

تحلیل و بررسی دیدگاه شیخ‌الرئیس دربارهٔ سعادت

علی شیروانی*

چکیده

از نظر ابن‌سینا سعادت برترین چیزی است که موجود زنده در پی آن تلاش می‌کند. او با توجه به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود، جوهر اصلی انسان را عقل می‌داند که با اتصال به عقل فعال و رسیدن به مرتبهٔ عقل مستفاد، به کمال نهایی و سعادت حقیقی خود می‌رسد و از والاترین، بادوام‌ترین و بیشترین لذت بهره‌مند می‌شود. در این مقاله، پس از تبیین و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ سعادت، آن را بررسی و نقد می‌کنیم. غفلت از برخی ساحت‌های وجودی انسان و مؤلفه‌های سعادت، ناسازگاری با مبانی فلسفی، غفلت از نقش ایمان و عمل صالح در سعادت انسان و تفکیک نکردن سعادت فرد و سعادت نوع، از کاستی‌های دیدگاه ابن‌سیناست.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، سعادت، لذت، کمال.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (shirvani@rihu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۰

مسئله

سعادت به تعبیر فارابی آخرین چیزی است که هر انسانی خواهان و مشتاق آن است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۷)^۱ و به تعبیر شیخ‌الرئیس برترین چیزی است که موجودی زنده برای به دست آوردن آن تلاش می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۱)^۲ و به بیان جامع‌تر، که نه اختصاص به انسان داشته باشد و نه به موجود زنده مستکملی که بالفعل بدون سعادت است و برای به دست آوردنش باید کاری کند، سعادت نهایی‌ترین و آخرین چیزی است که متعلق حب و عشق موجود زنده قرار می‌گیرد.

با تأمل در این مفهوم ارتکازی سعادت می‌فهمیم که سعادت آدمی هر چه باشد (کمال، لذت، خیر، قدرت، ثروت، سرور و علم) (۱) مطلوبی است که آدمی مشتاق تحصیل آن است؛ (۲) مطلوب بالذات است نه مطلوب بالغیر؛ یعنی چیزی است که آدمی آن را برای خودش می‌خواهد، نه برای چیزی دیگر؛ یعنی خودش هدف است، نه اینکه فقط وسیله‌ای برای دستیابی به هدفی دیگر باشد؛ (۳) هیچ‌گاه وسیله‌ای برای هدفی دیگر نمی‌شود؛ برخلاف علم برای مثال که اگر چه خودش مطلوب بالذات آدمی است، می‌تواند وسیله‌ای برای هدفی دیگر مانند قدرت شود. سعادت هرگز وسیله‌ای برای هدفی دیگر نیست؛ (۴) اگر فرض کنیم آدمی مطلوب بالذات‌های متعددی دارد، سعادت از همه برتر است. پس سعادت هر چه باشد، برترین خواسته و هدف آدمی است. چیزی است که با بودنش آدمی احساس کمبود نمی‌کند، چیزی ورای آن را نمی‌طلبد^۳ و در بهترین وضع ممکن به سر می‌برد.

۱. «إِنَّ السَّعَادَةَ هِيَ غَايَةُ مَا يَتَشَوَّقُهَا كُلُّ إِنْسَانٍ».

۲. «إِنَّ السَّعَادَةَ هِيَ أَفْضَلُ مَا سَعَى الْحَيُّ لِتَحْصِيلِهِ».

۳. ارسطو این ویژگی را «خودبسنده» یا «بسنده برای خویش» می‌نامد؛ یعنی سعادت چیزی است که بودنش برای انسان کفایت می‌کند و اگر انسان آن را داشته باشد، به چیزی دیگر ورای آن نیاز ندارد: «بسنده برای خویش در نظر ما آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد. نیکبختی [سعادت] به عقیده ما چنین چیزی است؛ بدین معنا که خواستنی است بی‌آنکه لازم باشد چیزی دیگر به آن افزوده شود [...] پس چنین می‌نماید که نیکبختی خیر کامل و اعلا و بسنده برای خویش و خیر نهایی اعمال ماست.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۸ و ۲۹).

رابطهٔ سعادت با لذت

خواجه در آغاز شرح نمط هشتم/ اشارات می‌گوید مقصود از سعادت «حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال از حیث خیر و کمال محقق است یا حاصل می‌شود.» (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۹۵۷) از اینجا می‌فهمیم سعادت نه کمال است و نه خیر، بلکه حالت، چگونگی و ویژگی‌ای است که کمال و خیر در شخص واجد آن پدید می‌آورد. آن حالت و ویژگی در نظر شیخ، همان لذت است و عنوانِ نمط هشتم که در آن ابتدا «بهجت» آمده و سپس «سعادت» بر آن عطف شده، شاهد خوبی بر این مدعاست؛ زیرا معنای بهجت به معنای لذت بسیار نزدیک است.

حال اگر موجودی مانند انسان قوا و ابعاد گوناگونی داشته باشد و این ابعاد در یک مرتبه نباشند، بلکه برخی بر برخی دیگر برتری و شرافت داشته باشند و دستیابی به کمال و خیر همهٔ آن‌ها باهم ممکن نباشد، سعادت حقیقی و نهایی و کامل آن موجود برحسب کمال و خیر عالی‌ترین ساحت و جودی او تعیین می‌شود. این ساحت در انسان همان قوهٔ عقلی نفس ناطق انسانی است.^۱

انسان سعادت‌مند در نظر شیخ کسی است که از بالاترین، بادوام‌ترین و عمیق‌ترین مراتب لذت بهره‌مند است. چنین چیزی فقط با دستیابی وی به کمال نهایی محقق می‌شود. شیخ اگرچه اینجا (نمط هشت از اشارات) به رابطهٔ سعادت با لذت تصریح نکرده است، خواجه

۱. شیخ در آثار خود تعابیر گوناگونی دربارهٔ سعادت دارد که مجموع آن‌ها برداشت بالا را تأیید می‌کند، هرچند تکیه بر برخی از آن تعابیر ممکن است گمراه‌کننده باشد؛ برای مثال وقتی شیخ می‌گوید: «السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق و الامر تبارك و تعالی» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۰)، مقصودش مصداق سعادت و این نکته است که از نظر او کسی سعادت‌مند است که در بهشت برین در جوار رحمت رب‌العالمین به سر برد. عبارت «السعادة علی الحقیقه هی المطلوبه لذاتها و المستأثر بعینها» (همان: ۲۶۰-۲۶۱) را می‌توان تعریف سعادت دانست. سعادت حقیقی انسان هرچه باشد، مطلوب و غایت بالذات آدمی خواهد بود؛ اما اینکه چه چیزی مطلوب بالذات انسان است، در این عبارت مشخص نشده است. عبارت «ان السعادة هی افضل [ما] سعی الحی لتحصیله» (همان: ۲۶۱) قیدی را بر تعریف پیشین می‌افزاید و می‌گوید اگر موجود زنده‌ای مطلوب بالذات‌های متعددی داشته باشد، سعادت حقیقی‌اش دستیابی به برترین و شریف‌ترین آن‌هاست.

در آغاز شرح فصل نخست به آن تصریح می‌کند و مفروض بودن آن را در بحث شیخ از سعادت حقیقی انسان نشان می‌دهد: «واعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط» (همان، ۹۶۰) خواجه البته درباره‌ی درستی و نادرستی این دیدگاه بحث نمی‌کند و فقط می‌گوید گزاره‌ی حاکی از این همانی سعادت و لذت مشهور است؛ اما سخنان همدلانه‌ی او هیچ نشانی از ناخرسندی از ندارد.

اگر سعادت را براساس لذت تعریف کنیم، باید کمیت و کیفیت لذت و نسبتش را با درد در نظر بگیریم و سعادت را مشکک و سعادت حقیقی را بیشترین غلبه‌ی کمی و کیفی لذت بر درد برای فرد یا نوع انسانی^۲ در همه‌ی زندگی بدانیم.^۳

۱. سخن شیخ در رساله‌ی السعادة به روشنی نظر خواجه را تأیید می‌کند: «ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية و بين لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۱). از اینجا به خوبی معلوم می‌شود که چرا شیخ بحث خود را در این نمط، که درباره‌ی سعادت است، با نقد دیدگاه کسانی آغاز می‌کند که لذت را منحصر به لذت‌های حسی ظاهری یا آن لذت‌ها را برتر از دیگر انواع لذت می‌دانند.

۲. به نظر می‌رسد تفکیک فرد و نوع انسان در بحث سعادت مهم باشد. شیخ و دیگر حکیمان در بحث سعادت آدمی، بیشتر به نوع انسان نظر و براساس قوا، استعداد و توانایی‌های این نوع، سعادت حقیقی وی را مشخص می‌کنند؛ اما اگر به افراد انسان و تفاوت‌های فراوان آن‌ها در ظرفیت‌ها، قوا، استعدادها، اوضاع و امکانات توجه کنیم، بی‌تردید بحث به گونه‌ای دیگر خواهد شد و آنچه را دستیابی به آن فقط برای گروهی از آدمیان میسر است، نمی‌توان سعادت حقیقی تک‌تک افراد دانست که اگر کسی به آن نرسد، به شقاوت محکوم شود.

۳. باتوجه به این قیدها، اشکال استاد مطهری بر تعریف سعادت براساس لذت برطرف می‌شود. ایشان پس از طرح این پرسش که «آیا می‌توانیم سعادت و لذت و همچنین شقاوت و رنج را یکی بدانیم و بگوییم سعادت یعنی لذت، نیل به لذت همان نیل به سعادت است و تحمل رنج عین شقاوت است؟» صریح و قاطع پاسخ می‌دهند: «البته نه.» حاصل سخن ایشان آن است که لذت به هر جنبه‌ای از جنبه‌های وجودی انسان، مستقل بستگی دارد؛ اما سعادت همه‌جانبه است و به کلیت حیات فرد نظر دارد؛ یعنی وصفی است برای انسان به لحاظ مجموع لذت و رنج‌هایی که در همه‌ی زندگی خویش تجربه می‌کند؛ از این رو با مصلحت مرتبط است. بسیاری از چیزها لذت‌بخش‌اند؛ اما به دلیل آثار، لوازم و رنج‌هایی که در پی دارند، به مصلحت نیستند و مانع سعادت‌اند؛ «از این رو، لذت و رنج، دایرمدار مطبوع و نامطبوع بودن یک چیز می‌باشند و سعادت و شقاوت دایرمدار مصلحت بودن و مصلحت نبودن می‌باشند. لذت‌بخش بودن و لذت‌بخش نبودن چیزی مربوط است به یک قوه و استعداد خاص و یا به یک عضو خاص در وجود انسان؛ اما مصلحت

گستره مفهوم سعادت

سعادت از نظر شیخ و دیگر حکیمان، مفهوم عامی دارد و برای همه موجوداتی به کار می‌رود که ادراک و شعور دارند. هر موجود زنده‌ای براساس ادراک و نیز کمال‌های خیریش سعادت دارد. این سعادت در موجود مستکمل نقطه‌مقابلی نیز دارد: شقاوت؛ اما در موجود کامل، مانند مجردات عقلی، نقطه‌مقابلی برای آن وجود ندارد. همه آن‌ها در سعادت کامل‌اند و بالاترین مرتبه سعادت در باری تعالی است؛ زیرا بالاترین مرتبه ابتهاج را ذات حق به اعتبار علمش به خودش دارد: «اجلّ مبهج بشیء هو الأول بذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۰)

اما برای موجودات مستکمل، مانند انسان، شقاوت در برابر سعادت است که با درد و رنج مرتبط می‌شود. بیشترین شقاوت از آن کسانی است که بیشترین، بادوام‌ترین و عمیق‌ترین دردها را تجربه می‌کنند. کسانی که با وجود استعداد غریزی و فطری نخستین برای رشد معرفتی، به بیراهه رفتند، باطل را بر جای حق نشانند و کفر و الحاد را برگزیدند، شقاوت‌مندترین انسان‌ها خواهند بود.

تعریف لذت و مقومات آن

با مفروض گرفتن ارجاع سعادت به لذت و تعریف آن براساس لذت، بحث شیخ بر لذت متمرکز می‌شود. اینجاست که حقیقت و ماهیت لذت اهمیت می‌یابد. حکیمان و نیز خود شیخ در بسیاری از آثارش، لذت را «ادراک ملایم از آن‌حیث که ملایم است» تعریف

بودن و نبودن مربوط است به مجموع قوا و شئون جسمی و روحی انسان.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۷/۵۵).

باتوجه به سخنان شیخ در نمط هشتم، به نظر می‌رسد همه نکته‌های استاد مطهری را شیخ پذیرفته و به آن توجه کرده است، هرچند در تعبیر خواجه که «إنّ من المشهورات أنّ السعادة هی اللذة»، اجمال و ابهام وجود دارد؛ پس نکات شهید مطهری را می‌توان شرحی بر نظریه شیخ درباره ارتباط لذت و رنج با سعادت و شقاوت دانست، نه نقد و رد آن. ایشان به صراحت می‌گویند «آن لذت، سعادت شمرده می‌شود که مانع لذت بزرگ‌تر و یا موجب رنج بزرگ‌تری نباشد.» (همان) استاد مصباح با صراحت بیشتری از این دیدگاه حمایت کرده و در شرح و بسط آن کوشیده است (ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ص ۷۹-۹۶)

می‌کنند؛ چنان‌که الم را «ادراک منافر از آن‌حیث‌که منافر است» می‌دانند. ملایم همان «کمالِ خیری» برای شیء است؛ یعنی چیزی که هم فعلیت‌بخش و برطرف‌کنندهٔ نقص اوست (کمال) و هم مطلوب، مختار و متعلق میل و رغبت او (خیر). منافر نیز همان نقصانِ شری است؛ یعنی فقدانِ فعلیت و کمالی که منفور و ناخواستنی است؛ اما شیخ اینجا (فصل سه از نمط هشت) تعریف دقیق‌تری از لذت و الم آورده است که براساس آن، لذت یعنی «ادراک و نیل به وصول آنچه نزد مدرک کمال و خیر است از آن‌حیث‌که کمال و خیر است». (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳)

خواجه در شرح این تعریف، دقایق و ظرایف آن را تشریح کرده است. براساس تعریف شیخ و تعریف مشهور حکیمان، لذت دو رکن اساسی دارد: یکی ادراک و دیگری کمالِ خیری. قرینه‌ها نشان می‌دهد ادراک در تعریف لذت، در درجهٔ نخست، ادراک حصولی است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲/تعلیقه/۴۷۷)^۱ هرچند اثبات بیشترین درجهٔ لذت در واجب‌تعالی به‌لحاظ علم او به ذات خودش، که حتی نزد شیخ و دیگر حکیمان مشا علم حضوری است، حاکی از اختصاص نداشتن این ادراک به علم حصولی است.

کمال و خیر

رکن دیگر تعریف لذت، کمالِ خیری است. کمال در برابر نقص است و کمال هرچیز امری وجودی است که مقوم ذات شیء (کمال اول) یا از چیزهای عارض بر ذات شیء (کمال دوم) است. با کمال اول، ذات تمامیت می‌یابد و با کمال دوم، صفات آن. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲)^۲؛ برای مثال، قوهٔ عقل برای انسان کمال اول و علم، شجاعت و دیگر فضایل، کمال

۱. یکی از شواهد این مدعا، تقسیم لذت به لذت حسی ظاهری، لذت حسی باطنی و لذت عقلی براساس اقسام سه‌گانهٔ قوای ادراک حصولی است: حواس ظاهر، حواس باطن و عقل.

۲. «لکن الکمال علی وجهین کمال اول و کمال ثان. فالکمال الأول هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل، کالشکل للسیف. والکمال الثانی هو أمر من الأمور التي تتبع وجود نوع الشيء من افعاله و انفعالاته، کالقطع للسیف، و کالتمییز و الرویة والاحساس والحركة للإنسان. فان هذه کمالات لامحالة للنوع، لکن لیست أولیة؛ فإنه لیس یحتاج النوع فی أن یصیر هو ما هو بالفعل الی حصول هذه الأشياء له بالفعل».

دوم است. خیر نیز در برابر شر و وجودی است. شیء آن را طلب می‌کند و به آن میل و رغبت دارد.

خواجه در فصل سه، کمال و خیر را بادقت تعریف می‌کند و تفاوت آن‌ها را نشان می‌دهد. از توضیحات وی که مطابق با مبانی عموم حکمای مشاء از جمله شیخ است، معلوم می‌شود که کمال و خیر هر چند به لحاظ مفهومی متفاوت‌اند، نسبتشان دست‌کم در موجود بهره‌مند از علم، شعور و ادراک تساوی است. برای موجود مدرک، هر خیری کمال است و هر کمالی خیر است؛ زیرا این موجود اولاً و بالذات فقط ذات خود و کمالات ذات خود را دوست دارد و می‌خواهد. او هر کمالی را می‌خواهد و جز کمال را نمی‌خواهد.

رابطه سعادت حقیقی انسان با کمال نهایی او

در اینجا سعادت به واسطه تحلیل حقیقت و ماهیت لذت، با کمال و خیر مرتبط می‌شود؛ براین اساس، انسان سعادت‌مند کسی خواهد بود که به کمال و خیر نهایی خویش دست یافته باشد؛ زیرا فقط با دست یافتن به کمال نهایی است که بیشترین لذت به دست می‌آید. اما کمال نهایی انسان چیست؟ انسان ابعاد و ساحت‌های گوناگونی دارد؛ جسم نامی و حساس متحرک به اراده و ناطق است. همه قوای جسم، نبات و حیوان در انسان هست؛ افزون بر قوه عقل که فصل ممیز انسان از دیگر حیوانات است. هر یک از ابعاد وجودی و قوای مختلف انسان، کمال و خیر مناسب خود را دارد؛ اما آنچه انسانیت انسان وابسته به آن است، همان قوه عقل اوست؛ از این رو، کمال نهایی خاص مقام انسانیت، کمال نهایی قوه عقل آدمی است.^۱ این عقل خود دو شاخه دارد: عقل نظری و عقل عملی. از این دو، آن که برتر و شریف‌تر است، همان عقل نظری است که نیروی ادراک و شناخت حقایق کلی عالم هستی است.

۱. به عبارت دیگر، مقصود از کمال نهایی هر موجود مستکمل، نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن، برای آن موجود تصور نمی‌شود؛ بنابراین، کمال حقیقی هر موجود، صفت یا اوصافی است که فعلیت اخیر آن موجود، اقتضای واجد شدن آن‌ها را دارد و چیزهای دیگر، به اندازه‌ای که برای رسیدن به این کمال حقیقی سودمند باشند، کمال مقدمه‌ای خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۶؛ عبداللہی، ۱۳۹۰: ۵۱).

عقل عملی که مدرک جزئیات اعمال اختیاری انسان است و با به‌کارگیری قوه شوقی و محرک، صورت‌هایی جزئی را که ادراک کرده است، در خارج تحقق می‌بخشد، مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل نظری دارد.^۱ شیخ و نیز دیگر حکیمان مشاء بر همین اساس سعادت حقیقی آدمی، یعنی سعادت انسان را از آن‌حیث که انسان است، در رشد و پرورش و فعلیت یافتن تمام عیار عقل نظری می‌دانند که موجب می‌شود انسان عالمی عقلی شبیه به عالم عینی شود؛^۲ اما کمال عقل عملی، که با تهذیب اخلاق و تحصیل فضایل و ملکات به دست می‌آید، هرچند در سعادت انسان دخیل است، نقش فرعی و ثانوی دارد و گاهی شرط و لازمه کمال عقل نظری است؛^۳ زیرا عقل عملی در درجه پایین‌تری از عقل نظری قرار دارد؛ بنابراین کمال آن نیز پایین‌تر از کمال عقل نظری است؛ پس سعادت که بهره‌مندی از والاترین و

۱. «فالعقل النظری قوه للنفس تقبل ماهیات الأمور الکلیه من جهة ماهی کلیه والعقل العملی قوه للنفس هی مبدأ التحریک للقوه الشوقیه الی ما یختار من الجزئیات من أجل غایه مضمونه او معلومه» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۸) عقل عملی از نظر شیخ، قوه‌ای است که کار تدبیر و تصرف بدن را برعهده دارد. کمال آن در این است که بر همه قوای حیوانی تسلط یابد و آن‌ها را بنابر حکم عقل نظری تدبیر کند. غایت عقل عملی اصلاح نفس و تهذیب آن و رسیدن به عدالت است؛ درحالی که غایت عقل نظری شناخت حقایق کلی هستی است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۶۳).

۲. «ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالماً عقلياً مرتسماً فیها صورة الكل والنظام المعقول فی الكل والخیر الفائض فی الكل... حتی تستوفی فی نفسها هیئته الوجود کله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود کله، مشاهده لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق و الجمال الحق المطلق و متحد به و متقشبه بمناله و هیئته و منخرطه فی سلکة و صائره من جوهره» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۶).

۳. «ان هذه السعادة الحقیقیه لاتتم إلا بإصلاح الجزء العملی من النفس» (همان: ۴۷۰). نقش کمال عقل عملی در سعادت انسان، نقش ابزاری است. نفس هرچند در ذات خود مجرد است، در کنش‌هایش به ابزار بدن نیازمند است و سیر تکاملی‌اش فقط با به‌کارگیری بدن میسر می‌شود. از طرفی عقل نظری فقط در صورتی به کمال نهایی خود دست می‌یابد که نفس ناطق بر قوای حیوانی مسلط شود، آن‌ها را در خدمت اهداف بلند خود به‌کار گیرد و مقهور آن‌ها نباشد. این وظیفه برعهده عقل عملی است؛ بنابراین نقش عقل عملی در رسیدن انسان به کمال نهایی خود (عقل مستفاد شدن)، زمینه‌سازی و رفع مانع برای رشد نظری و معرفتی انسان است. عقل عملی اگر کامل باشد، بُعد حیوانی انسان را در خدمت بُعد انسانی او (عقل نظری) قرار می‌دهد و استفاده درست را از بدن و قوای بدنی و حیوانی ممکن می‌سازد (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۷).

بیشترین لذت‌هاست، در سایه‌دستیابی و ادراک کمال‌نهایی محقق می‌شود و کمال‌نهایی انسان، در رسیدن قوه‌عقل‌نظری او به اوج کمال خود (عقل مستفاد) است.

روایت استاد مطهری از دیدگاه شیخ و دیگر حکیمان درباره سعاد و کمال انسان

از آنچه گفتیم، روشن شد انسان سعادت‌مند کسی است که به کمال درخور خود رسیده است؛ یعنی انسان کاملی شده است. انسان کامل از نظر شیخ و دیگر حکیمان کسی است که عقل او به کمال رسیده و شناختش کامل شده است. استاد مطهری در بحث انسان کامل، دیدگاه حکیمان را درباره انسان کامل، مکتب عقل می‌نامد و آن را این‌گونه روایت می‌کند:

«به عقیده فلاسفه قدیم [شیخ و دیگر حکیمان مسلمان] جوهر انسان همان عقل اوست. "من" واقعی انسان همان عقل اوست. همچنان‌که بدن جزء شخصیت انسان نیست، قوا و استعدادهای روحی و روانی مختلفی که انسان دارد، هیچ‌کدام جزء شخصیت واقعی انسان نیستند. شخصیت واقعی انسان همان نیرویی است که فکرکننده است. انسان یعنی همان‌که فکر می‌کند، نه آن‌که می‌بیند (آن‌که می‌بیند ابزاری است در دست آن‌که فکر می‌کند)، نه آن‌که تخیل می‌کند (آن‌که تخیل می‌کند، ابزاری است در دست آن‌که فکر می‌کند) و نه آن‌که مثلاً می‌خواهد و دوست دارد یا دارای شهوت و خشم است. جوهر انسان فکر کردن است و انسان کامل، یعنی انسانی که در فکر کردن به کمال رسیده است؛ یعنی جهان هستی را آن‌چنان‌که هست، دریافت و کشف کرده است.

در این مکتب امر دیگری هم (غیر از اینکه جوهر انسان و من واقعی او عقل اوست) مورد توجه است و آن این است که عقل نیرویی است که توانایی دارد جهان را آن‌چنان‌که هست، کشف کند، واقعیت جهان را آن‌چنان‌که هست، در خود منعکس کند، آینه‌ای است که می‌تواند صورت جهان را در خود صحتیح و درست منعکس کند.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۲-۱۸۳)

پیشینه دیدگاه شیخ در ارسطو

این دیدگاه ریشه در ارسطو دارد. وی در اخلاق نیکوماخوس سه نوع زندگی را باهم مقایسه می‌کند: زندگی مصروف لذت‌های جسمانی و بدنی؛ زندگی مصروف سیاست و

زندگی؛ مصروف به دانش و فهم (فلسفه‌ورزی). زندگی معطوف به لذت‌های جسمانی مبتذل و بی‌ارزش است. از دو زندگی ارزشمند دیگر، که یکی معطوف به تدبیر و اصلاح جامعه است و دیگری معطوف به تفکر و اندیشه در حقایق هستی، زندگی فیلسوفانه و معطوف به دانش ارزشمندترین زندگی برای انسان است. از نظر ارسطو، سعادت‌مندانه‌ترین زندگی از آن کسی است که فهم کاملی از اصول علی بنیادینی دارد که بر عملکرد جهان حاکم‌اند و امکانات لازم را برای گذراندن این زندگی دارد (کروت، ۱۳۹۴: ۸۶).

از نظر ارسطو سعادت و نیک‌بختی، فعالیت منطبق بر فضیلت است؛ بنابراین، سعادت‌مندانه‌ترین زندگی، فعالیت منطبق بر والاترین فضایل است. چنین فعالیتی بهترین جزء وجود انسان می‌تواند باشد؛ خواه جزء عقل باشد و خواه چیزی دیگر. به عقیده ارسطو این فعالیت همان فعالیت نظری، یعنی اندیشه‌ورزی فیلسوفانه است. ادله ارسطو برای اثبات دیدگاه خود چنین است:

«اولاً این فعالیت، والاترین نوع فعالیت انسانی است؛ زیرا نه تنها عقل بهترین جزء وجود ماست بلکه موضوعات عقل هم بهترین موضوعات شناختنی هستند. ثانیاً این فعالیت مداوم‌ترین فعالیت‌هاست؛ زیرا ما در حال تأمل و نظر در حقیقت، مداوم‌تر از هر فعالیت دیگر می‌توانیم باقی بمانیم. [ثالثاً] به علاوه ما بر آنیم که [سعادت و] نیک‌بختی باید توأم با لذت باشد و در میان همه انواع فعالیت‌های منطبق با فضیلت، فعالیت حکمت نظری (فلسفه) لذیذترین آن‌هاست و به هر حال این فعالیت به سبب نابی و دوامش مایه والاترین لذات است و گمان می‌رود کسی که می‌داند، زندگی را با لذت بیشتر می‌گذراند تا کسی که تازه راه را به سوی آن می‌جوید». (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸۸-۳۸۹)

اما چگونه ارسطو از یک سو سعادت را فعالیت منطبق بر فضیلت می‌داند که نوعی زندگی اخلاقی و فضیلت‌مندانه را تداعی می‌کند؛ از سوی دیگر، زندگی فیلسوفانه و مصروف حکمت را بر دیگر انواع زیستن ترجیح می‌دهد؟ می‌توانیم بگوییم «او تصور می‌کند که شخص به فضایل اخلاقی برای زیستن فلسفی نیاز دارد» (کروت، ۱۳۹۴: ۸۷)، هر چند کسب این فضایل و رفتار منطبق با آن غایت نهایی نیست. آدمی برای آنکه بتواند زندگی

سرشار از تفکر و اندیشه‌ورزی داشته باشد، به شجاعت، عفت، عدالت و دیگر فضایل اخلاقی نیازمند است؛ بنابراین، فعالیت اخلاقی خوب و خیر است؛ اما خوب‌تر و خیرتر از آن، فعالیت فیلسوفانه است و فعالیت اخلاقی آن هدف برتر را پیش می‌برد (همان). این همان نکته‌ای است که درباره نسبت عقل عملی و عقل نظری و اینکه اولی در خدمت دومی و در مقام پایین‌تری از آن است، به آن اشاره کردیم.

ارسطو زندگی فیلسوفانه را نوعی تشبه به خدا، عقل را عنصری خدایی در آدمی، خود حقیقی انسان و اصیل‌ترین و بهترین جزء وجود او می‌داند و می‌گوید:

«حق داریم به‌صراحت بگوییم که این عنصر برین، خود حقیقی ماست؛ چون اصیل‌ترین و بهترین جزء وجود ماست و بنابراین، جای شگفتی خواهد بود اگر زندگی این "خود" را برنگزینیم و زندگی موجودی بیگانه را بر آن برتری نهمیم.»
(ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۰)

آن‌گاه با یادآوری این اصل که «آنچه خاص هر موجودی است بالطبع بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن است» (همان) نتیجه می‌گیرد که «زندگی منطبق با عقل بهترین و لذیذترین زندگی برای آدمی است؛ زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر، خود حقیقی آدمی است و چنین زندگی نیک‌بختانه‌ترین زندگی هاست.» (همان)

شیخ ساختار کلی اندیشه ارسطو را می‌پذیرد، هر چند با آموزه‌های دینی و اجتهاد فلسفی آن را پیش می‌برد.

خلاصه دیدگاه شیخ درباره سعادت حقیقی انسان

(۱) سعادت حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال از حیث خیر و کمال محقق است یا حاصل می‌شود.

(۲) این حالت، که به آن لذت و ابتهاج نیز می‌گویند، مطلوب بالذات انسان و هر موجود مدرکی است.

(۳) لذت ادراک و نیل به وصول چیزی است که برای مدرک کمال و خیر است؛ پس درجه لذتی که موجود مدرک به آن می‌رسد، با درجه کمالش و درجه ادراک آن کمال

متناسب است.

۴) بنابراین سعادت نهایی و برین هر موجود مدرکی منوط به دستیابی او به برترین کمال ممکن (کمال نهایی او) است.

۵) شریف‌ترین و برترین بعد وجود انسان، قوه عقل است که فصل ممیز او از دیگر حیوانات است. همه قوا و ساحت‌های دیگر وجود انسان، در وضع آرمانی باید در خدمت عقل او باشند.

۶) عقل دو شاخه دارد: عقل نظری و عقل عملی. عقل عملی در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل نظری و در خدمت اوست.

۷) کمال نهایی انسان، کمال نهایی عقل نظری اوست؛ یعنی رسیدن به مرتبه عقل مستفاد. انسان در این مرتبه، حقایق کلی هستی را درک می‌کند و عالمی عقلی شبیه عالم عینی می‌شود.

نکاتی انتقادی درباره دیدگاه شیخ الرئیس درباره سعادت

۱. غفلت از دیگر ساحت‌های وجودی انسان

دیدگاه شیخ درباره سعادت حقیقی آدمی، مبتنی بر این اصل انسان‌شناختی است که من حقیقی و اصیل انسان عقل اوست و سایر ابعاد، ساحت‌ها و قوای او همه طفیلی و ابزاری برای عقل اند. «اگر چشم و گوش داده شده، ابزاری برای عقل است. حافظه و قوه خیال و قوه واهمه و هر قوه و نیرو و استعدادی که در ما وجود دارد، همه وسیله‌هایی برای ذات ما هستند و ذات ما همان عقل است». (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۲۳) استاد مطهری معتقد است اسلام (کتاب و سنت) این نظر را تأیید نمی‌کند. اسلام عقل را فقط شاخه‌ای از وجود انسان می‌داند، نه همه هستی انسان. (همان).

۲. غفلت از دیگر مؤلفه‌های سعادت

آیا سعادت بسیط و تک‌مؤلفه‌ای است یا مرکب و متشکل از مؤلفه‌های متعدد؟ امروزه

در فلسفه اخلاق از اصطلاح «غایت غالب»^۱ و «غایت جامع»^۲ برای اشاره به این دیدگاه بهره می‌گیرند. کسانی که معتقدند سعادت فقط یک مؤلفه دارد (دیدگاه غایت غالب)، می‌گویند فقط یک مؤلفه است که سعادت را می‌آفریند و هرچیز دیگری را هم که به نام سعادت بخوانیم، مقدمه یا وسیله‌ای است که ما را به آن مؤلفه بسیط می‌رساند؛ اما خودش را نمی‌توان سعادت دانست؛ اما کسانی که طرفدار دیدگاه غایت جامع‌اند، معتقدند سعادت مؤلفه‌های گوناگونی دارد که هرکدام سازنده مستقل آن‌اند. (جوادی، ۱۳۸۰: ۹۱).

شیخ را باید از طرفداران غایت غالب دانست؛ زیرا از نظر او مؤلفه اصلی سعادت نهایی انسان، رسیدن به عقل مستفاد در سایه اتصال به عقل فعال است که وی را عالمی عقلی شبیه به عالم عینی می‌کند. چیزهای دیگر تنها تا جایی در سعادت انسان دخیل‌اند که مقدمه یا وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف باشند؛ حتی فضایل اخلاقی.

به نظر می‌رسد این دیدگاه از دیگر مراتب و قوای وجودی انسان غفلت می‌کند یا آن‌ها را در جایگاه مناسب خود قرار نمی‌دهد. هر یک از قوای انسان کمالی دارند که نفس از دستیابی و ادراک آن لذت می‌برد. این کمال‌ها و لذت‌های حاصل از ادراک وصول به آن‌ها اگرچه در مرتبه‌ای پایین‌تر از کمال قوه عقل نظری و لذت حاصل از ادراک وصول به آن‌هاست، روشن است که بودن آن‌ها به همان اندازه در سعادت آدمی دخیل است و بر درجه آن می‌افزاید. دو فیلسوف تمام‌عیار را در نظر بگیرید که یکی در زندان تنگ و تاریکی اسیر است و دیگری عادلانه بر مملکتی حکومت می‌کند. کدام سعادت‌مندترند؟

۳. ناسازگاری با مبانی فلسفی

در بحث مصداق سعادت، دو نظریه رقیب همواره مطرح بوده است: لذت و کمال. پرسش این است که آن مطلوب بالذات نهایی، غایی و برتر انسان که هرچه را می‌خواهد برای آن می‌خواهد، لذت است یا کمال؟ البته همان گونه که حکیمان گفته‌اند، این دو دست‌کم

1. Dominant end.

2. Inclusive end.

در برخی شرایط، ملازم یکدیگرند و از هم جدا نمی‌شوند؛ زیرا لذت همان ادراک کمال خیری است؛ اما حتی اگر این دو تفکیک‌ناپذیر باشند، باز جای این پرسش هست که کدام یک مطلوب بالذات نهایی ماست. روشن است که ما هم کمال را می‌خواهیم و دوست داریم و هم لذت؛ اما آیا این دو را مستقل از هم می‌خواهیم یا یکی را برای دیگری می‌خواهیم؟ در صورت دوم، آیا کمال را می‌خواهیم؛ چون برایمان لذت‌بخش است یا لذت؛ چون کمالی برای ماست؟

البته پاسخ به این مسأله دشوار است. براساس سخنان شیخ دربارهٔ سعادت می‌توان باطمینان گفت از نظر وی مطلوب نهایی، برتر و غایت‌غایات ما همان لذت است و کمال را می‌خواهیم چون برایمان لذت‌بخش است؛ اما به نظر می‌رسد با مبانی فلسفی ناسازگار است؛ مبانی فلسفی دربارهٔ نوع، کمال هر نوع و رابطهٔ قوه و فعل و نقص و کمال و اینکه هر نوع مادی، اعم از آنکه مدرک باشد یا نباشد، گرایشی طبیعی و غریزی به کمالاتش دارد. این مبانی فلسفی اقتضا می‌کند مطلوب بالذات، کمال و علت‌غایی، حب کمال باشد.

یکی از راه‌های داوری این است که قضاوت شهودی خود را در حالت مفروضی در نظر بگیریم که میان دو گانهٔ کمال بی‌لذت و لذت بی‌کمال مخیر می‌شویم؛ برای مثال، اگر برای انتخاب یکی از دو وضع مخیر باشیم: (۱) علم سرشاری داریم؛ اما از آن لذت نمی‌بریم؛ (۲) نادانیم؛ اما نه تنها از نادانی خود ناراحت نیستیم، بلکه کاملاً سرخوش و شادیم، کدامیک را برمی‌گزینیم؟

البته تصور درست و کامل این دو وضع کار آسانی نیست؛ ولی اگر کسی بتواند و صادقانه داوری کند، نظرش می‌تواند پایان‌بخش این نزاع باشد. شاید هم بگویند افراد در این باره یکسان نیستند؛ برخی علم و برخی لذت را ترجیح می‌دهند؛ در این صورت، حکم کلی و یکسان دربارهٔ سعادت نوع انسان دشوارتر است.

۴. غفلت از نقش ایمان در سعادت انسان

عامل اصلی سعادت انسان در اسلام ایمان است؛ ایمان به خداوند و یگانگی او، معاد، پیامبران، فرشتگان و درگسل عالم غیب. شیخ و دیگر حکیمان ایمان را عامل سعادت

نمی‌دانند، بلکه بر معرفت تأکید می‌کنند. ایشان معتقدند ایمان در اسلام همان معرفت است؛ اما آیا می‌توان ایمان را به معرفت تحویل برد و براساس آن تعریف کرد؟ آیا ایمان در قرآن و روایات فقط معرفت است؟ نه، معرفت رکن و جزئی از ایمان است؛ اما همه آن نیست. در ایمان عنصری دیگر نیز وجود دارد: گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت است که در معرفت نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۲۳). قرآن کریم ابلیس را بآنکه معرفت بسیاری به خدا، معاد، پیامبران و فرشتگان دارد، کافر و بی‌ایمان می‌داند؛ زیرا «او شناسنده جاحد است؛ یعنی می‌شناسد؛ ولی در عین حال عناد و مخالفت می‌ورزد، در مقابل حقیقتی که می‌شناسد تسلیم نیست، گرایش به آن حقیقت ندارد، علاقه به آن حقیقت ندارد.» (همان: ۱۸۸-۱۸۹)

۵. غفلت از نقش عمل صالح در سعادت انسان

قرآن و روایات بر نقش عمل صالح، عبادت و بندگی خداوند در رسیدن به سعادت حقیقی، تأکید بلیغی می‌کنند و آن را کنار ایمان، دو بال پرواز به سوی خوشبختی می‌دانند؛ اما به نظر شیخ، عامل اصلی سعادت همان رسیدن به مرحله عقل مستفاد است و عقل عملی فقط نقش ابزاری دارد. از نظر اسلام، سعادت‌مند حقیقی کسی است که با ایمانی سرشار از معرفت به خداوند و قیامت و نبوت، با عزمی راسخ در راه بندگی او گام بردارد، هرچه بیشتر به خداوند تقرب یابد و در بهشت جاودان او سکنا گزیند.^۱

۶. تفکیک نکردن سعادت فرد و سعادت نوع

شیخ و بسیاری دیگر از فیلسوفان به هنگام بحث درباره سعادت انسان، به نوع انسان نظر دارند و سعادت وی را براساس بالاترین کمال و خیری که می‌تواند برای انسان حاصل شود

۱. ر.ک: مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵) تعلیقه علی نهایه الحکمه، در راه حق، قم، ص ۱۸۱-۱۸۲. ناگفته نماند آنچه اینجا از دیدگاه شیخ درباره سعادت حقیقی انسان گفتیم، در چهارچوب مبانی حکمت مشا و اقتضائات آن است که البته نباید آن را همه سخن شیخ بدانیم. شیخ سخنان عمیق‌تری با رنگ‌وبوی عرفانی درباره درجات تعالی انسان دارد که در پاره‌ای از آثار خود به‌ویژه در نمط نهم/شارات (مقامات عارفان) آورده است. روشن است که دآوری درباره کلیت دیدگاه شیخ بدون توجه به مجموع آثار وی منصفانه نخواهد بود.

و بالاترین ادراکی که از کمال خیری برای وی حاصل می‌شود و خلاصه، بیشترین لذتی که نوع انسان می‌تواند از آن برخوردار گردد، در نظر می‌گیرند

شیخ و بسیاری دیگر از فیلسوفان هنگام بحث دربارهٔ سعادت انسان، به نوع انسان نظر می‌کنند و سعادت وی را براساس بیشترین کمال و خیر و بیشترین ادراکی که از کمال خیری به دست می‌آورد و خلاصه بیشترین لذتی را در نظر می‌گیرند که نوع انسان می‌تواند از آن بهره‌مند شود؛ اما به نظر می‌رسد باید کنار آن، به فرد، ویژگی‌ها، توانایی‌ها، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های وی نیز توجه کنیم. براساس مجموع شرایط و ویژگی‌های درونی (شخصی) و بیرونی (محیطی) فرد، شاید بتوان گفت «بیشترین غلبهٔ کیفی و کمی لذت بر رنج» در هر فردی خاص و متفاوت با دیگری است و شاید سعادت تام و اعلاهی هیچ دو فردی یکسان نباشد. کسی که تیزهوش است با کسی که کندذهن است، کسی که هوش هیجانی بسیاری دارد با کسی که هوش هیجانی کمی دارد، کسی که بدنی سالم و قوی دارد با کسی که معلول یا دچار ضعف مزاج است و ... در سعادت می‌توانند به آن دست یابند، لزوماً یکسان و برابر نیستند.

نتیجه‌گیری

نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ سعادت انسان مطابق است با آنچه در حکمت مشا دربارهٔ حقیقت اصلی انسان (عقل) آمده است. از نظر او انسان سعادت‌مند، انسان کامل است و انسان کامل انسانی است که به مرتبهٔ نهایی عقل (عقل مستفاد) رسیده و عالمی عقلی شبیه عالم عینی شده است. هرچند ابن‌سینا برای نزدیک کردن اندیشهٔ ارسطو در موضوعات گوناگون (مانند سعادت انسان) به دیدگاه‌های اسلامی تلاش‌های درخور ستایشی کرده است، نمی‌توان وی را کاملاً موفق دانست. دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ سعادت، فاصلهٔ بسیاری با دیدگاه اسلامی دارد که موجب شده است استاد مطهری که از دل‌پستگان فلسفهٔ اسلامی است، باصراحت دیدگاه ایشان را به دلیل غفلت از نقش ایمان و عمل صالح در سعادت انسان، مغایر با آموزه‌های اسلامی دربارهٔ سعادت بداند. دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ سعادت کاستی‌های دیگری نیز دارد؛ مانند توجه نکردن به تفاوت‌های فردی، غفلت از دیگر مؤلفه‌های سعادت و ناسازگاری درونی.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. _____ (۱۳۷۶)، الالهيات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. _____ (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، تحقیق: مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم.
۴. _____ (۱۴۰۰)، السعاده، در: ابن سینا، الرسائل، بیدار، قم.
۵. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
۶. جوادی، محسن (۱۳۸۰)، «سعادت»، قبسات، قم، ش ۱۹.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۴)، نهایت‌الحکمه، تصحیح و تعلیق: غلام‌رضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳) شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۹. عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰)، کمال‌نهایی انسان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۰. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳) التنبیه علی سبیل السعاده، در: فارابی، الاعمال‌الفلسفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، دارالمتأهل، بیروت.
۱۱. کروت، ریچارد (۱۳۹۴)، اخلاق ارسطو، ترجمه مریم خدادادی، ققنوس، تهران.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، به‌سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۳. _____ (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایت‌الحکمه، در راه حق، قم.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
۱۵. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اصول تربیت اخلاقی از منظر اسلام: رویکردی تطبیقی

بهروز رفیعی*

چکیده

این مقاله می‌خواهد با پژوهشی بنیادی - تاریخی و روش توصیفی - تحلیلی، شماری از اصول تربیت اخلاقی را از منظر اسلام بررسی کند؛ از این رو، نخست هر اصل را از زبان شماری از مربیان بیان می‌کند تا زمینه فهم روشن‌تر اصل فراهم شود. آن‌گاه نظر اسلام را درباره آن اصل می‌آورد. یکی از مهم‌ترین نتایج مقاله این است که گوهر اخلاقی اسلام اقتضا می‌کند که به اصول تربیت اخلاقی هم پرداخته باشد. همچنین این مقاله بی‌آنکه در پی حصر اصول تربیت اخلاقی از نگاه اسلام در چند اصل خاص باشد، اثبات می‌کند که اسلام به چهار اصل توجه می‌کند: سازگاری و سایل با هدف‌ها؛ پایبندی کامل به رفتار اخلاقی؛ رعایت تفاوت‌های فردی؛ بازتاب عینی و ذهنی اخلاق. نتیجه دیگر تحقیق آن است که این اصول جهانی‌اند و با فطرت بشر سازگار.

کلیدواژه‌ها: اسلام، اصول، تربیت، اخلاق، مربیان (مسلمان و غیرمسلمان)، مکتب‌ها.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (brafi@rihu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۱۴

مقدمه

اهمیت اصول در تعلیم و تربیت تا بدانجاست که برخی تربیت‌پژوهان آموزش و پرورش را علم به اصول دانسته‌اند (هوشیار، ۱۳۲۷: ۸). در کشور ما شاید نخستین اثر درخوری که به اصول تعلیم و تربیت پرداخته، *اصول آموزش و پرورش* از محمدباقر هوشیار است. اساس کار هوشیار برگرفته از دو کتاب *اصول آموزش و پرورش* اثر هینست و *نظر به آموزش و پرورش* نوشته کرشن اشتاینر است.

تعریف اصل: اصل قاعده‌ای است کلی، عینی و متناظر با هدف که منشأ کنش و واکنش مربی و متربی است؛ یعنی آن دو را در موقعیت‌های تربیتی، برای گزینش رفتار تربیتی متناسب با هدف یاری می‌کند.

ویژگی‌های اصل: برای اصول آموزش و پرورش ویژگی‌های برشمرده‌اند:

۱. اصل تکوینی و کشفی است، نه قراردادی و وضعی؛ یعنی نمی‌توان با تکیه بر ذهن خود یا حتی رایزنی با دیگران چیزی را اصل نهاد و آن را ملاک رفتار تربیتی دانست؛ زیرا اصل مقوله‌ای عینی، غیراعتباری و فزادنی است و تابع وضع و قرارداد افراد نیست. کشفی بودن اصول، در دیدگاه‌های تربیتی هوشیار (همان: ۱۶) اشتاینر و کومنیوس آمده است (شریعتمداری، ۱۳۷۳: ۲۷)؛

۲. اصول باید تعمیمی باشند؛ اما در عمل چنین نیست؛ زیرا اصولی که تاکنون شناخته شده‌اند، گاه تعمیمی نیستند. مطلوب آن است که اصل بر زمان و مکان باشد، نه در زمان و مکان. شریعتمداری بر هوشیار خرده می‌گیرد که تناقض‌گویی کرده است؛ زیرا گاه اصول را تعمیمی و گاه غیر تعمیمی می‌داند (همان: ۱۱-۱۲)؛ اما به نظر می‌رسد هوشیار در مقام تبیین اصول موجود با اصول مطلوب بوده است از دید او اصول بنابر قاعده باید تعمیمی باشند؛ اما اصول موجود چنین نیستند (فرق اصول در مرحله ثبوت و اثبات)؛

۳. اصل ابزار عقلانی کار مربی و گاه متربی و راهنمای آن‌هاست تا به هدف تربیتی خود برسند؛

۴. هر اصلی متناظر با هدفی است و اصول خاص را برای هدف‌های خاصی باید به کار برد؛

۵. اصول، روش‌ها و هدف‌های تربیتی با یکدیگر پیوند دارند؛ یعنی با اصول، روش‌های

درخور را برای رسیدن به هدف‌ها برمی‌گزینند.

اشاره‌ای به شماری از اصول شناخته‌شده تربیتی: اشتاینر هفت اصل کلی را برای تربیت شرح داده است: اصل کمال، تفرد، آزادی، سندیت، اجتماعی، کنونی بودن و فعالیت (شاتو، ۱۳۶۹: ۲۶۵). هوشیار فقط به شش اصل اشاره کرده است (هوشیار، ۱۳۲۷: ۱۴۲). وی دو اصل فعالیت و آئیت (تناسب عمل و وضع) را یکی کرده و با عنوان فعالیت به قید «آن» آورده است (همان: ۱۴۳ و ۱۶۰). علی محمد کاردان اصل سندیت را سلطه و اعتبار می‌داند (کاردان، بی‌تا: ۷). شکوهی معتقد است که اشتاینر اصل تناسب عمل و وضع را نیز باور دارد (شکوهی، ۱۳۷۲: ۱۴۲). هوشیار به این اصل اشاره نکرده و کاردان به جای آن، اصل آئیت را آورده است (کاردان، بی‌تا: ۷). شاتو هم این اصل را به کنونی بودن تعبیر کرده است (شاتو، ۱۳۶۹: ۲۶۵).

دیگران نیز این اصول را کمابیش می‌پذیرند و همهٔ مریبان آن‌ها را در رفتار تربیتی خود به کار می‌برند، گرچه ناخودآگاه و نه با این عناوین؛ از این رو گفته‌اند دیدگاه‌های هفت‌گانهٔ یادشده جزء آرای کهن تربیت اخلاقی است (همان: ۲۶۶).

فهم درست اصول تربیت اخلاقی، لازمهٔ موفقیت این گونه تربیت است؛ زیرا اصل مانند سنجه‌ای است که شایستگی روش‌ها و وسایلی را محک می‌زند که برای تحقق تربیت اخلاقی به کار رفته‌اند. ضرورت بررسی این اصول هنگامی آشکارتر می‌شود که بدانیم لزومی ندارد که هر وسیله‌ای که برای تحقق تربیت اخلاقی برگزیده می‌شود، در نفس الامر هم وسیله‌ای تربیتی و درخور باشد؛ زیرا کم نیستند وسایلی که به نظر می‌رسد تربیتی‌اند؛ اما در واقع چنین نیستند و بهره‌گیری از آن‌ها در فرآیند تعلیم و تربیت، نتایجی خلاف خواست و انتظار پدید می‌آورد و کار تعلیم و تربیت را مختل می‌کند؛ بنابراین برای سنجش شایستگی فعالیت‌های تربیتی، ناگزیر باید چند اصل را معلوم کرد؛ برای مثال، اصلی که میزان تحقق هدف‌های تربیت اخلاقی را در متربیان مشخص کند؛ اصلی که میزان سازگاری وسایل را با هدف (تربیت اخلاقی) روشن کند؛ اصلی که میزان اخلاقی بودن رفتار متربیان را بسنجد.

در این مقاله تلاش می‌کنیم از رهگذر پژوهشی بنیادی — تاریخی و با روش توصیفی — تحلیلی، شماری از اصول تربیت اخلاقی را موشکافی کنیم؛ از این رو، پس از بررسی

هر اصل، نخست از نگرش مریبان به آن اصل و سپس از نگرش اسلام به آن سخن می‌گوییم.

شماری از اصول تربیت اخلاقی در اسلام

در اینجا درباره چند اصل کلی تربیت اخلاقی توضیح می‌دهیم.

۱. اصل سازگاری وسایل با هدف‌های تربیت اخلاقی

وسایل تحقق تربیت اخلاقی باید اخلاقی باشند؛ وگرنه حاصل کار، تربیت فردی است غیراخلاقی؛ یعنی هدف‌های اخلاقی با وسایل غیراخلاقی محقق نمی‌شوند، پس هر وسیله‌ای در تربیت اخلاقی باید ارزشمند و اخلاقی باشد؛ یعنی وسایل باید اخلاقی و خیر باشند. برای تحقق خیر نمی‌توان و نباید به بد روی آورد؛ زیرا با شر نمی‌توان از شر رها شد و از شر جز شر بر نمی‌خیزد.

الف) نظر مریبان درباره این اصل

متفکران و مریبان سه رویکرد متفاوت دارند:

۱. هدف وسیله را توجیه می‌کند: برای رسیدن به هدف از هر وسیله‌ای می‌توان سود جست؛ بنابراین در تربیت اخلاقی می‌توان از هر وسیله‌ای، حتی غیراخلاقی و شر بهره برد؛ زیرا هدف مهم است، نه وسیله. آلدوس هاکسلی جزء کسانی است که علیه این رویکرد موضع شدیدی گرفته‌اند. وی می‌گوید: «برخی پنداشته‌اند با روش‌های پلشت می‌توان به هدف‌های شریف رسید. اینان ندانسته ره به جهنم می‌برند.» (هاکسلی، ۱۹۴۱: ۳۴). وی در ادامه می‌افزاید: «کسانی که چنین می‌اندیشند، حتی اگر اهدافشان مانند اهداف فاشیست‌ها نباشد، راه فاشیست‌ها را می‌روند.» (همان: ۳۷).
۲. وسیله باید مانند هدف شریف باشد: با هر وسیله‌ای نمی‌توان هر هدفی را محقق کرد. هدف و وسیله باید سازگاری ارزشی داشته باشند. هاکسلی از هواداران این رویکرد است. او معتقد است هدف‌های نیک را فقط با وسایل نیک می‌توان محقق کرد. محال است با وسایل پست به هدف‌های شریف دست بیابیم. هدف هرگز وسیله را توجیه نمی‌کند؛ زیرا ماهیت اهداف را وسایل آن‌ها تعیین می‌کند (همان: ۹). رنه هوبر یکی دیگر از طرف‌داران این

نگرش است و می‌گوید مفهوم و ارزش وسایل را نسبت دقیق آن‌ها با هدف معلوم می‌کند (اوبیر، ۱۹۷۹: ۲۶۹).

۴. وسیله باید با هدف سازگار باشد: برای هر هدفی، وسیله خاص باید برگزید. وسیله و هدف از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه کاملاً با یکدیگر ارتباط دارند؛ به طوری که هدف، سرانجام وسیله و وسیله، سرآغاز هدف است. فیلیپ فینکس از هواداران این رویکرد است و می‌گوید:

«پیوند هدف با وسیله بر این اساس است که در فرایندی مستمر ممکن است هر هدفی وسیله تحقق هدفی فراتر از خود شود؛ پس هدف فقط هدف نیست، بلکه فرصت و مقدمه‌ای است برای آغازی تازه؛ از این رو، وسایل نیز نسبت به هدف غایی می‌توانند هدف جزئی یا میانی باشند و هدف هم می‌تواند دورترین وسیله برای تحقق هدف باشد؛ بنابراین، جداسازی قاطع هدف از وسیله، ناروا و بی‌اساس است.» (فینکس، ۱۹۶۵، ص ۸۲۹)

وانگهی وسایل و اهداف می‌توانند با یکدیگر پیوند مؤثری داشته باشند؛ یعنی وسایل برای تحقق اهداف لوازمی مفید پیش‌رو می‌نهند و اهداف هم به کاربر برای بهره‌گیری از بهترین وسایل بینش و انگیزه می‌بخشند؛ پس تحقق هدف بدون وسیله دست‌یابی به آن، پندار واهی است (همان: ۸۷۸).

یکی از فیلسوفان بنام این حوزه، جان دیویی است. وی می‌گوید باور وجود ارزش‌های ثابت، باعث تقسیم اهداف به ذاتی و میانی شده است؛ یعنی اهدافی که ارزش ذاتی دارند و اهدافی که ارزش ذاتی ندارند و وسیله تحقق اهداف ذاتی‌اند. بسیاری پنداشته‌اند این تقسیم سرآغاز حکمت و گام نخست بازشناخت اخلاقی است. به نظر می‌رسد این تقسیم بسیار مهم است و به ظاهر زیانی ندارد؛ اما در واقع اگر به آن عمل کنیم، نتایج بسیار خطرناکی دارد (دیوی، بی‌تا: ۲۸۰). دیویی توصیه می‌کند پیش از شناخت وسیله مناسب، در پی تحقق آن هدف نباشیم؛ زیرا تحقق این هدف، به زیان هدف یا اهداف اخلاقی دیگر است؛ برای نمونه، ممکن است کسی تلاش کند با زیان رساندن به دوستانش به اهداف خود برسد یا با هزینه کردن شرافتش ثروت بیندوزد یا شرافت ملی را فدای کسب شرافت فردی کند (بالجن، ۱۴۲۳: ۱۲۸).

ب) دیدگاه اسلام دربارهٔ رابطهٔ وسیله و هدف

اسلام به گزینش وسیلهٔ مناسب برای دست‌یابی به هدف، توجه تام می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و وسیله‌ای به‌سوی او بجویید و در راه او جهاد کنید. باشد که رستگار شوید.» (مائده/۳۵) این آیه آشکارا به گزینش وسیله برای رسیدن به هدف، یعنی تقرب به خداوند فرمان می‌دهد. روشن است که این وسیله باید از مشروع باشد، نه حرام.

این تأکید از آن‌رو است که خیر جز با خیر به‌دست نمی‌آید و چنانچه شری وسیلهٔ دست‌یابی به خیری شود، گاه باعث پیدایش شر به‌جای خیر می‌شود و ممکن است شر حاصل بسیار بیش از شری باشد که همچون وسیله برگزیده شده است؛ از این‌رو از رسول خدا ﷺ پرسیدند: آیا خیر با شر به‌دست می‌آید؟ حضرت پاسخ دادند: «خیر جز با خیر به‌کف نمی‌آید و از شر جز شر بدتری بر نمی‌آید.» (عسقلانی، ۱۴۱۸: ۶/۳۸۹) بنابراین، اسلام دستور داده است بدی را با خوبی بزداایم؛ زیرا اگر آدمی باید همواره در پی اهداف شایسته باشد، نمی‌تواند شر را با شر دفع کند؛ چون دفع شر با شر، باعث شر می‌شود، نه خیر؛ پس قاعدهٔ اساسی در اسلام این است که باید شر را با خیر و بدی را با خوبی از میان برد: «خوبی با بدی یکی نیست. [بدی را] با نیکوترین شیوه دور کن [...]» (فصلت/۳۴). عالمان دین بر این اساس گفته‌اند: «ضرر با ضرر دفع نمی‌شود.» (سیوطی، ۱۹۵۹: ۸۶) بر همین اساس است که در اسلام برای دست یافتن به حلال، نمی‌توان از حرام استفاده کرد (سیوطی، ۱۹۵۴: ۱/۷۲)؛ یعنی از نگاه اسلام، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند (شاطبی، ۱۹۶۹: ۲/۱۴۶-۱۴۷).

علمای اسلام از سر تسامح و ناچاری، گاهی قاعدهٔ فقهی «تسامحی که در وسائل رواست در اهداف روا نیست» را می‌پذیرند و عمل به آن را روا می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۴۳) برخی احکام شرعی به‌خودی‌خود هدف‌اند و برخی دیگر وسیله و مقدمهٔ تحقق احکام دیگرند؛ از این‌رو، در وسایل یا احکام تبعی، تسامح و تساهل وجود دارد (زحلی، ۱۴۲۰: ۵۷۷).

۲. اصل لزوم رعایت تفاوت‌های فردی

از آنجاکه انسان‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، لازم است پیش از گزینش وسیلهٔ درخور

برای تربیت اخلاقی آن‌ها، ویژگی‌های سنی، استعدادها و شرایط تربیتی آنان را در نظر بگیریم (محمود و غیره، ۱۹۶۴: ۱۹). اصولاً باید تربیت اخلاقی با خواسته‌های متربی در سراسر مراحل رشدش سازگار باشد (اویسر، ۱۹۷۹: ۴۹۷). گوهر تربیت اخلاقی و وسایل آن باید همگام با مراحل رشد جسمی و عقلی متربی دگرگون شود. متربی فقط چیزی را درمی‌یابد که درخور فهمش است و فقط چیزی درخور فهم متربی است که با خواسته‌های او در هر مرحله از رشدش سازگار باشد (همان: ۵۰۳).

الف) نظر مریان دربارهٔ این اصل

دانشمندان از دیرباز تاکنون به این اصل تربیتی توجه کرده‌اند؛ برای مثال، ارسطو دربارهٔ اهمیت این اصل می‌گوید: «در تعلیم و تربیت باید خصوصیات فردی را سنجید و کوشید هر کس آنچه را برای او مناسب‌تر است فراگیرد.» (ارسطو تالیس، ۱۳۵۶: ۲/ ۲۸۷). مریان بزرگ مسلمان نیز به خوبی به این اصل پرداخته‌اند. ابوحامد محمد غزالی کار مربی را مانند کار پزشک می‌داند:

«همچنان‌که پزشک برای درمان بیمار باید نوع و میزان درد را معلوم کند و براساس این تشخیص و توجه به ویژگی‌های جسمی، پیشه و سن بیمار، با تعیین داروی مناسب به درمان بیمار پردازد؛ زیرا اگر پزشک با دارویی واحد درپی درمان همهٔ بیمارانش برآید، ناگزیر بیشتر آنان را خواهد کشت. برای درمان بیماری‌های اخلاقی نیز نخست باید گونه و میزان بیماری را معلوم کرد و با توجه به سن و توان فرد، وسیلهٔ درخوری را برای درمان او برگزید و او را درمان کرد.» (غزالی، بی تا: ۳/ ۶۱).

از معاصران غربی، به دیدگاه فیلیپ فینکس اشاره می‌کنیم. وی معتقد است برای تربیت متربی باید روش‌هایی را به کار ببریم که با سن، رشد، توانایی‌ها و خواسته‌های او سازگار باشد. این کار مغایر اهداف آرمانی و پدرانۀ تربیت متربی نیست که در آینده باید به آن‌ها دست یافت؛ به شرطی که این هدف‌ها با مراحل آیندۀ تربیت متربی سازگار و با روند حقیقی رشد وی با اهداف بلندمدت تربیت او متناسب باشند (فینکس، ۱۹۶۵: ۸۲۸).

ب) دیدگاه اسلام دربارهٔ این اصل

اصل تفاوت‌های فردی یکی از اصول شناخته‌شده در اسلام است. گذشته از آیاتی مانند آیه ۲۸۶ سوره بقره،^۱ معصومان علیهم‌السلام نیز در گفتار تربیتی‌شان به این معیار اشاره کرده‌اند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گفته‌اند: «ما پیامبران فرمان داریم با مردم در خور خردشان سخن بگوییم.» (حرانی، ۱۳۶۳: ۳۷) همچنین از آن حضرت نقل کرده‌اند: «مردم کان‌هایی چون کان‌های سیم و زرند» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۷۲).

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این سخنان کوتاه، از ناهمگونی آدمیان در استعدادها می‌گوید؛ یعنی هرکس ویژگی‌هایی دارد که در دیگران نیست و هرکس در جای خود جهان ارزشمندی است و خداوند کسی را به‌گزارف نیافریده است. انسان گذشته از ارزش نوعی، ارزش فردی نیز دارد که ملاک انسان بودن اوست. هرکس به‌تنهایی گوهرهای نهفته‌ای دارد که باید کشف شوند و با تربیت جلا یابند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گفته است: «کاری پیشه کنید که از شما ساخته است» (عسقلانی، ۱۴۱۸: ۵/۱۱۷).

۳. اصل پایبندی کامل به رفتار اخلاقی

با این اصل، میزان تحقق کامل تربیت اخلاقی را در متری می‌سنجند. تربیت اخلاقی هنگامی تحقق کامل یافته است که فرد در پیدا و پنهان و در شرایط گوناگون از شر و بدی بیزار باشد و خیر و نیکی را دوست و بزرگ بدارد؛ زیرا تربیت اخلاقی، آمادگی کامل برای تن دادن به اخلاق در هر وضعی، حتی در محیط ضداخلاق است.

الف) نظر مربیان دربارهٔ این اصل

اهمیت این موضوع بسیاری از مربیان را واداشته است برای سنجش میزان تحقق تربیت اخلاقی در فرد، معیارهایی وضع کنند. ارسطو معیار کمال اخلاقی فرد را پدید آمدن عادت

۱. خدا هیچ کس را مگر به‌اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کند. هرکس هر مایه نیکی کند، به‌سود او و هر پایه بدی کند، به‌زیان اوست. پروردگارا اگر از یاد بردیم یا کز تافتیم، بر ما مگیر.

می‌داند (ارسطو طالیس، ۱۳۵۶: ۲۰۳/۲)؛ یعنی متربی باید عادت کرده باشد اخلاقی رفتار کند و عادت غیر اخلاقی در او نباشد. فارابی معتقد است اخلاق هنگامی در متربی کمال می‌یابد که رفتار اخلاقی بر اثر تکرار، تمرین و عادت، از وی طبیعی سربرزند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۷). مسکویه می‌گوید: «هرگاه اخلاق به صورت هیئت و ملکه درآید و نفس بی‌تأمل و درنگ به رفتار اخلاقی روی آورد، اخلاق در متربی پدید آمده است.» (مسکویه، ۱۴۲۷: ۳۱). معیاری ابن‌سینا برای تحقق تربیت اخلاقی این است که در نفس متربی، ملکه‌ای چیره شود که بر همه گرایش‌های او حاکم باشد و وی را پیوسته به رفتار اخلاقی برانگیزد (ابن‌سینا، ۱۹۸۸: ۲۰۱-۲۰۲). ابو حامد محمد غزالی تربیت اخلاقی را هنگامی کامل می‌داند که اخلاق بخشی از طبیعت متربی شده باشد، وی به آسانی، بی‌درنگ و تأمل و از سر علاقه به رفتار اخلاقی روی آورد، همیشه در سراسر عمر چنین کند و از رفتار غیر اخلاقی گریزان باشد. اگر متربی گاهی از رفتار خلاف اخلاق بیزار و زمانی از آن خشنود باشد یا فقط گاهی به اخلاق نیک تن دهد، هنوز چنان‌که باید اخلاق در او شکل نگرفته است؛ یعنی اخلاق بخشی از شخصیت و طبیعت او نشده است (غزالی، بی‌تا: ۳/۵۳-۵۴).

ب) دیدگاه اسلام درباره این اصل

از نگاه اسلام کسی تربیت اخلاقی شده است که:

۱. نه تنها به رفتار اخلاقی پایبند است، بلکه تا می‌تواند نمی‌تواند رفتار اخلاقی را فرونهد؛ زیرا اخلاق و فضیلت اخلاقی مانند درختی است که چون ریشه دواند، ناگزیر و به اقتضای طبیعتش پیوسته برگ و بار می‌دهد. شاید از این روست که رسول خدا ﷺ مسلمان را به درختی تشبیه کرده است که برگش نمی‌ریزد: «در میان درختان، درختی است که برگش نمی‌ریزد. این درخت مانند مسلمان است» (طهطاوی، ۱۳۲۹: ۱/۲۰۳)؛ یعنی مسلمان پیوسته نیکی می‌کند؛ حتی اگر اندک باشد. رسول خدا ﷺ گفته است: «بهترین کارها نزد خداوند آن است که همیشگی باشد، گرچه اندک» (عسقلانی، ۱۴۱۸: ۱۴/۷۸).

۲. پیوسته در نهان و آشکار، رفتار اخلاقی می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که دارایی خود را روزان و شبان، پنهان و پیدا می‌بخشند، پاداششان نزد پروردگارشان است،

هراسی ندارند و غمگین نمی‌شوند.» (بقره/ ۲۷۴).

۳. گذشته از پابندی پیوسته در آشکار و نهان، رفتار اخلاقی‌اش از سر میل و خواست و

باخشنودی است:

«کسانی که پیش از آنان [مهاجران] در شهر [مدینه] زندگی می‌کردند و به [وادی] ایمان درآمده بودند، کسانی را که به سوی آنان هجرت کرده‌اند، دوست می‌دارند و در خود به آنچه به [مهاجران] داده‌اند، از نمی‌ورزند و هر چند خود نیازمند باشند، آنان را بر خویش پیش می‌دارند. هر که را از آزمندی نفس خویش بازدارند، همو رستگار است.» (حشر/ ۹)

۴. از علاقه به کار نیک فراتر می‌رود و در راه آن از مال و محبوب می‌گذرد؛ زیرا رفتار و

فضیلت اخلاقی از نگاه او ارزشمندتر از هر چیز است: «هرگز به نیکی نخواهید رسید؛ مگر

از آنچه دوست دارید، ببخشید. بی‌گمان خدا از آنچه ببخشید، آگاه است.» (آل عمران/ ۹۲)

۵. در راه اخلاق از جان شیرین هم می‌گذرد؛ از این رو حضرت امام حسین علیه‌السلام

در روز عاشوا فرمود: «سیه‌کاری فرزند سیه‌کار مرا میان دو کار نهاده است: شهادت و

خواری! ما و خواری هرگز!» (سیدابن طاووس، ۱۳۸۳: ص ۱۳۶). داستان فرعون و یاران موسی

علیه‌السلام نیز از دیگر نمونه‌های از جان گذاشتن برای حفظ فضیلت‌هاست. فرعون آن‌ها

را تهدید کرد و گفت:

«آیا پیش از آنکه من به شما اجازه دهم، به او گرویدید؟ بی‌گمان او بزرگتان است

که به شما جادوگری آموخته است. حالیا دست‌ها و پاهایتان را ناهمسان می‌برم،

شما را به تنه‌های خرمابن بر دار می‌کشم و درخواهید یافت که شکنجه کدام‌یک

از ما جان‌کاه‌تر و پایاتر است.» (طه/ ۷۱)

کسانی که تربیت اخلاقی بر آن‌ها اثر نکرده و روحشان از فضیلت سرشار نشده است، از

رفتار اخلاقی لذت نمی‌برند و از سر بیزاری و ناخرسندی، برای خواسته‌های دنیایی،

همراهی با جمع و تظاهر به نیکی، گاه به رفتار اخلاقی تن می‌دهند و فضیلتی ساختگی از

آنان سر می‌زنند. این‌ها از رفتار اخلاقی نفرت دارند و در نهان خویش از رفتار اخلاقی‌شان

پشیمان‌اند و برای مثال، اگر صدقه‌ای داده‌اند، خود را مال‌باخته می‌دانند: «تنها چیزی که

نگذاشت بخشش‌های آنان را بپذیرند، این بود که آنان به خدا و فرستاده او کفر ورزیدند و مگر از سر بی‌حالی نماز نگزارند و جز با بی‌زاری نبخشیدند.» (توبه/ ۵۴)

۴. اصل ارزیابی بازتاب عینی و ذهنی اخلاق

الف) نظر مریبان درباره این اصل

فیلسوفان در باره عینی و بیرونی یا ذهنی و درونی بودن این ارزیابی هم‌نظر نیستند.

۱. رویکرد عینی (بیرونی): براساس این رویکرد، رفتار اخلاقی را با سنجه‌هایی بیرونی و عینی می‌سنجیم که با درون انسان ارتباط ندارند. هواداران این رویکرد به چند مکتب و گروه تقسیم می‌شوند.

مکتب پراگماتیسم: در این مکتب، رفتار اخلاقی را با میزان سود و موفقیت مادی یا معنوی آن می‌سنجند؛ خواه این فایده و پیروزی از آن فرد شود، خواه از آن گروه؛ براین اساس، هرچه سود عمل برای مردم بیشتر باشد، رفتار اخلاقی‌تر خواهد بود (طویل، ۱۹۶۷: ۲۷۳).

مکتب سازگاری با محیط: هربرت اسپنسر از هواداران جدی این مکتب است. او معتقد است معیار اخلاقی بودن رفتار انسان، میزان سازگاری آن با محیط است؛ پس هرچه رفتار با محیط سازگارتر باشد، اخلاقی‌تر است؛ زیرا سازگاری خیر است و ناسازگاری شر. از سازگاری، لذت و شادی، و از ناسازگاری، رنج و اندوه برمی‌آید. اسپنسر پیرو لامارک و داروین و از هواداران سرسخت داروینیسم اخلاقی است. وی معتقد است اخلاق پدیده‌ای کاملاً طبیعی و بدون هرگونه مبنای الهی است. اخلاق هم مانند جانداران، مراحل تطوری را طی کرده است. در مرحله نهایی که اخلاق به کمال رسیده است، اخلاق با طبیعت یکی شده است. از نظر این مکتب اخلاقی، مقولات اخلاقی مانند خیر به غیر، رفتاری کاملاً غیراخلاقی است؛ زیرا با قانون بقای اصلح سازگاری ندارد، درافتادن با طبیعت و نقص قانون بقای اصلح است و سرانجام باعث انحطاط نسل بشر می‌شود (کرم، بی‌تا: ۳۶۱-۳۶۳).

مکتب تجربه‌گرا یا غایت‌گرا: براساس این مکتب، معیار اخلاقی بودن رفتار، غایت خوب و مطلوب آن است؛ یعنی انسان به یاری تجربه، رفتار اخلاقی را از رفتار غیراخلاقی

بازمی‌شناسد؛ یعنی برای درک اخلاقی بودن رفتار، آن را درعمل می‌آزماییم. اگر برای ما بهره مادی یا معنوی داشت، اخلاقی است و اگر رنج مادی یا معنوی داشت، غیراخلاقی است (همان: ۱۶۵).

۲. جمع رویکرد عینی و ذهنی: در این رویکرد، برای اخلاقی بودن رفتار به برابری آن با قوانین اخلاقی بسنده نمی‌کنند، بلکه رفتار اخلاقی باید خواسته عقل، دل و اراده خیر باشد. اراده خیر جان‌مایه رفتار اخلاقی است؛ یعنی اراده خیر است که به رفتار رنگ اخلاقی می‌دهد؛ زیرا کار دل و اراده خیر هرگز به شر و بدی آلوده نمی‌شود. ارسطو از پیروان این رویکرد است. او معتقد است رفتار برخاسته از فضایل، فقط در صورتی اخلاقی است که:

۱. فاعل رفتار، بدانند چه می‌کند؛
 ۲. فاعل از سر اراده و اختیار کامل به رفتار روی کرده و نتایج و لذت رفتار، خواسته و مطلوب او باشد؛
 ۳. فاعل برای رفتار اخلاقی تصمیم قطعی گرفته باشد، و به هیچ‌روی در پی رفتاری خلاف رفتار اخلاقی نرود (ارسطو طالیس، ۱۳۵۶: ۲/۲۳۸).
- کانت برای بازشناخت رفتار اخلاقی، معیار حسی و ظاهری و معیار معنوی و باطنی وضع کرده است:

الف) معیار معنوی یا درونی: کانت بر معیار معنوی و باطنی بیش از معیار حسی و ظاهری تأکید کرده است. از نگاه او معیار معنوی یا باطنی همان اراده خیر است؛ زیرا وی معتقد است که هیچ چیز وجود ندارد که خیر مطلق و بی‌قید و شرط باشد؛ مگر خود اراده خیر (کانت، ۱۴۰۳: ۵۱). او می‌گوید اصولاً اراده خیر شرط تحقق هر خیر دیگر است (همان: ۵۳). اگر رفتار اخلاقی با نیت اخلاقی نباشد، اخلاقی نیست؛ زیرا ممکن است کسی کار اخلاقی را برای اغراض مادی یا هر هدف غیر اخلاقی دیگر انجام داده باشد (همان: ۵۳-۵۴)؛ افزون‌براین، معیار بودن نیت و اراده اخلاقی اقتضا می‌کند که رفتار اخلاقی مسبوق به انگیزه، خواست و گرایشی دیگر نباشد. هیچ‌یک از این مقولات فرد را وانمی‌دارند که احساس کند باید به رفتار اخلاقی تن دهد. آنچه باعث احساس واجب بودن رفتار اخلاقی

می‌شود، و خوب ذاتی رفتار اخلاقی است (همان: ۵۱-۵۶).

ب) معیار بیرونی: کانت معتقد است معیار برون‌ذهنی یا حسی رفتار اخلاقی چند قاعده اساسی دارد که دو تایشان از بقیه مهم‌ترند:

۱. چنان رفتار کن که با ضابطه‌ای سازگار باشد که می‌توانی به‌خواست خود آن را قانون عمومی طبیعت کنی (همان: ۱۰۹)؛

۲. چنان رفتار کن که انسانیت را در خودت و در دیگران غایت همیشگی و درعین حال ذاتی رفتار اخلاقی بدانی، نه فقط وسیله (همان: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۴۱).

این معیار را می‌توان قرن‌ها پیش از کانت، آن‌هم دقیق‌تر، در اندیشه ابو‌حامد محمد غزالی یافت. وی می‌گوید در اخلاق (چه خوب و چه بد)، چهار چیز دخیل است:

۱- رفتار نیک یا بد؛

۲- بازشناخت نیک از بد؛

۳- توانایی بر انجام نیک یا بد؛

۴- حالتی نفسانی و ثابت که به یکی از دو کار گرایش دارد، انسان را به آن می‌خواند و کار را بر او آسان می‌کند (غزالی، بی‌تا: ۳/۵۳).

غزالی درباره نقش هر یک در اخلاق و اخلاقی بودن رفتار می‌گوید:

«روشن است که صرف وجود خوبی یا بدی ربطی به اخلاقی بودن رفتار ندارد. شناخت نیک و بد هم باعث اخلاقی شدن کردار نمی‌شود؛ زیرا معرفت غیر از رفتار است. رفتار نیک و بد هم نشان اخلاقی بودن عمل نیست؛ زیرا برای نمونه ممکن است کسی اهل بخشش باشد؛ اما از روی تنگدستی یا مانعی دیگر نتواند گشاده‌دستی کند و برعکس، ممکن است کسی اهل امساک باشد؛ اما برای فریب مردم یا جلب منفعتی، باتکلف بخشش کند؛ اما نه رفتار اولی اخلاقی است و نه فعل دومی. اخلاق فقط توانایی انجام دادن نیک و بد هم نیست؛ زیرا مردم در سرشت خود بر هردو توانایند؛ اما این توانایی رفتار آن‌ها را نیک یا بد نمی‌کند و رفتارشان اخلاقی نمی‌شود؛ پس آنچه اخلاق است و رفتار را اخلاقی می‌کند، همان حالت نفسانی و ثابتی است که کسان را به فعل و ترک و امی دارد و کار را بر آن‌ها آسان می‌کند.» (همان)

به عبارت دیگر، رفتار هنگامی اخلاقی است که جزء شاکله و شخصیت فرد شده باشد و بتوان آن را طبع ثانوی وی دانست (همان: ۵۸-۵۹)؛ همان‌که غزالی از آن به هیئت نفس و صورت باطنی هم تعبیر می‌کند (همان: ۵۳) و خواجه‌نصیر به آن ملکه می‌گوید (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۰۱).

ب) دیدگاه اسلام درباره معیار رفتار اخلاقی

اسلام برای شناخت رفتار اخلاقی از رفتار غیراخلاقی دو معیار وضع کرده است که یکی ظاهری یا بیرونی است و دیگری باطنی یا درونی.

۱. **معیار عینی و بیرونی:** مراد از این معیار، اصول و قواعد اخلاقی است که اسلام وضع کرده است تا با آن‌ها راه درست و خیر برای زندگی انسان معلوم شود. خداوند این معیار بیرونی را قرار داده است تا انسان معیاری برای شناخت رفتار اخلاقی، خیر از شر، راه از بیراه و نور از تاریکی داشته باشد: «ای اهل کتاب، فرستاده ما نزدتان آمد تا بسیاری از آنچه را از کتاب [آسمانی] پوشیده می‌دارید، بر شما روشن کند و بسیاری را نادیده بگیرد؛ راستی را که از خداوند برای شما نور و کتابی روشن آمده است.» (مائده/ ۱۵)

۲. **معیار درونی یا باطنی:** به این معیار، با واژگانی مانند اراده، نیت، انگیزه، اخلاص، غایت اشاره شده است. پیش از شرح این معیار اخلاقی، باید مفهوم چند اصطلاح یادشده را اندکی توضیح دهیم:

انگیزه: انگیزه در واقع میل و گرایش درونی به چیزی است. عامل گرایش می‌تواند زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اعتقادی یا اجتماعی باشد (عثمان، بی‌تا: ۲۲۷). انگیزه هرچه باشد، معمولاً با تهییج و فشار یکی از عوامل یادشده پدید می‌آید، نه با عقل، تفکر و اخلاص لازم برای رفتار اخلاقی؛ از این رو، انگیزه به‌عنوان معیار رفتار اخلاقی چندان مهم نیست؛

نیت: نیت خواستن چیزی و رفتن دل در پی آن است (حسینی، بی‌تا: ۷). نیت دو گونه است: قصد، که خواست انجام کار در زمان حال است، و آهنگ (عزم و تصمیم)، که خواست انجام دادن کار در آینده است. اراده و نیت یا یک چیزند یا اراده اعم از نیت است؛ بنابراین قصد و عزم مانند نیت، بخشی از اراده‌اند (همان: ۸). نیت و اراده گاه به خود رفتار تعلق می‌گیرد و گاه به نتیجه رفتار؛

اخلاص: زدودن دل از کار برای غیر خدا؛

غایت: غایت آخرین چیزی است که انسان از رفتار خود اراده می‌کند؛ پس غایت همان هدف دور رفتار است.

سنجش رفتار اخلاقی هم با غایت و هم با اراده ارتباط دارد؛ یعنی اخلاقی بودن رفتار به وجود غایت و اراده بستگی دارد است. غایت برای رفتار اخلاقی ضرورت دارد؛ زیرا رفتار بی‌هدف وارد حوزه مسئولیت اخلاقی نمی‌شود. اراده در رفتار اخلاقی از آن‌رو ضرورت دارد که بدون آن نمی‌توان میزان مسؤلیت و جزای اخلاقی را برای رفتار اخلاقی معلوم کرد. غایت رفتار اخلاقی برای سنجش اخلاص فرد در رفتار اخلاقی ضرورت دارد؛ بنابراین، نقش اراده و غایت در رفتار اخلاقی بسیار مهم است؛ زیرا اخلاقی بودن رفتار اخلاقی فقط در گرو تطابق رفتار با قوانین اخلاقی نیست. این سازگاری فقط پوسته بیرونی رفتار را معلوم می‌کند. اراده، نیت و غایت است که گوهر و لایه ناپیدای رفتار اخلاقی را نمایان می‌کنند که در واقع روح رفتار اخلاقی است. رسول خدا ﷺ گفته است: «رفتار در گرو نیت، و بهره هر کس همان نیت اوست.» (عسقلانی، ۱۴۱۸: ۱۳/۱).

اصول کاربست چند اصل تربیتی یاد شده

با اشاره کوتاهی به شماری از اصول کاربرد اصل‌های یاد شده، این مقاله را تمام می‌کنیم:

۱. مربی باید این اصول را به‌خوبی بیاموزد و آن‌ها را به‌دقت به‌کار بندد؛
۲. باید مربی را با مفهوم تحقق تربیت اخلاقی آشنا کرد و اصول تربیت اخلاقی را به او آموزش داد. آن‌گاه او را تشویق کرد تا بکوشد در تربیت اخلاقی به کمال برسد؛
۳. لازم است مربی گه‌گاه و در مراحل گوناگون هر یک از متریبان را بیازماید تا دریابد در چه مرحله‌ای از تربیت اخلاقی قرار دارند؛ برای نمونه، می‌توان محیطی فراهم کرد تا متریبان بتوانند در آزمون تقلب کنند. اگر کسی تقلب کرد، معلوم می‌شود هنوز چنان‌که باید تربیت اخلاقی نشده است. آزمون در تربیت اخلاقی بسیار مهم است. قرآن کریم می‌فرماید: «چشم‌تان به یتیمان باشد تا زمانی که به ازدواج برسند؛ پس اگر در آنان بالندگی دیدید، اموالشان را به خودشان واگذارید» (نساء/۶)؛

۴. باید افراد را آموزش داد با خودآزمایی، وضع و میزان تربیت اخلاقی خود را محک بزنند (بالجن، ۱۴۲۳: ۲۰۵).

نتیجه گیری

هدف این مقاله، اثبات وجود برخی از اصول تربیت اخلاقی در اسلام بود. اثبات کردیم که اسلام به اصول تربیت اخلاقی توجه کرده است و برای نمونه، به چهار اصل اشاره کردیم: سازگاری و سایل با هدف‌های تربیت اخلاقی؛ لزوم رعایت تفاوت‌های فردی؛ پایبندی کامل به رفتار اخلاقی؛ ارزیابی بازتاب عینی و ذهنی اخلاق. همچنین نشان دادیم که مریبان غربی و عالمان مسلمان نیز به این اصول توجه می‌کند و با اندکی اختلاف، رویکرد یکسانی دارند؛ پس دست‌کم شماری از اصول تربیت اخلاقی در بند زمان و مکان نیستند و بر زمان و مکان‌اند، بعد جهانی دارند و اسلام هم بر آن‌ها تأکید کرده است.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن سينا (١٩٨٨)، في علم الاخلاق (ضميمه المذهب التربوى عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية)، عبدالامير شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
٣. ارسطوطاليس (١٣٥٦)، اخلاق نيكوماخس، ترجمه ابوالقاسم پورحسينى، دانشگاه تهران، تهران.
٤. اوبير، رونيه (١٩٦٧)، التربية العامة، ترجمه عبدالله عبدالدائم، دارالعلم للملايين، بيروت.
٥. حرانى، ابومحمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبة (١٣٦٣)، تحف العقول عن آل الرسول، صححه و علق عليه على اكبر الغفارى، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم.
٦. حسيني، أحمد محمد (بى تا)، نهاية الاحكام فى بيان ما للنية من احكام، المطبة الأميرية، القاهرة.
٧. ديوى، جون (بى تا)، تجديد فى الفلسفة، ترجمه مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
٨. زحيلي، محمد (١٤٢٠)، القواعد الفقهية على المذهب الحنفى والشافعى، جامعة الكويت، الكويت.
٩. سيدابن طاووس (١٣٨٣)، لهوف، ترجمه عباس عزيزى، صلاة، قم.
١٠. سيوطى، عبدالرحمن (١٩٥٤)، الجامع الصغير، ملتزم الطبع عبدالحميد حنفى، القاهرة.
١١. _____ (١٩٥٩)، الأشباه والنظائر، مطبعة البابى الحلبي، القاهرة.
١٢. شاتو، ژان (١٣٦٩)، مرييان بزرگ، ترجمه غلام حسين شكوهى، دانشگاه تهران، تهران.
١٣. شاطبى، ابواسحاق (١٩٦٩)، الموافقات فى اصول الأحكام، مكتبة صبيح، القاهرة.
١٤. شريعتمدارى، على (١٣٧٣)، اصول تعليم وتربيت، دانشگاه تهران، تهران.
١٥. شيخ صدوق (١٤١٣)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: محمدجواد الفقيه، فهرست و تصحيح: يوسف البقاعى، دارالاضواء، بيروت.
١٦. طوسى، خواجه نصيرالدين (١٣٦٤)، اخلاق ناصرى، تصحيح و تنقيح: مجتبى مينوى و على رضا حيدرى، خوارزمى، تهران.

۱۷. طویل، توفیق (۱۹۶۷)، *الفلسفة الخلقية، دارالنهضة العربية، القاهرة*.
۱۸. طهطاوی، السيد عبدالرحيم عنبر (۱۳۲۹)، *هداية الباری إلى ترتيب أحاديث البخاری، مطبعة السعادة، القاهرة*.
۱۹. عثمان، عبدالکريم (بی تا)، *الدراسات النفسية عند المسلمين [والغزالی بوجه خاص]*، مكتبة وهبة، القاهرة.
۲۰. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۸)، *فتح الباری بشرح صحيح البخاری، دارالکتب العلمية، بیروت*.
۲۱. غزالی، ابو حامد محمد (بی تا)، *احياء علوم الدين، دارالمعرفة، بیروت*.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، *الجمع بين رأی الحكيمین، قدم له وعلق عليه البير نصری نادر، المكتبة الزهراء، تهران*.
۲۳. فينكس، فيليب (۱۹۶۵)، *فلسفة التربية، ترجمه محمد لبيب النجیحی، دارالنهضة المصرية، القاهرة*.
۲۴. كاردان، علی محمد (بی تا)، «عقاید تربیتی كرشن اشتاير»، *ضمیمه مجله دانشكده ادبیات دانشگاه تهران، شماره اول، سال ششم، ص ۷*.
۲۵. كانت، ایمانوئیل (۱۴۰۳)، *اسس متیافیزقا الأخلاق، ترجمه و قدم له مع تعليقات فيكتور دلبوس محمد فتحی الشنقيطی، دارالنهضة العربية، بیروت*.
۲۶. كرم، يوسف (بی تا)، *تاریخ الفلسفة الحديثة، دارالقلم، بیروت*.
۲۷. محمود، يوسف و غيره (۱۹۶۴)، *سیكولوجية الفروق الفردية، دارالنهضة المصرية، القاهرة*.
۲۸. مسكويه، احمد بن محمد بن يعقوب (۱۴۲۷)، *تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، تحقيق و شرح: نوف الجزّاح، دار صادر، بیروت*.
۲۹. مكارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳)، *انوار الفقاهه، مدرسه الامام اميرالمؤمنين ؑ، قم*.
۳۰. هاكسلی، آلدوس (۱۹۴۱)، *الوسایل و الغايات، ترجمه محمود محمود، لجنة التأليف و الترجمة، القاهرة*.
۳۱. هوشيار، محمدباقر (۱۳۲۷)، *اصول آموزش و پرورش، دانشگاه تهران، تهران*.
۳۲. يالجن، مقداد (۱۴۲۳)، *التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب، رياض*.