



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 2, Issue 4, Winter, 2021-2022, pp. 7-26.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

Psychological- Epistemological Barriers to Living Morally from the Point of View of Imam Ali (A.S.)

Ali Akbar Abdol Abadi,¹ Ali Bayat,² Tahereh Mohammadiyan Omrani³

Abstract

One of the important questions about morality is why human beings can't live morally on the basis of moral will alone. In other words, why is it difficult to live morally? This is where the barriers to morality come into play. Any Human being who wants to live morally will face obstacles that prevent him from following the moral path of living. The obstacles of living morally can be divided into two sociological and psychological types. The sociological obstacles are some external factors that influence a person's moral decisions and prevent him from living morally, such as public opinions, the value-judgments of others, the approvals and disapprovals, and likes and dislikes of others. The psychological barriers, themselves, are divided into two epistemological and non-epistemological types. The epistemological-psychological obstacles are obstacles that prevent moral living in the human psyche and are, of course, related to epistemology. According to Imam Ali (A.S.), pride, dogmatism, fanaticism and bigotry are among the epistemological- psychological obstacles. The present study makes an attempt to prove this claim in a descriptive-analytical way and to show how, according to Imam Ali (A.S.), these epistemological-psychological obstacles prevent moral living.

Keywords: Moral living, barriers to living morally, epistemological-psychological obstacles, Imam Ali (A.S.).

Received: 13 Jan. 2022 / **Accepted:** 03 March 2022 / **Published:** 05 March 2022

1. Assitant Professor, Shahid Beheshti University, Department of Philosophy and Theology, a_abdolabadi@sbu.ac.ir

2. Associate Professor, Tehran University, Faculty of Theology and Islamic Studies, abayat@ut.ac.ir.

3. Ph.D in Comparative Religious Studies, University of Religions and Denominations, omrani6827@gmail.com.



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰، صفحات ۷-۲۶.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

مقاله پژوهشی

موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن از نگاه امام علی، علیه‌السلام

علی‌اکبر عبدالآبادی^۱، علی بیات^۲، طاهره محمدیان عمرانی^۳

چکیده

یکی از پرسش‌های مهم درباره اخلاق این است که چرا آدمیان، به صرف اراده اخلاقی زیستن، نمی‌توانند اخلاقی زندگی کنند؟ به عبارت دیگر، چرا اخلاقی زیستن دشوار است؟ اینجاست که بحث از موانع اخلاقی زیستن به میان می‌آید. هر انسانی که خواستار اخلاقی زیستن باشد، با موانعی روبرو خواهد شد که او را از پیمودن راه اخلاقی - زیستن بازمی‌دارند. موانع اخلاقی زیستن به دو قسم جامعه‌شناختی و روان‌شناختی تقسیم‌پذیرند. موانع جامعه‌شناختی اموری بیرونی اند که بر تصمیمات اخلاقی آدمی تأثیر می‌نهند و مانع آدمی برای اخلاقی زیستن می‌شوند، از قبیل افکار عمومی، ارزش‌دوری‌های دیگران، خوشایند و ناخوشایند و پسند و ناپسند دیگران. موانع روان‌شناختی، خود، بر دو قسمند: موانع معرفتی و موانع غیرمعرفتی. موانع روان‌شناختی معرفتی موانعی اند که در روان آدمی موانع اخلاقی زیستن می‌شوند و، البته، به معرفت مربوطند. با توجه به سخنان امام علی، علیه‌السلام، عُجب، جزم و جُمود، تعصب و آرزواندیشی از موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن اند. ما کوشیده‌ایم تا این مدعا را با روشی توصیفی - تحلیلی اثبات کنیم و نشان دهیم که، بر اساس سخنان امام علی، علیه‌السلام، این موانع روان‌شناختی معرفتی چگونه مانع اخلاقی زیستن می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: اخلاقی زیستن، موانع اخلاقی زیستن، موانع روان‌شناختی معرفتی، امام علی (علیه‌السلام).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

۱. نویسنده مسئول، استادیار فلسفه، گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی، a_abdolabadi@sbu.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، Abayat@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، omrani6827@gmail.com

مقدمه

یکی از پرسش‌های مهم درباره اخلاق این است که چرا آدمیان به صرف اراده اخلاقی زیستن نمی‌توانند اخلاقی زندگی کنند؟ به عبارت دیگر، چرا اخلاقی زیستن دشوار است؟ اینجا است که بحث از موانع اخلاقی زیستن به میان می‌آید. پیش از بیان موانع اخلاقی زیستن باید اخلاقی زیستن را ایضاً مفهومی کرد. مراد از مفهوم اخلاقی زیستن این نیست که آدمی تابع اوامر و نواهی باشد یا هر چه بیشتر در پی کاهش رنج دیگران باشد که البته هر دو از مصادیق اخلاقی زیستن‌اند، بلکه می‌خواهیم بدانیم که اساساً اخلاقی زیستن به چه معناست. در میان محققانی که کوشیده‌اند با بیان روحیات آدمیانی که اخلاقی می‌زیند، معنای اخلاقی زیستن را کشف و بیان کنند، رأی امیل دورکیم^۱ درباره مراد از اخلاقی زیستن اهمیت فراوان دارد. به عقیده دورکیم، آدمی تا آنجا که در او سه روحیه وجود داشته باشند، اخلاقی می‌زید (Durkheim, 2002, pp.12 & 14). آنها روحیات مشترک آدمیانی هستند که اخلاقی می‌زیند. این سه روحیه عبارتند از:

۱. روحیه خویش‌داری (Self-discipline): به این معنا که دایره روادانستی‌ها و رواداشتی‌های آدمی کوچک‌تر از دایره مقدوراتش باشد. هر چه دایره روادانستی‌ها و رواداشتی‌های آدمی کوچک‌تر شود، خویش‌داری در او بیشتر خواهد شد. این امر سبب می‌شود که آدمی بر امیال لجام‌گسیخته و خواهش‌های سیری‌ناپذیرش استیلا یابد و بر خویش‌داری مسلط شود (Durkheim, 2002, p. 24).
۲. روحیه دیگر‌گزینی (Altruism): به این معنا که آدمی هر چه بیشتر به هموعانش تعلق خاطر داشته و دیگرگرا باشد، اخلاقی‌تر است. این روحیه نه فقط آدمی را به آرزوها و انتظارات آدمیان دیگر حساس می‌کند، بلکه او را به اهداف ایشان مشتاق و متعهد می‌سازد و در آن آدمی بر خلاف گرایش‌های خودگزینانه‌اش که در آنها صرفاً در پی لذات و منافع خودش است، در پی فراهم آوردن لذات و منافع دیگران نیز هست (Durkheim, 2002, p. 55).
۳. روحیه خودفرمان‌روایی (Autonomy): این روحیه به فاعل اخلاقی مربوط است و بر اساس آن فاعل اخلاقی باید به همه دلایل عمل خودش کاملاً واقف باشد (Durkheim, 2002, p. 98). عمل اخلاقی آن است که آدمی به فرمان خودش اخلاقی رفتار کند و اگر عواملی چون: امر و نهی بیرونی، نظام پاداش و کیفر، ترس از افکار عمومی، توجه به خوشایندها و بدآیندها، ترس از تنهایی، طمع و حرص تعیین‌کننده رفتارشان باشند، او نه خودفرمان‌روا، بلکه دیگرفرمان‌روا خواهد بود.^۲ در اینجا ممکن است اشکال شود که روحیه خودفرمان‌روایی اخلاقی که مقتضی رفتار مبتنی بر تشخیص و تصمیم خود آدمی است، با خدافرمان‌روایی که بر اساس آن، آدمی باید از اوامر و نواهی خدا اطاعت کند، ناسازگار است.

باید توجه کرد که مراد ما از خودفرمان‌روایی در این مقاله انگاره خودفرمان‌روایی کانتی و هیومی نیست. در خودفرمان‌روایی اخلاقی کانتی آدمی باید تابع اراده خودش باشد؛ یعنی، فقط از طریق اراده خویش و نه اراده دیگری ملزم به کاری شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵-۱۰۷). از سوی دیگر، کانت معتقد است که احکام اخلاقی را عقل وضع و جعل می‌کند. لذا فاعلانی خودفرمان‌روا هستند که فقط به اقتضای قواعد کلی عقل عمل می‌کنند و اراده آنان تحت تأثیر امیال، غرایز و امور بیرون از آنها، از قبیل سنت و ملاحظات تجربی، نیست (غلیبا، ۱۳۹۱، ص ۹). در مقابل کانت، هیوم معتقد است که قواعد اخلاقی برآمده از عقل ما نیستند. او منشأ تمایز اخلاقی میان فضیلت و رذیلت را احساسات اخلاقی می‌داند و عقل را برده امیال و انفعالات می‌داند (Hume, 1976, pp. 457 & 471). بنابراین، خودفرمان‌روایی هیومی مبتنی بر انفعالات، احساسات و امیال است؛ اما امام علی (ع) از «خود»ی سخن می‌گویند که فراتر از «خود» مورد نظر در نظریه‌های اخلاقی، چون نظریه‌های اخلاقی کانت و هیوم، است و اگر مراد از این «خود» در کلام امام علی (ع) روشن شود، خودفرمان‌روایی اخلاقی، نه فقط با خدافرمان‌روایی ناسازگار نخواهد بود، بلکه خودفرمان‌روایی عین خدافرمان‌روایی خواهد بود.

مراد امام علی (ع) از «خود» در سخنانشان «خود فطری» است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَ وَاَتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثْلَاقِ فِطْرَتِهِ» (فيض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۳۳). همچنین، مراد ایشان از «فطرت» در سخنانشان همان است که در قرآن درباره اش سخن رفته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۱). «فطرت» بر وزن «فَعَلَهُ» بر نوع خاصی از آفرینش دلالت می‌کند که خدا به آدمی داده است. در واقع، آدمی یک فطرت اصلی دارد و همه گرایش‌ها، احساسات و ادراکات فطری، از قبیل: حقیقت‌خواهی، خلاقیت، اخلاق، عشق و پرستش که به روح آدمی مربوطند، از آن منشعب می‌شود. فطرت در آدمی امری بالفعل نیست؛ بلکه امری بالقوه است که بذرش در آدمی نهاده شده است و به فعلیت رساندن آن مستلزم و مقتضی علم و عمل ارادی آدمی است. علاوه بر این فطرت خداداد، نفس یا خودی دارد که دارای مراتبی، از نفس اماره گرفته تا نفس لوآمه و نفس مطمئنه، است. این نفس و مراتب آن در حیطة اختیار و آگاهی آدمی است و آدمی باید نفس را با طی مراحل سلوک تحت تملک خود درآورد. لذا می‌توان گفت که خودفرمان‌روایی هم دارای مراتبی است؛ یعنی تبعیت از پایین‌ترین مرتبه نفس، نفس اماره، تا بالاترین مرتبه آن، نفس مطمئنه، را شامل می‌شود. به میزانی که آدمی از فرمان‌روایی نفس در نازل‌ترین مرتبه آن بیرون آید، به وجه فطری خود نزدیک می‌شود و فرمان‌بری از نفس تعالی یافته، در واقع، فرمان‌بری از وجه فطری خود است. تبعیت از وجه فطری خود و احکام مترتب بر آن که همه ارزش‌های اخلاقی را در خود دارند، نوعی خودفرمان‌روایی است و این خودفرمان‌روایی عین خدافرمان‌روایی است و از طریق آن آدمی به استقلالی می‌رسد که به موجب آن، اعمالش نه متأثر از دیگران، بلکه منبعث از خود فطری و الهی او خواهد بود. پاسخ دیگری که به اشکال فوق می‌توان داد، این است که اطاعت، در واقع، یک فعل است و فعل هم یا جبری است یا ارادی. پیداست

که اطاعت فعلی ارادی است؛ چرا که متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد. فعل ارادی هم یا اختیاری است یا اکراهی یا اضطراری؛ و اطاعت فعل ارادی اختیاری است؛ چرا که همواره با «طوع»، یعنی میل و رغبت، همراه است.^۱ عقل در برگزیدن هر فعل ارادی اختیاری‌ای دست به انتخاب می‌زند؛ لذا در انجام دادن او امر خدای آدمی با اراده و اختیار خویش و با میل و رغبت باطنی اطاعت کردن از خدا را بر اطاعت نکردن از او ترجیح می‌دهد. منشأ چنین انتخاب و ترجیحی در درون آدمی، در واقع، «خود» فطری اوست.

پس از ایضاح مفهومی اخلاقی زیستن، به بحث از موانع اخلاقی زیستن می‌پردازیم. موانع اخلاقی زیستن را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. موانع جامعه‌شناختی ۲. موانع روان‌شناختی. موانع جامعه‌شناختی اموری بیرونی هستند که بر تصمیمات اخلاقی آدمی تأثیر می‌نهند و مانع اخلاقی زیستن او می‌شوند، از قبیل افکار عمومی و ارزش‌دواری‌های دیگران. موانع روان‌شناختی بر دو قسم‌اند:

الف) موانع روان‌شناختی غیر معرفتی: این موانع اموری‌اند که در روان آدمی مانع اخلاقی زیستن می‌شوند، ولی به ساحت معرفت یا باور آدمی مربوط نیستند؛ بلکه به عواطف و خواسته‌های او مربوطند، مانند: حسد، بخل، غضب و ...

ب) موانع روان‌شناختی معرفتی: مراد از این موانع اموری‌اند که در روان آدمی مانع اخلاقی زیستن می‌شوند و به معرفت مربوطند که اهم آنها عبارتند از: عجب، آرزواندیشی، جزم و جمود و تعصب.

امام علی (ع) در سخنان اخلاقی حکمت‌آمیز و حکمت‌آموزشان به موانع روان‌شناختی اخلاقی زیستن، به‌ویژه موانع روان‌شناختی معرفتی آن، پرداخته‌اند. از همین رو، پژوهش در سخنان اخلاقی امام علی (ع) و کشف موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن در نظر ایشان می‌تواند برای آشنایی با دشواری‌های معرفتی‌ای که بر سر راه اخلاقی زیستن وجود دارند، راهگشا باشد. از همین رو، در این مقاله می‌کوشیم تا چهار مانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن را که در بالا ذکرشان کردیم، در سخنان اخلاقی امام علی (ع) پی‌جویی کنیم و ببینیم که هر یک از آنها از نظر ایشان چگونه در ساحت معرفتی آدمی مانع اخلاقی زیستن می‌شوند.

موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن از نظر امام علی (ع)

۱. عجب

درباره معنای لغوی «عجب» در *لسان العرب* چنین آمده است:

۱. در *مفردات* راغب آمده که «اطاعت» به معنای انقیاد از ماده «طوع» به معنای «رغبت و میل» گرفته شده و نقیضش «کره» یا «کراهت» است. «طاعة» مثل «طوع» است، ولی بیشتر در فرمان‌برداری با رأی و اختیار به کار می‌رود (الرأغب الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق، ص ۳۱۸). مصطفوی هم در تبیین شرایط تحقق مفهومی اطاعت بر اجرای فرمان بر پایه رغبت و خضوع تأکید می‌ورزد و اجراء، رغبت باطنی و قلبی و نیز خضوع را مؤلفه‌های سه‌گانه اطاعت می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۳۷).

«الْمُعْجَبُ الزُّهُوُّ؛ وَ رَجُلٌ مُعْجَبٌ: مَرْهُوٌّ بِمَا يَكُونُ مِنْهُ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا؛ وَقِيلَ: الْمُعْجَبُ الْإِنْسَانُ الْمُعْجَبُ بِنَفْسِهِ أَوْ بِالشَّيْءِ وَقَدْ أُعْجِبَ فُلَانٌ بِنَفْسِهِ، فَهُوَ مُعْجَبٌ بِرَأْيِهِ وَ بِنَفْسِهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸۲).

عُجْب به معنای «خودبزرگ‌بینی» است و انسان مُعْجَب کسی است که درباره آنچه از آن او است، اعم از اینکه خوب یا بد باشد، خودبزرگ‌بین باشد و گفته‌اند که مُعْجَب کسی است که به خود یا چیزی عُجْب دارد و وقتی می‌گویند که فلانی مُعْجَب است، مراد این است که به رأی خود یا به نفسش عُجْب دارد.

راغب اصفهانی نیز در تعریف «عُجْب» آورده است: «وَيُقَالُ لِمَنْ يَرَوْفُهُ نَفْسُهُ، فُلَانٌ مُعْجَبٌ بِنَفْسِهِ» (الراغب الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق، ص ۳۳۴)؛ یعنی به کسی که نفسش نزد او زیبا و خوش‌نموده است، گفته می‌شود که او به نفس خود مُعْجَب است.

در سخنان امام علی (ع) جملاتی یافت می‌شوند که حاکی از آنند که عُجْب یکی از موانع معرفتی اخلاقی زیستن است. در ادامه، پاره‌ای از سخنان امام علی (ع) درباره عُجْب را ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که عُجْب از نظر ایشان چگونه از حیث معرفتی مانع اخلاقی زیستن می‌شود. ایشان در جایی عُجْب را بزرگترین دشمن عقل معرفی می‌کنند و آن را رأس و نشانه حماقت و جهل می‌دانند (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۱، ص ۹۵، ص ۴۸ و ص ۱۱۳). همچنین، ایشان در بیان نسبت عقل و عُجْب همواره عقل را در مقابل عُجْب می‌نهند و عُجْب را آفت عقل و سبب فساد آن، ضدّ در ست‌اندیشی و دلیل نقصان و سستی عقل می‌دانند (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۹۲۱؛ آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ج ۲، ص ۱۰۹).

بر اساس یکی از سخنان امام علی (ع)، یکی از توفیقاتی که خدا به آدمی می‌دهد، «حفظ تجربه» است (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸۲). ایشان در توصیف عقل آن را حفظ تجربه‌ها می‌دانند (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۹۳۲). این بدان معناست که خردمند تجربه را از دست نمی‌دهد، و بی‌خرد زود آن را فراموش می‌کند. از همین رو، در کلام امام علی (ع) بر عبرت گرفتن از دیگران بسیار تأکید شده است (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸۰)؛ از باب مثال، درباره عبرت‌اندوزی از تاریخ فرموده‌اند: «پس ای بندگان خدا عبرت بگیرید و به یاد بیاورید عقاید نادرست و کارهای زشت پدران و برادران خود را که اکنون در گرو و گرفتار آنها هستند» (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳). لذا، از نظر ایشان، عقل حکم می‌کند که آدمی از تجربه دیگران استفاده کند و عبرت‌بین باشد؛ اما حکم جاهلانۀ شخص مُعْجَب این است که او از هر حیث برتر از دیگری است و همین برتری سبب استغنا از دیگری است؛ لذا عُجْب مانع عبرت‌اندوزی و استفاده از تجربه‌های دیگران می‌شود.

بدین ترتیب، عُجْب در تضاد با عقل است؛ چرا که عُجْب همواره موهّم مستثنا بودن آدمی است و انسان مُعْجَب گمان می‌کند که از قوانین حاکم بر جهان و انسان مستثناست. از همین رو، امام علی (ع) بزرگ‌ترین حسود عقل را

عُجْب می‌داند: «عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدٌ حُسَادٍ عَقْلِهِ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸۲). عُجْبِ شَخْصِ یَکِی از رشک‌بران خِرَدِ اوست؛ زیرا مقتضای عقل از دیادِ خواهی نیکوست و عُجْب مانع آن می‌شود. پس، مانند آن است که عُجْب به عقل رشک می‌برد و مانع از دیادِ فضایل است. همچنین، حسود همواره برای نشان دادنِ معایبِ محسودِ خویش و پنهان کردنِ محاسن او می‌کوشد. عُجْب مانندِ حسودی است که عادتش نشان دادنِ عیب و نقصِ محسودِ خویش است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۴۴ق.ج. ۱۹، ص ۳۳).

امام علی (ع) یکی از ویژگی‌های عقل را نقدِ عقل می‌داند. از همین رو می‌گویند که نهایتِ عقل اعتراف به نادانی است (آمدی، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص ۱۷۴) و حتی عاقل را کسی می‌داند که اندیشه خود را متهم کند و به هر چه نفسش برایش بیاراید، اعتماد نکند (آمدی، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص ۲۶۷). لذا ایشان توصیه می‌کنند که «عقل‌هایتان را متهم کنید؛ چرا که خطاکاری ناشی از اعتمادِ بدانهاست» (آمدی، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص ۳۲۷). به نظر ایشان عاقل می‌تواند با فروتنی و پست گرداندنِ نفسِ خودش بلند گردد، اما شخصِ مُعْجَب که فاقد رویکردِ نقادانه به خویش است؛ چون معتقد است که به کمال رسیده است، هر چیزی را که به خاطرش برسد، می‌پسندد و در آن تأمل نمی‌کند و این به تدریج سبب فسادِ عقلش می‌شود.

از آنچه تا اینجا گفتیم، آشکارا می‌توان نتیجه گرفت که از نظر امام علی (ع) عُجْب در ساحت معرفتی آدمی مانع اخلاقی زیستن است؛ به این معنا که شخصِ مُعْجَب خودش را بدون توسل به واقعیت‌ها در داشته‌هایش، تافته جدا بافته از دیگران می‌داند، فقط خودش را می‌بیند، از داشته‌هایش به شکفت می‌آید و بدانها می‌نازد. همین روحیه سبب می‌شود که عقلائیّت او مُخْتَلّ شود.

در ادامه، به بررسی موارد دیگری از کلام امام علی (ع) می‌پردازیم که در آنها عُجْبِ آدمی را از حیث معرفتی از اخلاقی زیستن بازمی‌دارد. بر طبق سخنان ایشان، عُجْب بر خلاف عقل که سبب اُلفت با دیگران است (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۲۸)، به انزوای آدمی می‌انجامد: «أَوْحَشَ الْوَحْشَةَ الْعُجْبُ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰۴). این بدان معناست که هیچ صفتی بیش از عُجْب سببِ وحشتِ مردم از شخصِ مُعْجَب نمی‌شود و مهم‌ترین عاملِ ترس و بیزاریِ دوستان است، چرا که صاحبِ عُجْب چون خود را برتر از دیگران می‌داند، با کسانِ دیگر خو نمی‌گیرد و به آنان به دیدهٔ حقارت می‌نگرد و، در نتیجه، مردم از او ریمده می‌شوند (ابن‌میثم، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۴۳). امام علی (ع) در کلامی عُجْب را ترسناک‌ترین تنهایی می‌داند: «لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳۹). ایشان تنهایی را از آن رو از سنخِ عُجْب می‌دانند که هر دو وحشتِ سهمگینی به بار می‌آورند (ابن‌میثم، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۰۷).

در توضیح این سخن امام علی (ع) می‌توان گفت که مُعْجَبان خودشان را با جلوه‌فروشی اظهار می‌کنند و گمان می‌کنند که خودشان سرشار از موقّیّت یا زیبایی یا عقل یا فضیلت یا پارسایی اند. آنان به شرکت در جلال و اکرام دیگران علاقه‌مند نیستند. به بیانی، شخصِ مُعْجَب همواره لذّت را فقط در چیزی که او را از دیگران متمایز می‌کند،

می‌یابد. به تعبیر ویلیام می، عجب، در واقع، «گناه اول شخص مفرد» است و معجبان نه فقط خودشان را مقدم بر دیگران می‌دانند، بلکه خودشان را از دیگران متمایز می‌کنند (May, 1967, p.42). چنین رویکردی که به نوعی تحقیر دیگری است، سبب فاصله‌گیری معجبان از دیگران و دیگران از آنان و در نتیجه، سبب تنهایی آنان می‌شود. از همین رو، امام علی (ع) عجب را زیان‌بارترین همراه آدمی (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۷) و آفت شرافت انسانی (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۳) می‌داند. این تنهایی و انزوا که شخص معجب بدان دچار می‌شود، سبب می‌شود که او صرفاً از منظر خود به جهان هستی بنگرد و فقط صدای خویش را بشنود. تک‌صدایی حاکی از این است که شخص معجب از حیث روانی خودگزین است و خودگزینی هم مانع از بروز از فضایل ناظر به روحیه دیگرگزینی به عنوان یکی از مؤلفه‌های اخلاقی زیستن است؛ از باب مثال، تک‌صدایی ناشی از عجب از بروز فضیلت مدارا؛ یعنی، نگرش روادارانه به عقاید یا اعمالی که با عقاید یا اعمال خود شخص تعارض دارند، مانع می‌شود. این بی‌مدارایی سبب بروز امور رذیلت‌آمیزی چون استبداد و خودرأیی، خشونت و ستم خواهد بود. همچنین، انزوا و تنهایی ناشی از عجب از شکوفایی استعدادهای آدمی در حوزه‌های مختلف فکری، اخلاقی و معنوی مانع می‌شود. همین شکوفا نشدن استعدادهای آدمی؛ یعنی، نادیده گرفتن قدر و منزلت خود، است که سبب حقارت نفس و فقدان عزت نفس خواهد بود. خواری نفس هم آغاز بدی‌هاست.

امام علی (ع) عجب را مانع رشد معرفتی آدمی نیز می‌داند: «الاعجاب یمنع من الإزدياد» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶۷). در واقع، انسان معجب خود را برتر از آنچه هست، می‌داند؛ رویکردی ناواقع‌بینانه به خودش اتخاذ می‌کند و از نقص‌هایش غافل می‌شود و همین مانع رشد معرفتی‌اش می‌شود. به تعبیر فیض الاسلام، انسان معجب در هر درجه و مقامی که باشد، گمان می‌کند که به اوج آن درجه و مقام رسیده است و چنین گمانی او را از تحصیل درجات و مقام‌های بالاتر بازمی‌دارد (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶۷). از همین رو، عجب به رأی از نظر امام علی (ع) موجب خواری (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۰۱) و ناتوانی (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۵۳) نیز هست؛ چرا که عجب به رأی پسندیدن رأی خود و اکتفا کردن بدان و در کارها خود را محتاج به مشورت ندانستن است. این حسن اعتماد به رأی خود به ارتکاب خطاهایی می‌انجامد که موجب خواری و ناتوانی شخص معجب می‌شوند.

در سخنان امام علی (ع) عجب سبب خشم و دشمنی دانسته شده است (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۲۵)؛ چرا که شخص معجب چون خود را برتر از دیگری می‌داند، خواهان این است که همگان عقاید و توانایی‌های او را محور قرار دهند و بر اساس آنها امور را پیش ببرند؛ در نتیجه، دوست دارد که همه نظرها را به خود جلب کند؛ اما وقتی با کسانی روبرو می‌شود که بدو توجه نمی‌کنند، کینه آنان را به دل می‌گیرد. در واقع، انسان معجب با دیگری مدارا نمی‌ورزد؛ یعنی به عقاید یا اعمالی که با عقاید یا اعمال خود او تعارض دارند، نگرش روادارانه ندارد (ملکیان، ۱۳۸۰، صص ۱۲۰-۱۲۱). از این رو، می‌توان گفت که انسان معجب دگرباشی، دگراندیشی و دگرزیستی دیگران را به رسمیت نمی‌شناسد.

علاوه بر این، به نظر امام علی (ع)، عجب از درستی عمل آدمی هم می‌کاهد: «مَنْ كَثُرَ إِعْجَابُهُ، قَلَّ صَوَابُهُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۸۴). در اینجا هم شخص به سبب اعتمادی که به رأی خود دارد، کارهایش را مطابق رأی انجام می‌دهد و با عَقْلًا مشورت نمی‌کند؛ لذا پیداست که اگر کارها چنین انجام شوند، از درستی شان کاسته می‌شود. اگر عمل درست به معنای عمل اخلاقی باشد، عمل اخلاقی به معنای عمل مطابق با آن سه روحیه اخلاقی زیستن خواهد بود. از همین رو، عجب مانع اخلاقی زیستن خواهد بود.

امام علی (ع) معتقدند که آدمی از راه خودشناسی و آگاهی از نقایصش می‌تواند از عجب‌رهایی یابد:

«مَا لِلْبَيْنِ آدَمَ وَالْعُجْبَ وَأَوْلَاهُ نَطْفَةُ مَدْرَةٍ وَ آخِرُهُ جَيْفَةُ قَدْرَةٍ وَ هُوَ بَيْنَ ذَلِكَ يَحْمِلُ الْعَدْرَةَ!؟» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۹۸).

در اینجا ایشان از جمع بین انسان و عجب با حالت تعجب پر سیده‌اند؛ یعنی هیچ مناسبتی میان انسان دارای این ویژگی‌ها با عجب نیست. ایشان راه علاج عجب آدمی را اندیشیدن درباره آغاز و انجام وجود دنیوی‌اش می‌دانند. علاوه بر این، آدمی از راه شناخت خدا و عظمت و قدرت او می‌تواند از عجب رها شود (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۹۹۳). پس از نظر امام علی (ع) جهل به خود و خدا منشأ عجب است و راه‌هایی از آن هم خودشناسی و خداشناسی است. لذا همچنانکه عجب مانع معرفتی اخلاقی زیستن است، راه‌هایی از آن هم امری معرفتی است و ناظر به ارتباط آدمی با خودش در ساحت «عقیده» است.

از آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که از نظر امام علی (ع) انسان مُعْجِب از آن رو که خودش را برتر و مستثنی از دیگران می‌داند، از حیث روانی خودگزین است. چنین انسانی در ارتباطش با دیگری صرفاً در پی لذات و منافع خویش است و فاقد روحیه دیگرگزینی اخلاقی است؛ در نتیجه، در او رذایلی چون: حسد، کینه، بخل، بی‌مدارایی، طمع و ... پدید می‌آیند که همگی ناشی از روحیه خودگزینی‌اند. علاوه بر این، شخص مُعْجِب از نظر روانی دیگرفرمان‌رواست؛ چراکه به جای حاکمیت عقل و بهره‌مندی از آن در تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهایش، جهل بر او حاکم است. دیگرفرمان‌روایی که در اینجا مصداق دیگری جهل است، از موانع اخلاقی زیستن است و موجب بروز و ظهور رذایل ناظر به دیگرفرمان‌روایی است. همچنین، دیگرفرمان‌روایی مانع ظهور فضایل ناظر به خودفرمان‌روایی است. همچنین، انسان دیگرفرمان‌روا در تصمیمات اخلاقی‌اش نه تابع «خود»ش، بلکه تابع «دیگری» است. به بیانی، درباره او امران در بیرون‌اند. البته، امران صرفاً اموری در بیرون از جسم انسان مُعْجِب از قبیل ارزش‌دآوری‌های دیگران و ترس از نظام پاداش و کیفر، سنت‌ها یا قوانین نیستند، بلکه خود یا من کاذب اوست که بدو امر می‌کند. در واقع، انسان مُعْجِب به جای اطاعت از خود اصیل و عقل سلیم، از «دیگری» - که در اینجا همان تصوّر وارونه و واقع‌نابینانه‌اش از خود اوست - فرمان می‌برد. در نتیجه، انسان مُعْجِب از حیث روانی به نوعی درخودماندگی دچار است. این درخودماندگی آثاری برای شخص مُعْجِب از حیث ارتباط با خود و دیگری دارد: از حیث ارتباط با خود،

مانع رشد او در اخلاقی زیستن می شود؛ چرا که او را فاقد روحیه انتقادپذیری می سازد. از حیث ارتباط با دیگری نیز در خودماندگی سبب انفعال و فرمان برداری شخص مُعْجَب می شود؛ چرا که او را از پذیرش اندیشه های نو بازمی دارد؛ در نتیجه، مانع شکوفایی وجود او می شود.

۲. آرزواندیشی^۱

از واژه های نزدیک به واژه «أَمَل» واژه های «مُنَى» و «أَمْنِيَه» به معنای «آرزواندیشی» هستند. «مُنَى» جمع «مُنِيَه» و «أمانی» جمع «أَمْنِيَه» است. اَمْنِيَه صورتی است که از تمنای چیزی در نفس به وجود می آید و مانند دروغ تصویری است که حقیقت ندارد (الرَّاعِبُ الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق، ص ۴۹۶).

در سخنان امام علی (ع) جملاتی یافت می شوند که نشان می دهند که آرزواندیشی نیز یکی از موانع روان شناختی معرفتی اخلاقی زیستن است. در ادامه، پاره ای از سخنان ایشان درباره آرزواندیشی را بیان می کنیم تا نشان دهیم که آرزواندیشی، از نظر ایشان، چگونه از حیث معرفتی مانع اخلاقی زیستن می شود. امام علی (ع) در سخنی آرزواندیشی را خصلت احمقان دانسته اند: «الْأَمَانِيُّ شِمَةُ الْحَمَقِي» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۵۸۹). همچنین، در خطاب به فرزند شان، امام حسن (ع)، ایشان را از دل بستن به آرزواندیشی بر حذر می دارند (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵) و آن را سرمایه بی خردان می دانند: «فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوَكِي» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵). امام علی (ع) واژه «بَضَائِع» را استعاره از «تَمَنِّيَات» آورده اند؛ چرا که شخص احمق از متعلقات آرزواندیشی اش لذتی خیالی می برد که در حکم سود آنهاست؛ چنانکه صاحب سرمایه از سرمایه اش سود می برد. ایشان آن واژه را از آن رو به واژه «نَوَكِي» اضافه کرده اند که آرزوها فایده ای ندارند، همچنانکه احمقان از سرمایه ها سودی به دست نمی آورند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۷۶).

از نظر امام علی (ع)، فساد و تباهی عقل است که به آرزواندیشی بسیار می انجامد (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۵۸۹). عقل سالم در پی واقعیت ها است و نه توهمات. همچنین، آرزواندیشی دیده های بینا را کور می سازد (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲۱)؛ چرا که آرزواندیشی دیده عقل را می پوشاند؛ فکر را به چیزی که هدف نیست، مشغول می سازد و از هدف اصلی بازمی دارد. در آرزواندیشی، به جای حاکمیت عقل واقعیت بین، توهم بر شخص حاکم است. در اینجا مراد از توهم فعل یا حالت کسی است که به حکم انگیزشی ناآگاهانه و برای اجتناب از رویارویی با واقعیت های الم انگیز یا نامطبوع به آنچه خوش دارد که واقعیت داشته باشد یا واقعیت بیابد، واقعیت نسبت می دهد و سپس برای آنچه می خواهد باور داشته باشد، توجیهاتی می تراشد. در واقع، توهم عقیده یا انتظاری است که مبتنی بر آرزوهاست و نه بر چیزی که آدمی برای واقعی انگاشتنش دلیل دارد. لذا کسی که گرفتار توهم است، ناآگاهانه چنین استدلال می کند: «خوش دارم که X وجود داشته باشد، پس، X وجود دارد؛ یا خوش دارم که Y وجود نداشته باشد، پس، Y

وجود ندارد». در چنین استدلال خطا آمیزی شخص متوهم، از لحاظ روانی، در واقع، به درخودماندگی دچار می‌شود و در فعالیت‌های ذهنی خودمحموران‌اش غرق می‌شود و از واقعیت‌ها اعراض می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲۱۰-۲۱۲). بدین ترتیب، می‌توان گفت که آرزواندیشی، مصداق توهم است؛ یعنی اگر چندان در آرزوی ب بودن الف فرو رویم که بگویم که الف ب است، به توهم دچاریم و چیزی را که نیست، هست می‌انگاریم.

در سخنان امام علی (ع)، تعب و رنج فراوان (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۹۶)، فلاکت و بدبختی (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۶)، افسوس و تلف شدن جان (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۴۰۷ و ص ۴۱۸) و کاهش رضایت (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۹۶) از آثار آرزواندیشی دانسته شده‌اند. ایشان در سخنی دیگر از آرزواندیشی به مرگ‌هایی مسلم تعبیر می‌کنند: «إِحْذَرُوا الْأَمَانِيَّ، فَإِنَّهَا مَنَا يَا مُحَقَّقَهُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۷۳)؛ به این اعتبار که آدمی را در هلاکت دنیوی و اخروی می‌اندازند و دچار رنج و تعب می‌سازند. از این سخنان امام علی (ع) چنین برمی‌آید که شخص آرزواندیش خودفرمان‌روا نیست؛ بلکه تابع و تسلیم دیگری، یعنی تابع و تسلیم توهمات ناشی از آرزواندیشی، است؛ چرا که شخص متوهم، از حیث روانی، درخودمانده است؛ یعنی در فعالیت‌های ذهنی خودمحموران‌اش غرق شده است و از واقعیت‌ها اعراض می‌کند؛ به بیانی دیگر، می‌توان گفت که در آرزواندیشی خودشیفتگی هم هست. شخص آرزواندیش با خود می‌گوید که «حالا که من خوش دارم که الف ب باشد، الف ب است؛ یعنی، الف تابع آرزوهای من است و جهان باید خودش را با من وفق دهد و براساس خواسته‌های من پیش رود» و این نشانه خود شیفتگی است. انسان خود شیفته نمی‌خواهد خودش را تابع واقعیت‌ها سازد؛ بلکه می‌خواهد واقعیت‌ها را تابع خوشایندهای خود کند؛ اما چون واقعیت‌ها خود را تابع آدمی نمی‌سازند، انسان آرزواندیش پیوسته شکست می‌خورد.

در سخنان امام علی (ع)، آرزواندیشی موجب خودفریبی نیز هست؛ از باب مثال، در یکی از سخنان ایشان چنین آمده است: «مَنْ عَرَّثَهُ الْأَمَانِيَّ كَذَّبَتْهُ الْأَجَالُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۳۰)؛ یعنی، کسی که آرزواندیشی‌ها فریبش دهند، اجل‌ها دروغش را آشکار سازند. در خودفریبی آدمی واقعی را ناواقعی و ناواقعی را واقعی جلوه می‌دهد و بر این اساس عمل می‌کند. انسانی که به خودفریبی دچار شده، انسانی خودفرمان‌روا نیست؛ بلکه به جای حاکمیت خود اصل و فطری‌اش، از هوی، شهوت، نفس، ابلیس و دنیا فرمان می‌برد.

از آنچه درباره آرزواندیشی با توجه به سخنان امام علی (ع) گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که آرزواندیشی سبب خواری و حقارت و در نتیجه، کاهش عزت‌نفس انسان آرزواندیش می‌شود و خود کاهش یا فقدان عزت‌نفس زمینه‌های بروز و ظهور اکثر رذایل اخلاقی را فراهم می‌کند. همچنین، خودشیفتگی موجود در آرزواندیشی عجب را در پی خواهد داشت. انسان معجب از آن رو که خودش را برتر و مستثنا از دیگران می‌داند، انسانی خودگزين است. چنین انسانی در ارتباطش با دیگری صرفاً در پی لذات و منافع خویش است و فاقد روحیه دیگرگزینی اخلاقی است؛

در نتیجه، در او ردایی چون حسد، کینه، بخل، بی‌مدارایی، طمع و ... پدید می‌آیند که همگی ناشی از روحیه خودگزینی‌اند. همین ردایی از بروز و ظهور فضایل ناظر به روحیه دیگرگزینی، به عنوان یکی از مؤلفه‌های اخلاقی زیستن، مانع می‌شوند. همچنین، انسانِ مُعْجَب انسانی دیگرفرمان‌روا است و نه خودفرمان‌روا. انسانِ مُعْجَب در تصمیمات اخلاقی‌اش نه تابع «خود»ش، بلکه تابع «دیگری» است. در واقع، انسانِ مُعْجَب، به جای اطاعت از خودِ اصیل و عقل سلیم، از «دیگری»، که در اینجا همان تصوّر وارونه و واقع‌نابینانه‌اش از خودِ اوست، فرمان می‌برد. عُجَب برای شخصِ مُعْجَب، هم از حیث ارتباط با خود و هم از حیث ارتباط با دیگری، آثاری دارد. از حیث ارتباط با خود، مانع رشد او در اخلاقی‌زیستن می‌شود، چرا که او را فاقد روحیه انتقادپذیری می‌سازد. از حیث ارتباط با دیگری نیز در خودماندگی سبب انفعال و فرمان‌برداری شخصِ مُعْجَب می‌شود، چرا که او را از پذیرش اندیشه‌های نو بازمی‌دارد؛ در نتیجه، مانع خلّاقیت در وجود او می‌شود.

۳. جزم و جمود

«جزم و جمود» در مقابل «سعه صدر» قرار دارد.^۱ سعه صدر به معنای پذیرا بودن، گشودگی ذهن و آمادگی برای شنیدن اندیشه‌های جدید است (Stein, 1973, p.1008). سعه صدر از نوعی آگاهی از خطاپذیری ذاتی عقاید شخص نشأت می‌گیرد. از این رو، کسانی که سعه صدر دارند، بیشتر می‌خواهند که شنوای آرا و نظار دیگران باشند و آرا و نظار آنان را جدی می‌گیرند (Riggs, 2010, p. 172). گشودگی ذهن وقتی حاصل می‌شود که انسان پذیرای دو چیز باشد: یکی اینکه هر سخنی ممکن است صادق باشد و دیگر اینکه هر سخنی ممکن است کاذب باشد؛ اما کسی که سعه صدر ندارد، چون گمان می‌کند که سخن دیگران کاذب است و مُحال است که صادق باشد و نیز گمان می‌کند که سخن او صادق است و مُحال است که کاذب باشد، ذهن خود را به روی سخنان دیگران می‌بندد و، از همین رو، به گفت‌وگو با دیگران نیز تن نمی‌دهد و بر عقاید خودش اصرار می‌ورزد. در گفته‌های امام علی (ع) صراحتاً از جزم و جمود سخن نرفته است؛ اما در میان سخنان جملاتی یافت می‌شوند که در آنها بر پرهیز از استبداد و خودرأیی و بر مشاوره و بهره‌مندی از آرای دیگران تأکید شده است و از آنها می‌توان دریافت که ایشان جزم و جمود را مذموم می‌دانسته‌اند. از نظر ایشان، استبداد رأی از جرم و جمود ناشی می‌شود و به تعبیری، هر مستبدی اهل جزم و جمود است:

«هر کس که تنها نگرش خودش را درست دید [و به نگرش دیگران توجه نکرد] نابود شد، و کسی که با دیگران به رایزنی پرداخت، خود را در خرده‌هایشان شریک ساخت» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶۵).

از همین رو، امام علی (ع) استبداد رأی را موجب افتادن در لغزش و خطا و سقوط در پرتگاه‌های نابودی می‌داند

(آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۷ و ص ۳۹۰).

امام علی (ع) در خطاب به فرزندشان، امام حسن (ع)، ایشان را از یک سو به نگرانی که به انکار حقیقت می‌انجامد، بر حذر می‌دارند:

«راستی! نادان کسی است که فرد را به آنچه درباره آن علمی ندارد، دانا شمرد و به رأی و نظر خود در امور بسنده کند و پیوسته از دانشمندان الهی دوری گزیند و کسانی را که برخلاف او رأی دهند، خطاکننده شمارد و از روی نادانیش گوید که من این چیز را نمی‌فهمم و معتقد به آن نیستم و، بدین سبب، منکر حق شوم» (ابن شعبه الحرّانی، ۱۳۹۴، ص ۷۱).

امام علی (ع) در سخنانشان، با نفی نگرش مستبدانه بر بهره‌مندی از اندیشه‌ها و مشاوره‌های دیگران تأکید می‌کنند. کسانی که از آرای دیگران بهره می‌برند، به نوعی، فاقد روحیه «مطلق‌نگری» اند و می‌توانند آرای دیگران را بپذیرند؛ ولی کسانی که جزم و جمود دارند، نمی‌توانند آرای دیگران را بپذیرند. برخی سخنان امام علی (ع) حاکی از آن هستند که ایشان در سیره عملی خودشان همواره شنوای آرای دیگران بوده‌اند؛ از باب مثال، ایشان خطاب به عبدالله بن عباس که ایشان با او رایزنی کرده و با رأی او موافق نبوده‌اند، چنین می‌گویند:

«بر تو است که مرا راهنمایی کنی و من مصلحت و اندیشه خود را در آن می‌نگرم. پس، هر گاه تو را پیروی نکردم، تو مرا پیروی کن!» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳۹).

با تأمل در سخنان امام علی (ع) درباره رأی و نظر و عقیده می‌توان دریافت که ایشان همواره آدمی را از جزم و جمود بر حذر می‌دارند و حتی به تضارب آرا و بهره‌مندی از آرای گوناگون برای شناسایی امر صحیح از امر خطا توصیه می‌کنند:

- «کسی که به پیشواز نگرش‌های گوناگون شتابد، جایگاه‌های نادرستی‌ها را باز شناسد.»
- «رأی‌ها را به هم بزیند که از آن صواب و درستی کار زاینده می‌شود.»
- «رأی و نظر را مانند جنبانیدن مشک به هم زیند تا رایی درست و محکم برایتان به بار آورد.»
- «آرای مردم را به هم بپیوند و نزدیک‌ترین آنها را به صواب و صلاح، و دورترین آنها را از شک و تردید برگزین!» (محمودی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۹۸).

همچنانکه پیشتر گفتیم، اهل جزم و جمود از توانایی گفت‌وگو بی‌بهره‌اند؛ به تعبیری، از توانایی سکوت درونی برای ورود به دنیای دیگران و جهان را از چشم آنان دیدن و سپس بازگشتن به عالم خودشان بهره‌ای ندارند. امام علی (ع) در نامه خویش به مالک اشتر وی را به گفت‌وگو و رایزنی با دانش‌مندان و درست‌کرداران توصیه می‌کنند:

«درباره استوار ساختن آنچه کار شهرهای تو را منظم گرداند و برپاداشتن آنچه مردم پیش از تو برپاداشته‌اند، بسیار با دانشمندان مذاکره و با راست‌گویان و درست‌کرداران گفت‌وگو کن!» (فیض-الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰۲).

حتی ایشان توصیه می‌کنند که به رأی‌های خطیری که اشخاص حقیر طرح می‌کنند، بی‌توجهی نشود:

«لَا تَسْتَصْغِرَنَّ عِنْدَكَ الرَّأْيَ الْخَطِيرَ إِذَا أَتَاكَ بِهِ الرَّجُلُ الْحَقِيرُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۷). از همین رو، می توان گفت که برای سامان دهی کشور ضرورت دارد که با بزرگان و دانشمندان به تضارب آرا پرداخت؛ چرا که یک سویه نگریستن سبب می شود که از آرای دیگران، به ویژه متخصصان، بهره گرفته نشود و همین امر سبب نابسامانی امور مردم در زمینه های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شود.

اهل جزم و جمود به اندیشه های قطعی و تغییرناپذیر و نیز پافشاری بر باورهای از پیش پذیرفته شده گرایش دارند و به دلایلی که نادرستی آن باورها را اثبات می کنند، بی اعتنا هستند. آنان با روحیه تحویل طلبی و نوگرایی مخالفند و از روحیه تحقیق بی بهره اند؛ چرا که نمی خواهند و نمی توانند فکر خود را از هست خویش و اندیشه شان فراتر برند؛ در نتیجه، به باورهای خودشان بسنده می کنند. نمونه عینی چنین کسانی در روزگار امام علی (ع) خوارج بودند که به تفسیر ظاهری قرآن بسنده کردند و به تعبیر امام علی (ع) از کسانی بودند که طالب حق بودند، ولی حق را با باطل اشتباه می گرفتند (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۹). همین اشتباه گرفتن حق با باطل به بروز امور رذیلت آمیزی چون خشونت، جنگ و خونریزی می انجامد و مانع بروز فضایل اخلاقی ای چون مدارا و سعه صدر در ارتباط با دیگران می شود.

همچنین، از نظر امام علی (ع) خودرأیی که نشانه جزم و جمود است، معلول جهل انسان نادان است: «خودبین نشود به رأی خود جز انسان نادان» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۵۳). در واقع، کسی که دستخوش خودرأیی است، خود را دانای کل می داند و در پی آن، اهل جزم و جمود است و حقیقت را در نزد خودش حاضر و حاصل می داند (لابه و میشل، ۱۳۹۰، ص ۱۲). این امر سبب می شود که اهل جزم و جمود عقاید دیگران را یکسره باطل بدانند و عقاید خویش را یکسره حق بینگارند؛ در نتیجه، کذب عقیده خویش را محال بدانند. این نشان می دهد که اهل جزم و جمود فاقد روحیه دیگرگزینی اند و نمی توانند از منظر دیگران، یعنی بر اساس پیش فرض ها و انگاره های ذهنی دیگران، بیندیشند و لذا درباره آرای خودشان کاملاً جازم و جامد می شوند؛ به نحوی که معتقدند که فقط از یک منظر می توان به جهان هستی نگاه کرد و آن هم منظر خود آنان است (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰؛ و نیز: ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰).

بدین ترتیب، با توجه به سخنان امام علی (ع)، می توان گفت که حاکمیت جزم و جمود ناشی از خودشیفتگی فکری سبب می شود که اهل جزم و جمود خودفرمان روا نباشند و از دیگری ای که همان خود کاذب آنان است، فرمان برند. این دیگرفرمان روایی مانع خودفرمان روایی می شود و نه فقط سبب می شود که اهل جزم و جمود در مقابل حقیقت بایستند، بلکه در ارتباط با دیگران نیز مانع دیگرگزینی آدمی می شود.

۴. تعصّب

تعصّب از ماده «عَصَب» در اصل به معنای پی هایی است که عضلات را به یکدیگر یا به استخوان ها متصل می کنند و از آن جا که ساختمان محکم و شدیدی دارند، به معنای «شدت» و «استحکام» به کار رفته است. از همین رو، به

هر نوع وابستگی شدید به چیزی «تعصّب» گفته می‌شود (الرّاعِبُ الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق.، ص ۳۴۸).

در سخنان امام علی (ع) جملاتی یافت می‌شوند که دلالت بر آن دارند که تعصّب نیز یکی از موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن است. در ادامه، پاره‌ای از سخنان ایشان درباره تعصّب را می‌آوریم تا نشان دهیم که تعصّب، از نظر ایشان، چگونه از حیث معرفتی مانع اخلاقی زیستن می‌شود. امام علی (ع) در خطبه قاصعه به ابلیس و ویژگی‌هایش، از جمله تعصّب، می‌پردازد:

«پس، همه فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس، [که] کبر و خودخواهی به او روی آورد؛ پس، به آفرینش خود بر آدم فخر و نازش نمود و برای اصل خویش عصیّت نمود، آشکارا زیر بار فرمان حق نرفت» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۷۸).

ایشان حتی از ابلیس به عنوان پیشوای متعصّبان که اساس عصیّت را نهاد، نام می‌برند (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۷۸). به بیان امام علی (ع)، ابلیس برای گوهر خود بر آدم تعصّب ورزید و در آفرینش او سرکوفت زده، گفت: «من آتشینم و تو گلین هستی» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۷۸). از همین رو، ایشان به پرهیز از عصیّت و کینه‌های جاهلی که همه از وسوسه‌های شیطان‌اند، توصیه می‌کنند (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۷۸). در همان خطبه آمده که توانگران امت‌ها که نعمت برای آنان فراوان بود و از هر خوشی و لذتی که می‌خواستند، بهره‌مند می‌شدند، به کثرت نعمت‌هایی چون دارایی و فرزندان‌شان تعصّب می‌ورزیدند و به سبب برخورداری از همین نعمت‌ها خود را از عذاب خدا مستثنا می‌دانستند:

«وَأَمَّا الْأَعْيَاءُ مِنْ مُتْرَفَةِ الْأُمَمِ، فَتَعَصَّبُوا لِأَثَارِ مَوَاقِعِ النُّعْمِ، فَقَالُوا: «نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَ أَوْلَاداً، وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۷۹۹).

یکی از پیامدهای تعصّب شخصیت‌پرستی است؛ به نحوی که آدمی صرفاً به سبب دلبستگی، شخص یا اشخاصی را معیار شناخت حقیقت می‌داند. از همین رو است که امام علی (ع) خطاب به حارث که درباره اصحاب جمل حق بر او مشتبه شده بود، چنین پاسخ می‌دهند: «ای حارث! تو به زیر خود نظر کردی و به بالایت نگاه نکردی» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱۴)؛ یعنی ایشان در نکوهش او فرمودند که تو، در واقع، سخن باطل اصحاب جمل را پسندیدی و در سخنان حق من اندیشه نکردی. در ادامه، امام علی (ع) معیار تشخیص حق از باطل را شناخت حق و باطل می‌داند: «تو حق را نشناختی تا اهلش را بشناسی، و باطل را نشناختی تا پیروش را بشناسی» (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱۴). در سخن دیگری نیز ایشان می‌گویند که اشخاص نمی‌توانند معیار شناخت حق باشند: «إِنَّ الْحَقَّ لَا يَعْرِفُ بِالرُّجَالِ؛ إِعْرِفِ الْحَقَّ، تَعْرِفْ أَهْلَهُ» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۲۳۸). از اینجا می‌توان دریافت که کسانی که اشخاصی را معیار تشخیص و تمیز حق از باطل می‌دانند، در واقع، بدان اشخاص وفاداری بی‌قید و شرط دارند و برای آنان قداست قائل هستند. چنین وفاداری بی‌قید و شرطی «سبب می‌شود که ویژگی‌های آنچه متعلق تعصّب است، از دایره توجه شخص متعصّب خارج شوند و به جای آنها خود این وفاداری اهمیت یا قداست یابد»

(عارف، ۱۳۹۱، ص ۷۰). از این رو، می‌توان گفت که:

«تعصّب، در واقع، نوعی وفاداری است که در آن نفس وفاداری مهم‌تر از متعلّق وفاداری است و خود وفاداری در آن موضوعیت دارد، صرف‌نظر از اینکه متعلّق وفاداری حق یا خیر یا زیبا باشد» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸).

بدین ترتیب، تعصّب مقتضی این است که انسانی به شخصی به سبب اینکه باور یا باورهایی درباره او داشته است، وفاداری بی‌قید و شرط داشته باشد و توجّه نکند که آن شخص چه‌بسا معروض دگرگونی‌هایی شده باشد. به عبارتی، شخص متعصّب بر آن است که عقیده‌ای را که در ابتدا درباره کسی داشته است، تابع تغییرات نباید کرد. از این لحاظ، تعصّب مانعی معرفتی برای اخلاقی‌زیستن است و شخص متعصّب را از روحیه خودفرمان‌روایی محروم می‌سازد.

البته، در گفته‌های امام علی (ع) از «تعصّب ممدوح» هم سخن رفته است. به عقیده ایشان، اگر چاره‌ای جز تعصّب ورزیدن نباشد، برای صفات شایسته، کارهای پسندیده و امور نیکو، از قبیل وفای به عهد، پرهیز از کبر، انصاف و دادگری درباره مردم، فرونشاندن خشم و دوری جستن از تبه‌کاری در زمین، باید تعصّب ورزید (فیض الاسلام، ۱۳۸۲، صص ۷۹۹-۸۰۰).

علاوه بر آنچه گفته شد، دل‌بستگی‌های عاطفی و غیرمنطقی به اشخاص و باورهایشان آدمی را به تقلید کورکورانه از آنها نیز وامی‌دارند. در واقع، تقلید از تعصّب ناشی می‌شود. «تقلید» در لغت به معنای «قلاده یا گردن‌بند در گردن کسی انداختن» است و مجازاً هم به معنای پیروی بی‌چون‌وچرا از کسی و از روی کار دیگران کاری کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۸۸۵). لذا در تقلید از دیگری گویی باور او را به گردن خود می‌آویزیم. بر این اساس، تقلید مقتضی این است که بدون اینکه دلیلی برای پذیرفتن قول دیگران داشته باشیم، آن را بپذیریم. وقتی آدمی به کسی متعصّب باشد، حتماً در دام پدیده تقلید از او می‌افتد. صورت‌بندی تقلید چنین است: «الف ب است، چون فلانی می‌گوید که الف ب است» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰). لذا در تقلید شخص بر طبق فهم و تشخیص خودش عمل نمی‌کند، بلکه به سبب تعصّبی که به دیگری دارد، بر اساس فهم و تشخیص دیگری عمل می‌کند.

در سخنان امام علی (ع) جملاتی هستند که در آنها بر تحقیق، به جای تقلید، تأکید شده است، به نحوی که ایشان بهترین کار و برترین شیوه را تحقیق می‌دانند: «لَاعْمَلُ كَالْتَحْقِيقِ» و «لَا سُنَّةَ أَفْضَلَ مِنَ التَّحْقِيقِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۵۳ و ص ۳۸۱). تحقیق به این معناست که شخص، خودش، حق بودن مطلبی را دریابد. از همین روست که امام علی (ع) هر گونه کوشش بدون تحقیق را بی‌فایده می‌دانند: «لَا يَنْفَعُ اجْتِهَادٌ بَغَيْرِ تَحْقِيقٍ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۸۷). به طور کلی، می‌توان گفت که تقلید نشانه وابستگی فکری است و تعصّب و شخصیت‌پرستی ناشی از آن منشأ تقلید است. تقلید هم از آن حیث مانع اخلاقی‌زیستن است که در تقلید آدمی خودفرمان‌روا نیست و نه بر اساس فهم

و تشخیص «خود»، بلکه بر اساس فهم و تشخیص «دیگری» عمل می‌کند و در واقع، دیگری بر او فرمان می‌راند. مُقَلَّدُ جوشش و پویایی فکری ندارد و راه شکوفایی خرد را بر خود می‌بندد؛ چرا که اندیشه‌اش در همان تنگنای چارچوب فکری دیگران می‌ماند. همین امر سبب می‌شود که شخص از حیث فرهنگی، اخلاقی و معنوی به رکود و ایستایی دچار شود و نتواند در افق‌های تازه سیر کند. این سیر نکردن در افق‌های تازه مانع حقیقت‌طلبی و عامل انتقال بسیاری از خرافات، عقاید باطل و آداب و رسوم غلط است.

گفتنی است که امام علی (ع) حتی درباره یادگیری حکمت توصیه می‌کنند که آن را باید از هر کسی دریافت کرد (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۴۲)؛ علاوه بر این، ایشان تأکید می‌کنند که همواره به گفته و نه به گوینده بنگرید: «و انظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى من قال» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۴۲). این بدان معناست که علم درست را از هر کسی باید آموخت، خواه گوینده آن خوب باشد و خواه بد، و باید اعتبار خود سخن را سنجید و دید که چقدر مُدَلَّل است و نه اینکه گوینده‌اش کیست.

این سخن امام علی (ع) حاکی از یک اصل معرفت‌شناختی است که عبارت است از اینکه هیچ ارتباط منطقی‌ای میان اعتبار گوینده و صدق گفته‌اش وجود ندارد و صدق یا کذب هر سخنی را باید بر اساس خود آن سخن سنجید. داوری درباره صدق یا کذب یک سخن به استناد گوینده آن و نقب زدن از گفته به گوینده نوعی مغالطه منطقی است که بدان «مغالطه منشأ»^۱ گفته می‌شود (اسلامی، ۱۳۸۸، صص ۱۷۱-۱۷۲). بدین ترتیب، شخص باید درباره قوت و اعتبار گفته نیک بیندیشد و گفته را از گوینده جدا سازد؛ زیرا کسانی هستند که متأثر از موقعیت و اعتبار برخی بزرگان، قدرت تفکر مستقل خود را از دست می‌دهند و به جای تحلیل درست سخنان یا مواضع اشخاص، بر اساس خود اشخاص داوری می‌کنند (اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲).

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که انسان متعصب خودفرمان‌روا نیست، بلکه دیگرفرمان‌رواست و در اینجا آن «دیگری» تعصب است که بر او فرمان می‌راند. همچنین، شخص متعصب، از حیث روانی، خودگزين است و به سبب دلبستگی و وفاداری افراطی به برخی اشخاص فقط به عقاید و منافع آن اشخاص توجه می‌کند و عقاید و منافع دیگران را نادیده می‌گیرد. همین خودگزینی پیامدهایی چون شخصیت پرستی، نژادپرستی، تفرقه، انحراف از عدالت، انحصارطلبی، ناشایسته‌گرایی، حق‌ناپذیری، حسد، خشونت و جنگ‌های مستمر خواهد داشت. در تقلید که ناشی از تعصب است، آدمی خودفرمان‌روا نیست و نه بر اساس فهم و تشخیص «خود»، بلکه بر اساس فهم و تشخیص «دیگری» عمل می‌کند و در واقع، دیگری بر او فرمان می‌راند. در نتیجه، می‌توان گفت که متعصبان و به تبع اهل تقلید کورکورانه، از روحیه خودفرمان‌روایی و دیگرگزینی بی‌بهره‌اند.

۱. مغالطه منشأ (genetic fallacy) مغالطه‌ای است که در آن ادعا می‌شود که فلان سخن درست است، چون که فلانی گفته است؛ یا فلان سخن باطل است، چون از دهان فلان کس بیرون آمده است (اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به روحیات سه‌گانه اخلاقی زیستن که در آغاز مقاله بیان‌شان کردیم و بر اساس سخنان امام علی (ع) درباره عجب، آرزو‌اندیشی، جزم و جمود و تعصب می‌توان گفت که این چهار امر موانع روان‌شناختی معرفتی اخلاقی زیستن هستند؛ چرا که دارندگان آنها از دو روحیه اخلاقی «خودفرمان‌روایی» و «دیگرگزینی» بی‌بهره‌اند. انسان معجب، به جای اطاعت از خود اصیل، در واقع، از تصور واقع‌نابینانه‌ای که از خودش دارد، اطاعت می‌کند؛ لذا خودفرمان‌روا نیست. همچنین، انسان معجب از آن‌رو که خود را برتر از دیگری می‌داند، «خودگزین» است. شخص آرزو‌اندیش هم، به جای حاکمیت عقل و واقعیت‌بین، توهم بر او حاکم است؛ لذا خودفرمان‌روا نیست. چنین شخصی خودگزین هم هست؛ چرا که می‌خواهد واقعیت را تابع خوشایندهای خود کند. اهل جزم و جمود و تعصب نیز خودفرمان‌روا نیستند. همچنین، آنان از روحیه دیگرگزینی نیز بی‌بهره‌اند؛ چرا که اهل جزم و جمود صرفاً از منظر خود به جهان می‌نگرند و از گشودگی و آمادگی برای گوش دادن به اندیشه‌های دیگران بی‌بهره‌اند. شخص متعصب هم به سبب دلبستگی‌های عاطفی و غیرمنطقی‌ای که سبب می‌شوند که او فقط به منافع خویشان و عقاید خود توجه کند، خودگزین است.

منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). *غُرُرُ الْحِكْمِ وَ دُرَرُ الْكَلِمِ*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید ابن هبئه‌الله (۱۳۴۴ ق.). *شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارُ إحياءِ الكُتُبِ العَرَبِيَّةِ.
- ابن شُعبه الحرّانی، حسن ابن علی. (۱۳۹۴ ق.). *تُحْفُ الْعُقُولِ*. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- ابن میثم بحرانی، میثم ابن علی. (۱۳۷۵). *شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ*، ترجمه قربان‌علی محمدی مقدم و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد ابن مُکَرَّم. (۱۴۱۲ ق.). *لِسَانُ الْعَرَبِ*. بیروت: دار صادر.
- اترک، حسین. (۱۳۹۲). *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- اسلامی، سیدحسن. (۱۳۸۸). «جایگاه گوینده در اعتبار گفتار از دیدگاه احادیث»، *دوفصل‌نامه حدیث پژوهی*، سال اول، شماره اول (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، صص ۱۶۷-۱۷۹.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- الرَّاعِبُ الإصفهانی، محمد ابن حسین. (۱۳۹۲ ق.). *مُعْجَمُ مُفْرَدَاتِ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ*، تحقیق: ندیم مرعشلی. مصر: دارُ الکتابِ العَرَبِيّ.
- عارف، رضا. (۱۳۹۱). «جزم و جمود؛ آفت دینداری»، *مجله معارف*، دوره ۲۴، شماره ۳ (آبان)، صص ۶۷-۸۴.
- غُلّیا، مسعود. (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- فیض‌الاسلام، علی‌نقی. (۱۳۸۲). *ترجمه و شرح نهج البلاغه*. تهران: انتشارات فقیه، چاپ هفتم.
- لابه، برژیت و پوش، میشل. (۱۳۹۰). *دنیایی را تصوّر کن که ...*، ترجمه پروانه عروج‌نیا، ویرایش و مقدمه مصطفی ملکیان. تهران: انتشارات نقد قلم و آسمان خیال، چاپ اول.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۷). *میزان الحکمه*. قم: دار‌الحديث.
- محمودی، محمدباقر. (۱۳۷۶). *نَهْجُ السَّعَادَةِ فِي مُسْتَدْرَكِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ*، تصحیح عزیز آل‌طالب. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التَّحْقِيقُ فِي كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). *ایمان و تعقل*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- _____ (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی. تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۴). در رهگذار باد و نگهبان لاله. تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۰). راهی به رهایی. تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۹). «روشنفکری، تجدد و دینداری». فصل‌نامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۲۴، (مهر و آبان)، صص ۱۴۶-۱۶۲.

Durkheim, Emile. (2002). *Moral Education*. Translated with a preface by Everett K. Wilson and Herman Schnure. New York.

Hume, David. (1976). *A Treatise of Human Nature*. L.A. Sellby-Bigge (ed.), Revised by P. H. Nidditch. Oxford University Press, Second Edition.

May, W. F. (1967). *A Catalogue of Sins: A Contemporary Examination of Christian Conscience*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Riggs, Wayne. (2010). "Open-mindedness", in: *Metaphilosophy*, No. 41: 172-188.

Stein, Jesse (ed.) (1973). *The Random House Dictionary of the English Language*. New York: Random House. Inc., The Unabridged Edition, 6th Impression.