّل و تغییری در وضع آدمی امید بست. اما اکتفا به آن نیز نظام تربیتی ناقص و ناتمامی فراهم خواهد آورد. تکمله ی این روش، روش دیگری است که در آن باید افراد را از حیطه ی عادی وسع، به بالاترین حدّ وسع متوجه ساخت.

در روش های تربیتی اسلام، به این شیوه نیز عنایت شده است. خداوند در فراخواندن مردم به تقوا، دو گونه دعوت به عمل آورده است: گاه گفته می شود: «اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^۱ و گاه: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»^۲

دعوت نخست با نظر به حیطه ی عادی وسع صورت می پذیرد و بیان می دارد که تقوا را در هیچ مورد از مواردی که در وسع شماست فرو نگذارید و روشن است که استطاعت افراد مختلف، از حیث فهم و عزم متفاوت است. لذا در پاسخ به این دعوت، هر کس بر حسب استطاعت خویش مبادرت می کند و بدین ترتیب مدارج و مراتب مختلف پدید می آید.

اما دعوت دوم به «حقّ تقوا» نظر دارد و آن برترین درجه ی اسلام و ایمان است که در آن، عبودیت بی انانیت، طاعت بی معصیت، شکر بی کفر و ذکر بی نسیان، در اوج حاصل است.^۳ حقّ تقوا با این وصف، از وسع بسیاری از

۱. تفاعن: ۱۶.

۲. آل عمران: ۱۰۲.

۳. المیزان، ذیل آیه ی ۱۶ سوره ی تفاعن. تفاوتی که بین دو آیه ذکر شده نیز، از توضیحات ذیل این آیه به دست آمده است.

مردم فراتر است، اما با این حال، خداوند همه ی مردم را به آن دعوت کرده است. این تکلیفی در غایت وسع است، زیرا برای نیل به بلندایی چون حق تقوا، باید از حیطه ی عمومی وسع فراتر رفت و هرآنچه از جهد و همت در توان است، به کار گرفت.

هنگامی که تمامی همت صرف می شود، بسا که آن چه در محاسبه ی فهم عمومی بیرون از استطاعت آدمی ارزیابی می شد، در محاسبه ی تازه فتح شدنی می نماید و به فتح نیز درمی آید. البته بی تردید اندک اند کسانی که اهلّیت بذل چنین همتی را داشته باشند، اما آنچه همین افراد اندک شمار را به فعلیت می رساند و آنان را ممتاز می سازد، تکلیف در غایت وسع است. این گونه تکلیف است که امکان پیش تر رفتن برای عده ای را فراهم می آورد و آنان همان «پیشتازان» هستند (السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)^۱.

بر این اساس، در نظام تربیتی اسلام، نظر بر آن است که مربی علاوه بر رعایت وسع افراد در عرضه ی تکالیف، گاه باید آنان را به چیزی «فراتر از وسع» دعوت کند تا در تلاش و پویش به سمت آن «وسع فراتر» آنان پدیدار شود. کسی که همواره در حیطه ی عمومی وسع خویش پرسیه می زند، از وسع فراتر خود غافل است و بر خود چنین گمانی نمی برد. اما طبق تصویری که در اسلام از انسان داریم، او را آزمندی سیری ناپذیر می دانیم؛ چه، او آزمند خداست و از این رو هرگاه در وسع عادی خود دوام آورد، بازی را می ماند که به شیوه ی مرغان خانگی راه می رود. تکلیف در غایت وسع، روشی است که همت های بلند را آزاد می کند.

اما چون مبادرت کردن به اقدام در این گونه تکلیف دشوار است، لازم می آید که مربی، افراد را به اقدام، تحریک و «تحریض» کند. تحریض آن است که امر مکروهی را چنان بیاراییم که گریز و پرهیز فرد نسبت به آن درهم بشکند و بر آن



انگیخته شود.^۱ گاه انگیزختن هیجانی و عاطفی انسان ضروری است و او بدون آن به حرکت در نمی‌آید. تهییج هنگامی مذموم است که پشتوانه‌ی فکری نداشته باشد و کورکورانه انجام پذیرد؛ اما اگر آدمی فکر و انتخاب را پشت سر گذاشته باشد، تهییج او بر عمل به مقتضای فکر و انتخابش نکوهش‌پذیر نیست و انسان نیز همواره از چنین تهییجی بی‌نیاز نیست. در تکالیف دشوار و نیز تکالیفی که در حدّ غایت و سع انسان قرار دارد، تحریض مورد نیاز خواهد بود. خداوند پیامبرش را در باب تکلیف دشوار جهاد، به تحریض مردم امر کرده است:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ.^۲

ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد تشویق کن.

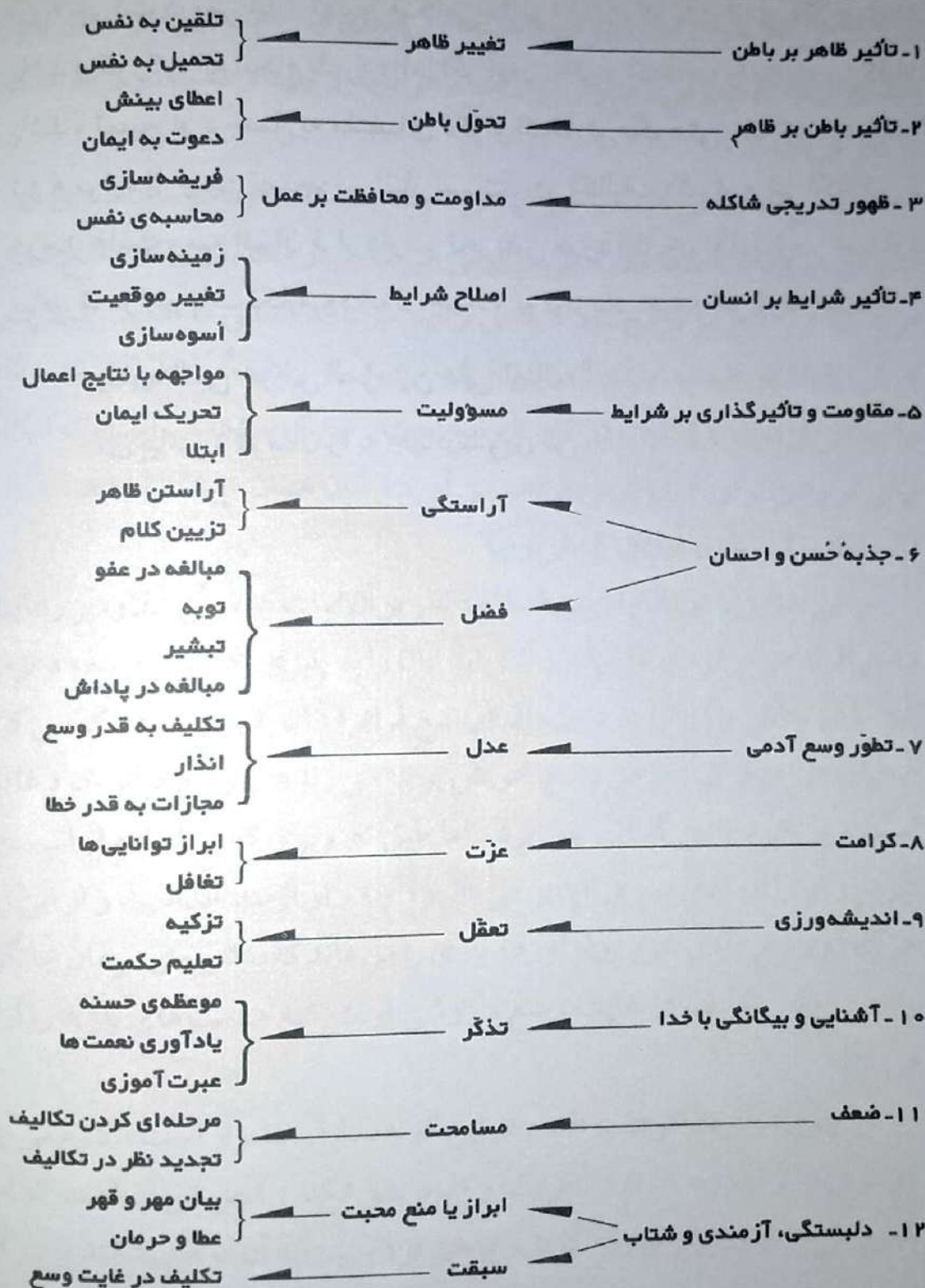
۱. المفردات، الحَرْضُ مَا لَا يُعْتَدُّ بِهِ وَلَا خَيْرَ فِيهِ... التحريضُ الحثُّ عَلَى الشَّيْءِ بِكَثْرَةِ التَّزْيِينِ وَتَسْهِيلِ الْخُطْبِ فِيهِ كَأَنَّهُ فِي الْأَمَلِ إزَالَةُ الْحَرْضِ نَحْوَ مَرْضَتِهِ... (از كنت عنه المرفض...)

۲. انفال، ۶۵.

روش های تربیتی

اصول تربیت

مبانی تربیت



فصل پنجم

مراحل تربیت

طرحی در باب مراحل تربیت

مسأله‌ی مراحل و منازل در امر تربیت، از حیث مبنا به وسع آدمی و فراز و نشیب‌های آن باز می‌گردد. پیش‌تر در باب وسع نوعی انسان و روند آن در طول زندگی سخن گفتیم. اگر مقاصد تربیتی بانظر به این روند نظم و نسق داده شود، حاصل آن مراحل تربیت خواهد بود.

در اهمیت مسأله‌ی مراحل، همین بس که هر نظام تربیتی، بدون آن ناتمام و ناتوان خواهد بود. اهداف، اصول و روش‌های تربیتی، همه متوقف بر تعیین مراحل است. آن چه راه ما را در دست یافتن به اهداف، هموار می‌کند و آن چه کلید بهره‌وری از اصول و روش‌ها را به دست می‌دهد و آشکار می‌سازد که هر اصل و روشی را کجا باید و گذاشت و کجا باید به کار بست، همان مراحل و منازل تربیت است.

پیش از ورود به بیان مراحل لازم است در این جا دامنه و حدود آن را به نحوی که



در نوشته‌ی حاضر دنبال خواهد شد، مورد توجه قرار دهیم. پاسخ به این سؤال که مرحله‌ی پایانی تربیت کجاست، در گرو معنا و مفهومی است که از تربیت داریم. اگر تربیت را به معنای پرورش دادن (از «رب و») در نظر آوریم، مرحله‌ی پایانی آن، هنگامی خواهد بود که فرد بتواند روی پای خود بایستد و استقلال و کفایتی یافته باشد که به مدد آن قادر به تنظیم امور خویش شود. به عبارت دیگر، در مفهوم مزبور که اساساً دوره‌ی طفیلی بودن انسان را حیطه‌ی کار تربیت جلوه می‌دهد، مربی تا هنگامی دست به کار تربیت است که این خصیصه در مربی موجود باشد.

اما اگر مراد از تربیت، ربوبی شدن (از «رب ب») و ربوبی ساختن آدمی باشد، با شرحی که در مفهوم‌شناسی گذشت، دوره‌ی طفولیت و طفیلیت، بیرون از متن اصلی تربیت و به منزله‌ی دوره‌ی تمهید برای ورود در آن است. از سوی دیگر، دامنه و حدّ مراحل تربیت، گستره‌ی زندگی را در خود می‌گیرد و چنین نیست که فی‌المثل پایان دهه‌ی دوم زندگی، پایان امر تربیت باشد. یکی از قرائن بارز این مطلب در نظام تربیتی اسلام، کار پیامبر (ص) و مخاطبان ایشان است. پیامبر اکرم (ص) که الگوی تمام عیار یک مربی در مفهوم اسلامی آن است، با چه کسانی روبه‌رو بوده و درباره‌ی چه کسانی مأمور به تعلیم و تزکیه بوده است؟ دهه‌ی دوم زندگی، تنها آغازی برای کار وی بوده و بخش قابل توجهی از مخاطبان او، از بیست سالگی در گذشته بودند. پس ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی، بسیار دامن‌گستر است و پایه‌ی تحولات و تطورات وسیع‌وی، عرصه‌ها و مراحل تازه‌ای می‌یابد و در هر مرحله، منزل و مقصدی تازه سربر می‌آورد.

از این رو نمی‌توان دستورالعمل‌هایی را که در اخبار و روایات وارد شده است و درباره‌ی سه هفت سال نخستین زندگی توصیه‌هایی دارد (بازی-تبعیت-وزارت)، به منزله‌ی طرحی برای مراحل تربیت در نظر گرفت. ممکن است روایات مزبور به مقصود دیگری، همچون مراحل به استقلال رساندن فرد در زندگی و نظیر آن،



ناظر باشد و از این حیث، تنها بعضاً شامل مراحل تربیت خواهد بود نه تماماً. ناگزیر باید طرح کامل و مطلوب را در آیات و اخبار دیگری مورد تتبع قرار داد. در زیر روایتی را نقل می‌کنیم که در بررسی حاضر، به آن استناد شده است و می‌توان سه هفت سال مزبور را نیز بعضاً (و شاید تماماً) در ضمن آن گنجانده، بدون آن که هفت سال سوم مرحله‌ی پایانی باشد:

الایمانُ فوقَ الاسلامِ بدرجةٍ و التقوی فوقَ الایمانِ بدرجةٍ و الیقینُ فوقَ التقوی بدرجةٍ و لم یقسم بین العباد شیءٌ اقلُّ من الیقین. ^۱ / امام رضا (ع)
ایمان، یک درجه از اسلام برتر، تقوا، یک درجه از ایمان برتر و یقین، یک درجه از تقوا برتر است. یقین به مقیاس کمتری بین مردم تقسیم شده است.

به زبان این روایت، در جریان ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی، چهار مرحله‌ی مشخص وجود دارد:

- مرحله‌ی اسلام

- مرحله‌ی ایمان

- مرحله‌ی تقوا

- مرحله‌ی یقین

عناوین این مراحل توضیح و تبیینی مختصر می‌طلبند، زیرا عنوان اسلام با این که در پایین‌ترین مرحله واقع شده، محصور در این مرحله نیست، چنان که ابراهیم (ع) در پایان عمر، پس از طی مرحله‌هایی که «بی‌همرهی خضر» نمی‌توان جان سالم از آن‌ها بدر برد، تازه زبان می‌گشاید و می‌خواهد که خدا او را مسلم گرداند (وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَکَ) ^۲. همچنین عنوان دوم (ایمان) چنین نیست که مثلاً در مرحله‌ی تقوا مطرح نباشد و نیز عنوان سوم (تقوا) اختصاصی به مابعد



ایمان ندارد، بلکه ایمان، خود مستلزم تقوا است و یقین نیز فارغ از تقوا نیست و چنان که قبلاً اشاره شد، اصولاً تقوا معبر است نه منزل. پس اختصاص عناوین فوق به مرحله‌هایی معین چه وجهی دارد؟

سبب این گونه اختصاص‌ها آن است که فی الواقع مراتب معینی از اسلام، ایمان، تقوا و یقین مورد نظر قرار گرفته است. بر این اساس، منظور از اسلام، تنها گردن گذاردن به ظواهر آیین اسلام است و مراتب عمیق‌تر اسلام در نظر گرفته نشده است و منظور از ایمان، مرتبه‌ای از ایمان است که به حد ثبات و استواری رسیده است و مراد از تقوا، مرتبه‌ای از تقوا است که ثمره‌ی ایمان ثابت و استوار باشد، نه مراتبی از تقوا که به هر حال در هر مؤمنی موجود است؛ و همچنین مقصود از یقین، مرتبه‌ای از آن است که گریبان از کف شک و ریب به در آورده و به شهود رسیده باشد؛ و الا یقین نیز مراتبی دارد که در نزد این و آن، فراوان یافت می‌شود و این‌ها نه آن یقین نادری است که روایت می‌گویند.

اگر ما نخواهیم مراتب مختلف را با نام‌های متفاوت در نظر آوریم، بلکه نام را واحد انتخاب کنیم و تنها مراتب آن را به درجاتی تقسیم کنیم، مانعی در پیش نخواهد بود. نمونه‌ای از این گونه مرحله‌بندی را علامه طباطبایی در المیزان^۱ آورده است که به نظر می‌رسد مشابَهت چشمگیری با روایت فوق داشته باشد، اما تفاوت در آن است که این جا عنوان و واحد و مراتب متعدد لحاظ شده و در روایت، هم عنوان‌ها متعدد است و هم مراتب. در بیان ایشان، چهار مرتبه برای مفهوم دوسویه‌ی اسلام - ایمان در نظر گرفته شده است:

مرتبه‌ی اول اسلام - ایمان: در این جا اسلام به معنای قبول ظاهری اوامر و نواهی الهی است که با ذکر شهادتین حاصل می‌شود، گرچه در باطن خلاف آن باشد.^۲ این مرتبه از اسلام، ایمانی به تناسب خود در پی دارد و آن عبارت است از اعتقاد قلبی اجمالی به مضمون شهادتین و از لوازم آن، عمل به غالب احکام

۱. المیزان، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۳۰.

۲. قالت الاعراب: آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ... / حجرات ۱۴.



فرعی است.

مرتبه‌ی دوم اسلام - ایمان: در این مرتبه، مراد از اسلام، تسلیم قلبی به بیشتر اعتقادات به نحو تفصیل است و لازمه‌ی آن، انجام اعمال صالح است، گرچه گاه تَخَلُّفِی از این گونه اعمال نیز صورت پذیرد.^۱ این اسلام نیز در پی خود، ایمانی در شأن خویش دارد و آن عبارت است از اعتقاد تفصیلی به تمام حقایق دینی.^۲

مرتبه‌ی سوم اسلام - ایمان: در این جا مقصود از اسلام، تسلیم بودن همه‌ی قوا و کشش‌های درونی و رفتارها به ضوابط و آداب درونی و بیرونی و تسلیمی است در ظاهر و باطن.^۳ ایمانی به تناسب این گونه اسلام نیز وجود دارد که با آن همراه می‌شود.^۴

ایشان اشاره دارند که برخی، دو مرتبه‌ی دوم و سوم را یک مرتبه به حساب می‌آورند و در مجموع لوازمی برای آن ذکر می‌کنند چون رضا و تسلیم، تحمل و صبر در راه خدا، حصول زهد و ورع کامل و دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان خدا.

مرتبه‌ی چهارم اسلام - ایمان: این مرتبه از اسلام^۵، حاصل اراده‌ی آدمی نیست، بلکه تماماً موهبتی است و خداوند خود، آن را برای کسانی که به اوج مرتبه‌ی پیش نایل شده باشند عنایت می‌کند و آن ره یافتن و شهود این حقیقت است که مالکیت و تصرف در عالم، تنها از آن خداست. در پی این اسلام نیز ایمانی^۶ حاصل می‌شود و آن عبارت است از تعمیم حالت مزبور در تمام احوال و افعال آدمی و یقین به استقلال نداشتن خود و ماسوی الله. علامت این ایمان، آن است که هیچ حادثه‌ای مؤمن را به حزن نمی‌افکند و او می‌بیند که هر حادثه‌ای به اذن خدا جریان می‌یابد.

۱. یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلبم كافة / بقره: ۲۰۸.

۲. اما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا ... اولئک هم الصادقون / حجرات: ۱۵.

۳. اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین / بقره: ۱۳۱.

۴. قل اوربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً / نساء: ۶۵.

۵. ربنا و اجعلنا مسلمین لک / بقره: ۱۲۸.

۶. الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یقنون / یونس: ۶۲.



مقایسه‌ی این تقسیم‌بندی با آن چه در روایت سابق الذکر آمده است متناظر بودن آن‌ها را آشکار می‌سازد، یعنی آن چه در این جا مرتبه‌ی اوّل اسلام - ایمان گفته شده، در روایت به نام اسلام (که متضمن همان ایمان اجمالی تواند بود) نامیده شده است و آن چه مرتبه‌ی دوّم اسلام - ایمان گفته شده، در روایت به عنوان ایمان ذکر شده است و آن چه مرتبه‌ی سوّم اسلام - ایمان قرار گرفته، در روایت تقوا گفته شده است و سرانجام مرتبه‌ی چهارم اسلام - ایمان، در روایت، یقین نام گذاری شده است.

با این توضیح - که در عین حال روایت مذکور را به نحو روشن‌تری مفهوم می‌سازد - ما در بحث از مراحل، همان عناوین اسلام، ایمان، تقوا و یقین را استفاده خواهیم کرد و با افزودن مرحله‌ی تمهید (که ناظر به قبل از مرحله‌ی اسلام است) در نهایت پنج مرحله خواهیم داشت.

اکنون به توضیح هر مرحله می‌پردازیم و ضمن آن، به جایگاه اصول و روش‌های تربیتی نیز توجه می‌کنیم. برخی از اصول و روش‌ها عام‌اند و در هر مرحله‌ای کارساز، و برخی قابل استفاده نیستند، مگر آن که تطوّرات وسیع آدمی، زمینه‌ی آن‌ها را فراهم آورد. دسته‌ی اخیر، به مرحله‌ای معین اختصاص می‌یابند، اما قابل ذکر است که این اختصاص از حیث شروع مطرح است نه از حیث پایان، یعنی شروع بهره‌وری از اصول و روش‌های ویژه، منوط به حصول وسیع‌های خاصی است، اما چنین نیست که نقطه‌ی پایانی هم برای استفاده از اصول و روش‌های مزبور مطرح باشد. تبیین بیشتر مطلب، پس از این خواهد آمد.

مرحله‌ی اوّل: تمهید

محدوده‌ی این مرحله از هنگام تولّد (و بلکه پیش از آن) تا وقت بلوغ شرعی است. البته چنان که پیش‌تر اشاره شد و طبق تعریفی که از تربیت داشتیم، نمی‌توان این مرحله را مصداقی از مفهوم تربیت دانست، چه در تعریف مزبور، شناخت و



انتخاب و عمل، به عنوان اجزای اصلی جریان تربیت (ربوبی شدن و ربوبی ساختن انسان) در نظر گرفته شده بود و کودک قبل از بلوغ، فاقد این امکانات است. لذا عنوان تمهید برای این مرحله انتخاب شده است تا نشان دهنده‌ی آن باشد که مراد از این مرحله، آماده سازی کودک برای ورود در قلمرو اصلی تربیت است؛ قلمروی که حدود آن عبارت است از «شناخت» خدا به عنوان رب، «انتخاب» او به عنوان رب خویش و «تن دادن» به طرح ربوبی او. از این رو، جهت گیری ما در این مرحله، متوجه فراهم آوردن زمینه های مناسب برای سه گونه قابلیت مزبور و برچیدن زمینه ها و عوامل تهدیدکننده‌ی آنها است، به نحوی که وقتی کودک قدم در سن تکلیف می گذارد، کفایت مطلوب در آنها را به دست آورده باشد. نشانه‌ی این کفایت آن است که کودک بتواند در مرحله‌ی دوم تربیت (که ویژگی های آن خواهد آمد) وارد شود.

در مقام مقایسه و تطبیق این مرحله با مراحل که در طرح سه هفت سال بیان شده، باید گفت که مرحله‌ی تمهید، شامل دو مرحله‌ی بازی و تأدیب از طرح مزبور می شود (در احادیث مربوط به سه هفت سال، غالباً و بلکه در تمام موارد، کلماتی چون ابن، غلام و صبی به کار رفته و بنابراین ظاهراً فقط به پسران ناظر خواهد بود. اما اگر علی رغم این مسأله بتوان این طرح را درباره‌ی دختران نیز پیاده کرد، تنها بخشی از مرحله‌ی تأدیب یعنی دو سال اول آن بر مرحله‌ی تمهید منطبق خواهد بود و مابقی آن در مرحله‌ی دوم یعنی مرحله‌ی اسلام قرار خواهد گرفت). بر این اساس می توان مرحله‌ی تمهید را به دو زیرمرحله تقسیم کرد:

الف- زیرمرحله‌ی اول: بازی، تا هفت سالگی.

ب- زیرمرحله‌ی دوم: تأدیب، از ۷ سالگی تا بلوغ شرعی.

عنوان های مزبور تنها حکایت از غلبه‌ی جنبه‌ای معین دارد و بنابراین، نه این گونه است که در زیرمرحله‌ی بازی، از تأدیب اثری نباشد و نه این که در زیرمرحله‌ی تأدیب، بازی برچیده شده باشد. به علاوه، در زیرمرحله‌ی نخست

که کودک تکلیف پذیر نیست، تأدیب و عرضه‌ی تکلیف از باب آشنا ساختن وی با آن‌هاست و لذا در پی ترک تکلیف، مؤاخذه‌ای جدی وجود ندارد، اما در زیر مرحله‌ی دوم، کودک قابلیت پذیرش تکلیف را یافته و ترک آن، می‌تواند مؤاخذه به دنبال آورد (مقصود تکلیف تربیتی است، نه شرعی).

الف - زیر مرحله‌ی اول: بازی

ویژگی اساسی هفت سال اول زندگی، از حیث تربیتی، رها گذاشتن کودک است که حاصل آن، بازی است؛ چنان که در روایات آمده است که «فرزندت را واگذار تا به مدت هفت سال بازی کند» (دَعُ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سَنِينَ)^۱.

اهمیت تربیتی بازی، بسیار چشمگیر و بی‌نظیر است. تأثیرات عمده‌ای را که بازی از حیث تربیتی به جای می‌گذارد، می‌توان به شرح زیر بیان کرد.^۲

۱- بازی زمینه‌ی نضج فیزیکی و کنترل بدنی کودک را فراهم می‌آورد.

۲- بازی در تکوین ساختمان شخصیت کودک، نقش اساسی دارد. هم گسترش یافتن بخش هشیار ذهن در ارتباط با اشیا و محیط و هم تخلیه‌ی هیجان‌ها و تعادل‌یابی، هر دو از دستاوردهای بازی است.

۳- بازی در تحول اجتماعی کودک، قدرتی شگرف دارد و پیشرفت زبان روابط اجتماعی کودک در گرو آن است.

۴- بازی به سبب آن که فعالیت ارادی و شوق‌انگیز است در شکوفایی خلاقیت تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد. این ویژگی به خصوص در بازی‌های آزاد و برنامه‌ریزی نشده نمایان‌تر است.

علاوه بر وا گذاشتن کودک برای آن که بازیگری کند یا با بچه‌های دیگر بازی کند، توصیه‌هایی نیز وجود دارد که بازی والدین با فرزند را مورد توجه قرار می‌دهد، چنان که در کتاب‌های روایی، باب‌هایی با عنوان‌هایی چون «استحباب التَّصَابِي مَعَ الْوَلَدِ وَ مُلَاعِبَتِهِ» (استحباب کودکی و ورزیدن با فرزند و بازی با او) دیده

۱. کافی.

۲. در کتاب زیر بررسی جامعی در باب بازی آمده است و ما در این چند نکته از آن الهام گرفته‌ایم:
Frank and Theresa Caplan, The Power of Play, Anchor Books, Garden City, New York, 1973.



می شود. بازی والدین و بزرگسالان با کودک، آثار و نتایج خاصی دارد که در بازی کودکان و همسالان با هم نمی توان این آثار را یافت. از جمله این که کودک در بازی با والدین می تواند زبان و استعمال صحیح واژه ها را فراگیرد و نیز در این بازی، کودک احساس حرمت و عزت ویژه ای می کند. به علاوه، تا قبل از دوسالگی، تنها همبازی هایی که بر ذهن و عاطفه ی کودک تأثیر گذارند والدین هستند.

در عین حال که بازی ویژگی اساسی در این مرحله را مشخص می کند، جنبه های تأدیبی نیز به طور زمینه ای در آن قابل طرح است؛ چنان که در روایات تصریحاتی در باب تأدیب معنوی و عبادی در سنین قبل از هفت وارد شده است. اما زمینه سازی در این سنین، اختصاصی به این مورد ندارد و اصول و روش هایی که در این زیر مرحله قابل استفاده است، نشان گستره ی کار تربیتی در آن است. اینک در این جا اصول و روش های مزبور را ذکر می کنیم و چون در فصل گذشته آن ها را توضیح داده ایم، از توضیح مجدد - جز در موارد ضروری - خودداری خواهیم کرد. در بحث از مراحل بعدی نیز به اختصاص اصول و روش ها به همین شیوه، اشاره خواهیم کرد.

در زیر مرحله ی حاضر، باید اصول و روش های زیر را به کار بست:

۱- اصل تغییر ظاهر و روش تلقین به نفس: این اصل به طور کلی در دوره ی تمهید، به عنوان یکی از مهم ترین اصول تربیتی محسوب می شود، زیرا شکل گیری شاکله و خلق های درونی، از مجرای گفتارها و رفتارهایی که از وی سر می زند تشکیل خواهد شد. طبق این اصل، باید ظواهر کودک را به سمت گفتارها و رفتارهای مطلوب سوق داد. نباید پنداشت که مقصود از این بیان، تنها به بند کشیدن کودک است. تغییر ظاهر، هم شامل «مهارزدن» است و هم شامل «مهار گسیختن». فی المثل اگر کودکی از جنب و جوش و بازی طفره می رود و گوشه می گزیند، مقتضای تغییر ظاهر درباره ی او آن است که بی تحرکی او به تحرک



بدل شود و این نوعی مهارزدایی است. اما در عین حال، به مهار درآوردن ظواهر نامطلوب نیز بخشی از کار تغییر ظاهر است.

یکی از روش های اجرای این اصل، روش تلقین به نفس است که در بحث از روش ها آن را به تلقین قولی، فعلی و قولی - فعلی تقسیم کردیم. مراد از تلقین قولی آن است که به کودک بیاموزیم سخنانی را بر زبان جاری کند و از این طریق در معرض حالات مطلوب درونی قرار گیرد. در سنین مورد بحث، عموماً تلقین کودک به خود، در پی تلقین دیگران به وی پدیدار می شود. مثلاً پدر درباره ی فرزند خود (خطاب به خود او یا خطاب به دیگران در حضور او) می گوید که او خوراکی خود را با دوستانش تقسیم می کند، یا اسباب هایش را در اختیار دوستانش می گذارد، یا از تاریکی نمی ترسد، یا خواهرش (برادرش) را دوست دارد و نظیر این ها. هرچند، گاهی کودکان ابتدا در برابر چنین جملاتی مقاومت و انکار نشان می دهند، اما مشاهده می شود که پس از چند بار گفتن این جملات، کودک، خود عیناً همان جمله را درباره ی خویش به کار می برد و کم و بیش آن را در عمل آشکار می سازد. بر این اساس، هرگاه خواستار رفتار مطلوبی در کودک بودیم، باید به او بیاموزیم سخنانی به تناسب آن رفتار به زبان براند. همچنین باید به تلقین های منفی کودک مهار زد (عباراتی چون «من بچه ی بدی هستم»، «من از تاریکی می ترسم»، «من خواهرم (برادرم) را دوست ندارم» و ...) و زمینه ی تلقین های مقابل را فراهم آورد. تذکر مهمی که در باب تلقین قولی لازم به نظر می رسد آن است که تلقین ها نباید اغراق آمیز و بسیار دور از واقع باشند.

اما تلقین فعلی آن است که کودک را در معرض انجام عملی قرار دهیم تا از این طریق، حالات درونی مطلوبی در او به وجود آید. در این جا نیز بر حسب آن چه در نظر داریم، به تناسب او را آماده ی عمل خواهیم کرد. مثلاً اگر پولی را به کودک بدهیم و بگوییم آن را به فقیر بدهد، با این عمل، انگیزه و کشش کمک به دیگران در درون وی پدیدار می شود؛ یا اگر به عوض آن که خود برای فرزندانمان



چیزی تهیه کنیم، مبلغ آن را به یکی از بچه ها بدهیم تا او برای خواهرش (برادرش) خرید کند، زمینه ی خصومت میان آن ها کم کم از بین می رود و این عمل، بذل محبت را در دل کودک می باشد.

هرگاه تلقین قوی و فعلی باهم قرین شود، تأثیر آفرینی آن مضاعف خواهد بود. درباره ی رفتارهای مختلف می توان چنین تقارن و تقابلی را فراهم آورد. روش تحمیل به نفس در این زیر مرحله قابل طرح نیست، زیرا علی رغم تلقین، تحمیل همواره در برابر مقاومتی درونی انجام می پذیرد و لذا مستلزم میزانی از کف نفس است و تا هفت سالگی چنین قابلیت در کودک به ظهور نمی پیوندد.

۲- اصل اصلاح شرایط و روش های زمینه سازی، تغییر موقعیت و اُسوه سازی: این اصل نیز به همراه روش های مترتب بر آن، در زیر مرحله ی مورد بحث قابل استفاده و توجه به آن بسیار مهم است. طبق این اصل که در دوره ی کودکی روشن تر از هر دوره ی دیگری جلوه گر است، باید به جای تمرکز بر خود کودک و رفتارهای او، نظر را به پیرامون او معطوف ساخت و روابط او را با محیط و عوامل محیطی تغییر داد. کودک به رنگ پیرامون خویش می گراید و با دستکاری پیرامون وی، خود او نیز دگرگون می شود. مسأله این نیست که بخواهیم کودک را در محیطی بسته و مجرد قرنطینه کنیم، ولی به هر حال کودک نیز متعلق به جهان واقعیت است و در آن حاضر و با آن مرتبط. اما این سخن نیز موجه است که نمی توان به بهانه ی باز بودن محیط کودک، نسبت به نوع محیط هایی که او در آن قرار می گیرد بی تفاوت بود. اصولاً هر نظام تربیتی، به نحوی به «جعل محیط» می پردازد و به قرار دادن کودک در آن توصیه می کند؛ اما آن چه نباید از آن نیز طفره رفت، این است که نمی توان حبس و حرمان کودک را بهای جعل محیط قرار داد. اگر بنا را بر حبس نگذاریم، ناگزیر کودک، هم شاهد بدکرداری ها خواهد بود و هم مستمع دشنام ها و آن چه از اصلاح شرایط



مراد می شود این است که بدون گسیختن کودک از محیط، مطلوب ترین وضع ممکن را برای او فراهم آوریم. در عین حال، بخشی از کار نیز این خواهد بود که با وجود ارتباط وی با محیط بد، اثرپذیری او را از عوامل سوء کاهش دهیم و این به اصول دیگری چون مسئولیت و محبت و شیوه های مترتب بر آن ها مربوط می شود.

روش های تربیتی اصل اصلاح شرایط نیز باید دقیقاً به کار گرفته شود. توضیح این روش ها در فصل پیش گذشت. در این جا تنها متذکر می شویم که یکی از جنبه های مهم روش زمینه سازی در هفت سال اول، تأمین سلامت بدن کودک و مراقبت از آن است. بیماری های مختلف، به خصوص در سال های اولیه ی این زیر مرحله، می تواند مبدأ آسیب های جدی بدنی و در پی آن، روانی شود. عدم کفایت خواب، خوراک و بهداشت کودک، همه به مقتضای این روش باید مورد توجه و جبران قرار گیرد. شرح جنبه های دیگر در فصل پیش مطالعه شود. در باب روش تغییر موقعیت، آن چه از حیث موقعیت زمانی، مکانی و اجتماعی گفته شد، همه قابل توجه است. برای مثال، با تغییر و تنظیم درست ساعات خواب، می توان کودک را سحرخیز بار آورد و بدین ترتیب آثار نامطلوب دیر خوابیدن و دیر برخاستن را در وی از بین برد. همچنین از جهت موقعیت مکانی، قرار دادن کودک در محیط های وسیع و روبه رو ساختن او با ابزار، اشیاء، گیاهان و حیوانات مختلف، آثار عاطفی برجسته ای به بار می آورد (به علاوه، از حیث یادگیری نیز تأثیرات ویژه ای فراهم می آید که مورد بحث ما نیست).

روش اُسوه سازی نیز در این سنین از اهمیت زیادی برخوردار است. زیرا کودک به سبب تقلید از آداب، حرکات و رفتارهای والدین و بزرگسالان و همبازی ها، همواره چشم به اُسوه ها و الگوها دارد. اُسوه های مطلوب را باید در معرض دید کودک قرار داد و اُسوه های نامطلوب را - اگر نتوان حذف کرد - مورد توضیح و تبیین قرار داد و جهت نامطلوب شمردن آن ها را برای کودک باز



گفت. شرح بیشتر، در فصل پیش ملاحظه شود.

۳- اصل مسؤولیت و روش مواجهه با نتایج اعمال: البته این اصل در هفت سال اوّل مورد نمی یابد. زیرا کودک هنوز آمادگی عمل بر حسب الزام های درونی را به دست نیاورده است. اما با توسّل به روش «مواجهه با نتایج اعمال» می توان آمادگی کودک را در باب مسؤولیت گسترش داد. این روش را در زیر مرحله ی حاضر می توان به کار بست و اهمیت آن نیز قابل توجه است. استفاده ی هرچه بیشتر از این روش، ما را از به کار بستن وسیع امر و نهی بی نیاز می کند و انگیزه ی درونی کودک را برانجام یا ترک اعمال، دامن می زند. مواجهه با نتایج اعمال، هم در سطح «دریافتن» و هم در سطح «دیدن» و چشیدن، هر دو در این سنین قابل استفاده است. روش های دیگر این اصل، در مراحل بعدی مورد می یابد. روش ابتلا تنها به نحو خفیف و مقدماتی قابل بهره گیری است، به این معنا که می توان کودک را گاه در شرایط نسبتاً دشوار قرار داد تا اندکی با سختی درآویزد، اما به هر حال، استفاده ی جدی از این روش هنوز مطمح نظر نیست.

۴- اصل آراستگی و روش های آراستن ظاهر و تزئین کلام: جذبه ی حُسن در هفت سال اوّل نقش آفرینی می کند، اما دامنه ی آن تنها محدود به حُسن ظاهر و زیبایی های محسوس است. لذا باید اصل آراستگی بر روابط میان والدین و مریبان با کودک سایه افکند و آنان بدون سوق دادن کودک به تجمل گرایی، ذوق زیبایی را در وی برپا کنند و بگسترند و میل به آراسته بودن را در او شکل دهند و هدایت کنند. او در عین حال باید بیابد که آراستگی و سادگی، رفیق طریق هم اند و چنین نیست که آراستگی تنها با هوس بازی و تازه طلبی فراهم آید. به علاوه، باید کودک را هرچه بیشتر با زیبایی های طبیعت روبه رو ساخت تا ذائقه ی زیبایی در وی حساس تر و تیزتر شود. روش تزئین کلام نیز در این زیرمرحله در سطحی معین قابل استفاده است و آن عمدتاً عبارت است از جاذبه ی سخن آهنگین که در شعر و سرود جلوه می کند. محتواهای مطلوب را در چنین قالبی باید به کودک عرضه کرد.



۵- اصل فضل و روش های مبالغه در عفو، توبه، تبشیر و مبالغه در پاداش: فضل و برقرار ساختن رابطه ی عدم توازن نیز در کودکی قابل استفاده و بسیار مؤثر است. عرصه ی این اصل در سنین مورد بحث، چنان گسترده است که جایی برای اصل عدل باقی نمی گذارد یا اگر جایی هم بگذارد، آن را به زاویه می افکند، زیرا هنوز کودک به مفهوم دقیق کلمه، قابل مجازات (در قبال خطا) نیست. از این رو هریک از روش های اصل فضل را باید به وفور با کودک به کار بست. نیازی به توضیح مجدد روش ها نیست و تنها به این تذکر اکتفا می کنیم که تبشیر در این سنین قابل استفاده نیست و اگر باشد بسیار کم دامنه تواند بود. اما روش مبالغه در پاداش که با تشویق مرادف است، باید به طور گسترده مورد بهره وری قرار گیرد.

۶- اصل عزت و روش های ابراز توانایی و تغافل: این اصل تنها با توجه به یکی از پایه های آن یعنی احساس عزت قابل استفاده است، زیرا تقوا که آن را معیار عزت واقعی و پایه ی دوم اصل عزت محسوب داشتیم، در این سنین به ظهور نمی رسد. با این توضیح باید احساس عزت را در کودک گسترش داد و او را از احساس ذلت محافظت کرد. از این حیث، هم روش ابراز توانایی و هم تغافل، هر دو باید باهم به کار گرفته شوند. در توصیه ها و روایات، مکرراً بر پاس داشتن احساس عزت کودک و ممانعت از بروز ضعف و کاستی و حقارت وی تأکید شده است. برای نمونه، روایت زیر را نقل می کنیم:

اِذَا سَمِيتُمُ الْوَلَدَ فَاکْرِمْ مَوَالَهٗ وَاَوْسِعُوا لَهُ فِی الْمَجْلِسِ وَلَا تُقَبِّحُوا لَهُ وَجْهًا.^۱
کودک را به نامی نیکو نام گذاری کنید و هنگامی که به مجلس شما می آید، برای او جاباز کنید و به او روی ترش نکنید.

۱. جامع الاخبار، ص ۱۲۳؛ به نقل از اسلام و تعلیم و تربیت، دکتر محمد باقر حجتی، بخش اول، ص ۱۸۶.



۷- اصل تذکر و روش موعظه‌ی حسنه: نسیان در کودکی، فراوان‌تر از هر وقت دیگری رخ می‌کند و لذا تذکر و یادآوری مکرر درخواست‌ها به کودک ضرورت می‌یابد. اگر کودک بارها آنچه را گفته شده است فراموش کند نباید بی‌طاقت شد، زیرا مربی در یک نگاه، تنها «مذکر» است و تذکر کار اصلی او است.

روش موعظه‌ی حسنه با شرحی که در فصل گذشته آمد و به هر دو صورت «یادآوری نعمت‌ها» و «عبرت‌آموزی (قصه‌گویی)» باید به کار گرفته شود. به خصوص قصه‌گویی، از گسترده‌ترین روش‌های قابل استفاده است و به تناسب صفات و خصوصیات که مورد نظر است، باید از قصه‌ها بهره جست. در این باب، هم قصه‌های قرآن و قصه‌های تاریخی و هم قصه‌های خیالی، هر دو مورد توجه اند؛ ولی در هر دو، مسأله، عبرت‌آموزی باید محلّ عنایت قرار گیرد.

۸- اصل ابراز یا منع محبت و روش‌های بیان مهر و قهر و عطا و حرمان: اصل محبت در شکل ابراز و منع، در هفت سال اول بسیار مورد تأکید است و روش‌های مترتب بر آن همواره توصیه شده است، به نحوی که قهر به عنوان مهم‌ترین روش تنبیهی در کودکی شمرده شده و استفاده از آن به جای تنبیه بدنی سفارش شده است؛ چنان که امام علی (ع) به یکی از اصحاب فرمود که در مقام تنبیه فرزندش از او قهر کند و زمان آن را نیز کوتاه در نظر بگیرد (لَا تَضْرِبْهُ وَاهْجُرْهُ وَلَا تُطْلُ)^۱.

همچنین بیان مهر و آشکار ساختن محبت، بارها خواسته شده است:

مَنْ قَبْلَ وَلَدِهِ كَتَبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ حَسَنَةً وَمَنْ فَرَّحَهُ فَرَّحَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ.^۲

هر کس فرزند خود را ببوسد، خداوند آن را به عنوان عملی نیک برای او خواهد نوشت و هر کس فرزند خود را شاد کند، خداوند او را در روز محاسبه و رستاخیز مسرور خواهد داشت.

۱. بحار، ج ۲۳، ص ۱۱۴، به نقل از الحدیث، روایات تربیتی، ج ۳، ص ۲۵۰.

۲. فروع کافی، ج ۶، ص ۴۹.



در باب هبه و هدیه نیز پیامبر توصیه فرموده است که پدران تحفه‌هایی برای فرزندان بخرند و هنگامی که به خانه داخل شدند، دختر بچه‌ی خویش را در دادن هدیه مقدم دارند و به هر حال خردسالان خویش را اعم از دختر و پسر، مسرور دارند و محبت خویش را این چنین ابراز کنند.^۱

در پایان متذکر می‌شویم که اختصاص اصول و روش‌های مذکور به این زیرمرحله، تنها از حیث شروع است و بنابراین همچنان در مراحل بعدی تربیت نیز باید از آن‌ها بهره جست. اما اصول و روش‌هایی که ذکر نشده، در زیر مرحله‌ی اول، قابل استفاده نیست و در مرحله‌ی مناسب بیان خواهد شد. درباره‌ی آن چه پس از این ذکر می‌شود نیز همین بیان صادق است، یعنی اصول و روش‌های مزبور در مراحل مابعد خود قابل استفاده‌اند، اما در مراحل ماقبل، نمی‌توان آن‌ها را به کار برد.

ب - زیر مرحله‌ی دوم: تأدیب

کودک از حدود هفت سالگی تکلیف پذیر می‌شود و این از روایاتی برگرفته شده که تعلیم و تأدیب کودکان را موکول به سنین مزبور کرده است. ما در این جا به تکلیف تأدیبی و تربیتی نظر داریم و مسأله‌ی تعلیم را به طور خاص مورد توجه قرار نمی‌دهیم.

تأدیب آن است که کودک را با ادب (و آداب) اسلامی ملازم و او را نسبت به رعایت آن‌ها مکلف کنیم. مراد از ادب و آداب در این زیرمرحله، ادب و آداب ظاهری و رفتاری است و آنچه به عنوان آداب باطنی در باب اعمال مطرح می‌شود - همچون ریا نورزیدن در عبادت - در این جا مورد نظر نیست.

در این زیرمرحله که از هفت سالگی تا هنگام بلوغ است، می‌کوشیم کودک را به رعایت ظواهر آداب اسلامی، ملزم و وی را با آن‌ها ملازم کنیم. هر چند هنوز کودک

۱. قال الذبی (ص): من دخل السوق فاشترى تحفة فحملها الى عياله كان كحامل صدقة الى قوم محتاج وليبدأ بالاناث قبل الذكور فانه من فرح ابنته فكانما اغتق رقبة من ولد اسمعيل ومن اقر عين ابن فكانما بكى من خفية الله ومن بكى من خفية الله اذله جنات النعيم. / مكارم الاخلاق، ص ۱۱۴.



نسبت به حکمت آداب مزبور، فهمی درخور نیافته است، اما از باب تمرین و تمهید، وی را به انجام آن‌ها تکلیف می‌کنیم و نفس رعایت آداب مطلوب، لغزش‌ها و آسیب‌ها را می‌کاهد:

مَنْ كَلَّفَ بِالْأَدَبِ قَلْتُ مَسَاوِيَهُ. ۱/ علی (ع)

آن کس که مکلف به ادب شود، بدی‌هایش اندک می‌شود.

منظور از تکلیف کردن، آن نیست که به انگیزه‌ها و علائق کودک توجه نشود. بهره‌وری از تشویق و مهر و قهر و سایر شیوه‌های مشابه، با تکلیف کردن، غیرقابل جمع نیست و به دقت باید از این گونه روش‌ها بهره جست؛ اما مراد آن است که کودک باید خود را در برابر تکلیف احساس کند و بداند که اگر تن به تکلیف ندهد، با الزام‌هایی روبه‌رو خواهد شد. همین ویژگی تکلیف سازنده است و کودک را به انجام اعمالی معین موفق می‌کند و حاصل آن، مصون ماندن از پاره‌ای لغزش‌ها در حال یا آینده است.

کودکی که درباره‌ی راست گفتن، دزدی نکردن، ادای امانت دیگران، بدگویی نکردن از دیگران، نمازگزاردن و سایر آداب، مورد تکلیف قرار می‌گیرد و عاداتی کسب می‌کند، از آسیب‌هایی جدی در حال یا آینده مصون شده است. تردیدی نیست که نهایتاً باید فرد با الزام‌های درونی حرکت و در قبال وظایف خویش احساس مسئولیت کند و چنان که در زیر مرحله‌ی قبل اشاره شد، ما باید اصل مسئولیت و روش‌های آن را به تناسب در دوران کودکی به کار گیریم، اما این مقصود نه تنها با تأدیب و تکلیف ناسازگار نیست، بلکه محتاج آن نیز هست. از این رو در تربیت اسلامی، نظر بر آن است که کودک از حدود هفت سالگی، خود را در قبال تکلیف ببیند.

برای توضیح بیشتر بحث، مناسب است به یکی از قواعد فقهی که تحت عنوان

«مَشْرُوعِيَّةُ عِبَادَاتِ كُودَك» (مَشْرُوعِيَّةُ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ) نامیده می شود اشاراتی داشته باشیم. در باب این که آیا اوامر و نواهی الهی شامل کودکان نیز می شود، نظر فقها غالباً بر آن است که اوامر و نواهی الزامی یعنی واجبات و محرمات، منوط به حصول بلوغ است. با پذیرش این سخن، مسأله‌ی مورد بحث در قاعده‌ی فوق آن است که آیا تکلیف (اوامر و نواهی) غیر الزامی، شامل حال کودکان می شود یا نه. به عبارت دیگر، آیا عبادات و تکالیف مزبور در حق آنان نیز تشریع شده است یا نه؟

در این زمینه نظرات مختلفی وجود دارد، اما مشهور در نزد فقها آن است که عبادات و تکالیف در حق کودکان نیز تشریع شده است. البته خداوند درباره‌ی کودکان تکالیف را به نحو الزام (واجب یا حرام) نخواست است و برای آنان، واجبات چون مستحبات خواهد بود و محرمات چون مکروهات. پس می توان گفت که احکام تکلیفی درباره‌ی کودکان، منحصر در سه قسم است: مستحبات (شامل واجبات و مستحبات)، مکروهات (شامل محرمات و مکروهات) و مباحات.^۱ بر این اساس، می توان کودکان را با جمیع افعال و اعمالی که بر افراد بالغ واجب یا مستحب است، ملازم ساخت و آن ها را از همه‌ی افعال و اعمالی که بر افراد بالغ حرام یا مکروه است بازداشت. پس طهارت (طهارات)، نماز، روزه، حج، اداء امانت و ... با همه‌ی واجبات و مستحبات آن ها برای کودک مستحب است و دروغ گویی، دزدی، روزه‌ی عاشورا و نظایر آن، با همه‌ی محرمات و مکروهات آن ها برای کودک مکروه است (البته برخی از نتایج این نظر که قاعدتاً باید قابل قبول باشد، بنا به دلایلی چون اجماع، مورد توجه قرار

۱. دلایل مختلفی برای این نظر ذکر شده است، مانند شمول اذله عامه و مطلقات (چون عام بودن اقیمو الملو و عموماً که دلالت بر ترتب ثواب بر اعمالی چون نماز، روزه، حج و ... دارد، بدون آن که تنها برخی از به جا آورندگان مورد تخصیص باشند و اما درباره‌ی احادیثی که ظاهراً خلاف این نظر است، توجیهاتی صورت پذیرفته است. مثلاً در روایتی منقول از علی (ع) آمده است: «أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة: عن المصبي حتى يحتكم، وعن المجنون حتى يفقه، وعن النائم حتى يستيقظ»، «آیا نمی دانی که تکلیف از سه کس برداشته شده است: از کودک تا وقتی که بالغ شود، از مجنون تا هنگام افاقه و از فرد خوابیده تا وقتی بیدار شود؟» پاسخ آن است که خداوند از روی رأفت، تکالیف یعنی تکالیف الزامی را از کودکان برداشته است. اما در خصوص تکالیف غیر الزامی دلیلی بر رفع آن نیست، به ویژه که کودکان قبل از بلوغ، عموماً به فهمی نسبت به احکام و تکالیف نایل می شوند. برای مطالعه‌ی بیشتر مراجعه شود به عوائد الایام احمد نراقی، «فی وجوب العمل بالبلوغ»، ص ۲۶۸ و القواعد الفقهية ج ۳، حسن موسوی بجنوردی، «قاعدة مشروعیة عبادات المصبي»، ص ۱۰۷-۱۱۷. از این کتاب، قاعده‌ی «عدم اشتراط الاحکام الوضعية بالبلوغ» مربوط به احکام وضعی نیز قابل استفاده است.



نگرفته است، همچون جواز استیجار در عباداتی که امکان نیابت در آن ها هست و نذر توسط کودکان که به سبب مخالفت نورزیدن با نظر کثیری از فقها، به عنوان عدم جواز استیجار و بطلان نذر مطرح شده است). این توضیح نظری مسأله ی مورد بحث است، اما از حیث عمل، به سبب سبک گرفتن بر کودک، عمدتاً او را نسبت به آداب اجتماعی و واجبات و محرمات احکام الهی (که فی الواقع برای او به عنوان مستحب و مکروه مطرح است) تکلیف می کنیم. لذا در روایات به این گونه موارد سفارش شده است. به عنوان نمونه روایت زیر را نقل می کنیم:

عَنْ معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله (ع) في كم يؤخذ الصبي بالصلاة؟ فقال بين سبع سنين وست سنين.^۱

معاویه بن وهب از امام صادق (ع) پرسید که در چه سنی باید کودک را به نماز واداشت؟ فرمود بین شش و هفت سالگی.

در این زیر مرحله نیز بر حسب اقتضای آن، باید اصول و روش های ویژه ای را در تدابیر تربیتی به کار بست. چنان که قبلاً اشاره کردیم، اصول و روش های مربوط به زیر مرحله ی پیش، در این زیر مرحله و مراحل بعدی نیز قابل استفاده است. پس علاوه بر آن چه در زیر مرحله ی اول ذکر شد، لازم است اصول و روش های زیر نیز مراعات شود:

۱- اصل مداومت و محافظت بر عمل و روش فریضه سازی: در این زیر مرحله، چون عرضه ی تکالیف آغاز می شود، اصل مداومت و محافظت بر عمل و تکلیف باید مورد توجه قرار گیرد. تکالیف محوّل شده، هنگامی نقش تمهید کودک برای مرحله ی بعد را ایفا خواهند کرد که از حیث کمی، مداومت یابند تا او را آماده ی عمل کنند و از حیث کیفی، مورد محافظت و مراقبت قرار گیرند تا او را آماده ی عمل صحیح گردانند. البته در فصل پیش متذکر شدیم که

۱. وسائل، ج ۲، ص ۳؛ به نقل از کودک، محمدتقی فلسفی، ص ۱۹۸.



محافظت، اعم از محافظت بر آداب ظاهری و آداب باطنی است. آنچه در این جا از محافظت مراد می شود، معطوف به آداب ظاهری اعمال است و مراقبت نسبت به آداب باطنی به مراحل بعد موکول می شود.

از اصل مذکور تنها روش فریضه سازی در این زیر مرحله قابل استفاده است و مقصود از فریضه، فریضه ی تربیتی است نه شرعی. تکالیف اساسی که به کودک عرضه می شود باید صورت فریضه داشته باشند، با شرح و شروطی که در فصل گذشته بیان شد. پاره ای از تکالیف را نیز می توان به صورت غیر فریضه مطرح ساخت.

۲- اصل عدل و روش های تکلیف به قدر وسع، انذار و مجازات به قدر خطا: چون کودک، تکلیف پذیر می شود و تکلیف و مجازات بستگی و نسبتی با هم دارند، از این رو پیروی از اصل عدل در این زیر مرحله ضرورت می یابد. چنان که در توضیح عدل گفته شد، به مقتضای عدل باید به وسع های نوعی، گروهی و شخصی افراد عنایت داشت. هریک از شیوه های این اصل در زیر مرحله ی مورد بحث قابل استفاده است. در مقام تکلیف، باید وسع مخاطب یا مخاطبان (به صورت گروه) را هم از حیث فهم تکلیف و هم از حیث قدرت بر عمل آن مراعات کرد. به هنگام تخطی از تکلیف، نخست باید فرد را نسبت به عواقب آن هشیار کرد و هشدار داد، زیرا بدون انذار، مجازات به ظلم می گراید. سرانجام به هنگام مجازات، باید قدر خطا را در نظر گرفت و از دخالت دادن عوامل دیگر خودداری کرد.

۳- اصل مسامحت و روش های مرحله ای نمودن تکالیف و تجدیدنظر در آن ها: آغاز ارتباط تکلیفی، مستلزم پیروی از اصل مسامحت است. بدون توجه به این اصل، خاصه در دوران کودکی که ضعف آدمی در آن بارزتر است، امکان به انجام رساندن تکالیف نیست. به کارگیری روش های این اصل ایجاب می کند که تکالیف دشوار، در چند مرحله تنظیم شوند و تکالیف دشوارتر مورد تجدیدنظر قرار گیرند.



مرحله ی دوم: اسلام

این مرحله با بلوغ شرعی آغاز می شود و اولین مرحله ی اصلی و متنی تربیت - بر حسب تعریفی که مطرح شد - به حساب می آید. زیرا در مفهوم تربیت، یعنی ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی، مواجهه ی انسان با خدا اساس تعریف است و این مواجهه از هنگام بلوغ شرعی آغاز می شود. مستعد شدن برای این مواجهه، همان مقصودی است که در مرحله ی تمهید باید فراهم آید. ثمره ی تأدیب و تمهید کودک، مواجهه ی مناسب او با خدا و تکلیف الهی در این مرحله است و از این رو، در روایات آمده است که ولیّ کودک، مسؤول گذراندن او از تمهید و تأدیب و آماده ساختن وی برای مواجهه با خدا است:

وَ أَنْكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وَلَّيْتَهُ بِحُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ إِلَى رَبِّهِ. ^۱ / امام سجّاد (ع)

(خطاب به پدر) تو درباره ی فرزند و کسی که بر او ولایت داری مسؤول هستی که تأدیبی نیکو انجام دهی و او را به سوی خدایش راهنمایی کنی.

آغاز این مرحله در نظام تربیتی اسلام بسیار گرانقدر تلقی شده و چنان که سید بن طاووس به فرزند تازه بالغ خویش خطاب کرده است، باید آن را مهم ترین فصل حیات فرد دانست و این ارزیابی را در ذهن خود او نیز گنجانند. والدین و مربیان باید حلول لحظه ی مواجهه ی فرد با خدا و ورود او در سنّ تکلیف (الهی) را به عنوان بزرگ ترین و به یاد ماندنی ترین حادثه ی زندگی او تلقی کنند و این تلقی را با بزرگداشت آن لحظه و سالگشت های آن، در خود او نیز پدید آورند.

اگر توصیه های تربیتی در مرحله ی پیش عمده تا خطاب به والدین مطرح می شد، در این مرحله، خداوند، خود، با نوجوان سخن می گوید و دستورات تربیتی را به خود او خطاب می کند (البته این کلام به معنای حذف ضرورت و وجود مربی نیست، بلکه اشاره ای است به افزوده شدن بُعدی تازه به جریان تربیت که با

حصول آن، حتی مربی نیز باید نهایتاً حرکت درونی مرتبی را تشدید کند و بس). نخستین دستورالعمل خدا آن است که نوجوان، استقلال فکری را جایگزین تقلید فکری سازد و جز بر آنچه فهم پذیر و معقول است گردن نگذارد. گزینش خدا و آیین فکری نیز باید از همین طریق میسر شود:

وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...

و اگر والدین خواستند تو را وادارند که چیزی غیر معقولی را ناآگاهانه شریک من قرار دهی، از آیین شرک آمیز آنان پیروی مکن ...

البته به دلیل آن که هنوز نوجوان از وسعت فکری برخوردار نیست و در طلیعه‌ی این تحول قرار دارد، آنچه در مرحله‌ی حاضر از وی انتظار می‌رود، آن است که به طور اجمال در باب وجود و وحدت خدای هستی بیندیشد و روشن بینی حاصل کند و نسبت به ضرورت هدایت الهی و بعثت انبیا و پیامبر اکرم (ص) متقاعد شود. این مضمون در شهادتین نهفته است و هرگاه نوجوان به قدر همین روشن بینی اولیه، اعتقاد حاصل کند و شهادتین را بر زبان جاری کند، «مسلم» است و به مرحله‌ی اسلام درآمده است. حاصل این فکر و اعتقاد و ثمره‌ی این اسلام و ایمان اولیه، در اعمال نوجوان آشکار می‌شود و بنابراین او غالب احکام (واجب و حرام) را مراعات می‌کند و همین مراعات، نشانه‌ی حصول اعتقاد در او خواهد بود. با این که کودک در زیر مرحله‌ی تأدیب هم با غالب آداب و احکام ملازم بود، اما آن چه در این مرحله به ظهور رسیده، «اعتقاد» درونی، هر چند به نحو اجمالی نسبت به آداب و احکام مزبور است. پیش‌تر او همین اعمال را انجام می‌داد، اما با الزامی از سوی والدین؛ و در این مرحله نیز اعمال مزبور را انجام می‌دهد، اما با الهام گرفتن از فکر و اعتقادی درونی و میان این دو دسته عمل با وجود مشابهت، مرزی قاطع و فاصله‌ای بسیار هست.^۲

۱. لقمان: ۱۵.

۲. ... ذکر این نکته مفید است که در مرحله‌ی اسلام، فرض اسلام بدون ایمان ممکن است و آن هنگامی است که فرد از روی اجبار و علی‌رغم بی‌اعتقادی، آداب ظاهری را رعایت کند «وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴). اما چنان که قبلاً گفته شد، مرحله‌ی اسلام با ایمانی در مرتبه‌ی خود همراه تواند بود و آنچه در سطور فوق آمده، ناظر به همین مرتبه از ایمان است.



در پی این استقلال فکری، نوجوان باید به استقلال عاطفی و عملی نیز نایل شود و این امر با آنچه پیش از این در بحث از تطورات وسیع آدمی به عنوان کفایت اقتصادی و اجتماعی (رشد) مطرح شد، مرتبط است. به عبارت دیگر، تدابیر تربیتی ما در این مرحله متوجه تکوین درست بلوغ اشد در نوجوان است. آنچه در روایات به عنوان ایفای نقش «وزارت» توسط نوجوان در هفت سال سوم زندگی به میان آمده، ناظر به این جنبه از مرحله دوم تربیت است. هرگاه والدین نوجوان را در هفت سال سوم به عنوان وزیر، همکار و مشاور خود تلقی کنند و برحسب این تلقی با وی رفتار کنند، زمینه مناسب برای حصول کفایت اقتصادی و اجتماعی یا رشد در وی فراهم شده است.

برای طی این مرحله، به تناسب باید اصول و روش های ویژه ای را به کار بست. همه ی اصول و روش هایی که در مرحله ی پیش مطرح شد، باید در این مرحله نیز همچنان مورد استفاده قرار گیرد، اما موارد تازه ای نیز بر آن ها افزوده می شود که در زیر به این موارد اشاره می کنیم:

۱- اصل تحوّل باطن و روش های اعطای بینش و دعوت به ایمان: چون نوجوان در این مرحله آمادگی استقلال اندیشه و عمل را یافته است، لازم است به پیروی از اصل تحوّل باطن، به دنبال ایجاد تحولی درونی در وی باشیم. مضمون این اصل چنان که قبلاً بیان شد، آن است که برای ایجاد تغییر در اعمال و رفتار، باید فرد را از درون دچار تحوّل ساخت. روش های ما برای پدید آوردن این تحوّل، هم ناظر به «فکر» (اعطای بینش) و هم ناظر به «عزم» نوجوان (دعوت به ایمان) است. از توضیح مجدد این روش ها پرهیز می کنیم و به ذکر دو نکته اکتفا می کنیم. نخست این که عرضه ی بینش ها در این مرحله به طور محدود صورت می پذیرد (که موارد آن در توضیح همین مرحله گذشت) و عرضه ی کامل آن به مرحله ی بعد موکول می شود. دیگر آن که روش اعطای بینش با روش تعلیم حکمت نیز تلاقی دارد و با آن تکمیل می گردد، زیرا در اوّلی نوع بینش ها



و در دومی، مراحل عرضه‌ی آن‌ها مطرح می‌شود.

۲- اصل مسئولیت و روش ابتلا: این اصل در مرحله‌ی قبل با تکیه بر روش «مواجهه با نتایج اعمال» مطرح شد، اما موطن اصلی این اصل مرحله‌ی حاضر است و در این جا باید الزام‌های درونی و مسئولیت را در فرد برپا کرد. علاوه بر روش مذکور، در این مرحله باید روش ابتلا را نیز به طور وسیع مورد استفاده قرار داد. به اقتضای این روش، باید نوجوان را در موقعیت‌های مختلف قرار داد، به چشیدن گرمی‌ها و سردی‌ها فراخواند و شرایط دشوار و هم‌سفر را پیش پای او گذاشت تا بتواند علی‌رغم اقتضای شرایط، عمل کند و این همان الزام درونی و مسئولیت است. توضیح بیش‌تر در فصل پیش آمده است. در پایان متذکر می‌شویم که طرح مرحله‌ی وزارت در روایات، متضمن همین ابتلا است.

۳- اصل تعقل و روش‌های تزکیه و تعلیم حکمت: طبق این اصل باید نوجوان را که به استقلال فکری دست یافته است، به تفکر صحیح و راهیاب (تعقل) رهنمون شد. از روش‌های این کار، نخست آن است که چگونگی بیرون رفتن از کشاکش هواها و هوس‌ها را به نوجوان بیاموزیم. حاصل‌رهایی و تسلط بر کشش‌های درونی، تزکیه است و به موازات و به میزانی که تزکیه حاصل می‌شود، تعقل میسرتر می‌گردد. موارد عمده‌ی این کشش‌ها در فصل پیش گفته شد. روش دیگر، تعلیم حکمت است و چنان‌که در توضیح آن گذشت، مراحل آن چنین است:

- نشان دادن بن‌بست‌های افکار موروثی و نادرست و مواجه ساختن فرد با این بن‌بست‌ها؛ مقتضای این مرحله، رویاندن سؤالات در ذهن مخاطب است نه درویدن آن‌ها.

- با جریان گرفتن فکر، باید مخاطب را به مشاهده‌ی محسوسات فراخواند.

- با بیان اشارات، باید وی را به نفوذ در قشر طبیعت و گذشتن از آن و

جست‌وجوی آنچه نادیدنی اما یافتنی است، توانا گرداند.



- در ضمن این گذر به سمت مقصود، باید مطلوب را با استدلال‌هایی متین بیان کرد. در پی ریزی مبانی فکری نوجوان، به کار بستن این شیوه لازم است.

مرحله ی سوم: ایمان

ایمان در مرتبه ای به دل راه می یابد و در مرتبه ای دیگر، در دل ریشه می دواند. راه یافتن، رفتنی است که بازگشت نیز در پی تواند داشت، چنان که برخی از دل‌ها محل آمد و شد پیاپی ایمان و کفر است، اما ریشه دواندن، رفتنی است بی بازگشت.

مراد از ایمانی که در مرحله ی پیش بیان شد، همان راه یافتن است، اما در این مرحله ریشه دواندن و ثبات ایمان در دل، مورد نظر است. اگر از حیث سنین زندگی به این مرحله نظر کنیم، باید بگوییم که هر چند نمی توان محدوده ی سنی ویژه ای برای آن قائل شد، اما عموماً و غالباً موطن مناسب برای این مرحله، دهه ی سوم زندگی است. این دهه که از حیث مراحل تطورات و سع انسان «مرحله ی اعتدال» نامیده شده بود، از حیث مراحل تربیت، مرحله ی ثبات ایمان نام می گیرد و آشکار است که این دو مرحله به هم ناظرند و به سبب حصول اعتدال وجودی، ثبات و استقرار ایمان در آن مناسب تر و میسرتر است.

ویژگی های عمده ای که به عنوان مشخصات این مرحله می توان ذکر کرد، عبارت اند از:

الف- گسترش یافتن ذهن و اندیشه ی فرد نسبت به معارف و حقایق الهی به طور تفصیل. در مرحله ی قبل (به خصوص در ابتدای آن)، تنها آگاهی اجمالی نسبت به وجود و وحدت خدا و ضرورت هدایت الهی و رسالت پیامبر اکرم (ص) (مضمون شهادتین) مورد نظر بود. اکنون همه ی آن چه در ساختن یک جهان بینی کامل و شامل مورد نیاز است، باید برای فرد فراهم آید.

ب- اعتقاد و باور تفصیلی قلبی نسبت به آگاهی های مزبور.

ج - انجام اعمال صالح . فرد علاوه بر انجام واجبات و ترک محرمات ، به انجام اعمال صالح می پردازد و خصایل ویژه ای می یابد . برای مثال ، احسان ، انفاق در نهان و آشکار ، صبر و تحمل در دشواری ها ، بشاشت و حسن استقبال از مردم در روابط اجتماعی (بِشْرُهُ فِی وَجْهِهِ) ، عفو و صفح از خطاکاران در حقوق شخصی خویش ، قناعت ، مودّت ، موعظه ی دیگران و وعظ پذیری از آنان ، خضوع و تواضع ، امانت داری ، حُسن ضیافت ، حیا ، مراعات قسط ، عدالت و نظایر آن ها . با این حال ، ممکن است فردی که به این مرحله نایل شده است ، گاه تخلّقاتی نیز داشته باشد و لذا از پی آن ها مبادرت به توبه کند و این وضعیت ، وی را از مرحله ی ثبات ایمان خارج نمی کند . البته عموماً تخلّقاتی که در این مرحله سر می زند ، مواردی به جز گناهان کبیره است .

در تدابیر تربیتی این مرحله ، اصول و روش های ویژه ای باید مورد توجه قرار گیرد . در این جا باز متذکر می شویم که همه ی اصول و روش های مربوط به مراحل گذشته ، در این مرحله نیز همچنان جاری است و پرهیز از ذکر مکرّر ، نباید موجب غفلت از آن ها شود . اما آنچه به طور اختصاصی از این مرحله قابل استفاده است ، در زیر مورد اشاره قرار می گیرد :

۱- اصل تغییر ظاهر و روش تحمیل به نفس : این اصل در مراحل پیش مطرح شد ، اما آنچه مصداق ویژه ی آن در مرحله ی حاضر است ، «روش تحمیل به نفس» است که به کار بستن آن ، مستلزم حصول میزان قابل توجهی از کفّ نفس خواهد بود . فرد در این مرحله می تواند روش مزبور را در جهت تغییر ظاهر و اعمال خویش به کار بندد . حاصل تحمیل اعمال بر خویش ، ظهور وضعیتی درونی است که آن را در مرحله ی حاضر ، «تثبیت ایمان» نامیده ایم . البته جلوه های اولیه ی روش تحمیل به نفس ، در مرحله ی اسلام نیز مشاهده می شود (همچون روزه داشتن) اما موطن اصلی آن ، مرحله ی حاضر است و لذا ذکرش به اینجا موکول شد .

۲- اصل تحوّل باطن و روش اعطای بینش : از این اصل نیز آنچه در مرحله ی



ایمان مورد نظر و تأکید است، روش اعطای بینش است. در مرحله ی پیش، تنها به نحو اجمال از این شیوه بهره می جستیم، اما در این مرحله که تعمیق و گستردن ایمان مورد نظر است، باید فرد را با منظری وسیع تر به نگرستن در مسائل انسان و جهان فرا خواند. محورهای عمده در خصوص بینش ها را در فصل گذشته از نظر گذرانیدیم. در این مرحله می توانیم هر یک از بینش های مزبور را با شرح و بسط کافی مطرح کنیم.

۳- اصل مداومت و محافظت بر عمل و روش فریضه سازی و محاسبه ی نفس: مداومت و محافظت در این مرحله به نحو گسترده تری مورد نیاز است. از این رو، روش فریضه سازی از حدّ فرایض الهی درمی گذرد و فرد از فرط مداومت و محافظت بر عمل، آنچه را که خداوند فریضه قرار نداده، خود بر خود فریضه می کند. بدین ترتیب اعمال و افعالی که دیگران آن ها را به چشم استحباب می نگرند، او بر خود واجب می داند و با آن ها معامله ی اعمال واجب را می کند، چنان که اگر انجام عملی در یک زمان خاص از او فوت شد، آن را در وقت دیگر جبران می کند. به علاوه، فرد در این مرحله باید آداب باطنی فرایض را - علاوه بر آداب ظاهری - مراعات کند.

همچنین محاسبه ی نفس در این مرحله ضروری است. تثبیت ایمان در خویش و ملتزم شدن به آثار و لوازم آن در جنبه های مختلف فردی و اجتماعی، مستلزم محاسبه ی اعمال هم از حیث کمی و دوام و هم از حیث کیفی و سلامت عمل است.

۴- اصل مسؤولیت و روش تحریک ایمان: این اصل با دو روش «مواجهه با نتایج اعمال» و «ابتلا» در مرحله ی پیش مطرح شد و همچنان در مرحله ی حاضر نیز مورد توجه قرار می گیرد، اما روشی که به اقتضای اصل مسؤولیت به نحو ویژه در این مرحله قابل استفاده است، روش تحریک ایمان و به عبارت دیگر برانگیختن احساس تکلیف در فرد است. به سبب آن که فرد در این مرحله واجد ایمان است،



می توان برای بالا بردن توان او در جهت انجام تکالیف، ایمان او را در مرکز توجه قرار داد و احساس تکلیف را در وی جنباند و بدین طریق، آمادگی او را برای عمل افزایش داد و امکان ثبات ایمان را برای وی فراهم ساخت. درباره ی اهمیت و قدرت این روش در فصل گذشته بحث شد.

مرحله ی چهارم: تقوا

پس از ثبات و استقرار ایمان، مرحله ی دیگری ظهور می کند که به منزله ی ثمره ی آن ایمان استوار است و آن را مرحله ی تقوا نامیده اند. در این جا مراد، «حقّ تقوا» است که مرتبه ای رفیع از تقوا محسوب می شود و در زیر به توضیح آن خواهیم پرداخت. در باب مرحله ی حاضر نیز نمی توان محدوده ی سنّی قاطعی به دست داد، اما عموماً و غالباً مناسب ترین فصل برای آن، دهه ی چهارم زندگی است که از حیث مقایسه با مراحل تطوّر و سع آدمی با آنچه آن را «مرحله ی اعتلا» نامیدیم، متناظر است. همچنان که منتهای مرحله ی اعتلا چهل سالگی تعیین شده بود و این در موازات با کمال عقل قرار داشت، مرحله ی تقوا نیز در چهل سالگی، به اوج خود تواند رسید.

ویژگی های بارز این مرحله در سخنی از امام صادق (ع) برای تبیین و تفسیر حقّ تقوا آمده است.

عن ابی بصیر قال سألت ابا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» قال: يُطَاعُ فَلَا يُعْصَى وَيُذْكَرُ فَلَا يُنْسَى وَيُشْكَرُ فَلَا يُكْفَرُ.

ابو بصیر درباره ی این آیه که «خدا را آن چنان که حق تقوا است تقوا بورزید» از امام صادق (ع) سؤال کرد. ایشان فرمود: در مرتبه ی حقّ تقوا، طاعت بی عصیان، ذکر بی نسیان و شکر بی کفران موجود است.^۱

چنان که از این روایت برمی آید، در این حدّ از تحوّل تربیتی، فرد تسلطی کامل

۱. معانی الاخبار، ص ۲۴۰؛ به نقل از کودک، محمدتقی فلسفی، ص ۱۹۶.



بر حالات، اعمال و افکار خود دارد و این همه را در راهی که آن را درست می‌داند به کار می‌دارد. کسی که به این مرحله گام گذاشته است، در حالی که هر چه را در توان دارد به ثمر می‌نشانند (شکر بی کفران)، نسبت به خواست خدا در حالت تسلیم و رضا است^۱ و قاعده نیز بر این است که بی چنان تلاشی بر بهره‌وری از توش و توان خویش، چنین تسلیم و رضایی نه حاصل می‌شود و نه معنا دارد. با این وصف، راه صعود به قلّه‌ی تسلیم و رضا سخت و طولانی است، زیرا بهای آن استخراج همه‌ی سرمایه‌های وجودی خویش و معطل نیفکندن آن‌ها است. در وسع آدمی، در هریک از شؤون جسمی، فکری، عاطفی، اجتماعی، اخلاقی و معنوی او، بسی توان‌ها موجود است که «فرد عادی»، سهل است حتی «فرد خوب» نیز آن‌ها را ناکاویده و دست‌نخورده باقی می‌گذارد و تنها با سرمایه‌ی پیدا و آشکار خویش سر می‌کند. اما کسی که سر آن دارد تا حق تقوا را به جا آورد، باید در بهره‌وری از وسع‌های ناپیدای خویش، شیوه‌ی «قناعت» را به کناری نهد و چشم وسعت و فسحت باز کند.

پیمودن این راه بلند، همچنان که بهای گزاف دارد، بار و بر سرشار نیز می‌آورد و آن، همان تسلیم و رضا و اطمینانی است که تمام صفحه‌ی وجود آدمی را می‌نگارد. فردی که به این مرحله درآمده است، پس از صرف تاب و تلاش خویش، دیگر تردید ندارد که آنچه می‌گذرد، به خواست خدا است و آن را گوارا باشد یا ناگوار می‌پذیرد و به آن رضا می‌دهد. ظهور این حالت رضا، سلام و سلامت عمیقی را در جان و روان آدمی به ارمغان می‌آورد، زیرا حاصل رضا از هم نپاشیدن در برابر حوادث و استواری و صلابت داشتن در برابر آن‌ها است و بلکه باید گفت رضا از این نیز فراتر است؛ چه، این همه مرادف «صبر» است و صبر در مرحله‌ی قبل به دست می‌آمد. رضا، خشنودی است، در حالی که صبر، تنها تحمل و ورزیدن است و کسی که به رضا می‌رسد، نه فقط تحمل می‌ورزد، بلکه از آن چه

۱. در قرآن به این نکته اشاره شده است که آدمی با رسیدن به چهل سالگی می‌تواند واجد ظرفیتی باشد که به سبب آن در پی «شکر» و «رضا» باشد... حتی اذا بلغ أشده و بلغ أربعین سنة قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک الّتی انعمت علی و علی والدی و ان اعمل صالحاً ترضاه... / احقاف: ۱۵.



می‌گذرد خشنود نیز هست.

اصول و روش‌های تربیتی مذکور در مراحل پیش، باید در تکوین این مرحله همچنان به کار گرفته شوند، اما آنچه به نحو ویژه اختصاص به مرحله‌ی حاضر دارد عبارت است از:

اصل سبقت و روش تکلیف در غایت وسع

پس از طیّ مرحله‌ی پیش و همراه شدن با حاصل آن یعنی ثبات و استواری در راه، هنگام آن فرامی‌رسد که فرد به اوج بیندیشد و در مرحله‌ی حاضر گام گذارد. از این رو، اصل و قاعده‌ای که این مرحله مصداق بارز آن محسوب می‌شود، اصل سبقت است. پیشی جستن از دیگران و پیش‌تر و پیش‌تر رفتن، اصلی است که باید بر تدابیر تربیتی در این مرحله سایه افکند. لذا روش ویژه‌ای که در مرحله‌ی حاضر باید به کار بست، تکلیف در غایت وسع است. تکالیف دشوار و طاقت‌فرسا بر جستگی‌های آدمی را به عرصه‌ی وجود می‌آورد؛ تکالیفی که بسا در نگاه اول، فرد را به خوف می‌افکند. البته باید گفت آن طاقتی که در این مسیر فرسوده می‌شود، طاقت عادی فرد است و از پیکر فرسوده‌ی همین طاقت عادی است که طاقت برتر آدمی سربر می‌آورد. سرانجام، آنچه هست این است که انسان همواره با طاقت خویش راه می‌سپرد، اما سخن در نوع آن است. در این جا طاقت برتر است که توشه‌ی راه می‌شود.

مرحله‌ی پنجم: یقین

پس از مرحله‌ی تقوا، مرحله‌ی نهایی ربوبی شدن آدمی فرامی‌رسد و آن مرحله‌ی یقین و ایقان است و خداوند، طیّ کنندگان آن را «موقنین» نامیده است. در باب یقین نیز نمی‌توان از محدوده‌ی سنّی معینی سخن گفت، اما نوعاً هنگامی که انسان سن چهل را پشت سر گذاشت و با کمال عقل همراه شد، می‌تواند در حیطه‌ی



این مرحله قرار داده شود. مرحله ی یقین در اوج خود فی الواقع موهبتی است. به عبارت دیگر، اگر مراحل پیش از یک حیث دادنی بود و از حیث دیگر گرفتگی، این مرحله تماماً دادنی است و موهبت الهی آن را ارزانی افراد لایق می کند.

یقین، علمی است در درجه ی نهایت، به نحوی که هیچ گونه شک و تردیدی در آن راه ندارد. کسی که به یقین نایل می شود، هستی اشیا و موجودات را به چشم دیگری می نگرد و گرچه مانند دیگران بر کره ی خاک قدم می زند، اما فی الواقع در جهان دیگری به جز جهان دیگران، زندگی می کند. هرکس جهان را به گونه ای می بیند و لذا انسان ها با جهان بینی های مختلف، در جهان های مختلفی زندگی می کنند. جهان کسی که به یقین می رسد، «ملکوت» است و آن عبارت است از همان وجود اشیا، اما از حیث انتسابی که به خدا دارند (کلمه ی «کُن» وجودی)^۱. از این رو به نظر اهل یقین، هیچ حادثه، هیچ شیء و هیچ فعلی، موجودیت مستقل از خدا ندارد و همه چیز در بحر اذن او غوطه ور است. خداوند برای آن که ابراهیم (ع) را به یقین نایل کند، چشم او را به نگاه ملکوتی باز می کند:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ.^۲
و چنین، ملکوت آسمان و زمین را به ابراهیم نمایانندیم تا از اهل یقین شود.

زیستن در این جهان از حیث حالات و اعمال و افعال آدمی، آثار ویژه ای دارد و اهل یقین بودن با حالات و اعمال معینی تناسب و تلازم دارد. حال کسی که به یقین رسیده، در مقام رعایت حدود و ضوابط اعمال، حال کسی است که به عیان «می بیند» و گریز و اقدام او ناشی از شهود او است. از حیث حالات، می توان گفت که اهل یقین، به سبب نگاه ملکوتی خویش، نسبت به گوارایی ها و

۱. المیزان، ج ۷، سوره ی انعام، آیه ۷۵
۲. انعام: ۷۵.

ناگواری‌ها به نوعی «مصونیت» می‌رسند. آن چه دیگران را (در جهان خودشان) برمی‌انگیزد و برمی‌آشوبد، در بحر وجود او موجی هم نمی‌افکند، زیرا اساساً در جهان او آن چیزها موجود نیستند. لذا آرامش اهل یقین بی آن که با سنگ و صخره‌ای از «خوف» و «حزن» درآویزد، همچنان دامن می‌گسترده (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ)^۱.

در نظام تربیتی اسلام - علی‌رغم آن که گروهی به این راه رفته‌اند - نظر بر آن نیست که اگر کسی به مرتبه‌ی یقین رسید، دیگر از مراعات هرگونه اصل و روشی فارغ شده است. کسانی با استناد به آیه‌ی «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^۲: خدایت را عبادت کن تا یقین نزد تو آید. «به این نتیجه راه برده‌اند که وظایف تا هنگام نیل به یقین دوام دارد و از آن پس، وظایف بی حکمت خواهند بود. اما با نظر به این که مراد از یقین در آیه‌ی فوق، «مرگ» است^۳ و تنها یقین حاصل از مرگ وظیفه‌گسل است، نمی‌توان یقین پدیدآمده از تحول تربیتی را فارغ از انجام وظایف و مراعات اصول و روش‌های مربوط به آن‌ها دانست. اساساً باید گفت که چنین انفکاک‌ی ممتنع است، زیرا چگونه می‌شود که کسی شاکله و ملکه‌ای بیابد و آن گاه اعمال مربوط به آن را انجام ندهد. برای مثال، چگونه می‌شود کسی ملکه‌ی سخاوت بیابد ولی از بخشش به دیگران خودداری کند. کسی که در اثر جریان مستمری از تربیت و ربوبی شدن به مرحله‌ی یقین رسیده و شاکله‌ها و ملکاتی یافته، چگونه ممکن است از اعمال مربوط به آن‌ها اجتناب کند؟ لذا در مرحله‌ی حاضر، فرد همچنان باید همه‌ی اصول و روش‌های گذشته را در سطح خود مراعات کند.

۱. حجر، ۹۹.

۲. یونس، ۶۳.

۳. المیزان، ج ۱۰، ذیل آیه‌ی ۶۳ سوره‌ی یونس.



تطبیق مراحل تطوّر وُسع آدمی و مراحل تربیت وی

مراحل تربیت	محدوده‌ی تقریبی سنی	مراحل تطوّر وُسع آدمی
۱- مرحله‌ی تمهید: الف - زیر مرحله‌ی اول: بازی	۷ سال اول	مرحله‌ی فعالیت
ب - زیر مرحله‌ی دوم: تأدیب	از ۷ سالگی تا بلوغ شرعی	مرحله‌ی حصول قابلیت تعلیم و تأدیب
۲- مرحله‌ی اسلام	دهه‌ی دوم	مرحله‌ی بلوغ و اوج بلوغ
۳- مرحله‌ی ایمان	دهه‌ی سوم	مرحله‌ی اعتدال
۴- مرحله‌ی تقوا	دهه‌ی چهارم	مرحله‌ی اعتلا
۵ - مرحله‌ی یقین	دهه‌های پنجم، ششم و هفتم	مرحله‌ی بزرگسالی
	دهه‌ی هشتم و بعد از آن	مرحله‌ی کهنسالی

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، صبحی صالح، طبع بیروت - لبنان.
- ۳- صحیفه ی سجادیه.
- ۴- الاصفهانی، الراغب. المفردات، المكتبة المرتضویة.
- ۵- بهبودی، محمدباقر. جبر و اختیار، انتشارات معراجی، تهران.
- ۶- بهبودی، محمدباقر. ترجمه ی گزیده ی کافی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- ۷- تمیمی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- جعفری، محمدتقی. انسان در افق دید قرآن، بنیاد بعثت، تهران.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. هدایت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
- ۱۰- حجتی، محمدباقر. اسلام و تعلیم و تربیت، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- ۱۱- الحرآنی، الحسن. تحف العقول، انتشارات علمیه اسلامی، تهران.
- ۱۲- حکمت، علی اصغر. امثال قرآن، انتشارات بنیاد قرآن، ۱۳۶۱.
- ۱۳- الحکیمی، علی، محمد، محمدرضا. الحیاة، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۹۹ هـ.
- ۱۴- الزرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفة، بیروت - لبنان، ۱۳۹۱ هـ.
- ۱۵- الصدر، شهید محمدباقر. مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، دارالتوجيه الاسلامی، بیروت - لبنان.
- ۱۶- الشیخ الصدوق. التوحید، مكتبة الصدوق، تهران، ۱۳۹۸ هـ.
- ۱۷- شیخ کلینی رازی، محمد، کافی. انتشارات علمیه ی اسلامی، تهران.
- ۱۸- طباطبائی، محمدحسین. تفسیر المیزان، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان.
- ۱۹- طبرسی، شیخ. تفسیر مجمع البیان، مؤسسه ی انتشارات فراهانی، تهران.
- ۲۰- الطبرسی، رضی الدین. مکارم الاخلاق، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان.
- ۲۱- عسکری، سیدمرتضی. اصطلاحات اسلامی ج ۱، انتشارات مجمع علمی اسلامی، تهران.
- ۲۲- فلسفی، محمدتقی. کودک، هیئت نشر معارف اسلامی، تهران.
- ۲۳- فلسفی، محمدتقی. اخلاق، هیئت نشر معارف اسلامی، تهران.
- ۲۴- گرجی، دکتر ابوالقاسم. مقالات حقوقی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۲۵- مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار، مؤسسه ی الوقاء، بیروت - لبنان.
- ۲۶- المصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- ۲۷- المظفر، الشیخ محمدرضا. اصول الفقه، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۶ هـ.
- ۲۸- المنجد، دارالمشرق، بیروت.
- ۲۹- الموسوی البجنوردی، سیدمیرزا حسن. القواعد الفقهیة، مطبعة الخیام، قم.
- ۳۰- نراقی، احمد. عوائد الایام، مكتبة بصیرتی، قم.

۳۱- The Power of play, Frank and Theresa Caplan, Anchor Books, Garden City, New York 1973



تربیت اسلامی بی‌تردید یکی از اساسی‌ترین بخش‌های معارف اسلامی است، اما به یقین، هنوز تحقیق و تدوینی اصولی درباره‌ی آن صورت نپذیرفته است. با آن‌که برخی از آثار مربوط به این زمینه، کم‌وبیش قوّت‌هایی دارند و راه‌هایی را هموار کرده‌اند. اما هنوز تربیت اسلامی، مبحثی جدّی و قابل تأمل نیست و این می‌طلبد که محققان به کاری درخور، همت گمارند و نظام تربیتی اسلام را به گونه‌ای بسامان عرضه کنند.

این کتاب، اصولاً به قصد تدوین و تنظیم نظام تربیتی اسلام نگارش یافته است. به عبارت دیگر، کتاب حاضر، اساساً جهت‌گیری تئوریک دارد و در آن سعی شده که با مطالعه‌ی منابع اسلامی، چارچوبی برای مواجهه با مسائل تربیتی فراهم آید. در جلد دوم این کتاب، به مسائل کاربردی نظام تربیتی اسلام پرداخته شده است و برای هر مسئله و معضل تربیتی، نحوه‌ی ربط و ارتباط مباحث نظری مذکور و برنامه‌ی عملی مواجهه با آن مشخص شده است.

انتشارات مدرسه در موضوعات ادبیات
و هنر، علمی و آموزشی برای گروه‌های
سنی زیر کتاب منتشر می‌کند:



ابتدایی اول	پیش‌دبستانی اول
ابتدایی دوم	پیش‌دبستانی دوم
اولیاء و مربیان	متوسطه اول
عموم مخاطبان	متوسطه دوم

نگاهی دوباره به تربیت اسلامی
جلد دوم: ۴۵۰۰۰ ریال

۹

شماره کتاب: ۱۳/۳، ۴۱۹/۲

00810490450000

۴۵۰۰۰۰ ریال - کد ۸۱/۴۹