

توازن روح و جسم در مدار تربیت اسلامی: نگرشی تطبیقی با مکاتب دیگر

محسن قمی**

محمد شریفانی*

چکیده

پایه‌ی نظام تربیتی هر مکتب اخلاقی، بر جهان‌بینی آن مکتب بنا شده است که مهم‌ترین جزء این جهان‌شناسی نیز، انسان‌شناسی آن مکتب است. مکاتب غیرالاهی بر مبنای فهم خویش از انسان، گاهی به سمت توجه تام به ارزش‌های مادی گرویده‌اند و گاهی در ورطه‌ی غفلت از مادیات و فرو افتادن در ماورا افتاده‌اند؛ گاهی نیز به نوعی تعادل - البته غیرمتکی به ارزش‌های الاهی - رسیده‌اند.

در این میان، نظریه‌ی اخلاقی تربیتی اسلام بر انسان‌شناسی دوبعدی بنا می‌شود؛ به این بیان که انسان را مرکب از دو ساحت وجودی روح و جسم می‌داند و البته اهتمام ویژه را متوجه روح می‌کند.

این مقاله به بیان بخشی از این انسان‌شناسی، یعنی قرار گرفتن دوگانه‌ی روح - جسم به عنوان موضوع و محط تربیت انسان و مقایسه‌ی آن با مکاتبی می‌پردازد که در این زمینه حرفی داشته‌اند و مورد توجه قرار گرفته‌اند. در پایان نیز نتیجه می‌گیرد که در عین دوگانگی روح و جسم و تأثیر و تأثر متقابل این دو بر یکدیگر، اصالت با روح است و نقش کلیدی را در تربیت انسان بازی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- روح، جسم، ۲- انسان‌شناسی، ۳- اسلام، ۴- نظام تربیتی، ۵- مکاتب مادی.

۱. مقدمه

از نگاه تربیتی، از آن‌جا که محور تربیت، انسان بما هو انسان است، بدیهی است که

«انسان» موضوع تربیت است. به عبارت دیگر، همه‌ی نزاع بر سر تربیت انسان و «سیر تکاملی» اوست و محور این سیر کسی جز انسان نیست؛ اما سؤال مطروح این است که اولاً این انسان متشکل از چه اجزائی است؟ به دیگر سخن، آن اجزای وجودی او که در تربیت وی نقش ایفا می‌کنند، کدام‌اند؟

ثانیاً اگر اثبات کردیم که انسان به طور مشخص، دو ساحت وجودی دارد، در سیر تربیتش، با هر کدام از این دو چگونه باید تعامل شود؟

پس ابتدا به دوساحتی بودن وجود انسان می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که از نگاه انسان‌شناسی اسلامی، انسان متشکل از روح و جسم است و طبیعی است که انسان‌شناسی هر مکتبی پایه‌ی نظام تربیتی آن باشد.

سپس به این مسأله می‌پردازیم که از این دو ساحت وجودی، کدام‌یک باید محور تربیت و مورد توجه اصلی قرار گیرد و نقش هر کدام در تربیت انسان، برای نیل به سعادت ابدی چیست. در این میان، با شرح و بسط نظریات معارض و نیز مکاتبی که این نظریات را نمایندگی می‌کنند، نوعی بررسی تطبیقی انجام می‌دهیم.

۲. انسان، موجودی دوساحتی

اعتقاد به دوساحتی بودن وجود انسان (دوانگاری، ثنویت)^۱ سابقه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه‌ی بشر دارد. طبق این اعتقاد، انسان تنها در بعد مادی و جسمانی خویش خلاصه نمی‌شود؛ بلکه از واقعیتی به نام «نفس» یا «روح» نیز برخوردار است (۳۷، ص: ۲۱).

این اعتقاد، اول‌بار، در میان ادیان توحیدی و حتی غیرتوحیدی جلوه‌گر شد؛ خصوصاً آن دسته از مکاتب غیرتوحیدی که اعتقاد به تناسخ (انتقال روح) داشتند (۳۱، ص: ۱۰۲).

در میان فلاسفه نیز نظریه‌ی دوساحتی بودن سابقه‌ی طولانی دارد. سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م)، نخستین فیلسوف یونانی که به طور جدی، انسان را محور تأملات خویش قرار داده (۳۷، ص: ۲۱) و «خداوند اخلاق» نامیده شده است (۲۳، ص: ۱۸)، در پاسخ به این سؤال که «چرا فیلسوفان آرزویی جز مرگ ندارند؟»، صراحتاً به تمایز جسم و روح اشاره می‌کند:

«مگر [مردن] جز جدایی روح از تن است؟ آیا مردن به حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام، تنها و جدا از دیگری می‌ماند» (۸، ص: ۴۹۱)؟

افلاطون (۴۳۰ - ۳۴۸۷ ق.م) نیز عقیده‌ی خویش را در باب نفس چنین بیان می‌کند:

«نتیجه‌ای که از این تصدیق‌ها به دست می‌آید این است که روح خدایی و جاویدان و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند، در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است» (۸، ص: ۵۱۴).

در فلسفه‌ی جدید غرب نیز رنه دکارت فرانسوی (۱۴، ص: ۳۵) و امانوئل کانت آلمانی از معتقدان به جوهر روحانی در وجود انسان هستند. روشن است که این اعتقاد، به این دو فیلسوف مشهور غربی محدود نمی‌شود و طرفداران فراوانی دارد (۲۵، ص: ۹۱). آنچه اساس دوانگاری را تشکیل می‌دهد اعتقاد به «وجود جوهری غیرمادی» در انسان است، علاوه بر جوهر جسمانی که بدن نامیده می‌شود. کلیه‌ی امور و پدیده‌های نفسانی و ذهنی، مانند علم و اراده و آرزو، به این جنبه از وجود انسانی استناد داده می‌شود (۳۷، ص: ۲۲).

اینک از سه منظر قرآنی و عقلانی و تجربی، شواهدی برای اثبات وجود روح (نفس) و دوانگاری (به همان معنایی که در بالا آمده) ارائه می‌دهیم:

۱.۲. شواهد قرآنی (وحی)

اعتقاد به وجود روح انسانی و غیرمادی بودن آن در نزد دانشمندان مسلمان، ریشه در آیات قرآن دارد و نمی‌توان آن را ناشی از نفوذ فلسفه‌ی یونان و دیدگاه افلاطون دانست (۳۷، ص: ۲۷).

به مدد چهار دسته از آیات قرآن کریم، می‌توان بر وجود حقیقتی غیر از جسم، به نام نفس یا روح انسانی استدلال کرد:

۱.۲.۱. آیات مربوط به خلقت انسان: برخی آیات قرآن کریم دلالت دارند بر این که در مرحله‌ای خاص از آفرینش هر فرد، عنصری جدید و مرتبه‌ی وجودی خاصی ایجاد می‌شود که گاه از آن به «آفرینش دیگر» و گاه به «دمیدن روح» تعبیر شده است: «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین * ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین * ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر» (مؤمنون/۱۴-۱۲).

در این آیه، «خلقاً آخر» اشاره به دمیده شدن روح است، نه مرحله‌ای از تکوین ساختمان جنین؛ چه این که هر جا آفرینشی جدید و تغییری بنیادی در خلقت صورت گرفته، از لفظ «ثم» استفاده شده است (ثم جعلناه نطفه... ثم خلقنا النطفه علقه... ثم أنشأناه خلقاً آخر) و هر جا مراحل یک نشئه مد نظر بوده، لفظ «ف» آمده است (فخلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فکسونا العظام لحماً) (۲۱، ج ۱۵، ص:

۲۵). پس در این مرحله، امر جدیدی به وجود می‌آید که در مراحل قبل نظیر ندارد و با آن‌ها کاملاً متفاوت است.

این امر جدید که در این مرحله ایجاد می‌شود و دارای ویژگی‌هایی نظیر علم و قدرت و اراده خواهد بود، هیچ‌یک از اوصاف مراحل قبلی و نیز جنس آن‌ها را ندارد (همان). همچنین در برخی از آیات مربوط به خلقت انسان، از «دمیده شدن روح» سخن به میان آمده است:

«و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَاِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/ ۲۸- ۲۹).

«الذی أحسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الإنسان من طین * ثم جعل نسله من ماءٍ مهین * ثم سواه و نفخ فیہ من روحه» (سجده / ۷ - ۹).

«إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ * فَاِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص / ۷۱ - ۷۲).

«فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا» (تحریم / ۱۲).

۲.۱.۲. آیات مربوط به مرگ: در برخی آیات قرآن، صراحتاً بیان می‌گردد که در هنگام مرگ، حقیقتی به نام «نفس» به طور تمام، از انسان گرفته می‌شود (توقی می‌شود)، حال آن‌که جسم وی در دنیا باقی می‌ماند و متلاشی می‌شود:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ التِّي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ التِّي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يَرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر / ۴۲).

«وَ قَالُوا وَ إِذَا ظَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَنُنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده / ۱۰ - ۱۱).

«وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ» (نحل / ۷۰).

«حتیٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام / ۶۱).

«وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ» (انعام / ۹۳).

از این آیات استفاده می‌شود که حقیقتی غیرمادی در هنگام مرگ، از ساحت جسمانی انسان جدا می‌گردد؛ همان‌گونه که اصالت داشتن روح در برابر جسم، چنان که خواهد آمد، مستفاد از این آیه است؛ چراکه اگر نفس انسانی تنها بخشی از حقیقت انسان را تشکیل می‌داد و اصالت با روح نمی‌بود، از قبض روح، گرفتن تمام وجود (یتوقاکم، توقته) تعبیر نمی‌شد؛ بلکه گرفتن جزئی از وجود (یتوقی بعضکم، توقی بعضهم) می‌بود (۱۷، ص: ۸۷۸).

۲.۱.۳. آیات مربوط به شهدا: برخی آیات قرآن، به صراحت، زنده‌بودن و حیات کشته‌شدگان در راه خدا را بیان می‌کنند و کسانی را که این کشتگان را مرده می‌پندارند، نکوهش می‌نمایند؛ حال آن‌که روشن است بدن مادی آنان متلاشی و نابود شده است: «و لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران/۱۶۹).

«و لاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله أموات بل أحياء و لکن لاتشعرون» (بقره / ۱۵۴).

۲.۱.۴. آیات مربوط به پس از مرگ: در آیاتی که به جهان پس از مرگ اشاره دارند، به تکلم انسان‌هایی که از دنیا رفته‌اند با خداوند و ملائکه و خودشان پرداخته شده است. این، خود، دلیلی بر وجود جوهر غیرمادی در انسان و بقای آن پس از مرگ است: «قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون * بما غفر لی ربی و جعلنی من المکرمین» (یس / ۲۶ - ۲۷).

«إلا أصحاب الیمین * فی جنات یتساءلون * عن المجرمین * ما سلککم فی سقر * قالوا لم نک من المصلین» (مدثر / ۳۹ - ۴۳).

دسته‌ی دیگر آیاتی هستند که در کمال صراحت، بیان می‌کنند که انسان، پس از مرگ، با این‌که بدنش متلاشی می‌شود، تا قیامت باقی است و در عالم بین مرگ تا فرارسیدن قیامت (برزخ)، یا متنعم است یا معذب، آرزوها دارد، فکرها می‌کند، حرف می‌زند، جواب می‌شنود و... این آیات دلالت دارند بر این‌که انسان به هیچ‌وجه پس از مردن، فاقد شخصیت و هویت و ادراک و شعور نمی‌شود. در نتیجه شخصیت انسان همان چیزی است که پس از مرگ و متلاشی شدن بدن باقی است و خود، شهادی بر اصالت روح است:

«حتی إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون * لعلی أعمل صالحاً فیما ترکت کلاً إیها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ إلی یوم یبعثون» (مؤمنون / ۹۹ - ۱۰۰).

اکثر متکلمان شیعه و سنی با آیاتی نظیر این آیه و نیز آیه‌ی ۴۵ و ۴۶ سوره‌ی غافر، به وجود برزخ و حیات پس از مرگ برای روح انسانی استدلال کرده‌اند (۲۱، ج ۱۷، ص: ۹۵).

از این چهار دسته آیات قرآنی می‌توان به وجود حقیقتی غیرمادی و جاودان پس از مرگ پی برد که دارای خصلت حیات در انسان است.

۲.۲. شواهد روایی (نقل)

در کنار قرآن کریم، در سایر منابع دینی ما و از جمله در نهج‌البلاغه، از روح انسانی، فراوان سخن به میان آمده است و از آن به عنوان حقیقتی نام برده شده که با مردن انسان از بدن جدا می‌شود و باقی می‌ماند. در این‌جا فقط به عنوان نمونه، چند عبارت از نهج‌البلاغه را می‌آوریم:

«و صارت الأجساد شحبةً بعد بؤتها و العظام نخرةً بعد قوتها و الأرواح مرتهنّةً به ثقل أعبائها، موقنةً به غيب أنبائها» (۲، خطبه‌ی ۸۳)؛ «[پس از مرگ] بدن‌ها پس از آن شادابی، پوسیده و خاک می‌شود و استخوان‌های او پس از نیرومندی، پوسیده و پوک؛ ولی روح‌ها در گرو سنگینی اعمال اوست؛ در حالی که یقین کرده است به خبرهای غیبی که در دنیا به آن‌ها یقین نمی‌کرد.»

«و خرجت الروح من جسده، فصار جيفةً بين أهله» (۲، خطبه‌ی ۱۰۹)؛ «وقتی روح از جسدش خارج شد، [همین انسان زنده و توانا] به مرداری تبدیل می‌شود که در میان خانواده‌اش است.»

در برخی از موارد، به جای کلمه‌ی روح، از واژه‌ی نفس استفاده شده است:
 «خذوا من أجسادكم، فجدوا بها على أنفسكم و لا تبخلوا بها عنها» (۲، خطبه‌ی ۱۸۱)؛
 «در راه ریاضت از تن و جسمتان بگیرید و بکاهید و بر روح‌ها و نفس‌هایتان بیفزایید و به روح، از جسم بخل نکنید. بیشتر، بر روحتان مراقبت کنید تا جسمتان.»

۳.۲. شواهد فلسفی (عقل)

از دیرباز، فلاسفه‌ی شرق و غرب برهان‌های عقلی متعددی در اثبات وجود نفس به عنوان جوهری غیرمادی اقامه کرده‌اند که هر یک می‌تواند دلیلی فلسفی بر اثبات وجود روح محسوب شود.

فلاسفه‌ی اسلامی قبل از آن که وجود نفس را به عنوان جوهری مجرد و یگانه و منشأ افعال و حرکات و حیات در انسان اثبات نمایند، تلاش می‌کنند تا وجودش را به طور مطلق، ثابت نمایند. برای این کار، به مطالعه در اجسام طبیعی پرداخته و افعال و آثار گوناگون آن‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند تا منشأ این افعال را پیدا کنند. مثلاً ملاصدرا از راه آثاری که در اجسام مشاهده می‌شود، به وجود نفس به طور مطلق پی می‌برد:

«ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که به طور غیرارادی آثاری از آن‌ها صادر می‌شود که به یک نحوه‌ی واحد نیستند؛ [زیرا اگر به یک نحو واحد و غیرارادی هم باشند، منشأ آن‌ها صورت معدنی است، نه نفس؛ مانند حس، حرکت، تغذیه، رشد، تولیدمثل] او این آثار به‌ناچار، باید دارای مبدئی باشند؛ پس احتمالات مختلف را بررسی می‌کنیم:]

مبدأ این آثار ماده‌ی اولی نمی‌تواند باشد، زیرا ماده‌ی اولی قوه‌ی محض است و در آن، جهت تأثیر و فعل وجود ندارد. صورت جسمیه‌ای که مشترک بین اجسام است نیز نمی‌تواند مبدأ این آثار باشد، زیرا اجسامی یافت می‌شوند که در آن، آثار با هم تفاوت دارند [در صورتی که صورت جسم در همه یکسان است] و همچنین صورت جسمیه گاهی موصوف به

مصدر بودن برای این آثار و افعال نمی‌شود [و این نشان می‌دهد که نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ زیرا اگر منشأ واقعی بود، می‌باید همیشه موصوف به این صفت باشد].

پس در این اجسام، مبادی‌ای وجود دارند غیر از جسمیت آن‌ها و این مبادی از قبیل اجسامی در اجسام نیستند، زیرا در آن صورت، محذور اولی برمی‌گردد [که جسم بودن در همه مشترک است، در حالی که آثار آن‌ها متفاوت است]. پس در این صورت، مبدأ این افعال قوه‌ای است متعلق به آن اجسام و تو در مباحث قوه و فعل دانستی که ما هر قوه‌ای را که آثار صادر از آن به یک نحو واحد نباشد، نفس می‌نامیم» (۲۰، ص: ۶).

ملاصدرا در عبارات فوق، با باطل دانستن سه احتمال درباره‌ی منشأ این آثار، سرانجام، به وجود نفس پی می‌برد. این برهان مطابق با برهان ابن‌سینا در همین باب است (۵، ص: ۵). ابن‌سینا هم با استفاده از حرکت و غایات جزئیة (۶، ص: ۶۷) و نیز ملاصدرا در جایی دیگر، با توجه به عبث نبودن آفرینش (۲۰، ج: ۸، صص: ۳-۵) مطلق نفس را اثبات می‌کنند که به جهت اختصار، از نقل آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

بر وجود نفس انسانی به طور خاص نیز براهین متعددی اقامه شده است که برهان انسان معلق در فضا (۴، ج ۲، ص: ۲۹۳)، برهان دوام و استمرار (۳، صص ۱۸۴-۱۸۳)، و برهان وحدت آثار نفس (همان، صص: ۱۸۵-۱۸۴) از این دسته‌اند.

۴.۲. شواهد تجربی (تجربه)

پاره‌ای پدیده‌های فراروان‌شناختی^۲ زمینه‌ای مساعد برای استدلال بر وجود روح فراهم کرده است. این مشاهدات تجربی، به ضمیمه‌ی قضایای عقلی، می‌توانند براهانی بر وجود روح محسوب شوند، هرچند در مشاهدات و استنتاجات تجربی، همواره به عدم قطعیت و ابطال‌پذیری^۳ آن‌ها توجه داریم (۱۳، ص: ۸۷). برخی از این شواهد عبارت‌اند از: تله‌پاتی (ارتباط ذهنی از راه دور)، اتوسکوپ (خروج روح از بدن و مشاهده‌ی بدن خود) و رؤیاهای صادق. در این مقاله، تنها به رؤیاهای صادق، که در منابع دینی هم بر آن مهر تأیید زده شده است، اشاره‌ای گذرا خواهیم کرد.

۴.۲.۱. رؤیاهای صادق: بسیاری از مردم در طول زندگی‌شان رؤیاهای صادق را تجربه کرده‌اند. این واقعیت که انسان در عالم رؤیا اموری را مشاهده می‌کند که ممکن است روزها، ماه‌ها و حتی سال‌ها بعد، ناظر تحقق یافتن آن‌ها باشد، در خور هیچ‌گونه تحلیل مادی و فیزیکی نیست. تحلیل و تبیین صحیح این حادثه جز به مدد اعتقاد به تجرد نفس انسانی و امکان اتصال روح انسان با عوالم برتر و غیب، امکان‌پذیر نیست (۳۷، ص: ۳۳).

در این رؤیاهای انسان با حقایق و شناخت‌هایی روبه‌رو می‌شود که جسم مادی در تحقق آن‌ها هیچ نقشی ندارد. بنابراین محور و فاعل عمل شناسایی و درک، نفس انسان

است، نه مغز و اعصاب او؛ یعنی بدون وجود و وساطت مغز و اعصاب نیز درک و شناخت ممکن است. پس همان‌گونه که خواهد آمد، اصالت نیز از آن روح آدمی است.

۳. محور تربیت: روح یا جسم

اگر انسان مرکب از جسم و حقیقتی دیگر به نام روح (نفس) موضوع تربیت است (که چنین است)، کدام‌یک از این دو جنبه می‌باید مورد توجه قرار گیرد؟ به دیگر سخن، از آن‌جا که هرکدام از این دو بُعد وجود انسان دارای ویژگی‌ها و نیازهایی است، التفات به هر یک، صورتی متفاوت از مکتب تربیتی اخلاقی به دست می‌دهد. از این‌رو درک جایگاه هرکدام در سیر تربیتی انسان و کشف میزان ارتباط و تناسب این دو با یکدیگر، برای بررسی یک نظام تربیتی گریزناپذیر است.

در ادامه، به سه دیدگاه در باب توجه به جسم و مابعدالطبیعه می‌پردازیم و در نهایت، با شواهد و قراین دینی، نظر اسلام را در این مورد بیان می‌کنیم.

۱.۳. مکاتب طبیعت‌گرا (طبیعی)

مکاتب طبیعی در زمره‌ی آن مکاتب اخلاقی قرار دارند که اولاً احکام و جملات اخلاقی را از سنخ جملات خبری می‌شمارند و آن‌ها را قابل صدق و کذب می‌دانند، به تعبیر دیگر، گزاره‌های اخلاقی را مرتبط با دنیایی خارج می‌دانند، نه تابع قرارداد؛ ثانیاً واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را واقعیت‌های طبیعی و جسمانی می‌دانند (۳۲، صص: ۲۹ - ۳۱). این مکاتب با وجود همه‌ی اختلافات، مصداق خوبی از دیدگاه کلی توجه تام به جسم و طبیعت و غفلت از جنبه‌ی روحانی و مابعدالطبیعی وجود انسان هستند.

۱.۱.۳. لذت‌گرایی حسی ساده^۴ (مکتب کورنایی، لذت‌گرایی آریستتیپوسی): لذت‌گرایان بر این باورند که یگانه معیاری که می‌توان با آن، ارزش افعال آدمی را محاسبه کرد، لذت است (۴۰، ص: ۱۰۸)؛ یعنی فقط حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس را می‌توان دارای مطلوبیت یا نامطلوبیت ذاتی دانست (همان). بنابراین اصل بنیادین لذت‌گرایی این است که «عمل و رفتار درست عملی است که دست‌کم به اندازه‌ی هر بدیل دیگری، غلبه‌ی لذت بر الم را در پی داشته باشد» (۲۲، ص: ۱۷۹).

نظریه‌ی لذت‌گرایی حسی - که اکثراً به آریستتیپوس کورنایی^۵ (۳۵۰-۴۳۵ ق. م) از شاگردان و مریدان سقراط نسبت داده شده است (۲۲، ص: ۱۸۰) - بیان می‌دارد که هر چیزی دارای لذت حسی باشد، ذاتاً خوب است و ارزش هر چیزی تنها با همین معیار سنجیده می‌شود.

آریستیپوس و پیروانش سعادت را تنها در لذت جسمانی می‌دیدند و به لذات عقلی توجهی نداشتند. آن‌ها به دنبال لذات دیرپا نبودند؛ بلکه لذات آنی و زودگذر را در نظر داشتند. (۲۴، ص: ۶۰). وی توصیه می‌کرد که ذهن و اندیشه خود را درگیر پیامدهای نامطلوبی نکنید که ممکن است به دلیل بهره‌مندی از لذات ایجاد شود (۲۸، ص: ۳۱۴).

اما این نظریه هرگز نظریه‌ی تمامی نیست؛ چون لذات آنی و زودگذر بسیاری هستند که موجب آرام و ناراحتی‌های فراوانی در آینده می‌شوند و آرام و رنج‌هایی وجود دارند که لذت سرشاری را در آینده نصیب انسان می‌کنند. در این مکتب به این موضوع توجهی نشده است (۱۸، ص: ۴۲). به علاوه، این نظریه مخالف فهم متعارف از اخلاق است و نتیجه‌ای جز نفی اخلاق انسانی ندارد (۳۲، ص: ۱۲۴). هم‌چنین این مکتب تنها بر غرایز به عنوان منبع لذات آنی تأکید می‌کند و سایر جنبه‌های وجود انسان را نادیده می‌گیرد (همان).

در نهایت چنین می‌توان گفت که لذت‌گرایی حسی کورنایی، نمونه و مصداق کاملی از توجه یک‌سویه و افراطی به جسم و مادیت و غفلت از ابعاد مابعدالطبیعی وجود انسان و از جمله، لذات اخروی است.

۳.۱.۲. لذت‌گرایی اپیکوری (اپیکوریسم): اپیکور^۶ (۲۷۱-۳۴۲ ق. م.) تقریباً عمیق‌تر و دقیق‌تری از لذت‌گرایی ارائه داده و به همین دلیل است که اندیشه‌ی وی تا حدود پنج قرن، همواره پیروان فراوانی داشته است. او اصرار داشت که همه‌ی احساس‌ها صادقند و معیارهایی غایی هستند که باید همه‌ی قضاوت‌های خود را به آن‌ها ارجاع دهیم (۳۹، ص: ۲۱).

از نظر اپیکور، لذت عبارت است از فقدان الم (ترجیح لذت سلبی بر لذت محصل و ایجابی) و برای بهره‌مندی از یک زندگی که در آن لذات بادوام بیش از درد گذرا باشد، باید ارزیابی و سنجش عقلانی لذات و آرام را در نظر بگیریم. به نظر او، لذت تنها خیر ذاتی است؛ اما سعادت، مصلحت‌اندیشی و امثال آن را نیز می‌توان دارای خیر ابزاری و واسطه‌ای دانست.

وی می‌گوید: «لذت اولین خیر مطابق با طبیعت است و به واسطه‌ی لذت است که باید به چیزی میل و رغبت پیدا کرده و یا از چیزی پرهیز و فرار کنیم. ما وقتی که احساس را به عنوان قاعده و میزان خیر دانستیم، به لذت دسترسی پیدا می‌نماییم» (۹، ص: ۱۰۶).

اپیکور معتقد بود که انسان حکیم بهره‌مندی از لذت‌های معنوی را بر استفاده از لذت‌های مادی ترجیح می‌دهد؛ زیرا اولاً ادراک لذت‌های روحانی آسان‌تر است (۲۳، ص: ۵۳) و ثانیاً بهره‌مندی از لذت‌های معنوی همه وقت و همه جا ممکن است (۱۸، ص: ۴۵). بر این اساس، او لذت‌های روحانی را شریف‌تر از لذت‌های جسمانی می‌دانست (۱۰، ج ۲، ص: ۱۲۴).

نباید از نظر دور داشت که لذت روحانی از نگاه اپیکور، چیزی جز تفکر درباره‌ی لذت‌های جسمانی نیست (۱۶، ج ۱، ص: ۳۵۳) و نباید با لذات روحانی که در ادیان الهی، به ویژه اسلام، از آن‌ها یاد می‌شود، آمیخته شود. او برتری لذت روحی را در این می‌داند که می‌توان به جای اندیشه درباره‌ی رنج، به تفکر در باب لذت و خوشی پرداخت (همان).

در پایان باید گفت از نظرگاه اپیکور، احساس جسمانی است که اصالت و اهمیت دارد و لذت روحانی خرسندی از احساس جسمانی است (۱۰، ج ۲، ص: ۱۲۴).

هرچند لذت‌گرایی اپیکوری از لذت‌گرایی آریستتیپوسی معتدل‌تر است، اما در نقد تعریف سلبی اپیکور از لذت گفته‌اند که در این نگاه، هیچ تفاوتی میان یک زندگی صدساله‌ی مشحون از لذت‌های جسمانی و روحانی و یک زندگی یک دقیقه‌ای بی‌رنج و الم وجود ندارد؛ بلکه زندگی دوم بهتر و ارزشمندتر است! (۴۱، ص: ۱۵۶). از ایرادات دیگر این مکتب آن است که در آن بر لذت شخصی تأکید شده و اشاره‌ای به لذاتی که موجب الم در دیگری می‌شوند، نشده است (همان: ۱۵۷).

خلاصه آن‌که، باز هم نگاه یک‌سویه به انسان و افراط در توجه به جسم و بدن و لذات آن - به گونه‌ای که حتی لذات روح نیز به معنای تفکر درباره‌ی لذات جسم بیان می‌شوند - این مکتب را به نمونه‌ای از مکاتب بی‌توجه به جنبه‌های مابعدالطبیعی و عالی وجود انسان و غافل از جهان آخرت و لذات آن تبدیل کرده است.

۳.۱.۳. سودگرایی^۷: مکتب سودگرایی نیز طبیعت‌گراست و صورت تعدیل و تنقیح‌شده‌ی لذت‌گرایی اپیکوری شمرده می‌شود (۲۲، ص: ۸۵). اپیکوریان فردگرا بودند و اهمیتی به خیر و لذت اجتماع نمی‌دادند، حال آن‌که از نگاه سودگرایان، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن خیر دیگران، از زندگی لذت‌بخش و توأم با آرامش سخن گفت (همان).

سودگرایی نظریه‌ای است که یگانه معیار نهایی خطا و صواب و الزام اخلاقی را «اصل سود» می‌داند (۳۲، ص: ۱۶۵)؛ یعنی باید در همه‌ی اعمال خود به دنبال آن باشیم که بیشترین غلبه‌ی ممکن بر شر یا کمترین غلبه‌ی ممکن بر خیر را در کل جهان یا دست‌کم در جامعه‌ی خود محقق کنیم (۲۲، ص: ۸۶).

افعال ارادی وقتی که درست‌اند، بدان سبب است که حداکثر لذت را برای حداکثر مردمان به بار می‌آورند؛ صرف نظر از این‌که نتایجی که از جهات دیگر به بار می‌آورند، با نتایج بدیل‌های دیگر برابری می‌کند یا نه.

معمولاً در رأس مدافعان نظریه‌ی سودگرایی، نام دو فیلسوف معروف: «جرمی بنتام» و شاگرد برجسته‌اش (۱۸، ص: ۵۳) «جان استوارت میل» به چشم می‌خورد (۲۲، ص: ۹۴).

هرچند دیدگاه این دو در برخی موارد با هم تضاد و اختلاف پیدا می‌کند (۱۸، ص: ۵۲)، اما ایراداتی به یک اندازه بر هر دو تقریب از نظریه‌ی سودگرایی وارد است:

از نظریه‌ی بنتام برداشت می‌شود که همه‌ی انسان‌ها خودپسند هستند؛ حال آن‌که بسیاری از مردم کارهایی را با طیب خاطر انجام می‌دهند که هرگز نمی‌توان آن‌ها را خودپسندانه تلقی کرد (۲۷، ص: ۲۴۳). از نظرگاه میل نیز، بی دلیل قانع‌کننده‌ای، معیار فعل اخلاقی سود عمومی دانسته شده است و سود شخصی فدای منفعت عمومی می‌شود (۳۲، ص: ۲۰۰).

به علاوه، نظر بنتام می‌تواند به نوعی هرج و مرج اخلاقی بدل شود؛ چون هر کسی می‌تواند با تمسک به اصول کافی، علیه شخص دیگر استناد کند؛ در همین حال، نظر میل نیز می‌تواند پیامدهای نامناسب را به دنبال داشته باشد؛ چه این که ممکن است اتفاق افراد جامعه‌ای بر عملی زشت و قبیح، صرفاً به این دلیل که بیش‌ترین سود را به ارمغان می‌آورد، در کل، نظریه‌ی سودگرایی همان لذت‌گرایی در شکل جمعی و عمومی آن است، اگرچه کمی پیچیده‌تر و دقیق‌تر از لذت‌گرایی به نظر می‌رسد. لحاظ‌نکردن جنبه‌های عالی وجود انسان و نیز ارزش‌ها و سود و زیان‌های اخروی او، باز هم این مکتب را در زمره‌ی مکاتب افراطی و غافل از بعد مابعدالطبیعی انسان قرار داده است.

۳.۱.۴. دیگرگرایی (عاطفه‌گرایی): مکتب دیگرگرایی نیز از سنخ مکاتبی است که سرچشمه‌ی حسن و قبح و باید و نباید را در طبیعت جست‌وجو می‌کند (۳۲، ص: ۲۰۴). به طور خلاصه، می‌توان مدعای دیگرگرایان را چنین تقریر کرد (همان):

۱. اخلاق فقط در زندگی اجتماعی معنا پیدا می‌کند و رفتارهایی که مربوط به زندگی فردی شخص هستند، مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار نمی‌گیرند. فقط رفتارها و اعمالی که مستقیماً در ارتباط با دیگران است یا آثار اجتماعی دارد در حیطه‌ی اخلاق قرار دارد؛

۲. معیار خوبی و بدی افعال اجتماعی عاطفه‌ی دیگرخواهی است؛ یعنی هر عملی که به انگیزه‌ی دوستی دیگران و به فرمان عاطفه‌ی غیردوستی انجام گرفته باشد خوب است و هر کاری که محرک آن حب ذات باشد بد است.

از فیلسوفانی چون دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶)، آدام اسمیت (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰)، آگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) و آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) می‌توان به عنوان مدافعان این نظریه نام برد (همان).

آرتور شوپنهاور زندگی را مساوی رنج‌بردن و محور اصلی فلسفه‌ی اخلاق را کاستن از رنج تا حد امکان می‌دانست (۱۵، ص: ۲۷۱). از نگاه او، شخص خوب کسی است که عفت کامل دارد، فقر را داوطلبانه اختیار می‌کند، روزه می‌گیرد، ریاضت می‌کشد و در هر کاری،

قصدهش فروشکستن اراده‌ی فردی است؛ اما خوبی مورد نظر او تماماً منفی است (۱۶، ج ۲، ص: ۱۰۳۳).

در نقد این نظر باید گفت که انسان دارای انواعی از خواسته‌هاست که برخی غریزی‌اند و برخی عاطفی و اجتماعی. معیار قرار دادن خواسته‌های عاطفی و نفی و طرد خواسته‌های غریزی، دلیل منطقی ندارد (۳۲، ص: ۲۰۸). به علاوه، بر اساس این مکتب، اخلاق منحصر به مسایل اجتماعی و گروهی خواهد شد و سه قسم دیگر از افعال انسانی، یعنی رابطه‌ی انسان با خودش، رابطه‌ی انسان با طبیعت و رابطه‌ی انسان با خدا از شمول این مکتب بیرون خواهند بود (همان: ۲۱۰).

این‌جا نیز با مکتبی روبه‌رو هستیم که علی‌رغم ظاهر جذاب و سخنان دلنشینش، تنها عاطفه و غریزه را در وجود انسان تشخیص داده و خواسته‌های عقلانی را فراموش کرده است. پیروان این مکتب گرچه عاطفه را مبنا قرار داده و غریزه را محکوم کرده‌اند، نگاهشان به خواسته‌های عاطفی نیز کاملاً مادی و بدون توجه به ابعاد ماورائی وجود انسان است.

۵.۱.۳. قدرت‌گرایی: فردیش ویلهلم نیچه^۱ (۱۹۰۰-۱۸۴۴م). فیلسوف آلمانی را باید بنیان‌گذار و اصلی‌ترین مدافع مکتب اخلاقی قدرت‌گرایی دانست (۱۶، ص: ۱۰۳۸، ج ۲). از نگاه او، انسان‌ها دو دسته‌ی اکثریت و اقلیت هستند که اکثریت باید وسیله‌ای باشند برای عز و علو اقلیت. مردم عادی مشتکی بی‌سروپا هستند که باید برای پدید آمدن شخصیت‌هایی هم‌چون ناپلئون قربانی شوند (۱۶، صص: ۱۰۴۱-۱۰۴۹، ج ۲). لذا از دو دسته اخلاق باید سخن بگوییم: اخلاق سروران و اخلاق بردگان (۳۶، ص: ۱۳۷).

برای تشخیص ردایل و فضایل اخلاقی هم باید دید چه کاری موجب تقویت حس قدرت‌طلبی ما می‌شود و چه کاری این حس را تضعیف می‌کند: کارهای نوع اول، خوب و کارهای نوع دوم بد هستند (۳۵، ص: ۲۶).

اگر چه نظریه‌ی نیچه، واکنشی در برابر نظریه‌های افراطی مسیحی که با تعبیر غلط از قضا و قدر حاصلی جز خودشکنی و زبونی در پی نداشتند، بود و نیچه - به درستی - بر عزت نفس و کرامت انسانی تأکید کرد، اما او منزلت انسانی را تا حد درندگان فرو کاست و انسان را هم‌چون درنده‌ای فرض کرد که به هر عملی برای افزایش قدرت خویش مجاز است دست بزند (۳۲، ص: ۲۱۹).

مکتب قدرت‌گرایی شباهت زیادی به مکتب لذت‌گرایی حسی دارد؛ با این تفاوت که آریستوتیلوس لذات را غایات زندگی می‌دانست و انسان را تا حد چهارپا تنزل می‌داد و نیچه قدرت را نهایت زندگی فرض می‌کرد و انسان را به درندگان شبیه می‌نمود.

مکتب اخلاقی نیچه، نمونه‌ی کاملی از بی‌اعتنایی به جنبه‌های عالی وجود انسان و افراط در پرداختن به ابعاد جسمانی وجود اوست.

۲.۳. مکاتب مابعدالطبیعی

مکاتب مابعدالطبیعی جزو مکاتب واقع‌گرای اخلاقی هستند؛ یعنی احکام اخلاقی را از سنخ جملات خبری و منطبق بر دنیای خارج می‌دانند؛ اما واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را واقعیت‌های مابعدالطبیعی و غیرجسمانی می‌شمرند (۳۲، صص: ۲۹ - ۳۰). این مکاتب توجه تام خویش را به جنبه‌ی غیرجسمانی وجود انسان معطوف می‌کنند. اگرچه هرکدام «مابعدالطبیعه» و «روحانیت» را مناسب با جهان‌بینی خویش تعریف می‌کنند، وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها، «غفلت از جسم و زندگی مادی» است.

۱.۲.۳. مکتب کلبی^۹: مکتب کلبی در قرن پنجم و چهارم پیش از میلاد، از سوی برخی شاگردان باواسطه و بی‌واسطه‌ی سقراط مطرح شد و توانست تا مدت‌ها دوام بیاورد و مقدمه‌ای برای مکاتبی چون مکتب رواقی گردد (۳۲، ص: ۲۳۹).

بیشتر مورخان بنیان‌گذار این مکتب را آنتیستنس^{۱۰} (۴۴۵ - ۳۶۰ ق.م)، از شاگردان و معاصران افلاطون دانسته‌اند (۱۶، ج ۱، ص: ۳۳۶). دیوجانس سینوپلی^{۱۱} (۴۱۲-۳۲۳ ق.م) شاگرد آنتیستنس را باید مکمل و نقطه‌ی اعتدالی مکتب کلبی دانست (۱۶، ج ۱، ص: ۳۳۶). از نظر کلبیان، غایت وجود، فضیلت است و فضیلت یعنی ترک همه‌ی تمتعات جسمانی و روحانی (۲۳، ص: ۵۴). دنیا بد است و باید خود را از آن بی‌نیاز کرد؛ چرا که لذت‌ها ناپایدارند (۱۶، ص: ۳۳۸، ج ۱). باید از همه‌ی مادیات دل کند و بی‌نیازی حاصل از تسلیم و رضا را مورد اعتنا قرار داد (همان). ایشان توصیه به بازگشت به طبیعت می‌کردند؛ هر چند طبیعت را به معنای اولی و غریزی می‌گرفتند و زندگی بر طبق طبیعت را مستلزم تحقیر عمدی قرارداده‌ها و سنن جوامع متمدن می‌دانستند (همان).

اما در نقد این نظریه باید گفت که اصول عملی آن نه از یک جهان‌بینی مدون، بلکه از بدبینی نسبت به جهان و به ویژه زندگی اجتماعی انسان سرچشمه می‌گیرد (۳۲، ص: ۲۵۰). چه این که نظام طبیعت و اجتماع - بر خلاف نظرگاه کلبیان - شر مطلق نیست؛ شرور و مصیبت‌های زندگی اجتماعی ناشی از رفتارهای نادرست آدمیان است و نه ذات اجتماع (همان).

در نهایت این که مکتب کلبی، آیین عملی‌ای را نشان می‌دهد که در آن زندگی مادی و توجه به جسم کاملاً مغفول مانده است و میان بهره‌مندی از تمتعات مادی و دل‌بستگی به آن‌ها خلط جدی شده است.

۲.۲.۳. مکتب رواقی^{۱۲} (رواقیان): مکتب رواقی از مکاتب اخلاقی بس مؤثر در یونان باستان است که پس از اسکندر مقدونی^{۱۳} (۳۵۹ - ۳۲۴ ق. م)، از یونان فراتر رفت و تا پیش از ظهور مسیحیت، بر تفکرات رومیان تسلط یافت (۱۲، ص: ۲۹).

رواقیان نیز مانند کلیبان، از اوضاع اجتماعی سرخورده بودند و وظیفه‌ی خود را اندرز دادن به مردمان، برای نیل به سعادت شخصی در آن جامعه‌ی نابسامان می‌دانستند (۱۲، ص: ۳۰).

شخصیت الگو و مقدس رواقیان، سقراط و بی‌پروایی او در سرما و گرما و خوراک و پوشاک و نحوه‌ی عملکرد و متانت و آرامشش به هنگام محاکمه و مرگ بود (۱۶، ج ۱، ص: ۳۳۶).

می‌توان گفت که معیار «خوبی» و «بدی» از نگاه رواقیان، «آرامش روحی» و «آسودگی خاطر» است (۳۲، ص: ۲۶۲)؛ یعنی طبیعت فی‌نفسه خیر است، اما دل‌بستن به آن موجب اضطراب خاطر خواهد شد. پس انسان باید در جریان حوادث جهان بی‌طرف باشد، سخت نگیرد و بداند که فقر و مریضی و شکست او در نگاه کلان و با توجه به کل نظام طبیعت، جزء خیرات است (همان). بر همین اساس، دوست داشتن و محبت‌ورزیدن فی‌نفسه اشکالی ندارد، اما نباید به جایی برسد که مصیبت یک دوست، آرامش مقدس انسان را بر هم بزند (۱۶، ج ۱، ص: ۳۷۰).

اما از نگاه ما این مکتب با ایرادات عمده‌ای روبه‌روست:

۱. در بعد جهان‌بینی، وحدت وجود رواقی از نگاه اسلامی مردود است (۳۲، ص: ۲۶۹) و قضای حتمی الهی نیز هرگز منافی اختیار انسان در شکل‌دهی پدیده‌های جهان نیست.
۲. توصیه به بی‌اعتنایی و سهل‌گیری و لاقیدی در مصایب و رنج‌های دیگران - آن‌گونه که رواقیان می‌گفتند - مخالف با فهم متعارف از اخلاق است و نوعی بی‌مهری تلقی می‌شود (۱۲، ص: ۳۴). به علاوه، لازمه‌ی پذیرش بی‌اعتنایی نسبت به جهان به عنوان معیار ارزش اخلاقی، آن است که هر کاری - اعم از عادلانه و ظالمانه - که از روی بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری انجام گیرد، مثبت و باارزش است؛ و لو جنایت و تجاوز به حقوق باشد که این مخالف فهم متعارف از اخلاق است (همان).

در کل، دنیاگریزی و بی‌اعتنایی به نعمت‌های مادی، به طور عمومی، ارزش اخلاقی محسوب نمی‌شود و نوعی تفریط است، چراکه تعلق به لذت‌های دنیوی موجب سقوط اخلاقی افراد نمی‌شود و بهره‌مندی از لذات حلال اشکالی ندارد: «قل من حرم زینة الله الّتی أخرج لعباده والطّیبات من الرزق» (اعراف / ۳۲).

مکتب رواقی شهوت را نادیده گرفته است و آن را سرکوب و محکوم می‌کند و حتی عواطف انسانی را نیز مورد بی‌توجهی قرار می‌دهد (۱۶، ج: ۱، ص: ۳۷۰). روشن است که چنین دیدگاهی، تفریطی و ناقص است.

نکته‌ی جالب توجه آن است که این بی‌اعتنایی به بُعد جسمانی در حالی است که این مکتب، صراحتاً جهان را مادی می‌داند!

۳.۲.۳. مکاتب شرقی (هندو^{۱۴} و بودایی^{۱۵} و جینی^{۱۶}): خاستگاه این مکاتب که بیش از جنبه‌ی فلسفی، جنبه‌ی عملی و آیینی دارند، معمولاً شبه‌جزیره‌ی هندوستان است (۳۴، ص: ۳۵).

این مکاتب از لحاظ اخلاقی، آزادی نفس از وابستگی‌های مادی را ترویج می‌کنند و معتقدند که زندگی دنیا ارزشی ندارد و ارضای نیازهای طبیعی و جسمانی انسان، مانع تقرب به خدا و مخالف پرهیزکاری است (۳۲، ص: ۱۰۱).

آن‌ها می‌گویند که بدبختی‌های انسان ناشی از امیال و راه نجات وی رها کردن امور جسمانی و روی آوردن به امور معنوی و مابعدالطبیعی است. انسان باید به گونه‌ای رفتار کند که به امور مادی آلوده نشود (همان).

اما نقد وارد بر ایشان این است که افراط در نفی و طرد جهان ماده و پوچ معرفی کردن آن و نیز بی‌توجهی به نیازهای طبیعی انسان و متقابل دانستن آن‌ها با پرهیزگاری، ناشی از بی‌توجهی به این نکته است که فضایل اخلاقی، هرچه باشد، در سایه‌ی زندگی همین دنیا حاصل می‌شود. پس توجه به نیازهای طبیعی جسم، تلاش برای ادامه‌ی زندگی، حفظ تندرستی و بقای نوع، شرط کسب فضیلت اخلاقی است (۳۲، ص: ۱۰۲).

بی‌توجهی به جسم و جهان مادی، مکاتب شرقی را نیز به نمونه‌ای از مکاتب یک‌سویه‌نگر و تفریطی تبدیل نموده است.

۳.۳. مکاتب اعتدالی: سعادت‌گرایی

آن دسته از مکاتب اخلاقی که به جسم و طبیعت توجه می‌کنند و هم‌زمان، روح و مابعدالطبیعه را نیز در دیدگاه اصلی خویش قرار می‌دهند، در زمره‌ی مکاتب «اعتدالی» جای می‌گیرند. این مکاتب، با اندکی مسامحه در تعبیر، حد واسطی میان مکاتب طبیعت‌گرا و مکاتب مابعدالطبیعی هستند که نوعی اعتدال میان توجه به دو جنبه‌ی وجودی انسان برقرار می‌سازند.

«سعادت‌گرایی» که سابقه‌ای به درازای پیدایش نظریات اخلاقی دارد، کامل‌ترین نماینده‌ی دیدگاه اعتدالی در اخلاق است.

دیدگاه سعادت‌گرایانه‌ی حکمای یونان باستان، با وجود همه‌ی وجوه اختلاف، وصول به «کمال و سعادت» را غایت‌الغایات اخلاق و احکام اخلاقی می‌داند؛ یعنی منشأ ارزش‌های اخلاقی و ریشه‌ی همه‌ی فضایل و رذایل، در سعادت و کمال نهفته است. از میان اندیشمندان مدافع این مکتب، دیدگاه سه تن از طراحان مهم این نظریه، یعنی سقراط و افلاطون و ارسطو را بررسی می‌کنیم و تأکید بر اعتدال میان قوای روحی و جسمی را از دید آنان نشان می‌دهیم.

۳.۳.۱. دیدگاه سقراط: تقریباً مسلم است که دغدغه‌ی اصلی اندیشه‌ی سقراط^{۱۷} (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م) بیشتر اخلاق بوده است تا علم (۲۳، ص: ۲۰؛ ۱۶، ج: ۱، ص: ۱۵۰) و مسائل اخلاقی محوری‌ترین بخش اندیشه‌های او را تشکیل می‌داده است.

ارکان دیدگاه اخلاقی سقراط را می‌توان چنین برشمرد:

۱. او به حیات اخروی اعتقاد داشت. این اندیشه به سقراط متعلق است: «چون روح انسانی منشأ ربانی دارد، از زندگی جاودانه برخوردار است» (۳۸، ص: ۵۰). چگونگی مرگ سقراط خود، دلیل درخشانی بر ایمانش به جاودانگی روح بوده است (همان)؛

۲. سقراط برای در امان ماندن از نظریات نسبی‌گرایانه‌ی سوفسطاییان، دست به تعریف مفاهیم اخلاقی زد. اندیشمندان پس از وی «تعاریف کلی» را مدیون او هستند (۲۳، ص: ۲۰)؛

۳. سقراط می‌کوشید افراد را برای مراقبت از خویشان و خودشناسی متقاعد کند (۸، ج ۱، ص: ۴۰) و خود را مأموری از جانب خدا می‌دانست تا مردم را برانگیزد تا از طریق تحصیل حکمت و فضیلت، به عالی‌ترین دارایی خویش، یعنی نفسشان توجه کنند (۲۶، ج ۱، ص: ۱۲۹)؛

۴. سقراط معتقد بود که معرفت و فضیلت یکی است؛ یعنی اگر کسی بداند حق چیست، حتماً به آن عمل خواهد کرد و کسی بدی را به عنوان بدی انتخاب نمی‌کند (۲۳، ص: ۱۹). هرچند گفته‌اند منظور سقراط هرگونه معرفتی نیست؛ بلکه عقیده‌ی راسخ و واقعی شخصی را مد نظر داشته است که هنگامی که مقهور یک خواست و انگیزه‌ی خلاف عقل می‌شود، آن عقیده موقتاً زایل می‌گردد (۲۶، ج ۱، ص: ۱۳۱). در نهایت، می‌توان دریافت که از نگاه سقراط، اعتقاد راسخ و دائم به بدی بدی‌ها و خوبی خوبی‌ها، موجب ارائه‌ی رفتارهای اخلاقی می‌شود و باید کوشید تا با تحصیل حکمت عملی، آگاهانه مرتکب بدی نشد.

ملاحظه می‌شود که سقراط در دیدگاه اخلاقی خویش، نه به دام لذت‌گرایی فرو افتاده است و نه در ورطه‌ی گریز از دنیا و توجه صرف به روحانیت. هرچند این طریق اعتدالی در بیان دو فیلسوف بعدی، نمایان‌تر و شفاف‌تر طرح شده است.

۳.۳.۲. دیدگاه افلاطون: افلاطون^{۱۸} (۴۲۸ - ۳۴۸ ق. م) دومین مدافع اصلی مکتب سعادت‌گرایی است. مجموعه‌ی آثار او امروز، در اختیار ماست؛ اما در میان آن‌ها، هیچ‌گاه یک نظام کامل فلسفی مشاهده نمی‌شود و نظریات وی را باید به زحمت، از لابه‌لای گفت‌وگوهایش بیرون کشید.

مبانی دیدگاه اخلاقی افلاطون را می‌توان چنین برشمرد:

۱. به اعتقاد افلاطون، مفاهیم کلی صرفاً مفاهیمی ذهنی نیستند؛ بلکه یک واقعیت عینی دارند که از راه فکر کشف می‌شوند و «صُور» یا «مُثُل» نام دارند (۲۳، ص: ۲۴). اشیای محسوس، روگرفت و سایه‌ای از واقعیات کلی هستند و فیلسوف حقیقی در جست‌وجوی شناخت مثل و حقایق ذاتی اشیاست (همان)؛

۲. از نظر افلاطون، روح انسانی قبل از تعلق به بدن، با عالم مجردات و مثل ارتباط داشته و آن‌ها را می‌شناخته است، اما پس از حضور در این عالم، آن دانسته‌ها را فراموش کرده است و در این دنیا با علم و برهان «به یاد می‌آورد»؛ یعنی روح انسان به همه چیز علم دارد و هرچه یادگیری در عالم هست «تذکر» است، نه «علم» (۳۲، ص: ۳۰۷)؛

۳. سعادت حقیقی انسان در این است که کاری کند که دوباره به آن مثال‌های اعلا برگردد و بدن‌ها ملحق شود. مثال «خیر» در سایه‌ی اعمال نیک حاصل می‌شود و روشن است که انجام‌دادن اعمال نیک از راه شناختن حقایق، میسر و تضمین می‌شود (همان). افلاطون معتقد بود که آموختن حکمت شرط توانایی بر انجام‌دادن اعمال نیک و وصول به مثال خیر است و اگر کسی بدون فلسفه، دارای فضیلت اخلاقی شده، کاملاً اتفاقی بوده است. علم به کار خوب شرط لازم و کافی برای انجام‌دادن آن است (۲۳، ص: ۲۷)؛

۴. از نگاه افلاطون، بالاترین خیر انسان، به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، پیشرفت حقیقی شخصیت و توسعه‌ی آن است؛ یعنی پرورش و رشد صحیح نفس او. اگر نفس انسان در حالتی باشد که «باید باشد»، انسان سعادت‌مند است (۲۶، ج: ۱، ص: ۲۴۹). لذت به خودی خود نمی‌تواند خیر حقیقی انسان دانسته شود، زیرا زندگی لذت‌بخشی که انسان در آن، ذهن و حافظه و معرفت و عقیده‌ی درست و مهمی نداشته باشد، زندگی یک نوع جانور دریایی است! همچنین زندگی روحانی محض که عاری از لذات باشد نیز نمی‌تواند یگانه خیر حقیقی برای انسان تلقی شود، چون انسان، به‌رغم اعلا بودن عقل و فعالیت‌های عقلانی، عقل محض نیست. نتیجه آن که «زندگی سعادت‌مندانه برای انسان یک زندگی آمیخته از مجموعه لذات بدنی و فعالیت‌های عقلانی است» (همان، ص: ۲۵۰). از این‌رو، از نگاه افلاطون، لذات و ارضای امیال، به شرط برخورداری از اعتدال، مطلوب است (همان).

ملاحظه می‌شود که افلاطون صراحتاً اعتدال در امیال نفسانی و کارکردهای عقلانی را مطلوب واقعی زندگی انسان می‌شمارد و زندگی معتدل و عقلانی را با توجه به جسم و روح (عقل)، نمونه‌ی یک زندگی نیک‌بختانه می‌داند.

۳.۳.۳ دیدگاه ارسطو: ارسطو^{۱۹} (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م) بر خلاف سقراط و افلاطون، نظریه‌ی خود را به صورتی نظام‌مند و دقیق ارائه داده است. اخلاق در نظر او کاملاً جنبه‌ی علمی و تفکری دارد و دانشی نظام‌مند محسوب می‌شود (۲۶، ص: ۳۱۱).

اخلاق ارسطو کاملاً غایت‌گرایانه است؛ یعنی عملی خوب است که انسان را به سعادت می‌رساند، نه عملی که به خودی خود درست باشد. بنابراین ارزش اخلاقیات ریشه در ارزش‌های بیرونی دارد (۲۶، ص: ۳۸۰). خیر غایت همه‌ی امور است (۷، ص: ۱).

ارسطو می‌گوید (۷، صص: ۸ - ۹) مردم در این که خیر نهایی سعادت است، توافق دارند؛ اما اختلاف آن‌ها در مورد حقیقت سعادت و مصداق حقیقی خیر است. لذت و سرفرازی و ثروت، از آن حیث که وسیله‌ی تحصیل چیزهای دیگر هستند، مطلوب‌اند؛ یعنی مطلوبیت ابزاری دارند، نه مطلوبیت غایی. خیر غایی یعنی چیزی که در ذات خویش و بدون قید و شرط، مطلوب است و هر لحظه، چیزی جز خوش‌بختی نیست.

ارسطو این نکته را می‌افزاید (۷، صص: ۱۲ - ۱۶) که سعادت‌مند کسی است که در تمام زندگی خود، سعادت‌مند باشد، نه صرفاً در برهه‌ای از آن. ارسطو (۷، صص: ۲۵ - ۳۴) نفس انسانی را دارای دو بعد می‌داند:

۱. بعد عقلانی که جنبه‌ی انسانیت اوست؛
۲. بعد غیرعقلانی که جنبه‌ی نباتی (قوه‌ی نامیه) و جنبه‌ی حیوانی (قوه‌ی شهویه و قوه‌ی غضبیه) را در بر می‌گیرد.

بر این اساس، او فضیلت را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی. آنگاه حکمت نظری و حکمت عملی را جزء فضایل عقلانی و سخاوت و اعتدال را جزء فضایل اخلاقی می‌شمرد. ارسطو در وجه تمایز این دو فضیلت می‌گوید:

«تحصیل و تکمیل فضیلت عقلانی تا حد بسیاری، به تعالیم مکتسبه حاصل می‌شود و به ممارست و گذشت زمان احتیاج دارد. برعکس، فضیلت اخلاقی، چنان‌که از وجه تسمیه‌ی آن برمی‌آید، ناشی از عادت است» (۷، صص: ۳۰ - ۳۱).

این‌جاست که ارسطو نظریه‌ی «اعتدال طلایی» خویش را ارائه می‌دهد و حد وسط را معیار فضیلت معرفی می‌کند:

«در هر چیز متصل و تقسیم‌پذیر، امکان اخذ مقدار بیشتر یا کمتر یا مساوی وجود دارد و این یا نسبت به خود موضوع است، یا به لحاظ ارتباط با ما. مقدار مساوی، حد وسط بین

زیادی و کمی است... مقصودم از حد وسط، به لحاظ ارتباط با آن است که نه خیلی زیاد و نه خیلی کم باشد و این نوع حد وسط، نه منحصر به فرد است و نه نسبت به همه کس، یکسان... پس فضیلت ملکه‌ای است نفسانی که حد وسط (نسبت به ما) را برمی‌گزیند و این کار به وسیله‌ی قوه‌ی عاقله صورت می‌گیرد. آن کس که دارای عقل عملی است، به وسیله‌ی آن قوه، راه میانگین را برمی‌گزیند... فضیلت میانه‌ی بین دو رذیلت است: یکی افراط، یکی تفریط و علت میانه‌بودن فضیلت هم این است که رذایل، یا پایین‌تر از مقیاس صحیح در افعال و انفعالاتند یا متجاوز از آن. در حالی که فضیلت، جویای حد وسط است و آن را اختیار می‌کند» (۷، صص: ۳۸ - ۴۲).

می‌توان گفت این نظریه بر تزامن قوای انسانی مبتنی است. انسان موجودی است مرکب از قوای مختلف که همه‌ی آن‌ها در سعادت و کمال او مؤثرند. انسان با اختیار خویش می‌تواند یکی از این قوا را بر بقیه غالب کند. در این حالت است که مسأله‌ی فضیلت و رذیلت مطرح می‌شود در مقام ترجیح یک خواسته بر خواسته‌ی دیگر. ملاک آن است که به سایر قوا ضربه‌ای وارد نشود؛ یعنی حد وسط بهره‌وری از هر قوه‌ی این است که مزاحم با قوای دیگر نگردد؛ مثلاً قوای شهوانی تا آن‌جا اهمیت دارند که مزاحم قوای عقلانی و کمالی که در سایه‌ی عقل حاصل می‌شود، نشوند (۳۲، ص: ۳۱۹).

ارسطو به عنوان مثال، «شجاعت» را که یک فضیلت اخلاقی است، حد وسط دو رذیله‌ی «ترس» و «تهور» می‌شمرد و «سخاوت» را حد وسط «اسراف» و «بخل» معرفی می‌کند (۷، ص: ۴۲).

ملاحظه می‌کنیم نظریه‌ی ارسطو که به ناچار با تفصیل ارائه شد، به زیباترین شکل، اعتدال در قوای انسانی و پرداختن معتدل به جنبه‌های جسمی و جنبه‌های عقلی (روحی) وجود انسان را مطرح می‌کند و رعایت حد وسط را (نه حد وسط ریاضی) ضابطه‌ی تمییز فضیلت و رذیلت معرفی می‌نماید. هرچند اشکالاتی نیز به این نظر وارد شده است (۳۲، ص: ۳۲۳)، نمونه‌ی کاملی از نگاه اعتدالی در پرداختن به دو سوی وجود انسان در مقابل نگاه‌های افراطی و تفریطی است که پیش از این گذشت.

۴. مکتب اخلاقی اسلام

اسلام نیز در زمره‌ی مکاتب اعتدالی جای می‌گیرد و حتی برخی اندیشمندان مسلمان (۳۳، ج ۱، ص: ۳۱۹) مدعی شده‌اند که اخلاق اسلامی نیز علی‌رغم ایراد انتقاداتی به ارسطو، عملاً پذیرنده و دنباله‌روی اعتدال ارسطویی است (۳۲، ص: ۳۲۳).

اخلاق اسلامی، اعتدالی و دارای نگاه متوازن به طبیعت و مابعدالطبیعه است. در اسلام، هم‌زمان که به آخرت و جهان روح توجه داده می‌شود، دنیا و جسم در نظر گرفته می‌شود؛ بلکه آبادی دنیا و سلامت جسم، مقدمه‌ای برای سعادت آخرت و کمال روح دانسته شده است: «الدنیا مزرعة الآخرة» (۲۹، ج: ۶۷، ص: ۲۲۵).

یک نظام اخلاقی صحیح و قابل قبول، قبل از هر چیز باید انسان‌شناسی قابل قبولی داشته باشد و با توجه به تعریفی که از انسان و ساحت‌های وجود او دارد، به بیان اهداف، مبانی و روش‌های تربیت انسان بپردازد.

در بررسی مکاتب اخلاقی ملاحظه شد برخی صریحاً برای معرفی ملاک و معیار ارزش‌های انسان، به تبیین خاص خود از انسان و احیاناً جهان بینی خود پرداخته‌اند و مثلاً به برابری انسان و حیوانات حکم کرده‌اند. در حقیقت، مکاتبی که بدون توجه به مباحث انسان‌شناسی و ساحت‌های وجودی نوع بشر، چیزی را به عنوان مطلوب نهایی معرفی کرده‌اند، بحث را از نیمه‌ی راه آغاز نموده و از درخت بی‌ریشه، میوه خواسته‌اند. سخن اصلی در برابر این مکاتب، نقد مبانی انسان‌شناختی آن‌هاست.

برای ایضاح دیدگاه اسلامی در رابطه با توازن روح و جسم در مدار تربیت، توجه به اصولی که در ادامه می‌آیند، ضروری است:

الف. دوساحتی بودن وجود انسان

اصل اول آن است که وجود انسان از دو ساحت متفاوت (روح / نفس و بدن) شکل یافته است. این مطلب در ابتدای این نوشتار به نحو کامل مورد بحث و اثبات قرار گرفت.

ب. اصالت داشتن روح در نظام تربیتی اسلامی

از نظر فیلسوفان مسلمان، وجود واقعی و اصیل از آن نفس است (۱۹، ص: ۴۸)؛ به دو دلیل:

۱. روح، مجرد است و مجرد نسبت به مادی دارای منزلت بالاتری است.

۲. روح، کمال و مقوم و مدبّر و جامع عناصر بدن است.

به علاوه، ویژگی‌هایی مانند تعقل و آگاهی، گرایش‌های خاص و اراده‌ی آزاد و آگاهانه که انسان را از سایر جان‌داران متمایز می‌سازند، مربوط به روح انسان هستند. به عبارت دیگر، حقیقت پایدار انسان در نفس مجرد اوست؛ اما این نفس برای انجام بسیاری از شؤون خود نیازمند ابزارهایی است که آن‌ها را برای دستیابی به مقاصد خود به خدمت بگیرد. بدن، نخستین و عمومی‌ترین ابزار روح برای انجام کارهای اوست که می‌تواند تحت تدبیر و فرمان نفس، در جهت مقاصد انسان عمل کند.

اهتمام به بعد روحی و اصالت بخشیدن به این بعد را در ضمن احادیث زیر به طور صریح ملاحظه می‌کنیم. امام علی(ع) فرمودند: «القلب إمام البدن.» (۳۰، ص: ۵۰۱۶).
«السير إلى الله بالقلب أبلغ من السير بالبدن.» (همان).
«من أصلح سريره، أصلح الله علانيته.» (همان).

ج. تأثیر متقابل جسم و روح

برای این‌که نشان دهیم دو ساحت وجودی انسان، به‌رغم تفاوت ماهوی، جدا از یکدیگر نیستند و هر دو نقشی اساسی در تربیت وی بازی می‌کنند، باید تأثیر هر کدام را بر دیگری، به طور خلاصه بیان کنیم:

از تأثیرات روح بر بدن می‌توان این موارد را برشمرد (۱۱، ص: ۳۹):

۱. حرکت ارادی: اراده‌ی عمل در روح شکل می‌گیرد و اجرای فیزیکی آن به وسیله‌ی بدن است؛

۲. تأثیر نفسانیات و انفعالات در بدن: مثلاً خشم که حالاتی روحی است، ترشح هورمون‌هایی خاص را موجب می‌شود که باعث شدت تنفس، جوشش خون و سرخی‌چهره می‌شوند. همچنین در حالاتی مانند ترس، شهوت، شادی، غم و...؛

۳. تلاش فکری و فرسودگی بدن: نیراک^{۲۰}، دانشمند فیزیولوژیست، ثابت کرده است که کار فکری، گلبول‌های قرمز خون را تقلیل می‌دهد؛ (همان)

۴. تأثیر اندیشه (تصورات و تصدیقات): به اعتقاد ابن‌سینا، مثلاً درک عظمت الاهی و اندیشه در آفرینش خداوندی بر بدن تأثیر می‌گذارد یا مثلاً تصور افتادن از مکانی بلند، بدن را می‌لرزاند (۳، ۳۹). هم‌اکنون روست که خطورات ذهنی زن و شوهر هنگام عمل زناشویی، بر ویژگی‌های ظاهری نوزاد اثرگذار است؛

۵. تأثیر روح قوی بر جسم دیگران: شواهد فراوانی وجود دارد که فردی با قدرت روحی، در عالم خارج تصرف می‌کند. سحر، تلقین، چشم زخم، اخبار از غیب و کارهایی شبیه آنچه از مرتاضان صادر می‌شود، فقط با همین بیان قابل توجیه است. امام علی(ع) نیز پس از کندن در قلعه‌ی خیبر فرمود: «مَا قَلَعْتُهَا بِقُوَّةِ بَشَرِيَّةٍ وَ لَكِنْ قَلَعْتُهَا بِقُوَّةِ إِلَهِيَّةٍ وَ نَفْسٍ بِه لِقَاءِ رَبِّهَا مُطْمَئِنَّةٌ رَضِيَّةٌ» (۲۹، ج: ۲۱، ص: ۴۰).

از تأثیرات بدن بر روح، به این موارد می‌توان اشاره کرد:

۱. تأثیر غدد بر حالات روحی: غدد داخلی عواملی هستند که در تنظیم حالات روحی مانند هوش، پرخاشگری، تمایلات جنسی و... نقش تعیین‌کننده‌ای دارند؛

۲. تأثیر تفاوت‌های فیزیکی بر شخصیت روحی: کرچمر، دانشمند روان‌شناس، ادعا کرد که افراد کوتاه و چاق برون‌گرا، افراد عضلانی پارانرژی و پرخاشگر و افراد بلند و استخوانی درون‌گرا می‌باشند. در این زمینه، تحقیقات فراوانی در حال صورت‌گرفتن است؛

۳. رفتار بدنی و تکون خصلت‌ها (ملکه): این همان چیزی است که در بیان دانشمندان مسلمان، به ملکات مشهور است؛ یعنی تکرار یک عمل از سوی بدن، به تدریج آن را به صورت یک حالت و شخصیت ثابت روحی درمی‌آورد. برای نمونه، در حدیثی می‌خوانیم: «لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَ لَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانَهُ» (ج: ۲۹، ص: ۶۸)؛ «ایمان هیچ بنده‌ای درست نشود، تا آن‌که دلش درست شود و دلش درست نشود، تا آن‌که زبانش [سخن‌گفتنش] درست شود»؛

۴. رفتار بدنی و تشکیل حالات غیردائم (حال): مثلاً دیدن یک صحنه‌ی دل‌انگیز یا دلخراش ممکن است تا مدت‌ها، روحیه‌ی انسان را تحت تأثیر خود قرار دهد. در حدیثی از امام علی (ع) می‌خوانیم: «القلب مصحف البصر» (همان، ص: ۳۲۸)؛ «قلب دفتر ثبت دیدنی‌هاست» یا این‌که گفته‌اند بسیاری از گناهان از نگاه آلوده تولید می‌شود: «إِنَّ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ (ع) قَالَ لِأَصْحَابِهِ: إِيَّاكُمْ وَ النَّظْرَةَ؛ فَإِنَّهَا تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ» (ج: ۱۴، ص: ۳۰۴)؛ «عیسی بن مریم (ع) به یاران خود گفت: از نگاه [ناروا] بپرهیزید؛ زیرا که بذر شهوت را در دل می‌کارد»؛

۵. آثار خوردنی‌ها بر حالات روحی: مثلاً تأثیر سبزی‌ها و میوه‌ها یا مخدرات و مشروبات الکلی بر روحیه و شخصیت فرد یا فرزندان او امری اثبات‌شده است یا مثلاً در روایتی می‌خوانیم: «لَا تُمِيتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ إِنْ الْقُلُوبَ تَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ» (ج: ۲۹، ص: ۶۷)؛ «قلب‌هایتان را با زیاد خوردن و آشامیدن نکشید. همانا قلب مثل کشت است: هر گاه زیاد آب داده شود، می‌میرد.»

د. قابلیت تکامل نفس و کمال اخلاقی انسان

نفس انسان برخلاف موجودات مجرد - که هیچ‌گونه تعلق مادی نداشته و قابل تغییر نیستند - دارای حرکت است و به تبع آن، بدن و افعالی که در سایه‌ی تعلق به آن انجام می‌دهد نیز تغییر و تحول می‌پذیرد. نفس به خاطر ارتباط با بدن و در اثر تغییراتی که به تبع آن می‌پذیرد، می‌تواند از نظر وجودی تکامل یابد؛ یعنی وجودی کامل‌تر و قوی‌تر پیدا کند، آگاهی بیشتر و روشن‌تری کسب کند، دامنه‌ی اراده و اختیار خود را گسترش دهد و در یک جمله کمالات انسانی بیشتری به دست آورد. نتیجه آن‌که کمال اخلاقی انسان (هدف مطلوب انسان) در کمال حقیقی نفس است.

۵. نتیجه‌گیری

نشان دادیم که بر مبنای ادله‌ی قرآنی، روایی، فلسفی و تجربی، دوگانه‌ی روح - جسم در ساحت وجودی انسان اثبات می‌شود. آن‌گاه مکاتبی را بررسی کردیم که تنها توجه خود را معطوف به جسم و یا روح به تنهایی کرده‌اند و نگاهی گذرا نیز به مکاتب اعتدالی انداختیم. سپس نشان دادیم که مکتب تربیتی اسلام اولاً دوگانگی روح - جسم را می‌پذیرد، ثانیاً اصالت را به روح انسانی می‌دهد و ثالثاً دستورات تربیتی خود را در هر دو ساحت پیاده می‌کند؛ یعنی هم‌زمان که دستور به تصفیه‌ی روح و باطن می‌دهد، از جسم و بدن نیز غافل نیست و به دلیل تأثیرات شگرف این دو بر یکدیگر، توازن را لازمه‌ی حرکت صحیح انسان در جهت تربیت الهی و رسیدن به هدف تربیت (یعنی قُرب) می‌داند.

لازم است در مجالی دیگر به تفصیل به ریزدستورهای تربیتی دین که با ظرافت فوق‌العاده هر دو ساحت وجودی انسان را نشانه می‌گیرند، پرداخته و عرضه شود.

یادداشت‌ها

- | | | |
|----------------------------|--------------------------------|------------------------------|
| 1. Dualism | 2. Parapsychological Phenomena | 3. Falsification |
| 4. Simple Sensory Hedonism | 5. Aristippos of Cyrene | 6. Epicure |
| 7. Utilitarianism | 8. Friedrich W. Nietzsche | 9. Cynics |
| 10. Antisthenes | | |
| 11. Diogenes of Sinope | 12. Stoicism | 13. Alexander the Macedonian |
| 14. Hinduism | 15. Buddhism | 16. Jainism |
| 17. Socrat | 18. Plato | 19. Aristotale |
| | | 20. Nayrac |

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، [بی تا]، *أحوال النفس الناطقه*، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، [بی جا]: [بی نا].
۴. _____، (۱۳۷۸)، *الإشارات والتنبيهات*، جلد ۲، تهران: المطبعه الحیدریه.
۵. _____، (۱۴۲۸)، *الشفاء (الطبیعیات)*، جلد ۱ و ۸، کتاب النفس، قم: ذوی القربی.
۶. _____، (۱۹۷۳)، *التعليقات لابن سینا علی حواشی کتاب النفس*، قاهره: [بی نا].

۱۶۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۷. ارسطو، (۱۳۶۲)، «اخلاق نیکوماخوسی» در فلسفه‌ی اجتماعی، کتاب اول، ترجمه‌ی احمدی تهران: علمی و فرهنگی.
۸. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، جلد ۱، تهران: خوارزمی.
۹. برن، ژان، (۱۳۵۷)، فلسفه‌ی اپیکور، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
۱۰. به ریه، امیل، (۱۳۵۶)، تاریخ فلسفه در دوره‌ی انتشار فرهنگ یونانی و دوره‌ی رومی، ترجمه‌ی علی‌مراد داوودی، جلد ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. بهشتی، محمد. (بی‌تا). «کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان»، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۹
۱۲. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، (۱۳۸۱)، کلیات فلسفه، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: حکمت.
۱۳. چالمرز، آلن، (۱۳۸۳)، چیستی علم، ترجمه‌ی سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۴. دکارت، رنه، (۱۳۷۹)، تأملاتی در فلسفه‌ی اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی.
۱۵. دورانت، ویل، (۱۳۷۱)، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۱۶. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، جلد ۱ و ۲، تهران: پرواز.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۲۶)، مفردات ألفاظ القرآن الکریم، قم: طلیعة النور.
۱۸. ژکس، (۱۳۶۲)، فلسفه‌ی اخلاق (حکمت عملی)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
۱۹. شاهرخی، احمدرضا. (بی‌تا). «ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه‌ی اسلامی»، مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال چهارم، شماره‌ی اول و دوم.
۲۰. صدرالمتألهین، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۴۲۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد ۸، قم: طلیعة النور.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۲)، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر موسوی همدانی، جلد ۱۵ و ۱۷، قم: اسلامی (وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم).

۲۲. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی هادی صادقی، قم: طه.
۲۳. فروغی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
۲۴. فیبل من، جیمز کرین، (۱۳۷۵)، *آشنایی با فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی محمد بقایی ماکان، تهران: حکمت.
۲۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۱)، *نیچه، فیلسوف فرهنگ*. ترجمه‌ی علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران: بهبهانی.
۲۶. _____، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبیوی و دیگران، جلد ۱، تهران: علمی و فرهنگی؛ سروش.
۲۷. کالینسون، دایانه، (۱۳۷۹)، *پنجاه فیلسوف بزرگ*، ترجمه‌ی محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات عطانی.
۲۸. گاتری، دابلیو.کی.سی، (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه‌ی یونان: سقراط*، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۲۹. مجلسی، مولی محمدباقر، (۱۴۰۴)، *بحار الأنوار*، جلد ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸، بیروت: الوفاء.
۳۰. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۶۲)، *میزان‌الحکمه*، تهران: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، *معارف قرآن*، قم: امام خمینی (ره).
۳۲. _____، (۱۳۸۴)، *بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: امام خمینی (ره).
۳۳. نراقی، مولامهدی، (۱۳۸۱)، *جامع‌السعادات*، ترجمه‌ی کریم فیضی، جلد ۱، قم: قائم آل محمد.
۳۴. نصری، عبدالله، (۱۳۷۶)، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۳۵. نیچه، فردریش، (۱۳۵۲)، *دجال*، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه.
۳۶. _____، (۱۳۷۷)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی مسعود انصاری، تهران: جامی.
۳۷. واعظی، احمد، (۱۳۷۷)، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران: سمت.
۳۸. ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، *حکمت یونان*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۹. هاملین، دیوید، (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

40. Brandt, R. B, (1972), "Hedonism" in *The Encyclopedia of Philosophy*. V. III. NewYork: Macmillan Publishing Co.
41. Feldman, F, (1992), "Hedonism" in *Encyclopedia of Ethics*, NewYork: Macmillan Publishing Co.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی