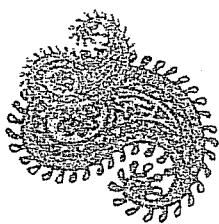


استاد ارشد و مجتهد
امام خمینی

نگاهی دوباره
به تربیت اسلامی
جلد اول



کاوشی برای تدوین چارچوب نظری تربیت اسلامی

دکتر خسرو باقری

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

فصل اول

توصیف انسان در قرآن

دیگران کردن و متحول 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، اعم 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 منزل گاه‌هایی باید او را گذرانید تا به مقصد موردنظر نائل شود، هیچ‌یک 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 بگوئیم.

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

قدر اشاره شده است که هر گاه مواد تشکیل دهنده یک شیء به درجه‌ی معینی از پیچیدگی و پردازش برسند، جلوه‌ای از روح در آن نمودار می‌شود و آن گاه بر حسب 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 (روح مننه، 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 انسان‌شناسی، 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 تقوای 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.^۱ 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 گرو خاص‌ی انسان‌ها دارد و از آن جا که مرتبه‌ی والایی از حیات است، خداوند از جلوه‌ی روح در این مرتبه، با تعبیر «تأیید آدمی توسط روح» سخن گفته است.^۲

نفس

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

۱. قَدْ أُوتِیْتُهَا وَ نَفْسُهَا قَبِیْهِ مِنْ رُوحِی فَهَیْئَةُ لَمْ تَشْجُرْ / ص ۲۹.
۲. محمل، ۹۷.
۳. مجاهد، ۲۲.

ترکیبی در نظر می‌گیریم و می‌گوئیم با تبیین روابط میان این مفاهیم، سیمای انسان را با در نظر گرفتن ترکیب کلی او ترسیم کنیم و آن گاه، ویژگی‌های عمومی او را مشخص کنیم.

الف - نگاه تحلیلی

قرآن در سخن گفتن از آدمی، واژه‌ها و مفاهیم معینی را به کار می‌گیرد. برای مشخص کردن توصیف انسان در قرآن، لازم است ابتدا یک‌یک این مفاهیم را جداگانه بررسی کنیم. مفاهیم بنیادی مورد استفاده‌ی قرآن در این مورد (که می‌توان مفاهیم دیگر مربوط به انسان را به آن‌ها بازگرداند) عبارت‌اند از: روح، نفس، فطرت، عقل (تعقل)، قلب، اراده و اختیار، هویت جمعی و محلودیت‌های آدمی. در زیر، این مفاهیم را به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم و در هر مورد، مفاهیم مرتبط با آن‌ها را نیز توضیح خواهیم داد.

روح

مفهوم «روح» در قرآن، در درجه‌ی اول به منزله‌ی مفهومی جهان‌شناختی و نه انسان‌شناختی، 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 مرتبه‌ای اعم از حیات نباتی، حیوانی و انسانی، در گرو تعلق گرفتن روح است. این که روح چیست و چگونه موجب ظهور حیات در موجود می‌شود، در قرآن مسکوت گذاشته شده و به منزله‌ی منطقه‌ی تاریکی معرفی شده که دست دانش بشری از آن کوتاه است.^۳ اما همین

۱. تَحْدِثُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فَبِأَنِّی رَیْتُ مِنْ عِلَّیِّ أَهْلِ الْقَدَرِ.
۲. از مفهیمی در آیه‌ی زیر که مراد به مسأله‌ای واحد اشاره دارد، می‌توان دریافت که روح، عامل حیات است.

«اولیٰ کتب فی قلوبهم الانسان و الیهم روح مبعوثه، مجاهد، ۲۲؛ خداوند ایمان را در دل‌های آنان ثبت کرد و با روحی از راب خود طیبیدشان فرمود، من مثل سابقین من کفر و انکى و مؤمنین فتنیهم نوره طیبه/ محمل، ۹۷؛ هر مرد و زنی که عمل صالح انجام دهد و مؤمن باشد ما وی را به حیاتی پاک زنده می‌گردانیم، آن چه در آیه‌ی اول به عنوان طیب به وسیله‌ی روح معرفی شده، در آیه‌ی دوم، به عنوان مایه‌ی زندگی و دست یافتن به حیات طیبه ذکر شده است.

۳. و تَسْلُوكُهُ عَنِ الرُّوحِ قُلُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّیْ مَا أَوْفِیْهِمْ الْإِنْمَارُ (القلم/ اسراء ۸۵).

به سوری لاتنی پیدا شود. این کشش، «هوای نفس» نامیده می شود که در درجه ی اول، مفهوم خستی است و معنای ارزشی منفی یا مثبت ندارد. هنگامی که هوای نفس مشغول است، نفس می خواهد به لذت برسد و ممکن است چنان شیفته شود که از شکستن حدود و زنجیر گداختن ضوابط نیز پروایی نداشته باشد. نفس در این حالت، «اماره» (فرمان دهنده ی به بدی) نامیده می شود.

پس از نخل آدمی به مقصود، کشش نفس از بین می رود و هوای در او فرو می نشیند. بنابراین، نفس از تب و تاب می افتد و خود را می پاید (وجدان)؛ و در پی این خردیایی، می تواند خارج از فرمان هوای، نازستی 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 خود است: «لو آمله» (سرزنشگر).

سومین خلالت نفس، هنگامی ظهور می کند که آدمی به خدا توجه پاید. 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.

هر یک از این سه جلوه، حالت هائی گذرا هستند و نفس آدمی هر زمان به یکی از این جامه ها در آید، این تبدیل نقش ها به طور مکرر انجام می شود و هر نقشی که بیشتر صورت پذیرد، از شکل گذرا به وضعیت استوار در می آید. نفسی که همواره در پی هوای 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، لو آملگی 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- الا یحیی الله فممن الظالمه / بعد ۲۸.

۲- اقریت من آفخذ لایفه مؤده / جلد ۲۲.

۳- و فممن الظالمه فممن الظالمه / جلد ۲۲.

۴- قال علی (ع) ان حیاتی استقامتی، حیاتی من بدست من، اسلام آورد.

۵- یا ایها النفس المطمئنه / ص ۲۷.

تازمانی که کلمه ی دیگری به آن افزوده نشود، معنای مشخصی را افاده نمی کند.

برای مثال، هنگامی که ضمایری را به این کلمه می افزانیم و می گوئیم «نخودم» (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 ملا حظه 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 طبعی آن، «نفس» حاکی از شخص آدمی (یعنی مجموعه ی بدن و روحی که به آن تعلقی گرفته) است. در این استعمال، کلمه ی «نفس» به خودی خود و بدون آن که چیزی به آن اضافه شود، معنای مزبور را اختیار می کند. در پاره ای از آیات، این معنای مورد نظر است، چنان که می خوانیم: «هر کس 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 کنبد.»^۳ به عبارت دیگر، نفس به منزله ی امری است که بدون بدن، همچنان به موجودیت خود ادامه می دهد. در عموم آثار ی که در آن ها از نفس آدمی سخن به میان آمده (و از جمله در نوشته ی حاضری)، معنای اخیر مورد نظر است.

نفس آدمی، حالت های مختلفی پیلای 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- گفت: زکیم نفسی / نفسی الزکیمه / المومنین ۳۲.

۲- من قول کعب بن زکیم / نفسی او فساد و تباهی را می گویند / مائده ۳۲.

۳- و لا تملحوا فیما ارجعهم افرجوا انفسکم / المومنین ۹۲.

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 خویش حضور یابد؛ به سیاق حضوری که خداوند در گیر و دار آفرینش وی، او را به آن فراخواند. اگر خداوند میان انسان و خویش 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، نُهیه، لب)

در فرهنگ قرآن، «عقل» معنایی خاص دارد و نمی توان آن را با پاره‌ی از معنای متداول و مشهور این کلمه یکی دانست. مفاهیمی چون «قوه تفکر»، «هوش»، «هدرک 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. «عقل لسانه»، یعنی جلوزبانش را گرفت. «مَعْقِل» نیز به معنای دژ و باروی است که دشمن را از نفوذ باز می دارد. به همین سیاق، معنای اصلی عقل در سایر مشتقات آن نیز ملحوظ است.

از واژه متضاد عقل نیز می توان برای فهم دقیق تر آن کمک گرفت. متضاد کلمه‌ی 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 کلمه‌ی عقل، مفهوم بازداری و کنترل مفید و شریخش نهفته است، واژه‌ی جهل، حاکی از «بی گدار به آب زدن» است و چنین عمل غیر متفکرانه‌ای، عموماً به نتایجی زیانبار منجر می شود.

تقابل عقل و جهل برای ما کمتر مانوس 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 تطورات مفهومی، که پس از عصر پیامبر (ص) رخ

فطرت (صیغت، عهد و میثاق، حقیقت)

خداوند در گیر و دار آفریدن آدمی، هنگامی که هنوز هیچ حجابی میان او و خویش او حائل نشده بود، او را به بازنگری در خویش خود فراخواند.^۱ آدمی با چنین حضوری پرده‌ای در خویشش، به روشنی دریافت که از خود چیزی ندارد و اگر «خودی» دارد، بر آن، رنگ خداست. به سخن دیگر، خدا را میان خود و خویشش 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 رب 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، بلر کشش و تماایل را نیز در ضمیر انسان پاشید؛ تمایلی که هر گاه بیدار شود، آدمی را به سوی رب خویش فرامی خواند. از این میل ربوبی با نام «حقیقت» یاد شده است.^۵ حقیقت 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 جاننش از پرتو ربوبی رنگین است. خداوند این را زیباترین نوع رنگ آمیزی (صیغت) 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. وَ اَنذَرْتُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ اِمْرًا فَاِذَا مِنْ هَذَا بَاقِلٰیْنَ / ابراه، ۱۷۲.
۲. اِنَّ اللّٰهَ يَخْلُقُ فِیْ سَاعَةٍ مِّنْ الشَّيْءِ وَ هُوَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِیْرٌ / انفال، ۲۴۰.
۳. اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا كَلٰی / ابراه، ۱۷۲.
۴. هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ فَاوَاكُم بِیَوْمِ الْقِیَمَةِ اِذَا تَوَفَّا عَنْ هَذَا بَاقِلٰیْنَ / همان.
۵. حَقِیْقَتٌ، یعنی میل به یکپارگی و یگانگی (مفهوم میل کرد).
۶. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ اَبِی جَهْرٍ (ع) قَالَ سَأَلْتُ عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ (كَلَّمَآ نَحْنُ غَیْرُ شَرِّكَیْنِ) قَالَ: الْحَقِیْقَةُ مِنْ الصَّلَوةِ اَلْحَقُّ فَعَلَّ النَّاسُ عَلَیْهَا لَا یُحِبُّوْنَ یَقْبَلُ اللّٰهَ / کافی، ج ۱، کتاب الایمان والکفر.
۷. صِیْغَةُ اللّٰهِ مِنْ اَحْسَنَ مِنْ اللّٰهِ صِیْغَةً / یقره، ۱۳۸.

که می‌گوید «بسا عالمی که قربانی جهل خویش است».^{۱۱} 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 عالم جاهل کاملاً میسر خواهد بود.^{۱۲}

بنابراین، در حد لغت، هم خودِ واژه عقل و هم واژه‌ی مقابل آن یعنی جهل، حاکی از آن‌اند که عنصر اساسی در واژه‌ی عقل «بازداری» است؛ بازداری لازم برای تأمین سنجیدگی و پختگی، حال، باید بینیم مفهومی که واژه‌ی 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 مترادف‌هایی که قرآن برای کلمه‌ی عقل به کار برده، مشخص است.

دو واژه‌ی «حجر» و «نهی» نیز به منزله‌ی مترادف‌های عقل در نظر گرفته شده‌اند 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 خانه‌های مستحکمی از سنگ‌های کوه برای خود بنا کرده بودند، «اصحاب الحجر» گفته شده است.^{۱۳} سنگ‌های کوه برای تعیین مرز میان دو چیز و جلوگیری از خلط و جبط یا ایمن نگه داشتن اشیا و یا انحصار از هجوم‌ها صورت می‌پذیرد و عقل، به سبب داشتن چنین عملکردهایی، حجر نامیده شده است.^{۱۴} «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.^{۱۵}

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

۱۱. ربه عالم قد قتل قتلته و علم منه انطقه، لوق الیافقه، حکمه، ۱۰۷، ص ۱۷.

۱۲. قرآن در مقابل «عالم»، «طاهر» را به کار می‌برد چنان‌که در زبان فارسی نیز «مقدس» در مقابل «مجاهل» به کار می‌رود (موجوده) «هل یستوی الذین یؤمنون والذین لا یؤمنون» زمره-۹۹، پیداست که اگر به جای «طاهر» «عالم» می‌جایگزین، قرآن با توجه به معنایی که این کلمه در قرآن دارد تقابل مورد نظر این آیه متقین خواهد شد.

۱۳. کذبا، اصحاب الحجر امر سکین / جور، ۸۰.

۱۴. کذا فی ذلک قسم لای حجر / جور، ۵.

۱۵. ان فی ذلک لایات لایق بالذی علمه، ۵۴.

داد.^۱ به نظر ایشان، انتقال فلسفه‌ی یونانی به جامعه‌ی اسلامی، موجب ظهور مفاهیم جدیدی برای برخی واژه‌ها شد که از جمله‌ی آن‌ها همین واژه‌ی جهت است که به تقابل تضاد، تناقض یا عدم و ملکه، در مقابل علم قرار داده شد. به عبارت دیگر، معنای واژه‌ی جهل، از «عمل بدون تأمل» به «ندانستن» یا «نادانی» (در مقابل علم) بسط یافت.

سخن علاوه‌ی مظهر موجه به نظر می‌رسد، زیرا اگر بخوانیم جهل را به معنای نادانی و در مقابل علم در نظر بگیریم، در فهم آیات و روایاتی که واژه‌های جهل، علم یا عقل در آن‌ها 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 آن‌ها خواهیم یافت. خودعلاوه‌ی مظهر (به تناسب بحث از حقیقت خبر واحد) آیه‌ی ۶ سوره‌ی حجرات را مورد بحث قرار داده است.

برای توضیح بیشتر به ذکر چند نمونه‌ی دیگری می‌پردازیم. در آیه‌ای می‌خوانیم: «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 رمی‌گذرد، زیرا خداوند بخشنده و مهربان است».^۲ اگر «جهالت» در این جا به معنای «نادانی» در نظر گرفته شود، باین مشکل مواجه خواهیم بود که چرا در آیه، فرد مورد نظر به توبه فرا خوانده شده است در صورتی که عمل از روی نادانی رانمی‌توان خطایا گناه به حساب آورد. اما اگر جهالت را به معنای عمل ناسنجیده در نظر بگیریم که فرد، مثلاً به سبب هجوم خشم یا جذبه‌ی شهرت و یا شناگری به آن دچار می‌شود، در این صورت، ضرورت توبه و اصلاح، هر دو قابل فهم خواهند بود.^۳ همچنین است حلیشی

۱. والذی یحیی من من یرجع استعمال کلمه الجهل و مشتقاتها فی اصول الفقه العربیة ان یطرح لفظ الجهل

محد یقول: الجاهل الحدیث الشیخ الفاضل خا، مصطفا خیرا، عند المسامحة فی معجم لفظ الفلسفة

الوحدانیة فی العربیة الدلی استخرج تحجیر من الجاهل و کسبوا اهل الجاهل و الذکر الفلسفة،

و ۱۱۱ فاقبل فی اصل اللغات کما یصلح منی، قابل الحکمة و العقل و اربعة، فیه یؤید تقریر فی اصل السمة

والاول السوفی عدد ما یکن من غشی ملأ و صافقه و عدم بسمرة و علم / اصول الفقه، الجهر، الملائه و

البرج، ص ۷۳ و ۷۴.

۲. اگر کسی بخواند، باینکه می‌توان جهل را معنای نادانی و جهل را معنای نادانی بگیریم، این آیه خود دلالتی بر توجیه دارد،

خود را دچار خطا کرده است، زیرا اگر جهل را به معنای نادانی بگیریم، این آیه خود دلالتی بر توجیه دارد،

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، بر خورداری 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 متنبس 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، هر کس 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 پیوندد. 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 کتاب! می شناسید دینی که ابراهیم و ما از دین و آله و انبیای آن دین تبعید، افشا و فتنه یون/ شینا و یثیقه یون/ یهود، ۱۷۰.

۲. و ملک العظام قدریة لیس و ما یحقیها الا العزیزون/ عذکوت، ۴۴.

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 سوم، یعنی کنترل حب و بغض، عقل ورزی در مقام شناخت، مستلزم آن است که از دخالت های انحراف آفرین حب و بغض جلوگیری شود؛ همان طور که دوستی، مانع از بازشناسی ضعف ها و دشمنی، مانع از دیدن قوت هاست. هنگامی که دویای حب و بغض در بند عقل گرفتار آید، آدمی می تواند از کجروی در شناخت و بازشناسی درامان بماند. از این رو، قرآن کسانی را که انس و الفت با سنت های بازمانده از گذشتگان را معیار قبول این سنت 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 منجمله که توسط بازداری های برخاسته از تأمل، کنترل می شود و ما به کمک شناخت هایی که به دست آورده ایم، به تأمل درباره ی عمل (بالقوه 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 پوییدن 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 فرامی 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.

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

۱. و اذا قبل لهم شیئاً من الذل قالوا انی شیئ ما الیننا علیه آتانا و انو کان آتاهم ان یفقیون/ شینا و یثیقه یون/ یهود، ۱۷۰.

۲. انشرون الناس بالبر و یفشیون انفسهم و انهم یفشیون العجب انهم یفشیون/ یهود، ۴۴.

به گمان عاقلانه می کند و بر آن است که همین سرمایه برای پرتو افکندن به راه هدایت عمل آدمی، مغتسم 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 و دزدی را وانهاده و بی خردی می کند: «چه کسی از راه ابراهیم سرباز می زند؛ جز آن که خورشتین 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 حائفاً سرمایه ی عقل یعنی گمان که نیز به کار نبسته است.

حاصل سخن آن که عقل ورزشی در مقام شناخت، به معنای ضابط و کنترل حرکت فکر، به منظور نازل شدن به شناخت یا بازشناسی امر موردنظر و در مقام عمل، به معنای ضابط و کنترل عمل توسط مجموعه‌ی شناخت‌های به دست آمده اعم از علم و گمان است. مفهوم خاصی که قرآن به واژه‌ی عقل داده، اولاً، حاکی از آن است که عقل ورزشی باید با نظر به کل وجود آدمی به کسی اطلاق شود. به عبارت دیگر، عقل ورزشی، امری صرفاً شناختی نیست، لذا هر چند می‌توان گفت که کسی در مقام شناخت عقل ورزشی کرده، اما اگر حاصل این شناخت در ضابط و بازداري او در مقام عمل به کار نیاید، در کل باید او را جاهل و غیر عاقل خواند.^۳ ثانیا، میان عقل ورزشی و هدایت، همبستگی وجود دارد. عقل، به سبب کنترل و بازداري در مقام شناخت و عمل، مایه‌ی هدایت و راه‌جویی آدمی به مبدا هستی است؛^۴ و این با کمترین سرمایه‌ی عقل، یعنی گمان نیز تا حدی

پایده، عمل خود را تابع آن می‌کند.^{۱۸} 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 اقتیاد بهر می‌اندکی 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 شناخت هایش چنان بهر می‌گیرد که نه تنها از «علم» بلکه از «گمان» هایش «ظن» نیز برای ضابط و ربط عمل خود استفاده می‌کند.

داخل کردن عنصر «گمان» در کار عقل، نشانگر گستردگی و ظرفیت عقل ورزی است. با توجه به این عنصر است که حزم و احتیاط، به منزله‌ی ابعادی از عقل ورزی 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 پیرنگ‌ها 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 پیرنگ‌های درامان ماند. البته گمان‌ها هم در دو نوع اند: گمان‌های عاقلانه و گمان‌های جاهلانه.^۲ گمان عاقلانه، در پی ملاحظه و مطالعه‌ی کافی در پیرامون مسئله و اعتنا به شواهد و قرائن به دست می‌آید؛ اما گمان جاهلانه، چنان‌که شتابزده و بی‌آن‌که شواهد کافی در اختیار باشد، عیو لانه به کسوت گمان درآمده است. لذا گمان عاقلانه، ارزشمند و نجات بخش است.

قابل نيل 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 «لب» (جمع: الیاب) نامیده شده است. لب هر چیز، خالص و زبده آن است.^۱ عقل، هنگامی لب نامیده می شود که در قلمرو شناخت و نیز در قلمرو عمل، چنان مضبوط حرکت کند که از پیرایه افکار باطل و هواهای نفس مبرا بماند (آثار این درجه از عقل در سوره ی رعد، آیات ۱۷ تا ۲۶ آمده است).

قلب (قوله، صدر)

نخست باید دانست که مراد از قلب یا دل (قوله) در قرآن، پاره ی گروشی نیست که در سینه قرار دارد، چنان که کلمه ی تقریباً مترادف با آن ها یعنی «صدر» (سینه) نیز ناظر بر قفسه ی استخوانی سینه نیست؛ و الا چه وجهی برای این سخن می توان قائل شد که مقدمه ی هدایت آدمی آن است که سینه اش نسبت به هدایت فراخ شده باشد؛ چنان که مقدمه ی 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 مترادف های آن نیست. برحسب این معنای رایج، «دل» در برابر «عقل» است و منازعه ی عقل و دل، منازعه ای بسیار دیوینه 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 شناخت های خود به سلوک پیردازد و سلوکش را محدود و مقید به شناخت های خود بسازد که این لزوماً با هدایت به مبدا هستی همراه است. به این معنا، نزاعی میان عقل و دل باقی نمی ماند.

۱. الباء، الصل الخاص من الشواوب او ما دكا من العقل، فقل لب عقل ولا یعكس.
۲. فتن برب الله ان یهدیة یطرح مدخرة للسلام و من یزید ان یخلف مدخرة شتیة عز و جلا / المزمع ۱۲۵.
۳. عاقلان یثقلی پرگار وجودی ولی عطفی داند که در این دایره سرگرداند (حافظ).

پیش از آن که به توضیح مفهوم «دل» بپردازیم، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که عدم منازعه ی عقل و دل در دیدگاه قرآن از این امر، به خویی می توان دریافت که قرآن، فرد واحدی چون ابراهیم (ع) را هم سبیل عقل می داند و هم سبیل عشق. او سبیل عقل است، زیرا گفته شده است که هر که از راه ابراهیم سرباز زند، خود راه بی خردی و سفاهت کشانده است (مر اجمعه شود به توضیح مفهوم «عقل»؛^۴ او سبیل عشق نیز هست، زیرا در بردن اسماعیل به قریانگاه تردیدی به خود راه نداد.^۵ حال، باید به این سؤال پاسخ گیریم که قرآن چه معنایی را از «قلب» و واژه های مترادف در نظر دارد. نگاهی به موارد استعمال واژه ی قلب در آیات، آشکار می سازد که دامنه ی گسترده ای برای مفهوم این کلمه لحاظ شده، به نحوی که هم مقوله ی ادراک^۶، هم مقوله ی انفعال و احساس^۷، و هم مقوله ی فعل و عمل^۸، هر سه به قلب نسبت داده شده است. این گستردگی استعمال نشان می دهد که نمی توان مفهوم قلب را به یکی از این موارد محدود کرد. به عبارت دیگر، نه می توان گفت که قلب صرفاً عامل ادراک است، نه می توان گفت که صرفاً کانون احساسات، عواطف یا شهود و اشراق است و نه می توان گفت که صرفاً پایگاه اراده است. در واقع، چون این موارد، هر سه به قلب نسبت داده شده است، باید قلب را به منزله ی عامل ادراک، احساس و نیز اراده دانست. بر این اساس، باید مفهوم قلب را همسنگ مفهوم نفس گرفت.^۹ 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 واسطه ی گناه بگراید، «أماراً بالسوء» نامیده می شود. قلب نیز گاهی «قلب گنهکار» (آثم)^{۱۰} نامیده می شود و این هنگامی رخ می دهد که قلب به گناه روی

۱. صافات ۱۰۲-۱۰۷.
۲. و یثقلنا علی ظمیرهم اذ یكذبون ان یثقیوه / اسراء ۶۴.
۳. و یثقلنا علی قلوبهم ان یثقیوه / آل عمران: ۱۵۹ (تفسیر در این آیه، با تعبیر غلظت قلب بیان شده است).
۴. و یكن یؤمركم بما یكسب قلوبكم / بقره ۲۲۵.
۵. العیال، خیل ابری ۲۲۵ یفره.
۶. فقه آثم قلب / بقره ۱۸۳.
۷. اعمال آدمی به عنوان مكتسبات قلبی یاد شده است.
۸. و یثقلنا علی قلوبهم اذ یكذبون ان یثقیوه / اسراء ۶۴.
۹. و یثقلنا علی قلوبهم ان یثقیوه / آل عمران: ۱۵۹ (تفسیر در این آیه، با تعبیر غلظت قلب بیان شده است).
۱۰. و یكن یؤمركم بما یكسب قلوبكم / بقره ۲۲۵.

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 بدارند 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 ای 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 تعلیق مشیت خدا بر اعمال انسان پرس و جو کرد.

نحوه ی تعلیق 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 های 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 تعلیق می گیرد، سپس قادر و میزان هر یک 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 مسئله 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، خطای می کردند و بر حسب تصویر موجودات پیشین می اندیشیدند و به غلط داور می کردند و خداوند در پاسخ به داورهای آنان، با اشاره به پیچیدگی تصویر وجودی انسان، به آنان خطاب کرد که: «این 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

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 و هم مرادف عقل^۳ در نظر گرفته شده است. با توجه به این گستردگی استعمال، اختصاص دادن فؤاد به یکی از شؤون مذکور، و جعلی 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^۴، گاهی مرادف فکر و اندیشه^۵ و گاهی به معنای کانون عواطف^۶ و نیازهای آدمی^۷ 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 جبری 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 خلیع اراده کنند.

۱۰. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۱. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۲. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۳. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۴. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۵. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۶. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۷. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۸. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۱۹. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ

۲۰. یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْغَوَّٰیۤیۡنَ



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 بیورید. 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 نبوده باشد، همچون نفاق. با چنین طرح وجودی 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 «خواست» (مراد) تمایز قائل شویم، باید بگوییم که نحوه‌ی تعلق مشیت خدا به انسان چنین نیست که «خواست‌های» 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 وجودی خود، دچار توهم شده‌اند. شرک، «خواست‌های» انسان است و خداوند چنین تصویری از انسان در علم خویش نداشته که «خواست‌های» او را معین کرده باشد. اگر شرک «خواست‌های» انسان است، پس خود، دلیل بارز اختیار آدمی است، به جای آن که نشانه‌ی مقهوریت انسان در برابر مشیت خدا باشد، هدایت نیز «خواست‌های» انسان است و مشیت خدا به آن نیز تعلق نگرفته است؛ مشیت خدا این نبوده و این نیست که تمام آدمیان هدایت شوند.^۱ «خواست‌های» 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 موردنظر است. ملائکه بر انسان مؤثر توأند بود، اما به طریقه‌ی «الهام»، نه به نحو «الزام»؛ چنان که شیاطین نیز تنها قادر بر «وسوسه» اند و یاری «اضلال» ندارند.^۲ حکام

۱. تو ما لا نضبط علی الهی / انعام ۶۰.
۲. و ما کان علیکم من سلطان الا ان یؤتیکم ما تستقیمون / ابراهیم ۲۲. این کلام را از کتاب جبر و اختیار محمدی محمدی قزوینی برگرفته‌ام.

و نظام‌های حکومتی نیز می‌توانند آدمی را محدود کنند، اما او را مقهور نتوانند کرد. از این رو، هنگامی که ملائکه در واپسین دم حیات برخی انسان‌ها از آن‌ها می‌پرسند که در زمین «چگونه زیستید؟» آن‌ها در پاسخ می‌گویند: «ما زیر دست و مستضعف بودیم». ملائکه سخن آنان را نمی‌پسندند و نمی‌پذیرند و می‌گویند: «آیا زمین خدا گسترده نبوده که در آن همجرت کنید؟»^۱

درباره‌ی قدرت «فرهنگ اجتماعی» چه باید گفت؟ آیا اگر آدمی سالیان سال در دامن آداب و رسوم معینی پرورده شده و با آن‌ها خو گرفته باشد، خود به مجسمه‌ای از این آداب و رسوم بدل می‌شود و امکان تردید و تأمل در آن‌ها و سرپیچی از آن‌ها را از دست می‌دهد؟ در آیات قرآن، این گونه تلقی و توجیه‌های برخاسته از آن به دیده‌ی قبول نگریسته نشده است، چنان که اغلب در محاوره‌ی رسولان با امت‌های خود ملاحظه می‌شود: «... گفتند ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و از آن‌ها پیروی خواهیم کرد. رسول به آنان گفت، حتی اگر من آیینی بهتر از آن‌ها پیدا کنم را بر آن یافته‌اید برای شما بیارم؟»^۲ به جز قدرت سنت‌های اجتماعی، نفوذ شخصیت‌های برجسته‌ی اجتماعی نیز به همین سیاق نگریده و تصریح شده است که نمی‌توان وجود شخصیت‌های برجسته و تقلید از آن‌ها را مجوزی برای میرا کردن خود از خطاها دانست: «گفتند پروردگارا ما از سروران و بزرگانمان پیروی کردیم و آن‌ها ما را از راه به در کردند.»^۳ این سخن در حالی بر زبان اینان می‌آید که به سبب مجازات این گمراهی، گرفتار عذاب‌اند و این گواه آن است که دلیل آن‌ها پذیرفته نشده است.

در حلقه‌ی کوچک‌تر 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 سایه‌ای از این نیروها تقلیل دهد. خداوند برای توضیح این نکته، نمونه‌هایی از تاریخ را گواه آورده است: همسر نوح و

۱. فصل ۹۷.
۲. ای خدا آیت‌ها علی‌اشق و آلی اکثرهم منکم و الله و جنتهم علیها آیتهم / زمره ۲۲-۲۳.
۳. قالوا یذا یا افضا سدا و یکرنا ما ضلوا السبیل / احزاب ۶۷.

آن‌ها را در گون کند و در کسب ویژگی‌های دیگری بکوشد. در غیر این صورت، باید تاوان خطاهای هر فرزندی به صهامی 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 میرانی که آدمی از امکان اراده و اختیار بر خوردار است، به همان اندازه مسؤول اعمال خویش نیز خواهد بود.

هویت جمعی

توصیف انسان در قرآن، صرفاً به مثله‌ی «افرد»، فردی سریده و مجزأ، انجام نپذیرفته، بلکه رابطه‌ی او با جمیع و امتی که در آن زندگی می‌کند، به منزله‌ی وجهی اساسی از هویت او در نظر گرفته شده است. چنان‌که در بحث از اراده و اختیار گذشت، از نظر قرآن، آدمی نسبت به جمعی که در میان آنان زندگی می‌کند، مضطرب و بالاراده 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 جمیع و جامعه‌ای، «روح مشترک» یا ماهیت مستقل و ممتازی وجود داشته باشد که در یک یک افراد آن جمیع 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 تابخ‌رانه 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. «فصلوا بیننا و بینکم و بین وادی وادی و بین قریه و قریه» لقمان: ۳۳.

همسر لوط از سوری، و همسر فرعون از سویی دیگر. نمونه‌ها از زبان برگزیده شده‌اند؛ زیرا این شبهه در مورد زنان قوی‌توبه است که در نظام خانواده، مقهور در نظر گرفته شوند. نوح و لوط، دو پیامبر الهی بودند و همسران آنان که در کنار کانن‌هولایت 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 بگوئیم. آیا این مناسبت به گونه‌ای است که بتوان گفت به سبب انتقال ویژگی‌های ارثی، وضعیت از پیش تعیین شده و تحلیف پایداری برای کودک فراهم می‌شود؟ اگر چنین باشد، باید گفت وضعیت چنین، 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 آن‌گاه نگریسته شود که آیا می‌خواهد در راه هدایت گام زند یا به ضلالت تن دهد. «اما انسان را از نظیفی 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 باشند (و پذیرا گردد) یا ناسپاس». ۲. اقتضای این سخن آن است که توارث، جای اراده و انتخاب آدمی را نگذرد. 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 اولیه‌ای قابل تغییر (قضای اجمالی) خبر می‌دهند. ۳. توارث، وضعیت اولیه‌ای را از حیث ویژگی‌ها و خصایص رقم می‌زند؛ اما انسان می‌تواند

۱. «نور: ۱۱» «فصلوا بیننا و بینکم و بین وادی وادی و بین قریه و قریه» لقمان: ۳۳. ۲. «نور: ۱۱» «فصلوا بیننا و بینکم و بین وادی وادی و بین قریه و قریه» لقمان: ۳۳. ۳. «نور: ۱۱» «فصلوا بیننا و بینکم و بین وادی وادی و بین قریه و قریه» لقمان: ۳۳.

معنی با یک دیگر آن را می سازند. انسان دو گونه عمل دارد: اعمالی که آثار مستقیم و مشهود آن ها از حد خود فرد تجاوز نمی کند؛ و اعمالی که موج دارند و از حد 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: «والبته (خدا) در کتاب (قرآن) بر شما نازل کرده که هر گاه شنیدید آیات خدا [در جمعی] مورد انکار و ریشخند قرار می گیرید، با آنان منشنید تا به سخنی غیر از آن درآیند؛ 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، درواقع، صفحات ضمیر آدمی باشد که آثار اعمال وی بر آن متقوش 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 اولی 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 طبق گردش

۱. وقد ذلّل علیکم فی الکتاب ان اذا استغفرت آيات الله یخفف بها ویستغفر بها ما تظنوا منکم حتی یتوفوا فی حدیث غیره انکم اذا طلبتم ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی عذاب جهنم/ سوره ۱۴۰.

ساختیم ... کتاب اعمال را بخوان که تو خود امروز برای محاسبه ی خویش کافی هستی.»^۲ از سوی دیگر، سخن از آن است که «هی بیخی هر امتی را، در حالی که به زانو در افتاده اند، به سوی کتاب خویش فرا خوانده می شود.»^۳

نگاهی که کتاب، فردی و جمعی بود، احضار آدمیان در قیامت برای ارزیابی هویت آنان نیز فردی^۴ و جمعی^۵ 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»^۶ (شأن فردی)، و گاهی گفته می شود: «باید از بارهای کسانی که آنان را از روی نادانی گمراه کردند، به دوش کشند»^۷ (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 درواقع، هر کس نهایتاً بار خود را بر دوش دارد.

با نظر به هویت جمعی آدمی است که قیامت، «روز تغابن» نامیده شده است.^۸ تغابن (یروزن تقابل) به معنای زمانی است که شأن اجتماعی دارد.^۹ به عبارت دیگر، هر گاه موضع فرد در شبکه ی روابط اجتماعی وی نسبت به مواضع افراد دیگر این شبکه فروتر افتد، این زیانکدر، شأنی اجتماعی خواهد داشت و مراد از تغابن، چنین زیانکدری 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. قل انما امر الله طائفة فی خلقه ... اقرأ کتابک فیما یحسبک اليوم علومک ضعیفا/ اسراء ۱۳۰-۱۳۱.
۲. و قل ان الله جامع کل امة فیما یشاء/ احزاب ۲۸.
۳. و کلیم اکبر یوم القیمة فردا/ مريم ۱۵.
۴. یوم یحکمکم لیوم الجمع ذلک یوم التغابن/ تغابن ۹.
۵. لا یحکم هاتر و ذلر آدمی/ احزاب ۱۳۰.
۶. یتسلوا اولی الامر فایم یوم القیمة و من اولی الذین یتسلوهم یغفر لهم عملهم/ احزاب ۲۵.
۷. تغابن ۹.
۸. ربک. محمد فی التفسیر الموضعی للقرآن، سید محمد باقر صدر، ص ۸۱.
۹. به عبارت دیگر، روزی که شأن اجتماعی افراد در آن مشخص می شود.

خلقت آدمی، بلکه ناشی از قرار گرفتن انسان در موقعیت ها و شرایط معین است. البته ارجاع این محدودیت ها به محدودیت های دسته ای اول، میسر است؛ اما به هر حال، مسئله این است که ظهور محدودیت های دسته ای دوم، در گرو قرار گرفتن انسان در برخی موقعیت ها است. برای مثال، هنگامی که گفته می شود «انسان، آزمند آفریده شده است، اگر بدی به او برسد، بسیار در مانده و نالان است و اگر خوبی به او برسد، آن را در انحصار خود می خوراند.»^۱ در خصیصه ای نالندگی و انحصار طلبی، همچون ویژگی هایی هستند که ظهور آن ها در گرو آن است که آدمی در محاصره ای دشواری ها یا در معرض بهره وری ها قرار بگیرد. همچنین است خصیصه ای طغیانگری علیه حدود و ضوابط، چه «هرگاه انسان، خود را بی نیاز بیند، طغیان می کند.»^۲ این احساس بی نیازی، عموماً در پی بهره وری و برخورداری به وجود می آید.

در دسته ای سوم، محدودیت هایی مورد نظرند که انسان، با دخالت و اختیار خود، آن ها را به وجود می آورد و به عبارت دیگر، این بندها را آدمی خود یا دست خویش به پای خود می پیچد. برای مثال، می توان از ویژگی «مکذّب» بودن یاد کرد؛ به این معنا که فرد با هر نشانه ای از حقیقت مواجه شده، آن را تکذیب کند.^۳ یا ویژگی «نیرنگ ورزی» که درباره ی آن گفته شده است: «و چون مردم را پس از آسبی که به ایشان رسیده است رحمتی بپشایم، به ناگاه در آیات، نیرنگی ساز می کنند.»^۴

از این سه دسته، محدودیت های دسته ای اول، هرگز در قرآن مایه ی مذمت انسان قرار نگرفته و کسی به سبب آن ها نکو شش نشده است. این محدودیت ها، نقطه ی عزیمت هستند و باید که چنین محدودیت هایی، انسان را احاطه کرده باشد. این ها برای انسان بودن ضروری هستند، زیرا اخلاوند خواسته است که انسان فاتح قله ها باشد، نه قله نشین (همچون ملائکه)؛ و فتح، ثمره ی حرکی

۱. صراح: ۱۹.

۲. «ان الانسان لظیف ان رآه استغفیرا / عافیه».

۳. «انظر کیف یفترقون اولیاء ثم انظر فی ینفکون» مائده: ۷۵.

۴. «و اذا اقصانا نسرا رجعت من بعد فیرا و مستقیم اذا یوم یحیی اربابنا» یوسف: ۲۱.

خویشی (سنت سیئه و حسنه) در حیات اجتماعی را بنیان نهاد به قدری که این راه و رسم دوام آورد، آثار آن، بد یا خوب، به پدیدآورنده ی آن باز خواهد گشت و این، در واقع، فزازی از کتاب امت است.

بنابراین، فرد در هر انشی که باشد، بر حسب نوع موقعیت و مقام خود و نوع روابطش با دیگران، از وجه جمعی ویژه ای برخوردار خواهد بود و این چهاره ی جمعی، هویت آدمی و بخشی از توصیف اوست.

محدودیت های آدمی

بخشی از توصیف انسان در قرآن، ناظر بر بیان محدودیت های است که یا با آدمی همراه اند و یا در کمین او نشسته اند تا در موقعیت مناسب او را به بند کشند. آیاتی که به بیان این محدودیت ها پرداخته اند، نکوشش آمیز جلوه می کنند و چنین به نظر می رسد که در پی مذمت انسان اند. اما تحلیل دقیق، نشان می دهد که این آیات همواره بار نکو شش به دوش ندارند، بلکه در پی توصیف انسان اند. از این حیث، بدون پرداختن به این محدودیت ها، نمی توان کار توصیف انسان در قرآن را پایان یافته تلقی کرد. در این جانتها به دسته بندی و تعیین انواع و احکام محدودیت های آدمی خواهیم پرداخت و شرح محتوایی آن ها را به بحث «ویژگی های عمومی» انسان موقوف می کنیم (نگرید به فصل پنجم).

آیاتی را که به بیان محدودیت های آدمی پرداخته اند می توان به سه دسته ی اصلی تقسیم کرد.^۱ دسته ی نخست، از محدودیت هایی سخن می گویند که به منزله ی زمینه ی خلقت انسان در نظر گرفته شده اند، لذا در این گونه موارد، اغلب از طرز آفرینش آدمی سخن به میان می آید؛ همچون این که «انسان، ضعیف آفریده شده است»^۲، «انسان، آزمند آفریده شده است»^۳، «انسان، شتابگر آفریده شده است»^۴.

دسته ی دوم، از محدودیت هایی سخن می گویند که نه به عنوان زمینه ی

۱. این تقسیم بندی از کتب انسان در افاق قرآن، نوشته ی محدثی چشبی گرفته شده است.

۲. «ظیف الانسان ضعیفا» مائده: ۷۵.

۳. «ان الانسان لظیف ان رآه استغفیرا / عافیه» مائده: ۷۵.

۴. «و اذا اقصانا نسرا رجعت من بعد فیرا و مستقیم اذا یوم یحیی اربابنا» یوسف: ۲۱.



محدودیت ها، نگرش به میان می آید: «چه زشت است داستان گروهی که آیات ما را تکذیب و به خود ستم می کردند.»^۱ در مورد جدال پیشگی بی مانند آدمی نیز، به همین سیاق سخن گفته شده است؛ کسی که با وجود مشاهده نشانه های حقیقت، دست از جدال باطل خویش برنمی دارد، مگر هنگامی که حق را پایمال کند و به منزله ی ستمکارترین فرد معرفی شود.^۲

ب- نگاه ترکیبی

اکنون پس از نگاه تحلیلی و مجزا به هر یک از مفاهیم بنیادی در انسان شناسی اسلامی، برآنیم تا انسان را در این دیدگاه، به نحو ترکیبی و مجموعی بنگریم. نگاه ترکیبی، خود، در دو مقام صورت خواهد پذیرفت: نخست می گوئیم نسبت مفاهیم سابق الذکر را معین کنیم و بدین طریق، «سیمای انسان» را یکجا مورد نظر قرار دهیم. بخش دوم از نگاه ترکیبی، مربوط به ملاحظه ی کارکردهای این مجموعه و به عبارت دیگر، حاصل این ترکیب است.

این بخش را تحت عنوان «ویژگی های عمومی انسان» مورد بحث قرار خواهیم داد و چنان که از این عنوان برمی آید، مراد از کارکردهای مجموعه ی موجودیت آدمی، آن دسته از کارکردهاست که به گروه معینی از انسان ها اختصاص ندارد، بلکه از همه ی آدمیان سر می زند. توجه صرف به ویژگی های عمومی آدمی، هم از آن روست که ما در پی توصیف «انسان» هستیم، نه گروه خاصی از انسان ها، و هم از آن جهت که با تکیه بر ویژگی های عمومی انسان ها می توان در بحث های تربیتی، به چاره جویی های عوامی پرداخت که قابل استفاده در ارتباط با همه ی انسان ها باشد. به همین دلیل، بهتر است بحث از «ویژگی های عمومی انسان» را همراه با بحث از اصول و روش های تربیتی مطرح کنیم تا پیوستگی میان آن ها و نحوه ی بنانهادهن اصول و روش های تربیتی بر پایه ی ویژگی های عمومی انسان

۱. «ما، مثلاً، التوم الذین کذبوا بآیاتنا و انقضت کلماتنا بکفون» / ابراهیم ۱۷۷.
۲. «وکان الانسان اقل شئ، جملاً... و من اظلم من کل کفریات ربوبنا من شئنا...» / هود ۵۴-۵۵.

است که از دامنه آغاز می شود و اگر دامنه، نقطه ی عزیمت نباشد، فتح، فتح نخواهد بود.^۱ بنابراین اگر قرار است انسان به «قوت ها» دست یازد، باید با «ضعف ها» در پیچیده شده باشد و اگر قرار است به «حلم» آراسته شود، باید نخست «اشتاب آلوده» باشد.

محدودیت های دسته ی دوم نیز تا آن جا که ناشی از محدودیت های زمینه ای هستند، بار توصیفی دارند، لذا مورد مذمت قرار نگرفته اند؛ زیرا چنان که گفته شد، نقطه های عزیمت، برای صعود ضروری است. اما از آن جا که این دسته از محدودیت ها در نتیجه ی تن دادن به ضعف های اولیه دوام می یابند و ریشه می دوانند و گسترده می شوند، مایه ی نکوهش خواهند بود. «ضعیف بودن» ضروری است و نامعلوم؛ 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 دشواری ها قرار گیرد، جزع و فزع سر می دهد و هرگاه در معرض بهره روری قرار گیرد، ممسک و یخبل می شود. بروز این حالت ها در چنین شرایطی طبیعی است، اما تن دادن به این حالت ها و مهار نردن به آن ها و بلکه مایه ور کردن آن ها، امری است اختیاری و بنابراین موجب نکوهش خواهد بود. همچنین است حسادت که به هنگام قرار گرفتن آدمی در شرایطی بروز می کند که ویژگی های دیگران در آن برجسته می نمایند. بروز این حالت، تا آن جا که ناشی از محدودیت های اولیه باشد اجتناب ناپذیر است، اما دمیدن در کوری آن و شعله ور کردنش قابل اجتناب و در اختیار آدمی است.

محدودیت های دسته ی سوم، کاملاً مورد نکوهش قرار گرفته اند؛ زیرا این ها محدودیت هایی است که آدمی، خود برای خویش می آفریند؛ برخلاف محدودیت های پیشین که زمینه های لازم برای حرکت آدمی است. این دسته از محدودیت ها موانع حرکت وی محسوب می شوند؛ لذا در سخن از این

۱. اگرچه، به گاهی دیگر، تمام این حرکت، از مبدأ تا انتها، در سایه ی توفیق الهی انجام می گیرد؛ آن وقتها لک همدا فیهما/ فتح، ۱.

با معرفتی نسبت به خدا به منزله‌ی رب خویش و با جذبیه‌ای به سوی او، مفلطور شده است. پس، فطرت، معرفت و جذبیه‌ی ربوبی نفس است. این معرفت و جذبیه، چنان با نفس آدمی ورزیده و صیقلین شده که نمی‌توان «رنگ» آن را از نفس شست؛ اما چنین نیست که این معرفت و جذبیه، همواره در صحنه‌ی نفس آدمی، بر همان برپا و درکار باشد؛ بلکه همان‌گونه که نخستین بار در نفس آدمی خلید، بر همان سیاق در آن بیدار می‌شود؛ در جلوه‌ی نخست، خداوند نفس آدمی را در حالتی که کاملاً در خود حاضر بود و از خود و حقیقت خود هیچ‌گونه جدا نبود و به جز خود به هیچ چیز دیگر نظر نداشت، مورد سؤال قرار داد و از او خواست که حقیقت خود را باز گوید. نفس هم که روشن و بی‌پرده 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، ردپایی در خود نیافت. پس زبان گشود و خدای را رب خویش و خود را مرئوب او خواند. با دریافتن چنین تعلقی به خدا، نفس، آهنگی کوی او را در خود شنید و جذبیه‌ی عینی 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 عرصه‌ی وجود خویش را از تسخیر غیر خدا مبرا کند، آن معرفت ربوبی در او بیدار می‌شود و به دنبال خود، جذبیه و کشش به سوی او را پدید می‌آورد. از این رو، نباید گمان کرد که تمایل انسان به خدا، به صورت موتور مولد و خودکاری است که پیوسته در کار است و انسان به سبب آن، همواره در طلب و جست و جوی خدا است. این تصویر، ما را بر آن خواهد داشت که بگوئیم همه در طلب خدایند، اما در مصداق‌ها اشتباه می‌کنند و برای مثال، جاه و مال را به جای خدا می‌گیرند. در حالی که این سخن، تکلف‌آمیز 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

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 همسنگ‌اند.

چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، اگرچه مفهوم روح در درجه‌ی اول، صبغی جهان‌شناسی دارد، اما در حد انسان‌شناسی، تفاوتی میان روح و نفس وجود ندارد، جز آن‌که نفس، نام بهره‌ای از روح است که در تن چنین معینیتی 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 جذبیه به سوی اوست. بر این اساس، فطرت، ناظر بر یکی از شئون نفس آدمی است و به عبارت دیگر، نفس درگیر و دار پیدار شدن به عنوان حقیقت یک فرد انسانی،

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 تواند آن را عامل بازشناسی و راهیابی نامید. عقل، سرمایه ی اصلی نفس آدمی برای بازشناسی مقصد و مقصود خود و راهیابی به سویی آن است. بازشناسی، تنها مرتبه ای از عقل است، نه تمام آن. در حد 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 چنانچه از مقوله ی عمل باشد، طرفین را خیر و شر (خوب و بد) و عقل را عقل عملی نامند. به عبارت دیگر، عقل در حد بازشناسی، شاخصی است که مانع کجروی در داوری میان حق و باطل یا خیر و شر است؛ اما فراتر از بازشناسی، عقل، عامل راهیابی نفس آدمی به حق و خیر است که از طریق بازداری از پیروی باطل یا شر، آن را بصورت می بخشند. 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 الا اگر از راهیابی فروماند، هر چند به بازشناسی ناغل شده باشد، نمی تواند 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 سر باز می زند.

رابطه ی دیگری که در نگاه ترکیبی باید به آن بپردازیم، 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. ابن الهیثم: «برهانه لکون و آله علی ذلک»؛ تهذیب، عابدی، ۷ و ۶.

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 بپردازد. فهم اراده بر حسب تعیین یا ترجیح خواسته ها، مستلزم آن است که میان اراده و میل، تفاوت قائل شویم. اراده یا میل یا میل شدید همسنگ نیست، هر چند بدون فرض میل نمی توان از اراده سخن گفت. در واقع، با افزودن عنصر تصویب یا رد 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 مصوب، مظهر اراده است (در صورت تعارض میل ها، میل مرجح، مظهر اراده محسوب خواهد شد). این سخن، حاکی از آن است که بدون توسل به عقل در حد بازشناسی، نمی توان از اراده سخن گفت. هنگامی که تصویب یا رد میل، مأخوذ در مفهوم اراده باشد، پیداست که بازشناسی وارد کار شده و این ردیابی 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. هر گاه 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 نیالیده 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 حد

۱. آل ائمه مستضعفین من الرجال والنساء و اولادان یا یتخضعون حیثاً و لا یتحدون سنبله/ ۹۸.

۲. الصبیان و اشدیه عقول الصبیان من الرجال والنساء/ کافی، باب المستضعف.

است که توسط نتایج افعال جمعی وی بر نفس بسیط اولیه و بی شکل او داده می شود. انسان با قرار گرفتن در ارتباط مقابل با جمیع 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 جمیع 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 مقابل با جمیع، تکوین می یابد. به علاوه، چنین نیست که فرد، با قرار گرفتن در معرضی مبتنی از روابط جمعی، بالضروره هویتی از قماش جمیع مذکور بیابد؛ بلکه چون جنبه ای دیگر هویت آدمی فردی است، شکل گیری هویت نفس او، نهایتاً در گرو آن است که چه نوع جمیع و روابط جمعی را ترجیح دهد و خود نیز به منزله ی فرد، به چه نوعی از افعال مبادرت کند.

سرنجام، باید از رابطه ی «محدودیت ها» و نفس آدمی سخن بگوئیم؛ محدودیت هایی که در نگاه تحلیلی از آن ها نام بردیم و به منزله ی بندهایی هستند که بر دست و پیکر نفس آدمی زده شده اند تا او با گشودن و بیرون رفتن از سیطره ی آن ها خویشتن را اعلام بپوشد. محدودیت های نوع اول که با به منزله ی زمینه ی آفرینش انسان هستند و یاد موقعت ها و شرایط گوناگون زندگی وی ظهور می کنند، نمونه های بارز بندهایی هستند که خداوند آن ها را را حکیمانه بر دست و پیکر نفس آدمی زده است تا او بر گشودن آن ها مأمّت گمارد. نفس از آن روی که با بدن همخله و همشین و هم نفس است، از همان روزهای نخست زندگی، حلاوت لذات را می چشد و با 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 زوونی نفس ظهور پیدا می کند.



بازشناسی رشد یافته باشد بتواند به تفاوت و اختلاف اندیشه ها و مشرب ها بپی برد و در معرض این اختلاف قرار گیرد، از دایره ی استضعاف عقلی خراج می شود؛ زیرا «هر کس اختلاف مردمان را دریافته باشد، مستضعف نیست»^{۱۱} 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 مأمّت 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»^{۱۲} کند و خود را از قلمرو جور خارج سازد و اگر امکان عملی این امر را نداشت 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 همهانگی 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، پایرجا و استوار باشد، خشم نمی گیرد»^{۱۳}.

در نهایت لازم است به این نکته اشاره کنیم که عقل، تنها در حد 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 گیریش 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، برپند افعالی 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 شمایل

۱- من قرآن، اختلاف الناس وفتن، پیشگفتار، امام صادق (ع)، کافی، باب المستضعف.

۲- الم تکتل ارضی الله واسمعه فقهه جروا فیه / فصل ۹۷.

۳- من قرآن، یالده من یفید ایمانه یا من اکره و فقیه ظلمین وایمان، جلد ۱، ص ۱۰۶.



خواسته‌های خویش و تأثیری که از جمع می‌پذیرد و اثری که بر آنان می‌گذارد، با ضیف‌ها و زیونی‌هایی که با آن‌ها زاده شده یا دریافته‌ی نزدیک در کمین موقعیت‌ها و شرایط مختلف با آن‌ها مواجه خواهد شد و نیز، با هوایی که در نفس او برانگیخته خواهد شد و او را به زمین خواهد کوفت؛ مهم‌ترین نشانه‌ای را که نشانگر سیمای انسان است، در «اسعی» و «عمل» خویش آشکار می‌کند. با این‌که نیروها و کشش‌های مختلفی در او و بر او نقش بازی می‌کنند، اما او موجودی نیست که بتوان چنین توصیفش کرد که نیروهای او را به پیش می‌برند یا با نیروهای دیگری پس زده می‌شود. حاصل صحنه‌ی پرازدحامی چون نفس آدمی، سعی و عملی است که از او سر می‌زند و سعی و عمل، مهم‌ترین شاخصی است که می‌توان سیمای انسان را با آن ترسیم کرد: «آدمی، محصولی جز سعی خویش ندارد.»^۱ آنچه آدمی را رقم می‌زند، سعی او است. اما سعی و کوشش‌های آدمیان، به دو راه ممتاز و متمایز از هم متجز می‌شود و بدین گونه، دو نوع سیمای محتمل از آدمی پدیدار خواهد شد. در سیمای نخست، سعی و عمل آدمی، منطومه‌ای در نفس او رقم می‌زند که در آن هوی زمامدار است، خواه‌ه‌وای نفس باشد یا هوی خلق؛ و اراده، خادم آن است و عقل و فطرت، بنیاد آن. این سیمای انسانی است که «خود» را به فرمانوشی سپرده و با خود بیگانه است. در این جلوه، آدمی، «تصاحب شده» و «تسخیر شده»^۲ است. آنچه او را تسخیر کرده، همان چیزی است که نفس، هوایی آن شده است؛ و از این رو است که می‌گوییم در این سیما، اراده، خادم است؛ خادم هوی. مطابق این سخن، بیگانگی آدمی با خویش، تنها حاصل زیستن در یک نظام اجتماعی-اقتصادی معین نیست، بلکه هرگاه چنین منظومه‌ای در آدمی پدیدار شود، او با خود بیگانه شده است و با بیگانه، تصاحب و تسخیر.

دومین سیمای احتمالی که سعی و عمل آدمی در نفس وی رقم می‌زند،

۱- و آن نفس انسانی را ما سعی/سعی، جیم، ۳۹.
 ۲- این اصطلاح مشتق از لیل، ۳.
 ۳- الذین یأکلون الزبیا یثقیلون الزبیا یثقیل الذی یثقیل الشیطان من انفسهم، بقره، ۲۷۵.



حتی محدودیت‌های نوع سوم 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 لوازمی نفس آدمی است و لوازمی نفس، سرمایه‌ای است که او بتواند به کمک آن، خود را تحول 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، آدم و حوا 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 لوازمی و هم اطمینان. بنابراین، آنچه در بهشت رخ داد این بود که آنان، نخست وسوسه 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 بر خاسته از ذکر را در دل آنان جاری کرد. پس از این مرحله، آنان به زمین هبوط کردند. احساس گناه (در صورت غیر مضرّی آن)، از آن روی در ساختمان وجودی آدمی به ظهور می‌رسد که او بتواند به کمک آن، خود را از محدودیت‌های نوع سوم 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- سُبْحَانَكَ قَدِ احْبَبْتُكَ مِنْ حُبِّ نَفْسِيكَ / فَبِحَبْلِ الْاِبَانَةِ، حکمت، ۲۴.
 ۲- و اذ قال ربك الملائكة انا جاعل فی الارض خليفة، بقره، ۳۰.



هر چند آنان مشرک بوده باشند یا حتی فرزندی را نیز به شرک ورزید و ادانشه باشند.^۱ نظیر معنای فوق را در خطاب فرعون به موسی (ع) نیز می یابیم. هنگامی که موسی (ع) به پیامبری رسید و در برابر فرعون ایستاد، فرعون او را باز شناخت و گفت: «ایا 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 نمی گنجد، زیرا این مفهوم در استعمال قرآن به معنای بزرگ کردن و رشد و نمو جسمی است.

مراد از تربیت در اسلام

به رغم دامنه ی محدودی که کلمه ی تربیت از (رب و) داشت، ماده ی «رب» را استعمال و مشتقات آن در ارتباط با انسان، فراخسای وسیعی از آیات قرآن را دربر گرفته است و چنین به نظر می آید که در بررسی آن چه به عنوان تربیت اسلامی گفته می شود، باید این طریق را پیمود.^۳

اکثر ابعاد معنای این ریشه را مورد توجه قرار می دهیم و سپس با توجه به آیات مربوط، مفهوم مورد نظر را جست و جو خواهیم کرد. ربّ ربّ (که در صورت مضاعف، ربّ می شود) 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. کلمه ی ربّ در حالت مضاعف، به غیر خدا نیز اطلاق می شود (ربّ الدار: صاحب خانه) اما هر گاه به طور مطلق به کار رود (یعنی به صورت ربّ) اختصاص به خدا خواهد داشت؛ زیرا وقتی چیزی معنی (چون خانه یا غیر آن) به ربّ اضافه نشود، معنای مالکیت و تدبیر

هرگز نه زائدی. 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 جو گرگی بخواند بپای 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 ارْحَمْنِمْا کَمَا رَبَّانِی صَغِیراً.^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.^۷ اگر گفته شود که بزرگ کردن، بدو 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 نشده است.^۸

۱. یسحق اللہ انور و نورب المصنفات / بقوه ۲۷۶.

۲. مفردات.

۳. ربّ الولد: غذا ده و چنگه بزن / المصنف.

۴. ربّ الولد: غذا ده / همان.

۵. حکایه ای در طایفه ی صغیر / همان.

۶. سوره اعراف ۲۰۱.

۷. و توفیق اللسان بر التامیز و ارسا صفاة کلامه و تفسیر کلامه و حلاله و فیه الدلائل و التعلیل ۱۵.

۱۵. همان.

۱۸. همان.

۲۰. امام ترک آریا و کذا و لولیت و این نیز یک سبب / همان ۱۸۰.

۲۱. مادی رب و خود از مادی سر رب و بر اساس اشتقاق آری، مطلق شده است. همچنین در بعضی مواردی

بوده است که خدا به عنوان ربّ انسان و جهان شناخته شود؛ یعنی خدایی با دست‌های گشاده و در کار «ابن پناه مَبْسُوطان»^۱ (بلکه دست‌های او گشاده‌اند). پیامبران، همواره در برابر شکافی میان خالقیت و ربوبیت بوده‌اند. مشرکان، خدا را خالق هستی می‌دانستند (شرک در خالقیت وجود نداشته است)، اما تدبیرگری هستی را میان غیر خدا تقسیم می‌کردند؛ ربّ دریاها، ربّ آتش، ربّ باران و ... و در چنین هستی تکه تکه‌ای، گردنکشان می‌توانستند گوی را از دیگران بریابند و بگویند:

أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى^۲.

من گردن‌فرازترین ربّ شما هستم.

از این رو انبیای الهی همواره کوشیده‌اند که بر این رخنه فائق آیند. آنان بر این پای فشرده‌اند که خالقیت و ربوبیت انفکاک‌ناپذیرند؛ 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 نمی‌توان از خدا بازستاند، بلکه تنها مالک می‌تواند تدبیر کند و مالک ملتبّر همان ربّ است و روشن است که چنین مفهومی از ربوبیت، خالقیت را نیز در خویش می‌گیرد. سرّ مواجبه‌ی گریزناپذیر پیامبران با حُکام و طواغیت نیز، در همین پافشاری بر ربوبیت خدا بوده است؛ زیرا پلیدترین ربوبیت بی‌رقیب خداوند در هستی، ملازم برچیده شدن حاکمیت آنان بوده است. تدبیرگری آنان نسبت به مردم، در گرو آن بوده است که جهان، ربی یکتا نداشته باشد؛ بلکه تدبیر امور به ربّ‌های مختلف (زباباً من دُونَ اللَّهِ) واگذار شده باشد.

اکنون با مروری کوتاه بر آیات، موضوع مرکزی رساله‌ی ربوبیت را در دعوت هریک از انبیای عظام، مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱- مائده: ۶۴.
۲- زلزله: ۲۴.



نسبت به همه‌ی موجودات را افاده می‌کند و این تنها از آن خدا است. نکته‌ی دیگر آن است که چون کلمه‌ی ربّ دو عنصر معنایی دارد، می‌توان آن را تنها با توجه به یکی از دو معنا یا هر دو، استعمال کرد.^۱ پس ربّ، گاهی معنای مالک و گاهی معنای ملتبّر دارد و در صورتی که در استعمال ما قرینه‌ای بر اختصاص به یکی از این دو معنا موجود نباشد، معنای مالک ملتبّر خواهد داشت. در المفسرذات، ربّ در معنای مصدری، معادل تربیت گرفته شده است، یعنی گرداندن و پروراندن پی درپی چیزی تا حدّ نهایت (انشاء الشیء حالاً فصلاً الی حدّ التمام) و این معنا از دو جنبه‌ی مالکیت و تدبیر، تنها به جنبه‌ی دوم ناظر است.^۲ و می‌توان گفت که تدبیر، متضمن مالکیت گرفته شده است. به هر حال، تدبیر، فرع بر مالکیت است و ربّ، هم مالک است و هم ملتبّر.

اکنون پس از بررسی لغوی باید جایگاه مفهوم ربّ و ربوبیت را در آیات، موردنظر قرار دهیم و براساس آن به نتیجه‌گیری بپردازیم. دقت در آیات قرآن، آشکار می‌کند که پیامبران، یعنی کسانی که راه و رسم انسان‌شدن را می‌آموختند، حلّ یک مسأله‌ی عمده را وجهه‌ی همت خویش قرار داده بودند؛ مسأله‌ی ربوبیت. پیامبران کوشش بلیغی برای تبیین خالقیت خدا نداشته‌اند؛ بلکه قرآن می‌گوید مشرکان و رقبای پیامبران در قبول خالقیت، دشواری نداشته‌اند.

وَلَقِنْ سَالَتْهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^۳.

و اگر از مشرکین بپرسی که آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین کیست، بی‌تردید می‌گویند الله.

گمراهگران و طواغیان، از پذیرفتن خدا به عنوان خالق ابائی نداشته‌اند، چه می‌توانستند دست‌های او را با بندهای پندار خویش به زنجیر بگیرند؛ چنان که یهود می‌گفتند «إِنَّا آلَهُ مَعَکُمْ»^۴ (دست خدا در زنجیر است). همواره دشواری در این

۱- الفاظ دیگر نیز که دو عنصر معنایی دارند چنین‌اند: مطأ، مده که به معنای سفره‌ی غذا است، گاهی تنها به معنای سفره و گاهی تنها به معنای غذا استعمال می‌شود. اما هر گاه قرینه‌ای صاف نباشد، باید آن را به همان مفهوم اصلی در نظر گرفت. به نقل از اسطوانات اسلامی ج ۱، ص ۲۵.

۲- همان.
۳- لقمان: ۲۵.
۴- مائده: ۶۴.



آن را آورده است و هیچ چیز از آن نگاه او پنهان نیست «...إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجْهٌ وَجْهِي لِلدَّيِّ قَلْبِي لِلسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا... وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا». ^۱ چون ابراهیم نیز دل‌ها و اندیشه‌ها را به رُسویت بی‌ربیب خداوند فرامی‌خواند، با حامیان شرک ربوبی رودرو می‌شود. نیرود، گردنکش بزرگ عصر ابراهیم و هم حامی آشتی‌ناپذیر این نظام شرک ربوبی است و چنان‌که پیش‌تر گفتیم این‌ها داعیه‌ی ربوبیت بر مردم داشتند و چنین داعیه‌ای در بستر چنان نظامی، می‌توانست 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:

أَقَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ اِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ. ^۲

هنگامی که ابراهیم گفت رب من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، او گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم (و دوتن از زندانیان را احضار کرد. یکی را دستور قتل داد و دیگری را رهااند.) ابراهیم گفت: خداوند خورشید را همواره از مشرق به مغرب می‌آورد، تو آن را از مغرب برآورد، پس آن‌که (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، روبه‌رو است. حمایت فرعون از چنین نظامی (که آنرا ریکم الاغلی او و گرو آن بود) مورد اشاره‌ی قرآن است. او هنگامی که تهدید موسی را احساس کرد، دربارانش به تحریک گفتند:

أَنْتَرُ مُوسَىٰ وَ قَوْمَهُ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرُكُمُ الْآلِهَتُكَ. ^۳

آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در زمین فساد به پا کنند و تو و

۱- الماعن: ۸۹-۸۶.
۲- بقره: ۲۵۸-۲۵۷.
۳- اعراف: ۱۲۷-۱۲۶.

نوح (ع) با قوم خود چنین گفت:

مَالِكُمْ لَا تَرَوْنَ لِلَّهِ قَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا. ^۱

شما را چه می‌شود که قاری برای خدا امید نمی‌برید؛ در حالی که او شما را مرحله به مرحله آفرید.

«و قار» به معنای ثبات و استقرار و مراد از آن در سخن نوح (ع)، و قار در ربوبیت است. ^۲ او از امت خود می‌پرسد که چرا شما (علاوه بر خالقیت)، به ربوبیت استوار خداوند اعتماد و اعتقاد ندارید. آن‌گاه مظهر ربوبی خداوند را در خلقت خود آنان گویند می‌کنند (وقد خلقکم اطوارا) اطوار (جمع طور) به معنای حالت‌های مختلف و در این‌آیه به معنای مراحل مختلف در آفرینش انسان‌ها است؛ تطویرات تلفظ تا چنین شدن و پس از آن تا تولد، طفولیت، جوانی و پیری. سپس مظاهر ربوبی خداوند در آسمان‌ها و زمین میان می‌شود. چون نوح این چنین از ربوبیت بی‌بدیل خداوند سخن می‌گوید، ضلالتگران، عوام الناس را بر حفاظت از رب‌ها و آله‌ی مختلف خویش برمی‌انگیزند ^۳ و این تمهیدی از جانب آنان برای حفظ حاکمیت و ربوبیت خویش بر مردم است. آن‌چه پذیرفتن آن بر صاحبان سلطه، گران می‌آمده، ربوبیت خداوند بوده است.

پس از نوح (ع)، ابراهیم (ع) نیز عهده‌دار تبیین ربوبیت است. ابراهیم (ع) با قومی که ستاره‌ها را رب خود می‌دانستند و قومی که ماه را و قومی که خورشید را رب خویش باور داشتند، بی‌دریغ، همرسانی می‌کند (قال هلما ربی: گفت این رب من است.) و هر یک درباره هنگام بروز ضعف یا قول، از ریکه‌ی ربوبیت به نیر می‌کشید می‌گوید من دل در گرو چنین رب‌هایی نخواهم سپرد «إِنِّي لَا أُحِبُّ إِلَّا قِلَیْنِ». سرانجام ابراهیم، رخنه‌ی میان خالقیت و ربوبیت را می‌پوشد و می‌گوید من سر سپرده و دلباخته‌ی ربی هستم که بسط هستی را زیر چنگ دارد،

۱- نوح: ۱۲۳.
۲- المیزان: جلد ۱۴، آیه ۱۲۴، سوره نوح.
۳- و قارو لا ترون الا الهکم و لا ترون الا شیعاه و لا ترون الا شیوعه و قارو لا ترون الا الهکم و لا ترون الا شیوعه و قارو لا ترون الا الهکم و لا ترون الا شیوعه / نوح: ۲۳.



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

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

قَالَ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ

لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آيَاتِ اللَّهِ مِنْ دُونِ اللَّهِ...^۲

بگو ای اهل کتاب، بیایید به سخنی که میان ما و شما مشترک است، پایبند شویم؛ یعنی جز خدا را پرستیم و چیزی را شرک او نگیریم؛ و پاره ای از ما پاره ی دیگر را به جای خدا رب 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:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا... هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمُوا فِي رَبِّهِمْ...^۳

کسانی که ایمان آوردند و اهل یهود و ستاره پرستان و نصاری و کبر و آنان که به خدا شرک آوردند... این دو گروه، دو دشمن اند که درباری رب 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 تعدد، تنها دو گروه مطرح است؛ حقیق و باطل. [از این رو «خصمان اختصموا» گفته شده، نه «اختصمان اختصما» (که به

۱- ع- ایوب عبدالله (ع) فی قول الله عزوجل: «اتخذوا ألبانهم ورضعناهم إرباباً من دُونِ اللَّهِ (توبه: ۳۱) فقال: «والله ما ساموا لهم و لا متكوا لهم ولكن أكلوا إثمهم و خرموا عليهم علاناً فالتفتهم» کافی، باب فضل العلم.

۲- آل عمران: ۶۴.

۳- حج: ۱۷- ۱۸.

خدایان تو را و آگاهانند؟

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

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ.

رب همه ی هستی، دیگر چیست؟

پاسخ موسی این است:

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا...^۱

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

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

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

و قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ...^۲

و مسیح گفت: ای بنی اسرائیل، خداوند را پرستید که او رب من و رب 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- تفسیر: ۲۳.

۲- قالوا آمنا بربنا ربنا موسی و هارون / ابراهه: ۱۲۱-۱۲۲.

۳- مائده: ۷۲.

- ربوبیت و خالقیت انفکاک‌ناپذیرند. تنها خالق می‌تواند رب باشد.

- تن دادن به ربوبیت غیر خدا، لاجرم به تشبیت می‌انجامد^۱ و هر زمان، پس از هر سرخوردگی، باید به چیزی یا کسی دیگر سر نهاد. این تشبیت در ربوبیت، تشبیت و تفرق در وجود آدمی نیز هست.^۲

- هر که را در موضع مالکیت خویش قرار دهیم، از وجود ما منتفع خواهد شد و ما مزه‌ای 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 دادن از تصاحب هر چیز و هر کس است. حال، بر اساس آن چه گفتیم و با تکیه به مفهوم ربوبیت، می‌توان آن چه را اصطلاحاً حاکمیت اسلامی گفته می‌شود چنین تعریف کرد:

شناخت خدا به عنوان رب یگانه‌ی انسان و جهان و برگزیدن او به عنوان رب خویش و تن دادن به ربوبیت او و تن دادن از ربوبیت غیر.

۱. عناصر اصلی این تعریف عبارت است از:

الف - شناخت

ب - انتخاب

ج - عمل

که در زیر توضیح مختصر هر یک 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 رب یگانه‌ی هستی دانست. این نکته ضمن بحث‌های گذشته به قدر کافی روشن شد.

ب - انتخاب: شناخت به دست آمده، زمینه‌ی انتخاب است. در این ویژگی، مقصود آن است که آدمی در پرتو شناختی که به دست آورده، خدا را رب خویش

۱. الربوبیت حق و حق الله الواحد القهار / یوسف ۳۹.

۲. خداوند پادشاه دافعه دافعه است یا خدای یگانه‌ی من قبی را رب دانستیم؟ این آیه الهام داده که

اگر خدای یگانه را رب بگیریم، با کفریم به فرمان خداوند مختلف گردن فیم.

۳. شرب الله عطا و عطا قبه شری، مفاکسون و عطا شفا و عطا و عطا انسان را که سر

خداوند انسان را ملل می‌زند که مفرکس همنسار در وجود او چنگ انداخته‌اند و مفر انسان را که سر

به یک می‌خورده است. آن این دو ملل یکسان اند

۴. فایده‌ی عطا و عطا این است که مفرکس همنسار در وجود او چنگ انداخته‌اند و مفر انسان را که سر

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

چنان که مشهور است، محور نزاع «رب» 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 هم انبیاء که عهده‌دار تبیین این مسأله برای او بوده‌اند، در «ربوبیت» تمرکز می‌یابد. مسأله این است که انسان چه کس یا چه چیز را رب خویش برمی‌گزیند، یعنی چه کس یا چه چیز را «مالک» و «مملوک» خویش می‌گیرد و تربیدی 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 هر دو. در هر یک از این موارد، آن چه اتفاق افتاده، همین سرسپاری به مالکیت و تدبیری معین است. هنگامی که آدمی مملوک هوای خویش می‌شود، به وقت چنینان این هوای، اختیار از کف می‌نهد و چون خسی در پیچه‌ی طوفان، اسیر می‌افتد و خود را «امی سپارد» 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 هر چه 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 چستین می‌کند که سر می‌سپارد و «رب» می‌گزیند.

انبیاء که شیده‌اند تا نشان دهند که:

بَلِ اللّٰهُ يَرْكُضُ مِنْ 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 يُحْيُونَ أَنْ يَمُوتُوا.^۳

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

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا.^۴

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

با توجه به این سه عنصر موجود در تعریف، روشن است که دوران کودکی از آن مستثنا 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 ملازمات بارب، انسان را به گونه ای می سازد که می تواند او را یکسره به ربّ متّمسب نمود، زیرا او در خاطر و در حرکت و در سکون بارب ملازم است. دوازده در

۱- سوره بقره، ۲۴۹
۲- سوره بقره، ۱۷۷
۳- سوره بقره، ۱۷۸
۴- سوره شمس، ۹

برگزیند و دیگران را واگذارد.

إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَٰهًا سِوَالِ اللَّهِ.^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 باینی است که آدمی باید در جهت التزام نسبت به معیارها و ضوابط ربوبی صورت دهد. یا نظر به این ویژگی است که باید مفاهیمی چون «تطهیر» و «تزکیه ی» خویش را از لوازم تعریف مزبور دانست. براین اساس، مفهوم تلاشی 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 مربّی) نسبت داده شده و هم به خود انسان در اصطلاح رایج، به مربّی):

وَلَكِنْ يَرْيَدُ لِيُطَهِّرَكُمْ.^۲

اما خداوند اراده کرده است که شما را پاک کند.

۱- سوره بقره، ۱۷۹
۲- سوره بقره، ۱۷۹

تمثیل تربیت

تمثیل، صورتی از اندیشیدن و شکلی از سخن گفتن است که در آن، همانندی میان دو چیز مورد نظر است. در تمثیل، می‌کشیم ویژگی‌ها و احکام یک شیء شناخته شده یا مانوس را به شیء ناشناخته یا نامانوسی نسبت دهیم و به این طریق آن را بشناسیم یا مانوس 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 نشان داد.

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 بنشاناند. 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 توضیح و فروتنی ترغیب کنیم، ممکن است از این بیان تمثیلی استفاده کنیم که «شاخه‌های گرابسا، سرخس می‌کنند». اما در تمثیل درجه دو، ایجاد تغییر معینی در فرد، مورد نظر نیست، بلکه این مسئله 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



قرآن به کار رفته که ناظر به همین معناست: «الرَّبیُّ» و «الْإِلهیُّ». هر دو واژه به معنای «منسوب به رب» هستند، جز این که در دومی، این معنا مبالغه آمیزتر است (و این به سبب اضافه شدن حرف نون به آن است)، همچون عصی و عصیان. اگر به آیاتی که این دو واژه در آن‌ها به کار رفته توجه کنیم، لطف این مبالغه آشکار می‌شود؛ زیرا «الرَّبیُّ» به کسی اطلاق شده که در اصطلاح رایج، او را شاگرد یا مربی گفته‌اند و «الْإِلهیُّ» به کسی که در اصطلاح رایج او را استاد یا مربی خوانده‌اند و این بدان معنا است که وجه انتساب استاد به رب باید عمیق‌تر و بارزتر باشد:

وَكَايْنٍ مِّنْ نَّهْيٍ قَاتِلٍ مَّهْمَ رَبِّیْنِ كَثِیْرٍ^۲

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

«ربیون» جمع ربی است و در این جا به پیر و ان پیامبران اطلاق شده است.

... وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّیْنِ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكُتُبَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تُدْرِسُونَ وَ لَا یَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخَذُوا الْآلِهَةَ وَالنَّبِیْنَ أَرْبَابًا...^۳

... بلکه شما باید ربانی باشید، چنان که کتاب را به دیگران می‌آموزید و خود نیز می‌خورانید؛ و هرگز خدا به شما نمی‌گوید که فرشتگان و پیامبران را رب خود بگیرید. ...

براین اساس می‌توان گفت که مفاهیم «ربیت» و «ربانیت» (از ریشه‌ی رب ب) برای نشان دادن ویژگی‌های تربیت اسلامی از مفهوم تربیت (از ریشه‌ی رب و) رساتر و مناسب‌تر است.

البته در نوشته‌ی حاضر، به دلیل غلبه‌ی استعمال، همواره واژه‌ی تربیت را به کار برده‌ایم؛ اما همه جا مراد، همان ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی است.



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 کوشیده اند جوهری نظریه‌ی خود را یک‌جا، در یک کلام یا یک تصویر، به نمایش بگذارند و به این ترتیب، هم آن را بهتر در ذهن مخاطبان خود نشانند و هم قدرت الهام بخشی آن را محسوس کنند تا مری می‌تواند 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 حلد 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 مری می‌است. 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 «روانندن» است. در این تمثیل، تربیت آدمی به منزله‌ی روانندن یک گیاه است. در این تصویر، دست مری بسته تر از تصویر نخست است. آن چه آدمی قرار است آن بشود، در خود او به منزله‌ی قوه‌ها و استعدادها ریشه دوانده است. مری 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 بر داشته شوند.

تمثیل تربیت در قرآن

در قرآن، هر دو تمثیل «صناعت» و «رشد» یا «روانندن» مورد توجه قرار گرفته اند. اما به نظر نمی‌رسد که قرآن، این تمثیل‌ها را به معنای مرسوم آن‌ها، تمثیل‌هایی کافی و کارآمد برای جریان تربیت آدمی لحاظ کرده باشد.

از «صناعت»، در جایی سخن رفته است که خداوند با موسی (ع) درباره‌ی دوران نوزادی اش سخن می‌گوید و این که چگونه امور را هدایت کرد تا فرعون که در پی کشتن موسی (ع) بود، خود، او را از آب برگرد و او را مسحوب و دوست داشتی بیابد: «و مہری از خویش بر تو افکنم تا در برابر دیدگان من ساخته شوی.»^۱

تعبیر «ساخته شدن» در این آیه، ناظر به فراختایی 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 منزله‌ی یک نوزاد است. بنابراین، به دنبال آیه‌ی مذکور، به این مسأله اشاره شده است: «و آن، هنگامی بود که خواهرت سایه به سایه همراه صندوقچه‌ای که تو در آن بودی به راه افتاد تا دانست که در باریان فرعون تو را در آغوش خود می‌فشارند. سپس بر در کاخ آمد و انتظار کشید تا مأمورین کاخ به جست و جوی دایه بیرون شدند و خواهرت گفت: آیا می‌خواهید شما را به خانه‌ی دایه‌ای ببرم که از کودک شما به خوری نگه‌داری کند؟»^۲

براین اساس تمثیل ساختن و ساخته شدن، ناظر به رشد و نمو جسمی موسی (ع) خواهد بود نه کل جریان تربیت. از سوی دیگر، تمثیل‌هایی که قرآن به کار رفته

۱. و التفت علیّی و قدّس علیّی / ج ۹، ص ۳۰۹.

۲. بد قصصی افشک فتقول هل اذککم علی من یخلفه فرجناک ابر ایتدی فقر غیبا و لا تخزن / ج ۴۰، ص ۳۰۹.

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 (اندیشه‌ی صحیح و پاک) را چه چیز می روئاند و اعتلا می بخشد؟ عمل شایسته‌ی آدمی.^۲ هنگامی که اندیشه و عمل آدمی جایگاه مرکزی را به خود اختصاص داد، پسند است که آن را جلوه‌ی دیگر نیز تواند بود؛ اندیشه‌ی سقیم و پلید و عمل ناشایست. پس، جانب دیگر تمثیل، این خواهد بود که اندیشه‌ی سقیم و پلید، به مانند درخت پلیدی است که تنها چپه‌ای 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 مثابه‌ی آبی بود که به پای درخت اندیشه به درخت بی ریشه تشبیه شده، بلکه می بخشید، در تصویر دوم، نه تنها اندیشه به درخت بی ریشه تشبیه شده، بلکه عمل چنین صاحب اندیشه‌ای نیز به سرایی در کویر مگل زده شده که نشسته کام آن را آب می پندارد.^۴ پس، درخت پلید را نه ریشه‌ای در خاک است و نه آبی بر پای.

چنان که ملاحظه می شود، فاصله‌ی بسیاری میان این تمثیل و تمثیل مشهور رشد بنایی وجود دارد. مسأله این نیست که آدمی، همچون دانه‌ای انباشته از استعدادها، شبت 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 راه‌های 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 کننده‌ی راهی است که او خواهد پیمود، در تمثیل مورد بحث، وضعیت انسان طوری ترسیم شده که خود، هم زارع است و هم نهال، هم نهال است و هم باغبان. آدمی با عمل خویش، نهال اندیشه‌اش را آبیاری می کند یا می خشکاند. این نکته در موارد دیگری از تمثیل‌های قرآن نیز مورد

۱. التورکلی، شریب‌الله، کلمة فی حقیقة عقوبه و فیه فی السمة، نوبیة الکتاب، ص ۱۸۱

۲. ربه، ابراهیم، ۲۳-۲۵

۳. انچه یمنع الکلم الطیب والکلم السلیع یزحفه / القلوب، ۱۰

۴. و من کلمة خبیثة یخشی و فیه الذی یزحف من فوق الارض / نهال من قمار، ابراهیم، ۲۶

۵. اصنافهم کما یرایهم یخشیة الفلاح / م، نور، ۳۹

که مانع از مناسب یافتن تمثیل صناعت برای تربیت است. یک نمونه‌ی روشن در این مورد، فردی است (بعضی 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 می گوید: «او اگر می خواستیم، او را به توسط آن (علم و آیت‌ها) به اوج می برده‌ام اما او خود را زمین گیر کرد و هوس خویش را پیروی کرد؛ پس مثل او مانند سگ است که اگر به او همچو آدم‌آوری و او را برانی، پارس می کند و اگر او را انگاری نیز پارس می کند (و در هر صورت، آیات را تکلیب می کند).»^۱

از این که گفته شده است «اگر می خواستیم، او را به واسطه‌ی آن (علم و آیت‌ها) به اوج می برده‌ام»، می توان 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 می داد، 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 روئاندن 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 رویه کمال دارند و این که کافی است شرایط مناسب برای آن‌ها فراهم آید. تمثیل رشد بنایی 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 روبه‌ی شدن آدمی است و این امر، هم‌چنان‌که 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 می کشد و آن را به درخت پاکیزه‌ای مانند

۱. و انما یزحفه و یزحفه / انچه یمنع الکلم الطیب والکلم السلیع یزحفه / القلوب، ۱۰

۲. و انما یزحفه / انچه یمنع الکلم الطیب والکلم السلیع یزحفه / القلوب، ۱۰



تأکید قرار گرفته است، مانند آن جا که گفته شده است: «مَثَلُ كَسَانِي كِه اموال خویش را در راه خدا انفاق می کنند، همچون مَثَلِ (زارع کشت یا) دانه ای است که هفت خوشه بر ویاند که در هر خوشه، صد دانه باشد...»^۱ 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 سویی دیگری وجود دارد که البته در آن هم، بنابر سیاق مذکور، آدمی به منزله ی زارع در نظر گرفته شده است: «مَثَلُ آن چه (مناققان) در این زندگی دنیا انفاق می کنند همچون مَثَلِ بادی است که در آن سرمای سوزنده باشد و به کشتزار گرویی بوزد که بر خویش ستم کردند و آن کشتزار را تباہ کند.»^۲

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 کارش، از خاک سر بیرون می آورد و زمینی که پدید شد، از آن، چیزی سر بیرون نیاورد جز اندک چیزی بی مقدار...»^۳ در این جا نیز همچون موارد قبلی، تمثیلی دو سویه 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 طبیعت، 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 افسار و اختصاری وجود دارد، چون سخن از کسانی است که اموال را انفاق می کنند، پس چنان که پیشتر می گفتیم، مراد از «مَثَلُ زَارِعٍ خَيْرٌ» / «بیکرید به اموال قرآن».

۲. مَثَلُ الْاَزْمِنِ يَنْفَقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتُحْبَطْ لَهٗ سِتُّونَ مِثْرًا فَمَنْ يَمُنَّ فَمِنْ غَيْرِ سِتِّينَ مِثْرًا خَيْرٌ / «مَثَلِ آن کس که اموال خود را در راه خدا انفاق می کند، شصت برابر بهتر است از آن کس که ایمان آورد اما از راه غیر».

۳. مَثَلُ مَا يَنْفَقُونَ فِي حَبِّ الْخَبْثِ كَمَثَلِ رِيحٍ فَيُمْسِكُ صَفْراً فَيَنْبُتْ لَهَا ثَمَرٌ لَّٰكِنْ يَمْسِكُهَا لَوْلَا فَتَحْتَمِلُهَا السَّالِةُ لَكِنَّهَا خِثْلٌ بِضَاعٌ / «مَثَلِ آن کس که اموال خود را در راه بدی انفاق می کند، همچون مَثَلِ باد است که صاف را می گیرد و آن را می بویاند، اما آن را نمی راند، پس اگر آن را نماند، آن را می بویاند، اما آن را نمی راند».

۴. وَالَّذِينَ يَخُفُّونَ يَوْمَ الثَّوَمَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ / «و آن کس که از عذاب خدا می ترسد و آن کس که کفر می ورزد، عذاب دردناکی برای او است».



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

حال، به توضیح نوع دیگری از تمثیل تربیت در قرآن می پردازیم و آن «تمثیل انسان به انسان» است. در تمثیل صناعت، انسان را به شیء جامدی مانند می کنند که شکل پذیر است و در تمثیل رویندند، به دانه ای نباتی که استعداد های معینی برای فعلیت و کمال دارد. چنان که گذشت، این تمثیل ها از نشان دادن آن چه در جریان تربیت آدمی می گذرد ناتوان اند و لذا گاه لازم است نوعی «انسان وارگی» (anthropomorphism) به انجام این اشیا پوشانده شود تا بتوانند حکایت از وضع آدمی داشته باشند، همچون زرعی که خود را آبیاری می کند. اما گویاترین تمثیل ها در مورد انسان، آن هایی هستند که از جلوه های خود وی بر گرفته شده باشند. بر این اساس، در قرآن، از تمثیل انسان به انسان بهره جسته شده است:

و خداوند مَثَلِ دو مرد را زده است که یکی گنگ است و کاری از دستش بر نمی آید و بار معاش و زندگی او بر دوش خواجهاش سنگینی می کند و هر جا او را روانه سازد، با دست پر باز نمی گردد. و آن دیگری (با زبانی فصیح و بلیغ سخن می گوید و) به عدل و داد فرمان می دهد و خود نیز بر راه راست و درست گام می زند. آیا این دو باهم برابرند؟^۱

چنان که پیدا است در این آیه، دو فرد باهم مقایسه شده اند که یکی برده ی زبردست 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 می یابد و در آن گام می زند، بلکه با زبان توانای خویش، دیگران را نیز به مشی صحیح و

۱. وَ تَرَىٰ اَلَّذِيۡنَ كُتِبَ عَلَیْهِمُ الدِّیۡنُ لَا یَسۡتَیۡقِیۡمُوۡنَ عَلٰی شَیۡءٍ وَّ تَرَىٰ اَلَّذِیۡنَ عَلَیۡهِمُ الدِّیۡنُ یَسۡتَیۡقِیۡمُوۡنَ عَلٰی شَیۡءٍ وَّ تَرَىٰ اَلَّذِیۡنَ عَلَیۡهِمُ الدِّیۡنُ یَسۡتَیۡقِیۡمُوۡنَ عَلٰی شَیۡءٍ وَّ تَرَىٰ اَلَّذِیۡنَ عَلَیۡهِمُ الدِّیۡنُ یَسۡتَیۡقِیۡمُوۡنَ عَلٰی شَیۡءٍ

است برای آن مقایسه می شود، اما برخی از مفسران بر آن اند که این آیه، موضوعان و کاشان را به مقایسه کشیده است.

عادلانه فرامی‌خوازند. این تمثیل نشان می‌دهد که جریان تربیت آدمی، قائم به پایه‌هایی چون شناخت صحیح، انتخاب، عمل و مسئولیت اجتماعی است. در مقابل، تربیت ناپاافتگی مبتنی بر پایه‌هایی است چون تعطیل دستگاه عقل و اراده و انتخاب و تبدیل کردن خود به پشته‌ای از بار که تنها می‌توان آن را برداش و کشید. با نظر به مفهومی که پیش‌تر در باب تربیت اسلامی بیان شد، تناسب این تمثیل با مفهوم مذکور کاملاً روشن است.

x

فصل پنجم

اهداف تربیتی

پاره‌ای از واژه‌های قرآن، به نحوی به کار رفته است که ناظر به هدف‌ها است، یعنی نشانگر وضعیت‌هایی در ارتباط با انسان‌ها است که باید آن‌ها را متحقق کرد. بررسی این واژه‌ها آشکار می‌سازد که حیطه‌ی آن‌ها، از حیث وسعت و ضیق، منطبق برهم نیست. از این نظر لازم است هریک از این حیطه‌ها و روابط میان آن‌ها را مشخص کنیم.

مهم‌ترین واژه‌هایی که وضعیت‌های نهایی یا اهداف را نشان می‌دهند به شرح زیر است (کلمات دیگری نیز وجود دارد که چون قابل بازگشت به یکی از این واژه‌ها است از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم):

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

۱- فَاثْبِتْهُمْ وَاُولَئِكَ لَهُمْ ثَمَرٌ / فَاثْبِتْهُمْ / بقره: ۱۸۵.

۲- وَكَانَ شَرُّهُ لِمَقْتُلِكُمْ / هالده: ۶.

۳- فَاتَّبِعْنِي فَيُؤْتِيَنَّهُ كَمِثْلَيْ قَوتِهِ... / اطل: ۹۷.

۴- ... وَلَقَدْ آتَيْنَا لُوطَ الْوَعْدَ وَبَوَّغْنَا لَهُ جَذْبَهُ مِنَ الْمُنَافِقِينَ / فتح: ۲۰.

۵- مَا تَقَىٰ الصَّلَاةَ وَالْزَكَاةَ إِلَّا لِيُبَدِّلَنَّهُ لَكُمْ خَلْقًا جَدِيدًا / احزاب: ۵۶.

۶- ... ذَاكَ بُحْتِنُ اللَّهِ أَيْ أَنَّهُ يُفَكِّكُ لَكُمْ قُلُوبَكُمْ / بقره: ۱۸۷.

۷- ... وَفِي حَسْبَا أَنْ يُبْخِشَ رَبِّي الْأَقْرَبَ مِنْ هَذَا وَفَكَارِهُمُ: ۲۳.



دیگر قرار گرفته، همواره با همه‌ی آن‌ها همراه است. به عنوان مثال هدف «قرب» با دو هدف «تعاون» و «تفکر» ارتباط طولی دارد و بنابراین نمی‌توان این دو هدف را از قرب مستقل فرض نمود؛ بلکه همواره سایه‌ی آن بر دو هدف مزبور قرار خواهد گرفت:

ارتباط طولی

قرب	
تعاون	تفکر

ارتباط عرضی

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

اکنون اهدافی را که پیش‌تر برشمردیم، براساس این معیار، دسته‌بندی می‌کنیم. از میان اهداف مزبور، موارد زیر در کنار هم قرار می‌گیرند و باهم رابطه‌ی عرضی دارند، زیرا هریک به شأن خاصی از شؤون انسان ناظر است. لذا این موارد، اهداف واسطی را نشان می‌دهند: صحت، قوت و نظافت (شأن جسمی)، تفکر و تعقل (شأن فکری)، تزکیه و تهذیب (شأن اخلاقی)، اقامه‌ی قسط (شأن اقتصادی)، تعاون (شأن اجتماعی)، استقلال و عزت جامعه‌ی اسلامی (شأن سیاسی).

موارد زیر از آن‌رو که اختصاص به شأن معینی ندارند، بلکه همه‌ی شؤون آدمی را در پوشش خود می‌گیرند، اهداف غایی محسوب می‌شوند:

هدایت و رشد، طهارت و حیات طیبه، تقوی، قرب و رضوان و عبادت. اینک، این اهداف غایی را به اختصاص مورد بررسی قرار می‌دهیم و در نهایت، ارتباط میان آن‌ها را از نظر می‌گذرانیم.

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.

همان‌گونه که آیات نقل شده در پارو قی نشان می‌دهد، واژه‌های فوق ناظر به اهداف است و لذا تعبیرهایی نظیر «الملکم تتقون» و «القوم الناس بالقسط» در آیات مزبور به کار رفته است. همچنین مشخص است که این واژه‌ها هم عرض نیستند و هریک فراختایی 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 انسان اند و همان‌گونه که این شؤون نسبت به هم از نوعی استقلال برخوردارند، اهداف مربوط به آن‌ها نیز چنین اند. 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. (بی تردید 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 کتبنا علیهم الا ربنا: رضوان الله / حدید: ۲۷.
 ۲. ... یقوم الناس بالقسط ... / حدید: ۲۵.
 ۳. فذکروا لله الذلکم شیعون / اعراف: ۶۹.
 ۴. ... ینزل علیکم من السماء حلقم شقرون / بقره: ۲۴۲.
 ۵. ... ینال الله یقوم ... اعرؤ علی الکافرین / مائده: ۵۴.
 ۶. ... فاعوذوا علی البر و النکون / مائده: ۲.
 ۷. والذین هم للذکون قیرون و کسانی که آن‌ها برای پاک شدن عمل می‌کنند. / مؤمنون: ۴.
 ۸. ان خیر من استأجرت الا مین: ... عسر: ۲۶ و یبارک فلیق / مدثر: ۴.

آدمی در هر یک از شؤون خود، آن را در نظر آورد و به سوری آن راه پیمود. 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) بپردازند و با معیارهای آن ملتزم شوند. هرگاه انسان در شؤون جسمی، فکری، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، تن به معیارهای الهی داده، برخدا است 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 انبیا است که آن ها را از حیث آن که موجب زنجبت 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 نبل به مقاصد حیاتی خود، نیازمند تصرف در مایعات بوده است و در این امر، آشنایی را که زنجبت بر انگیز باشد مورد استفاده قرار می داده است. گاه چیزی بر اشیاء عارض می شود که موجب تغییر صفات زنجبت انگیز آن ها می گردد. عمده ی این صفات سه چیز است: طعم، بوی و رنگ. هرگاه این سه ویژگی از یک شیء به نحوی تغییر کند که موجب کراهت گردد، آشنایی از حیطه ی استفاده و زنجبت انسان خارج می شود.

این معنا که عمدتاً در محسوسات به کار می رود، مورد توجه همه ی اقوام بود است و در اسلام به سبب کثرت استعمال به حقایق شرعی با منشعبیه تبدیل شده است و به موارد معینی اطلاق می شود. استعمال واژه های طهارت و نجاست در قرآن، از حد 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 تو حید، طهارت کبری معرفی

اهداف غایی

۱- هدایت و رشد

هدایت به سمت و معنای خلقت ناظر است و بنابراین هیچ خلقتی بی هدایت نخواهد بود.^۱ در ارتباط با انسان، هدایت دو مرحله انجام می پذیرد. در نخستین مرحله، هدایت به معنای «انمودن» 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، «انمودن» راه انجام می پذیرد.

در نوع دیگر از هدایت، تنها «انمودن» راه در نظر نیست، بلکه «ایموندن» آن مطمح 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 (لنا متضمن مفهوم «افزودن»^۳ است) و به ثمر می نشیند (و از این حیث متضمن مفاهیم «افلاح» و «اسلام»^۴ است).

البته نبل 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. «الرشد» در فرهنگ قرآن به معنای توسعه یا نمو به کار رفته، بلکه به مفهوم هدایت استعمال شده است.^۶ از این رو، مقابل آن، «خی» (گمراهی) است. هنگامی که می گوئیم هدایت (به معنای مذکور) هدف غایی است، ناگزیر مقصود آن خواهد بود که

۱. رتبه آندی قطعی علی شریک و غلبه تم صفی / نامه ۵۰.

۲. هذینا الذین / البیحه ۱۰.

۳. این لم یقین عقول / البیحه ۳۱.

۴. یهدی رح الله من الذین یزولون سبل الاسلام / ملاحه ۱۶.

۵. الذین یهدون الذین یهدون سبلنا / تکوین ۶.

۶. از رشد و زنگنه و طریق الله یستعمل الجمادیه / السور دلت.

۷. من یهدی الله فیه السبل و من یضل الله فیه فخره و فیه موهدا / کوها ۱۷.

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

در این آیه، دویار 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 بپردازد 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، خیر 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 «معبّر» می‌ماند تا به «متزل». به عبارت دیگر، در سرتاسر راه خدا با تقوا همراه ایم و اصولاً این راه را باید پای تقوا پیمود. از این رو هنگامی که از تقوا به عنوان یک هدف غایی سخن می‌گوئیم، مقصود مرتبه‌ی اعلای آن است و الاصل تقوا، رنگ غایت و پایان را دارا نیست.

ارتباط تقوا به عنوان هدف غایی با اهداف واسطی، ارتباط طولی است و باید در همه‌ی شئون انسان حضور داشته باشد. انسان باید در هر یک از شئون 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 مایه و ر 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- یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و اتقوا نفساً ما قدمت انفسکم و اتقوا الله ان الله ما تغفلون / مفسر، ۱۸۰.

شده و اگر کسی به خدا شرک بورزد، طهارت وجودی خویش را از دست داده است. همچنین سایر معارف و مسائل اخلاقی و احکام، طهارات محسوب می‌شوند و به هر میزان نسبت به آن‌ها التزام وجود داشته باشد، طهارت بیشتری در انسان حاصل می‌شود.^۱ طهارت به این معنای وسیع که شامل اعتقادات و اخلاق و اعمال می‌شود، 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، جمع شئون انسان را دربر می‌گیرد، 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 می‌رساند. 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 می‌دهد، اما پس از آن، بلافاصله خود را باز می‌یابد، استغفار می‌کند و بر لغزش خود اصرار نمی‌ورزد.^۴ در رتبه‌ی بالاتر، محافظت، هشیارانه‌تر است و فرد به محض وسوسه‌ی

لغزش به آن چیره می‌شود.^۵

تقوای مرتبه‌ی قیل، پس از لغزش آشکار می‌شود، اما این تقوا به هنگام فکر لغزش. در رتبه‌ی بالاتر، دامنه‌ی محافظت بسیار گسترده‌تر از آن است که محدود به محافظت پس از لغزش یا پیش از لغزش شود، بلکه محافظتی است در حد بازبینی

۱- المیزان، ج ۲، ص ۲۱۰.
 ۲- مفسر، حیات طیبه / محل، ۹۷.
 ۳- مدار التقوی فی تبارک الشرح حفظ النفس عما یجوز فی ذلک بترک المنکوح و نیتم ذلک بترک نفس الشیاطین / مفسر، رغب استغفار، ماده‌ی وقی.
 ۴- بحث بلیغین... والذین اذا فعلوا قاصیه او غفوا انفسهم فکروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب الله و لم یجروا علی ما فعلوا / آل عمران، ۱۳۵.
 ۵- الذین اتقوا اذا شهیم طایفه من الشیطان فذکروا / اعراف، ۲۰۱.

قرب، همین توجه است و صفات؛ و خصوصیات؛ 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 «ارضا» چشم دارد نه به «جزا». پس رضوان، انحصار از قرب و اوج آن است و لذا «بهره‌ی اندکی» از رضوان به هر بهره‌ی گراف دیگری پهلو می زند: «رضوان من الله اکبر».^{۱۱}

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

۵- عبادت و عبودیت

قرآن بیان می کند که هدف غایی از خلقت انسان «عبادت» است.^{۱۲} تربیت انسان باید نیل به این غایت را میسر سازد، پس «عبادت» هلیف غایی تربیت نیز هست. عبادت چیست؟ ظاهر عبادت، به انجام پاره‌ای از اعمال توسط ائمام بدن (مانند رکوع، سجده، طواف و ...) اشاره دارد. اما حقیقت عبادت، عبارت از آن است که انسان خود را در برابر رب خویش در مقام مملوکیّت و مروریّت قرار دهد. پس حقیقت عبادت، عبودیت است. عبادت (انجام اعمال بدنی متکون) یک نمایش رمزی است که راز آن عبودیت است، و عبودیت به این معنا است که انسان خدا را رب و مالک و مدبر خویش بگیرد و غیر او هر کسی را که داعیه‌ی 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 خالق، دو حد عبودیت یکی کبر است و دیگری شکر^{۱۳} (که اولی با عبادت جمع نمی شود، اما دومی با آن جمع می شود) و هر کس به این دو حد

۱- صاحب البرهان فی علوم القرآن، مکره آیدن رضوان را به صفی تطیل گرفته است (انتکیر المصطلح).

۲- و ما ظفقت الجن والناس الا ایتجدون / قاریات، ۶۴.

۳- المؤمنین، سوره‌ی صمد.

۴- الاکثر، مستکبرون من عبادی شیخ فطون عظیم دافرین / غافق، ۵۰.

۵- و لا تُشْرِكْ بعبادة ربه احدًا / کوفه، ۱۱۰.

ویرگی را بیان فرموده اند: «اِذَا رَزَقْنِي اَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ». این ظرفیت عظیم در انسانی به ظهور می رسد که هدف غایی تقوا در وی تحقق یافته باشد.

۴- قویب و رضوان

قرب به معنای نزدیکی به خداست و آشکار است که این نزدیکی، مکانتی است نه مکانی. در قرب، انسان به خدا نزدیک می شود، اما خدا همواره به انسان نزدیک است، آن هم در برترین حد نزدیکی.^{۱۴} راز مسئله 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 حاصل است اما اگر انسان «متوجه» این معنا باشد، این نزدیکی برای او «حاصل می شود و اگر متوجه نباشد، دور می شود. این دوری و نزدیکی در «خاطر» حاصل می شود نه در «واقع» و این جای یکی از موارد بارزی است که می توان گفت «ای برادر تو همه اندیشه‌ای».

هر قدر توجه انسان به خدا عمیق تر و پایدارتر باشد و به هر میزان که انسان بیشتر احساس حضور در محضر خدا را داشته باشد، قرب افزون تری ایجاد می شود. از این رو، نماز که برترین نوع توجه و ذکر نسبت به خدا است (ذکر الله اکبر)، بیشترین قرب را ایجاد تواند کرد و در خود نماز نیز، سجده به سبب این که بلندترین قلّه‌ی تذلل را به نمایش می گذارد، بالاترین میزان قرب را فراهم تواند آورد. پیامبر (ص) در این مورد می فرماید:

أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ إِذَا كَانَ سَاجِدًا.^{۱۵}

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.»^{۱۶} حقیقت

۱- فتن افزون الیمین من ظول الوهید / قد، ۱۶.

۲- المؤمنین ج ۲، سوره‌ی علق.

۳- و اسجدوا للقریب / علق، ۱۹.



نزدیک شود، از عبودیت بیرون می رود.

پس به یک معنای 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 رب خویش بماند و عبادت، طریقی است که انسان را به این «معرفت ربوبی» می رساند، که اگر چنین نکند نمی توان آن را هدف غایی خلقت دانست. از این رو، در روایت، «لِیَعْبُدُنَّ» را «لِیَعْرِفُنَّ» 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 یک اهداف 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:

نِعْمَ الْعَبْدُ أَنْهُ أَوْكَبُ.^۲

بنده ی خوبی است زیرا که بسیار بازگشت کننده (به رب 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 بماند^۴ و ملیه ی خشتیت از خدا^۵؛ در شأن اخلاقی و اجتماعی، اراده ی «علو» و برتری جوئی را از او می ستاند؛^۶ در شأن اقتصادی او را بر «مالکی»^۷ دیدن خدا و در شأن سیاسی بر «حاکم»^۸ دیدن او فرامی خواند.

۱. لایزال متعلقین تا من رحم ربک ولذکذا فکفهم / مود: ۱۱۸ - ۱۱۹.

۲. مود: ۳۴.

۳. ویرید الذین یفسدون الشهوات ان ضلوا شیئا عظیما / نساه: ۲۷.

۴. ولا یحیطون بشئ من علمه الا بما شاء / یح: ۲۵.

۵. اقام یخشی الله من عبادم العلم / قاف: ۲۸.

۶. لا یزیدون غلوا فی الارض / قصص: ۸۳.

۷. قل اللهم مالک الملیک قوی الشک من شکله / آل عمران: ۲۶.

۸. ان المکم اللله / یوسف: ۴۰.

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 تعددی 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 شؤونی 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 شدت و حدت 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 بازابد. پس عبد از حاجت فارغ نمی شود، بلکه از توهم می رهد و چشم



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، فی الجمله 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 سستی کلمه، که فیلسوف در پی شناخت واقعیت‌های بنیادین هستی است، «اصل»، معنایی متناسب با همین امر خواهد داشت. بنابر این، 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.

می‌گشاید رب حقیقی خویش را می‌شناسد. «العبد» و «الرب» 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 رب خویش بگردد. در مفهوم شناسی تربیت نیز به این نتیجه رسیدیم که انبیا همواره تسنن ربوبیت را وجهه‌ی همت خویش قرار داده بودند. اکنون در باب هدف تربیت به این جا راه برده ایم که عبودیت، هدف غایی است. پس این متناهی 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 طی می‌کند.

با قرار گرفتن عبودیت در کانون اهداف غایی، سایر اهداف غایی، شؤنی از آن را نشان می‌دهند و با آن، تنها اخلاقیات جایی دارند. اگر عبودیت را از حیث آثاری که در وجود آدمی به بار می‌آورد مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم آن را حیات طیبه و تقوا بنامیم. حیات طیبه، نوعی زیستن با آثار حیاتی ویژه‌ی خود است و تقوا ناظر به نوعی شخصیت درونی است که در آن، حالات، احساسات، افکار و نیات، 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 درمی‌آورد.^۲

۱- و آن اخلاقی است که میراث مستقیم/پسند ۱: ۶۱
۲- برخی از روشنفکران مشرق قاعدگی فی جایه ... / فخر آجده ای آری

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 مستحصل 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 بگوئیم، 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 چارچوب 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 می‌گوئیم، 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 فیزیک یا روان‌شناسی سخن می‌گوئیم، 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 سباق، اگر ما خود را در قلمرو علوم کاربردی مشتمل بر علوم تربیتی در نظر بگیریم و در این قلمرو از «اصل» سخن بگوئیم، نباید انتظار داشته باشیم که معنای سابق‌الذکر به ذهن متبادر شود؛ بلکه، در علوم کاربردی نیز متناسب با

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 قرار داد. 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 می‌گوئیم، باید خود را محدود به بیان قواعدی کنیم که به منزله‌ی راهنمای عمل، تدبیر 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

آنچه در این بحث به منزله ی مبانی تربیت در نظر گرفته خواهد شد، ویژگی های عمومی انسان است که شاخه ای از توصیف انسان به حساب می آید و متناظر با آن چیزی است که در علوم انسانی نظری مورد بحث قرار می گیرد. این ویژگی ها را که اولاً در مورد عموم انسان ها صادق اند و ثانیاً به شکل قضایای حاوی «است» قابل بیان اند، به منزله ی مبانی تربیت لحاظ خواهیم کرد و به همین دلیل، ویژگی های عمومی انسان را از فصل اول به فصل حاضر موکول کردیم؛ و آنچه به منزله ی اصول تربیت بیان خواهد شد، قواعد کلی مستخرج از مبانی مذکور است که متناظر با مباحث علوم انسانی کاربردی است. بروکس که سیریک اصل سرانجام، آنچه به منزله ی روش های تربیتی ذکر خواهد شد، دستورالعمل های جزئی تر است که چنان که گفته شد، هر دسته از آن ها در دامنه ی یک اصل تربیتی قرار خواهد گرفت.

به این نکته نیز اشاره کنیم که مبانی و اصول و روش های تربیتی، به صورتی که در این جا می آید، همواره چنان نیستند که بتوان همه ی آن ها 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، اشاره ای نشده است؛ یا ممکن است سخنی به صورت اصل (دستورالعمل کلی) بیان شده باشد، اما از مبانی آن، ذکری به میان نیامده باشد؛ چنان که 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 دست داشتن هر یک از سه مورد مذکور، هر چند به مورد یا موارد دیگر خیلی روشن اشاره نشده باشد، آن ها را استیلا کنیم و به طور روشن تحت عنوان مبنا یا اصل توضیح دهیم. بنابراین، مباحث فصل جایی، تحت سه فزایی در تنظیم شده است الامبانی تربیتی، «اصل تربیتی» که روش های تربیتی. در هر «مبنا» یکی از ویژگی های عمومی انسان مورد بحث قرار می گیرد، پس در «اصل» مربوط به مبانی مذکور، قاعده

قضایای حاوی «است» به قضایای حاوی «باید» نباشند، زیرا این قواعد، علاوه بر آن که تحت تأثیر قانونند، از اهداف تربیتی هم متأثر می شوند. بنابراین، ممکن است اهداف تربیتی، برخی از اصول را مجاز بشمارند و مانع از استخراج برخی از اصول، به شیوه ی ترجمه ای مذکور باشند؛ چنان که ممکن است برخی از اصول را در صدر و برخی دیگر را در ذیل بشناسند.

پس از ذکر رابطه ی مبانی و اصول، لازم است به رابطه ی اصول و روش های تربیتی نیز اشاره ای داشته باشیم. چنان که اصول بر مبانی، تکیه دارند، روش ها نیز بر اصول مبتنی هستند. البته، اصول و روش ها از یک منبع هستند، زیرا هر دو، دستورالعمل اند و به ما می گویند که برای رسیدن به مقصد و مقصود مورد نظر، چه باید بکنیم؛ اما تفاوت آن ها در این است که اصول، دستورالعمل های کلی و روش ها، دستورالعمل های جزئی تر هستند. بر این اساس، بهتر آن است که در

میان روش های تربیتی، به جایی که سلسله ای از روش ها را بدون ضابطه در کنار هم پیآوریم، آن ها را برحسب قرار گرفتن در دامنه ی اصول تربیتی مختلف دسته بندی کنیم و هر دسته را ذیل اصل مربوط قرار دهیم. این شیوه، علاوه بر آن که به موجب منظم تری را فراهم می آورد، زمینه ی شکوفایی ابتکارها را در ابداغ شیوه های نوین به وجود می آورد، زیرا هر اصل تربیتی به منزله ی معیار یا قاعده ی کلی است که با در دست داشتن آن، می توان در مواجهه با شرایط تازه تر و پیچیده تر، با نظر به اقتضای معیار مذکور، به ابداغ روش های تربیتی مناسب اقدام کرد.

در این فصل که بحث از مبانی و اصول و روش های تربیتی در اسلام است، تعاریف مذکور در دستور 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 می شود، به معنای رایج کلمه، علوم نظری یا علوم کاربردی نیست، اما قاعده مسلم، در منابع مذکور، هم از توصیف انسان سخن به میان آمده و هم دستورالعمل هایی کلی یا جزئی به دست داده شده است.

و دستورالعملی کلی بیان می‌شود و سرانجام، در «اروش‌ها»^۱ ای مبتنی بر اصل مذکور، شیوه‌های جزئی‌تر برای ایجاد تغییرات مطلوب توضیح داده می‌شود.

مبنای اول: تأثیر ظاهر بر باطن

منظور از ظاهر، همه‌ی امور شهرونی است که از انسان سر می‌زند و مظهر آن‌ها بدن است و مراد از باطن، شؤنی است که قابل مشاهده نیست، همچون فکر و نیت. طبق توضیحی که خواهد آمد، باطن آدمی، لایه‌ای روئین و لایه‌ای زیرین دارد. در این چنانچه به لایه‌ی روئین نظر داریم. پس مقصود از این ویژگی آن است که ظاهر انسان دست‌اندر کار نقش زنی بر باطن او است. بسیاری از حالات باطنی سایه‌اند و صاحب سایه، دست و پا و حرکت و نگاه و صوت و سخن است و بی‌رانه‌نوده است که کسانی، خواسته‌اند، خبری بر لادین بر دیده‌ن‌زند تا «دل گردد آزاد».

از این رو هرگاه نقشی بر پیکر انسان نمودار شود، شبی، با رنگ و بوی خود در باطن خواهد افکند. شگفت‌تر آن است که اگر این نقش با تکلف و تصنع نیز به خود بسته شود، باز طبعی درونی خواهد داشت. و چنین است که «تباکی»^۲ به بار «بکاء» می‌نشیند و «الحلم»^۳ به بار «الحلم». «تباکی» و «نقش‌گریه» بازی کردن است و «حلم» و «نقش بر دباری» بازی کردن و این هر دو بازی، گاه جدی می‌شود (رب جده جره العجب: بسا جدیت‌ها که در پی بازی می‌آیند). در این باب، امام علی (ع) می‌فرماید:

إِنَّ لِمَ يَكُنْ حَلِيمًا فَحَلِمَ فَإِنَّهُ قُلٌ مِنْ تَنْبِيهِ يَقَوْمَ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ.^۴
اگر بر دبار نیستی پس خود را بر دبار جلوه‌ده؛ چه، اندک پیش می‌آید که کسی خود را به گروهی شبیه سازد و جزو آنان نشود.

هنگامی که خداوند می‌فرماید: «اگر مرا نخوانید، به شما عتابی نخواهم

کرد.»^۵ و یا «باید مرا به زبان» و «لفظ» بخوانید»^۶ (نه تنها به دل) و یا «به وقت خواندن من، مستی از سر بیرون کنید تا بار این لفظ»^۷ ها را بچینید»^۸، اشعار به همین ویژگی تأثیر ظاهر بر باطن دارد.

نقش زنی ظاهر بر باطن، اختصاصی به ظاهر پستیده ندارد. هرگاه رفتار یا گفتاری مذموم نیز بر جوارح آدمی نمودار شود، آهنگی باطنی خواهد انگیزد. از این رو لقمان به فرزندش توصیه کرد که «به هنگام راه رفتن، با تفرعن بر زمین گام مزن.»^۹ تفرعن، نقش است؛ اما حاصل آن فرعونی شدن دل است.

اصل ۱: تغییر ظاهر

ویژگی «تأثیر ظاهر بر باطن» یانگر آن بود که ظاهر آدمی در کار نقش زنی بر باطن است. بر این اساس، یکی از اصول و قواعد عظامه‌ای که باید در تربیت انسان به کار بست، «ظاهرسازی» است. ظاهرسازی، هنگامی مذموم است که متوجه به مردم و مایه‌ی خودمانی باشد. اما در غیر این صورت، ظاهرسازی، متوجه به درون و مایه‌ی تحول باطن خواهد بود. اساساً از لحاظ تقدم و تأخر در طول زندگی آدمی، ابتدا ظاهرسازی مورد توجه قرار می‌گیرد و والدین، ظواهر کودک را به گونه‌ای مطلوب تدبیر می‌کنند که این امر در نهایت، به تشکل باطن منجر می‌شود. 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 بپردازیم یا امکان این کار را برای خود می‌فرایم. به عبارت دیگر، اگر نگاه کردن، سخن گفتن، سکوت کردن، گوش کردن، راه رفتن، نشستن، غذا خوردن و ... به گونه‌ای مطلوب تنظیم شوند، احساسات، افکار و تصمیم‌گیری‌های معین و مطلوبی را در درون خواهند انگیزد.

۱- قل ما یفتخرون فینا لولا فضلناکم، لقمان، ۷۷.

۲- واذکر اسم ربکم، دقتند است در ذکر ربکم، بقره، ۸.

۳- یا ایها الذین آمنوا لا تموتوا الموتة الواحدة و انتم سکران فیها، بقره، ۴۳.

۴- لا تموت فی الارض مرتان، اسراء، ۲۷.



۱- مستحب است نماز را در قنوت وضو، اگر کسیست منصوصاً، تکیه کند.

۲- نهج البلاغه، کلمات قصار، ۲۰۷.



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 ای 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 جَلْسَةَ 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 نشست بندگان، بلکه چون سلاطین جلوس کند؟ پس بندگی که حائلی باطنی است تنها در ملازمت با ظاهری معین دوام می آورد و می بالد.

روش های تربیتی

بر اساس 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. روشهای کافی؛ به نقل از میزان الحکمه ج ۱۹ ص ۶۵.



و حالات نامطلوب را از بین برد، یا این که فرد، خود با به کار بستن این فتنون، ظواهرش را دستکاری کند تا خود را در معرض حالات باطنی معینی قرار دهد. این دسته از روش ها ناظر به تدبیر 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 قوی معین، تغییری به مقتضای آن در ضمیر پدید آید؛ به عبارت دیگر، تلقین، قوی است اما با قائل شدن اندک توسعی 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 اخص و در مقابل قول در نظر بگیریم، آن گاه تلقین قوی 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 قوی، تلقین فعلی و تلقین قوی-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 قوی 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 در ویله می شوند. در این جا به چند نمونه اشاره می کنیم:

- کسی از یاران امام صادق (ع) به نزد وی آمد و گفت: «گاه در دلم اندیشه های کفر آمیز موج می زند.» (لَقَدْ يَقِيعُ فِي قَلْبِي أَمْرٌ عَظِيمٌ). امام در پاسخ چاره جوئی او فرمود: «هر گاه 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 قَلْبًا حِينَ تَفْرُغُ إِلَيْهِمْ لَأَنْفَعَتِي.^۲

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

- چنان که پیش تر نیز اشاره شده، 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 موقعیت در انجام کاری بر جسته، 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 موقعیت های توان خداوند را سیاسی 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 «مغفار» است و این دل را از یأس یا حسارت باز می دارد و موارد مشابه دیگر.

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا.^۳

- امام صادق (ع):

وَلَا تُخَاصِمُوا النَّاسَ لِذِينِكُمْ فَإِنَّ الْمُخَاصِمَةَ مَرَضٌ لِلْقَلْبِ.^۱

برای دفاع از دینتان، با مردم نزاع و مشاجره ی لفظی نکنید، زیرا این کار دل را بیمار می سازد.

در قرآن پیشهاد 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 تَسْقِلُ الْقَلْبَ وَ تُورِثُ النِّفَاقَ وَ تَكْسِبُ الضَّغَائِنَ.^۲
- امام صادق (ع):

انظر أن لا تكلمن بكلمة بغی أبداً وإن أعجبتك نفسك و مشیر یکی.^۳

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

اگر زبان بر این ناراستی ها نگرده، قلب از اشتغال و آرایش مصون می شود و از این رو است که فرموده اند:

- إن الصمت باب من أبواب الحكمة.^۴

سکوت، دری از درهای حکمت است.

این ها مواردی از جنبه ی سلبی تلقین قولی بود و اکنون به ذکر چند نمونه از جنبه ی ایجابی می پردازیم:

صورت، این شیوه ی باطل شما، سخن حقیقتان را از بین خواهد بود.

- امام صادق (ع):

إِنَّ مِنَ التَّوَاضُّعِ أَنْ يَجْلِسَ الرَّجُلُ دُونَ شَرْفِهِ.^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 قوی 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 قوی- فعلی در حیطه ی آن قرار می گیرد. نماز، برجسته ترین چهره ی این به هم آمیختگی است. نماز گزار 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 «خدا یا تنها تو را بندگان می کنیم و تنها از تو یاری می جویم» 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:

وَذَكْرٌ رِيكٌ 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 قانتش را فرو می شکند و

۱. کافی، کتاب الایمان و الکف، باب التواضع.
۲. اصول الفقه، ۲۰۵.

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. عرصه ی این روش نیز بر حسب انواع مختلف حالات و افعال، وسیع و گسترده است. در زیر چند مورد را از باب نمونه ذکر می کنیم:

- پیش تر نمونه ی «تباکی» (تظاهر به گریه) را متذکر شدیم.

- هم چنین دستور پرهیز از تیختن در راه رفتن را نمونه آوردیم:

لَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا.

- و غبار الرحمن اللّٰهین یمشون علی الارض هوأ.^۱

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

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

- امام صادق (ع):

أَطْلِبُوا الْعِلْمَ وَتَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعْلَمُونَهُ الْعِلْمَ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ وَلَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ قَيْدَهُ بِأَطْلَافِكُمْ بِحَقِّكُمْ.^۲

در جست و جوی علم باشید و به همراه آن، خود را به حلم و وقار بیارید و در برابر کسی که به او علم می آموزید تواضع کنید و نسبت به کسی که از او علم می آموزید تواضع کنید؛ و عالمانی ستم پیشه نباشید که در این

۱. فرقان، ۶۳.
۲. الصیاق، ج ۲، ص ۲۷۲.

در عین حال، باید توجه داشت که روش تحمیل به نفس، محدود به حدود معینی است. نخستین حد، آن است که این روش در حیطه‌ی «عمل» به کار می‌آید نه در قلمرو «ایمان». برای ایمان آوردن، نمی‌توان از تحمیل طرفی‌بست، چه این جای‌اگرانه‌یست «الا کراه فی الدین»^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 «اَقْد تَبینَ الرَّشِدَ مِنَ الْغَىِّ»^۳ و از گوش و چشم بگذرد و در دل داخل شود. هنگامی که ایمان در دل «ادخل» شد، باید آن را در دل «ثابت» کرد و در این حال است که باید بر خویش بار گذاشت: بار عمل. حد دیگر آن است که تحمیل نباید چنان باشد که مایه‌ی اعراض دل شود. اگر کسی باری بیش از حد بر خود تحمیل کند، خود را در معرض آن می‌نهد که یکبار 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 حد، با رفت و بازگشت و پیش و پس شدن به دست می‌آید.

با نظر به این حد است که امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«لَا تُكْرِهُوا إِلَى أَنْفُسِكُمُ الْجَاهِدَةَ»^۴.

طاعت و عبادت را بر خود تحمیل نکنید.

اما اگر تحمیل را رعایت این حد انجام پذیرد، در این صورت نه تنها قابل نفی نیست، بلکه اجتناب‌ناپذیر است؛ چه، کرامت در گرو کراهت است «الْمُكْرَاهُ بِالْمُكْرَاهِ»^۵.

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. بقره: ۲۵۶.

۳. بقره: ۲۵۶.

۴. بقره: ۲۵۶.

۵. بقره: ۲۵۶.

به خاک می‌افتد، نیز موردنظر بوده است. نظیر این آیه‌ی قول و فعل در صحیح، به نحو شواهد انگیزی دیده می‌شود که شرح و بسط آن، نوشته‌ی مستقلی می‌طلبد.

۲- روش تحمیل به نفس - کراهت - کسب

در این روش نیز، باطن انسان به وسیله‌ی ظاهری ساخته می‌شود. تفاوت این روش با تلقین به نفس در آن است که در تلقین، لزوماً باطن انسان گریزنده و بی‌رضیت نیست، اما در این روش، چنین فرضی ملحوظ است. تحمیل در جایی مورد می‌یابد که کراهت وجود داشته باشد؛ هنگامی که علی‌رغم 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 رعبه و بی‌رضیت را می‌توان با حرکات آژام به بند کشید و آن را رام و راضی گرداند. (البته این کار، علاوه بر تحمیل، به مدد استمرار و پیوستگی بر عمل موردنظر نیز محتاج است؛ و لذا به کار گرفتن این روش، باید در حالت ترکیب با شیوه‌های مربوط به مداومت و محافظت انجام پذیرد).

عملی که مورد رضای دل نیست به باری می‌ماند که به دوش کشیدن آن نفس راتنگ می‌کند، اما با تن دادن به این بار، سرانجام شرح صدری رخ می‌کند و قتل آن از بین می‌رود.

اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَ وَضَعْنَا مِنْكَ وَزْرَكَ اَلَّذِي اتَّقَىٰ ظَهْرَكَ^۱

آیا ما سینه‌ی تو را گشاده نساختم و باری را که سخت بر پشت تو سنگینی می‌کرد، از (دوش) تو بر نداشتیم؟

از این روست که باید «اَلْكَرَاهِيَّةَ» را به جان خرید تا از آن «رغبت» بجوشد و توشه‌ی راه شود «فَاذَا فَرَّغْتَ فَانصَبْ وَالْيَ رَبِّكَ فَارْغَبْ»^۲.

۱. انفصاح: ۳۰.

۲. همان: ۳۶.

یعنی مؤمن با این که آتش غیظ و انتقام در درونش شعله‌ور می‌شود، اما از این که زبانه‌ی این آتش به زبانش برآید جلوگیری می‌کند و دهانش را به لجام (ملجم) می‌گیرد. این تحمیل سکوت بر خویشتن، علی‌رغم میل شدید باطنی بر انتقام، نوعی تحمیل 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 علی‌رغم کراهت باطن بر خود تحمیل کرد و بر آن استمرار ورزید. حال بر حسب این که ایجاد چه نوع تحول درونی موردنظر باشد، اعمال ویژه‌ی متناظر با آن باید به کار گرفته شود.

در پایان، این نکته را متذکر می‌شویم که اگر چه تحمیل به نفس عمدتاً جنبه‌ی عملی دارد (و ما نیز بیشتر به این جنبه نظر داشته‌ایم) اما برای آن نیز چون تلقین به نفس، می‌توان جنبه‌ی قولی و بنابر این قولی - فعلی قائل شد. چنان که ذیل آیه‌ی «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»^۱ «و با والدین، سخن به کرامت بگو» آمده است که هر گاه والدینت تو را مضروب کردند، در برابر آنان بگو که «خدا از شما درگذرد» و نه پیش^۲. پیداست که غالباً در چنین موردی، زبان به این گونه قول کسریمی نمی‌گردد. اما باید علی‌رغم میل باطنی، آن را بر خود تحمیل کرد.

مبنای دوم: تأثیر باطن بر ظاهر

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

۱. اسراء ۲۳.
۲. عن ابن عبد الله... قال: و قل لها قولا كريما قال: ان من زينة عقل لها ففكر انك اكله فذلت منك قول كريم... ههنا، باب البز ياوالدين.

روش است که در هر دو، تن دادن به ناملایماتی که ابتداً مورد کراهت دل هستند، لحاظ شده است. (البته چنان که در بحث از اصول گذشت، جنگ فی حد نفسه جنبه‌ی تشریحی ندارد، بلکه بر خاسته 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:

عاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن ففسي ان كرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً^۱.

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

«اذا هبت امرأ فقع فيه»^۲

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

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

... و ما من مؤمن يشقى نفسه الا يفضيحهها لان كل مؤمن ملجم^۳ [امام صادق (ع)].
... هیچ مؤمنی نیست که بخواد عقده‌ی دل را بگشاید مگر به بهای فضیحت خود، زیرا هر مؤمنی زبانش در بند است.

۱. النساء ۱۹.
۲. الحیة، ج ۱ ص ۲۷۶.
۳. کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب «ما اذكه الله على المؤمن».

اکتوان به توضیح بیش‌های عمده‌ای که در قرآن برای تفسیر تلقی انسان از امور مطرح شده می‌پردازیم و آن‌ها را به ترتیب زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

- الف - بیش در مورد نظام هستی
- ب - بیش در مورد دنیا
- ج - بیش در مورد حقیقت انسان
- د - بیش در مورد تاریخ انسان
- ه - بیش در مورد مرگ و پس از مرگ
- الف - بیش در مورد نظام هستی: مبدأ هستی، وجودی متعال است (خدا) و ویژگی‌های 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 مشهود» است. از این زاویه، اساسی هستی، شهادت و حضور است و غیب و غیبت در آن راه ندارد. هنگامی می‌توان 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 از این اعتبارها که اعتبارند بگذریم، آنچه اصل است شهادت است. در حیطه‌ی این بیش، هستی یکسره بر ملا است و هیچ چیز به غیبت بر گرار نمی‌شود، نه برگی که از شاخه‌ای فرومی‌افتد و نه دانه‌ای که در هزار بطن ظلمت زمین آرمیده است.^۲
- در اوج این نظام شاهد و مشهودی، خدا جای دارد و بنابراین، شهادتی بی‌رقیب 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 یستطیع من و کبریا یحییها و یمیتها و لا یأسر الا فی کتاب مبین/ انعام، ۹.
 ۳- انعام، ۱۹.

روش‌های تربیتی

روش‌های مترتب بر اصل دوم باید چنان پرداخت شود که دیگرگونی باطنی فرد را به دنبال آورد و از این طریق، رفتارها و اعمال او نیز در معرض اصلاح قرار گیرد. این دسته از روش‌ها را تحت عنوان دوروش مورد بحث قرار می‌دهیم: روش اعطای بیش و روش دعوت به ایمان.

۱- روش اعطای بیش

در این روش، سعی بر آن است که تلقی آدمی از امور دیگرگون شود. ایجاد دیگرگونی در تلقی افراد، از جمله لوازم قطعی تغییر رفتارها و اعمال آن‌ها است، زیرا نوع تلقی و به عبارت دیگر نحوه‌ی ارزیابی امور، یکی از مبنای مؤثر در نوع رفتارها و اعمال است. ابتدا لازم است به توضیح مفهوم «بیش» (بصیرت) بپردازیم. کلمه‌ی بیش (بصیرت) از حیث معنا، انطباق کامل بر کلمه‌ی «آگاهی» (علم) ندارد. البته بیش و آگاهی از یک جنبش اند، اما رابطه‌ی تساوی و انطباق میان آن‌ها نیست. هر بیشی آگاهی است، اما هر آگاهی بیش نیست. بیش نوعی آگاهی عمیق و گسترده است و از این رو آدمی را با واقعیت مورد نظر کاملاً در می‌پیوندد، اما اصل آگاهی ممکن است سطحی و کم دامنه و لذا همراه کننده باشد. بر این اساس، خداوند گاه منحرفان را موصوف به «آگاهی» (علم) می‌سازد، اما همواره «بیش» (بصیرت) را از آنان منتفی دانسته است.^۱

در قرآن، روش اعطای بیش مورد تصریح قرار گرفته است:

قَدْ جَاءَكُمْ بُصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلَنْفَسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَمِيهَا...^۲
 به راستی بیش‌هایی 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- یحییون طاهر بن الحویة الخلیف، ۲۰۹.
 ۲- لولک الذین یلقونهم الله فامسهم و امنی ایمانکم... / معقده، ۳۲.
 ۳- انعام، ۱۰۴.

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 فرو دست 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. هر گاه حاکمیتی طاقتی 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 نوا میس هستی است «فَصَبِّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْءَ 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 قَادِرُوا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ اِنْ 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 جایز بدان تصریح شده است. با توجه به این خصیصه، دامنه ی هستی، سفره ی گسترده و گران بار رحمت خداست و هیچ کس از عطای او محروم نیست.^۳ خداوند که در اوج حیات و علم و قدرت است، چشم خلایق به او دوخته است و او نیز بی بخل عطای می کند. «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۴ طبق این ویژگی، اسایس 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 دامنی می زند «لَوْ يَسْطُرُ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَقِيَ فِي الْاَرْضِ»^۵ اگر ظرفیت ها مجال پابند و دامن بگسترند، منعی بر عطای خدا نخواهد بود. البته این نکته را نباید از نظر دور

خدا شهید و شاهد و هر چه جز او مشهور است. اما فراتر از این مرتبه در هر مرتبه نیز شاهدیت و مشهودیت برقرار است. دسته ای از ملائکه شهیدند و در صحنه صحنه اعمال انسان، حضور دارند و به هنگام حساب نیز فراخوانده می شوند.^۱ پیامبران بر امت های خویش شهیدند و امت ها، مشهود آن هایند.^۲ فروتر که می آیم جوارح انسان نیز بهره ای 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: «يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَجْدٍ بِاَنْبِيَآئِهَا»^۴ بدین گونه از اوج تا حفضیض، شهادت و حضور موج می زند و چون خونی جاری در رگ های هستی، دم به دم، حیات آن را در گرو خویش دارد.

ویژگی دیگر نظام هستی، «احاطه» است و بر اساس آن می توان از نظام محیط و محاطی^۵ در هستی سخن گفت. احاطه از دو حیث مورد نظر است: از حیث علم و از حیث قدرت. خداوند، محیط بر موجودات هستی و آن ها محاط خواهند. احاطه ی علمی خداوند با شهادت که در ویژگی نخست از آن سخن گفتیم به یک معنا است؛ اما احاطه ی او از حیث قدرت، بیانگر آن است که موجودات هستی تحت نفوذ قدرت خدایند «وَاللّٰهُ مِنْ وَّرَآئِهِمْ مُحِيطٌ»^۶ 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 آن جا که ردیای سبب سازی و سبب سوزی او نمودار می شود:

عَرَفْتُ اللّٰهَ سَبْحَانَهُ يَمْسُخُ الْعَزَائِمَ وَحَلَّ الْمَقُودَ وَنَقَضَ الْهَمِيمَ^۷

خدا را چنین شناختم که مشاهده کردم عزم های جرم آدمیان را در هم می شکند و گره های کور ناگهانی آنان را می گشاید و سعی آنان را بی ثمر می کند.

دنیا سرای الم است، از آن رو که آن را با بلا در پیچیده اند.^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 نخواست گذشت. اما بلای مؤمن، از آن رواست که او این گذرگاه صعب را برای رفتن به سوی خدا برگزیده (مؤمن) و بلای مشرک، از آن رواست که او در این مسیر خانه گرفته است (مشرک). 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 قریح همراه، چه که او در جانی خفتن اختیار کرد که باید از آن می‌گریخت.

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

در این میان، مؤمن با بلا درگیرتر است. این قضای الهی است که مقرب تران، جام‌لا بیشتر بستند. 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 رواست که خداوند دنیا را زینت‌دهی ساخته و زمین، کانون حیات دنیا را با زینت‌ها آراسته است.^۴ به علاوه، شیطان نیز در این زینت‌دهی اجازه دارد به ترین پیر دازد، اما ویژگی ترین شیطان آن است که زینت‌ها 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 فریه از خویش به دست می‌دهد. قرآن می‌آموزد که دنیا، خود

۱. در بیان، مشفق، روح الباقیه، صفحه ۲۲۲.

۲. آن آیه را تقارن اندک و تلمیذی احسان و تالیف، درج ۴، ص ۲۳۵.

۳. قال ابو عبد الله: ان من موصیای فی قلّه فیکمل یتکمل الله عزوجل ایمن من یخافه یتخاف علی ذلک.

۴. درج ۴، ص ۲۲۸.

۵. ان جنتا مملی الارض زینة لها / کوه، ۷.

۶. قال رب ربنا افرقنی فی الدنیا فی الارض... / صبر، ۳۹.

اگر مشت خود را بر دید، می‌گوید اکرام شده‌ام و اگر آن را تهی دید، می‌گوید پروردگار مرا بخوار داشته است. افق دید این انسان از مشتهای خویش فراتر نمی‌رود و خدا را فقط خدای خویش می‌بیند و آن قیاض بی‌بخل را چنین: بخیلانه به حصار پندار خویش می‌گیرد. خداوند در آیات بعد، این افق کوتاه را می‌برد و چشم اندازی بزرگ تر می‌آفریند که در آن، انسان‌های دیگر و بندگان دیگر خدا نیز حضور دارند:

كَلَّا بَلْ لَا تَكْرَهُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ...

خدا که در موضع اشراف بر همه‌ی هستی است، بی‌بخل نظر نمی‌کند اما او که خود را مبدا گرفته، جز خویش را نمی‌بیند و چنین است که با این تغییر مبدا، مناهای دگرگون می‌شود و آنچه (مشت پر) در یک دید اکرام محسوب می‌شد «تَقِيُّوْهُ رَبِّيْ اَكْرَمُوْهُ» در دیدی دیگر، دینارگی و فریفتگی معنا می‌دهد... و تُحِبُّوْنَ الدِّنَارَ حُبًّا جَمًّا ...»

می‌بینیم این پیش به دنبال آن است که وسعت نظر و دیدگاهی فراهم آورد تا انسان، با مبدا گرفتن خدا، جهان را آن‌چنان که هست بزرگ ببیند، همه را در معرض فیض قیاض احساس کند و به این ترتیب از حسادت‌ها، بخل‌ها و حرص‌ها برهد، چه که این همه بر یک جهان یعنی تنگ نظر رویده‌اند، اما اگر آموختیم که هستی سفره‌ی گسترده و گران‌بار رحمانیت خداست و داشتن دیگری ملازمتی با نداشته‌ی من ندارد، با چنین پیشی، رفتارهای ناشی از حسادت، بخل و حرص جای رستن نمی‌یابند و هر که، هر چه بکوشد، فراچنگ خواهد آورد (اگر خدا بخوابد).

ب- پیش در مورد دنیا: دنیای نامی است بر مرحله‌ای ابتدایی از هستی و قشری کم‌مایه از آن، که در حال حاضر، انسان محصور در ضیق آن زندگی می‌کند. قرآن، پیش و براهی در مورد دنیا به دست می‌دهد و ماهیت آن را برای انسان آشکار می‌نماید. می‌توان گفت که طبق این پیش، راز دنیا در دو کلمه نهفته است: الم و امل؛ دنیا سرای الم و امل است.

(باقیات صالحات). این است که قرآن در دنیا به «عمل» فرامی‌خواند؛ عمل صالحی که آثار آن پایدار و باقی است و گوییم می‌کند که چنین عملی سزاوار آن است که «امل» انسان واقع شود:

وَالْبَنُونَ زَيْتَةُ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ

خَيْرٌ أَمَلًا.^۱

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

با توجه به این معنا است که دنیا مزرعه‌ی آخرت شمرده می‌شود و اگر کسی در آن بذلر عمل صالح بپاشد، ثمره‌ای پایدار و باقی پیش رو خواهد داشت. ج - پیش در مورد حقیقت انسان: انسان هزار جلوه دارد. در هر موقعیت به گونه‌ای است و در هر زمان به رنگی و از این رو، امر بر خود او نیز مشتمل می‌شود و به راستی نمی‌داند که حقیقت وجودش کدام است. اما تردیدی نیست که هر گاه انسان، جلوه‌ی 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 پیش انسان درباره‌ی خویش، روش تربیتی محسوب می‌شود، زیرا گمان درست درباره‌ی خویش داشتن با حالات، اعمال و رفتارهای مطلوب تناسب دارد و زمینه‌ی مؤثری برای ظهور آن‌ها است.

پیش از آن که تصویر قرآن از حقیقت انسان را به دست دهیم، بهتر است اندکی درباره‌ی زوال این حقیقت و در پرده رفتن آن سخن بگوییم. چگونگی می‌شود که آدمی با «خود» بیگانه می‌شود؟ رمز این محسماً در آن است که انسان موجودی خودکفا نیست، بلکه همواره «محتاج» است؛ محتاج آن‌که با توسل به چیزی بیرون از خود، آتش احتیاج را در خود فرونشاند. این احتیاج، نخست جنبه‌ی

۱. تفسیر، ۴۶.

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

با عنایت به همین معنا، متاع دنیا، متاع فریب و غرور خورنده 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 رسا به تمثیل درآمده است.

قرآن با عرصه‌ی چنین پیشی در مورد دنیا، زمینه‌ی دیگرگونی 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 بیش و ایجاد تحول در انسان بر پایه‌ی آن ناظر است که در زیر به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَأَنْتُمْ 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 زورق آرزو پیچیده شده است، انسان را در معامله هشیار می‌کند تا برای آن بهای گراف نپردازد و جلوه‌های آن را به چند نگیرد و امل را واگذارد و به گرفتن «نصيب» 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 لاین دلبستگی است، چیزی است که هم «بقا» داشته باشد و هم «صلاح» انسان را بار آورد

۱. فصل ۷۷، مگو کالای دنیا اندک پایه است.

۲. توبه، ۳۸.

۳. فصل ۱۰۴، ۱.

۴. واثقش تفسیرک من الخدیا / فصل ۷۷.

این آیه بیان می کند که ای آدمیان، حقیقت وجود شما «احتیاج» است. شما در خود بسته اید و لحظه ای درام نمی آوريد و ناگزیرید به جز خود تکیه کنید. اما این «جز خود» نه آن خویشین 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 «ایفا» می کند. این پیش، انسان را بصیر می کند که اگر آنچه را بر دست و دل دارد در پیش با خدا نبیند، جز این نیست که چشم بر متعلقاتش دوخته و آن ها را به جای خویش گرفته است؛ چشم او در برق زبورهای که به خود آویخته، از دیدن حقیقت خویش ناتوان شده است و از همین جایی توان دریافت که چرا «از خدا بیگانگی» و «از خود بیگانگی» هم بسته اند.

بر این اساس، هرگاه انسان، احساس بی نیازی (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 خویشی مجازی می زند. چنین نیست عنکبوتی، خیلی زود تزلزل و ناپااستی خویش را آشکار خواهد ساخت. قرار و آرام پایدار انسان، هنگامی رخ می کند که او خود را در ربط و ارتباط با خدا ببیند.^۲

د- پیش در مورد تاریخ انسان: انسان از حیث تاریخی، روی به شکافی برده است و می برد و بدین گونه دو جبهه پدید آمده است و می آید که در قرآن به عنوان حق و باطل نام گذاری شده اند. درگیر شدن این دو قطعه و بر خاسته از قضاوی الهی است، نه حاصل تصادف و نه زاده ی خویش اقبالی یا بد اقبالی کسی، هر چند «عروس» های آدمیان در این قطب بندی نقش داشته است؛

و تَلَكَ الْاِیَّامُ نُدَّوْلُهُا بَیْنَ النَّاسِ ...^۳

و این روزهای (جنگ و درگیری) را ما میان خلایق می گردانیم ...

۱. اگر می گوئیم خدا روز خوده آسمان است، برای آن است که مثلاً در هجوم آسمان، خدا نیست؛ اما این بدان معنا نیست که آسمان از خدا بیگانه است (در تعبیر حضرت امیر (ع) آمده است: ... و غیر آن). شیخ الرافعی، ۱۰.

زیستی و سپس علاوه بر آن، جنبه ی روانی و اجتماعی دارد. از این رو، گوئی انسان ناگزیر است همواره با ناخود و بیگانه همخانه شود و او را در خویش پذیرد. اما این بیگانه دشمنین است، زیرا او است که رنج احتیاج را زایل می کند، پس دیوار بیگانگی میان خود و ناخود فرو می ریزد و خود با ناخود، یگانه می شود و همواره خود را در او می یابد و سرانجام «او» را «خود» می بیند و بدین گونه با خود بیگانه می شود.

این انسان با خود بیگانه، تصویری از خویش دارد، اما تصویری برگرفته از آن بیگانه ای که در خود او خانه کرده است. او خود را به صورت وی می بردارد و این «خویشی و همی» است که به مدد خیال برپا می شود. از این رو قرآن چنین انسانی را «مُخْتَل»^۱ می نامد، یعنی انسانی پر داخته از خیال، مجازی و با خود بیگانه «مُخْتَل»: کسی که به خیال و پندار برای خود چیزی تصور کند که در او نیست.^۲

این خویشین و همی، در طول زندگی انسان و نیز در نوزاد افراد مختلف متفاوت است، اما ماهیت آن همواره ثابت می ماند. یک سلطان که با نظر به تخت و لشکر و خدم و حشم، خود را به راستی قدر قدرت می بیند، همان گونه مختل است که کودکی با برداشتن و پرتاب کردن تکه سنگی، خود را پهلوانی شکست ناپذیر می انگارد. ماهیت این خویشین و همی همواره ثابت است، اما انگیزه های آن گام خدم و حشم است، گاه پرتاب تکه سنگ، گاه علم، گاه جمال و ... با ظهور خویشین و همی، آدمی «احتیاج» دیرینه اش را از یاد می برد و «عَدِیَّت»^۳ قارونی و «الانیت»^۴ فرعون می شود.

قرآن برای آن که آدمیان را با حقیقت خودشان آشنا کند، هزار جلوه ی آنان را چون پرده ای به کنار می زند و سیاهی راستین آنان را در برایشان می نهد:

یا ایها الناس اُنْمُ الْفُرَّاءِ اِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَمِیدُ.^۵

۱. اِنَّ اللّٰهَ لَیَبْیْتُکُمْ فِی کُلِّ شَیْءٍ قَبْلَکُمْ / اسراء ۲۴.

۲. تفسیر مجمع البیان، ذیل آیهی ۲۴ مسم.

۳. قُلْ اِنَّمَا اَوْفَعْتُکُمْ فِی عِلْمِی حَدِی / قصص ۷۸.

۴. هَکَی اِنَّ رِجْکُمْ اَلْعَمْرٰی بَارِحَاتٍ / ۲۳.

۵. قاف ۱۵.

... وَلِيُخَصِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا.^۱

... و تا آن که (به سبب جنگ و دشواری‌های آن) اهل ایمان را از هر عیب

و نقصی پاک و مبرا سازد ...

یعنی در افتادن حق و باطل از آن و حتمیت یافته که انسان‌های مؤمن در

تنوره‌ی آن به زیدگی و خلوص دست می‌یابند.

دیگر آن که حتی اگر توفیق منکوب ساختن باطل را نیابند باز بهره‌ی خود را

برده‌اند و باکی بر آنان نیست و این یکی دیگر از آن دو حسن (پیروزی یا شهادت)

است که آن را به چنگ آورده‌اند:

قُلْ هَلْ تَرَىٰ صَوْرَةَ الْإِنْسَانِ أَحَدٍ الْحُسَيْنِ.^۲

با چنین پیشانی است که در انسان مؤمن، ثبات قدم، صبر، جسارت و شجاعت

در برابر باطل به ظهور می‌رسد. آنچه در آثار تربیتی مربوط به پیش نسبت به دنیا

(وجه‌الم آن) ذکر شد در این جا نیز مطرح است، زیرا در این دو پیش زمینه‌ای

مشترک وجود دارد.

هـ - پیش در مورد مرگ و پس از مرگ: در این جا نیز قرآن، افق دیگری را

پیش روی انسان می‌گشاید و آگاهی قشری و ظاهرگرایی او را در ارتباط با دنیا،

به توسعه فرامی‌خواند:

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

اینان از زندگی دنیا، تنها ظاهری از آن را می‌دانند و از آخرت غافل‌اند.

در این پیش، ابتدا مرگ معنایی نوین می‌گیرد و علی‌رغم این که چشم‌های

نزدیک بین انسان، آن را پایانی مبهم و وحشتناک برای زندگی می‌بیند، مرگ

یک آغاز شناخته می‌شود؛ آغازی بر حیاتی شگرف و وصف ناپذیر، با چنان

۱. آل عمران، ۱۶۱.
۲. توبه، ۵۴.
۳. بقره، ۷.

۱. بقره، ۱۷۷؛ آل عمران، ۱۸۰؛ آل عمران، ۱۸۱.
۲. مجادله، ۱۰۲.
۳. آل انفجار، ۱۰۲؛ آل عمران، ۱۸۰؛ آل عمران، ۱۸۱.

پس خداوند چنین خواسته است که حق و باطل در هم آویزند و از این، گزیری

نیست. گاه مؤمنان طبعاً دوست تر دارند که دچار زحمت درگیری نشوند و از

کنار آن بگذرند، اما خداوند می‌فرماید که نزاع را ادامه کرده است، زیرا برآمدن

حق و زوال باطل در گرو این نزاع است.^۱

زاویه‌ی دیگر این پیش تاریخی آن است که چهره‌ی حق، بی‌تردید، غالب

خواهد شد:

إِنَّ الدِّينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَٰئِكَ فِي الْأَذْلَىٰ، كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَىٰنَا وَرَسُولِي.^۲

آنان که با خدا و رسول می‌ستیزند، در فروترین مرتبه‌ی ذلت‌اند. خدا

نگاشته و حتم گردانیده که البته من و رسولانم (بر دشمنان) غالب

می‌شویم.

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 اراده‌ی

خداوند قرار گرفته است. پس اگر پیروان حق کوتاهی ورزند، لاجرم «استبدال»

صورت خواهد پذیرفت^۲ و گروهی دیگر جایگزین آنان خواهد شد تا با باطل

درآویزد و اگر ضرورت یابد، استبدال‌ها آن قدر دامن خواهد گسترده و نسل‌ها

یکی پس از دیگری به عرصه‌ی 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 آمده‌اند.

با نخست به دلیل آن که نزاع حق و باطل، خود بستر ظهور تحولات تربیتی در

انسان‌ها است و آنان بدین طریق خود را در معرض این تحولات نهاده‌اند.

خداوند در بیان حکمت این نزاع می‌فرماید:

هر کس مرگ را به فراموشی سپارد، از «زندگی» نیز محروم است؛ او تنها تنی زنده دارد که گور جانش شده است. نمی‌تواند این سخن در ذهن آنان که همواره مجان نیستی را در گریختن از مرگ اندیشیده‌اند، تثبیل خواهد آمد، اما به هر حال آنچه در این جا مطمح 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 پاس‌های عمیق در کمین انسان نهشته‌اند و هر دو کشنده‌اند. و هر دو تهدیدکننده‌ی زندگی؛ و آنچه هر دو را در بند می‌کند، وجود مرگ است. مرگ هم بر آمل و هم بر آلام که هر دو بی‌حد جلوه می‌کنند، حد می‌زند و آن‌ها را آن چنان که هستند کوچک‌نشان 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 مأیوس‌تر 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 خوف زدگی‌ها و دلمردگی‌ها در گورستان حضور یابید.

در ادامه‌ی همین پیش 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 پیش‌انگیزی و ترتیب هستند و تعادل و توازنی مطلوب در حرکت انسان پدید می‌آورند. این نکته را می‌توان چنین تصویر کرد

۱- «شیتة انفسهم من ظلم ذنبا» در حالی که چشم‌هایشان به خورای قور القاده و ذلت بر آن‌ها داخل کرده

قوتی که حیات دنیا در برابر آن به مرگ شبیه‌تر است.^۱ پس حیات دنیا بن بست نیست، بلکه گذرگاهی است که با گذشتن از آن به عرصه‌ای بزرگ، باز و روشن می‌رسیم. اما این که ما در این عرصه‌ی بزرگ لقاء خدا چگونگی گام به‌گام داریم بر خاسته از نوع زندگی ما است. هر کس همان گونه می‌بیرد که زیسته است.^۲ آنان که در حیات دنیا به خدا پشت کرده‌اند، 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 می‌بیند و هم حجابش را، اما کسانی هستند که از خدا در حجاب‌اند (گرچه به یک معنا همه از او در حجاب‌اند).

پس انسان از طریق نیستن 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 لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ^۳

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

آنچه از اختیار آدمی بیرون است، اصل مرگ است؛ اما چگونگی مردن در حیطه‌ی اختیار اوست (و لذا خدا به آن امر کرده است) و آنچه نوع مردن را رقم می‌زند، نوع نیستن 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 می‌رود و این دو در هم می‌روند و از هم زاده می‌شوند: زندگی مرگ را می‌زاید و مرگ، زندگی را. هر کس می‌خواهد از ورطه‌ی مرگی عبث برهد، باید به زندگی اش معنا ببخشد و هر کس می‌خواهد به زندگی اش معنا ببخشد، باید مرگ را نصیب العین آن کند. در پیش اسلام، این معادله‌ای است پایدار:

۱- «وَأَنَّ الْأُولَىٰ أَهْوَىٰ مِنَ الْآخِرَةِ وَلَهُ أَلْفُ ضِعْفٍ» / سجدت، ۴۳

۲- «وَأَنَّ الْأُولَىٰ أَهْوَىٰ مِنَ الْآخِرَةِ وَلَهُ أَلْفُ ضِعْفٍ» / سجدت، ۴۳

۳- «وَأَنَّ الْأُولَىٰ أَهْوَىٰ مِنَ الْآخِرَةِ وَلَهُ أَلْفُ ضِعْفٍ» / سجدت، ۴۳

که خوف و رجا، لحظه به لحظه، به هم حاد می‌زنند و هر گاه خوف خوارست فزونی گیرد و به «پاس» بدل شود، رجا از آن باز می‌دارد، زیرا «پاس» گناه کبیره و پدیده‌ی به خدا است و با رجانمی سازد؛ و هر گاه رجا خواست فزونی گیرد و به «امن» بدل شود، خوف، از آن باز می‌دارد؛ چه، «امن» نیز گناه کبیره و جسارت بر خدا است و با خوف نمی‌سازد.

۲- روش دعوت به ایمان

نخست به توضیح مفهوم ایمان می‌پردازیم. ایمان به معنی باور و اعتقادی است که به طور عمیق در وجود انسان رسوخ می‌یابد. از این رو جایگاه ایمان نه در قشر وجود آدمی، بلکه در عمق وجود اوست. لذا در قرآن، کسانی که به «زبان» می‌گفتند ایمان آورده‌ایم، از این قول نهی شدند و دلیل این نهی آن بود که ایمان در «قلب» آنان داخل نشده بود. پس گروه گاه ایمان، قلب است و ایمان، گروه و عقد قلبی است. گاه در احادیث گفته می‌شود که ایمان، عبارت از اعتقاد قلبی، اقرار به زیان و عمل با اعضا و جوارح است. این بیان با تعریف فوق (گروه و عقد قلبی) تنافی ندارد، زیرا در احادیث مزبور نیز در واقع، ایمان، همان اعتقاد قلبی است و اقرار به زیان و عمل، به مثابه‌ی دلیل و علامت ایمان به حساب می‌آیند. این نکته در برخی از احادیث تصریح شده است، چنان که گفته می‌شود: «ایمان به وسیله‌ی عمل، اثبات می‌شود.»^۱ به علاوه، حتی اگر کسی به اجبار ناگزیر شود کلمه‌ی کفر را بر زبان براند و تظاهر به کفر کند اما به آن دل ندهد، ایمانش محفوظ است «...أَلَا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...»^۲ و 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 نمی‌رود، بلکه فعلی ارادی و اختیاری است و از این رو، هم

۱. «أَقَامُوا تَعْلَمُ اللَّهُ مَا يَتَّبِعُونَ مَكْرَ اللَّهِ إِلَى الْيَوْمِ النَّاسُ يَرْجُوهُ أَرَأَيْتُمْ أَفْعَالُ الْغَافِلِينَ» / اعراف، ۹۶.
۲. «لَا يُكَلِّفُ الْإِيمَانُ إِلَى الْغَاثِ وَالْغَاثِ وَالْغَاثِ وَالْغَاثِ» / بقره، ۱۷۷.
۳. «وَلَا يَكُنْ مِنَ الْغَاثِ» / بقره، ۱۷۷.

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 بیش) روشن و براساس آن، حیطه‌ی خود این روش مشخص می‌شد. ایمان بر بستر بیش ها و دانسته‌ها می‌رود. برای ظهور ایمان در کسی، باید بیش های مورد نظر را در وی فراهم آورد. با تغییر تلقی فرد در مورد ویژگی های 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 سر بر آورد تا ایمان در قلب او نفوذ کند.
بر این اساس در روش حاضر، نظر بر آن است که با تکیه بر بیش های مزبور، جنبشی در عزم آدمی پدید آید و به این ترتیب «بیش» به «عقیده» بدل شود و گروه‌ی ریشه‌ی خود را در قلب بیفکند. از این رو قرآن به اعطای بیش اکتفا نمی‌کند، بلکه انسان‌ها را فرامی‌خواند تا به مقتضای آن بیش ایمان بیاورند و عزم و اراده‌ای بر انجام لوازم عملی آن اتخاذ کنند، زیرا بسیار پیش می‌آید که انسان دانسته‌هایی دارد، اما خود را ملزم به لوازم عملی آن‌ها نمی‌کند. در دعوت به ایمان، بنابراین نیست که علم تازه‌ای به انسان عطا شود، بلکه انگیزشی او به التزام نسبت به آنچه می‌داند مورد نظر است. همین انگیزش 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 بیش های عطا شده، به عزم و تصمیم و ایمان فرامی‌خواند:

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُصِيبَهُمْ قُلُوبٌ وَ رَيْبٍ لِيُصِيبَهُمْ نَارُ عَذَابٍ و
ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

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

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۱

چنین نیست، بلکه آنچه در پی کسب آن بودند، بر دل هایشان 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 کاناوا یکسون 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 یا تصدیق معاصی) نیست.^۳

با ظهور این سختی، شکل و طرحی در ضمیر انسان پدیدار می‌شود که در فرهنگ قرآن «شاکله» نام گذاری شده است (علمای اخلاق آن را «ملیکه» 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 روین 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 مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ...^۴

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

۱- طهقیف: ۱۴.

۲- «والتَّيْنُ: التَّيْنَةُ في مفهوم القرآن، مع التَّيْنَةِ والتَّيْنَةُ وهو المُنْحَدُّ مِنَ التَّيْمَنِ، المصنوع في كلمات القرآن الكريم، فدلّ كلفه و«تین»

خیر^۱

آنان که کفر ورزیدند چنین پنداشتند که هرگز (پس از مرگ) مبعوث نخواهند شد؛ بگو چرا سواگند به خدایم که بی تردید مبعوث خواهد 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 می‌کنید کاملاً آگاه است.

چنان‌که می‌بینیم در این آیات، با نکیه بر پیش‌های مربوط به مرگ و پس از مرگ و احاطه‌ی علمی و عملی خداوند بر هستی، دعوت به ایمان شده است. روش دعوت به ایمان، ناظر به ایجاد تحولی باطنی است و هرگاه چنین تحولی رخ دهد، آثار آن بر ظاهر آدمی و اعمال وی پدیدار خواهد شد. ذکر این نکته لازم است که روش حاضر، اساساً به آغاز تحول باطنی معطوف است. ایمان در یک مرحله به قلب «داخل»^۲ و در مرحله‌ی دیگر در آن «ثابت» می‌شود. در این روش، تنها مرحله‌ی اوّل موردنظر است، یعنی عزم اولیه و اجمالی؛ در حالی که ثابت کردن ایمان در دل، به چیزی بیش از دعوت نیازمند است، زیرا ایمانی که در قلب داخل می‌شود، همواره در معرض آن است که از آن خارج شود: «أَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...» از این رو برای ثابت کردن ایمان، روش‌های دیگری لازم است که در مباحث آینده مورد بحث قرار می‌گیرد.

مبنای سوم: ظهور تدریجی شاکله

در دو ویژگی نخست گفتیم که ظاهر و باطن (لا یبکی روین باطن) در یکدیگر طنین می‌افکنند. حال سخن در لایه‌ی زیرین درون آدمی است. اعمال و رفتارها (ظاهر) و افکار و نیت‌ها (باطن) در تأثیر و تأثر «پیوسته و مستمر» خود، حاصلی به بار می‌آورند

۱- نظایر: ۸۷.

۲- «وَالَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...» و هوذا ایمان در دل هایتان داخل شده است... / صافات: ۱۴.

۳- «وَالَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...» و هوذا ایمان در دل هایتان داخل شده است... / صافات: ۱۴.

این احاطه هم در شاکله‌های مطلوب و هم نامطلوب، هر دو صادق است.
قرآن در مورد مؤمنان و ظالمان می‌فرماید:

كُلْ يَعْملُ عَلَىٰ شَاكِلَةٍ.^۱

هر یک بر پایه‌ی شاکله‌ی خود عمل می‌کند.

ویژگی حاضر، در انسان‌شناسی از موقعی مهم برخوردار است و جا دارد آن را اندکی بیشتر مورد تأمل قرار دهیم. قرآن بر این مطلب دلالت دارد که چگونگی ادراک، احساس و عمل آدمی، از شاکله‌ی او تولید می‌شود. در باب ادراک، این نمونه به دست داده شده که آدم‌هایی با شاکله‌های مختلف، هنگامی که با آیات قرآن مواجه می‌شوند و آن‌ها را می‌شنوند، بعضی نور می‌گیرند و برخی به ظلمت خود می‌افزایند: «خداوند را باکی از آن نیست که به پشه‌ی کوچک یا چیزی بزرگ‌تر از آن مثل زند؛ پس هر مثلی که بیاورد، آن‌هایی که به خدا ایمان آورده‌اند می‌دانند که آن حق است و از جانب پروردگار آن‌هاست، اما کسانی که کافر شدند می‌گویند خدا را از این مثل چه مقصود است. (و چنین، خداوند) به آن مثل، بسیاری را گمراه و بسیاری را هدایت می‌کند.»^۲

تعلیل قرآن در این مورد آن است که سبب گمراه‌تر شدن عده‌ای، بازگرنه بودن و بازگرنه رفتن آن‌هاست.^۳ اگر این تعلیل را با تمثیل مولوی در هم آمیزیم، لطف این تعبیر آشکارتر می‌شود. او قرآن را به رسمانی آویخته در چاه مثل می‌زند که باید فرو افتادگان به آن چنگ آویزند و بیرون آیند. اما اگر کسی وارونه مشی کند، با چنگ زدن به این ریمان، خود را از بیرون چاه به درون آن خواهد برد؛ زانکه زین قرآن بسی گمراه‌شدند زین رسن قومی درون چه شدند در حوزه‌ی احساس و رفتار نیز چنین است. تعبیری در قرآن هست با عنوان «زینت دهی» (تزیین) که به مسأله‌ی مورد بحث پی‌توی می‌افکند. زینت دهی و

۱. اسراء: ۸۴. اگر در روایات، شاکله به معنای بخت گرفته شده، مقصود از آن، بخت‌های لایبی و زینین ضعیف انسان نیست، زیرا این‌ها بی‌دوام و متغیرند، بلکه منظور از آن، همان بخت‌های رسوب‌یافته و موند است. نیز به همین قرینه است که بخت مومن از بخت کافر و بخت بد از بخت بدتر است.
۲. تفریل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للؤمنین و تأذیر للکافین از فضل/ اسراء: ۸۴.
۳. آهسن یسعی کتباً علی قلوبهم... / ملک: ۲۲.

زینت‌یابی از حد عملی صوری و خلق الساعه بالاتر است و با وضعیتی شخصیتی و نفسانی، عمیقاً مرتبط و هم‌سو است. وقتی می‌گیریم چیزی برای 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 اشتزاز، فرح و انبساط در خود می‌یابد و دومی نیز در اعمال خود، زیبایی می‌بیند و از اعمال مقابل آن، احساس کراهت و شناعیت می‌کند.^۲ البته نباید از این سخن نتیجه گرفت که این دو گونه‌فرد، به یکسان از ظن خود، یار شده‌اند (هر کسی از ظن خود شد یار من) و از این لحاظ ترجیحی برهم ندارند. از این دو گونه‌ظن، یکی با حقیقت انسان هماهنگ و دیگری با آن بیگانه است. از این‌رو در حالت دوم، «تزیین»، قابل دفاع و «تبیین» پذیر است و می‌توان به دلیل تناسب آن با حقیقت انسان، از آن دفاع کرد؛ اما در حالت اول، تزیینی تبیین‌ناپذیر وجود دارد:

اَقْمِنِ كَانٌ عَلَىٰ نِيَّةٍ 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، متجرب به تشکّل لایه‌ای زیرین

۱. ... زین له سوء عمله قرآه خشناً / قاف: ۸.
۲. و کان الله خبیط الیهم الذی انزل فی قلبهم و کفر بالحق و العسوق و العیسان / صافات: ۷.
۳. صمد: ۱۴.

... (انسان ها در نوسان اند) مگر نمازگزارانی 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 و اگر بدون محافظت باشد «اول» به دنبال می آورد.^۲ مورد نماز از باب نمونه آورده شد؛ اما مداومت و محافظت، اصلی اصیل است که در همه ی شیو و ن 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، تقسیم 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 «راعیات 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- «نهی قرآن از استقامت یافتن کفر» هم که معادل را از رسول خدا گرفته، به یقین کافر شده است. (حدیث).

۲- قول المؤمنین الذین هم معین متلونین ساهفون (فاحشون، ۴-۵).

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

از آن جا که در جریان تربیت، در پی آن هستیم که مشاکله ی مطلوب در درون فرد پدیدار و پایدار شود یا به عنوان مقدمه می خواهیم نظام مشاکله ی نامطلوبی را که به ظهور رسیده در هم بزنیم، نیازمند قاعده ی عسائی هستیم که این مقصود را تأمین سازد؛ خواه در پی ایجاد مشاکله 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 و «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 ظاهری) را پیوسته به کار می دارد و مراقبت، هشیاری و توجه (یعنی جنبه ی باطنی) 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:

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

۱- مآلج، ۲۳-۲۴.

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 می کند و شور و التهابی نسبت به عبادت و ارتباط با خدا احساس می کند. این شور و نفسی مطلوب است، اما اگر مایه‌ی قصور در انجام فرایض شود نباید به آن تن داد.

إِذَا أَضْرَّتِ النَّوَائِلُ بِالْفَرِيضَةِ فَأَرْفُضْهَُا.^۱

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

حکمت این دستور آن است که فرد از ثمرات پایداری که مترتب بر فرایضه است باز نماند. اگر چه شور و گداز مزبور بسیار متعالی است، اما با این توصیف به برخی بتواند در آسمانی ظلمانی می ماند که عمری شنایان دارد و چنین پرتوی برای شهبان چاره ساز نیست. علی (ع) می فرماید:

وَلَيْسَ فِي الْبَرَقِ الْخَاطِفِ مُسْتَمْتَعٌ لِمَنْ يَخْوُضُ فِي الظَّلَمَةِ.^۲

البته فرایضه سازی در شریعت، حدود و موارد معینی دارد؛ اما آنچه از این روش قابل توجه است، جوهری آن یعنی نفس مسأله‌ی فرایضه سازی و اهمیت آن در ایجاد تغییر و تحول در انسان است. بنابراین، با توسعه‌ی این معنا می توانیم از فرایضه سازی در حیطه‌ی اخلاق و تربیت نیز سخن بگوییم. هر گاه دستورالعمل‌های اساسی و مهم اخلاقی و تربیتی برای خود یا برای دیگری به عنوان فرایضه در نظر گرفته شود، در این صورت فرایضه 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.

کاسته نمی شود و بنابراین، در وقت دیگر باید به عمل درآید. 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 (کفاره‌ی عمد). این جنبه‌ی الزامی روش فرایضه سازی است که مداومت را فراهم می آورد.

اما جنبه‌ی رعایت شرایط، بر این معنا ناظر است که فرد در انجام تکلیف مورد نظر، باید شرایط و آداب ویژه‌ای 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 کننده‌ی کیفیت عمل است و محافظت نسبت به عمل را تأمین می سازد.

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

سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا...^۱

چون فرایضه، تأمین کننده‌ی مداومت و محافظت بر عمل است و بدین طریق، نیل به مقصود در گرو آن است؛ لذا چنین توصیه شده است که همت‌ها مصروف حفظ فرایض شود و هر چه مایه‌ی آسیب به آن‌ها باشد، کنار گذاشته شود. هم در ادب‌الدل و هم در اقبال آن، ممکن است مواعی ظهور کند. گاه دل آدمی به خدا پشت می کند، بی میل و بی رغبت می شود و وسوسه‌ی «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. فرایضه باید از تسویف در امان باشد.

إِيَّاكُمْ وَتَسْوِيفِ الْعَمَلِ، بَادِرُوا بِهِ إِذَا امْكَنْتُمْ.^۲

از موکول ساختن عمل به آینده بپرهیزید و هر گاه امکان و فرصت

۱. دُور، ۱.
۲. بقر، به نقل از الحیة ج ۱، ص ۳۲۱.

[البته در صورتی که سببی بیرون از خواسته‌ی فرد، دوام عمل را بگسلد، خداوند به سبب نیت صادقانه‌ی او، آن عمل را برای وی خواهد نوشت؛ اما اگر به خواسته‌ی خود چنین کند، ثمر عمل را از دست نهاده است.] همچنین با نظر به همین ملاک است که عمل اندک مداوم، به مثابه‌ی بهترین اعمال ارزش‌گذاری می‌شود.^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.

... وَاسْتَقْلَالِ الْخَيْرِ وَأَنْ تَكْثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفَعْلِي.^۲

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

نقطه‌ی مقابل زیاد شمردن خوبی‌ها، اندک شمردن بدی‌های خود است که آن نیز مذموم است؛ زیرا موجب مداومت بر آن و فرونی گرفتن آن است (و استکثار الشر و ان قل من قولي و فعلي)^۳. بدین گونه هرگاه کسی حرف‌ها و کارهای خوب خود را اندک و حرف‌ها و کارهای ناصواب خود را بسیار ببیند، همواره انگیزه‌ی استمرار بر عمل و برهیز از خطا را در خود خواهد یافت. این‌ها میزان‌های محاسبه‌اند. در روش محاسبه‌ی نفس، نظر بر آن است که فرد این میزان‌ها را برگیرد و با آن‌ها به سنجش حرف‌ها و اعمالی که از وی سر می‌زند بپردازد. در نظام تربیتی اسلام، به کار بستن شیوه‌ی محاسبه‌ی خویش، مکرراً توصیه شده است.

... وَتَنْتَظِرُ نَفْسُ مَا قَامَتْ لِقْدَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.^۴

۱. قل انظر لفي اني الاموال ربك الله مداومة العبد عليه و ان قل الوسائل به نقل از همان، ص ۲۸۱.

۲. مستطقی سجادیه، دعای ۲۰.

۳. همان.

۴. صفوری، ۱۸.

گونه‌ی فرضیه‌سازی در منابع اسلامی دیده می‌شود. از جمله می‌توان به احادیثی اشاره کرد که خداوند ضمن آن‌ها می‌فرماید که هرگاه بنده‌ای از بندگانش، نماز شب (نماز مستحبی) را بر خود فرضیه می‌کند و آن را هم چون فرضیه به جا می‌آورد، پروردگار بر داشتن چنین بنده‌ای مباحث می‌کند و بابت داشتن چنین بنده‌ای به ملائکه فخر می‌فروشد.

۲- روش محاسبه‌ی نفس

یکی دیگر از روش‌هایی که اصول مداومت و محافظت بر عمل را متحقق می‌سازد، روش محاسبه‌ی نفس است. محاسبه‌ی نفس عبارت از ارزیابی اعمال و نیت‌های پنهان در آن‌ها است. محاسبه‌ی خویش یا توجه به ویژگی‌هایی که در تربیت اسلامی برای آن ذکر شده، شیوه‌ای است که مداومت و محافظت بر عمل را میسر می‌کند.

در محاسبه‌ی خویش، یکی از ملاک‌ها آن است که اعمال، مبتنی بر تقوا و انگیزه‌ی تقرب به خدا باشد. در این ملاک، حُسن عمل مورد نظر است نه کثرت آن و لذا امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی «الَّذِينَ هُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» می‌فرماید: «منظور بیشتر عمل کردن نیست، بلکه مراد آن است که چه کسی بهتر عمل می‌کند و صحت عمل، تنها ناشی از خشیت الهی و نیت صادقانه است.»^۱ هرگاه عمل از نیت علوی و سرآمدن بر دیگران و ریا و ظاهر سازی به دور بود و با تقوا همراه شده، دیگر نمی‌توان آن را اندک شمرد. کثرت در این جا به عدد نیست، به خلوص است و از این رو امام علی (ع) می‌فرماید: «الْأَيْقُلُ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى: عمل با تقوا کم نیست.»^۲

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

۱. قل الصادق (ع) تيسر نفس أكثر عتقا و لكن أمتنكم عتقا و أبقا أمتنكم خفية الله و البينة الصادقة.

۲. الوافي، به نقل از الخفاء، ج ۱ ص ۲۷۲.

۳. نهج البلاغه، به نقل از الخفاء، ج ۱ ص ۲۷۳.

۴. الانصاف، به نقل از الخفاء، ج ۱ ص ۲۸۱.

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

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

مبنای چهارم: تأثیر شرایط بر انسان

تأثیر پذیری انسان از این دو دسته شرایط بحث کنیم.

فرازهای مختلف زمانی و موقعیت‌های گوناگون مکانی، ممکن است منشأ آثار متفاوتی بر انسان باشند. چنین نیست که این وضعیت‌های مختلف، بارهای مشابهی داشته باشند. سپیله‌ی پرنفس^۱ و غروب از نفس افتاده، بازتاب یکسانی در انسان ندارند. سپیله، طنین‌شور و طیش 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 می‌دهد، اما روز از این لحاظ (نیز) در برابر شب است و از این رو، سالک، شب را برای حرکت مناسب‌تر می‌یابد؛ چه، سخن او در شب، زنده‌تر و گام‌هایش 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

١٠٧٨ / حكومتي / تكوير : ١٨

٢. والعَصْرُ: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَشَعٌ / العصر: ١-٢

٣. إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قبلاً / مزمّل: ٦

بوری و یژه ای در آن برهه ی زمانی حاصل می شود. اگر تنها شبی می تواند به هزار ماه پهلوی بزرگ به سبب چپینی مقارنتی است (نزول قرآن در شب قدر) و از این رو، حاصل، خنجر ای که از زمان خیره کننده می شود.

و 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 با دل کوه ها انس داشته اند، چون موسی با طور و محمد (ص) با خرا. 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 هر یک می تواند منشأ آثار مختلفی باشد. غنا و نعمت، و سوسه ی طغیان در دل می ریزد و فقر و تنگدستی، و سوسه ی کفران.^۲ 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»^۳ 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، بسی 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 محصور باشد، رفته رفته، به سنخ آنان درمی آید. در حادثی آمده است که به هوش باشید با چه جمعی هستید، که اگر در این حال، اجل شما را دریابد، در قیامت با همان جمع محصور

١. ما مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَ قَدْ رَغِبَ الْفَتَمُ / مِيزَانُ الْحِكْمَةِ ج ٩، مَادِي نَبِيٍّ

٢. تَوَسَّطَ إِلَهُ الرِّزْقِ لِعِبَادِهِ لِيَقْبُوا فِي الْأَرْضِ / سُورَى: ٢٢٧

٣. وكُنْزُ الدُّنْيَا أَلْتَمَسَانِ مِنَّا رَحْمَةً لِّمَنْ نَرْتَضَاهَا مِنْهُ أَنَّهُ لِيُؤَيِّسَ كَفُورًا / هُوَذُ ٩

٤٧: اَوَلَيْسَ لِلّٰهِ الْاَقْبَالُ كُلُّهَا / عَتِكَبوت، ٤٧

پرداخت، آن چنان که به گفته‌ی خود آنان که به سامری روی آوردند، بی اختیار فریفته‌ی آن گرساله شدند 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 ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَائِدًا لَنَحْرُوتَهُ ثُمَّ لَتَسْمِعْنِيهِ فِي الْيَوْمِ نَسْفًا.^۲

از میان ما بیرون شو... اکنون بنگر این خدایی را که (بها زر و زبور پر داخته‌ای و) به پرستش و خدمتش ایستاده‌ای، چگونه طعمه‌ی حریت 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 مرذاب 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 لازمیته‌سازی^۱، «تغییر موقعیت» و «آسوه‌سازی» سخن می‌گوییم.

۱- روش زبیهته‌سازی

حالات و اعمال آدمی در بستر شرایط و موقعیت‌های 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- ما اقلنا فیهک بملکنا... ما به اراده و خواست خود، با وحدای که به تو داده بودیم مخالفت



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

اصل ۴: اصلاح شرایط

مبنای این اصل، ویژگی تأثیر پذیری 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 خافض، 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 شرایط رفتار یا افکار معین در کسی نگرانیم، اما برای تغییر آن‌ها مستقیماً فقط به خود آن‌ها هجوم می‌بریم و به بافت موقعیت و شرایطی که او در آن قرار گرفته توجه نمی‌کنیم. از این رو هجوم‌های مابنی حاصل است و ما را به بن‌بست پاس می‌کشاند، در حالی که گاه ایجاد تغییری در موقعیت فرد یا موقعیت جمعی، 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 میان‌امت خویش غایب شد. در غیبت او، سامری موقعیت را مناسب دید و با عاریت گرفتن زیور و زینت مردم، گرساله‌ای زربین و فریسا

۱-... لا تتخذوا مومنین یخوشوا فی خدمتی یخبرو انکم اذلا یظلمون / اسما: ۱۳۵



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. من این الحسین الرضا (ع)، بخشی از این توضیح علی عیاله ... (کافی، کتاب الزکاة، باب کلیة الصیال و القوس علیهم).

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

... عَلَيْهَا تَسْمَعُ عَشْرَ ... وَ مَا جَعَلْنَا عَلَيْهِمُ إِلَّا قَتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَالسَّيِّئِينَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ يَرُدُّونَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَ لَا يَرْتَابُ 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 مگر 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، احم 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 دستور العملی 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. سجاد، ۳۱.
۲. یا ایها الذین آمنوا استغفروا انکم ... و الذین لم یلقوا انکم انکم من قبل مکة الفجر و من قبل مکة الکعبه و من قبل مکة النحر و من قبل مکة المون و من قبل مکة النحر و من قبل مکة الکعبه ... / نور، ۸۰ هـ.

انجام ندادن کار دلالت دارد و آن همان برچیدن مقدمات و مبادی آن کار است. روش زمینه‌سازی با دو وجهی که دارا است، از روش‌های مبنایی و اساسی محسوب می‌شود. طبق این روش، مرتبی باید با نگاهی بلند، پیشاپیش، موقعیت‌هایی را که مسترئی در آن قرار خواهد گرفت در نظر آورد و آثار موقعیت‌های مزبور را بر روی او مورد ارزیابی قرار دهد و براساس این ارزیابی، به‌طور 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 آنجا که شرایط مختلف زمانی و مکانی و اجتماعی مبدأ تأثیر گذاری‌های متفاوتی بر انسان است، برای ایجاد حالات مطلوب در وی لازم است روابط با شرایط مزبور را دچار تغییر سازیم. تفاوت این روش با روش زمینه‌سازی در آن است که زمینه‌سازی، مبتنی بر امکانات بالقوه‌ی بلند دامنه در شرایط مختلف است؛ اما در روش حاضر، آنچه بیشتر مد نظر است، جنبه‌ی بالفعل موقعیت‌ها و تأثیر آفرینی آن‌ها است.

در نظام تربیتی اسلام، روش تغییر موقعیت در وجه مختلف آن، مورد توجه قرار گرفته است. در زیر به ترتیب، نمونه‌هایی از به کارگیری این روش در شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی را از نظر می‌گذرانیم.

اهمیت توجه به برهه‌های خاص زمانی که در آن‌ها حالات ویژه‌ای در انسان پدیدار می‌شود، بدان پایه است که گاه در کتب روایی اسلام، بانی تحت عنوان «الاقوات و الحالات التي ترجی فیها الاجابة» زمان‌ها و حالاتی که در آن‌ها امید اجابت دعا می‌رود، «باز شده است. برای نمونه، در باب مزبور از کافی آمده است:

عن ابی جعفر (ع) قال: کَانَ ابی إِذَا کَانَتْ لَهُ الی اللّٰه حَاجَةٌ طَلَبَهَا فِی هَذِهِ السَّاعَةِ یَعْنی زَوَالِ الشَّمْسِ.

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 «لا تمسّم النساء»^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 می‌توان به نمونه‌ی سخن گفتن خداوند با عیسی (ع) اشاره کرد:

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَرَىٰ
الْأَكْثَمَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي^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 مادر زاد و پسر را به امر من شفا دادی و مردگان را به امر من از قبر بیرون آوردی ...

در هر یک از موارد چهار گانه، تعبیر «بإذنی» آمده است تا هم خود عیسی و هم دیگران بر اعتقاد به ربوبیت خداوند استوار بمانند و لغزشی به وجود نیابد. 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 وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ...».

در مجموع، پیشگیری نیز به‌طور 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 «لا تقربوا» (نزدیک نشوید) به کار رفته است و این به چسبزی بیش از

۱- طالعده: ۶

۲- «تخفّفن و لا تقولن قلیقح الذی فی قلبه یقرض» / احزاب: ۳۳

۳- طالعده: ۱۱۰

گشوده شده و مواجهه با آیات آفاقی^۱ نامیده شده است. برگزین راز و رمزشا از هر موقعیت، مقصودی است که در به کار بستن این روش مورد نظر است؛ چه آیت، معنای راز و رمز می دهد:

سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ آيَةُ الْحَقِّ.^۲

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 طبیعی مکان‌ها، مقارنت مکان‌ها با امور و وقایع، خود، مبدأ آثار ویژه‌ای است؛ لذا روش حاضر به این مکان‌ها نیز ناظر است. از جمله خانه‌ی 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 حَوَّلَ إِلَى الْكَعْبَةِ عَشْرِينَ وَ مِائَةً رَحْمَةً مِنْهَا سِتُّونَ لِّلطَّائِفِينَ وَ اَرْبَعُونَ لِّلْمُحَلِّينَ وَ عَشْرُونَ لِّلنَّازِلِينَ. / امام صادق (ع)^۳
خداوند تبارک و تعالی، صد و بیست موج از رحمت خود را به سوی کعبه گسیل می دارد: شصت موج آن ویژه‌ی طواف کنندگان، چهل موج ویژه‌ی نمازگزاران و بیست موج ویژه‌ی کسانی است که دیده به کعبه بدورزند.

با توجه به چنین تأثیر آفرینی است که طواف کعبه و حجاج واجب است و هر مسلمانی باید به محض استطاعت به کعبه بشتابد تا در پرتو این الهام‌ها، پایه‌های ایمان خود را استوارتر سازد.

در مورد تغییر شرایط اجتماعی و انسانی نیز، توجهات ویژه‌ای در شیوه‌های

۱. فسّلت، ۳۵.
۲. کافی، کتاب حج، باب مفضل النظر الی الکعبه.

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

همچنین هنگامی که شب به سر می رسید و سحر در گیر و دار سر بر آوردن است، حالات و توجهات ویژه‌ای در آدمی طلوع می کند و از این رو قرآن اشاره دارد که ره یافتگان، در سحرگاه با خدا مرتبط اند... و بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَفْعُونَ.^۱ نهایت آن که باید روابط عادی افراد با شرایط مختلف زمانی را دچار تغییر ساخت و به تناسب، توجه آنان‌ها را به موقعیت‌های ویژه‌ی زمانی معطوف ساخت، زیرا میزان نمود حالات آدمی در این گونه موقعیت‌ها چشمگیر تر است. این نکته نه فقط به تأثیرات برخاسته از طبع زمان‌های مختلف، بلکه به خواصی که به سبب مقارنت زمانی با حادثه‌ای یا واقعه‌ای به ظهور می رسد 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 نقایب آن، به مثابه‌ی نقاط عطفی در بستر زمان محسوب‌اند و حاصل خیزی افعال 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 می آورد. در این روش، نظر بر آن است که روابط فرد با موقعیت‌های مکانی دچار تغییر نشود تا در معرض اندیشه‌ها، افکار و حالات خاصی قرار گیرد. دامن گسترده‌ی طبیعت، با دشت‌ها، کوه‌ها، نهرها، گلزارها و... در هر فراز و فرودی، سخنان‌ها و الهام‌هایی دارد. از این رو در شیوه‌های تربیتی اسلام، جایی برای این روش

۱. ذاریات، ۱۸.

تربیتی اسلام دیده می شود. در رأس همه ی این توجهات، 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، نراستی 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): «تَوَارَوْا قَانِیَ زِیَارَتِکُمْ اَحْیَاءَ لِقُلُوبِکُمْ وَ ذُکْرَ اَلْاَحَادِیثِ وَ اَحَادِیْثِنَا تَعَطَّفُ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ فَاَنْ اَخَذْتُمْ بِهَا رَشَدْتُمْ وَ نَجَوْتُمْ وَ اِنْ تَرَكْتُمُوْهَا ضَلَلْتُمْ وَ هَلَكْتُمْ فَبُخَدُوا بِهَا وَ اَنَا بِنَجَاتِکُمْ زَعِمٌ»^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 وا گذارید، 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 یزاری و برائت می جویم، خواه از خاندان علی باشد و خواه از خاندان دیگران». امام باقر (ع) فرمود:

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

سخن خدا از سخن تو راست تر است. تو با این سخن و با این خط و ریسمان، مردم مستضعف را چه می کنی که خداوند درباره ی آنان گفته است: مسؤولیت ایمان و هجرت، همگانی است جز نسبت به مستضعفان؛ یعنی مردان و زنان و کودکانی که هیچ گونه چاره ای برای فرار و هجرت نمی بینند و راه به جایی نمی برند. تو با این خط و ریسمان، مردم نیمه خاکی را چه خواهی کرد (که قرآن می گوید: فرجام آنان بسته به اراده ی خدا است که یا آنان را کفر دهد یا به آنان عنایت کند). مردم پشیمان را چه می گویی که کارهای نیک و بد را با هم انجام داده اند (و قرآن می گوید: «شاید که خداوند آنان را مورد عنایت قرار دهد.») اصحاب اعراف را چه خواهی گفت (که بدی ها و نیکی هایشان برابر است و در نیمه راه بهشت بر جای مانده اند). 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 خط کشی 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) می فرماید:

لَا یَتَّبِعِیَ لِلْمُؤْمِنِ اَنْ یَّجْلِسَ مَجْلِسًا یُعَصِّی اللّٰهَ فِیْهِ وَ لَا یَقْدِرَ عَلٰی تَغْیِیْرِهِ^۲

سزاوار نیست که مؤمن در مجلسی بنشیند که نافرمانی خدا می کنند و او نمی تواند مانع شود.

یکی دیگر از شیوه های مربوط به تغییر موقعیت اجتماعی، «آسوه سازی» است که به دلیل اهمیت خاص آن، جداگانه به بحث درباره ی آن می پردازیم.

۳- روش آسوه سازی

آسوه و آسوه عبارت از حالتی است که انسان به هنگام پیروی از غیر خود پیدا

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

۲. همان، باب «مجالسة أهل المعاصی».

در آیه ی فوق نحو ی سخن گفتن ایوب با خدا مطرح شده است. او که از بیماری طولانی و جاناکاهی رنج می برد، از خدا شفای خویش را مسئلت 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 «و انت 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.

نموده‌ی این گونه (ادب سؤال) را در مورد یونس (ع) نیز می‌یابیم. آن حضرت که کار ناپنجایی کرده بود (شتاب در نفرین اُمت خویش) به هنگام پشیمانی و استغفار، از فرط حیا حتی در نحو است خود را نیز به زبان نمی‌آورد؛ اما پیدا است که در خواستی داشته و لذا ذکر آن را به چنین آمله است:

...سُبْحَانَكَ أَيُّ كُنْتَ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ...

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

نمونه‌های زیادی از این گونه ادب انبیا در برابر شما ذکر شده است که در این جا نمی‌توان به همه‌ی آن‌ها اشاره کرد. این ها اسوه‌های است که قرآن، انسان را به مشاهده‌ی آن‌ها فراخوانده است. یکی از موارد به کارگیری این روش رابطه‌ی استاد و شاگردی حضرت موسی (ع) است. بر اساس روایات نقل شده^۲، موسی (ع) پس از رسیدن به مقام کلیم الهی و نزول تورات بر او و عنایت بیانات الهی همچون عصا و یلبیضا به او و معجزات الهی در مقابل به باقرعون، روزی به حدیث نفس پرداخت و با خود گفت: «گمان ندارم که خدا کسی را عالم‌تر از من خلق کرده باشد.» «خداوند برای آن که او را از حدیث نفس باز دارد، زمینه‌ی یک بر خورد عملی را برای وی پیش آورد تا حضرت، اسوه‌ی حسنه‌ای را در برابر خود ببیند.» به

هی‌کند و برحسب این که پیروی از چه کسی باشد، ممکن است اسوای نیک یا بد برای انسان فراهم آید.^۱ در این روش، مربی می‌کوشد نمونه‌ی رفتار و کردار مطلوب را عملاً در معرض دید متربی قرار دهد و بدین گونه، موقعیت اجتماعی او را در گروگان‌کند تا او به پیروی بپردازد و حالت نیکویی، مطابق با آن عمل نمونه، در خویش پدید آورد. این حالت متربی، اسوه نام دارد و در گرو پیروی از عمل متنبور است و در این صورت، می‌توان گفت که در این عمل، اسوه‌ی خوبی برای فرد وجود دارد.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ۚ

مربنی به پاید حالات مطلوب مرتبی را که عمل در وجود کسی آشکار شده، به او نشان دهد و البته نخست سزاوار است که در وجود خود مرتبی، اسوه‌ی نیکویی برای مرتبی باشد. اسوه‌سازی در چرچ‌ی اول و به‌طور اساسی در شرایط واقعی اجتماعی مورد نظر است، اما حاصل آن این است که شخصیت‌های تاریخی نیز الگوی عمل به‌شمار می‌آیند.

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. ٣

و گاه بدون چنین تصریحی، اسوه‌ها در معرض دید گذاشته می‌شود. قسم اخیر نیز در قرآن فراوان یافت می‌شود و از اهمیت بسزایی در تربیت برخوردار است. در زیر نمونه‌هایی از قسم دوم می‌آید:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ٤٠

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

آنان اقتدا کن.

در این آیه، خداوند به پیامبر (ص) می فرماید «به هدایت آنان اقتدا کن» و نفی مود «بِهِمْ أَفْتَهُ» 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 گرایی، 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 ای 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 شرایطی 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 مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ.^۳

۱. اسیران، ذیل آیه ی ۹۰ سوره ی انعام.
۲. از کشف کلک من القرآن، ج ۱، ص ۱۱۰، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ».
۳. مائده ۵۵.

موسی وحی شد که به دیدار خضر برود. به هنگام دیدار موسی با خضر، پرنده ای به آن ها نزدیک شد و متقارش را در آب فرو کرد، خضر به موسی گفت: فهییدی این پرنده چه می گوید؟ خضر گفت: می گوید که علم تو و علم موسی در برابر علم خدا به قدری است که به مقدار من در آمد. آنگاه موسی با خضر همراه شد و طی چند مرحله، بی صبری موسی از این که بتواند از علم خضر چیزی فرا بگیرد آشکار گردید و سر انجام طبق عهده ی داشتند پس از سه بار بی صبری موسی، خضر او را ترک گفت (مراجعه شود به سوره ی کهف، آیات ۶۰-۸۲).

بلین ترتیب، قرآن روش اسوه سازی را به عنوان یک روش اساسی در تربیت به کار بسته است. در پایان لازم است به یکی از ویژگی های اساسی این روش، به نحوی که قرآن به آن توصیه می کند، توجه کنیم. این ویژگی عبارت از آن است که فرد در برخورد با کسی که اسوه ای در نزد او هست، باید با بصیرت و انتخابگری به مواجهه بپردازد. قرآن کسانی را که در پیروی از دیگران با کوردلی به هر چه ببینند اقتدا می کنند، نکوهش می کند و آنان را به بصیرت فرامی خواند:

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُمْ بِهَدًىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ...^۱

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

در برابر چنین اسوه گرایی نادرستی، قرآن به بازیابی و گزینش در مقام اقتدا دعوت می کند:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمِ اقْتَفَىٰ...^۲

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

۱. زمره، ۲۳-۲۴.
۲. انعام، ۹۰.

«مسئولیت» آشکار می‌شود. به علاوه اگر فردی چنان باشد که تنها به سبب خوبی محیط و موقعیت خوب باشد، نمی‌توان 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 نمی‌کند. اوکی همان است که مولانا نفس او را به جانوری مانند نموده که آرامش او از بی‌آلتی است. نفس اژدها است او کی مرده است از غم بی‌آلتی افسرده است در قرآن، خضوع و عبادت چنین فردی قشری قلمداد شده است، زیرا با ناگراشدن موقعیت، زایل می‌شود:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعِِدُّ اللَّهُ لَهُ خُرْفًا فَأَنصَابُهُ خَيْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ أَصَابُهُ
وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعِِدُّ اللَّهُ لَهُ خُرْفًا فَأَنصَابُهُ خَيْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ أَصَابُهُ
وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعِِدُّ اللَّهُ لَهُ خُرْفًا فَأَنصَابُهُ خَيْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ أَصَابُهُ
وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعِِدُّ اللَّهُ لَهُ خُرْفًا فَأَنصَابُهُ خَيْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ أَصَابُهُ

برخی از مردم خدا را به زبان می‌پرستند؛ از این رو هر گاه به خیر و نعمتی دست یابند اطمینان خاطر پیدا می‌کنند و اگر به دشواری و فقر و آفتی برخوردند، از دین خدا روی می‌گردانند ...

اصل مسئولیت، مبتنی بر ویژگی مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط در انسان، بی‌انگیز 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 الزام‌های درونی تبعیت کند. این پیروی از الزام‌های درونی را احساس مسئولیت یا احساس تکلیف می‌نامیم. فردی که در برابر انجام یا ترک عملی احساس مسئولیت می‌کند، خود را تحت تأثیر «بایدها» از درون می‌بیند «بایدها»ی که در عین حال، هم الزام‌آور است و هم فرد نسبت به آن احساس یگانگی و خودی دارد. در حالی که «بایدها»های بیرونی گاه فقط الزام‌آورند، اما فرد نسبت به آن‌ها احساس دوگانگی و یگانگی دارد. با توجه به همین تفاوت، اهمیت و قدرت احساس مسئولیت شناخته می‌شود.

ای ایمان آورندگان، به خود پیردارید که اگر هدایت یابید، گمراهان به شما آسیبی نرسانند زده. 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 هدایت‌اند؛ بلکه باید گفت آدمیان غالباً در برابر هدایت مقاوم‌تر بوده‌اند تا در برابر ضلالت. قرآن اشاره دارد که امت‌ها چگونگی در برابر دعوت پیامبران، انگشت در گروش می‌کردند تا نشوند^۲ و چگونگی به هر بار قی تازهای از هدایت، چشم می‌بستند تا نبینند.

مقاومت در وجه برتر خود، به تأثیر گذاری بر شرایط منجر می‌شود و آدمی دست به تغییر آفرینی در موقعیت می‌برد. رسولان همین رسالت را به عهده داشتند و هر گاه که کسانی دست به طغیان می‌زدند و فساد می‌گستراند، آنان برای مهار زدن به طایفان گسیل می‌شدند.^۳ در این دیدگاه، انسان موجودی خلاق، مبدع 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 ایشان مستی ورزش، بی‌شک آنان شرایط را آن چنان که می‌خواهند تغییر تواریزند داد.^۴ (و البته در این جا سخن در باب غایت نهایی امر نیست).

اصل ۵: مسئولیت

در ذکر این اصل، به ویژگی مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط نظر داریم. بر اساس این ویژگی، انسان می‌تواند از تأثیر پذیری در رابطه به موقعیت و عوامل محیطی طوره روده و حتی منشا تأثیر گذاری و جهت دهی قرار گیرد.

از آن جا که همواره نمی‌توانیم به مقتضای اصل «اصلاح شرایط»، محیط و موقعیت را آن چنان که مایلیم دگرگون سازیم، اهمیت و ضرورت اصل

۱: إِنَّكَ إِن تَتَّقِنِ تَخِبْ مِنَ الْكَافِرِينَ وَتَكُنْ مِنَ الْغَالِبِينَ / نوح، الیامه، طبعی مکتبی.

۲: جَعَلُوا الصَّوْمِ فِي الْأَكْثَرِ وَأَسْكَتُوا لِأَهْلِهِمْ ... / نوح، ۷.

۳: وَ مَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ كَذِبٍ مِنْ أَلْفِ مَوْجٍ مِنْ دُونِهِمْ / هود، ۵۱.

۴: إِنْ هِيَ إِلَّا فِرْعَوْنُ ابْنُ هَارُونَ / طه، ۲۳.

۵: وَلَئِنْ فَتْنَا يَبْدُوكَ فَرِّقُونْ مَوَاقِدَ الْقَوْمِ عَلَيْهِمْ قُلْ نَبِيٌّ مِّنْ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِمْرَأَتِهِمْ وَآلِ هَارُونَ وَآلِ مُوسَى / نوح، الیامه، طبعی ۹۷.

آوردند. با آنکه با 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. پشتوانه‌ی این روش، حسب ذات آدمی است. براین اساس، باید به نشان دادن پیامدهای عمل فرد اکتفا کرد. در این شیوه، آنچه فرد را به انجام عمل مطلوب می‌انگیزد و از مبادرت به خطا مصون می‌دارد، همان حسب ذات است (مقصود آن نیست که امر و نهی، هیچ جایی در نظام تربیتی ندارد، بلکه در حیطه‌ی این روش، امر و نهی جای نمی‌گیرد).

هنگامی که فرد ببیند که پیامد عمل او زیان خود وی را در پی دارد یا آن که به سود خود او است، زمینه‌ی مناسب برای یافتن انگیزه‌ی درونی نسبت به ترک یا انجام عمل را یافته است. با ظهور این انگیزه‌ی درونی، الزام بیرونی جای خود را به الزام درونی می‌دهد و فرد، خود را از درون ملزم به ترک یا انجام عمل می‌بیند.

مواجهه‌ی فرد با نتایج اعمالش در دو رتبه است: یکی در رتبه‌ی «دریافتن» و دیگری در رتبه‌ی «دیدن». در رتبه‌ی نخست، ما فرد را نسبت به پیامدها آگاه می‌کنیم و در رتبه‌ی دیگر، او را وامی‌گذاریم تا با نتایج اعمال، روبه‌رو شود. به عبارت دیگر، گاه نتایج را به پیشگاه او می‌آوریم و گاه او را به پیشگاه نتایج؛ و پیدا است که از این دو، دومی کارآمدتر و قدرت متقاعدکننده‌ی نتایج در آن چشمگیرتر است.

این روش با هر دو رتبه‌اش، در قرآن مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. در رتبه‌ی دریافتن، با آیاتی روبه‌رو هستیم که آدمی را بیش از هر چیز، به واسطه‌ی

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 توجه 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 تحطی 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 كَرْهَ 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 بپردازد و در برابر آن‌ها احساس مسئولیت داشته باشد. در جریان تربیت، این یک اصل است و باید آن را چهره 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 بچنانند و از این طریق، در او تحول به وجود

و به اذن خدا به او می‌رسد، یعنی خداوند مانع آن نمی‌شود که انسان، نتایج عمل خود را ببیند.

چشاندن نتیجه‌ی عمل به عامل، یک روش تربیتی است، زیرا موجب آن می‌شود که انسان، امکان بازگشت از خطا را یابد:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ^۱

فساد و پریشانی به سبب کرده‌های مردم در بر و بحر زمین پدید آمد تا خدا) نتیجه‌ی بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، باشد که بازگردند.

در این آیه اشاره شده که نتیجه‌ی «بعضی» از اعمال را به مردم می‌چشانیم و این، بار تربیتی آیه را نشان می‌دهد، زیرا بیانگر آن است که مردم در حسی که متنبه شوند و از خطا بازگردند، دچار نتایج اعمال خویش می‌شوند. مربی در مقام انتقام کشتی نیست، بلکه باید به اصلاح بیندیشد.

۲- روش تحریک ایمان

روش دیگری که آن نیز از فروغ اصل مسؤولیت به حساب می‌آید، روش تحریک ایمان است. به کارگیری این شیوه نیز احساس مسؤولیت و الزام درونی را در آدمی برپا می‌کند که به سبب مبتنی بودن بر ایمان به خدا، آن را احساس تکلیف نیز می‌گوید. این روش در عین حال که همچون روش پیشین فرع بر اصل مسؤولیت است، با آن تفاوت دارد. تفاوت، حاصل آن است که قوه‌ی محرکه که در روش پیشین، ناشی از نوعی حبّ ذات و خودخواهی بسیط و ابتدایی است. فرد به سبب چنین خودخواهی اولیه‌ای، ملتمس به ترک یا انجام عملی می‌شود و درست به همین دلیل است که حوزه‌ی استعمال روش پیشین بسیار گسترده و فراگیر است زیرا هر کس، خردسال باشد یا بزرگسال، مؤمن باشد یا کافر، با



بازتاب عمل بر روی خودش بیدار می‌کند. در این آیات، روی سخن، گاه یا خطا کار است و گاه با کسی که در «راه» است و گاه در یک ارزیابی کلی، انسان با همه‌ی امکاناتی که ممکن است اختیار کند، مواجهه داده می‌شود؛ که در هر مورد به ترتیب، نمونه‌هایی ذکر می‌کنیم:

۱. و مَا ظَلُمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا آنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

... اینان بر ما ستم نکردند، بلکه بر خود ستم روا می‌داشتند.

۲. لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُوفُهُمْ وَلَا دِمَاؤُهُمْ وَلَكِنْ يَنَالُهُ اتَّقَوِيُّ مِنْكُمْ...

... گوشت و خون (قربانی‌هایی که می‌دهید) هرگز به خدا نمی‌رسد، ولی تقوای شماست که به او می‌رسد ...

۳. قَدْ جَاءَكُمْ بِصَافِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرُ فَاتَّقِسْ بِهِ مِنْ عَصِي فَكَلِمَاتِهَا.

این هایشن‌هایی است از سوی خدای شما. پس هر که بینا شد، برای خود و هر که کوری و زریذ، بر خود کرده است.

در رتبه‌ی دیدن، مسأله آن است که آدمی عواقب عمل خود را بشهود کند و ببیند. هنگامی که دریافت عقلی و منطقی ثمری نیابد، باید شهود را فراهم آورد و فرد را با منطقی قاطع و مجاب‌کننده‌ی عمل مواجه کرد و از این گزینری نیست، گرچه گاه بهای گزافی می‌طلبد.

خداوند در مورد انسان، این شیوه را به کار زده است و می‌زند. دلیل این سخن آن است که خداوند چنین خراسته است که آثار ناگوار اعمال انسان، به وی اصابت کند. هرچه بدلی به انسان می‌رسد، نتیجه‌ی اعمال نادرست خود او است^۴ و خداوند مانعی بر سر راه اصابت این نتایج به انسان قرار نمی‌دهد و این معنی «الان خدا» است.^۵ هر بدلی که به انسان می‌رسد نتیجه‌ی عمل خود او است

۴. ما اصابتکم من شیء فمّن تقسّ به من ویرسد از نفس خودت سرچشمه گرفته است / نهاده، ۷۹.
۵. ما اصابتکم یوم النّصر ان النّصر ان اللّٰه در روز یزید و سپاه شما را شکست مر آسبید به شما رسید به اذن خدا بود / آل عمران، ۱۶۹.



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 بسط 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 انگیزگی عمیق درونی است. با ظهور این احساس و انگیزگی که نمایشی 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 کتم 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:

لَا تَقَاتِلُوا قَوْمًا كَفَرُوا بِآيَاتِهِمْ وَ هُمُ الْبَاخِرُ الرَّسُولَ وَ هُمْ يَدْعُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَنْ تَخْشَوْهُمْ فَاَلَا أَحقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ أَنْ كُتِمَ مُؤْمِنِينَ.^۱

آیا با کسانی که سواکنده ایشان 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 آید.

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 مُجَاب شمله است و در عمل نیز به آن گردن می گذارد، اما بدان دل نمی دهد. برانگیختن احساس تکالیف 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 يَجْعَلُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرْجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا 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 (بَلَوَ الْقَوْبُ: 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

تا خدا آن چه را در سینه پنهان دارید بیازماید و آن چه را در دل دارید پاک و خالص گرداند ...

این بالا پیش درونی تنها در گرو مواجهه‌ی عملی مسترئی با صحنه‌های ابتلا است و نمی‌توان روش‌های دگر اعم از موعظه و نصیحت و بیش دهنی و نظیر آن را جایگزین این روش کرد. آن چه از طریق به کار بستن این روش به دست می‌آید، تنها اختصاص به خود آن دارد، هر چند نمی‌توان بدون یاری گرفتن از روش‌های دیگر، کار این روش را نیز به پایان برد.

بر اساس روش ابتلا، مسترئی باید مسترئی را در کام عمل بپیکند تا او خود، پستی‌ها و بلندی‌ها را زیر پا بگیرد و با خوشی‌ها و ناخوشی‌ها درآویزد و در هریک، توان‌های معینی را در خویش پدید آورد. خداوند در مقام تربیت ابراهیم (ع) با وی چنین کرد:

وَ اِذْ ابْتَلٰٓ اِبْرٰهٖمَ رَبِّهٖ بِكَلِمٰتٍ قٰلَتْهُنَّ ۚ

به یاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد ...

تمام کردن یک چیز (قائمگون) به معنای رساندن آن به حلی است که دیگر به چیزی خارج از خود نیازمند نباشد.^۱ نسبت دادن این فعل به ابراهیم در یکایک موارد ابتلا، نشان‌دهنده‌ی مواجهه‌ی بیجا و کامل آن حضرت با موارد مزبور است. چنان‌که مشهور است در این آیه «الابتلا» به خدا نسبت داده شده و «الانعام» به ابراهیم؛ یعنی مسترئی به کام بلا می‌افکند و مسترئی باید به مواجهه بر خیزد تا جایی که کار را به پایان ببرد. این ایستادگی در متن عمل، مایه‌ی شکوفایی و ثمردهی وجود مسترئی است.

۱. بقره: ۱۲۴.
۲. مفرحات، خلیل شبح.

روش ابتلا نیز از مفترعات اصل مسوولیت و مبتنی بر ویژگی «مقاومت و تأثیر گذاری بر شرایط» در انسان است. در این روش نیز مراد آن است که فرد بتواند علی‌رغم فشار و اقتضای شرایط، خود مبدأ نحوه‌ی حرکت و شکل‌گیری خیریتن قرار گیرد. در روش ابتلا، مقاومت کردن در برابر شرایط و بنابر این 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، با دشواری و با راحتی. انسان در تنگدستی و دشواری، به «صبر» آزموده می‌شود و در غنا و راحتی به «اشکر». پس هم تنگدستی و دشواری، بلا است و هم غنا و راحتی.

وَبَلِّغْهُمْ بِالْغُرِّ بِالْخَيْرِ فِتْنَةً ۚ

و ما شما را به بد و نیک مبتلا می‌کنیم تا نیازمانیم.

تعبیر «بلاء حسناً»^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 زنده می‌کند، آلودگی‌ها و ناخالصی‌ها را از او می‌زداید و مایه‌ی جلای و درخشش وجود او می‌شود. پس در این روش، نه تنها ضعف و قوت‌های فرد معلوم می‌شود، بلکه زمینه‌ای فراهم می‌گردد تا ضعف‌های او زوده شود و قوت‌هایش افزایش یابد.

وَسَيَّبِلْكَ اللّٰهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيَمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۚ

۱. البلاء: ۲۵.
۲. انفال: ۱۷۰.
۳. آل عمران: ۱۵۳.

(انسان بنده‌ی احسان است).

خداوند در وصف کسانی که خردناب یافته‌اند (اولوالایاب) می‌فرماید که آنان با احسان، بدی را از پیش می‌رانند:

... وَ يَدْرُؤْنَ بِالْحَسَنَةِ الْسُّيئةَ ...^۱

... و در برابر بدی‌های مردم، نیکی می‌کنند ...

این برخورد خردمندانه است، چون خون را به خون نمی‌توان شست و ظلمت را به ظلمت نمی‌توان زدود. حسنه با سیئه همسنگ نیست، از این رویارویی ریشه‌کنی آن را داراست. احسان، انسان را از مرکب بدی به زیر می‌کشد و او را در پی می‌آورد:

لَا تُسَوِّى الْحَسَنَةُ وَلَا السُّيئةَ ادْفَعْ بِالَّذِي 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 ویژگی‌های انسان، جنبه‌ی حسن و احسان بر انسان را به عنوان یکی از ویژگی‌ها در نظر گرفتیم. با نظر به این ویژگی، از دو اصل در تربیت اسلامی می‌توان سخن گفت: «اصل آراستگی»، ناظر به جنبه‌ی حسن و «اصل فضل»، ناظر به جنبه‌ی احسان.

اصل آراستگی بیانگر آن است که در جریان تربیت، باید صورت آنچه را عرضه می‌شود نیک آراست تا رغبت‌ها نیز برانگیخته شود. مفهوم «تزیین» که به همین

۱- رعد: ۲۲.
۲- فسطات: ۲۴.

مبانی ششم: جنبه‌ی حسن و احسان

هرچه در آدمی سرور برانگیزد و در وی رغبتی به جای گذارد، واجد «حسن» است^۱ (یاف‌ی الواقع دارای حسن نیست، اما در نظر انسان چنین جلوه می‌کند. در این گونه موارد هوای نفس دخیل است). حسن گاه از طریق حسن دریافت می‌شود و گاه از غیر طریق حسن؛ 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 يَصِلُ لَكَ الْإِسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبْلُغَ مِنْ زَوْجٍ 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، هرچند از حسنش به شگفت آیی.

و گاه در معنای «خوبی» (که با «حسنه» مرادف است) در انسان کششی می‌افتد و این همان جنبه‌ی «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. هرگاه 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 «الانسان عبيد الاحسان»

۱- مفرادات.
۲- انزالیه: ۵۲.

از این رو پیامبر (ص) به نظیف بودن و خوشبوئی شهره بود. در روایت است که روزی کسی از یاران آن حضرت برای دیدار به سوی خانه‌ی وی آمد، در کوفت و منتظر ماند. حضرت با تأخیر در را گشود و در بیان علت تأخیر فرمود که به آرستن 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 نظیف‌ترین لباس‌ها را به تن کنند و با آراستگی ظاهر شوند. این توصیه‌ها عمومی است، اما مریدان را به طور مضاعف مورد خطاب قرار می‌دهد.

آراستگی ظاهر در مورد خود مریّ نیز صادق است. ظاهر آراسته‌ی آدمی، صفات و آراستگی باطنی را در پی می‌آورد. این جنبه با اصل تأثیر ظاهر بر باطن و روش‌هایی آن تلاقی دارد و لذا بیش از این محتاج به توضیح نیستیم.

۲- روش تربیین کلام

کلام، آیته‌ی مفاهیم و معانی است. این آیته هر چه مصفاً باشد به همان میزان بر شفافیت و نفوذ مفاهیم و معانی خواهد افزود. از این رو لازم است مریّ بنگرد که معانی و مفاهیم مورد نظر را در برابر چه آیته‌ای قرار می‌دهد. کدر سخن گفتن در حکم پامال ساختن معانی است. چنین نیست که اگر محترّ ابرجسته باشد، در هر قالبی به چشم آید. مریّ نباید در عرضه‌ی معانی خویش، هر واژه‌ای را که زودتر از واژه‌های دیگر به ذهنش دوید به کار گیرد، بلکه باید در پی خلق تغییرهای بلند باشد. گاه تعبیری به تنهایی به وزن کسبایی سخن دارد و اثرش در آدمی پایدار و پر دوام است.

قرآن که سخن خداوند است و برای تربیت انسان نازل شده است، این شیوه را در اوج نمایان می‌سازد. ملاحظه‌ی آیات قرآن آشکار می‌کند که کلمات و جملات، سرسری گرفته نشده، بلکه به زیباترین هیأت از آن‌ها استفاده شده

اصل مربوط می‌شود، در قرآن به چند معنا به کار رفته است. گاه مقصود از آن، صرفاً جنبه‌ی روانی مسئله است که ممکن است کاملاً وهمی باشد و این معنا در بحث مربوط به شاکله‌ها مطرح شد. اما گاه مفهوم‌ترین پیشتر معطوف به واقعیت است (مانند این آیه‌ی «أَنَا رَبُّ السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَرَبُّ الْعَالَمِينَ»: آسمان پایین را با زینت ستاره‌ها آراستیم،^۱ مطلب موردنظر در این اصل معنای اخیر است. طبق اصل حاضر، روابط میان مریّ و مریّی و آنچه در این ارتباط عرضه می‌شود، 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، جنبه‌ی حسن نیز در حرکت دادن انسان به سوی مقصود مورد بهره‌وری قرار گیرد. روش‌های مورد بحث عبارت‌اند از:

روش آراستن ظاهر و روش‌ترین کلام.

۱- روش آراستن ظاهر

مریّی در برقرار کردن ارتباط تربیتی باید به آراستگی ظاهر بپردازد تا از عوامل ظاهری فقرت و گریز نیز تهی باشد. آراستگی لزوماً مرادف اشراف مشی نیست، بلکه با سادگی نیز می‌توان آراسته بود. پیامبر (ص) در مقام مریّی، بر حفظ آراستگی ظاهر، اصرار آشکار داشته است. از همان آغاز که فرمان بعثت به او ابلاغ شد، دستور پاکیزگی نیز به وی داده شد:

يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ قَدْ قَدْزِرَ رَبِّكَ فَكَبِّرْ وَثَابِكْ فَطَهِّرْ.^۲

ای به جامه در پیچیده، بر خیز و به انداز مردم همت گمار و خدایت را به بزرگی پاکیز و جامه‌ات را از هر عیب و آرایش پاکیزه دار.

۱- مصافحات، ۶.
۲- محقق، ۱-۲۰۰.

دو 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:

وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضَضْتُمْ 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 نفاق انگیز) 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، عکس العمل 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 دومی (به سبب آن که در باب افعال آمده) جد و جهد منظور می‌شود، اما در اولی چنین نیست. پس اگر کسی در به دست آوردن چیزی به جد 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 حدی فروتر از این مبادرت کرده باشد، به هر حال به حساب می‌آورد؛ اما در مورد

۱. تفسیر علی کشیه الزحده/ المصاحم، ۱۲.
۲. دور، ۱۴.
۳. بقره، ۲۸۶.

است. آیات زیر را از باب نمونه می‌آوریم؛ در این آیات، هم سخن آهنگین و دلکش است و هم معنا برجسته و متعالی (ترجمه‌ی آیات نمی‌تواند تمام جلوه‌ی آن‌ها را نشان دهد و از روی ناگزیری صورت پذیرفته است):

كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ وَ جُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ أَلِيًّا وَ رِيًّا نَاطِرَةٌ وَ جُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَطْنُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقَرَةٌ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي قِيلَ مَنْ رَاقٍ وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَ اتَّقَتْ السَّاقِ بِالسَّاقِ أَلِيًّا يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ.^۱

چنین نیست، بلکه شما به این شتابنده‌ی میرا (دنیا) شیفتگی می‌ورزید و حیات فرجامین را و می‌نهید. در آن روز برخی رخسارها برافروخته‌اند و چشم به سوی خدای خویش دوخته؛ و آن روز رخسارهای دیگری درهم رفته و عبوس‌اند و می‌دانند حادثه‌ی کمرشکنی در کمین است. چنین نیست (که پندارهای کنونی آنان حکم می‌کند.) و قتی که جانشان به گلو برآید و (آنگاه اهلاش) گویند چه کسی چاره‌گر این درد است؛ و او خود یقین کرده که هنگام فراق در رسیده است و آنگاه ساق‌های پای او درهم می‌پیچد. در آن روز آدمیان را به سوی خدایت می‌رانند.

اصل ۷: فضل

در این اصل، جنبه‌ی احسان در عنوان ویژگی مبانی در نظر گرفته شده است. این ویژگی بیانگر آن بود که نیکی و احسان، بر انسان مؤثر می‌افتد و حتی قدرت مهار زدن به بدکرداری او را نیز دارد. با نظر به این ویژگی انسان، از اصل «فضل» سخن می‌گوییم.

«فضل» رابطه‌ای مبتنی بر عدم موازنه است؛ عدم موازنه‌ای فراتر از عدل. هرگاه رابطه‌ی موازنه برقرار باشد آن را «عدل» می‌گوییم و هرگاه از این میزان فاصله بگیریم، در صورتی که فراتر از آن رویم، به «فضل» روی آورده‌ایم. پس عدل

۱. قیاسات، ۲۰-۳۰.

۱- روش مبالغه در عفو (ابتدایی)

اصل فضل (و رحمت) مانع آن است که فرد، به محض ارتکاب اولین خطا مورد مواخذه و مجازات قرار بگیرد؛ بلکه به موجب آن لازم است مرتبی ابتدا به عفو کند و حتی در این عفو مبالغه ورزد. ابتدا کردن به عفو بدین معنا است که خود اقدام به عفو کند، نه این که عفو او در برابر اعتنا سرئی باشد. طبق این روش، مرتبی موارد فوارانی از خطاها و لغزش های مرتئی را نادیده می گیرد:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ... أَنْ يَتَأْتُوا بِنُفْسٍ أَوْ بِرِيعٍ يُفَالِقُونَ رَاكِدًا عَلَى ظَهْرِهِ أَنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ أُوَيُّوْنَ بِهَا كُفُورًا وَيَعْفُو 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 بخواد 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 ای قدرت خدا نمودار است؛ یا اگر بخواد کشتی ها را به جرم بلندکرداری مردم، به دریا غرق می کند، در حالی که بسیاری از جرم ها را عفو می کند. براساس این اصل، مرتبی در مجازات، شتاب نمی ورزد و فرد را واهی نگارد تا فرصت های لازم را برای اصلاح خود پیدا کند.

...يَدْعُوْكُمْ لِيُغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوْبِكُمْ وَيُؤْتِيَكُمُ الْاَجَلَ مُسْتَعِي...^۲
... خدا شما را به مغفرت و آمرزش از گناهانمان فرا می بخیزد و می خواهد از تمجیل در عقاب درگذرد و شما را به اجل معین (و عمر طبیعی) ببرداند.
و این عفو چنان بلند دامنه و فراگیر است و لغزش هائی را فرو می پوشد که اگر قرار بر مجازات بود، در اثر آن ها مجازات سنگینی فراهم می آمد.

خطاها تنها آن ها را که اکتساب شده باشد و فرد برای آن جدد و جهد کرده باشد محاسبه می کند. در حدیث زیر نیز همین مسأله قدری با تفصیل بیان شده است:

... مِنْ هَمٍّ يَحْسِنُهُ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَ لَهُ مَغْفَرَةً وَمِنْ هَمٍّ يَحْسِنُهُ يَعْمَلْهَا كَتَبَ لَهُ عَشْرَةً وَمِنْ هَمٍّ يَحْسِنُهُ لَمْ يَكْتَبْ عَلَيْهِ وَمِنْ هَمٍّ يَحْسِنُهُ يَكْتَبُ عَلَيْهِ سِتَّةٌ^۱.

... هر کس قصد عمل نیکی کند اما آن را به جای نیاورد، مانند آن عمل به نفع او نوشته می شود و هر کس قصد عمل نیکی کند و آن را به جای آورد، ده مانند آن عمل به نفع او نوشته می شود؛ و هر کس قصد عمل بدی کند (بدون انجام آن) به ضرر او چیزی نوشته نمی شود و هر کس قصد عمل بدی کند و آن را به جای آورد، تنها همان گناه به ضرر او ثبت می شود.

روش های تربیتی

اصل هفتم اصل فضل (و رحمت) است و به مقتضای آن، رفتار مرتبی در قید رفتار مرتبی نیست، بلکه بر پایه ی اصالت رحمت ابراز می شود. طبق این اصل، روش های تربیت بر فضل و رحمتی از سوی مرتبی مبتنی خواهد بود. با عنایت به این اصل، می توان از چهار روش تربیتی سخن گفت:

- روش مبالغه در عفو (ابتدایی)؛
 - روش توبه؛
 - روش تشبیه؛
 - روش مبالغه در پاداش؛
- شرح هریک از روش ها را در زیر می آوریم.

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 مثابه ی یک روش تربیتی است.

از آیات قرآن فهمیده می شود که خداوند دو توبه دارد: توبه ی اول «توبه ی هدایت و توفیق» است و خداوند به بنده ی خویش که لغزیده و به او پشت کرده بازگشت می کند و او را نسبت به زشتی کار خویش واقف می گرداند و به سمت استغفار هدایتش می کند. توبه ی اول خدا، توبه ساز است و موجب آن می شود که انسان خطاکار تائب شود و باز آید:

تَابَ عَلَيْهِمْ لِيُتُوبُوا.^۱

خداوند راه توبه را برایشان هموار کرد تا توبه کند.

هنگامی که بنده در اثر توبه ی اول خدا به استغفار روی آورد و تائب شد، توبه ی دوم خدا آشکار می شود و آن «توبه ی قبول» است و با مغفرت همراه می شود:

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ...^۲

خداوند پوشاننده ی گناه و قبول کننده ی توبه است ...

و خداوند که این چنین کثیر الرجوع است، خود را «تواب» نامیده و این نام نشانگر فضل و رحمت او بر انسان ها است.

اگر کسانی پس از آن که بارها امکان بازگشت را در اثر توبه ی اول خدا می یابند، به تغییر خویش همت نگمارند، خداوند توبه ی اول خویش را از آنان برمی دارد،

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 سوزمند است که امکان روی آوردن به آن را بیابند.

حدیث زیر، آنچه را بیان داشتیم به روشنی توضیح می دهد:

قال ابو عبدالله (ع):

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَنْتَبِهُ لِلذَّنْبِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بِعَدِّ عَشْرِينَ سَنَةً فَيَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهُ فَيَغْفِرَ لَهُ وَ

أَتَمَّا يَذْكُرُهُ لِيَغْفِرَ لَهُ وَأَنَّ الْكَافِرَ لَيَنْتَبِهُ الذَّنْبَ قَبْلَ أَنْ يَسَاعَهُ.^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 ببخشاید 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 مضمضه ببیند، رافع این محرومیت نخواهد بود:

وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ

إِنِّي تَبْتُ الْآثَانَ لَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ...^۲

کسانی که تمام عمر را به انجام اعمال زشت پرداخته اند و به هنگام

بایدار را نشان می دهد. پس مرتبی نباید در قبول، پخل بوزد، بلکه باید در آن شتاب کند و با آن ملازم باشد. ویژگی ملازمت همچنین نشان می دهد که باید اعتدال خطا کار را پذیرفت، هر چند خطای او مکرر شده باشد؛ و این نیز وجه دیگری از رحمت بودن توبه را آشکار می سازد.

۳- روش تیشیر

تربت، 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 مسترتر شود. یکی از روش هایی که به این کار می آید، روش تیشیر است. تیشیر به معنای بشارت دادن به عطایایی است که پس از به دوش گرفتن تکالیف به فرد ارزانی خواهد شد و مظهری 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 مرتبی از این شیوه بسیار بهره گرفته اند، چنان که همهی آنان «المیسر» نامیده شده اند و کوشش آنان همواره بر آن بوده است تا امید برخاسته از بشارت را در مخاطبان خود زنده کنند:

وَالَّذِي مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ^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:

أَمِنْ هُوَ قَاتِلُ أَلَاءِ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا ... وَ يَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهِ^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- مشکوٰت، ۳۳.
۲- زمزم، ۹۰.

مشاهده ی مرگ می گویند اکنون توبه می کنیم، توبه ی آنان پذیرفته نخواهد بود و هر کس که به حال کفر بپردازد توبه اش قبول نمی شود ...

پس توبه با دو مرحله ای که دارد، مظهری از رحمت است؛ رحمت بی دریغی که همچون پرتو خورشید، بر همه کس بال می گسترد، گرچه هنگامی که کسی بر این بارش نور چشم بیند خود را به ظلمت و ظلم در خواهد افکند.

به مقتضای روش توبه، باید برخورد مرتبی با فرد خطا کار، نمودار رحمت باشد. این روش ایجاب می کند که مرتبی، خود به استقبال خطا کار برود (توبه ی اول) و به او که پشت کرده، رو کند (صَلِّ مِنْ قُلُوبِكُمْ). مرتبی 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 می پردازند، گاه فرد را به سبب چیرگی تنبیه می کنند که تنها خود از آن مطلع اند. چنین برخوردی باز تربیتی ندارد؛ زیرا در فرد حالت بازگشت درونی ایجاد نمی کند. طبق روش توبه، نخست باید به استقبال خطا کار رفت و او را متوجه خطایش کرد و جهات مختلف و آثار و تبعات آن را روشن ساخت، به نحوی که مایه ی بازگشت از خطا در وجود او ریشه بدواند و چنین است که توبه ی مرتبی توبه ساز است.

هنگامی که توبه ی اول کارگر افتاد و آثار بازگشت از خطا دیده شد، باید توبه ی دوم، بی وقفه آشکار شود. مرتبی باید در توبه ی دوم، شتابگر و چون خدا سریع الرضا باشد و به محض دیدن آثار بازگشت، قدم قبول پیش نهد. با دیدن آثار بازگشت در فرد، نباید آن را علامت مناسبی برای گشتودن زبان ملازمت دانست؛ اینجا دیگر فصل ملازمت سرآمده و باید آن را واگذاشت و در قبول شناخت. از این رو خداوند خود را در موضع قبول، «قابل التوب» نامیده است، یعنی با اسم، خویش 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 جنبه ی شأنیت دارد و این خصیصه ای استوار و

۴- روش میالغه در پاداش

اصل فضل (و رحمت) ایجاب می‌کند که اگر از مترسی عمل مطلوبی (هرچند ناچیز) سرزند، مرتبی آن را بی پاسخ نگذارد؛ 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.

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرُسُولِهِ يُؤْكَفْكُمْ كَثَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ... وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.^۳

ای کسانی که ایمان آورده‌اید 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 حد بالا معیار باشد نه حد پایین و ثانیاً نقایص نادیده گرفته شود و عمل «حسن» همچون «احسن» 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 وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِخَيْرٍ حَسَابٍ.^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. و مَا تَكْفُرُوا مِنْ خَيْرٍ يُنْفِقْهُ اللَّهُ وَ تَزِدْوا كَانْ خَيْرًا أَرْزَأَ الرَّحْمَنُ / بقره ۱۹۷
۲. شوری، ۲۳۹. میزان این از زیاد در سوره‌ی انعام ده برابر ذکر شده است، من جاز: يَفْضَلُ قَدْرَ عَشْرِ اَمْثَالِهَا
۳. انعام، ۱۶۰
۴. حجرات، ۲۸-۲۹. نور، ۲۸.

که از آن بی خبر است؟ ...

بشارتی که پیامبران از آن بهره‌جسته‌اند، دامنه‌ای گسترده دارد و تنها درخور انسان‌های 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 داده‌اند که در آن هر چه میل داشته باشند و هر چه چشم‌ها را در آن، شیفگی نگرستن باشد مهیا است (... و قیها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ مَا تَلَذُّ الْأَعْيُنُ).^۱

این نکته‌ی قابل تأملی است و نباید از آن غفلت کرد. غالباً در جریان تربیت، ایده‌آل گرایی و بلند پروازی ما را به خود مشغول می‌دارد؛ اما طبق این بیان، باید بشارت‌ها را چنان گسترده به کار گرفت که هر کسی را در هر مرتبه‌ای دربرگیرد. خداوند برای همه کس از «رضوان» سخن نمی‌گوید؛ برخی را نیز با وعده‌ی خوراکی‌های لذیذ^۲ و پوشیدنی‌های زیبا و خیره‌کننده^۳ و تفریح‌گاه‌های روح‌نواز^۴ و نظیر آن امیدوار می‌کند.

در پایان متذکر می‌شویم که تبشیر و تشویق، علی‌رغم آن که ظاهر باهم مشته می‌شوند، متفاوت‌اند. تبشیر پیش از عمل یا همراه عمل و تشویق پس از عمل ظهور می‌کند. از این رو تبشیر، ناظر به آینده و تشویق متوجه گذشته است. در مقایسه، تشویق، سریع‌التأثیرتر از تبشیر است؛ اما از سوی دیگر، کسی که پذیرش تبشیر را دارد از پختگی ویژه‌ای برخوردار است، زیرا حرکت کردن با تبشیر، مستلزم نوعی کف نفس و آینده‌بینی است. لذا هرگاه فرد در سنین پایین باشد، باید دامنه‌ی تبشیر برای او کوتاه‌تر باشد. بهره‌گرفتن از بشارت‌ها و وعده‌های بلند دامنه در مورد کسانی میسر است که دوران کودکی را پشت سر گذاشته و به میزان مطلوبی از کف نفس و آینده‌بینی دست یافته باشند.

۱. زمره، ۷۱.
۲. وَ تَكْفُرُوا مِنْ خَيْرٍ يُنْفِقْهُمُ اللَّهُ وَ تَزِدْوا كَانْ خَيْرًا أَرْزَأَ الرَّحْمَنُ / بقره ۱۹۷
۳. وَ تَكْفُرُوا مِنْ خَيْرٍ يُنْفِقْهُمُ اللَّهُ وَ تَزِدْوا كَانْ خَيْرًا أَرْزَأَ الرَّحْمَنُ / بقره ۱۹۷
۴. وَ تَكْفُرُوا مِنْ خَيْرٍ يُنْفِقْهُمُ اللَّهُ وَ تَزِدْوا كَانْ خَيْرًا أَرْزَأَ الرَّحْمَنُ / بقره ۱۹۷

و گرنه چنین امری بی مورد می بود.

اما مورد دوم که حصول رشد در این مرحله است؛ «ارشد» 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 مقبوض واقع می شود، فریب می خورد و از نبل به مقصد باز می ماند. رشد و بلوغ اشباع 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.

وَالْجُدَّارُ فُكَّانَ لِفُلَّامِينَ يَتِيمِينَ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَثْرَهُمَا^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- تصادف
۲- تطفلهما

دوران قوت (بلوغ و اوج بلوغ، اعتدال و اعتلا)

پس از طغولیت، 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 اشباع» (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 پائیزی 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 معتزمه ای آورده است که ضمن آن می فرماید:

وإن جاهدك علي أن تتبرك بي مائس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً^۱

و اگر پدر و مادر تو را واداشتند که آنچه را بدان آگاهی نداری (و امر موهومی است) مایه ی شرک و زری 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

۱- لقمان: ۱۵.

است، اما در اولی پدیدار شدن رشد و در دومی بلوغ اشد مطرح شده که ملازمه

این دو را می‌رساند.

حصول رشد به منزله‌ی شرطی برای شرکت در امور اقتصادی و اجتماعی است.

لذا جواز فرد برای مبادرت به انجام پاره‌ای از احکام اسلامی که جنبه‌ی اقتصادی و اجتماعی دارند (چون ازدواج، تصرفات مالی، شهادت دادن و ...) نیل به رشد است.

پس فرد در بلوغ و اوج آن که اولین مرحله‌ی دوران قوت است، به قابلیت فکری و اجتماعی دست می‌یابد. اگر در احادیث، هفت سال سوم زندگی به عنوان مرحله‌ی به‌دوش کشیدن بارها (وزارت) معرفی شده، ناظر به همین امر است.

ب- مرحله‌ی اعتدال: مرحله‌ی دوم دوران قوت «استوا» نامیده شده است و آن پس از اوج بلوغ ظهور می‌کند:

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 مرحله‌ی بلوغ رخ می‌دهد. 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 می‌کند و لازمه‌ی 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 می‌شود، موطن آن دهه‌ی سوم از زندگی انسان است و در ضمن این دهه به ظهور می‌رسد. البته میزبان استقرار و اعتدالی که در این مرحله پدیدار می‌شود، در نزد افراد مختلف، متفاوت است، اما عموم افراد به هر حال نسبت به مرحله‌ی پیشین خود، در این مرحله به

نوعی استقرار دست می‌یابند.

ج- مرحله‌ی اعتلا: با حصول اعتدال و توازن در وجود آدمی، کشمکش‌های تند و رونی تحت هماهنگی و مهار درمی‌آیند و به این ترتیب، زمینه‌ی مناسب برای تفکرات و تصمیم‌گیری‌های عاقلانه‌تر فراهم می‌آید. تنازع و تسلط هورها و هوس‌ها عقل را به تلاطم و تزلزل می‌افکند، اما هرگاه تلاطم‌ها فرو نشست (یا بیش‌تر از پیش فرو نشست) 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:

و وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَصَالَتُهُ أَفْوَاجًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبِيتُ الْيَتِيمَ وَآتَىٰ 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 پیاموز و به کار شایسته‌ای که رضا و خشنودی تو در آن است موفق دار و فرزندان مرا صالح گردان. بار الها من به سویی تو باز آمدم و از تسلیم شدگان امر تو شدم.

این سخنان بر پختگی عقل او گواه است.

ب- مرحله‌ی کهنسالی (ارذل‌المور): این مرحله که عموماً از دهه‌ی هشتم زندگی به بعد است، با سستی و فرسودگی کامل همراه است و آن هنگامی است که به تعبیر زکریا انجگر پیری به سر می‌افتد و آن را به تعامی در لهیب خود می‌گیرد (سپیدی کامل موی سر):

قَالَ رَبِّ اِنِّی وَهِنَ الْعَظْمِ مِنِّی وَاسْتَعْلَ الرَّاسُ شَيْئًا ... وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا^۱

گفت خدایا استخوان (و ارکان حیات) من سست گشت و لهیب پیری بر سرم زد ... و از شدت پیری خشک و فروت شده‌ام.

به سبب شدت پیری، پیر مردان را در این مرحله «شیخ کبیر» گویند و در قرآن به تقوی و شکیبایی، شیخ کبیر خوانده شده‌اند.^۲

در انتهای این مرحله، فرد به ناز ترین دامنه‌ی عمر (ارذل‌العمر) فرو می‌افتد و در وی ضعف مشاعر و اختلال ادراکی آشکار می‌شود.

وَمِنْكُمْ مَنْ يُّدْرِي ' اَرْ ذُلُّ الْعُمْرِ لِكَيْلًا ' يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا^۳

و بعضی از شما را به سن انحطاط پیری می‌رساند که هر چه دانسته، همه را فراموش می‌کند.

وَمِنْ نَعْمَةٍ يُؤْتِيهِ فِي الْخَلْقِ اَفَلَا تَعْقِلُونَ^۴

و ما هر کس را عمر دراز دادیم، به پیری، خلقتش را دگرگون کردیم (بکاستیم)؛ آیا (در این کار) تعقل نمی‌کنید؟

اصل ۸: عدل

مبنای این اصل از حیث ویژگی‌ها، همان است که آن را «التور و سح آدمی»

۱- مرقا۴: ۱

۲- قالوا یا ایها النبی انزلنا ناسی فی بعضی الرجا و ابونا یفزع کثیرا /

قصص: ۲۳

۳- نهال: ۷۵

۴- پیرا: ۶۸

دوران ضعف نهایی (سالخورگی و کهنسالی)

انسان با گام گذاشتن به دهه‌ی پنجم زندگی، به تدریج، دورانی از ضعف را آغاز می‌کند. این ضعف، نخست ضعف بدنی است، اما در نهایت به ضعف مشاعر و اختلال در علم و ادراک می‌انجامد. این دوران را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد: سالخورگی و کهنسالی.

الف- مرحله‌ی سالخورگی: آغاز این مرحله حدود دهه‌ی پنجم و پایان آن عموماً حدود دهه‌ی هشتم است. شروع آن با ضعف تدریجی در قوای بدن بدیدار و سرانجام تحلیل رفتگی بارز نمودار می‌شود. از حیث عقلی، مرحله‌ی حاضر، مرحله‌ی ثمردهی است؛ پس از آن که در مرحله‌ی 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 «التجارب» مشخص کرده‌اند و این به معنای دست‌اندرکاری عقل پخته و زبده است که حاصل آن برگرفتن تجارب و به جای گذاشتن ثمرات خواهد بود. در پایان این مرحله، ضعف بدنی غالب می‌شود و این دامنه‌ی آن قدرت و قوتی است که در قلای اوج بلوغ آشکار شده بود:

ثُمَّ يَتْلُوْا اَشْدُّكُمْ ثُمَّ لَنُكُوْنُ فَوْقَهُمْ شَيْئًا^۱

تا آن که به بلوغ‌اند بر سید و سپس پیری سالخورده شوید.

در پایان این مرحله پیر مرد، شیخ و پیر زن، عجوز خوانده می‌شود. ساراه همسر ابراهیم (ع) هنگامی که در سالخورگی و عده‌ی فرزند آوردن شنید:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى اَآلَدُ وَاَنَا عَجُوْزٌ وَهٰذَا بَعْلٰی شَيْخًا^۲

گفت ای وای آیا من بچه می‌آورم در حالی که پیرزنی هستم و این هم شوهر من است که پیری سالخورده است.

۱- عاقر: ۷۷

۲- هود: ۷۲

مختلف «امت‌ها» شریعت‌ها در نظر گرفته می‌شوند و با توجه به ظرفیت‌ها و راه‌های مختلف هدایت یافتن «افراد»، «سبیل»‌ها مطمح نظر قرار می‌گیرند. بنابراین خداوند در جریان تربیت، رابطه‌ای متوازن با انسان‌ها برقرار می‌سازد و این توازن و تناسب، ناظر به عدل است.

دو اصل فضل و عدل، مکمل یکدیگرند. مقایسه‌ی این دو آشکار می‌سازد که از یک حیث، فضل بر عدل رجحان دارد و از حیث دیگر، عدل بر فضل مرجح است. اگر بنا بود رابطه‌ها همه بر اساس عدل قرار گیرد و هر عملی در رابطه‌ای متوازن عکس‌العملی متناسب داشته‌باشد، آدمیان تن به تربیت نمی‌دادند و این عدل، مایه‌ی گریز و نفرت می‌شد. پس، از فضل کاری ساخته است که از عدل ساخته نیست. اما از سوی دیگر، اگر بنا بود رابطه‌ها همه بر اساس فضل قرار گیرد و از هر خطایی اغماض شود، امکان ایجاد هیچ اصلاحی فراهم نمی‌آمد و این فضل مایه‌ی گریز و نفرت می‌شد. پس، از عدل نیز کاری برمی‌آید که از فضل برنمی‌آید.^۱

از این رو عدل نیز چون اصلی تربیت اسلامی لحاظ شده است و ظلم (یعنی عدول از عدل) در نگرش اسلامی یکی از کرب‌ترین ضد ارزش‌ها (و یا به عبارتی اساس آن‌ها) محسوب است. خداوند خود در ارتباط با انسان‌ها چنان عدل می‌ورزد که کم‌ترین میزان ظلم را نیز از خود نفی می‌کند:

و نَضِيعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لَیْوَمَ الْقِیَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً وَاِنْ كَانَ مُتَقَالاً حَیَةً
من خردک آتینا بها.^۲

و ما میزان‌های عدل را برای روز قیامت خواهیم نهاد و سستی به هیچ کس نخواهد شد و اگر عملی به قدر دانه‌ی خردلی باشد، تحت نظر ما خواهد بود.

در جای دیگر، این کم‌ترین میزان ظلم چنین تصویر شده است که خداوند به قدر باریک رشته‌ای که میان هسته‌ی خرما است ظلم نمی‌کند.^۳

۱. در سخنی از حضرت امیر(ع) آمده است که عدل از فضل بهتر است. این بیان، ناظر به همین جنبه‌ی دوم است.

۲. انبیاء: ۴۷.

۳. ولایت‌المؤمنین علیه‌السلام: ۷۱.



اصطلاح کردیم. آدمیان از وسع‌های مختلفی برخوردارند و هر فرد، خود نیز در مراحل مختلف زندگی از وسع‌های متفاوتی بهره‌ور است. اصل عدل، بیانگر آن است که نمی‌توان رابطه‌ی تربیتی با افراد مختلف یا با فردی در مراحل مختلف زندگی‌اش را یکسان در نظر گرفت، بلکه باید این رابطه به صورت موازنه تنظیم شود.

خداوند در مقام ربوبیت، برای تدبیر (و تربیت) انسان‌ها، «راه» و رسم معینی پیش پای نهاده است. اما «راه» در عین حال که واحد است، باریکه‌ی راه‌های مختلفی در دل خود دارد که هر یک ویژگی‌هایی دارد. توجه به کلماتی که در قرآن به معنای «راه» به کار رفته، دامنه‌های مختلف استعمال این مفهوم را نشان می‌دهد. کلمات عمده عبارت‌اند از: دین (صراط)، شریعت (ملت) و سبیل. «دین» راه اصلی است و تنها یکی است و آن قانون عمومی الهی است که برای تمام امت‌ها یکسان مطرح است. از این رو، دین در معنای وسیع خود نسخ نمی‌پذیرد.

«شریعت» معنایی اخص و محدودتر از دین دارد. پس شریعت نوح، شریعت ابراهیم، شریعت موسی، عیسی و محمد (ص) از این لحاظ با هم متفاوت‌اند و هر یک به تناسب استعدادهای متنوع امت‌ها به میان آمده‌اند و در این معنا، نسخ شریعت قابل طرح است.^۱

«سبیل» در اصل به معنای راه اصلی و احتمالاً مترادف دین و صراط است؛ اما چون گاهی این کلمه در قرآن به صورت جمع مطرح شده، ما را متوجه معنای دیگری می‌سازد. در این گونه موارد، با عنایت به این که «افراد» مختلف، به طرق مختلف به راه خدا هدایت می‌شوند، می‌توان گفت «راه‌ها»، اما در واقع راه یکی است.^۲

پس در عین حال که راه اصلی و «دین» یکی است، با توجه به ظرفیت‌های

۱. العزیزان، ج ۵، تفسیر آیات ۴۱ تا ۵۵ سوره‌ی مائده.

۲. التحقیق فی کلمات القرآن کریم، ج ۱، «سبیل».



خود نظر بدوزد و بر پایه ی آن تکلیف کند. (ذکر این نکته خالی از فایده نیست که تکلیف تربیتی اعم از تکلیف شرعی است و لذا در مورد وسع های که هنوز نمی توان از تکلیف شرعی سخن گفت، جا برای تکلیف تربیتی باز است.) در مبحث ویژگی های عمومی انسان، حد و مرز وسع های مختلف را آن چنان که نو عا د افراد دیده می شود و آیات و روایات بر آن دلالت دارند، از نظر گذرانندیم. با توجه به آنچه در آن جا گفته شد، می توان حدود عمومی توانایی های 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 ویژگی ها و اختصاصات وی راه یافت و آن ها را مد نظر قرار داد. حدود مزبور تنها جنبه ی عمومی و نوعی دارد، اما ویژگی های 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. بانظر به حدود عمومی (که پیش تر مطرح شده است) می توان گفت:

از ۲ تا ۷ سالگی نباید انتظار داشت که کودک تکلیف پذیر باشد، بلکه بازی و ویژگی اساسی این مرحله را مشخص می سازد. البته در خلال این پنج سال، می توان کودک را با بسیاری از آداب و اطلاعات آشنا کرد؛ چنان که در روایات مختلف در این باب، رهنمودهایی نیز داده شده است؛ اما این بدان معنا نیست که در این مرحله می توان از کودک تکلیف خواست. پس اگر کودک در این مرحله، از آن چه به وی گفته می شود، سر باز زند، به طور جدی نمی توان 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 پیش.

از ۷ سالگی می توان انتظار داشت که کودک از حیث تعلیم و تأدیب، قابل تکلیف و در برابر تکالیف، قابل مؤاخذه باشد. در حدود ۱۰ سالگی می توان انتظار داشت که کودک، وظایف جنسی مربوط به خویش را بفهمد و مراعات

روش های تربیتی

طبق اصل عدل، باید روش هایی در نظام تربیتی فراهم آید که مظهر برقراری رابطه ی توازن میان مربی و مرتبی باشد. درباره ی روش های مترتب بر این اصل به ترتیب زیر بحث می کنیم: 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 می دهد و در مقام مجازات، انذار را مقدم می کند تا آن را از ظلم برکنار دارد که انذار، منطبق مجازات است و سرانجام به وقت مجازات، از قدر خطا در نمی گذرد.

۱- روش تکلیف به قدر وسع

در بحث از ویژگی های عمومی انسان ذکر شد که آدمیان وسع های مختلفی دارند، هم از حیث فهم و هم از حیث عمل. این روش یناگر آن است که مربی در مواجهه با مرتبی، باید چیزی بگوید که در طاقت فهمی او باشد و چیزی بخاهد که در طاقت 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 «اداء» است.^۱

و هم رسولان خود را به چنین مواجبه ای با مردم امر کرده است، چنان که رسولان همواره به زبان مردم خویش سخن گفته اند و این زبان، نه تنها زبان ملقوظ که زبان معقول نیز بوده است (لَا أَمْرًا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ تَكَلَّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ عَقُولِهِمْ^۲؛ پیامبر (ص) فرمود ما انبیا فرمان یافته ایم که با مردم به قدر عقل آنان سخن بگویم).

براین اساس در نظام تربیتی اسلام، مربی نیز تنها مجاز است به وسع مخاطب

۱. «تَكَلَّمَ اللَّهُ قَسْماً إِلَى أُمَّةٍ فَمَا كَسَىٰ وَتَكَلَّمَ مَعَهُ بِقَدْرِ أَجْحَةٍ بِهِ أَوْ دَادَهُ اسْتِ / طه: ۷۰

۲. «وَلَوْ أَنَّ لِلنَّاسِ أَفْهَامًا مِثْلَ أَفْهَامِ اللَّهِ لَإِذَا كَلَّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ عَقُولِهِمْ» / ص: ۱۲۴

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 می توان انتظار داشت که فرد (در زمینه ای) مجرب باشد، به نحوی که بتواند چون ولی مرشدی، دیگران را تحت راهنمایی و هدایت خود قرار دهد. از این رو، طرف مشورت قرار دادن 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، آسوه ی دیگران ساخته است، چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

أَدْبَنِي رَبِّي أَرْبَعِينَ سَنَةً ثُمَّ قَالَ إِنَّكَ أَعْمَلِي خَلْقٌ عَظِيمٌ.^۱

خدایم چهل سال مرا تأدیب کرد و آن گاه گفت به راستی تو سر خلقت و خویی سترگ آراسته ای.

هنگامی که فرد بزرگسالی را پشت سر گذاشت و به سالخوردگی درآمد، به سبب ضعف بدنی و وضعی که نوعاً در مشاعر رخ می نماید، در وضعی نیست که بتوان از او انتظاری داشت (أَلَا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حَبْلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَفْقَهُ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا)^۲.

۲- روش انذار
انذار به معنای آگاهاندن کسی نسبت به امری است که در آینده رخ می نماید و مایه ی 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 می سازد، اما مقتضای عدل آن است که پیش از وقوع مجازات،

۱. بشار ج ۱۷، ص ۴.
۲. تفسیر ۹۸.
۳. المشرقات، الانذار اخبار فیه تخفیف.



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 درباری مسائل جهان، جامعه و انسان پی ریزی کند. در حدود بلوغ اشُد (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 شبانان 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... 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، تیزبین و در پرهیز از فجور و پیری تقوا، ثابت قدم و استوار باشد. از این رو در احادیث وارد شده



پس اکنون مجازات را در خورد (و هم بصطخر خون فيها ریتا آخر چنا نعمل صالحا غیر الای کنا نعمل اؤکم نعمتکم ما ینذکره من تذکر و جاءکم الذبیر فذوقوا عسا للظالمین من نصیب)^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 بازگوکننده ی قرآن به مردم است، «انذارگر» (نذیر) نامیده شده است.^۳ براساس روش انذار، باید مرتبی با آگاهی مناسبی که از افعال مترتی و آثار مترتب بر آن دارد، و در نسبت به عواقب افعال نامطلوبش آگاه کند و وی را از آن بر حذر دارد.

۳- روش مجازات به قدر خطا

طبق این روش، مجازات و میزان و نحوه ی آن، باید تابع خطای مترتی باشد و عوامل دیگری چون وضع و حال مرتبی در جین مجازات، آن را تحت تأثیر قرار ندهد. ممکن است مرتبی، 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 می شود. این درست است که هیچ کس بار دیگری را بر دوش نمی گیرد (لا تزر وازرة وزیر آخری)^۴، اما اگر کسی باری بر دوش دیگران گذاشته باشد، این بار بر دوش خود او نیز خواهد آمد (لیحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم)^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

آگاهی کافی نسبت به آن ایجاد شود، زیرا کسی حقیقتاً قابل مجازات است که عالماً و عامداً اقدام به تخطی کند. درحالی 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 عمد فرد در خطاکاری بدان پایه باشد که بدون پشت سر گذاشتن جگگی درونی بر این که «این کم یا آن کم» مبادرت به خطا نکند. هرگاه فرد با برخورداری از چنین آگاهی و تعمدی به خطا تن داد، مستحق مجازات خواهد بود و این مطابق عدل است (البته آن گونه فراموشی و نسیانی که در پی آگاهی و عمد باشد، از این بحث مستثنا است. این گونه فراموش کاری، مستحق مجازات است، زیرا به هر حال متضمن آگاهی و عمد بوده است (فذوقوا ایما نستیم)^۶.

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 انذار 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:

و ما أهملکنا من قریة الا لآلها منذرون ذکری و ما کنا ظالمین.^۷

و ما اهل هیچ دیاری را تا انذارگرانی برای آنان نفرستادیم، هلاکی 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 بدان میزان که برای آگاه شدن لازم بوده به شما عمر دادیم و شما را با انذارگران روبه رو ساختیم،

۱- فاطر: ۳۷.

۲- ربه الذنبی الخیر فیما اذنبش / مکتوب: ۳۳.

۳- قل یا ایها الناس انما انا انذار فمینه / حج: ۳۶.

۴- انعام: ۱۶۲.

۵- بقره: ۲۵۵.

۱- سجد: ۱۳.

۲- هود: ۲۷-۲۸-۲۹.

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 حد طاقت فرد نیز درگذرد. این مانعی برای مجازات نخواهد بود، زیرا معیار «حد طاقت» در تکلیف مطرح است نه در تنبیه. از این رو می‌خوانیم:

لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْمَهَا... رَيْنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَيْنَا وَلَا تَحْمِلْنَا 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 مد نظر بگیرد، حد طاقت مطرح نخواهد بود.

بر اساس روش مجازات به قدر خطا، مرتبی باید به این نکات توجه کند:
- مجازات به «عمل خطا» تعلق می‌گیرد نه به «نتیجۀ خطا». اگر ما از نیت
تخطی 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