

توضیحات:

- ویژه آزمون آموزش و پرورش
- حیطة عمومی
- بخش تعلیم و تربیت اسلامی

کتاب تعلیم و تربیت در اسلام

نوشته شهید مرتضی مطهری

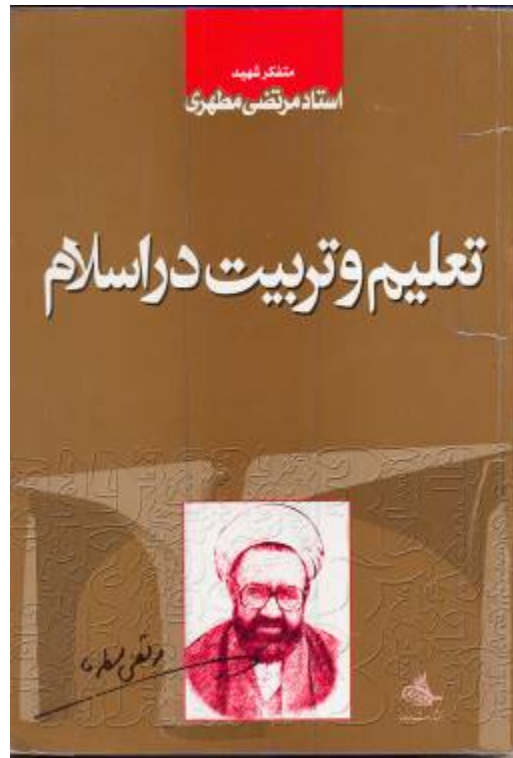
برای دانلود رایگان جدیدترین سوالات استخدامی بخش های زیر، روی آن کلیک نمایید:

تعلیم و تربیت در اسلام مطهری - تعلیم و تربیت اسلامی - سوالات آموزش و پرورش

« انتشار یا استفاده غیر تجاری از این فایل، بدون حذف لوگوی ایران عرضه، مجاز می باشد »



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



کتاب

تعلیم و تربیت در اسلام

| | |
|----|---------------------------------------|
| ۱۵ | پرورش عقل |
| ۱۶ | پرورش عقل |
| ۱۷ | دو نوع علم |
| ۱۷ | سیستم آموزشی قدیم و پرورش عقل |
| ۱۸ | غیبگو و پادشاه |
| ۱۹ | ملاک، زیاد استاد دیدن نیست |
| ۲۰ | مفهوم اجتهاد |
| ۲۲ | دعوت اسلام به تعلیم و تعلم |
| ۲۴ | کدام علم؟ |
| ۲۹ | تربیت عقلانی انسان |
| ۲۹ | عقل باید غربال کننده باشد |
| ۳۱ | انتقاد ابن خلدون |
| ۳۳ | نقد سخن |
| ۳۴ | آخرینی |
| ۳۵ | لزوم توأم بودن عقل و علم |
| ۳۵ | آزاد کردن عقل از عادات اجتماعی |
| ۳۷ | امام صادق و مرد سنت گرا |
| ۳۷ | پیروی نکردن از اکثریت |
| ۳۸ | تأثیر ناپذیری از قضاوت دیگران |
| ۳۸ | آخوند مکتبی و شاگردان |
| ۳۹ | روح علمی |
| ۴۳ | پرورش استعدادها |
| ۴۴ | رعایت حالت روح |
| ۴۵ | تعبیر راسل |
| ۴۶ | ترس، عامل جلوگیری از طغیان |
| ۴۶ | لزوم آگاهی کودک از علت تشویق یا تهدید |
| ۴۷ | دوره شکوفائی روح |
| ۴۸ | پرورش جسم از نظر اسلام |
| ۵۰ | استعدادهای روح انسان |
| ۵۲ | اسلام و هنر |
| ۵۲ | موسیقی |
| ۵۳ | خلیفه و کنیز خواننده |
| ۵۵ | مسئله عادت |
| ۵۶ | تربیت از نظر علمای قدیم |
| ۵۷ | تمثیل مولوی |
| ۵۸ | نظریه علمای غرب |

| | | |
|-----|-------|--------------------------------------|
| ۶۰ | | نقد این نظریه |
| ۶۳ | | ایجاد انس در عادات انفعالی است |
| ۶۷ | | فعل اخلاقی (۱) |
| ۶۷ | | فرق تربیت و اخلاق |
| ۶۹ | | نظریات درباب معیار فعل اخلاقی |
| ۶۹ | | الف. دگردوستی |
| ۷۰ | | ب. حسن و قبح ذاتی افعال |
| ۷۱ | | ج. الهام وجدان |
| ۷۱ | | د. دگر دوستی اکتسابی |
| ۷۱ | | ه. رضای خدا |
| ۷۲ | | بررسی نظریه کانت |
| ۷۵ | | فعل اخلاقی (۲) |
| ۷۶ | | نوع دوستی |
| ۷۷ | | داروینیسیم |
| ۷۷ | | وجدان اخلاقی |
| ۷۸ | | جدال خود و ناخود |
| ۷۹ | | نظریه عقل دوراندیش |
| ۸۰ | | نقد این نظریه |
| ۸۱ | | زیبایی عقلی |
| ۸۳ | | دین، تنها ضامن اجرای اخلاق |
| ۸۵ | | فعل اخلاقی (۳) |
| ۸۶ | | روح زیبا |
| ۸۷ | | اصل غایت مبنای تعیین حد وسط در اخلاق |
| ۸۸ | | حاکمیت روح و عقل |
| ۹۱ | | روش تربیت در مکاتب مختلف |
| ۹۲ | | اخلاق مذهبی |
| ۹۳ | | مذهب پشتوانه اخلاق |
| ۹۴ | | تعریف فعل اخلاقی |
| ۹۵ | | بررسی نظریه نسبیت اخلاق |
| ۹۶ | | پسند |
| ۹۷ | | روح زمان |
| ۹۹ | | سخن سارتر |
| ۱۰۰ | | مفهوم انسان دوستی |
| ۱۰۲ | | رفتار نسبی است |
| ۱۰۳ | | عناوین اولیه و عناوین ثانویه |
| ۱۰۴ | | مثال به عفاف و عفت |

| | |
|-----|---|
| ۱۰۵ | مثال به راستی |
| ۱۰۹ | حدیث علی علیه السلام و نظریه نسبیّت اخلاق |
| ۱۱۰ | طرح یک اشکال |
| ۱۱۱ | پاسخ |
| ۱۱۲ | دستور پیغمبر در عمره القضاء |
| ۱۱۴ | مفهوم " جبن " در این حدیث |
| ۱۱۵ | داستان صفیه دختر عبدالمطلب |
| ۱۱۶ | زن، حامل یک امانت انسانی |
| ۱۱۷ | مفهوم " بخل " در این حدیث |
| ۱۱۹ | شجاعت و دفاع از حقیقت |
| ۱۲۰ | شجاعت و دفاع از حقوق اجتماعی |
| ۱۲۲ | شجاعت حضرت زهرا (س) |
| ۱۲۳ | شجاعت حضرت زینب (س) |
| ۱۲۵ | پیوند عبادت با برنامه‌های تربیتی |
| ۱۲۶ | روح عبادت |
| ۱۲۶ | شکل عبادت و برنامه‌های تربیتی |
| ۱۲۷ | عبادت و حقوق اجتماعی |
| ۱۲۸ | نماز و رو به قبله ایستادن |
| ۱۲۹ | تمرین ضبط نفس |
| ۱۳۰ | تمرین وقت شناسی |
| ۱۳۰ | مسالمت طلبی |
| ۱۳۱ | نیت |
| ۱۳۲ | ارکان نیت |
| ۱۳۳ | اهمیت نیت |
| ۱۳۳ | خاصیت عادت |
| ۱۳۵ | نظریه نیچه |
| ۱۳۵ | سه نوع اخلاق در جوامع اسلامی |
| ۱۳۹ | نقطه ضعف اخلاق صوفیانه |
| ۱۴۱ | کرامت نفس در قرآن و حدیث |
| ۱۴۱ | عزت نفس |
| ۱۴۵ | نفاست نفس |
| ۱۴۶ | غیرت |
| ۱۴۷ | آیا تناقض است؟ |
| ۱۵۱ | ریشه الهامات اخلاقی |
| ۱۵۴ | لذات مادی و لذات معنوی |
| ۱۵۶ | ریشه ارزش |

| | |
|-----|---|
| ۱۵۸ | خودشناسی ریشه الهامات اخلاقی |
| ۱۵۹ | عذاب و رضایت وجدان |
| ۱۶۰ | تزلزل ارزشها در دنیای غرب |
| ۱۶۳ | توسعه " خودی " |
| ۱۶۳ | انسان موجودی ذو مراتب است |
| ۱۶۵ | ازدواج اولین مرحله خروج از خودفردی |
| ۱۶۷ | حدیثی از رسول اکرم |
| ۱۶۷ | مرد زاهد و جهاد در راه خدا |
| ۱۶۹ | من قبیله‌ای |
| ۱۶۹ | من قومی |
| ۱۷۰ | انسان دوستی |
| ۱۷۱ | خود مذهبی |
| ۱۷۲ | احسان به کافر |
| ۱۷۴ | وجدان عمومی |
| ۱۷۹ | پرورش جسم و پرورش استعداد عقلانی |
| ۱۸۰ | مکتب تربیتی انسانی |
| ۱۸۱ | پرورش جسم از نظر اسلام |
| ۱۸۳ | پرورش جسم و تن پروری |
| ۱۸۳ | پرورش استعداد عقلانی |
| ۱۸۴ | تعقل در قرآن |
| ۱۸۶ | تعقل در سنت |
| ۱۸۷ | عقل و جهل در روایات اسلامی |
| ۱۸۸ | اهتمام مسلمین به طلب علم |
| ۱۸۹ | حدیثی از امام موسی کاظم (ع) |
| ۱۹۰ | سخن بوعلی سینا |
| ۱۹۱ | لزوم توأم بودن عقل و علم |
| ۱۹۱ | سخن " بیکن " |
| ۱۹۲ | مسئله تقلید |
| ۱۹۳ | پیروی از اکثریت |
| ۱۹۴ | بی‌اعتنائی به تشخیص مردم |
| ۱۹۵ | تاریخچه " تعقل از نظر مسلمین " |
| ۱۹۶ | تحقیر عقل در امثال سائر میان مردم و در ادبیات |
| ۱۹۹ | آیا دردمندی ممدوح است یا مذموم؟ |
| ۲۰۰ | تحقیر عقل و علم و مسئله معاش |
| ۲۰۱ | تعقل از نظر معتزله و اشاعره |
| ۲۰۲ | حسن و قبح عقلی |

| | |
|-----|---|
| ۲۰۳ | جنگ تعقل و تعبد |
| ۲۰۳ | کلمه " سنی " |
| ۲۰۴ | جمود ابن تیمیه و نهضت وهابگیری |
| ۲۰۵ | اخبارگیری |
| ۲۰۷ | پیروزی اجتهاد بر اخبارگیری |
| ۲۰۸ | ریشه اخبارگیری از نظر آیةالله بروجردی |
| ۲۱۰ | عکس العمل افراط معتزله |
| ۲۱۰ | عقل از نظر فقهاء |
| ۲۱۳ | عوامل تربیت ۱ تقویت اراده عبادت |
| ۲۱۳ | تسلط بر نفس |
| ۲۱۵ | ایمان، ضامن حکومت اراده |
| ۲۱۶ | نیایش و پرستش |
| ۲۱۷ | ابوریحان و فقیه |
| ۲۱۸ | پاسخ به یک ایراد |
| ۲۲۰ | رسول اکرم و عبادت |
| ۲۲۲ | علی (ع) و روح نیایش |
| ۲۲۴ | انسان اسلام یا انسان جامع |
| ۲۲۵ | مراتب پایین عبادت |
| ۲۲۷ | نقش عبادت در تربیت |
| ۲۲۸ | راه اعتدال |
| ۲۳۱ | پرسش و پاسخ |
| ۲۳۵ | عوامل تربیت (۲): محبت تقویت حس حقیقت جوئی، مراقبه و محاسبه |
| ۲۳۶ | دو نوع محبت |
| ۲۳۸ | مصلحت جمع مقدم بر مصلحت فرد است |
| ۲۳۸ | فلسفه قصاص |
| ۲۳۹ | انسان دوستی |
| ۲۴۱ | نیکی به کافر |
| ۲۴۱ | رفتار عادلانه با کافر |
| ۲۴۳ | امام صادق و مرد کافر |
| ۲۴۳ | نیکی در مقابل بدی |
| ۲۴۴ | صبر در مقابل بدیهای مشرکان |
| ۲۴۵ | تفسیر صحیح محبت |
| ۲۴۶ | تقویت حس حقیقت جویی |
| ۲۴۶ | تعصب، سد راه علم |
| ۲۴۷ | عوامل تربیت |
| ۲۴۷ | مراقبه و محاسبه |

| | |
|-----|---|
| ۲۵۱ | مشارطه، معاتبه، معاقبه |
| ۲۵۳ | عوامل تربیت (۳): تفکر محبت اولیاء - ازدواج - جهاد |
| ۲۵۴ | سه نوع عبادت |
| ۲۵۴ | تفکر در عالم خلقت |
| ۲۵۵ | تفکر در تاریخ |
| ۲۵۵ | تفکر انسان درباره خود |
| ۲۵۵ | آیا جبر اجتماع بر انسان حاکم است؟ |
| ۲۵۶ | تفکر شرط اساسی تسلط بر سرنوشت خود و بر جامعه |
| ۲۵۷ | عاقبت بینی |
| ۲۵۸ | عادت به تفکر |
| ۲۵۹ | معاشرت با صالحان |
| ۲۶۱ | حدیثی از عیسی علیه السلام |
| ۲۶۲ | ارادت |
| ۲۶۲ | محبت اولیاء در زیارت امین الله |
| ۲۶۴ | روش ملامتیان |
| ۲۶۴ | داستان ادیب نیشابوری |
| ۲۶۵ | آبروی انسان محترم است |
| ۲۶۶ | نقش تربیتی ازدواج |
| ۲۶۸ | جهاد، عامل اصلاح و تربیت |
| ۲۶۸ | داستان مرد زاهد و جهاد |
| ۲۷۱ | پرسش و پاسخ |
| ۲۷۵ | عوامل تربیت (۴): کار |
| ۲۷۵ | کار از نظر اسلام |
| ۲۷۸ | کار و تمرکز قوه خیال |
| ۲۷۹ | کار و جلوگیری از گناه |
| ۲۸۰ | زن و غیبت |
| ۲۸۱ | استعدادیابی در انتخاب کار |
| ۲۸۲ | کار و آموختن خود |
| ۲۸۳ | کار و فکر منطقی |
| ۲۸۴ | تأثیر کار بر احساس انسان |
| ۲۸۴ | کار و احساس شخصیت |
| ۲۸۵ | بوعلی سینا و مرد کناس |
| ۲۸۶ | توصیه رسول اکرم |
| ۲۸۷ | کار از نظر ناصر خسرو |
| ۲۸۸ | کار از دیدگاه بزرگان |

بخش اول
بحثهای ایراد شده در جمع دبیران تعلیمات دینی

جهت دانلود رایگان سوالات استخدامی تعلیم و تربیت در اسلام ، اینجا کلیک نمایید.

پرورش عقل

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث ما درباره تعلیم و تربیت در اسلام است. تعلیم و تربیت، بحث ساختن افراد انسانها است. یک مکتب که دارای هدفهای مشخص است ومقررات همه جانبه‌ای دارد و به اصطلاح سیستم حقوقی و سیستم اقتصادی و سیستم سیاسی دارد، نمی‌تواند یک سیستم خاص آموزشی نداشته باشد. یعنی مکتبی که می‌خواهد در مردم طرحهای خاص اخلاقی، اقتصادی و سیاسی را پیاده کند بالاخره اینها را برای انسانها می‌خواهد، اعم از اینکه هدف، فرد باشد یا جامعه، که این مسأله‌ای است، که در همین جا باید بحث بشود.

اگر هدف، جامعه باشد، بالاخره این افراد هستند که به وسیله آنها باید این طرحها پیاده شود. افراد باید آموزش ببینند و طوری پرورش پیدا کنند که همین طرحها را در اجتماع پیاده کنند. و اگر هدف فرد باشد نیز [بدیهی است که آموزش و پرورش افراد ضروری است] در اسلام، هم اصالت فرد محفوظ است و هم اصالت اجتماع، یعنی فرد خودش خالی از اصالت نیست. پس بالاخره طرحی و برنامه‌ای برای ساختن فرد وجود دارد، اعم از اینکه فرد را باید ساخت برای طرحهایی که برای اجتماع و جامعه است - و این طرح و برنامه را به عنوان مقدمه ساختن اجتماع در نظر بگیریم - یا فرد را باید ساخت از این نظر که هدف، ساختن افراد است، و یا از یک نظر جمعی فرد باید ساخته بشود، هم از

آن جهت که باید مقدمه‌ای و ابزاری برای ساختن اجتماع باشد و هم از نظر اینکه خودش هدف است. اینجاست که ما باید با اصول تعلیم و تربیت اسلامی آشنا بشویم. اولاً آیا اسلام برای مسأله تعلیم به عنوان آموزش دادن و آگاهی دادن اهمیتی قائل است یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام عنایتی به پرورش عقل و فکر انسان دارد یا چنین عنایتی ندارد؟ این همان مسأله علم است که از قدیم میان علما مطرح بوده، هم اصل مطلب که اسلام دینی است که به علم دعوت کرده است، و هم خصوصیات آن که آن علمی که اسلام به آن دعوت کرده است چه علمی است؟ که افرادی نظیر غزالی، فیض و دیگران در این زمینه بحث کرده‌اند. و از نظر تربیت و پرورش هم که مقررات اخلاقی اسلام، همه پرورشی انسانها است که انسانی که اسلام می‌خواهد پرورش بدهد، انسان نمونه اسلام چگونه انسانی است و مدل آن انسان چگونه مدلی است. البته مسائل دیگری هم در اینجا هست که مربوط به کیفیت اجرای مطلب است، یعنی هدفها مشخص، ولی برای تربیت انسان از چه متود و روشی باید استفاده کرد؟ یعنی تا چه اندازه ملاحظات روانی در تعلیمات اسلامی منظور شده است؟ مثلاً در تعلیم و تربیت کودک چه دستورهایی رسیده و در آن دستورها چقدر واقع بینی و ملاحظات روانی رعایت گردیده، و در گذشته، تعلیم و تربیتهای قدیمی ما چقدر منطبق با تعلیمات اسلامی بوده و چقدر نبوده، و تعلیم و تربیتهای امروز ما چقدر منطبق است؟

پرورش عقل

مسأله اول که باید بحث کنیم همان مسأله پرورش عقل و فکر است. در اینجا ما دو مسأله داریم، یکی مسأله پرورش عقل، و دیگر مسأله علم. مسأله علم همان آموزش دادن است. "تعلیم" عبارت است از یاد دادن. از نظر تعلیم، متعلم فقط فراگیرنده است و مغز او به منزله انباری است که یک سلسله معلومات در آن ریخته می‌شود. ولی در آموزش، کافی نیست که هدف این باشد. امروز هم این را نقص می‌شمارند که هدف آموزگار فقط این باشد که یک سلسله معلومات، اطلاعات و فرمول در مغز متعلم بریزد، آنجا انبار بکند و ذهن او بشود مثل حوضی که مقداری آب در آن جمع شده است. هدف معلم باید بالاتر باشد و آن اینست که نیروی فکری متعلم را پرورش و قوه ابتکار او را زنده کند، یعنی کار معلم در واقع آتشگیره دادن است.

است. فرق است میان تنوری که شما بخواهید آتش از بیرون بیاورید و در آن بریزید تا این تنور را داغ کنید، و تنوری که در آن، هیزم و چوب جمع است، شما آتشگیره از خارج می‌آورید، آنقدر زیر این چوبها و هیزمها آتش می‌دهید تا خود اینها کم کم مشتعل بشود و تنور با هیزم خودش مشتعل گردد. چنین به نظر می‌رسد که آنجا که راجع به عقل و تعقل - در مقابل علم و تعلم - بحث می‌شود نظر به همان حالت رشد عقلانی و استقلال فکری است که انسان قوه استنباط داشته باشد.

دو نوع علم

جمله‌ای دارند امیرالمؤمنین که در نهج‌البلاغه است (و من مدتها پیش، ذهنم متوجه این مطلب شده بود و شواهدی هم برایش جمع کرده‌ام). می‌فرمایند: « العلم علمان » (و در یک نقل دیگر: « العقل عقلاَن)، علم مطبوع و علم مسموع » (یا: « عقل مطبوع و عقل مسموع) ولا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع " (۱). علم دو علم است، یکی علم شنیده شده، یعنی فرا گرفته شده از خارج، و دیگر علم مطبوع.

علم مطبوع یعنی آن علمی که از طبیعت و سرشت انسان سرچشمه می‌گیرد، علمی که انسان از دیگری یاد نگرفته و معلوم است که همان قوه ابتکار شخص است. بعد می‌فرماید: و علم مسموع اگر علم مطبوع نباشد فایده ندارد. واقعا هم همین جور است. این را در تجربه‌ها درک کرده‌اید: افرادی هستند که اصلا علم مطبوع ندارند. منشأ آن هم اغلب سوء تعلیم و سوء تربیت است، نه اینکه استعدادش را نداشته‌اند. تربیت و تعلیم جوری نبوده که آن نیروی مطبوع او را به حرکت درآورد و پرورش بدهد.

سیستم آموزشی قدیم و پرورش عقل

اغلب، سیستم آموزشی قدیم خودمان همین جور بوده. شما می‌بینید که افرادی - حال یا به علت نقص استعداد و یا به علت نقص تعلیم و تربیت - نسبت به آن معلوماتی که آموخته‌اند درست حکم ضبط صوت را دارند. کتابی را درس گرفته، خیلی هم کار کرده، خیلی هم دقت کرده، درس به درس آن را حفظ کرده و نوشته و یاد گرفته، بعد مثلا مدرس شده و می‌خواهد همان درس را بدهد، آنچه که در این کتاب و در حاشیه‌ها و شرح آن

پاورقی

۱. حکمت ۳۳۱

بوده، همه را مطالعه کرده و از استاد فراگرفته است. هر چه شما راجع به این متن و این شرح و این حاشیه پرسید، خوب جواب می‌دهد، یک ذره که پایتان را آن طرف بگذارید، او دیگر لنگ است، معلوماتش فقط همین مسموعات است و اگر مطلب دیگری در جای دیگر باشد که او بخواهد از این مایه‌های معلومات خودش آنجا نتیجه‌گیری بکند عاجز است. و بلکه من دیده‌ام افرادی را که بر ضد آنچه که اینجا یاد گرفته‌اند آنجا قضاوت می‌کنند. و لهذا شما می‌بینید که یک عالم، مغزش جاهل است. عالم است ولی مغزش جاهل است. عالم است، یعنی خیلی چیزها را یاد گرفته، خیلی اطلاعات دارد ولی آنجا که شما مسأله‌ای خارج از حدود معلوماتش طرح می‌کنید می‌بینید که با یک عوام صد درصد عوام طرف هستید، آنجا که می‌رسد، یک عوام مطلق از آب درمی‌آید.

غیبگو و پادشاه

مثل معروفی است (که البته افسانه است) می‌گویند که یک غیبگو و رمالی، علم غیبگویی و رمالی را به بچه‌اش آموخته بود. خودش در دربار پادشاه حقوق خوبی می‌گرفت، این علم را به بچه‌اش آموخته بود که بعد از خودش او این پست را اداره کند. تا روزی که او را به پادشاه معرفی کرد. پادشاه خواست که او را امتحان کند. تخم مرغی در دستش گرفت و به او گفت: اگر گفتی که در دست من چیست؟ او هر چه حساب کرد نفهمید که چیست. پادشاه گفت: وسطش زرد است و اطرافش سفید. یک فکری کرد و گفت: این سنگ آسیائی است که در وسطش هویج ریخته‌اند. پادشاه خیلی بدش آمد و بعد پدرش را آورد و گفت: آخر این چه علمی است که به او آموخته‌ای؟! گفت: علم را من خوب آموختم ولی این عقل ندارد. آن حرف اول را از روی علمش گفت ولی این دومی را از روی بی‌عقلیش گفت. شعورش نرسید که سنگ آسیا در دست انسان جا نمی‌گیرد. این را عقل آدم باید حکم بکند.

این داستان معروف است و من تا به حال از چند نفر شنیده‌ام. می‌گویند: یک وقت یک خارجی آمده بود کرج، با یک دهاتی روبرو شد. این دهاتی خیلی جوابهای نغز و پخته‌ای به او می‌داد. هر سؤالی که می‌کرد خیلی عالی جواب می‌داد. بعد او گفت که تو اینها را از کجا می‌دانی؟ گفت: " ما چون سواد نداریم فکر می‌کنیم ". این خیلی حرف پرمعنایی است: آنکه سواد دارد معلوماتش را می‌گوید ولی من فکر می‌کنم. و فکر خیلی از سواد بهتر است.

این مسأله که باید در افراد و در جامعه رشد شخصیت فکری و عقلانی پیدا بشود یعنی قوه تجزیه و تحلیل در مسائل پیدا بشود (۱)، یک مطلب اساسی است، یعنی در همین آموزشها و تعلیم و تربیتها در مدرسه‌ها وظیفه معلم بالاتر از اینکه به بچه یاد می‌دهد اینست که کاری بکند که قوه تجزیه و تحلیل او قدرت بگیرد، نه اینکه فقط در مغز وی معلومات بریزد، که اگر معلومات خیلی فشار بیاورد ذهن بچه راکد می‌شود.

ملاک، زیاد استاد دیدن نیست

در میان علما، افرادی که خیلی استاد دیده‌اند، من به اینها هیچ اعتقاد ندارم. به همین دلیل اعتقاد ندارم که خیلی استاد دیده‌اند، همان که برایشان باعث افتخار است. مثلا می‌گویند: "فلان کس سی سال به درس مرحوم نائینی رفته، یا بیست و پنج سال متوالی درس آقا ضیاء را دیده". عالمی که سی سال یا بیست و پنج سال عمر را یکسره درس این استاد و آن استاد را دیده، او دیگر مجال فکر کردن برای خودش باقی نگذاشته، دائما می‌گرفته، تمام نیرویش صرف گرفتن شده، دیگر چیزی نمانده برای آنکه با نیروی خودش به مطلبی برسد.

مغز انسان، درست حالت معده انسان را دارد. معده انسان باید غذا را از بیرون به اندازه بگیرد و با ترشحاتی که خودش روی غذا می‌ریزد آن را به اصطلاح بسازد. و باید معده اینقدر آزادی و جای خالی داشته باشد که به آسانی بتواند غذا را زیرو رو کند، اسیدها و شیریهایی را که باید، ترشح نماید و بسازد. ولی معده‌ای که مرتب بر آن غذا تحمیل می‌کنند و تا آنجا که جا دارد به آن غذا می‌دهند، دیگر فراغت، فرصت و امکان برایش پیدا نمی‌شود که این غذا را درست حرکت بدهد و بسازد. آنوقت می‌بینید اعمال گوارشی اختلال پیدا می‌کند و عمل جذب هم در روده‌ها درست انجام نمی‌گیرد.

مغز انسان هم قطعا همین جور است. در تعلیم و تربیت باید مجال فکر کردن به دانش آموز داده بشود و او به فکر کردن ترغیب گردد.

ما در میان استاد‌های خودمان آن استادهایی را می‌دیدیم ابتکار دارند که زیاد معلم ندیده بودند. شیخ انصاری که یکی از مبتکرترین فقهای صدو پنجاه سال اخیر است، از

پاورقی

۱. حالا کار نداریم که اسلام گفته یا نگفته. ما استنباطمان اینست که آنچه اسلام راجع به عقل می‌گوید همین مطلب است.

به هر حال خیال نمی‌کنم این مسأله جای تردید باشد که در آموزش و پرورش، هدف باید رشد فکری دادن به متعلم و به جامعه باشد. تعلیم دهنده و مربی هر که هست: معلم است، استاد است، خطیب است، واعظ است، باید کوشش کند که [به شخص] رشد فکری یعنی قوه تجزیه و تحلیل بدهد، نه اینکه تمام همش این باشد که هی بیاموزید، هی فراگیرید، هی حفظ کنید. در این صورت چیزی نخواهد شد. و آنچه که ما راجع به تعقل می‌بینیم، تعقل همان فکر کردن است، نیروی فکر کردن خود شخص است که استنباط بکند، اجتهاد بکند، رد فرع بر اصل بکند.

مفهوم اجتهاد

مرحوم آقای حجت یقوت حرف خیلی خوبی درباب اجتهاد زد. گفت: اجتهاد واقعی این است که وقتی یک مسأله جدید که انسان هیچ سابقه ذهنی ندارد و در هیچ کتابی طرح شده به او عرضه شد، فوراً بتواند اصول را به طور صحیح تطبیق کند و استنتاج نماید، الا انسان مسائل را از " جواهر " یاد گرفته باشد، مقدمه و نتیجه (صغری و کبری و نتیجه) همه را گفته‌اند، او فقط یاد می‌گیرد [و می‌گوید] من فهمیدم صاحب " جواهر " چنین

می‌گوید، بلکه من هم نظر او را انتخاب کردم، این اجتهاد نیست، همین کاری که اکثر می‌کنند. اجتهاد، ابتکار است و اینکه انسان خودش رد فرع بر اصل بکند. وله‌ذا مجتهد واقعی در هر علمی همین طور است. همیشه مجتهدها عده‌ای از مقلدها هستند، مقلدهایی در سطح بالاتر. شما می‌بینید در هر چند قرن یک نفر پیدا می‌شود که اصولی را تغییر می‌دهد، اصول دیگری به جای آن می‌آورد و قواعد تازه‌ای [ابداع می‌کند]، بعد همه مجتهدها از او پیروی می‌کنند. مجتهد اصلی همان یکی است، بقیه مقلدهایی به صورت مجتهد هستند که از این مقلدهای معمولی کمی بالاترند. مجتهد واقعی در هر علمی همین جور است. در ادبیات این جور است، در فلسفه و منطق این جور است، در فقه و اصول این جور است، در فیزیک و ریاضیات این جور است. شما می‌بینید در فیزیک، یک نفر می‌آید یک مکتب فیزیکی می‌آورد، بعد تمام علمای فیزیک تابع او هستند. این را که مکتب جدیدی می‌آورد و مکتب قابل قبولی هم می‌آورد که افکار را تابع فکر خودش می‌کند باید گفت مجتهد واقعی.

ولی تفکر بدون تعلیم و تعلم امکان پذیر نیست. مایه اصلی تفکر، تعلیم و تعلم است (۱). (البته ما تفکرهای عقلانی را داریم می‌گوئیم و به مسأله وحی فعلا کاری نداریم). و اینکه در اسلام دارد که تفکر عبادت است غیر از اینست که تعلم عبادت است. این دو مسأله است. ما یکی در باب تعلیم و تعلم داریم که تعلیم عبادت است، تعلم عبادت است، و یکی در باب تفکر داریم که تفکر عبادت است، و آنچه در باب تفکر داریم بیشتر است از آنچه که در باب تعلم داریم. مثلاً: « افضل العبادش التفکر » (۲). یا: « لا عبادش کالتفکر » (۳). یا: « کان اکثر عبادش ابی ذر التفکر » (۴). و در این زمینه البته خیلی هست، و این غیر از مسأله تعلم است. در تفکر، گذشته از نتیجه‌ای که انسان از فکر خود می‌گیرد، فکر خود را رشد می‌دهد. در قرآن راجع به تفکر و تعقل، مطلب زیاد داریم. لزومی هم ندارد که بخواهیم آیات قرآن در این زمینه را جمع بکنیم. خیلی موارد داریم که قرآن دعوت به تفکر و تعقل کرده است.

پاورقی

۱. البته ما تفکرهای عقلانی را می‌گوییم و به مسئله وحی فعلا کاری نداریم. ۲. در کافی ج ۲ / ص ۵۵ به این صورت است: افضل العباده ادمان التفکر فی الله و فی قدرته. (برترین عبادتها تفکر درباره خدا و قدرت اوست). ۳. امالی طوسی، ج ۱ / ص ۱۴۵ (هیچ عبادتی مانند تفکر نیست). ۴. بحار، ج ۷۱ / ص ۳۲۳ (بیشترین عبادت ابوذر تفکر بود).

دعوت اسلام به تعلیم و تعلم

و اما مسأله دیگر مسأله علم و تعلم است که این دیگر فراگیری است که افراد از یکدیگر فرا بگیرند. خیال نمی‌کنم نیازی باشد که راجع به دعوت اسلام به تعلیم و تعلم بحثی بکنیم، زیرا امر واضحی است. باید در حدود علم اسلامی و تعلیمات اسلامی بحث کنیم که آن علمی که اسلام دعوت می‌کند چه علمی است، والا همین که در اولین آیات وحی می‌فرماید:

« اقرأ باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربک الاکرم، الذی علم بالقلم، علم. » الانسان مالم یعلم « (۱).

بهترین شاهد است بر عنایت فوق‌العاده اسلام به تعلیم و تعلم. « الذی علم بالقلم ». قلم [مظهر] سواد و نوشتن است. آیات دیگر:

« هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون » (۲).

« وقال الذین اوتوا العلم ویلکم ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا (۳).

همچنین پیغمبر اکرم فرمود: « بالتعلیم ارسلت » (۴) من فرستاده شدم برای تعلیم. در آن داستان معروف که وارد مسجدشان شدند و دو حلقه جمعیت دیدند که در یکی مردم مشغول عبادت بودند و در دیگری مشغول تعلیم و تعلم، فرمود: « کلاهما علی خیر » هر دو کار خوب می‌کنند « ولکن بالتعلیم ارسلت » ولی من برای تعلیم فرستاده شده‌ام. و بعد خود حضرت آمدند در آن جمعی که مشغول تعلیم و تعلم بودند نشستند.

آیه دیگر:

پاورقی:

۱. علق آیات ۱_ ۵

۲. زمر / ۹ [آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند مساوی هستند؟!]

۳. قصص / ۸۰ [و کسانی که به آنها علم داده شده است گفتند: وای بر شما، ثواب خدا برای کسی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده است بهتر است.]

۴. بحار، ج ۱ / ص ۲۰۶.

هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یرزقهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه. (۱)

یزکیهم بیشتر به پرورش می خورد و مربوط به تربیت است. و یعلمهم الکتاب و الحکمه. حالامقصود از کتاب هر چه هست، مطلق کتاب است [یا قرآن] بالاخره کتاب و حکمت با یکدیگر توأم شده است. " حکمت " دریافت حقیقت است و در این بحثی نیست. بحث اینکه چی حکمت است و چی حکمت نیست بحث صغروی است. هر دریافت حقیقتی را حکمت می گویند.

« یؤتی الحکمه من یشاء، و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا » (۲).

پس در این جهت که اسلام به طور کلی دعوت به تعلیم و تعلم کرده است، یعنی هدف اسلام و جزء خواسته های اسلام عالم بودن امت اسلامی است بحثی نیست، " طلب العلم فریضه علی کل مسلم " از مسلمات احادیث نبوی است، و " مسلم " در اینجا خصوصیت ندارد و مقابل " مسلمه " نیست (۳).

پاورقی:

۱. جمعه / ۲ (او کسی است که در میان مردم امی رسولی را از خودشان مبعوث کرد تا آیات او را بر آنها بخواند و آنان را تزکیه کند و کتاب و حکمه را به آنها بیاموزد). ۲. بقره / ۲۶۹ [خدا به هر کس که بخواهد حکمت می دهد، و کسی که به او حکمت داده شد، خیر فراوانی به او عطا شده است].
۳. اصلا صیغه مذکر در زبان عربی برای خصوص مرد وضع نشده. صیغه مذکر وقتی که در مقابل مؤنث قرار بگیرد اختصاص به مرد دارد، ولی وقتی که مقابل مؤنث قرار نگیرد معمولا برای اعم است، مثل مواردی که در قرآن آمده: قل هل یتوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون « (۱). آیا در اینجا مقصود از الذین یعلمون « اینست که مردانی که می دانند، یا کسانی که می دانند؟ معلوم است: کسانی که می دانند. آیه دیگر: ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار (ص/ ۲۸). صیغه ها همه مذکر است، ولی در ترجمه شما چه می گوئید؟ آیا می گوئید: آیا مردانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند مانند مردان مفسد قرار می دهیم؟! یعنی اینجور زنها از این بحث خارج است؟ ام نجعل للمتقین کالفجار «. آیا چون " متقین " صیغه مذکر است پس زنها خارج هستند؟ یا اینکه مقصود کسان است. هیچ کس تا به حال احتمال نداده که [معنی آیه این باشد که] مردان با ایمان و عامل به عمل صالح برترند از مردان مفسد و <

کدام علم؟

در مساله تعلیم و تعلم، عمده این است که ما ببینیم حدود این مطلب چیست؟ من در یک سخنرانی به نام "فریضه علم" که در گفتار ماه (۱) چاپ شده، بحثی را طرح کردم که بعضی علمها واجب عینی است؛ یعنی خود آن علم به عنوان یک اعتقاد بر هر مسلمانی لازم و واجب است، مثل معرفه الله، علم بالله و ملائکه و کتبه و رسله و الیوم الاخر، آن مقدار که مقدمه ایمان یا از شرایط ایمان است، چون ایمان در اسلام گرایش عن علم است نه گرایش عن تقلید. این علم واجب عینی است. این را همه علما ذکر کرده اند. پس "طلب

پا ورقی

> وقتی بپرسند آیا زنان مؤمن و عامل به صلاح هم از زنان مفسد بالاترند یا نه؟ بگوید قرآن راجع به اینها حکمی ذکر نکرده.

همچنین یا ترجمه ان اکرمکم عند الله اتقیکم « (۱). اینست که گرامی ترین شما مردان، با تقوا ترین شما مردانند، و بنابراین از زنان بحثی نشده؟ یا "شما" در اینجا انسانها است. و در اخلاقیات هم همین جور است. یعنی در زبان عربی اینجور نیست که برای اعم از زن و مرد یک صیغه وضع شده باشد و برای خصوص مرد صیغه‌ای، و برای خصوص زن صیغه‌ای، بلکه آن صیغه‌ای هم که برای اعم از مرد هست همین صیغه مذکر است و لهذا اگر کلمه "ومسلمة" هم نباشد هیچکس نمی‌تواند بگوید که مفهوم عام نیست. در بعضی روایات "ومسلمة" هم هست که روایات ضعیفی است. عموم روایات همان طلب العلم فریضه علی کل مسلم « است.

و نیز آیا در حدیث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده " (۲) "المسلم" مخصوص مرد است یا اعم است از زن و مرد؟ و آیا معنی حدیث این است که مرد مسلمان کسی است که مردهای مسلمان از زبان و دست او محفوظ و آسوده باشند، و نگفته که زن مسلمان هم باید زنها و مردهای دیگر از دست و زبانش محفوظ بمانند؟!

قضیه معروفی است که زنی ادعای پیغمبری کرد. او را حبس کردند که این چه ادعایی است که کردی، این بر خلاف ضرورت اسلام است. گفت: پیغمبر گفت: لا نبی بعدی، نگفت: لا نبیه بعدی، و نگفت لا نبی ولا نبیه بعدی، "نبی" مذکر است، پیغمبر نگفته زنی هم که پیغمبر باشد نخواهد آمد.

اگر این حرف درست باشد که صیغه‌های مذکر اختصاص به مردها دارد، استدلال آن زن استدلال درستی است و اگر زنی ادعای پیغمبری بکند، باید بگوئیم که در اسلام هیچ دلیلی [بر بطلان این عمل] نیست و حتی آیه هست: ولکن رسول الله و خاتم النبیین " (۱). نه خاتم النبیین و النبیات، پس آیه قرآن هم دلیل نیست. بنابراین لا نبی بعدی که شامل زن نیست، خاتم النبیین هم که شامل نمی‌شود، پس باید بگوئیم که ما هیچ دلیلی در اسلام نداریم بر اینکه بعد از پیامبر اکرم زن پیغمبر نباشد و حال اینکه شک ندارد که در اینجا زن و مرد مطرح نیست.

۱. (در کتاب ده گفتار اثر استاد شهید نیز به چاپ رسیده است.)

العلم فریضه " قدر مسلم شامل آن علمهایی که از شرایط ایمان است هست. از این که بگذریم، باید ببینیم که [این علم] چیست؟

یک بحث تقریبا لغو و بیهوده‌ای میان اصناف علمای اسلامی در گرفته راجع به اینکه این علمی که فریضه است چه علمی است؟ فقها گفتند که مقصود علم فقه است برای اینکه مقدمه عمل است. علمای اخلاق گفتند خیر، علم اخلاق خیلی از آن لازمتر و واجبتر است. علمای کلام گفتند علم کلام است. علمای تفسیر گفتند علم تفسیر و کتاب الله است.

ولی این دیگر بحث ندارد، زیرا علم یا خودش هدف است و یا مقدمه است برای هدفی. هر جا که خودش هدف است، واجب است، مثل همین اصول عقاید. هر جا هم که خودش هدف نیست. اگر هدفی از هدفهای اسلامی متوقف به آن باشد، از باب مقدمه واجب، واجب می‌شود. خود فقها این سخن را می‌گویند که آموختن مسائل، واجب مقدمی ولی واجب تهیوی است و به اصطلاح واجب نفسی تهیوی است، یعنی آن چیزی که بر ما واجب است عمل کردن است، مثلا ما باید نماز بخوانیم، ولی اینکه انسان بخواند درست نماز بخواند، بدون اینکه مسائل نماز را بداند امکان ندارد. پس برای اینکه انسان برای خواندن نماز آماده شود، یعنی بتواند نماز را صحیح بخواند، واجب است مسائل نماز را یاد بگیرد. اختصاص به نماز و روزه و اینگونه تکالیف ندارد، هر وظیفه‌ای از وظایف اسلامی که نیازمند به علم باشد، همان علم برایش واجب می‌شود به عنوان یک واجب نفسی تهیوی، یعنی واجبی که ما را آماده می‌کند برای واجب دیگر، واجبی که نوعی واجب مقدمی است. علم اخلاق هم طبعا [یک واجب نفسی تهیوی است]. اسلام از ما "یزکیهم" می‌خواهد، تزکیه نفس می‌خواهد، آن هم که بدون علم ممکن نیست، پس آموختن مسائل روانی اخلاقی، مقدمه برای اینکه تزکیه نفس حاصل بشود لازم است. همچنین وقتی ما باید یک سلسله دستورات را از قرآن بیاموزیم، بدیهی است آموختن خود قرآن و تفسیر آن واجب است. و دایره علم آنوقت توسعه پیدا می‌کند که ما گذشته از واجبهای عینی یک سلسله واجبهای کفائی داریم، یعنی واجبهایی که باید بر اساس تقسیم کار صورت بگیرد. نظیر این که وجود پزشک لازم است، پس علم پزشکی واجب کفائی است، یعنی واجب است به طور وجوب کفائی که در میان مردم به قدر کفایت پزشک باشد که بیماران به آنها مراجعه کنند. پزشک که بدون علم نمی‌شود و یا همین جور

از زمین نمی‌روید، از آسمان هم که نمی‌افتد، همین انسانها باید پزشک بشوند، پس باید علمش را بیاموزند. آنکه اسلام می‌خواهد اینست که پزشک لازم است، ولی بدیهی است که مقدمه‌اش را هم باید تهیه کرد. این است که علم پزشکی واجب کفائی است. حدش چیست؟ حد معین ندارد، در هر زمانی به هر حدی که امکان دارد، به همان حد واجب است. یک زمان بر مردم واجب بود قانون بوعلی را بخوانند، امروز واجب است که یک چیز دیگر بخوانند، چون بهتر از آن آمده.

مثال دیگر، تجارت است. آیا در نظام اقتصادی اسلام وجود یک عده واسطه که کالا را از تولید کننده به مصرف کننده برسانند تأیید و تثبیت شده که عده‌ای شغل آزادی به عنوان واسطه میان مصرف کننده و تولید کننده داشته باشند؟ اگر تأیید شده، علم تجارت هم آموختنش واجب است. مثال دیگر: قرآن می‌فرماید:

« أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ » (۱).

آیا تهیه قوه به اندازه‌ای که « ترهبون به عده‌ای که » واجب است یا واجب نیست؟ بله واجب است. ولی این کار خود به خود که انجام نمی‌شود، با بیل برداشتن که قوه به دست نمی‌آید، قوه به دست آوردن راه دارد، راهش هم علم است. در چه حد؟ همان حدی که « ترهبون به عده‌ای که » که در زمانهای مختلف، مختلف می‌شود.

بنابراین « طلب العلم فریضة علی کل مسلم » تکلیفش روشن است: بعضی از علمها واجب عینی است و بر هر فردی واجب است، و بعضی از علمها واجب کفائی است به اعتبار اینکه مقدمه یک واجب [کفائی] است و مقدمه واجب، واجب است. بنابراین، جای شک و شبهه در این جهت نیست چون بعضی‌ها می‌گویند این علمی که واجب است فقط و فقط اختصاص دارد به علوم دینی یعنی علمی که موضوع آن علوم مسائل دینی است، یعنی آموختن خود دین. نه، آموختن خود دین یک علم است، آموختن چیزی که انسان وظیفه دینیش را [به وسیله آن] بخواند انجام بدهد علم دیگری است. منحصر نیست که مردم

پاورقی

۱.

انفال /

۶۰.

پس ما تا اینجا به دو مسأله اشاره کردیم، یکی اینکه در تعلیم و تربیت اسلامی، به مسأله رشد فکری و تعقل اهمیت فراوان داده شده، و دیگر اینکه به خود تعلیم [نیز اهمیت داده شده است]، و تعلیم هم یک حدود مشخص ندارد که بگوئیم علم کلام چطور؟ علم تفسیر چطور؟ علم اخلاق چطور؟ فیزیک چطور؟ ریاضیات چطور؟ اسلام نیامده که علوم را مشخص کند و بگوید فیزیک بیاموزید یا نیاموزید، ریاضیات بیاموزید یا نیاموزید، فلسفه بیاموزید یا نیاموزید. یک چیزهایی گفته که آنها را باید انجام داد، و آنها توقف دارد به آموختن اینها، پس باید اینها را آموخت.

تربیت عقلانی انسان

در جلسه پیش بحث ما در اطراف این مطلب دور می‌زد که در اسلام هم دعوت به علم شده است و هم دعوت به عقل (به معنی تعقل) و فرق این دو را ذکر کردیم که علم به معنی آموزش و فراگیری است، ولی تنها فراگیری کافی نیست و آنچه که در زمینه فراگیری ضرورت دارد، مسأله تفکر کردن در ماده‌های فرا گرفته شده است. اول در نظر داشتیم که به همین خلاصه اکتفا کنیم و بگذریم، ولی بعد رجوع کردم به یادداشتهایی که چندین سال پیش در موضوع عقل و فکر داشتیم، دیدم مسائلی هست که حیف است ولو به طور اجمال آنها را ذکر نکنیم. گویانکه اغلب که بر این مسائل عبور می‌کنیم خیال می‌کنیم که یک عده مسائل نظری بیان شده‌اند، ولی هدف از این بیانه‌ها تعلیم و تربیت است، و اینها برای آن گفته شده است که افراد مسلمان باید اینجور بار بیایند. ابتدا از آنچه که در باب عقل آمده است شروع می‌کنیم.

عقل باید غربال کننده باشد

روایت بسیار معروفی داریم که در کتاب العقل و الجهل کافی، بحار و تحف العقول آمده است (۱) و روایتی است که هشام بن الحکم (۲) متکلم معروف نقل کرده است از حضرت موسی بن

پاورقی

۱. اصول کافی، ج ۱ / ص ۱۴ و تحف العقول، ص ۳۸۴

۲. هشام از اصحاب حضرت صادق و حضرت موسی بن جعفر (علیهما السلام) است و <

جعفر علیه‌السلام (خطاب به خود هشام) که روایت بسیار مفصلی است و من قسمتهایی از آن را سالها پیش یادداشت کردم و اکنون همان قسمتها را برای شما می‌خوانم. در آنجا حضرت استناد می‌فرمایند به یک آیه در قرآن که در سوره " زمر " است استناد می‌فرمایند:

« فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوا الالباب » (۱).

آیه عجیبی است: بشارت بده بندگان مرا، آنان که سخن را استماع می‌کنند (۲). بعد چکار می‌کنند؟ آیا هر چه را شنیدند همان را باور می‌کنند و همان را به کار می‌بندند، یا همه را یکجا رد می‌کنند؟ فیتبعون احسنه «، نقادی می‌کنند، سبک سنگین می‌کنند، ارزیابی می‌کنند، آن را که بهتر است انتخاب می‌کنند و آن بهتر انتخاب شده را پیروی می‌نمایند. آنوقت می‌فرماید: چنین کسانی هستند که خدا آنها را هدایت کرده (یعنی هدایت الهی یعنی این، استفاده از نیروی عقل یعنی این) « و اولئك هم اولوا الالباب » اینها به راستی صاحبان عقل هستند. این، دعوت عجیبی است.

حضرت خطاب به هشام اینطور می‌فرماید: « یا هشام ان الله تبارك و تعالی بشر اهل العقل و الفهم فی كتابه فقال « خدا اهل عقل و فهم را بشارت داده و فرموده: « فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه...»

از این آیه و حدیث کاملا پیداست که یکی از بارزترین صفات عقل برای انسان همین تمییز و جدا کردن است، جدا کردن سخن راست از سخن دروغ، سخن ضعیف از

پاورقی:

> خیلی هم مورد علاقه این دو امام بوده است. از متکلمین اصحاب امام و از فضلا و از کسی است که متکلمین بسیار بزرگ آن عصر_ که فرنگیها آنها را جزء نوابغ می‌شمارند و افراد فوق العاده ای بوده اند از قبیل نظام و ابوالهذیل علاف_ در مقابل این مرد خضوع می‌کردند. شبلی نعمان در کتاب تاریخ علم کلام می‌نویسد که ابوالهذیل علاف کسی بود که همه از بحث با او احتراز داشتند (یعنی اینقدر قوی بود) و او از تنها کسی که بیم داشت با او بحث کند هشام بن الحکم بود.

۱. زمر/ ۱۷ و ۱۸

۲. اینجا کلمه " سماع " هم نیست. نمی‌گویند " سمع القول " یا " یسمعون القول "، می‌فرمایند: یستمعون القول یعنی به سخنان گوش فرا می‌دهند، در سخنان دقت می‌کنند. چون سماع با استماع فرق می‌کند. سماع یعنی شنیدن و لو اینکه انسان نخواست به بشنود. استماع گوش فرا دادن است.

سخن قوی، سخن منطقی از سخن غیر منطقی، و خلاصه غربال کردن. عقل آنوقت برای انسان عقل است که به شکل غربال دربیاید، یعنی هر چه را که وارد می‌شود سبک سنگین کند، غربال کند، آنهایی را که به درد نمی‌خورد دور بریزد و به درد خورها را نگاه دارد.

حدیثی هست که ظاهراً از پیغمبر اکرم، و ناظر به همین مطلب است، و از این احادیث زیاد است. می‌فرماید: « کفی بالمرء » « جهلا ان يحدث بكل ماسع » (۱). برای جهالت انسان همین بس که هر چه می‌شنود نقل کند (خوش باوری). بعضی‌ها خاصیت ضبط صوت و گرامافون را دارند. کأنه هر چه دیگران می‌گویند پر می‌شوند و بعد هم در جای دیگر تحویل می‌دهند بدون آنکه تشخیص بدهند. که آنچه می‌شنوند [صحیح است یا غلط]. خیلی چیزها انسان می‌شنود، کمی از آن را باید قابل قبول و قابل نقل بدانند. قبلاً هم عرض کردیم بعضی از عالمها هستند - عالمهای خیلی عالم - که کمتر از آنچه که عالمند عاقلند. (عقلی که در اینجا می‌گوئیم، معیارش یکی همین است). عالمند به معنای اینکه اطلاعات بسیار وسیعی دارند. کمتر عاقلند برای اینکه هر چه را از هر جا دیدند جمع می‌کنند و برایشان فرق نمی‌کند، همه را هم پس می‌دهند بدون اینکه فکر بکنند که این [با واقع] جور درمی‌آید یا جور در نمی‌آید. و عجیب اینست که با اینکه ما در روایات خودمان داریم که راوی باید نقاد باشد و هر چه را که می‌شنود روایت نکند، معذک می‌بینیم که در میان همین راویان و محدثان یا مورخان خودمان فراوان دیده می‌شوند [افرادی که این اصل را رعایت نمی‌کنند].

انتقاد ابن خلدون

ابن خلدون در مقدمه تاریخ خودش یکی از نقدهایی که بر بعضی از مورخین می‌کند این است که می‌گوید اینها در نقل تاریخها، فقط دنبال صحت سند هستند که این تاریخ را فلان کس نقل کرده و او آدم معتبری است. می‌گوید قبل از این باید به دنبال صحت مضمونی رفت. اول باید فکر کرد که اصلاً خود مطلب با منطق جور درمی‌آید یا جور در نمی‌آید. بعد مثال می‌زند، می‌گوید اینها نوشته‌اند که وقتی قوم موسی از دریا عبور کردند و فرعونیها آنها را تعقیب می‌نمودند، دوپست و پنجاه هزار مرد جنگی بودند. آخر این را باید

پاورقی:

۱. جامع الصغیر، ج ۲ / ص ۹۰ (و در آن بجای جهلا، کذبا و اثما آمده است).

حساب کرد که اولاد اسرائیل همه اولاد یعقوب

و فرزندان یک نفر بودند و پنج شش نسل هم بیشتر نگذشته بود (۱). گیرم که چهارصد سال گذشته باشد. وقتی می گوییم دویست و پنجاه هزار مرد جنگی، اقلا باید بگوییم یک میلیون جمعیت اینها بوده که دویست و پنجاه هزار مرد جنگی داشته اند، با اینکه فرعون پسرهای اینها را می کشت: یقتلون ابنائکم و یستحیون نسائکم. (۲) با این همه بچه کشی که از اینها بوده، آیا عقلا چنین چیزی ممکن است؟ ابن خلدون می گوید مورخین به این نکته اصلا فکر نمی کردند که آیا (واقعه ای که نقل می کنند) با منطق جور در می آید یا جور در نمی آید.

یک وقتی از یک واعظ خیلی مشهور که می خواست بگوید بنی امیه چگونه منقرض شدند و خداوند چگونه به فرزندان امام حسین برکت داد، شنیدم که گفت: از امام حسین در روز عاشورا یک فرزند بیشتر باقی نماند که حضرت علی بن الحسین بود و از او این همه سادات حسینی، موسوی و رضوی که آنها هم باز حسینی هستند باقی مانده است و از بنی امیه کسی باقی نماند. آن وقت راجع به بنی امیه اینجور می گفت که در سال ۶۱ هجری که حادثه کربلا اتفاق افتاد دوازده هزار گهواره زرین در خانه های بنی امیه بود. حالا باید حساب کرد که چقدر باید بنی امیه باشند، چقدر گهواره در خانه های اینها باشد، و از این گهواره ها چقدر گهواره زرین باشد!

مرحوم آقای خوانساری یک وقت اینگونه نقلها را مسخره می کرد و به صورت تمسخر آمیز می گفت: بلی، یک وقتی هرات آنقدر بزرگ بود که بیست و یک هزار احمد یک چشم کله پز داشت. حالا شما حساب کنید که چقدر کله پز بوده، در میان کله پزها چقدر اسمشان احمد بوده، و در بین آنها چقدر احمد یک چشم بوده که در میان آن احمدهای یک چشم، بیست و یک هزار احمد یک چشم کله پز بوده است! و نظیر اینها - البته نه به این رسوائی - در تاریخ می بینیم. یکوقت من در همین کتابهای تاریخ معمولی خودمان که یک اشخاص خیلی بزرگی هم نوشته اند خواندم که در واقعه حره که آمدند و مدینه را قتل عام کردند (۳) رفتند به خانه یکی از اهل مدینه که از انصار بود (و خانواده فقیری بودند)

۱. سال، ۴۰۰ سال هم نوشته اند.

اعراف / ۱۴۱

۳. در نقل این گونه وقایع، گویندکان مبالغه و اغراق هم کرده اند. از جمله در اغلب کتابهایشان این مطلب را نوشته اند.

و زنش تازه وضع حمل کرده و هنوز در بستر بود، و بچه هم در گهواره. یک مرد شامی وارد شد که از این خانه چیزی ببرد، هر چه گشت تا یک چیز دندان گیر به دست آورد و ببرد چیزی به دستش نیامد. از اینکه می‌بایست دست خالی برود خیلی عصبانی شد. آمد [که جنایتی بکند]. این زن به التماس افتاد که من زن فلان کس صحابی پیغمبر هستم، من و شوهرم هر دو در بیعت الرضوان با پیغمبر بیعت کردیم و ما از اهل بیعت الرضوان هستیم. التماس می‌کرد که این مرد شامی را منصرف بکند، که آخرش هم منصرف نشد و بچه را از گهواره برداشت و پای او را به دست گرفت و دور سرش چرخ داد و بعد هم چنان به دیوار کوبید که مغز بچه متلاشی شد. این را زیاد نقل کرده‌اند. آیا همین می‌تواند درست باشد؟ یعنی زنی که با شوهرش در بیعت الرضوان با پیغمبر بیعت کرده، می‌تواند در سنه ۶۳ هجری وضع حمل کرده باشد، با حدود پنجاه و هشت سال فاصله؟ اگر ما فرض کنیم در آن وقت این زن دختری ده ساله بوده که تازه شوهر کرده و رفته با پیغمبر بیعت نموده، در این هنگام زنی است که شصت و هشت سال دارد. آیا زن شصت و هشت ساله می‌تواند تازه وضع حمل کرده و در بستر خوابیده باشد؟! پس این یک ذره حساب کردن می‌خواهد. اگر یک مقدار انسان فکر کند می‌فهمد که دروغ است. این همان غربال کردن است. پیغمبر فرمود: « کفی بالمرء جهلا ان یحدث بکل ما سمع ». جهل غالبا در احادیث در مقابل علم نیست، در مقابل عقل است، یعنی بی‌فکری، نه بی‌علمی. برای بی‌فکری و حساب نکردن انسان کافی است که هر چه را می‌شنود باور و نقل کند.

نقد سخن

مسأله دیگر که نزدیک به این مطلب است و از همین آیه و از بعضی احادیث استنباط می‌شود مسأله تجزیه کردن یک سخن است، یعنی عناصر درست را از عناصر نادرست جدا کردن. فرق است میان اینکه انسان از دو سخن، درستش را بگیرد و نادرستش را رها کند، و تجزیه کردن یک سخن که انسان عناصر درستش را بگیرد و عناصر نادرستش را الغاء کند، و اینقدر تشخیص داشته باشد که بگوید از این سخن این قسمتش درست است و این قسمتش نادرست. این همان مطلبی است که در روایات تعبیر به نقد و انتقاد شده است.

وقتی می‌گویند: انتقد الدرهم یا: انتقد الکلام (که در هر دو مورد به کار می‌رود) یعنی اظهر عیوبه ومحاسنه [عیوب و محاسن آن در هم (یا کلام) را آشکار کرد] چنانکه سکه‌ای

را که به محک می‌زنند، آن طلای خالص و به اصطلاح عیارش را به دست می‌آورند. کلامی را نقد کردن نیز یعنی خوبیهایی آن را از بدیهایی آن جدا کردن.

در این زمینه احادیث زیاد و عجیبی داریم. یکی اینست که در روایات ما از حضرت مسیح روایت شده است که می‌فرمود: «خذ الحق من اهل الباطل ولا تأخذ الباطل من اهل الحق». در اینجا ظاهراً توجه به این است که شما به گوینده سخن توجه نداشته باشید، سخن شناس باشید، تکیه‌تان روی گوینده سخن نباشد، ای بسا حق را از اهل باطل بشنوید بگیری، و ای بسا باطل را از اهل حق بشنوید نگیرید. شاهد این جمله آخر است که فرمود: «کونوا نقاد الکلام» (۱) صراف سخن باشید.

بعد امام جمله‌هایی در این زمینه می‌فرماید:

«یا هشام ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول، ونصرالنبیین بالبیان، ودلهم علی ربوبیته بالادلاء، فقال: «الهکم اله واحد، لاله الا هوالرحمن الرحیم، ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنهار... لایات لقوم یعقلون» (۲).

خداوند حجت‌های خودش را به وسیله عقول بر مردم اکمال (اتمام) کرده است و پیغمبران را به وسیله بیان یاری نموده، و به سبب برهانها به ربوبیت خویش دلالتشان کرده است. بعد حضرت به آیه: «ان فی خلق السموات والارض... لایات لقوم یعقلون» استدلال می‌کند.

آخرینی

یکی دیگر از خواص عقل که تربیت عقل افراد باید بر این اساس باشد مسأله آینده را به حساب آوردن است که روی این مطلب نیز در تربیتهای اسلامی زیاد تکیه می‌شود که خودتان را در زمان حال حبس نکنید، به آینده توجه داشته باشید و عواقب و لوازم و نتایج نهائی کار را در نظر بگیرید.

حدیث معروفی هست که ما در داستان راستان نقل کرده‌ایم که شخصی می‌آید

پاورقی:

۱. بحارالانوار، ج ۲ / ص ۹۶

۲. بقره / ۱۶۳ و ۱۶۴

خدمت حضرت رسول و عرض می‌کند: یا رسول‌الله! مرا موعظه بفرمائید. حضرت به او فرمود: آیا اگر بگویم به کار می‌بندی؟ گفت: بلی. باز حضرت تکرار کرد: آیا اگر بگویم به راستی به کار می‌بندی؟ گفت: بلی. یک دفعه دیگر هم حضرت این جمله را تکرار فرمود. این سه بار تکرار کردن برای این بود که حضرت می‌خواست کاملاً او را برای آن حرفی که می‌خواهد بگوید آماده کند. همینکه سه بار از او اقرار گرفتند و آماده‌اش کردند فرمودند: «اذا هممت بامر فتدبر عاقبتة» (۱) هر کاری را که به آن تصمیم می‌گیری، آن آخرهایش را نگاه کن. و همین است که در ادبیات اسلامی تحت عنوان "آخر بینی" آمده است، مخصوصاً در مثنوی در این زمینه زیاد بحث شده است. می‌گوید:

این هوی پرحرص و حالی بین بود (۲) عقل را اندیشه یوم‌الدین بود
هر که آخر بین بود او مؤمن است هر که آخور بین بود او بیدن است (۳)

لزوم توأم بودن عقل و علم

مسأله دیگر اینست که عقل و علم باید با یکدیگر توأم باشد، و این نکته بسیار خوبی است. اگر انسان تفکر کند ولی اطلاعاتش ضعیف باشد، مثل کارخانه‌ای است که ماده خام ندارد یا ماده خامش کم است، قهراً نمی‌تواند کار بکند یا محصولش کم خواهد بود. محصول بستگی دارد به اینکه ماده خام برسد. اگر کارخانه ماده خام زیاد داشته باشد ولی کار نکند باز فلج است و محصولی نخواهد داشت. حضرت در آن روایت می‌فرماید: «یا هشام ثم بین ان العقل مع العلم» عقل و علم باید توأم باشد. عرض کردیم علم، فراگیری است، به منزله تحصیل مواد خام است، عقل، تفکر و استنتاج و تجزیه و تحلیل است. آنگاه حضرت استناد می‌کنند به آیه: «وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» (۴). ببینید عقل و علم چگونه با هم توأم شده است.

آزاد کردن عقل از عادات اجتماعی

مطلب دیگر مسأله آزاد کردن عقل است از حکومت تلقینات محیط و عرف و عادت و به

پاورقی

۱. بحار الانوار، ج ۷۷ / ص ۱۳۰
۲. خاصیت هوا این است که به زمان حال توجه دارد.
۳. یعنی بی دین است.
۴. عنکبوت / ۴۳: این مثلها را برای مردم می‌زنیم و جز دانشمندان تعقل نمی‌کنند.

« یا هشام ثم ذم الذین لا یعقلون فقال: واذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا او لو کان آباءهم لا یعقلون شیئا و لا یهدون » (۱).

قرآن اساسش بر مذمت کسانی است که اسیر تقلید و پیروی از آباء و گذشتگان هستند و تعقل و فکر نمی‌کنند تا خودشان را از این اسارت آزاد بکنند. هدف قرآن از این مذمت چیست؟ هدف قرآن تربیت است. یعنی در واقع می‌خواهد افراد را بیدار کند که مقیاس و معیار باید تشخیص و عقل و فکر باشد نه صرف اینکه پدران ما چنین کردند ما هم چنین می‌کنیم. من یک وقتی آیات قرآن راجع به تقلید و پیروی کورکورانه از پدران را استخراج کردم دیدم آیات خیلی زیادی است، و چیزی که برای من جالب بود این بود که هیچ پیغمبری مردم را دعوت نکرد الا اینکه مواجه شد با همین حرف که: « انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون » (۲) که تو چرا می‌خواهی ما را از سنتهای گذشته پدرانمان منصرف بکنی. با اینکه اقوام پیغمبران خیلی از نظر سنن مختلف بودند و هر پیغمبری در میان قوم خود مسائلی را طرح کرده که با وضع زندگانی آنها مربوط بوده، با یک اشکالاتی مواجه بوده که مخصوص آن قوم بوده، ولی یک اشکال عمومی در میان همه اقوام بوده و همه پیغمبران دچار آن بوده‌اند و آن مصیبت تقلید از آباء و اجداد و گذشتگان و به قول امروزیها سنت گرائی بوده است، و پیغمبران برعکس، عقل مردم را بیدار می‌کردند و می‌گفتند فکر کنید، حالا پدرانتان هر طور بودند: « او لو کان آباءهم لا یعقلون شیئا و لا یهدون » آیا اگر پدرانتان عقلشان به جایی نمی‌رسید و چیزی نمی‌فهمیدند باز هم شما باید از آنها پیروی بکنید؟!

پاورقی

۱. بقره / ۱۷۰ و چون به آنها گفته شود که از آنچه خدا فرو فرستاده پیروی کنید، می‌گویند ما از پدران خود پیروی می‌کنیم. آیا (از پدرانشان پیروی می‌کنند) اگر چه آنها تعقل نمی‌کردند و هدایت نشده بودند؟!

۲. زخرف / ۲۳ ما پدرانمان را بر راهی یافته ایم و ما از آنها پیروی می‌کنیم.

امام صادق و مرد سنت گرا

داستان معروفی است که حضرت صادق تشریف بردند به منزل یکی از دوستانشان یا یکی از شیعیانشان که خانه بسیار کوچک و محقری داشت. گویا او آدمی بوده که حضرت می دانسته اند و وضعش اقتضا می کند که خانه بهتری داشته باشد. حضرت فرمودند تو چرا در این خانه زندگی می کنی؟ « من سعادتالمراء سعة داره » (۱). گفت یا ابن رسول الله! این خانه پدری و آباء و اجدادی من است و دلم نمی خواهد از اینجا بروم. چون پدر و جدم اینجا بوده اند، نمی خواهم از اینجا بروم. حضرت فرمودند: گیرم پدرت شعور نداشت، آیا تو هم باید اسیر بی شعوری پدرت باشی؟! برو برای خودت یک خانه خوب تهیه کن. اینها واقعا نکات عجیبی است. انسان از جنبه تربیتی توجه نمی کند که قرآن اینها را که می گوید برای چه می گوید؟ می خواهد امت را اینگونه بسازد.

پیروی نکردن از اکثریت

باز حضرت [امام موسی کاظم علیه السلام] موضوع دیگری ذکر می کنند، می فرمایند: « ثم ذم الله الکثرة، فقال: وان تطع اکثر من فی الارض یضلوك عن سبیل الله » (۲).

خلاصه آزادی از حکومت عدد، و اینکه اکثر و اکثریت نباید ملاک باشد، و نباید انسان اینجور باشد که ببیند اکثر مردم کدام راه را می روند [همان راه را برود، و بگوید] آن راهی که اکثر مردم می روند همان درست است. این مثل همان تقلید است. همان طور که انسان طبعا به سوی تقلید از دیگران کشیده می شود، طبعا به سوی اکثریت نیز کشیده می شود، و قرآن مخصوصا همان چیزی را که انسان طبعا به سوی آن کشیده می شود انتقاد می کند، می فرماید: اگر اکثر مردم زمین را پیروی کنی تو را از راه حق منحرف می کنند. دلیلش اینست که اکثر مردم پیرو گمان و تخمین اند نه پیرو عقل و علم و یقین، و به تارهای عنکبوتی گمان خودشان چسبیده اند.

پاورقی:

۱. محاسن برقی، ص ۶۰ و فروع کافی، ج ۶ / ص ۵۲۵ با تعابیر مختلف. (از سعادت‌های مرد وسعت خانه اوست.)
۲. انعام / ۱۱۶

این است که در کلمات امیرالمؤمنین هست: « لا تستو حشوا فی طریق الهدی لقله اهلہ » (۱) هرگز در راه هدایت، به دلیل اینکه در آن راه و جاده افراد کمی هستند وحشتتان نگیرد. یكوقت دو تا راه در پیش رو دارید. یکی را می بینید که انبوه جمعیت در آن موج می زند. راه دیگر را نگاه می کنید می بینید عده کمی در آن هستند. گاهی انسان وحشتش می گیرد. فرض کنید به سوی مقصدی داریم می رویم. به یک دو راهی می رسیم. اکثریت مردم و انبوه جمعیت را می بینیم که راهی را انتخاب کرده اند. اقلیتی هم راه دیگر را در پیش گرفته و می روند. آدم وحشتش می گیرد، می گوید ما هم از همان راه اکثریت می رویم، هر چه به سر آنها آمد به سر ما هم می آید. می فرماید: نه، راه شناس باشید، اکثریت یعنی چه؟!.

تأثیر ناپذیری از قضاوت دیگران

مسأله دیگر که باز مربوط به تربیت عقلانی است این است که قضاوتهای مردم درباره انسان نباید برای او ملاک باشد. اینها یک بیماریهای عمومی است که اغلب افراد کم و بیش گرفتارش هستند. مثلاً انسان یک لباسی را برای خودش انتخاب کرده و تشخیصش اینست که رنگ خوبی را انتخاب کرده. بعد یکی می آید می گوید: این رنگ مزخرف چیست که انتخاب کرده ای؟! آن یکی و آن دیگری نیز همین را می گویند. کم کم خود آدم اعتقاد پیدا می کند که بد چیزی است. تازه آنها هم که می گویند، گاهی برای اینست که عقیده انسان را تغییر بدهند نه آنکه از روی عقیده خودشان می گویند. اینکه انسان در مسائلی که مربوط به خودش است تحت تأثیر قضاوت دیگران قرار بگیرد [صحیح نیست] و به ما گفته اند: هرگز تحت تأثیر قضاوت و تشخیص دیگران نسبت به خودتان قرار نگیرید.

آخوند مکتبی و شاگردان

داستانی که مثنوی نقل کرده معروف است که یک آخوند مکتبی بود که بچه های زیادی را درس می داد. (در قدیم بچه ها را خیلی اذیت می کردند). بچه ها دلخوشی شان این بود که روزی از چنگ این آخوند خلاص و آزاد بشوند. بچه های زرنگ با خود گفتند که ما چکار کنیم که آخوند ما را رها کند. نقشه ای کشیدند. فردا یکی از بچه ها که اول آمد - و آخوند

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱

تردیدش برداشت که شاید من مریض هستم. هر بچه‌ای که آمد همین را گفت. سرانجام آخوند گفت: بلی کسلم، خیلی ناراحتم، و از او اقرار گرفتند که ناخوش است. گفتند اجازه بدهید برایتان شوربائی بپزیم، و کم کم آخوند مریض شد و رفت دراز کشید، شروع کرد به ناله کردن و به بچه‌ها گفت بروید منزل که من ناخوش هستم. بچه‌ها هم همین را می‌خواستند.

غرض اینکه این بچه‌ها در اثر تلقین، این بدبخت را انداختند و مریض کردند. حضرت فرمود: [ای هشام!] اصلاً به قضاوت مردم ترتیب اثر نده. و عجیب دعوت‌هایی است راجع به استقلال عقل و فکر. فرمود: «لو کان فی یدک جوزه و قال الناس فی یدک لؤلؤه ما کان ینفک و انت تعلم انها جوزه، و لو کان فی یدک لؤلؤه و قال الناس انها جوزه ما ضرک و انت تعلم انها جوزه». اگر تو گردوئی داشته باشی و هر کس به تو می‌رسد بگوید چه لؤلؤهای عالی‌یی داری، قیمتش چند است؟ همه مردم بگویند لؤلؤ، وقتی تو خودت می‌دانی که گردو است نباید در تو اثر داشته باشد، هر چه می‌خواهند بگویند. عکس قضیه: اگر تو لؤلؤی در دست داشته باشی و هر کس به تو می‌رسد بگوید این گردوها را از کجا آورده‌ای، تو نباید ترتیب اثر بدهی. پس نباید به قضاوت مردم تکیه داشته باشی. تو اول تشخیص بده که چه داری، واقعا ملکات خودت چه هست، ایمانت چه هست، یقینت چه هست، اگر دیدی که چیزی نیستی، گیرم که مردم اعتقاد خیلی زیادی هم به تو دارند، امر به خودت مشتبه نشود، به فکر اصلاح خودت باش. عکس قضیه: اگر احساس می‌کنی که راهی که می‌روی راه خوبی است، گیرم مردم تو را تخطئه می‌کنند نباید به حرف آنها ترتیب اثر بدهی.

روح علمی

مطلبی هم راجع به علم عرض بکنم و بحث را خاتمه بدهم. این هم مطلبی است که از

آیات و روایات خود ما استفاده می‌شود، و اینها را ما باید در فصول تعلیم و تربیت اسلامی ذکر کنیم. در یکی از نوشته‌های خودم - فکر می‌کنم در کتاب امدادهای غیبی- است این تعبیر که فرق است میان عالم بودن و روح علمی داشتن. ای بسا افرادی که روح علمی دارند ولی عالم نیستند و ای بسا کسانی که عالمند و روح علمی ندارند. عالم واقعی آن کسی است که روح علمی توأم باشد با علمش. مقصود از روح علمی چیست؟ مقصود اینست: علم اساساً از غریزه حقیقت جوئی سرچشمه می‌گیرد. خداوند انسان را حقیقت طلب آفریده است، یعنی انسان می‌خواهد حقایق را آنچنان که هستند بفهمد، می‌خواهد اشیاء را همانطور که هستند بشناسد و درک کند، و این فرع بر این است که انسان خودش را نسبت به حقایق بی‌طرف و بی‌غرض نگاه دارد. اگر انسان خودش را بی‌غرض نگاه دارد و بخواهد حقیقت را آنچنان که هست کشف کند، نه اینکه بخواهد حقیقت آن طوری باشد که او دلش می‌خواهد، [در این صورت او دارای روح علمی است]. یکوقت انسان مدعایی را پیش خودش فرض کرده، بعد می‌خواهد حقیقت آنجوری باشد که او دلش می‌خواهد. این خودش منشأ گمراهی است. در آیات سوره نجم این مطلب هست که یکی از منشأهای گمراهی افراد اینست که هوای نفس را [در تشخیص خود] دخالت می‌دهند و در نتیجه با ذهن غرض آلود وارد مطالعه مسائل می‌شوند. گفت:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد هزار از دل به سوی دیده شد

" غرض مرد را احول کند ". انسان اگر بی‌غرضی خودش را نسبت به حقیقت حفظ کند - که بسیار کار مشکلی است - خداوند او را هدایت می‌کند. خدا تضمین کرده است که افراد بی‌غرض حقیقت جو را رهبری کند:

لمع المحسنين « (۱).

اصلاً روح علمی همین است. روح علمی یعنی روح حقیقت جویی، روح بی‌غرضی، و طبعاً روح بی‌تعصبی، روح خالی از جمود، و روح خالی از غرور. وقتی انسان روایات زیادی را که در موضوع علم وارد شده است مطالعه می‌کند، می‌بیند چقدر تکیه شده است روی پاورقی:

۱. عنکبوت / ۶۹ (و کسانی را که در راه ما تلاش کنند، به راههای خودمان هدایت می‌کنیم و خدا با نیکوکاران

است.)

دلیل، یعنی اول مدعا را انتخاب می‌کند بعد می‌رود برای آن دلیل پیدا کند. طبعاً آن دلیلهای پیدا کردنی، دلیلهای ساختگی و تراشیدنی است، و دلیل تراشیدنی دیگر دلیل واقعی نیست و منشأ گمراهی انسان می‌شود. عالمهای بزرگ که روح علمی دارند غرورشان خیلی کمتر است - و یا ندارند - نسبت به افراد کم بضاعتی که روح علمی ندارند و چهار کلمه‌ای می‌دانند و خیال می‌کنند که تمام علم همین است. در حدیثی هست که: « العلم علی ثلاثه اشبار » یعنی علم سه وجه است، یا سه قطعه است، یا سه مرحله است: « اذا وصل الی الشبرالاول تکبر » در مرحله اول، تکبر به انسان دست می‌دهد، خیال می‌کند که دیگر تمام حقایق عالم را می‌داند « واذا وصل الی الشبر الثانی تواضع » در مرحله دوم می‌فهمد که نه، اینطور هم نیست، می‌آید پایین و کوچک می‌شود، « واذا وصل الی الشبر الثالث علم انه لا یعلم شیئا ». و در مرحله سوم می‌فهمد که نسبت به آنچه باید بداند هیچ نمی‌داند. بنا بر این در تعلیم و تربیت باید به متعلم روح علمی داد یعنی نباید توجه فقط به این باشد که او دانا بشود، بلکه همچنین باید کاری کرد که روح حقیقت‌جوئی و عاری از بیماریهایی که انسان را از حالت حقیقت‌جوئی منحرف می‌کند یعنی تعصبها، جمودها، غرورها و تکبرها در او پدید آید. اینها را باید دور کرد تا متعلم با روح علمی بار بیاید.

پاورقی:

۱. اسراء / ۸۵

۲. البته این ادعا است. حالا کی چنین باشد و کی نباشد با خداست.

پرورش استعدادها

تربیت به طور کلی با صنعت یک فرق دارد که از همین فرق، انسان می‌تواند جهت تربیت را بشناسد. صنعت عبارت است از " ساختن " به معنی اینکه شیء یا اشیائی را تحت یک نوع پیراستنها و آراستنها قرار می‌دهند، میان اشیاء و میان قوای اشیاء ارتباط برقرار می‌کنند، قطع و وصله‌هایی صورت می‌گیرد در جهت مطلوب انسان و آنگاه این شیء می‌شود مصنوعی از مصنوعهای انسان. فرض کنید که از طلا یک حلقه انگشتر یا یک زیور دیگری می‌سازیم، آن را شکل می‌دهیم یا به قول معروف پرداخت می‌کنیم، وضع مخصوصی به آن می‌دهیم، و می‌شود یک مصنوع برای ما.

ولی تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی استعدادهای درونی‌یی را که بالقوه در یک شیء موجود است به فعلیت در آوردن و پروردن. و لهذا تربیت فقط در مورد جاندارها یعنی گیاه و حیوان و انسان صادق است و اگر در مورد غیر جاندار این کلمه را به کار ببریم مجازا به کار برده‌ایم نه اینکه به مفهوم واقعی، آن شیء را پرورش داده‌ایم. یعنی یک سنگ و یا یک فلز را نمی‌شود پرورش داد آنطور که یک گیاه یا یک حیوان و یا یک انسان را پرورش می‌دهند. این پرورش دادن‌ها به معنی شکوفا کردن استعدادهای درونی آن موجودها است که فقط در مورد موجودهای زنده صادق است. و از همین جا معلوم می‌شود که تربیت باید تابع و پیرو فطرت، یعنی تابع و پیرو طبیعت و سرشت شیء باشد.

اگر بنا باشد یک شیء شکوفا بشود باید کوشش کرد همان استعدادهایی که در آن هست بروز و ظهور بکند. اما اگر استعدادی در یک شیء نیست، بدیهی است آن چیزی که نیست و وجود ندارد، نمی‌شود آن را پرورش داد. مثلا استعداد درس خواندن در یک مرغ وجود ندارد. به همین جهت ما نمی‌توانیم یک مرغ را تعلیمات بدهیم که مثلا ریاضیات یاد بگیرد و مسائل حساب و هندسه را حل بکند. استعدادی را که در او وجود ندارد نمی‌شود بروز داد. و باز از همین جا معلوم می‌شود که ترس و ارباب و تهدید، در انسانها عامل تربیت نیست (تربیت به همان معنی پرورش)، یعنی استعدادهای هیچ انسانی را از راه ترساندن، زدن، ارباب و تهدید نمی‌شود پرورش داد، همان‌طور که یک غنچه گل را نمی‌شود به زور به صورت گل درآورد، مثلا غنچه را بکشیم تا گل بشود، یا نهالی را که به زمین کرده‌ایم و می‌خواهد رشد بکند، با دست خودمان بگیریم به زور بکشیم تا رشد بکند. رشد آن به کشیدن نیست. اعمال زور آنجا مفید نیست. فقط از راه طبیعی که احتیاج دارد بقوه زمینی و خاک، آب، هوا، نور و حرارت [رشد می‌کند]. همانهایی را که احتیاج دارد باید به او بدهیم، خیلی هم با لطافت و نرمش و ملایمت - یعنی از راه خودش - تا رشد بکند. ولی اگر بخواهیم به زور گیاهی را رشد بدهیم [نتیجه نمی‌گیریم]. اصلا اینجا عامل زور حکمفرما نیست. از نظر تربیت انسانها هم ترس و ارباب عامل پرورش نیست.

رعایت حالت روح

در نهج‌البلاغه در کلمات قصار در سه جا جمله‌ای به این معنا آمده که: ان للقلوب شهوش و اقبالا وادبارا «دل یک میلی دارد و اقبالی و ادباری «فأتوها من قبل شهوتها و اقبالها» کوشش کنید دلها را از ناحیه میل آنها پرورش بدهید، به زور وادارشان نکنید. «فأن القلب اذا اكره عمی» (۱) قلب اگر مورد اکراه و اجبار قرار بگیرد کور می‌شود، یعنی خودش واپس می‌زند.

در حکمت ۱۸۸ می‌فرماید: «ان هذه القلوب تمل كما تمل الابدان فابتغوا لها طرائف الحكمة». یعنی همین‌طور که تن انسان خسته می‌شود و احتیاج به استراحت دارد، دل انسان هم گاهی خسته می‌شود و احتیاج به استراحت دارد (مقصود از دل روح است) در این صورت دیگر فکرهای سنگین را به او تحمیل نکنید، حکمتهای طرفه و طریف - یعنی اعجاب انگیز و خوشحال کننده - از قبیل ذوقیات و ادبیات را به او عرضه بدارید تا سر نشاط

پاورقی:

و سرحال بیاید.

در حکمت ۳۰۴ - که معلوم است در آنجا نظر به عبادت است که عبادت را هم نباید بر روح تحمیل کرد بلکه باید آن را با نرمش بر روح وارد نمود، یعنی از میل و حالش باید استفاده کرد - می‌فرماید: « ان للقلوب اقبالا و ادبارا، فاذا اقبلت فاحملوها علی النوافل ». وقتی که دیدید دل نشاط دارد، حال دارد، اقبال دارد، آنوقت وادارش کنید نافله را هم بخواند، چون حالش را دارد. " و اذا ادبرت فاقتصروا بها علی الفرائض « وقتی می‌بینید که میل ندارد، به همان فرائض اکتفا کنید. عبادت را هم به او تحمیل نکنید. اینها همه نشان می‌دهد که حالت روح را باید خیلی ملاحظه کرد حتی در عبادت. عبادت هم اگر بر روح انسان جنبه زور و تحمیل داشته باشد علاوه بر اینکه اثر نیک نمی‌بخشد، اثر سوء نیز می‌بخشد.

تعبیر راسل

راسل در کتاب زناشوئی و اخلاق تعبیری دارد. او آدم ادیبی است. بیش از آنکه فیلسوف باشد ادیب و شاعر مسلک است و در بیاناتش تعبیرات ادبی و شاعرانه زیاد به کار می‌برد. تربیتهای مبنی بر ترس و ارباب را تعبیر می‌کند به تربیتهای خرس مابانه تعبیر می‌کند. می‌گوید:

" حس گناه، پشیمانی و ترس نباید بر حیات کودک مستولی شود (۱). کودکان باید شاد، خندان و خوشبخت باشند و نباید از شناخت امور طبیعی روگردان شوند. چه بسا که تربیت را مانند تعلیم خرسها در سیرک شمرده‌اند. می‌دانیم چطور به این خرسها رقص می‌آموزند. آنها را روی یک صفحه آهنین داغی می‌گذارند و برای ایشان فلوت می‌زنند، آنها می‌رقصند، زیرا اگر دائما بایستند کف پایشان می‌سوزد. نظیر این وضع برای کودکانی پیش می‌آید که مورد ملامت بزرگتران به علل مربوط به اعضای جنسی خود قرار می‌گیرند. این ملامتها بعدها آنان را مشوش کرده و در زندگی جنسی بدبخت می‌سازد(۲).

پاورقی:

۱. البته بحث ما اکنون روی همان کلمه ترس است و فعلا روی حس گناه بحثی نداریم.
۲. او بیشتر روی مساله اخلاق جنسی و آزادی در مسائل جنسی تکیه دارد.

ترس، عامل جلوگیری از طغیان

اینجا یک توضیحی لازم است: در مسأله عامل ترس و ارعاب، چه در تربیت فردی کودک و چه در تربیت اجتماعی بزرگسال، یک بحث این است که آیا ترس و ارعاب عامل تربیت - به مفهوم پرورش و رشد دادن - است؟ و آیا ترس می‌تواند عامل رشد دهنده روح انسان باشد؟ نه، نقش ترس این نیست که عامل رشد دهنده باشد. ولی یک بحث دیگر این است که آیا عامل ترس جزء عواملی است که باید برای تربیت کودک یا تربیت اجتماع از آن استفاده کرد یا نه؟ جواب این است: بله، ولی نه برای رشد دادن و پرورش استعدادها بلکه برای بازداشتن روح کودک یا روح بزرگسال در اجتماع از برخی طغیانها. یعنی عامل ترس عامل فرونشاندن است، عامل رشد دادن و پرورش دادن استعدادهای عالی نیست ولی عامل جلوگیری [از رشد] استعدادهای پست و پائین و عامل جلوگیری از طغیانها هست.

لزوم آگاهی کودک از علت تشویق یا تهدید

بنا بر این در مواقعی، از عامل ترس باید استفاده کرد. در عین اینکه ما عامل ترس را عاملی رشد دهنده و پرورش دهنده نمی‌دانیم ولی عامل لازمی می‌دانیم، اما مخصوصاً در مورد کودک این نکته باید مورد توجه باشد - و نکته خوبی است که امروز بیشتر توجه دارند - که کودک کاملاً باید آگاه باشد که تشویق یا تهدیدی که می‌شود برای چیست. اگر کودک نفهمد که برای چه تشویق می‌شود و بالخصوص اگر نفهمد برای چه تهدید می‌شود روحش به کلی مشوش می‌گردد، و امروز به این نکته پی برده‌اند که بسیاری از بیماریهای روانی در اثر ترساندن یا کتک زدن و ارعابهای بیجا در کودکی پیدا می‌شود. مثالی عرض می‌کنم که نظیر آن در حدیث هست. فرض کنید مادری بچه‌اش در مجلسی روی دامن دوستش نشسته است، بچه‌ای که نمی‌فهمد که نباید ادرار بکند. برای این بچه ادرار کردن مثل آب خوردن است و دیگر فرق نمی‌کند که در دامن مادر ادرار می‌کند یا در دامن دوست مادر. این عمل را انجام می‌دهد. مادر ناراحت و عصبانی می‌شود و کتکش می‌زند. بدیهی است که این بچه نمی‌فهمد که معنای این کتک اینست که تو چرا اینجا ادرار کردی و قبلاً نگفتی. آنچه که در روح او وارد می‌شود اینست که نباید ادرار بکند. و نتیجه اینست که هر وقت بخواهد ادرار بکند یک حالت اضطراب و هیجانی به او دست می‌دهد، یک ترسی در روحش وارد می‌شود از ادرار کردن، و بعد از آن، همیشه از عمل طبیعی خودش ترسناک است، و این ممکن است عوارض جسمانی و عصبی و

عقده‌های روانی ایجاد کند و ایجاد هم می‌کند. (این "تابوها" که می‌گویند، همین جور چیزهاست). این از نظر بچه یک ترس بی‌منطق است، از نظر مادر یک منطقی دارد ولی از نظر بچه منطقی ندارد. و لهذا ما در احادیث متعددی می‌بینیم که گاهی اتفاق افتاده که طفلی را آورده‌اند خدمت رسول اکرم که مثلا ایشان دعایی به گوشش بخوانند. در همان حالی که روی دامن ایشان بوده ادرار کرده. پدر یا مادر او که آنجا بوده‌اند ناراحت و عصبانی شده‌اند. پیغمبر فرموده‌اند: کاری به او نداشته باشید، لا تترموا یعنی جلوی بولش را نگیرید. و نسبت به فرزندان خودشان هم هست که دستور می‌دادند: «لا تترموا علی ابنی». وقتی بچه می‌خواهد ادرار بکند، هر جا که باشد، همین قدر که شروع کرد به ادرار، جلوی او را نگیرید. بله، بچه هر وقت رسید به این حد که بر اثر عادت کردن فهمید که نباید مثلا روی فرش ادرار کرد، یعنی بدون اینکه اعمال خشونت کنند، عادتش بدهند که مثلا روی فرش ادرار نکنند، و خودش هم بفهمد که روی فرش ادرار کردن خوب نیست، آنوقت اگر از روی فهم چنین کاری بکند، این یک حالت طغیانی است در او، یعنی لجاجتی است علیه آنچه که خودش می‌فهمد. در چنین موردی خشونت کردن ممکن است مفید واقع بشود. ولی تا به این مرحله نرسیده است، مسلم خشونت یک عامل مفیدی نیست.

در اجتماع بزرگ البته مطلب روشن است که عامل خشونت لازم است در مواردی که آدم بزرگ می‌داند که فلان کار را نباید بکند ولی علیه مقررات و قوانین طغیان می‌کند. در چنین مواقعی برای جلوگیری از طغیان هیچ مانعی ندارد که عامل خشونت به کار برده شود. بنا بر این در عین اینکه عرض کردیم عامل ترس و ارباب و خشونت عامل پرورش و شکوفا کردن نیست، ولی عامل لازمی است، شرط تربیت است. گو اینکه عامل تربیت نیست.

دوره شکوفائی روح

مطلب دیگری که در اینجا هست اینست که اساس تربیت در انسان باید بر شکوفا کردن روح باشد. آیا دوره‌های مختلف عمر از این نظر فرق می‌کند یا نه؟ مسلم فرق می‌کند. بعضی دوره‌ها تناسب و موقعیت بسیار بهتری برای شکوفا شدن استعدادها دارد. همین دوره بعد از هفت سالگی که در احادیث هم به آن عنایت شده که از آن به بعد به تربیت بچه توجه بشود - همین دوره از هفت سالگی تا حدود سی سالگی - دوره بسیار مناسبی است برای

شکوفای شدن روح از نظر انواع استعدادها: استعداد علمی، استعداد دینی، و حتی استعداد اخلاقی، و لهذا جزء بهترین دوران عمر هر کسی همان دوران محصل بودن اوست، چون هم اوان روحش یک اوان بسیار مناسبی است و هم در این اوان در یک محیطی قرار می‌گیرد که روز به روز بر معلومات، افکار، اندیشه، ذوقیات و عواطفش افزوده می‌شود. برای طلبه‌ها این دوره طلبگی یک یادگار بسیار خوب و عالی است. کسانی که چند سالی طلبگی کرده‌اند، تا آخر عمر از خوشیهای دوران طلبگی یاد می‌کنند با اینکه در این دوران از نظر شرایط مادی معمولا در وضع خوبی نیستند و در اواخر عمر در شرایط خیلی بهتری هستند. در آن دوره غالبا در فقر و بی‌چیزی و مسکنت می‌باشند، منتها چون همه در یک سطح هستند ناراحتی ندارند. دوره خیلی خوبی است چون واقعا دوره بالندگی انسان است، و اگر در این دوره انسان از نظر علمی و معنوی محروم بماند یک زینانی است که نمی‌شود گفت صد درصد در سنین بزرگی و در پیری جبران شدنی است.

مطلب دیگر که مطلبی اساسی است اینست که از نظر اسلامی آن چیزی که در انسان باید پرورش بیابد و در واقع تربیت بشود چیست؟ انسان دارای جسم است و یک سلسله قوای جسمانی، و دارای روح و یک سلسله قوای روحانی (۱). از نظر اصطلاحات روانشناسی نیز استعدادهای جسمانی یک سلسله استعدادهاست و استعدادهای روحانی یک سلسله استعدادهای دیگر (۲).

پرورش جسم از نظر اسلام

مسأله اول اینست که آیا در اسلام به تقویت و تربیت جسم عنایتی شده است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید نه، بلکه در جهت خلافتش [توصیه شده است] زیرا ما می‌دانیم که تن پروری و جسم پروری در اسلام مذموم است، بنابراین جسم به هیچ وجه نباید تربیت بشود. و به عبارت دیگر چون فرض این است که مفهوم تربیت پرورش می‌باشد، جسم نباید تربیت بشود چون در اسلام جسم پروری و تن پروری به طور کلی محکوم و مردود است. ولی این، مغالطه لفظی است. در اسلام تن پروری به مفهوم صحیح کلمه - یعنی پرورش جسم و تقویت قوای جسم - نه تنها مذموم نیست بلکه ممدوح هم هست.

پاورقی:

۱. البته لزومی ندارد که ما روح و جسم را دو جوهر جداگانه در نظر بگیریم.
۲. روح انسان استعدادهای مختلفی و در واقع شعبه‌های مختلفی دارد که اینها را یک یک به طور اجمال بررسی خواهیم کرد.

مثلا آیا از نظر اسلام خوب است انسان کاری کند که دید چشمش قوت پیدا کند یا خوب است کاری کند که ضعف پیدا کند؟ شک ندارد که قوت پیدا کند. و لهذا در اخبار و احادیث، زیاد داریم که مثلا فلان کار را نکنید برای اینکه باصره را ضعیف می‌کند، فلان کار را بکنید برای اینکه باصره را قوی می‌کند. یا مثلا در دعایی که در تعقیبات می‌خوانیم می‌گوئیم: «اللهم متعنا بأسماعنا و ابصارنا و قوتنا ما احییتنا، و اجعل النور فی بصری و البصیرش فی دینی» (۱). آیا این تن پروری است؟ نه، بلکه اگر انسان عمدا کاری کند که نور چشمش کم شود جرمی مرتکب شده است. همچنین آیا اینکه انسان کاری کند که دندانهایش سالم بماند از نظر اسلام خوب است یا اینکه کاری کند که زودتر این دندانها کرم خوردگی پیدا کند و کشیده شود که تن پروری نشده باشد؟ معلوم است که اولی. اصلا توصیه شده که مسواک کنید تا دندانها سالم بماند و خراب نشود، و خلال کنید تا دندانها فاسد نشود. یا گفته شده اگر سبزی می‌خورید لای دندانهایتان نماند که دندان را خراب می‌کند. و یا تأکید شده که فلان چیز قوت پا را زیاد می‌کند و فلان چیز دیگر قوت گوش را، و خوردن فلان چیز خوب است برای اینکه معده را تقویت می‌کند.

تقویت جسم به معنی نیرومند کردن و سالم نگاهداشتن جسم است که در اسلام به آن دعوت شده است. اینهمه که راجع به پرخوری گفته شده که نباید انسان پرخوری کند، و از کم خوری و خوبی آن سخن رفته برای چیست؟ المعدش بیت کل داء والحمیة رأس کل دواء» (۲). اگر اینها تن پروری است پس بگذارید انسان زیاد بخورد تا منهدم شود و این بنیان از میان برود. نه، پرورش جسم به معنی واقعی آن که تربیت و تقویت و سالم نگهداشتن و نیرومند کردن جسم است بدون شک ممدوح است و تقریبا از ضروریات اسلام است. حتی فلسفه بسیاری از امور دیگر از قبیل نظافت، غسلها و اینهمه دستور بهداشتی که در اسلام هست تقویت جسم است. آن چیزی که ما عجالتا اسمش را تن پروری گذاشته‌ایم همان نفس پروری است. اینکه می‌گوئیم اسلام با تن پروری مخالف است، ما نفس پروری و به عبارت دیگر شهوت پروری را تن پروری نامیده‌ایم. شک ندارد که اسلام با آن مخالف است. ای بسا تن پرورهای - به معنای نفس پرورهای - که جسم خود را تضعیف می‌کنند.

پاورقی:

۱. (ترجمه: خداوندا! تا زنده ایم ما را از گوش و چشم و نیرویمان بهره مند ساز، و در چشمم نور و در دینم بینش قرار ده.)

۲. سفینه البحار محدث قمی، ج ۱ / ص ۳۴۵ (معهده خانه هر دردی است و کم خوری منشا هر دواپی.)

آن آدمی که تن پرور به معنای نفس پرور و شهوت پرور است و دائما دنبال تنقل و انواع لذت‌های جسمی است، اولین اثر کارهایش اینست که جسمش را خراب و ضعیف می‌کند. معمولا پرورش واقعی جسم ملازم است با تحمل نوعی محرومیت‌های جسمانی، یعنی با تن پروری به آن معنا و نفس پروری به آن معنا جور در نمی‌آید. پس ما نباید اشتباه کنیم و مبارزه‌ای را که اسلام با شهوت پروری و نفس پروری دارد، به دلیل اینکه ما اسم اینها را تن‌پروری گذاشته‌ایم، با مبارزه با تن پروری که پرورش واقعی جسم و نیرومند ساختن و با نشاط کردن آن است یکی بدانیم.

اما اگر کسی تمام همش تقویت جسمش باشد، نقص کارش این نیست که جسمش را تقویت کرده و مثلا نگذاشته دندان‌ش خراب شود، بلکه اینست که جنبه‌های دیگر را مهمل گذاشته است. آن چیزی که در مورد این افراد بد است " حصر " است. مثالی می‌زنم: شما اگر بچه‌ای را ببینید که همواره بازی می‌کند، یعنی وقت کارهای دیگر را هم به بازی می‌گذراند، یقینا خیلی ناراحت می‌شوید، ولی این معنایش این نیست که شما با بازی کردن طفل مطلقا مخالف هستید. اگر همان بچه یک روز بازی نکند او را پیش طبیب می‌برید. پس اگر انسان بخواهد تمام وقتش را صرف تربیت جسم کند کار بدی کرده، ولی نه از جهت اینکه تقویت جسم کرده بلکه از این جهت که سایر جهات را تضعیف نموده است. اینکه می‌گویند نباید تن پروری کرد، مقصود چیز دیگری است.

تضعیف جسم، در روش‌های غیر اسلامی یعنی همان روش معروف هندی مطلوب است. آنها با پرورش جسم به همین معنا هم مخالفند، نه تنها با تن پروری به معنای شهوت پروری و نفس پروری مخالفند بلکه با تقویت جسم هم مخالفند. می‌گویند جسم و قوای جسمانی را باید ضعیف نگهداشت. این در اسلام نیست، ولی شک ندارد که تقویت و تربیت جسم برای انسان از نظر اسلام هدف نیست، مطلوب هست ولی نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان وسیله و شرط، یعنی انسان وقتی جسم سالم و قوی نداشته باشد، روح سالم هم نخواهد داشت. حال برویم سراغ قسمت‌های روحی.

استعدادهای روح انسان

گفتیم تربیت به معنی پرورش دادن استعدادهاست. از نظر علمی اول باید ببینیم که استعدادهای انسانی چه استعدادهایی است و انسان بماهو انسان چه استعدادهایی در کمون و بطون خود دارد که باید بروز کند؟ بعد باید ببینیم که اسلام چه عنایتی به این

استعدادها کرده و منطق او راجع به این استعدادها چیست؟ مکتبهای مختلف از جنبه‌های مختلفی به این موضوع نگریسته‌اند ولی روانشناسان امروز که روی روح و روان انسان مطالعه کرده‌اند شاید مطلب را به شکل جامعتری بیان کرده‌اند. آخرین مقاله از اولین شماره نشریه سالانه "مکتب تشیع" - که حدود دوازده سال پیش منتشر شد - ترجمه‌ای بود از آقای مهندس بیانی (که ایشان را نمی‌شناسم) با مقدمه‌ای از آقای مهندس بازرگان تحت عنوان "دین، بعد چهارم روح بشر". این مقاله یکی از نظریات روانشناسی جدید را بیان کرده بود و بیشتر بر حرفه‌های "یونگ" تکیه داشت و می‌گفت روح بشر دارای چهار بعد است، که مقصود اینست که دارای چهار استعداد است:

۱. استعداد عقلی (علمی و حقیقت جویی)

۲. استعداد اخلاقی (وجدان اخلاقی)، و این را امر اصیلی در انسان می‌دانند که انسان در عمق سرشت و فطرت خود، اخلاقی خلق شده، یعنی اینطور خلق شده که دیگران را دوست بدارد و خدمت کند و احساس نماید، و از اینکه کار بدی انجام دهد - مثلاً ظلمی به دیگران بکند - رنج می‌برد. خلاصه وجدانی که انسان دیگران را از خود و خود را از دیگران بداند در هر کسی وجود دارد. این مسئله‌ای است که از قدیم مطرح بوده که ریشه احساسهایی مثل احساس ترحم نسبت به دیگران یا احساس میل به خدمت به انسانهای دیگر چیست؟ آیا ریشه‌ای در سرشت ما دارد و یا ندارد و صرف تلقین اجتماع است، و اگر در سرشت ما ریشه دارد به کجای سرشت ما مربوط می‌شود؟ آیا مربوط به خودخواهی ما می‌شود؟ یعنی وقتی ما دلمان به حال دیگری می‌سوزد، در واقع دل ما به حال خودمان می‌سوزد که نکند یک وقت ما هم به چنین دردی مبتلا شویم، و وقتی به طور ناخودآگاه به او خدمت می‌کنیم مثل اینست که برای این خدمت می‌کنیم که اگر روزی ما هم محتاج شدیم او نیز به ما خدمت کند؟ یا نه، مستقل از این مطلب است و ما اصلاً بدون هیچ نظر و غرضی اینطور ساخته شده‌ایم که به دیگران احسان کنیم؟

۳. بعد دینی. در آن مقاله گفته شده که استعداد دینی استعدادی اصیل در انسان است، و آن را به حس تقدیس و حس پرستش تعبیر می‌کند، و این غیر از حس حقیقت‌جویی و غیر از حس اخلاقی نسبت به هم‌نوعان است، حس پرستش یک حقیقت مافوق و منزّه است که انسان می‌خواهد در مقابل او خضوع و خشوع کند، با او مناجات نماید و او را تقدیس کند.

۴. بعد هنری و ذوقی یا بعد زیبایی. انسان زیبایی را از آن جهت که زیبایی است

دوست دارد.

البته استعداد پنجمی هم می‌توان گفت و آن استعداد خلاقیت است که انسان، آفریننده و مبتکر و مبدع آفریده شده و از جمله چیزهایی که هر کس داراست و از آن لذت می‌برد قدرت ابداع و ابتکار و نوآوری است.

حال باید دید که اسلام چه دستورهایی در زمینه پرورش حس حقیقت‌جویی ما یعنی قوه تعقل و تفکر ما داده است. قبلاً گفته شد که اسلام در زمینه علم و عقل فروگذار نکرده. در زمینه استعداد دینی هم شکی نیست که دستورات زیادی دارد. عبادتها، تذکرها، دعاها، خلوتها، انسها، استغفارها و توبه‌ها، همه در این زمینه است.

اسلام و هنر

ولی آن چیزی که شاید بیشتر از همه نیاز به مطالعه دارد اینست که آیا اسلام هیچ عنایتی به بعد چهارم روح انسان یعنی استعداد هنری نموده و در اسلام به زیبایی و جمال عنایتی شده یا نه؟ بعضی چنین تصور می‌کنند که اسلام از این نظر خشک و جامد و بی‌عنایت است، و به عبارت دیگر اسلام ذوق‌کش است، و البته اینها که اینچنین ادعا می‌کنند به خاطر اینست که اسلام روی خوش به موسیقی نشان نداده و نیز بهره‌برداری از جنس زن به طور عام و هنرهای زنانه یعنی رقص و مجسمه‌سازی را منع کرده است.

ولی به این شکل قضاوت کردن درست نیست. ما باید راجع به مواردی که اسلام با آنها مبارزه کرده تأمل کنیم و ببینیم آیا اسلام با آنها مبارزه کرده از آن جهت که زیبایی است یا از آن جهت که مقارن با امر دیگری است که بر خلاف استعدادی از استعدادهای فردی یا اجتماعی انسان است؟ و به علاوه ببینیم در غیر این موارد ممنوعه آیا با هنری مبارزه شده است؟

موسیقی

مسئله موسیقی و غنا مسئله مهمی است اگر چه غنا حدودش روشن نیست. غنا ضرب‌المثل مسائلی است که فقها و اصولیین به عنوان موضوعات مجمل (یعنی موضوعاتی که حدودش مفهوم و مشخص نیست) به کار می‌برند. می‌گویند: در مواردی اصل برائت جانشین می‌شود، مثلاً در مورد فقدان نص،

اجمال نص، تعارض

نصین و شبهه موضوعی، و وقتی می‌خواهند مثال به اجمال نص بزنند همین غنا را ذکر می‌کنند.

ولی البته قدر مسلمی در غنا هست و آن اینست که آوازهایی که موجب خفت عقل می‌شود، یعنی شهوات را آنچنان تهییج می‌کند که عقل به طور موقت از حکومت ساقط می‌شود، و همان خاصیتی را دارد که شراب یا قمار داراست [غنا محسوب می‌گردد]. تعبیر " خفت عقل " هم تعبیر فقها و از جمله شیخ انصاری است. آنچه مسلم است اینست که اسلام خواسته است از عقل انسان حفاظت و حراست کند، و عمل هم نشان داده که مطلب از همین قبیل است.

چندی پیش در روزنامه در مورد زن و شوهری نوشته بود که کارشان به طلاق و محکمه کشیده است. شوهر می‌خواست زن خود را طلاق دهد به این دلیل که می‌گفت زن من با وجود اینکه عهد کرده بود که هیچوقت در مجالس در حضور مردان بیگانه نرقصد معذک در یک عروسی رقصیده. زن، گفته او را تصدیق، و اضافه کرده بود که چون خوب رقص می‌داند وقتی در آن مجلس آهنگی نواختند آنچنان تحت تأثیر قرار گرفته که بی‌اختیار برخاسته و شروع به رقص کرده است.

خلیفه و کنیز خواننده

مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد که در زمان عبدالملک یا یکی دیگر از خلفای بنی‌امیه که لهُو و موسیقی خیلی رایج شده بود (۱) به خلیفه خبر دادند که فلان کس خواننده است و کنیز زیبایی دارد که او هم خواننده است و تمام جوانهای مدینه را فاسد کرده، و اگر به کار او نرسید، این زن تمام مدینه را فاسد می‌کند. خلیفه دستور داد که غل به گردن آن مرد انداختند و آنها را به شام بردند. وقتی در حضور خلیفه نشستند، آن مرد گفت: معلوم نیست که آنچه او می‌خواند غنا باشد، و از خلیفه خواست که خودش امتحان کند. خلیفه دستور داد که کنیز بخواند. او شروع به خواندن کرد. کمی که خواند دید سر خلیفه تکان می‌خورد. کم کم کار به جایی رسید که خود خلیفه شروع کرد به چهار و دست و پا راه رفتن، و می‌گفت بیا جانم به این مرکوب خودت سوار شو.

واقعا موسیقی قدرت عظیم و فوق‌العاده‌ای مخصوصا از جهت پاره کردن پرده تقوا و عفت دارد.

پاورقی:

۱. این امر از حجاز و مکه و مدینه آغاز شد، و شاید به وسیله ایرانیهایی که به آنجا رفته بودند و کارهای معماری و بنایی می‌کردند و در خلال همان کارها آواز می‌خواندند رایج شده و بعد مساله کنیزها رایج گردیده است.

در مسئله مجسمه سازی، منع اسلام به خاطر مسئله مبارزه با بت پرستی است. اسلام در این مسئله ناجح (۱) بود. اگر مجسمه‌ای از پیغمبر و غیره می‌ساختند بدون شک امروز بت پرستی خیلی صاف و روشن وجود داشت. در مسئله زن و رقص و غیره هم روشن است که اهتمام اسلام به خاطر عفت است. بنابراین از این موارد نمی‌توان استناد به مبارزه اسلام با ذوق نمود. اسلام مخالفتی با جمال و زیبایی ندارد، و با این حس نه تنها مبارزه نکرده بلکه در یک قسمت‌هایی این حس را تأیید هم کرده است. در کافی بابی داریم تحت عنوان " الزی و التجمل " که " تجمل " همان خود را زیبا کردن است. حدیثی داریم که: « ان الله جمیل ویحب الجمال » (۲). خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. و از همه بالاتر خود زیبایی بیان است که در اسلام در حد اعلائی به آن توجه شده است. اسلام خود، اعجازش - یا لاقلاً یکی از موارد اعجازش - زیبایی کلام قرآن است.

در مسائل دیگر ذکر شد که جای شک نیست که اسلام توجه زیادی به آن جنبه‌ها دارد. تنها مسئله‌ای که جای شک داشت همین حس زیبایی و هنردوستی بود که در جلسه آینده روی آن بیشتر بحث می‌کنیم.

پاورقی:

۱. (یعنی موفق)

۲. فروع کافی، ج ۶ / ص ۴۳۸

مسئله عادت

بحث راجع به این مطلب بود که " تربیت " همانطور که مفهوم این لغت دلالت می‌کند پرورش دادن استعداد های انسانی است که البته شامل پرورش جسم نیز می‌شود. و اینچنین گفتیم که " تربیت " ساختن نیست آنطور که مثلا خانه‌ای را می‌سازند که اجزاء و اشیائی را با هم ترکیب می‌کنند و نظمی میانشان برقرار می‌سازند، بلکه از نوع پرورش یک موجود زنده یعنی فراهم کردن زمینه رشد استعدادی که در موجود زنده هست می‌باشد، آنچنان که گلها و درختها را رشد و پرورش می‌دهند، که البته در پرورش انسان مسائل بیشتری وجود دارد. مثلا شاید در گلها و درختها نشود یک استعداد را پرورش داد و استعداد دیگری را راکد گذاشت، ولی در انسان این جهت ممکن است که یک استعداد از استعداد های انسان پرورش یابد و استعداد های دیگر پرورش نیابد و این خود منشأ عدم تعادل در انسان بشود، و بنابراین ضرورت دارد که در پرورش انسان تعادلی میان همه استعداد های طبیعی باشد که فعلا این بحث مطرح نیست.

گفته شد که تربیت، ساختن و از نوع صنعت نیست، صرف پرورش است. ممکن است کسی چنین بگوید که قسمتی از تربیت، پرورش است و قسمت دیگر ساختن، و یا لاقلاً بگوید اینجا دو نظریه است: [نظریه علمای قدیم و نظریه علمای جدید غرب] .

تربیت از نظر علمای قدیم

از نظر علمای تربیت قدیم در این جهت شک و تردیدی نبود که قسمتی از اخلاقیات را باید در وجود بشر تکوین کرد و به اصطلاح علمای اخلاق باید فضائل را به صورت ملکات در انسان ایجاد نمود. از نظر علمای قدیم آدم تربیت شده آدمی بود که آنچه که فضیلت نامیده می‌شود، در او به صورت خوی و ملکه درآمده باشد (۱) و مادامی که یک فضیلت به صورت ملکه در نیامده باشد یا به طبیعت ثانوی انسان بدل نشده باشد " حال " است نه فضیلت، زیرا امری زایل شدنی است، باید ملکه شود تا زوالش مشکل باشد. علمای قدیم در تعریف عدالت می‌گفتند: عدالت ملکه تقوا و پرهیزکاری است، یعنی تقوا و پرهیزکاری برای انسان، ملکه شده باشد، و حتی می‌گفتند انسان آنوقت دارای اخلاق فاضله است که در عالم خواب هم ضد آن اخلاق از او صادر نشود (۲) مثلاً آنقدر راستگو باشد که حتی در عالم خواب هم دروغ نگوید. و بر این اساس است که اهتمام زیادی می‌شود که تربیت در سنین کودکی صورت گیرد. اصلاً گفته می‌شود: تربیت، فن تشکیل عادت است. روحیه انسان در ابتدا حکم ماده شل و قابل انعقادی مثل گچ را دارد که ابتدا که آن را در آب می‌ریزند شل است و بعد سفت می‌شود. وقتی این ماده شل است آن را در هر قالبی بریزیم به همان شکل درمی‌آید. می‌توان آن را به صورت انسان درآورد یا به صورت خوک و یا خروس. در هر قالبی که بریزیم همینکه سرد شد همان شکل را می‌گیرد و سفت می‌شود. می‌گویند روح انسان در زمان کودکی حالت قابل انعطافی دارد و مانند همان ماده شل است، و هر چه انسان بزرگتر شود قابلیت انعطاف آن کمتر می‌شود. اینکه گفته‌اند: " العلم فی الصغر کالمنقش فی الحجر " اختصاص به علم ندارد، بلکه باید گفته شود: التریبۃ فی الصغر کالمنقش فی الحجر. البته علمای امروز هم به تربیت دوران کودکی بیشتر اهمیت می‌دهند. بچه‌ای که در کودکیستان است، از بچه دبستان - و بچه دبستان از نوجوان دبیرستان، و نوجوان دبیرستان از جوان دانشگاه - جنبه پذیرشش بیشتر است. انسان در سن پنجاه سالگی شخصیتش منعقد می‌شود. البته مبالغه نباید کرد. انسان یک موجود قابل تغییر و قابل توبه و بازگشت است و ممکن است در سن صدسالگی هم خود را تغییر دهد.

پاورقی:

۱. و لذا در اخلاق همواره صحبت از ملکه فلان صفت است، فی المثل ملکه شجاعت، ملکه سخاوت.
۲. مرحوم آقا شیخ عبد الکریم حائری می‌گفتند من حتی اگر در خواب هم زن نا محرم ببینم، چشمهایم را می‌بندم.

ولی شک نیست که حالات روحی کم کم ملکه می شود و برگرداندن آنها دشوار می گردد.

تمثیل مولوی

مولوی مثلی می آورد راجع به اینکه هر چه انسان بزرگتر می شود صفات او قوی تر و ریشه دارتر می گردد. می گوید مردی خاری را در معبر مردم کاشت و مردم از این بوته خار در رنج بودند. او قول داد که سال دیگر آن را بکند، و سال دیگر نیز کار را به سال بعد موکول کرد، و سالهای بعد نیز به همین ترتیب عمل کرد. از طرفی درخت سال به سال ریشه دارتر می شد، و از طرف دیگر خود او سال به سال ضعیفتر می گردید. یعنی میان رشد درخت و قوت او نسبت معکوس برقرار بود. حالات انسان نیز مانند خارین و خارکن است. روز به روز صفات در انسان ریشه های عمیق تری پیدا می کند و اراده انسان را ضعیفتر می کند. قدرت یک جوان در اصلاح نفس خود از یک پیر بیشتر است.

خاربن در قوت و برخاستن خارکن در سستی و در کاستن

سعدی نیز می گوید:

هر که در خردیش ادب نکنند در بزرگی ادب از او برخاست
چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک جز به آتش راست

او به چوب تر و خشک تشبیه می کند که تا تر است انعطاف دارد و هر چه خشکتر شود انعطاف آن کمتر می گردد، و وقتی کاملاً خشک شود یک حالت ثابت به خود می گیرد و تغییر نمی کند. مولوی می گوید: (مهر اول کی ز دل زایل شود) و روی مهر اول خیلی تکیه می کند، یعنی محبتی که اول در دل انسان رفت تا آخر می ماند، همانطور که بغض اول هم که در دل آدمی آمد بیرون نمی رود. می گویند معاویه می گفت کاری می کنم که بچه ها که بزرگ می شوند بغض علی بن ابی طالب در آنها پرورش یابد. یا در مثالهای خود می گوئیم: " با شیر اندرون شد و با جان بدر رود ". هر چه که با شیر به جان انسان وارد شود فقط با مردن بیرون می رود. روی این اساس، گویا در قدمای علمای اخلاق، تردیدی در این جهت نبوده که صفات و ملکات فاضله را باید به صورت نوعی عادت درآورد، و عادت، ساختن است و پرورش نیست. پرورش، رشد استعداد " موجود " است، " عادت " این است که ما هر حالتی دلمان بخواهد به او می دهیم، او به منزله ماده شل و قابل انعطاف و شکل پذیری است که هر شکلی به آن بدهیم می پذیرد. از این نظر انسان موجودی قابل ساختن است و اکثر اخلاقیات اموری ساختنی است و باید عادت شود و اموری نیست که

ریشه‌اش در انسان وجود داشته باشد. مثلا شجاعت. ممکن است کسی را طوری تربیت کنیم که شجاع از آب درآید، یا طوری تربیت کنیم که شجاع از آب درنیاید. ممکن است کسی را عادت دهیم ملکه عفت در او به وجود آید، و ممکن است آدم غیر عقیف و هوسرانی بار آوریم. پس طبق این بیان می‌توان گفت: اگر بگوییم که تربیت صرفا عبارت از پرورش است نه ساختن انسانها، صحیح نیست. قسمت اعظم تربیت، ساختن انسانها به طور دلخواه است، لذا هر فرهنگی ملت خودش را آنطور که دلخواه اوست می‌سازد، هیئت حاکمه یک ملت و هر که بر او حکومت کند ملت خود را آنطور که بخواهد می‌سازد.

نظریه علمای غرب

نظریه جدیدی در میان علمای غرب در باب تربیت پیدا شده که لازمه حرفشان اینست که اساسا تربیت، صرف پرورش است، و چون بحث آنها در تربیت اخلاقی بوده و روی عقل و اراده بحث کرده‌اند نه روی حس دینی و حس زیبایی، گفته‌اند تربیت فقط و فقط پرورش نیروی عقل و اراده اخلاقی است و بس، و انسان را به هیچ چیز - چه خوب و چه بد - نباید عادت داد، زیرا عادت مطلقا بد است، چون همینکه چیزی عادت شد، بر انسان حکومت می‌کند و انسان به آن انس می‌گیرد و نمی‌تواند آن را ترک کند، و آنوقت است که کاری را که انجام می‌دهد، نه به حکم عقل و نه به حکم اراده اخلاقی و نه به حکم تشخیص اینکه این کار، کار خوبی است یا کار بدی، انجام می‌دهد، بلکه به حکم اینکه عادتش شده و اگر انجام ندهد ناراحت می‌شود انجام می‌دهد. این مطلب در دو حدیث نبوی و صادقی آمده است رسول اکرم فرموده‌اند:

« لا تنظروا الی کثرش صلوتهم و صومهم و کثرش الحج و المعروف و طنطنتهم با للیل و لکن انظروا الی صدق الحدیث و اداء الامانة » (۱).

از حضرت صادق حدیثی نقل شده که تفسیر حدیث بالا است. می‌فرماید:
پاورقی:

۱. بحار الانوار، ج ۷۱ / ص ۹

لاتنظروا الی طول رکوع الرجل و سجوده فان ذلک شیء اعتاده فلو ترکه استوحش لذلک، ولکن انظروا الی صدق حدیثه واداء امانه « (۱).

[به طول رکوع و سجود فرد نگاه نکنید که آن، چیزی است که او [بدان عادت کرده و اگر بخواهد آن را ترک کند وحشت می کند.

این حدیث خود دلالت می کند که عادت، ارزش اخلاقی یک کار را از میان می برد و هیچ نمی تواند ملاک انسانیت و ایمان باشد. اینها هم می گویند هر چیزی - و لو بهترین کارها و فضائل انسانی باشد - همینقدر که بصورت عادت درآمد ارزش خود را از دست می دهد زیرا در این صورت، آن ملکه است که بر انسان حکم می کند، آن عادت است که طبیعت ثانوی است و بر انسان حکم می کند چه عقل بپسندد و چه نپسندد. کانت و روسو سردسته این مکتب هستند. روسو در کتاب " امیل " می گوید: " امیل را باید عادت دهم که به هیچ چیز عادت نکند ". درست نقطه مقابل عقیده قدما که تربیت را فن تشکیل عادت می دانستند. پس غیر از عادت ندادن روح، تربیت چیست؟ تقویت روح و اراده که در هر کاری نیروی عقل آزادانه بتواند فکر کند و اراده اخلاقی آزادانه بتواند تصمیم بگیرد و مخصوصا با عادتها مبارزه کند. اینست که این جور اشخاص گاهی کاری را که ما بد می دانیم تجویز می کنند به دلیل اینکه یک خوب برای شخص عادت شده و در مقابل عادت باید عصیان کرد.

اینجاست که مسئله آزادی اخلاقی در تربیت مطرح می شود. اینها در واقع مدافع آزادی در اخلاقند و آزادی را جوهر روح انسان می دانند و می گویند انسان به هیچ وسیله نباید آزادیش سلب شود، باید آزاد باشد، یعنی فقط به حکم عقل و اراده اخلاقی خود کار کند و هیچ قدرتی بر او حکومت نکند، حتی قدرت عادت. تقریبا می شود گفت حرفهای روسو در کتاب امیل بیشتر در اطراف مبارزه با عادت است. وی در نقد روش تربیت قدیم می گوید: کودک، اسیر به دنیا می آید و اسیر از دنیا می رود. مقصودش اینست که کودک به محض به دنیا آمدن دستهایش به قنذاق بسته می شود و پس از مرگ هم به کفن، و بچه انسان را از تولد تا مرگ اسیر عادت می کنند.

پاورقی:

۱. اصول کافی، ج ۲ / ص ۱۰۵

نقد این نظریه

ولی آیا این نظریه درست است؟ آیا حتی کارهای خوب هم نباید عادت شود؟ به نظر ما این نظریه صد درصد درست نیست. اینها گفته‌اند عادت، بشر را به صورت ماشین درمی‌آورد و روح ابتکار را در انسان می‌کشد و اختیار و حریت و اراده را از او سلب می‌کند. کانت می‌گوید: هر اندازه عادات بشر زیاد باشد، استقلال و آزادیش کمتر می‌شود. البته منظور آزادی عقل است. به هر حال اینها عقیده دارند که چون خاصیت عادت این است که اراده را ضعیف می‌کند به نحوی که انسان نمی‌تواند علیه مأنوسات روحی و جسمی خود قیام کند، پس عادت در هر زمینه بد است. لهذا اینها در مقابل این تعریف که تربیت فن تشکیل عادت است می‌گویند: تربیت فن بر هم زدن عادت است.

البته اینکه گفته‌اند انسان نباید کاری کند که چیزی برایش به صورت عادت درآید و به آن انس بگیرد به طوری که ترک کردنش برایش دشوار باشد و کار را نه به حکم عقل و اراده انجام دهد بلکه به حکم عادت انجام دهد، به صورت کلی درست است، ولی این دلیل نمی‌شود که عادت مطلقاً بد باشد، چون عادات بر دو قسم است: عادات فعلی و عادات انفعالی. عادت فعلی آن است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه کاری را در اثر تکرار و ممارست، بهتر انجام می‌دهد. هنرها و فنون، عادت است. همین نوشتن ما عادت است نه علم. اگر خط ننوشته باشیم نمی‌توانیم بنویسیم، و به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم یکباره بنویسیم بلکه باید به تدریج در اثر تمرین، عادت به نوشتن کنیم. حتی بسیاری از ملکات نفسانی، عادات فعلی است، مثل شجاعت. شجاعت، قوت قلب است. البته ممکن است که انسان کمی از آن را به طور طبیعی داشته باشد، ولی اینکه انسان یک حالت فوق‌العاده و قوت قلبی پیدا کند که در مواجهه با خطر خودش را نبازد و ایستادگی کند، در اثر عادت پیدا می‌شود. وقتی انسان زیاد در مهالک قرار گرفت تدریجاً این حالت در او پیدا می‌شود. جود و سخاوت، و عفت و پاکدامنی نیز از این قبیل است.

اما چرا در اینگونه عاداتها ایراد امثال کانت وارد نیست؟ چون اولاً خاصیت این عادات این نیست که انسان خوی و انس می‌گیرد، بلکه خاصیت آنها فقط اینست که انسان تا وقتی که عادت نکرده است اراده‌اش در مقابل محرکات که در جهت خلاف است ضعیف است، ولی وقتی که عادت کرد قدرت مقاومت پیدا می‌کند. مثل همان چیزی که فقها درباب ملکه تقوا و عدالت می‌گویند. ملکه تقوا و عدالت در این حد است نه در آن حد که انسان اسیر شود. از نظر روسو و کانت اراده اخلاقی اراده‌ای است که فقط

فرمان عقل را می‌برد و ترک این صفات، او را ناراحت نمی‌کند، فقط یک نیرو است و جز نیرو چیز دیگری نیست.

ثانیا - که متمم اول است - علمای اخلاق که به عادت خیلی اهمیت می‌دادند می‌گفتند: عادت، کاری را که بر حسب طبیعت برای انسان دشوار است آسان می‌کند. گاهی انسان می‌خواهد کاری را انجام دهد که برخلاف طبیعت اوست. طبعاً وقتی " سخت " برای انسان عادت شد و به صورت ملکه درآمد، آن دشواری در مبارزه با طبیعت از میان می‌رود، نه اینکه خود، انسی برای انسان می‌گردد. فرض کنید کسی عادت می‌کند که سحرخیز باشد. این آدم قبل از عادت به سحرخیزی وقتی می‌خواهد رختخواب را ترک کند برایش سخت است. کوشش می‌کند که این کار را آسان کند. مدتی که سحرخیزی کرد کم‌کم به سحرخیزی عادت می‌کند، و این، چیزی جز آسان شدن آن نیست. به عبارت دیگر قبلاً اسیر طبیعت بود، در اثر این عادت، نیرویی برابر با نیروی طبیعت پیدا می‌کند و در میان این دو نیرو آزاد می‌شود و آنگاه با عقل خود مصلحت‌اندیشی می‌کند و تصمیم می‌گیرد که بخواهد یا بیدار بماند. این را نمی‌توان بد دانست. نمی‌توان گفت که انسان مدام در زیر فشار طبیعت، با اراده و فرمان عقل سحرخیزی کند، وقتی که عادت کرد، عادت را بشکند تا باز طبیعت در مجرای خود قرار گیرد.

ثالثاً: در اینکه حاکم بر انسان باید اراده اخلاقی باشد آنها از نظر مذهبی بحث نمی‌کردند، ولی ما که از نظر مذهبی بحث می‌کنیم باید بگوئیم اراده اخلاقی انسان باید تابع عقل و ایمانش باشد. اما اینکه باید حکومت عقل و ایمان را در وجود خود برقرار کنیم، آیا راهش اینست که نیروهای دیگر را در خود تضعیف کنیم خواه نیروی طبیعی باشد یا نیروی تربیتی یعنی عادت؟ برای اینکه ما نیروی عقل و اراده را در خود تقویت کنیم دو راه وجود دارد: یکی اینکه جسم و طبیعت را ضعیف نگهداریم تا عقل در ما قوی شود. این مثل اینست که یک آقای می‌خواهد قهرمان شود، برای قهرمان شدن و فاتح شدن بگوید طرف مقابل را لاغر و ضعیف نگهدارید تا من بر او فاتح شوم. فاتح شدن بر ضعیف کاری نیست. هنر اینست که او قوی باشد و تو قوی را مغلوب کنی. در صدر اسلام، اصحاب زیاد نزد پیغمبر می‌آمدند و اجازه می‌خواستند که خود را عقیم کنند، و پیغمبر می‌فرمود: " این کار در دین من جایز نیست ".

این هنر نیست که کسی برای اینکه ایمان خود را صاف نگهدارد خود را اخته کند که در او تحریکات جنسی نباشد. هنر اینست که تحریکات جنسی باشد و از نیروی آن کاسته نشود ولی نیروی عقل و ایمان آنقدر قوی

باشد که همان نیروی قوی را تحت اختیار آورد. این درباب طبیعت.

درست همین مطلب درباب رابطه عقل با طبیعت هست. آقای کانت و روسو چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند برای تقویت نیروی عقل و اراده، طبیعت را ضعیف نگهداریم تا حکومت عقل و اراده در ما قوی شود؟ نه، چنین چیزی نمی‌گویند. ناچار می‌گویند: کفه اراده را قوی کنید تا بر نیروی جسم و طبیعت فائق آید. ما می‌گوئیم این مطلب درباب عادات هست چون "عادت" طبیعت دوم است. ما باید ببینیم که از نیروی عادت کاری ساخته هست یا نه؟ می‌بینیم ساخته است چون کارها را بر ما آسان می‌کند. ولی درعین حال باید عقل و اراده - و یا عقل و ایمان - را آنچنان قوی نگهداریم که همانطور که اسیرطبیعت نیست، اسیر عادت هم نباشد. واقعا وقتی که چیزی برای انسان به صورت عادت درآمد، به آن خووانس می‌گیرد و آن را به طور خود کار و ماشین‌وار انجام می‌دهد و گاهی اساسا کاری به عقل و ایمان ندارد، یعنی اگر عقل یا ایمان بگوید برخلاف آن عمل کن، نمی‌کند.

می‌گویند مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری در ماه رمضان با اینکه به علت پیری می‌توانستند روزه نگیرند، روزه می‌گرفتند. به ایشان گفته شد: شما خودتان می‌گوئید شیخ و شیخه می‌توانند روزه نگیرند و در عوض کفاره بدهند. جواب دادند: رگ عوامی‌ام نمی‌گذارد.

خیلی از افراد دچار این حالتند. مثلا بعضی‌ها می‌گویند اگر بمیرم روزه‌ام را نمی‌خورم. (خیال می‌کند این ایمان است) یعنی اگر خدا و پیغمبر هم بگویند، روزه‌اش را نمی‌خورد. این دیگر عادت است. باید انسان آنقدر روزه گیر باشد که تابع ایمانش باشد. اگر ایمان بگوید روزه است را بخور، باید بخورد. زیاد رخ می‌دهد که یک کار برای انسان به صورت عادت درمی‌آید به طوریکه انسان فرمان ایمان را نمی‌پذیرد. اما در عین حال این دلیل نمی‌شود که ملکات را نفی مطلق کنیم، و مثلا عدالت یا سحرخیزی که ملکه شد دیگر به درد نمی‌خورد، بلکه هر چه که انسان را اسیر خود کرد به طوری که آدمی از فرمان عقل و ایمان هم سرپیچی نمود، نادرست است.

شخصی با حضرت صادق در باغی بودند. به سببی اشاره کرد و به حضرت عرض کرد: "اگر شما الان بگوئید نیمی از این سیب حلال و نیم دیگر حرام است من قبول می‌کنم". این یعنی همان که به چیزی عادت نکنیم که از عقل و ایمان هم فرمان نبریم.

معلوم شد که سخن علمای غرب تا این حد درست است، و آن حدیثی که فرمود:

" نظر به طول رکوع و سجود شخص نکنید چون این امری است که برای او عادت شده و او از ترکش وحشت دارد " توجه به این مطلب است که گاهی عادت به صورتی درمی‌آید که ارزش کار خوب را از میان می‌برد.

ایجاد انس در عادات انفعالی است

گفتیم در عادات انفعالی است که ایجاد انس می‌شود و انسان اسیر آن می‌گردد. عادات انفعالی عاداتی است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی، عملی را انجام می‌دهد. در عادات جسمانی (فعلی) یا هنرها ایجاد انس نمی‌شود، مثل همان خط نوشتن یا راه رفتن که این هم خود یک نوع هنر است، منتهی هنری است که چون انسان آن را از اول بچگی یاد گرفته زیاد به چشم نمی‌آید.

برای شخصی شعر و نثر را تعریف می‌کردند. ابتدا نظم را تعریف کردند و بعد گفتند آن طور که ما صحبت می‌کنیم نثر است. گفت عجب! ما تا حالا نثر می‌گفتیم و نمی‌دانستیم!؟

غرض اینکه عادات فعلی عاداتی است که به عامل خارجی ارتباط ندارد ولی عادات انفعالی عاداتی است که انسان تحت تأثیر یک عامل بیرونی است، مثل اینکه سیگار کشیدن برای انسان عادت می‌شود، یعنی انسان همیشه می‌خواهد این دود سیگار به او برسد. عادات انفعالی معمولا حالت انس برای انسان ایجاد می‌کند و انسان را اسیر خود می‌کند، و تن پروری‌ها به آن معنی که قبلا ذکر شد غالبا عادات انفعالی است. مثلا انسان عادت می‌کند که روی تشک پر قو بخوابد، یا مثلا به غذای خاصی عادت می‌کند به طوری که اگر آن غذا به او نرسد هر چند غذای دیگر مقوی باشد، نمی‌تواند بخورد. اینها عادات انفعالی است که در هر موردی بد است. ولی عادات فعلی را که نمی‌شود به دلیل اینکه عادت است گفت بد است. البته ممکن است به دلیل دیگری بد باشد ولی به دلیل اینکه عادت است نمی‌توان گفت بد است.

مطلب دیگری که باید عنوان گردد و جلسه بعد روی آن صحبت شود این است که فرنگی‌ها مطلبی را مطرح کرده‌اند تحت این عنوان که ملاک اخلاقی بودن چیست؟ یعنی چه فعلی از افعال انسان را باید طبیعی دانست و چه فعلی را اخلاقی؟ البته اصل سؤال اینست که آیا می‌توان گفت فلان کار خوب است و فلان کار بد؟ آیا می‌توان گفت هر کار

ارادی و اختیاری انسان اخلاقی است؛ یعنی ملاک کار اخلاقی را ارادی بودن، و ملاک کار طبیعی را بلا اراده بودن دانست؟ مثلا حرکت قلب که یک فعل طبیعی است، یا تنفس که فعل نیمه طبیعی است اخلاقی نیست، ولی راه رفتن یا غذا خوردن و یا حرف زدن که یک فعل ارادی است اخلاقی است. نه، این حرف، حرف درستی نیست. صرف ارادی بودن، ملاک اخلاقی بودن نیست که ما کاری را از نظر اخلاقی خوب بدانیم.

ممکن است کسی ملاک فعل اخلاقی را این بداند که به غیر ارتباط داشته باشد، یعنی نفع رساندن به غیر یا ضرر رساندن به غیر، و به عبارت دیگر یک سلسله عواطف مثبت و منفی نسبت به دیگران. این هم درست نیست. اولاً بسیاری از افعال انسان اخلاقی است بدون اینکه ارتباط به غیر داشته باشد. ثانياً ممکن است فعلی ارتباط به غیر داشته باشد و اخلاقی نباشد، ریشه‌اش احساسات باشد، مثل کار مادر که تحت تأثیر احساسات مادرانه خود به بچه‌اش خدمت و کمک می‌کند. کار مادر را نمی‌توان اخلاقی شمرد زیرا "محبت به فرزند" برای مادر یک امر طبیعی است، مادر اسیر احساسات خود است و نمی‌تواند محبت و خدمت نکند، و از نکردنش رنج می‌برد. همین مادر، بچه دیگری را - مثلاً بچه هووی خود را - با این احساسات نمی‌نگرد و بلکه غالباً در جهت عکس است. پس این را نمی‌شود گفت اخلاق. کجا اخلاق حکم می‌کند که به بچه خود توجه کن و به بچه دیگری توجه نکن؟! این، ارتباط به غیر داشتن هم نمی‌تواند ملاک باشد.

آنهایی که در باب عادات می‌گفتند اعمال انسان باید تحت حکومت عقل و اراده او باشد، اینجا هم ناچار همین حرف را می‌زنند، می‌گویند فعل اخلاقی فعلی است که از عقل برخیزد و هیچ عاطفه‌ای در آن دخالت نداشته باشد، خواه اختصاص به خود انسان داشته باشد و خواه مربوط به غیر باشد.

فعل اخلاقی یک معیار مورد قبول همه ندارد، یعنی هر مکتبی برحسب جهان بینی و اصول خود فعل اخلاقی را چیزی می‌داند که ممکن است با آنچه دیگران می‌گویند مخالف باشد. بعضی‌ها معتقدند که فعل اخلاقی فعلی است که از وجدان انسان سرچشمه می‌گیرد و وجدان همان است که در فطرت هر کس وجود دارد، و این تا اندازه‌ای درست هم هست: « فالحکمها فجورها وتقویها » (۱). کانت شدیداً معتقد است به اینکه وجدان اخلاقی در انسان

پاورقی:

وجود دارد. فلسفه عملی او از فلسفه نظریش اهمیت بیشتری دارد. گفته است - و روی قبرش هم نوشته‌اند:

دو چیز است که اعجاب انسان را برمی‌انگیزد و هیچوقت انسان اعجابش به آن کم نمی‌شود. یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد و دیگر وجدانی که در درون ما قرار دارد.

این مکتب می‌گوید کار اخلاقی کاری است که از فطرت و وجدان انسان سرچشمه گیرد. در این مکتب کار اخلاقی همان کاری است که وجدان انسان حکم می‌کند مجرد از هر تربیتی و مجرد از هر عادتی. ولی کسانی که به چنین وجدانی عقیده ندارند باید دید به چه ارزشهایی قائلند؟ به استناد همان ارزشها ملاک کار اخلاقی از نظر آنها را می‌شود تشخیص داد.

کسانی که مادی فکر می‌کنند، می‌شود گفت که ارزشهای اخلاقی را خیلی پائین آورده‌اند. عصر ما را عصر تزلزل ارزشها نامیده‌اند، یعنی عصری که در آن ارزشهای اخلاقی معنی ندارد، چون ارزشهایی که ملاک اخلاق بود از بین رفته است. نهلیسم مکتبی است که به هیچ اصل و ارزشی اعتقاد ندارد. همه مکتبهای مادی چنین است. همه دم از اخلاق می‌زنند ولی جهان بینی‌شان ارزشهای اخلاقی را متزلزل کرده است.

۱. فعل اخلاقی (۱)

یکی از مسائلی که [در فلسفه اخلاق] مطرح است اینست که معیار فعل اخلاقی چیست، یعنی کارها را ما با چه معیاری می‌توانیم از نظر اخلاقی بسنجیم، کاری را اخلاقی بدانیم و کاری را عادی؟ به تعبیر دیگر فرق فعل اخلاقی با فعل عادی چیست؟ شک ندارد که یک سلسله از کارهاییکه ما انجام می‌دهیم کار عادی است و اینها را کسی فعل اخلاقی نمی‌شمارد. مثل اینکه سر سفره می‌نشینیم و غذا می‌خوریم. در این صورت کسی نمی‌گوید ما کار اخلاقی انجام می‌دهیم. ولی بعضی از کارها هست که فعل غیر طبیعی و اخلاقی شمرده می‌شود. مثلاً کسی ایثار می‌کند، یعنی در حالی که خود به چیزی نیاز دارد، وقتی احساس می‌کند که شخص دیگری هم به آن نیاز دارد او را بر خود مقدم می‌دارد. در اینجا می‌گویند او یک عمل اخلاقی انجام داده است. قبل از اینکه معیار عمل اخلاقی را ذکر کنیم، دو لغت را از نظر مفهوم باید توضیح دهیم.

فرق تربیت و اخلاق

تربیت با اخلاق تفاوتی دارد، با اینکه اخلاق هم خود نوعی تربیت است و به معنی کسب نوعی خلق و حالت و عادت می‌باشد. فرق بین تربیت و اخلاق پرورش و ساختن را می‌رساند و بس. از نظر تربیت

فرق نمی‌کند که تربیت چگونه و برای چه هدفی باشد. یعنی در مفهوم تربیت، قداست نخواستاریده که بگوئیم " تربیت " یعنی کسی را آنطور پرورش بدهند که یک خصایص مافوق حیوان پیدا کند، بلکه تربیت جانی هم تربیت است، و این کلمه در مورد حیوانات نیز اطلاق می‌شود. یک سگ را هم می‌توان تربیت کرد، اعم از اینکه تربیت شود برای اینکه با صاحبش رفتار خوبی داشته باشد، یا برای گله که گرگ را بگیرد و یا برای اینکه خانه را پاسبانی کند. همه تربیت است. این لژیونهایی که اغلب کشورهای استعماری از افراد جانی تأسیس می‌کنند و اینها را کمی هم به اصطلاح جانی تر بار می‌آورند که باکی از هیچ چیز نداشته باشند و هر فرمانی را بدون اینکه فکر کنند در چه زمینه‌ای است اجرا کنند، کارشان تربیت است.

اما در مفهوم " اخلاق " قداستی نهاده شده است، و لهذا کلمه " اخلاق " را در مورد حیوان به کار نمی‌برند. مثلاً وقتی اسبی را تربیت می‌کنند، نمی‌گویند که به او اخلاق تعلیم می‌دهند. اخلاق اختصاص به انسان دارد و در مفهومش نوعی قداست خواوریده است. لهذا اگر بخواهیم با اصطلاح صحبت کنیم باید بگوئیم فن اخلاق و فن تربیت یکی نیست و دو تاست. فن تربیت وقتی گفته می‌شود که منظور مطلق پرورش باشد به هر شکل، این دیگر تابع غرض ماست که طرف را چگونه و برای چه هدفی پرورش دهیم. اما علم اخلاق یا فن اخلاق امری تابع غرض ما نیست که بگوئیم اخلاق بالاخره اخلاق است، حال هر جور که ما بار بیاوریم. نه، در مفهوم اخلاق نوعی قداست خواوریده است (که باید ملاک و معیار قداست را به دست آوریم). لذا می‌گوئیم فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی قرار می‌گیرد. البته این نکته باید روشن باشد که اینکه می‌گوئیم در مقابل فعل طبیعی این را دو جور می‌توان تعبیر کرد. یکی اینکه بگوئیم فعل اخلاقی یعنی فعل ضد طبیعی، و ما هر فعلی را که بر ضد اقتضای طبیعت باشد فعل اخلاقی می‌نامیم. نه، مقصود این نیست که ملاک فعل اخلاقی این است که بر ضد طبیعت باشد، و هرکاری را که بر ضد طبیعت باشد کار اخلاقی بنامیم. یک آدم مرتاض به خود رنج می‌دهد و برخلاف طبعش رفتار می‌کند، ولی ما نمی‌گوئیم که چون او کاری بر ضد طبیعت خود انجام داده فعلش اخلاقی است. این نمی‌تواند مقیاس باشد و هیچ کس هم چنین حرفی نمی‌زند. اینکه می‌گوئیم غیرطبیعی مقصود ضد طبیعت نیست. افعال غیرطبیعی یعنی افعال مغایر با افعال طبیعی و نوع دیگری از فعلهاغیراز کارهایی که مقتضای طبیعت بشری

است و بشر به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام می‌دهد. هر کاری که انسان آن را به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام دهد فعل طبیعی است، و فعل اخلاقی فعل غیرطبیعی است.

نظریات درباب معیار فعل اخلاقی

الف. دگردوستی

حال معیار فعل اخلاقی چیست؟ برخی گفته‌اند که ملاک و معیار فعل اخلاقی این است که براساس غیر دوستی باشد نه براساس خود دوستی. زیرا انسان نمی‌تواند کار ارادیش مثل حرف زدن یا قدم زدن انگیزه نداشته باشد. ولی یک وقت انگیزه انسان از کاری که انجام می‌دهد ایصال نفع به خود یا دفع ضرر از خود است که اینچنین کاری را کار اخلاقی نمی‌نامیم زیرا هر موجود زنده‌ای به حکم طبیعت اولیه خودش غریزتا دنبال جلب منافع برای خود و دفع مضرات از خود است. ولی همین قدر که کار انسان از حوزه خودی و فردی خارج شد و جنبه غیردوستی به خودگرفت و برای جلب منافع برای غیر یا دفع ضرر از غیر بود، می‌شود کار اخلاقی. پس طبق این نظریه هر عملی که در حوزه خود دوستی است، فعل غیر اخلاقی، و هر عملی که در حوزه دگردوستی است فعل اخلاقی نامیده می‌شود.

این بیان، بیان تمامی نیست، زیرا ممکن است همان غیر خواهی و دگرخواهی هم در مواردی غریزی و طبیعی و به حکم و فرمان طبیعت باشد، و این نمی‌تواند عنوان اخلاقی به خود بگیرد، مثل محبت مادر - اعم از انسان و غیر انسان - نسبت به فرزند خودش. هر حیوانی به حکم غریزه، فرزند خود را دوست دارد. آیا ما می‌توانیم محبت‌های مادران نسبت به فرزندان را که تحت تأثیر طبیعت انجام می‌دهند کار اخلاقی بنامیم؟ آیا این کار، اخلاقی است یا طبیعی؟ مادر به لحاظ غریزه، بچه‌اش را در نهایت درجه دوست دارد و به حکم این دوستی طبیعی به بچه‌اش ایصال نفع می‌کند و حتی ایثار می‌کند، یعنی از خودش کم می‌گذارد و به او می‌دهد، و لذا محبت مادرانه اختصاص به انسان ندارد، در حیوانات هم هست.

ایثار

ممکن است این نظریه را به این تعبیر بگوئیم که "معیار فعل اخلاقی، ایثار است". ولی باید دید ایثار به چه انگیزه‌ای صورت می‌گیرد. گاهی انسان ایثار می‌کند و غیر را بر خود مقدم می‌دارد به خاطر حب شهرت و خوشنامی، یا به خاطر تعصبات قومی و فامیلی و غیره.

خیلی اوقات اتفاق می‌افتد که افرادی تحت تأثیر احساسات خاص میهنی یا غیر میهنی یا خودخواهی و یا برای اینکه نامشان در تاریخ بماند، حتی خود را فدا هم می‌کنند. تازه این افراد، خودخواهان بزرگی نیز هستند. پس صرف ایثار را نمی‌توان معیار فعل اخلاقی نامید زیرا ایثار با خودخواهی هم جور درمی‌آید. باز تعبیر اول که گفتیم " هر فعلی که انگیزه‌اش دگرخواهی باشد نه خودخواهی، فعل اخلاقی است " از این تعبیر کاملتر بود ولی چنانکه گفتیم آن هم کافی نیست.

ب. حسن و قبح ذاتی افعال

قدما می‌گفتند: کارهای اخلاقی کارهایی است که حسن ذاتی دارد، و در مقابل، کارهای ضد اخلاقی کارهایی است که قبح ذاتی دارد، و معتقد بودند که عقل انسان حسن ذاتی کارهای اخلاقی و قبح ذاتی کارهای ضد اخلاقی را درک می‌کند. مثلاً می‌گفتند عقل هر کسی می‌فهمد که راستی ذاتاً خوب است، ذاتاً جلیل است و ذاتاً زیباست، و دروغ ذاتاً بد است (۱). عقیده داشتند که حاکم بر وجود انسان ممکن است قوای حیوانی - مثلاً یکی از انواع شهوت - باشد، و ممکن است عقل باشد. افراد شهوت پرست - مثلاً شکم پرست - حاکم بر وجودشان شهوت است. برخی حاکم بر وجودشان خشم و غضب یا واهمه و کارهای شیطنت آمیز و مکرهاست، و برخی حاکم بر وجودشان عقل است. آنها قائل بودند که عقل، حسن و قبح ذاتی امور را درک می‌کند، و می‌گفتند کار اخلاقی آن کاری است که به حکم عقل صورت گرفته باشد، و انسانهای اخلاقی یعنی کسانی که عقل بر وجودشان حاکم است و شهوت و غضب و واهمه بر وجودشان حاکم نیست (بلکه اینها به منزله رعیت عقلند، یعنی از او دستور می‌گیرند) و شهوات آنها روی حساب و اندازه‌گیری عقل کار می‌کنند، اگر عقل گفت در اینجا این شهوت باید اعمال شود اعمال می‌شود و گرنه اعمال نمی‌شود. و می‌گفتند مادام که انسان، حاکم بر وجودش قوه شهوت یا غضب و یا واهمه باشد فعلش غیر اخلاقی است و به تعبیر آنها حیوانی است. آنها تعبیر به اخلاقی و طبیعی نمی‌کردند، به انسانی و حیوانی تعبیر می‌کردند.

البته این حرفی نیست که صد درصد بتوان اثباتش کرد - اگر چه اخلاق سقراطی بر همین مبنا است - مخصوصاً مسئله حسن و قبح ذاتی افعال که خود حکما برایش چندان

پاورقی:

۱. البته این مطلب مربوط به مبحث عقل است.

ج. الهام وجدان

نظریه دیگر متعلق به کانت است. او معتقد است که فعل اخلاقی آن فعلی است که مطلق باشد، یعنی انسان آن را انجام بدهد نه برای غرضی بلکه فقط به خاطر خود آن کار و به حکم یک تکلیف که او معتقد است از وجدان سرچشمه می‌گیرد. وجدان انسان یک سلسله تکالیف بر عهده او می‌گذارد، و هر کاری که انسان انجام دهد نه برای هدف و مقصودی بلکه فقط برای این که تکلیفی را انجام داده باشد، فعل اخلاقی است. حالت انسان در اینجا درست حالت فردی در مقابل فرد دیگر است که فقط آماده انجام تکالیفی است که از ناحیه او گفته شود و کاری به این ندارد که او چه دستور می‌دهد، هر چه باشد انجام می‌دهد. او معتقد است که هر فعلی که از الهام وجدان سرچشمه گیرد فعل اخلاقی است، و هر فعلی که چیز دیگری در آن دخالت داشته باشد - شرط یا قید و خصوصیتی که آن را مشروط کند - آن را دیگر نمی‌توان فعل اخلاقی نامید. این هم یک فرضیه است.

د. دگر دوستی اکتسابی

نظر دیگری که نزدیک به نظر اول است می‌گوید معیار فعل اخلاقی دگر دوستی است ولی با این فرض که دوستی اکتسابی باشد نه طبیعی. بنابراین ما دو نوع دگر دوستی داریم:

۱. دگر دوستی طبیعی، مثل محبت مادرانه و تعصیبات قومی و فامیلی.
۲. دگر دوستی اکتسابی، یعنی انسان به حکم طبیعت چنین حالتی ندارد بلکه آن را کسب می‌کند. اگر کسی انسان دوست شد آن طور که یک مادر فرزند خود را دوست دارد، این حالت، اکتسابی و یک کمال ثانوی در اوست. این هم یک نظریه.

ه. رضای خدا

در اینجا، نظریه دیگری هست و آن اینکه اساسا اخلاق را بر گردانیم به اخلاق مذهبی و بگوئیم اینها همه فلسفی و علمی است، یعنی کسانی که این حرفها را زده‌اند خواسته‌اند برای اخلاق معیاری منهای ایمان مذهبی به دست دهند، فعل اخلاقی آن فعلی است که

هدف و انگیزه‌اش رضای حق باشد. البته در این مکتب هم مسئله " خود " نفی می‌شود، یعنی هدف، منفعت رساندن به خود و یا دفع ضرر از خود نمی‌باشد، ولی هدف نهایی ایصال نفع به غیر هم نیست بلکه رضای حق است، و در ایصال نفع به غیر نیز از آن جهت می‌کوشد که رضای حق را در آن می‌داند. "انما نطعمکم لوجه الله، لا نرید منکم جزاء و لا شکورا « (۱).

می‌توان گفت در تمام این نظریه‌ها یک مطلب مورد اتفاق همه است، و آن اینکه اخلاق بالاخره خروج از حوزه خودی فردی است، یعنی هر کاری که به منظور ایصال نفعی به خود و یا دفع ضرری از خود باشد مسلم اخلاقی نیست، بحث در مورد افعالی است که با وجود اینکه ایصال نفع به غیر است باز هم می‌گویند. اخلاقی نیست.

بررسی نظریه کانت

حال بحث مختصری درباره نظریه کانت بکنیم. گفته شد کانت عقیده دارد که فعل اخلاقی فعلی است که از هر قید و شرط و غرضی مجرد و منزله باشد و هیچ منظوری جز جنبه تکلیفی از انجام آن در کار نباشد، و انسان آن را فقط به حکم وظیفه انجام دهد. ولی سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه: آیا اساساً ممکن است انسان کاری را انجام دهد که از آن هیچ منظوری برای خود نداشته باشد؟ عده‌ای می‌گویند چنین چیزی ممکن نیست و محال است، محال است که بشر به سوی کاری برود که از آن به او چیزی نرسد. اصلاً امکان ندارد که انسان به سویی برود که در آن سو کمالش نباشد، ولو کمال نسبی. حتی آن آدمی که بر ضد کمالش رفتار می‌کند، باز کمال یک قوه‌اش در آن رفتار هست، و اینکه آن را ضد کمال می‌گوئیم، به این دلیل است که ضد کمال اوست از جنبه دیگری، و الا اینکه انسان به سویی برود که در آن هیچ کمالی برایش نباشد، محال است. پس این حرفهایی که می‌گویند فعل اخلاقی آن است که در آن هیچ هدفی برای "خود" نباشد و هیچ نفعی برای "خود" نداشته باشد درست نیست. جواب باید داد که در اینجا مغالطه‌ای هست و باید آن را رفع کرد. یک وقت می‌گوئیم که هدف انسان از هر کاری نفعی است که به خودش می‌رسد، یعنی منظورش نفعی است که آن نفع برای خودش می‌باشد. اگر چنین بگوئیم می‌توان جواب داد که خیر، ممکن است انسان کاری را انجام دهد که نفعش به

پاورقی:

۱. دهر / ۹ (شمارا برای خدا اطعام می‌کنیم، پاداش وشکری از شما نمی‌خواهیم).

ممکن است جواب داده شود که من وقتی کاری را انجام می‌دهم یا از آن کار لذت می‌برم یا نمی‌برم، و از اینکه آن کار انجام نشود یا رنج می‌برم یا نمی‌برم. اگر از انجام آن لذت نبرم و از انجام ندادن آن نیز رنج نبرم محال است به طرف آن بروم. اگر علی بن ابی‌طالب هم در نهایت خلوص ایصال نفع به غیر می‌کرد آیا در عمق وجدانش از این کار لذت می‌برد یا نه؟ اگر لذت نمی‌برد و از نکردنش هم رنج نمی‌برد محال بود چنین کاری را انجام دهد.

مغالطه‌اش همین جاست. لذت و رنج منحصر به این نیست که نفعی به انسان برسد یا ضرری از او دور شود. انسان موجودی است که از نفع رساندن به غیر هم لذت می‌برد، و می‌تواند به مقامی برسد که از نفع رساندن به غیر بیش از آن لذت ببرد که از نفع رساندن به خود، و از دفع ضرر از دیگران بیش از آن لذت ببرد که از دفع ضرر از خود. پس این دو را از هم جدا کنیم. مادیون اغلب می‌گویند که انسان هر کاری که می‌کند، برای نفع رساندن به خود است. خیر، ممکن است انسان به جایی برسد که برای نفع رساندن به دیگران کار کند. اما اگر بگوئید که انسان از هر کاری بالاخره لذتی می‌برد، می‌گوئیم درست است ولی لذت بردن انسان از یک کار منحصر به این نیست که ناشی از نفع رساندن به خود باشد. این عین کمال انسان است که از نفع رساندن به غیر، خوش باشد و لذت ببرد.

و آن چیزی هم که کانت می‌گوید که فعل انسان باید غیر مشروط باشد تا اخلاقی باشد، اگر مقصودش از غیر مشروط بودن اینست که نفعی به خودش نرسد می‌شود قبول داشت، اما اگر مقصودش اینست که از نفع رساندن به غیر هم عاری باشد یعنی مشروط به نفع رساندن به غیر هم نباشد و انسان انجام تکلیف کند بدون آنکه از آن لذت ببرد، چنین چیزی محال است.

پس در واقع این توضیحی بود در اطراف آن نظریه‌ای که می‌گوید " معیار اخلاق، ایصال نفع به غیر است " و دیگری منکر می‌شود که چنین عملی محال است، و همچنین در اطراف نظریه‌ای که می‌گوید " فعل انسان می‌تواند مطلق باشد " که ما می‌گوئیم به یک معنا می‌تواند مطلق باشد و به یک معنا نمی‌تواند، به این معنا می‌تواند که از قید نفع خواهی برای خود آزاد باشد، و به این معنا نمی‌تواند که از قید نفع خواهی برای دیگری آزاد باشد و انسان از آن لذت نبرد.

همین جا ما آن مسئله وجدان انسانی را هم می‌توانیم درک کنیم و معنایش را بفهمیم. بعضی قائل به وجدان فطری اخلاقی برای انسان هستند و بعضی دیگر قائل به چنین وجدانی نیستند و می‌گویند انسان آفریده شده برای اینکه نفع خود را بخواهد. وجدان اخلاقی به معنای مورد نظر کانت درست نیست، ولی به این معنا که ذکر شد هیچ محال نیست و بهترین دلیلش وقوع کارهای اخلاقی است که منظور از آنها نفع رساندن به غیر است، و افراد از کار خود لذت هم می‌برند و از هدف خود شادند.

۲. فعل اخلاقی

بحث درباره معیار فعل اخلاقی بود در مقابل فعل طبیعی. همانطور که گفته شد این مطلب به طور اجمال مورد اتفاق همه است که انسان پاره‌ای افعال را انجام می‌دهد یا می‌تواند انجام دهد که از حد فعل طبیعی یا حیوانی که هر حیوانی به حسب طبع و غریزه انجام می‌دهد بالاتر است. این افعال را افعال انسانی یا اخلاقی می‌نامند. منظور این است که این افعال در سطح انسان انجام می‌شود و در سطح حیوان صورت نمی‌گیرد، و به تعبیر دیگر سطح این افعال از سطح یک حیوان بالاتر است. امروز هم می‌بینیم خیلی شایع است که می‌گویند آن کار، انسانی است، یا این کار، غیر انسانی است، و روی کلمه " انسانی " تکیه می‌کنند. می‌خواهند بگویند یک سلسله کارها است که فقط در سطح انسان صورت می‌گیرد. حال ببینیم فعل اخلاقی که فقط در سطح انسان است و با افعال حیوانات و یا اعمال طبیعی انسان فرق دارد معیارش چیست؟

در اینجا باید دو بحث را با هم ذکر کنیم. یکی اینکه معیار چیست و دیگر آنکه ضامن اجرای افعال انسانی چیست؟ فعل طبیعی که خیلی روشن است، معیارش این است که مقتضای غریزه مشترک انسان و حیوانات، و ناشی از غریزه طبیعی انسان است، و عامل اجرایش خود طبیعت است. اما معیار فعل اخلاقی و اینکه ضامن اجرای آن چیست؟

اگر چنین گفتیم، برخی گفته‌اند فعل اخلاقی فعلی است که ناشی از احساسات غیر دوستانه باشد. اگر چنین گفتیم، فعل اخلاقی، هم تعریف شده و هم تا حدی عامل اجرایش شناخته شده. تعریفش اینکه کاری که انسان برای خودش می‌کند (چون انسان وجود خودش را مسلماً دوست دارد، کاری را انجام می‌دهد که نفعش به خودش برسد) کار اخلاقی نیست، همینکه کار از دایره فردی خارج گردید و برای ایصال نفع به غیر انجام شد، اخلاقی است. این تعریف را البته رد کرده‌اند. می‌گویند در این صورت باید یک سلسله افعال را که قطعاً طبیعی هستند اخلاقی بنامیم، مثل کارهای مادرانه مادرها اعم از انسان و حیوان. اصولاً مادر احساس غیر دوستی دارد ولی آن " غیر " تنها بچه‌اش می‌باشد. او به حکم بچه دوستی یک سلسله کارها را انجام می‌دهد و فداکاریها می‌کند. البته اینها یک سری عواطف عالی و با شکوه و عظیم است ولی نمی‌توان آن را اخلاقی نامید، زیرا یک نوع اجبار و الزام طبیعی و غریزی حکم به انجام آن می‌کند، و مادر در حالی که نسبت به فرزند خود اینگونه محبت می‌کند نسبت به کودکان دیگر چنین حسی ندارد. در واقع کار او را نمی‌توان غیر دوستی نامید بلکه فرزند دوستی است، و نمی‌توان اخلاقی نامید زیرا اخلاق باید دایره وسیع‌تری داشته باشد.

نوع دوستی

بعضی دیگر در تعریف فعل اخلاقی، غیر دوستی به معنی اعم کلمه را به کار برده‌اند. گفته‌اند فعل اخلاقی آن فعلی است که ناشی از احساسات نوع دوستانه باشد، که امروز روی آن خیلی تکیه می‌شود. ولی بحث درباره عامل اجرایش پیش می‌آید. آیا اصلاً در انسان احساسات نوع دوستانه وجود دارد یا نه؟ در میان قدما ارسطو انسان را به حکم طبیعت اجتماعی او مدنی بالطبع می‌دانست و معتقد به دو نوع غریزه بود: فردی و نوعی. می‌گفت انسان به حکم غرایز نوعی می‌خواهد خودش را با جامعه تطبیق دهد و هم‌طور که علاقه خاص نسبت به خودش دارد به سرنوشت جامعه‌اش نیز علاقمند است. در میان حکماء جدید بیکن معروف است به نظریه‌ای که تقریباً همان نظریه ارسطو است، و خواسته بگوید که در انسان چنین غرایزی یافت می‌شود. ولی این مطلب از نظر علمی خوب تعریف نشده که چنین غرایزی در انسان وجود دارد. اما به هر حال یک نظر است.

پس طبق این نظریه معیار اخلاق اینست که ناشی از احساسات نوع دوستانه باشد، و ضامن اجرایش هم در انسان هست. ولی این از نظر علمی ثابت نیست.

داروینیسیم

داروینیسیم که فلسفه آن بر اساس تنازع بقا نهاده شده است می‌گوید هر موجود زنده‌ای خودخواه آفریده شده و برای بقای خود کوشش می‌کند، و به همین دلیل این کوشش منتهی به تنازع بقا و آن هم منتهی به انتخاب طبیعی و انتخاب اصلح می‌شود، و این، اساس تکامل است. طبق این فلسفه جایی برای غرایز طبیعی و نوعی برای انسان باقی نمی‌ماند. خیلی‌ها روی همین اصل به داروین تاخته‌اند که این فلسفه یکی از ضررهایش این است که پایه‌های اخلاق و تعاون را متزلزل می‌کند. مطابق فلسفه داروین حس تعاون به عنوان یک حس اصیل وجود ندارد بلکه تعاون به عنوان کاری که ناشی از تنازع است وجود می‌یابد، یعنی آنچه که اصالت دارد تنازع است، و تعاون به تبع آن می‌آید. مثلاً وقتی که انسان می‌خواهد موقع خود را مستحکم کند (هر فردی خودش را با دیگران مخالف می‌بیند زیرا او فردی جدا از فرد دیگر است) بنا بر اصل تنازع بقا نیرویی با افراد دیگر تشکیل می‌دهد و در مقابل دیگران صف بندی می‌کند، ولی این اتحاد از تنازع بقا سرچشمه گرفته است و تعاون اینها نه به خاطر این است که نسبت به هم احساس دوستانه دارند بلکه در مقابل افراد دیگر است و می‌خواهند آنها را بخورند یا لااقل صفی در مقابل آنان تشکیل دهند. پس تعاون در بشر اصیل نیست و ناشی از تنازع بقا است. خود داروین خیلی کوشش کرد که پایه‌ای برای اخلاق بسازد و طرفداران فلسفه او نیز خیلی سعی کردند که این عیب را از فلسفه او بزدايند ولی نتوانستند دفاع کنند.

وجدان اخلاقی

مکتب دیگر، مکتب تکلیف است. می‌گوید اساساً اگر انسان کاری ناشی از احساسات انجام دهد - و لو احساسات نوع دوستانه - کار او به فعل طبیعی باز می‌گردد. فعل طبیعی تعریفش این است که انسان کاری را از روی غریزه انجام دهد خواه غریزه فردی و خواه غریزه جمعی. فعل اخلاقی آن است که از همه اینگونه اغراض منزّه و ناشی از احساس تکلیف باشد، یعنی شخص هر چه وجدان و وظیفه و تکلیف اقتضاء می‌کند انجام دهد و هیچ غایت و هدفی از کار خود جز انجام تکلیف نداشته باشد. حال اگر بپرسیم تکلیف کجاست؟ می‌گوید در وجدان انسان. خدا انسان را با یک وجدان آفریده که آن غیر از احساسات نوع دوستانه است. وجدان یک احساس مقدسی است در درون انسان که به انسان فرمان می‌دهد، و فعل اخلاقی آن است که از وجدان سرچشمه بگیرد.

وجدان در مکتب کانت تعریف شده. او برای وجدان انسان ارزش فوق العاده‌ای قائل است و معتقد است که انسان یک وجدان بسیار اصیل اخلاقی دارد. او درباره اطاعت از وجدان همان حرف را می‌زند که اهل ایمان در مسئله اخلاص نسبت به باریتعالی می‌زنند که بنده مخلص آنست که امر خدا را اطاعت کند نه برای وصول به نعمتهای خدا و نه برای ترس از عقاب خدا، بلکه چون او امر کرده اطاعت کند ولو اینکه بداند اگر انجام دهد بهشتی در کار نیست و اگر انجام ندهد جهنمی در کار نیست. این هم نظری است. ما این وجدان را نفی نمی‌کنیم ولی می‌گوئیم که این وجدان در این حد امر صد درصد تایید شده‌ای از نظر علمی نیست. البته در اسلام این امر تعریف شده که یک وجدان اخلاقی در انسان هست، ولی نه به عنوان یک اصل مسلم که نتوان در آن خدشه وارد کرد، و نه با آن قوه و قدرتی که کانت می‌گوید که در روح و باطن هر کس چنین قوه و نیرویی با این صراحت وجود دارد.

این نظریه، نظریه خوبی است و همین که می‌بینیم در قرآن از نفس لوامه و مطالب دیگری از قبیل «فالهملها فجورها و تقویها» (۱) یاد شده است نشان می‌دهد که از نظر قرآن نسبت به کار بد و خوب اصلتی در انسان هست، یعنی وقتی انسان کار بدی انجام می‌دهد از درونش خودش را ملامت می‌کند، و معلوم می‌شود که چیزی هست که فرمان به خوبی و ترک بدی می‌دهد و به سبب انجام فعل بد، انسان را مورد ملامت قرار می‌دهد، و در مقابل، وقتی که انسان کار خوب انجام می‌دهد، راضی می‌شود و به نوعی انسان را تحسین می‌کند.

جدال خود و ناخود

برای تأیید این مطلب، روانشناسان امروز می‌گویند: انسان گاهی تصمیم می‌گیرد به انجام کاری که برخلاف میل و طبیعت نفسانیش می‌باشد ولی تشخیص می‌دهد که خوب است. مثلاً تصمیم می‌گیرد که در غذا خوردن امساک کند یا در خوابیدن زیاده روی نکند و یا سحرخیز باشد. وقتی انسان تصمیم گرفت، میان دو عامل قرار می‌گیرد: یک عامل که می‌گوید کم بخور یا سحرخیز باش و یک عامل دیگر که طبیعت اوست و می‌خواهد برخلاف عمل کند. گاهی انسان از آن اراده ای که تصمیم را گرفته پیروی کند

پاورقی:

و گاهی برعکس. وقتی که اراده اخلاقی‌اش پیروز می‌شود احساس رضایت می‌کند و حتی احساس پیروزی می‌کند، درست مثل یک پهلوان پیروز. برعکس وقتی طبیعت او غالب می‌شود، از خودش بدش می‌آید و احساس شکست می‌کند، در حالی که انسان از خودش شکست خورده نه از دیگری. مثل اینکه انسان فرزند داشته باشد و با فرزندش کشتی بگیرد و بگوید هر کدام پیروز شدیم فرق نمی‌کند. بدیهی است چه طبیعت من بر من غالب شود و چه من بر طبیعتم، در هر دو حال خودم پیروز شده‌ام. ولی چرا در عین حال انسان وقتی آن اراده اخلاقی‌اش غالب می‌شود احساس می‌کند "خود" ش پیروز شده و گویی بر بیگانه‌ای پیروزی یافته، اما وقتی طبیعتش غالب می‌شود احساس می‌کند که آن "خود" شکست خورده. معلوم می‌شود که آن "خود" انسان بیشتر "خود" است تا این "خود" که "ناخود" است. اینجا در واقع پیروزی خود بر ناخود است. یعنی آنچه که به طبیعت انسان بستگی دارد، با اینکه "خود" است اصیل نیست.

حال اساساً این رضایت در وقت پیروزی و ملامت در وقت شکست چیست؟ معلوم می‌شود در عمق وجدان انسان چیزی هست که وقتی انسان بر طبیعت غالب می‌شود خوشحال می‌گردد و وقتی شکست می‌خورد انسان را ملامت می‌کند. پس قوه ملامتگری در درون انسان هست. به هر حال این هم یک نظریه و یک فرضیه است متعلق به کانت.

نظریه عقل دوراندیش

نظریه دیگری هست که نظریه غالب مادیون است و راسل هم از آن دفاع می‌کند، و آن نظریه عقل فردی یا عقل دوراندیش است. ویل دورانت در کتاب لذات فلسفه از آن تعبیر به غریزه هوشیاری می‌کند. امثال راسل می‌گویند وجدان اخلاقی و محبت نوع و نوع دوستی و امثال این حرفها به درد نمی‌خورد، اخلاق از این ناشی می‌شود که انسان فکر دوراندیش داشته باشد. وقتی انسان دور اندیش بود، حساب می‌کند که مصلحت او در این است که رعایت نوع را بکند. راسل می‌گوید: مثلاً من گاو همسایه را رگزنمی‌دزدم زیرا می‌دانم که اگر من گاو او را بدزدم، آن همسایه یا دیگری گاو مرا می‌دزدد. یا مصلحت من در این است که دروغ نگویم چون اگر دروغ بگویم دیگران هم دروغ می‌گویند و آنقدر که من از دروغ گفتن منفعت می‌برم چند برابر آن از دروغ شنیدن ضررمی‌برم، پس دروغ نمی‌گویم، و خلاصه هیچ کار بدی نمی‌کنم چون می‌دانم اگر کار بدی مرتکب شوم عکس‌العملش چند برابر به خودم بر می‌گردد پس با هم توافق می‌کنیم که به هم راست

بگوئیم، چرا که اگر من به شما دروغ بگویم و شما به من، هر دو متضرر می‌شویم. وقتی که می‌خواهیم شرکتی براساس منافع خود تشکیل دهیم قهرا کاری می‌کنیم که منافع همه تأمین شود. اشتراک منافع، اخلاق را ایجاب می‌کند. پس اخلاق ناشی از هوشیاری است.

آقای مزینی می‌گفتند که اوایلی بود که ما در اداره استخدام شده بودیم. ماه رمضان بود. صبح که به اداره رفتیم یکی از همکارانم گفت: من اخلاق بدی دارم، وقتی روزه می‌گیرم خیلی عصبانی می‌شوم و حال خودم را نمی‌فهمم، ممکن است حرفی بزنم که شما ناراحت شوید. خلاصه چون روزه هستم و حالم اینطور است ببخشید. من دیدم بد شرطی می‌کند. گفتم اتفاقاً اخلاق من هم همین طور است و تازه من بدتر هستم، طوری عصبانی می‌شوم که بی‌اختیار بلند می‌شوم و می‌زنم به کله کسی. فکری کرد و گفت: پس هر دو مواظب باشیم و از این کارها نکنیم.

حرف راسل هم اینست که می‌گوید آدم فکر می‌کند و می‌بیند که اگر بخواید با دیگری بداخلاقی کند او هم بداخلاقی می‌کند. در نتیجه بهتر آن می‌بیند که بداخلاقی نکند. در این نظریه، اخلاق از آن مفهوم قداست افتاده، آن قداستی که انسان فلان کار را انجام می‌دهد روی احساسات نوع دوستانه نه خودپرستانه. می‌گوید: نه، خودپرستانه. این اولین عیب این نظریه است. ولی ممکن است بگویند حقیقت را باید گفت، انسان نباید روی خیال حرف بزند.

نقد این نظریه

ایراد اساسی این نظریه این است که پایه اخلاق را از اساس متزلزل می‌کند، یعنی این اخلاق درجایی حاکم است که قدرتها مساوی باشند. وقتی افراد بشر در جامعه‌ای باشند که قدرتها متساوی باشند و من از طرف همان قدر بترسم که او از من می‌ترسد، و از ناحیه او همان قدر امنیت داشته باشم که او از ناحیه من امنیت دارد، مسلم این اخلاق یعنی اخلاق هوشیاری و اخلاق حساب شده براساس منافع فردی می‌تواند حاکم باشد. اما آنجا که یک طرف قوی و طرف دیگر ضعیف است، و قوی صد درصد مطمئن است که ضعیف نمی‌تواند کاری کند، هیچ نیرو و عاملی نمی‌تواند قوی را دعوت به اخلاق کند. آقای نیکسون وقتی در مقابل برژنف قرار می‌گیرد که دو قدرت مساوی هستند، میشود یک فرد اخلاقی. حساب می‌کند که چرا بمب به سر او پرتاب کنم وقتی که او هم بمب به سر من پرتاب می‌کند. ولی وقتی مقابل ویت کنگ بدبخت قرار می‌گیرد که از او ضعیفتر است و مطمئن

است که او نمی‌تواند به اندازه وی قدرت داشته باشد، قهرا هیچ قوه‌ای وجود ندارد که وجدان آقای نیکسون را وادار کند که این کار را نکند، اگر روزی نکند آن روزی است که ویت کنگ به او زور نشان داده، والا تا زور در کار نباشد وجدان نیست.

این است که راسل برخلاف همه شعارهای صلح دوستی و انسان دوستی که داشت فلسفه‌اش یک فلسفه ضد اخلاقی است. در فلسفه او هیچ دلیلی وجود ندارد که قوی به ضعیف زور نگوید و تجاوز نکند، زیرا اساسش بر هوشیاری یعنی عقل فردی است و فقط در جایی تجاوز صورت نمی‌گیرد که قدرتها مساوی باشند، ولی جایی که قدرتها مساوی نباشند عقل فردی هرگز چنین حکم نمی‌کند.

زیبایی عقلی

نظریه دیگری هست که همان نظریه عقلانی است ولی به شکل دیگری نه به صورت عقل فردی (۱) و آن این است که گفته‌اند در جهان، زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست، زیبایی و جمال معنوی هم خود حقیقتی است، و همین طور که جمالهای حسی ناشی از تناسب است، یعنی تناسب یک عامل اساسی در پیدایش زیبایی حسی است، تناسب در امور معنوی و روحی نیز عامل جمال و زیبایی روحی است، و انسان بالفطره عاشق جمال و زیبایی است. می‌گویند کار اخلاقی یعنی کار زیبا، و زیبایی عقلی ناشی از تناسب است.

اخلاقیون می‌گویند ریشه همه اخلاقها عدالت است (۲) و عدالت را به موزون بودن تفسیر می‌کنند و آنگاه اخلاق فاضله را حد وسط قرار می‌دهند، یعنی اخلاق موزون. همین‌طور که اگر انسانی از دو چشمش یکی درشت و یکی ریز باشد طبعاً بدگل است ولی اگر هر دو مثل هم باشند البته زیباتر است، و به طور کلی در زیبایی بدن انسان در هر عضو یک نسبت و فرمول مخصوص هست که اگر چه قابل تعریف نیست ولی قدر مسلم اینست که این نسبت به کار رفته است، در خصایص روحی و معنوی انسان هم اگر این تناسب به کار برود یک نوع زیبایی به وجود می‌آید. مثلاً انسان خوب است درشت‌خو باشد یا نرم‌خو؟ یک حالت حد وسطی میان درشتی و نرمی هست که نه انسان آنچنان درشت‌خو باشد که دیگران رنج ببرند، و نه آنچنان نرم‌خو که او را به تمسخر گیرند. به قول سعدی:

پاورقی:

۱. اگر چه از آن، تعبیر به عقل کرده اند ولی می‌شود آن را غریزه جداگانه دانست.

۲. در جامع السعادات بحثی هست در این مورد.

درشتی و نرمی به هم در به است
چور گزن که جراح و مرهم نه است
وقتی کسی این حالت را پیدا می‌کند افراد دیگر او را دوست دارند. ما آدمهای خوب و اخلاقی و عادل و مسلط بر شکم و غضب و شهوات خود را که هر کدام از این قوا و استعدادهای خویش را در جای خود به کار می‌برند دوست داریم و شیفته آنها می‌شویم و به آنان ارادت پیدا می‌کنیم. به عقیده این دسته این ارادت پیدا کردن به آدمهای خوب یک نوع جمال پرستی است. در نظر اینها ریشه خلق خوب یا فعل اخلاقی زیبایی است و پایه زیبایی تناسب است. اینست که وقتی می‌خواهند اخلاق خوب را به دست دهند می‌گویند وقتی قوا و غرایز در حد افراط یا تفریط نباشند اخلاق عالی به وجود می‌آید. پس به قول اینها معیار، زیبایی است و پایه زیبایی تناسب می‌باشد، و این مبتنی بر این اصل فلسفی و روانی است که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست بلکه زیبایی معنوی هم هست، و دلیلش اینست که افراد بشر وقتی فرد دیگری را که به اخلاق خوب (اخلاق متناسب) آراسته است می‌بینند همان عکس‌العمل در آنها پیدا می‌شود که در مقابل جمالها پدید می‌آید، یعنی شیفته و فریفته می‌شوند، اصلا عاشق می‌شوند، نوع خاصی از عشق. چرا مردم به اولیاء الله عشق می‌ورزند؟ دوستی بدون زیبایی امکان ندارد. حتما در او یک زیبایی هست.

ویل دورانت در کتاب " لذات فلسفه " جمله‌ای از افلاطون نقل می‌کند که:

هوشیاری، عمل هوشیارانه نیست (۱) بلکه زیبایی و تناسب میان عوامل خلقی فرد است. به عبارت دیگر هوشیاری یعنی حسن ترکیب و لطف ترتیب رفتار انسانی. خیر مطلق در تیزهوشی یا توانایی غیر اخلاقی نیست بلکه عبارت است از تناسب اجزاء با کل، خواه در فرد و خواه در اجتماع.
جمله بسیار خوبی است.

این هم یک بیان در معیار فعل اخلاقی، و عامل اجرایش هم برمی‌گردد به حس جمال دوستی در انسان، با توجه به این نکته که حس زیبایی و جمال در انسان منحصر و پاورقی:

۱. هر کاری را که از روی هوشیاری انجام شود هوشیاری نمی‌گوییم.

و محدود به جمال حسی و زیبایی جسمانی نیست.

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق

در اینجا به این مطلب می‌رسیم که آیا اخلاق منهای دین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ اگر هم بتواند وجود داشته باشد، دین، مؤید و نیرو و پشتوانه‌ای برای اخلاق می‌شود. بعضی‌ها حتی خود فرنگی‌ها چنین نظر داده‌اند که اخلاق منهای دین پایه‌ای ندارد. داستایوفسکی نویسنده روسی می‌گوید: "اگر خدا نباشد همه چیز مباح است". مقصودش اینست که هیچ چیز دیگری که بتواند واقعا مانع انسان از انجام اعمال ضد اخلاقی شود نیست. او نظریه کانت و دیگران را در این زمینه قبول ندارد، و منظورش از "اگر خدا نباشد" "اگر دین نباشد" است.

تجربه نشان داده که آنجا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است. هیچیک از مکاتب اخلاقی غیردینی در کار خود موفقیت نیافته‌اند. قدر مسلم اینست که دین لاقبل به عنوان یک پشتوانه برای اخلاق بشر ضروری است. اینست که داد و فریادشان در این زمینه بلند است - با تعبیرات مختلف - که بشر هر اندازه که از لحاظ صنعت و تمدن پیش رفته، از نظر اخلاق عقب مانده است. چرا؟ زیرا مکاتب اخلاقی وجود نداشته. مکاتب اخلاقی که از قدیم بوده بیشتر مذهبی بوده و بس، و به هر نسبت که دین و ایمان ضعیف گردیده عملا دیده شده است که اخلاق بشر پائین آمده. اینست که برای ایمان، لاقبل به عنوان پشتوانه‌ای برای اخلاق - اگر نگوئیم تنها ضامن اجرای آن - باید ارزش فوق العاده قائل باشیم.

مسئله دیگر مسئله نسبیت اخلاق است که آیا "اخلاق" مطلق است یا نسبی؟ یعنی آیا ممکن است یک چیز برای بعضی افراد اخلاق باشد و برای افراد دیگر اخلاق نباشد، و یا در یک زمان اخلاق باشد و در زمان دیگر ضد اخلاق باشد؟ اگر این سخن را بگوییم، تقریبا امری مرادف با انکار اخلاق می‌شود، یعنی اخلاق امری متغیر و لغزان می‌گردد که در هیچ جا حکم ثابتی ندارد. عده‌ای معتقدند که اخلاق، نسبی است و مخصوصا تحولات اقتصادی، اخلاق را دائما عوض کرده و می‌کند، اخلاق دوره شکار و دوره صیادی، غیر از اخلاق دوره کشاورزی بوده است، و اخلاق دوره کشاورزی غیر از اخلاق دوره ماشینی است، و به همین جهت به این مسئله متمسک می‌شوند که بسیاری از امور، مثلا امور مربوط به زن و مرد و مسائل مربوط به عفت و حیا و غیره، اخلاق دوره کشاورزی بوده و

دوره صنعتی اخلاق دیگری را ایجاب می‌کند، و به این جمله منسوب به حضرت امیر نیز استناد می‌کنند که: « لا تودبوا اولادکم باخلاقکم لا نهم خلقوا لزمان غیر زمانکم ». اگر معنای این جمله این باشد که بچه‌هایتان را به اخلاق خودتان تربیت نکنید چون آنها متعلق به زمانی غیر از زمان شما هستند، و این حرف را با این کلیت قبول کنیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. مسئله دیگری که با نسبیت اخلاق بستگی دارد تربیت است، زیرا اگر اخلاق نسبی باشد نمی‌توانیم اصول ثابت و یکنواخت برای تربیت پیشنهاد کنیم.

۳. فعل اخلاقی

اگر چه بنا بود که بحث تفاوت فعل طبیعی با فعل اخلاقی را رها کنیم و وارد بحث نسبت اخلاق بشویم، ولی از باب اینکه به مطالبی برخورد کردیم که دیدیم اگر در اینجا ذکر نکنیم باقی می‌ماند، مجبوریم که باز به همین بحث بپردازیم. در مجموع، نظریاتی عرض شد که باید توضیح بیشتری بدهیم و نظریات دیگری را هم بیان کنیم.

برای هر کس که در تربیت بحث می‌کند لازم است که در این مطلب تحقیق نماید تا ریشه و مبنای فعل اخلاقی انسان را به دست آورد. نظریات مذکور، بعضی را دیدیم که معیار فعل اخلاقی را ایصال نفع به غیر تلقی کردند، برخی فعل اخلاقی را فعلی دانستند که از احساسات نوع دوستانه سرچشمه گرفته باشد، و بعضی آن را فعلی دانستند که از احساسات طبیعی ناشی نشده باشد. در واقع این سه گروه، اخلاق و فعل اخلاقی را از مقوله محبت می‌دانند، و گمان می‌کنم که در اخلاق هندی بیش از هر چیزی روی این مطلب تکیه می‌شود.

بعضی دیگر از این مکاتب تکیه‌شان بر روی زیبایی است، یعنی اخلاق را از مقوله زیبائی می‌دانند که اینجا هم باز دو مکتب است و هر دو مکتب معتقدند که زیبایی منحصر به زیبائی حسی نیست. آن زیبائی که حواس انسان مجذوب آن می‌شود مثل زیباییه‌های بصری و یا زیباییه‌های سمعی و بلکه زیباییه‌های دیگر، آن چیزهایی که حواس انسان را به

سوی خود می‌کشاند، زیبایی حسی است. معتقدند که ما یک سری زیباییهای عقلی و معنوی هم داریم که آنها واقعا از نوع زیبایی و جمال است ولی محسوس نیست و معقول است. در عین اینکه هر دو گروه در این اصل شریکند که زیبایی منحصر به محسوس نیست بلکه شامل معقول هم می‌شود، یک گروه تکیه‌شان روی فعل است، یعنی زیبایی را یک صفتی که در کار و فعل هست می‌دانند و می‌گویند بعضی از کارها ذاتا زیبا هستند، مثلا راستی خودش یک زیبایی و کشش خاصی دارد چه برای کسیکه گوینده راست است و چه برای شنونده آن، صبر از همین نوع است، استقامت و علو نفس و شکر و سپاسگزاری و عدالت، اینها یک زیبایی و شکوه معنوی دارند که هر انسانی را به سوی خود می‌کشند و هر انسانی که این صفات در او باشد دیگران به سوی او کشیده می‌شوند. لهذا افرادی که متصف به این صفاتند، ما به اصطلاح مریدشان می‌شویم، علاقمند به آنها می‌شویم، یک جاذبه‌ای در آنها حس می‌کنیم که به حکم آن جاذبه به سوی آنها کشیده می‌شویم. طبعاً انسانی که دارای چنین فعلی است خود زیبا می‌شود. همان‌طور که انسان لباس زیبا می‌پوشد و زیبا می‌شود، فعل زیبا هم از او صادر می‌شود و زیبا می‌شود، و التصاق فعل به انسان بیش از التصاق لباس است و بیش از التصاق زر و زیوری است که انسان به خود چسبانده باشد. پس، از نظر آنها فعل اخلاقی یعنی فعل زیبا، فعلی که حس زیبایی معنوی انسان زیبایی آن را درک می‌کند، و معیارش هم در خود انسان است و در کس دیگری نیست، معیارش ذوقی است. در انسان که این زیبایی را درک می‌کند.

روح زیبا

گروه دیگر باز اخلاق را از مقوله زیبایی می‌دانند ولی زیبایی را اولاً و بالذات در خود روح انسان وارد می‌کنند و می‌گویند: به طور کلی هر جا که تناسب وجود داشته باشد زیبایی هم هست و وحدت هم پیدا می‌شود یعنی جزء با کل خود رابطه متناسب دارد. همین‌طور که اجزاء بدن انسان اگر در وضع خاصی قرار بگیرد ایجاد حسن ترکیب و لطف و زیبایی می‌کند به طوری که حس انسان مجذوب آن می‌شود و زیبایی در جسم جز تناسب اندام چیز دیگری نیست، مجموع قوا و استعدادهای روحی که در انسان هست نیز اگر ریز و درشت نباشد یعنی هر کدام در یک حد و اندازه معینی که برای آن مقرر است باشد، تناسب و زیبایی پیدا می‌شود و خود روح زیبا و مطلوب می‌گردد برای خودش و برای کسی که آن روح را مشاهده می‌کند. و لهذا می‌گویند که هر قوه و استعدادی در انسان یک حد مشخص

دارد، از آن بیشتر باشد افراط است، از آن کمتر باشد تفریط است، مثل اینکه چشم انسان یک اندازه معین دارد، از آن بزرگتر باشد زشت است، کوچکتر هم باشد نازیبا است. مثلا به انسان قوه خشم داده شده. این قوه یک حد معینی دارد، از آن کمتر باشد نازیبا و نامتناسب است، از آن بیشتر باشد نیز همین طور. منتها صحبت در این است که ما این معیار را از کجا به دست آوریم و حد وسط را چگونه تعیین کنیم؟ مثلا خشم انسان چقدر باشد حد متوسط است؟

اینجا دو جور ممکن است جواب دهند. یکی اینکه زیبایی مطلقا قابل تعریف نیست. مگر زیبایی حسی را که انسان احساس می کند با تعریف احساس می کند؟! کسی که جمالی را با زیبایی اش درک می کند آیا قبلا برایش تعریف کرده اند که جمال زیبا آن است که چشم اینجور باشد، ابرو اینجور باشد و...؟ نه، این یک چیزی است که ذوق او باید آن را درک کند و قبل از آنکه بتواند آن را تعریف کند به سوی آن کشیده شود. این امر برای او یک امر عقلی است. در زیبایی عقلی هم همینطور است.

اصل غایت مبناي تعیین حد وسط در اخلاق

و به علاوه یک میزان و تعریف هم می شود برای آن به دست داد که حتی یک پله از زیبایی حسی بالاتر باشد، و آن این است که بنابر اصل غایت که یک اصل قطعی است، چون هر قوه و استعدادی برای هدف و غایتی ساخته شده و مجموع هم غایتی کلی دارد، ما اگر بخواهیم بفهمیم که یک قوه در حد وسط است یا در افراط و یا در تفریط، باید این جهت را کشف کنیم که این قوه اصلا برای چه آفریده شده؟ آنچه که برای آن آفریده شده حد وسط است، بیشتر از آنچه که برای آن آفریده شده به کار افتد افراط است، کمتر از آن تفریط است. مثلا همین قوه خشم که مثال زدیم، بدیهی است که لغو در انسان آفریده نشده. اگر این قوه در انسان نبود انسان هرگز از خود دفاع نمی کرد، و اگر دفاع نمی کرد، درمقابل طبیعت و حیوانات، و در مقابل انسانها محکوم به فنا بود. لازم بوده برای انسان که این قوه به او داده شود. و حتی مدعی هستند که انسان که زیر آب می رود، با یکی از قوای شهوانی و میلیهای مثبت به زیر آب می رود و با قوه غضب بیرون می آید. زیر آب می رود برای اشتهایی که دارد که از آب لذت ببرد. ولی مدتی که ماند، نفسش بند می آید. اینجا جایی است که دفاع لازم است و قوه خشم فرمان می دهد که بیا بیرون. اگر این قوه نبود آدم که زیر آب می رفت و مورد تهاجم آب قرار می گرفت نمی توانست از خود دفاع کند، یعنی

انگیزه‌ای در او نبود که از خودش دفاع کند. سایر دفاعها هم همینطور است. قوه خشم در حدی که انسان از خود دفاع کند، حد وسط آن است، کمتر از آن باشد که انسان به صورت آدم ضعیف توسری خوری در آید، حد نقص و تفریط آن است، و بیشتر از آن باشد که انسان به صورت فرد مهاجمی در آید که می‌خواهد توی سر دیگران بزند، حد افراط آن است. این قوه نه برای این است که انسان توی سر دیگران بزند، و نه برای اینست که معطل بماند و از خود دفاع نکند.

همچنین غریزه جنسی هدفی دارد که طبق تحقیقاتی که به عمل آمده تنها بقاء نسل نیست. در حیوانات اینطور است، ولی در انسان، زوجی که با یکدیگر زندگی می‌کنند، به تعبیر قرآن باید ودادی بین آنها باشد، مودت و رحمتی باشد، در حدی که به اصطلاح اساس یک خانواده به آن پایدار بماند و خانواده منشأ تولید نسل بشود و فرزندان در آن کانون بزرگ شوند. این یکی از غایات خلقت است. حال اگر غریزه جنسی برای این منظور به کار رود حد وسط آن است، زیادتر از آن به کار رود و مسئله تنوع طلبی و به تعبیر احادیث " ذواقیت " در کار باشد، حد افراطش است، و کمتر از این حد متعارف نیز نقص آن است. همینطور است سایر قوای انسان.

این نظریه می‌گوید اگر این - قوا که حد آنها را با معیار غائیت می‌توان شناخت - هر کدام در آن حدی که باید، باشند، در مجموع روح انسان زیبا می‌شود، و اگر غیر از این باشد، انسان روحی زشت پیدا می‌کند. فرق این نظریه با آن نظریه‌ای که زیبایی را صفت فعل می‌دانست - یعنی انسان زیبا می‌شود به اعتبار فعلش - اینست که آن نظر می‌گفت که به حکم سنخیتی که میان طالب و مطلوب هست، طالب زیبا هم زیباست، ولی این نظر می‌گوید که نه، خود روح زیباست، از روح زیبا فعلی صادر می‌شود که به ناچار زیباست، معلول آن علت است. پس به یک نظر، انسان از فعلش زیبایی را کسب می‌کند، و به یک نظر دیگر، فعل از انسان زیبایی را کسب می‌کند. به هر صورت در این دو نظریه روی زیبایی تکیه شده و اخلاق از مقوله زیبایی دانسته شده است، از آن جهت فعل اخلاقی خوب است که زیباست و انسان دارای غریزه زیبایی است، غریزه زیبایی هم محدود به زیبایی حسی نیست، شامل زیبایی عقلی نیز می‌شود.

حاکمیت روح و عقل

یک نظریه دیگر در اینجا هست و آن نظریه استقلال روح است در مقابل بدن. این نظریه

مبتنی بر همان ثنویت روح و بدن است که انسان حقیقتی است مزدوج از دو جوهر، یکی به نام نفس و روح، و دیگری بدن. گو اینکه این دو جوهر با یکدیگر نوعی اتحاد دارند ولی یک ثنویت هم دارند. کمال روح در اینست که تحت تأثیر بدن نباشد، یا کمتر تحت تأثیر آن باشد، زیرا روح به عقیده پیروان این نظریه کمالش را از بالا کسب می‌کند و از بالا فیض می‌گیرد نه از بدن که پائین است. و معتقدند که اگر حالت روح نسبت به قوای بدن به این شکل باشد که تعادل میان همه قوا برقرار باشد، استقلال روح در مقابل بدن محفوظ است و روح مانند حاکمی می‌شود که رعایایی داشته باشد و این رعایا را در مقابل یکدیگر قرار دهد، نه این بر آن پیروز باشد و نه آن بر این، و آن وقت است که می‌تواند خودش مستقل و آزاد و حاکم باشد. ولی همین قدر که بعضی از رعایا نیرومند و قوی شدند خود او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اینها معتقدند که بهترین حالت کمال روح و نفس در این است که کمتر تحت تأثیر بدن باشد و هر چه نباشد بهتر، و برای اینکه روح، استقلال خود را در مقابل بدن حفظ کند، باید میان همه قوا تعادل برقرار کرده باشد. در این صورت است که روح و عقل انسان بر این قوا حکومت می‌کند، و اما اگر این تعادل نبود و انسان، شهوتران شد، جاه پرست و جاه طلب، و یا شکم باره و شکم پرست شد، دیگر حکم روح و عقل نفوذی ندارد بلکه روح تابع شهوات بدنی و اسیر آنها می‌شود.

این نظریه نیز طرفدار تعادل و توازن قواست، ولی نه به خاطر اینکه زیبایی در این تعادل و توازن است، بلکه به خاطر اینکه استقلال روح و حکومت روح و عقل بر بدن فرع بر این تعادل و توازن است (و به عبارت دیگر آزادی فرع بر تعادل و توازن است) و اخلاق متعادل، یعنی اخلاقی که ناشی از حکومت مطلق عقل بر بدن باشد. قدما جوهر روح انسان را فقط قوه عاقله می‌دانستند و بس، و سایر قوا را مادی و بدنی می‌دانستند، حتی قوه خیال را یک قوه بدنی می‌دانستند و معتقد بودند که وقتی انسان می‌میرد جوهر روحش که همان عقلش باشد باقی می‌ماند و بقیه قوا تابع بدن هستند و با بدن، خراب می‌شوند. ولی ملاصدرا معتقد است که چنین نیست.

بنابراین نظریه، اخلاق نه از مقوله محبت است و نه از مقوله زیبایی، بلکه در واقع از مقوله آزادی عقل و حکومت مستقل عقل است، و روح اخلاق برمی‌گردد به حاکمیت عقل بر بدن و به آزادی عقل در مقابل قوای بدنی.

نظر دیگری که از کانت نقل شده اینست که اخلاق نه از مقوله محبت است، نه از مقوله زیبایی و نه مربوط به عقل، بلکه او معتقد به یک وجدان اصیل اخلاقی است، به

یک حسی و به یک قوه الهام بخشی در انسان که آن قوه مستقلا بر انسان فرمان می‌راند. می‌گوید اساسا حس اخلاقی حس جداگانه‌ای است، نه به نوع دوستی مربوط است، نه به زیبایی، و نه به عقل و فکر، بلکه خود وجدانی است که به انسان داده شده. پس این حس خود مقوله مستقلی می‌شود غیر از اینها، از مقوله تکلیف می‌گردد، ولی یک تکلیف ضمیری، تکلیفی که از ضمیر انسان ناشی می‌شود نه از غیر ضمیر.

نظریه دیگری که نقل شد نظریه‌ای بود که اساسا منکر همه این حرفهاست، نه به احساسات نوع دوستی در انسان قائل است که واقعا بشود غایت فعل انسان منافع غیر باشد، نه به زیبایی معنوی و معقول معتقد است، نه به عقل مجرد از بدن، و نه به وجدان اخلاقی، بلکه به یک فردیت کامل معتقد است و می‌گوید انسان اساسا منفعت جو آفریده شده و جز برای منفعت شخصی کاری را انجام نمی‌دهد، به او هوشی داده شده و آن هم کارش این است که انسان را در اینکه به منافعش از راه بهتر و مطمئن‌تری برسد رهبری کند، و وقتی که هوشیاری انسان زیاد شد منتهی به فعل اخلاقی یعنی فعلی که در آن نفع اجتماع باشد - گو اینکه ریشه و انگیزه آن نفع فردی است - می‌شود، زیرا انسان به حکم آنکه منفعت جو آفریده شده دنبال منفعت خود است و همیشه کوشش می‌کند که از میان منافع، آن منفعتی را که بهتر است کسب کند، و از میان دو ضرر، ضرر کمتر را متحمل شود، و همواره در میان نفع و ضرر در نوسان است که بهتر نسبی را انتخاب کند. انسان به نیروی هوش در می‌یابد که زندگی اجتماعی، در خارج کادر اجتماع نمی‌تواند وجود داشته باشد، و اگر بخواهد در اجتماع زندگی کند و منافعش تأمین شود بهترین راه اینست که حقوق و حدود دیگران را محترم شمرد، یعنی کارهایش را آنچنان تنظیم کند که به نفع دیگران باشد و لاقط ضرر دیگران در آن نباشد، چون می‌داند که اگر این کار را بکند دیگران هم با او مقابله به مثل می‌کنند، یعنی دیگران هم طوری عمل می‌کنند که نفع او تأمین شود و ضرری به وی نرسد. بنابراین فعل اخلاقی فعلی است که ناشی از یک هوش زیاد باشد که هوش انسان او را رهبری کند به اینکه اگر می‌خواهی منفعت خود را در حد اعلی به دست آوری باید آن را در ضمن منفعت اجتماع به دست آوری، یعنی منافع خود را با منافع اجتماع هماهنگ کن، اگر برای اجتماع کار کنی منفعتت بهتر تأمین می‌شود. بنابراین نظریه، اخلاق از مقوله هوش فردی می‌شود، هوشی که در راه منافع فرد کار می‌کند، یعنی هوش فردی تشخیص می‌دهد که منفعت فرد در منفعت اجتماع است. بسیاری این طور فکر می‌کنند و از آن جمله است راسل در کتابی تحت عنوان "جهانی که من

می‌شناسم."

ایراد بزرگی که به این حرف گرفته شده این است که همیشه انسان چنین صغرا و کبرایی تشکیل نمی‌دهد، در مواردی چنین عمل می‌کند که از دیگران ضعیفتر باشد یا نیرویش مساوی با نیروی دیگران باشد، اما اگر انسان در شرایطی قرار گیرد که نیرویش از دیگران بیشتر باشد و در نتیجه از عدم عکس‌العمل مؤثر دیگران مطمئن باشد، چون مقیاس نفع رساندنش به دیگران اینست که منفعت خودش بهتر تأمین شود، وقتی می‌بیند که اگر حق دیگران را برآید، دیگران را استثمار کند و به حدود دیگران تجاوز کند منافعی بهتر تأمین می‌شود، مسلم این راه را انتخاب می‌کند. بنابراین، این راه نمی‌تواند راه صحیح و مطمئنی باشد. یعنی ممکن است کسی چنین عقیده داشته باشد که اساساً اخلاق برای بشر غلط است، ولی اگر مثل راسل مدعی شد که پایه‌ای هم برای اخلاق به وجود آورده که براساس آن می‌خواهد مردم را تربیت کند بدون اینکه واقعا اخلاق اجتماعی پیدا کنند، این راه، راه صحیحی نیست.

روش تربیت در مکاتب مختلف

حال با توجه به مکاتب مذکور، اگر ما بخواهیم افراد و اجتماع را تربیت صحیح اخلاقی بکنیم، بنابر بعضی مکاتب، باید کوشش کنیم که احساسات نوع دوستانه تقویت شود. این مکاتب قهراً می‌گویند چون ریشه اخلاق احساسات نوع دوستانه است، باید این احساسات را تقویت کرد و موجبات بغض و دشمنی را از میان برد. آنکه معتقد است که اخلاق از مقوله زیبایی است، می‌گوید باید حس زیبایی را در بشر تقویت کرد، و از جمله زیباییهای اخلاقی تناسب روحی است. آن قولی که عقیده داشت که ریشه اخلاق یک وجدان مستقل است معتقد است که باید خود وجدان را تربیت کرد، راهش هم اینست که هر غریزه‌ای وقتی که کار آن را زیاد انجام دهیم رشد می‌کند، پس باید کارهای خیرخواهانه زیاد انجام داد تا آن وجدان تربیت شود.

آن کسی که معتقد به روح مجرد است می‌گوید اگر شما بخواهید پایه صحیحی برای اخلاق به وجود آورید این تعلیم را به بشر یاد دهید که تو روحی داری و بدنی، و کمال روح تو غیر از کمال بدن توست، تو می‌میری و بعد از آنکه مردی روحت باقی می‌ماند، پس اساس تربیت باید از روح باقی و روح مستقل از بدن آغاز شود. آن کسی هم که معتقد است که اخلاق همان هوشیاری است می‌گوید باید تعلیم داد، باید به مردم یاد داد که

منافعشان در این است که مصالح اجتماع را رعایت کنند.
پس راه تربیت بنابر هر یک از این مکتبها متفاوت است.

اخلاق مذهبی

مطلب دیگر این است که برخی مدعی هستند که فعل اخلاقی مساوی است با فعل دینی. این هم مکتبی است. در این صورت این حرفها همه‌اش غلط است، هر فعلی که دینی شد اخلاقی است، وگرنه اخلاقی نیست. حداقل این است که بعضی از افعال دینی را در نظر بگیریم، افعال دینی‌ئی که در آنها نفع غیر مطرح باشد. ولی بالاخره ریشه اخلاقی بودن فعل، دینی بودنش است. پس ما نمی‌توانیم اخلاق علمی، فلسفی و عقلی داشته باشیم، فقط و فقط می‌توانیم اخلاق مذهبی داشته باشیم.

این البته دو جور می‌شود تقریر گردد. یکی آن طور که معمولاً دیگران - مثل ویل دورانت - تقریر می‌کنند که اخلاق قدیم اخلاق دینی بود، به این ترتیب که مبتنی بر ترس و طمع نسبت به جهان دیگر بود، مثلاً می‌گفت: راست بگو و دروغ نگو، زیرا اگر دروغ بگویی در جهان دیگر عقوبت می‌شوی، امانت به خرج ده تا در جهان دیگر به تو پاداش دهند.

این نظریه خیلی شبیه به نظریه ضد خود - که نظریه امثال راسل است - می‌باشد. امثال راسل هیچ ریشه‌ای در روح انسان برای اخلاق قائل نبودند و می‌گفتند که انسان منفعت‌جو آفریده شده و غیر از منفعت جویی نمی‌تواند راه دیگری انتخاب کند، و برای انجام کاری که در او منفعت غیر باشد، باید از هوشیاری او و از همان حس منفعت جویی هوشیارانه‌اش سود جست که منفعت تو در این است که منفعت دیگری را رعایت کنی. این نظریه هم در حقیقت همین را می‌خواهد بگوید که انسان منفعت‌جو آفریده شده، برای اخلاقی هم باید از همان حس منفعت جوئی او استفاده کرد ولی نه از راه هوشیاری و عقل بلکه از راه ایمان. باید به او گفت: ای انسان! تو که منفعت جو هستی، جهان دیگری هست، اگر این کار را بکنی به این شکل ضرر می‌کنی، و اگر کار دیگری را انجام دهی منفعتی بزرگ در جهان دیگر می‌بری. پس باز باید از همان حس منفعت جویانه او استفاده کرد و ضامن اجرا را ترس از جهان دیگر و طمع به جهان دیگر قرار داد.

تقریر دیگر اینکه اخلاق دینی نمی‌خواهد از احساسات منفعت جویانه انسان استفاده کند بلکه می‌خواهد از احساسات خداپرستانه‌ای که در هر انسانی به طور فطری و طبیعی

هست استفاده نماید.

مذهب پشتمانه اخلاق

حقیقت این است که غالب این نظریات را می‌توانیم از یک نظر درست و از یک نظر نادرست بدانیم. همه اینها آن وقت درست‌اند که یک حقیقت اعتقاد مذهبی پشت سر آنها باشد. خدا سرسلسله معنویات است و هم پاداش دهنده کارهای خوب. احساسات نوع پرستانه که خود امری معنوی است، وقتی در انسان ظهور و بروز می‌کند که انسان در جهان، معنویتی قائل باشد. یعنی وقتی که انسان به خدایی معتقد باشد می‌تواند انسانها را دوست داشته باشد و این احساسات نوع دوستانه در او ظهور و بروز داشته باشد. اعتقاد مذهبی پشتمانه مبانی اخلاقی است.

آن کسی که می‌گوید اخلاق از مقوله زیبایی است، و زیبایی را هم زیبایی معقول و معنوی می‌داند [باید توجه داشته باشد که] اساسا تا ما به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام خدا قائل نباشیم نمی‌توانیم به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد باشیم، یعنی زیبایی معنوی روح یا زیبایی معنوی فعل، آن وقت معنی پیدا می‌کند که ما به خدایی اعتقاد داشته باشیم. اگر خدایی نباشد. این معنی ندارد که فعل فقط در دنیا خوب و زیبا باشد، و اساسا فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گوئی پرتوی از نور خدا در آن هست.

وجدان اخلاقی که کانت می‌گوید نیز تا انسان اعتقاد به خدا نداشته باشد برای انسان معنی پیدا نمی‌کند.

همه اینها به آدم می‌گوید حق این است، حقیقت این است. خوب اگر غیر از ماده چیز دیگری نباشد، اصلا حق و حقیقت معنی ندارد.

همچنین اگر اعتقاد به معاد باشد نظریه هوشیاری خوب کار می‌کند. انسان به قول او منفعت‌جو آفریده شده و جز منفعت خود را نمی‌خواهد، حساب می‌کند که در آخر کار سود در کدام طرف است. اگر اعتقاد به عدل نهائی باشد، این حس ضامن اجرای خوبی است، ولی وقتی این اعتقاد نباشد و هر چه هست در همین دنیا باشد، انسان تحت شرایطی معتقد می‌شود که نفعم در این است که نفع دیگران را ضمیمه خود کنم. پس این نظریه هم آن نتیجه نهایی را آنوقت می‌دهد که اعتقاد به خدا و عدل الهی در کار باشد.

تعریف فعل اخلاقی

بنابراین تمام این نظریات در واقع پا در هواست مگر آنکه بر مبنای اعتقاد مذهبی و اعتقاد به خدا قرار گیرد. اگر بر مبنای اعتقاد به خدا قرار گیرد همه اینها را می‌توان قبول کرد و همه را می‌توان گفت درست است، و ضرورتی هم ندارد که ما فعل اخلاقی را محدود به یکی از اینها بدانیم، می‌گوئیم فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن، منافع مادی و فردی نباشد، خواه انسان آن را به خاطر احساسات نوع دوستی انجام دهد، خواه به خاطر زیبایی فعل، خواه به خاطر زیبایی روح خود، خواه به خاطر استقلال روح و عقل خویش، و خواه به خاطر هوشیاری. همین قدر که "خودی" و منفعت فردی در کار نبود(۱) فعل، اخلاقی است. بنابراین ضرورتی ندارد که ما به یکی از آن مکتبها بپیوندیم و "لیس الا" بگوئیم و برویم سوی مکتبی که روی محبت یا زیبایی و یا عقل مجرد بنا شده است. نه، فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن جلب منافع مادی و دنیایی نباشد، خواه اثری که از آن در این دنیا ناشی می‌شود رسیدن نفع به غیر باشد و خواه هر چیز دیگری.

بنابراین در اصول تربیتی، آن ریشه اصلی که باید آن را آبیاری کرد همان اعتقاد به خداست، و در پرتو اعتقاد به خدا، هم باید احساسات نوع دوستانه را تقویت کرد، هم حس زیبایی را پرورش داد، هم اعتقاد به روح مجرد و عقل مجرد و عقل مستقل از بدن را تقویت کرد و هم حتی از حس منفعت جوئی انسان استفاده کرد همان طور که این کار را در ادیان کرده‌اند. در ادیان می‌بینید که از حس منفعت جوئی بشر و نیز از حس فرار از ضرر او، به نفع اخلاق بشر استفاده شده است. این بحث ما که به منزله متمم دومی برای بحث دو جلسه پیش ما بود تمام شد.

پاورقی:

۱. البته آن نظریه آخر کمی مخدوش می‌شود.

بررسی نظریه نسبیت اخلاق

صحبت امروز ما درباره مسئله نسبیت اخلاق است. باید به این صورت سؤال کرد که آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟ یعنی اگر یک خوی یا خصلت یا اخلاقی هست، برای همه وقت و برای همه کس و در همه شرایط، مطلق است؟ یعنی یک خصلت که اخلاقی هست، برای همه افراد و در همه شرایط و در همه زمانها فعل اخلاقی است آنچنانکه مثلا می‌گوئیم عدد ۴ دو برابر عدد ۲ است؟ یا اینکه نه، نسبی است؟ اگر گفتیم نسبی است، یعنی هیچ خصلتی و هیچ خوبی را و همچنین هیچ فعلی را به عنوان فعل اخلاقی نمی‌توان به طور مطلق توصیه کرد و آن را در همه زمانها و در همه مکانها و در همه شرایط و برای همه افراد صادق دانست. این مسئله، بالخصوص برای ما به موجب وابستگی مان به اسلام لازم است طرح شود، زیرا دین مقدس اسلام - همانطور که علمای قدیم ما گفته‌اند - مجموعه دستورهائش سه بخش اساسی است: یک بخش، عقلیات یا فکریات است که از آنها به " اصول عقاید " تعبیر می‌شود. بخش دوم نفسیات است که از آنها به " اخلاق " تعبیر می‌گردد. و بخش سوم بدنیات یا فعلیات است که از آنها به " احکام " تعبیر می‌شود. بخش " اخلاق " بخش فوق‌العاده مهمی است. در خود قرآن کریم، یک سلسله توصیه‌ها و دستورها، دستوره‌های اخلاقی است، و از طرفی می‌دانیم که دین

اسلام خصوصیتی دارد و آن مسئله خاتمیت و مسئله جاودانگی است و این امر ملازم است با اینکه ما اخلاقیات را مطلق بدانیم یا لااقل به صورت سؤال مطرح کنیم که آیا اینکه دستورهای اسلام در این باب جنبه جاودانگی دارد، لازمه‌اش اینست که ما اخلاق را مطلق بدانیم یا این امر با نسبیت اخلاق هم سازگار است؟

اولا ما باید مطلب را حل کنیم که اخلاق، مطلق است یا نسبی، و بعد برویم سراغ اسلام و ببینیم دستورهای اسلام درباره اخلاق چگونه است، آیا مطلق است یا نسبی؟ این مسئله بستگی زیادی دارد با مسئله پیشین درباب معیار فعل اخلاقی. بنابر بعضی از آن نظریات، اخلاق مطلق است نه نسبی. و بنابر بعضی دیگر اخلاق نسبی است. ما یک یا دو نظریه را که در آنجا باید ذکر می‌کردیم ذکر نکردیم. ابتدا آنها را ذکر می‌کنیم و بعد این مسئله را توضیح می‌دهیم.

پسند

برخی اساسا معتقدند که هیچ معیاری برای اخلاقی بودن [یک فعل] خارج از خود انسان وجود ندارد، یعنی خارج از پسند و انتخاب خود انسان معیاری برای اخلاقی بودن وجود ندارد. حتما شنیده‌اید که از قدیم - از دوره یونان - بوده‌اند اندیشمندانی که می‌گفته‌اند مقیاس همه چیز انسان است، و این را در مورد علم و فلسفه و حقیقت هم می‌گفتند که معیار واقعیت و حقیقت نیز انسان و تشخیص انسان است، یعنی یک حق واقعی وجود ندارد، حق واقعی همان است که انسان تشخیص می‌دهد، اگر چیزی را تشخیص داد که حق است، حق است، و اگر تشخیص داد باطل است، باطل است. درست نظیر عقیده‌ای که بعضی از متکلمین اسلامی به نام معتزله درباب اجتهاد داشتند که هر مجتهدی، هر چه را که اجتهاد بکند حقیقت همان است که او اجتهاد کرده، و اجتهاد خطا ندارد، حق همان است که این مجتهد آن را اجتهاد می‌کند، و بنابراین اگرده مجتهد ده جور اجتهاد بکنند، حق ده جور است. نقطه مقابل آنها مخطئه بودند که می‌گفتند: نه، حق یک چیز بیشتر نیست، اجتهاد ممکن است مطابق با واقع و مفید باشد و ممکن است برخلاف واقع باشد.

یونانیها هم درباره حقیقت این حرف را زدند و گفتند معیار حقیقت، انسان است، نه این است که حقیقت معیار انسان است، انسان معیار حقیقت است. بحث یونانیها راجع به حقیقت و واقعیت بود، راجع به علوم نظری بود، یعنی راجع به آنچه هست. پس اگر ما می‌گفتیم مثلا خدا هست، می‌گفتند چون این انسان می‌گوید خدا هست پس هست، و اگر

دیگری می‌گفت خدا نیست، می‌گفتند نیست چون این گفته نیست. این بحث نظری است. ولی یک نظریه در باب اخلاق در دوره‌های جدید پیدا شده که در باب حقیقت این حرف را نمی‌زنند بلکه در باب اخلاق این سخن را می‌گویند. اخلاق با حقیقت این فرق را دارد که حقیقت مربوط است به آنچه که هست و اخلاق مربوط است به آنچه که باید باشد. گفته‌اند: درباره آنچه که باید باشد، یا به عبارت دیگر درباره خیر اخلاقی و شر اخلاقی هیچ معیاری جز پسند انسان در کار نیست. و اضافه کرده‌اند که مراد ما از اخلاق خوب اخلاق پسندیده است (۱). می‌گویند معیار این است که چه اخلاقی محمود یعنی مورد پسند است. هر خلقی که مورد پسند بود آن خلق خوب است. ولی پسند متغیر است و در طول زمان پسندها تغییر می‌کنند. وقتی پسند تغییر کرد، خود اخلاق حمیده طبعاً تغییر می‌کند. فلان خلق یک زمانی محمود و مورد پسند عموم بود، پس خوب بود، بعد در زمان دیگر همان خلق نامحمود شد و خلق دیگری که ضد آن بود محمود شد. این نوسانات و تغییرات که یک خلق در یک زمان مورد پسند است و در زمان دیگر مورد پسند نیست، براساس تکامل است و منشأ اینها روح زمان و به عبارت دیگر روح اجتماع است.

روح زمان

هگل یک حرفی دارد که به نام روح زمان نقل می‌شود. او معتقد است که تکامل، ناموس این جهان است. روح زمان همیشه جامعه را به پیش می‌برد، این روح که به منزله روح اجتماع است، برای اینکه جامعه را به جلو ببرد، روی فکرها و پسندها اثر می‌گذارد، یعنی روح زمان آن خلق و خوئی را به اصطلاح الهام می‌کند و مورد پسند قرار می‌دهد که با تکامل موافق باشد، و خلق و خوی دیگری را که مربوط به شرایط گذشته است، همان طور که آن شرایط منسوخ شده، نسخ می‌کند. و در واقع برای روح زمان یا روح اجتماع آن حالتی را قائل است که دیگران برای خدا قائل‌اند که می‌گویند خداوند اخلاق خوب را به انسان الهام می‌کند. البته هگل قائل به خداست ولی اینجور می‌گوید که روح جامعه و روح زمان، خلق خوب را الهام می‌کند، و دو تفاوت میان نظر او و نظر سایر طرفداران الهام هست:

پاورقی

۱. در عربی هم اخلاق حمیده یا محموده که ترجمه پسندیده است گفته می‌شود.

۱. او ملهم را روح جامعه و روح زمان می‌داند و آنها ملهم را خدا و ماوراء طبیعت می‌دانند.
۲. آنها ملهم را یک امر ثابت و یکنواخت و مطلق می‌دانند و او ملهم را یک امر متغیر و نسبی و تابع شرایط زمان می‌داند که زود به زود نقل می‌شود. از نظر او الهام کننده، خودش با تغییرات زمان تغییر می‌کند و [الهامات قبلی را] نسخ می‌نماید.

این فکر از آن افکاری است که روی اروپائیه‌ها و در نتیجه روی دنیا زیاد اثر گذاشت، یعنی پایه معیارهای ثابت را متزلزل کرد. یکی از دوستان می‌گفت که در یکی از کنفرانسهایی که در خارج دادم اینها را مورد حمله قرار دادم، گفتم شما فرنگی‌ها یک روزی قائل به روح‌القدس بودید و از روح‌القدس الهام می‌گرفتید و یک روزی هم از روح زمان الهام می‌گیرید. بدبختی شما از آن روزی شروع شد که به روح زمان معتقد شدید و همان اهمیت و ارزشی را که برای روح‌القدس قائل بودید برای روح زمان قائل شدید، و در نتیجه تمام اصول و معیارهای ثابت را از دست دادید و فقط به اقتضای زمان توجه کردید که زمان چنین و چنان اقتضاء می‌کند. روح زمان یعنی چه؟! چه کسی چنین روحی را کشف کرده که جامعه حتما رو به تکامل می‌رود و این روح زمان است که دارد افراد را به پیش می‌برد و صحنه‌ها که تغییر می‌کند حتما براساس روح زمان است. ولی به هر حال چنین فکری و چنین نظری در میان اروپائیه‌ها بوده است، که اگر این حرف را بزنیم مسلم باید اخلاق را نسبی بدانیم.

یک نکته دیگر هم هست (اگر چه من این را در نوشته‌هایشان ندیده‌ام ولی خیال می‌کنم منظورشان همین است) و آن اینکه روح زمان چگونه عمل می‌کند؟ آیا مثلا سر یک قرن که می‌رسد فکرها را یکدفعه تغییر می‌دهد، یا اینکه تدریجا فکرها تغییر می‌کند؟ تدریجا هم که تغییر کند آیا عده‌ای به اصطلاح پیشرو هستند که آنها اول الهام می‌گیرند و بعد دیگران از آنها الهام می‌گیرند؟ آیا همیشه یک طبقه پیشرو و روشنفکر در جامعه وجود دارد که اینها حکم پیغمبران را دارند منتها پیغمبرانی که نه از خدا الهام می‌گیرند بلکه از روح زمان الهام می‌گیرند؟ (به اصطلاح خودشان طبقه انتلکتوئل). (۱) این طبقه در ابتدا الهام می‌گیرد و بعد دیگران به دنبال آنها می‌روند. اینها در واقع برای این طبقه یک نوع رسالت و پیغمبری قائلند.

پاورقی:

□□□□□□□□□□□□

۱.

اگر این سخن را بگوییم قطعاً دیگر هیچ اصول ثابت اخلاقی نخواهیم داشت، زیرا معیار، پسند می‌شود. البته ما هم قبول داریم که معیار، پسند است و پسندها تغییر می‌کند، ولی ما معتقدیم که تغییر پسندها از نوع تغییر یک مزاج است. یک مزاج یک حالت تعادل دارد و یک حالات انحرافی. جامعه نیز ترقی و انحطاط دارد، و همه تحولات جامعه را نمی‌شود به حساب تکامل گذاشت. تعلیمات قرآنی هم بر همین اساس است که قومی ترقی می‌کنند و بعد فاسد می‌شوند، و این فساد - که قرآن آن را به فساد اخلاقی تعبیر می‌کند - منجر به هلاکت آن قوم می‌شود. تاریخ نیز نشان می‌دهد که جامعه‌ها نوسان پیدا می‌کنند و در این نوسانات، همین طور که ترقی‌هایی دارند گاهی هم انحطاط پیدا می‌کنند و همان انحطاط منشأ سقوط و انحرافشان می‌شود. بله، این مطلب را شاید بشود قبول کرد که جهان در مجموع خود تکامل پیدا می‌کند، اما این غیر از این مطلب است که ما هر جامعه‌ای را متکامل بدانیم. پسندها مربوط به جامعه‌های علیحده است. اگر مثلاً در هر هزار سال حساب کنیم، ممکن است (نه صد درصد) بتوان گفت که بشریت در مجموع بعد از هزار سال پیشروی کرده است. و اینکه این پیشروی را انسان بخواهد از همه جهت قائل شود، کار مشکلی است.

سخن سارتر

در هر حال می‌گویند یک جامعه به طور خودکار همین طور که یک گیاه رشد می‌کند رشد می‌نماید و برای اینکه رشدش به مرحله عمل برسد پسندهایش تغییر می‌کند و این پسندها همیشه هماهنگ با تکامل است.

اگر کسی این نظریه را بپذیرد اخلاق صد درصد نسبی می‌شود کما اینکه آقای سارتر که همه چیز را بر محور انتخاب شخصی می‌سنجد، می‌گوید که معیاری برای اخلاقی بودن یک فعل خارج از وجود انسان در کار نیست. ولی می‌گوید هرکس که یک کاری را انتخاب می‌کند معنی انتخابش این است که این کار خوب است که من انتخاب می‌کنم، و بدیهی است که هیچ کس هیچ کاری را به‌عنوان یک کاربرد انتخاب نمی‌کند بلکه هر کاری را به‌عنوان یک کار خوب انتخاب می‌کند. و اضافه می‌کند که انسان هر کاری را که برای خود انتخاب می‌کند در واقع به آن کار ارزش داده، و بنا بر این برای دیگران هم همان کار را انتخاب کرده است.

این همان حرفی است که ما هم می‌گوئیم که انسان با عمل خود، کاری را ترویج

کرده، اگر کار خوب بکند کار خوبی را ترویج کرده، و اگر کار بد بکند کار بدی را ترویج کرده. آن کاری که انسان انتخاب می‌کند، در عین اینکه جزئی است، انسان به آن کار کلیت می‌دهد. مثلاً شما مسلکی را برای پیروی انتخاب می‌کنید. این کار شما یک جزئی است، یعنی کار شخصی و فردی است که به شما و این زمان و این مکان مربوط است، ولی در واقع کلیتی هم در اینجا هست، شما به این کار کلیت می‌دهد: وقتی یک کار را انتخاب می‌کنید معنایش این است که این کار به طور کلی برای همه مردم خوب است. به قول او معیار اخلاقی بودن یک فعل، اخلاق فرد (فاعل) است. پس اخلاق یک امر نسبی می‌شود به جهت اینکه از انتخاب فرد سرچشمه می‌گیرد. (حالا این حرف از ریشه حرف غلطی است کاری ندارم). معیار اخلاقی بودن در این نظریه، انتخاب فرد است. بدیهی است من یک چیز انتخاب می‌کنم و شما چیز دیگری انتخاب می‌کنید. پس، از نظر من که این فعل را انتخاب کرده‌ام فعل اخلاقی این است و از نظر شما که فعل دیگری را انتخاب کرده‌اید فعل اخلاقی چیز دیگری است. در زمان دیگر نیز فرق می‌کند.

ولی اگر از این نظر بگذریم و سایر نظریاتی را که قبلاً نقل کردیم در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوئیم که اخلاق نسبی نیست. اخلاق به آن معنا که ما تعریف کردیم مطلق است، ولی فعل اخلاقی مانعی ندارد که بگوئیم نسبی است.

مفهوم انسان دوستی

در نظریاتی که نقل کردیم، از جمله گفتیم برخی معیار اخلاقی بودن یک فعل را محبت دانسته‌اند، اینکه هدف غیر باشد. اینجا ما دو چیز داریم: یکی خود اخلاق یعنی خلق و خوی و خصلت روحی انسانی که آن همین غیر دوستی و انساندوستی و علاقمند به سرنوشت انسانها بودن است. باید بگوئیم که این نسبی نمی‌شود و مطلق است. نمی‌شود این امر برای یک نفر نسبی باشد و برای یک نفر دیگر مطلق. نه، دوست داشتن انسانها و علاقمند بودن به سرنوشت آنها که منشأ خدمت به انسانها می‌شود خود امری مطلق است و برای همه کس در همه شرایط و در همه زمانها صادق است. ممکن است بگوئیم نه، این هم کلیت ندارد، زیرا ممکن است یک انسان، انسانی باشد مودی، مثلاً انسانی جانی، انسانی قاتل، انسانی مفسد، این انسان را هر مکتبی می‌گوید باید با او مبارزه کرد و او را از میان برد. پس این هم کلیت ندارد.

جواب اینست که خیر، کلیت دارد. [انساندوستی با مبارزه با انسان مفسد] منافات

ندارد و لازمه محبت انسانها [مبارزه نکردن با انسان مفسد نیست]. اولاً گفتیم انسانها نه انسان بالخصوص. اگر یک کسی برای انسانها یعنی برای جامعه انسانیت مضر است، علاقه و محبت به جامعه انسانیت اینطور حکم می‌کند که این فرد را از بین ببریم. ثانیاً آنکه می‌گوید علاقه به انسان، مقصودش انسان به عنوان یک حیوان به اصطلاح مستوی القامه و یک سر و دو گوش که روی دو پای خود راه می‌رود که نیست، انسان یعنی انسانیت، یعنی فضائل انسانی، نه این گوشت و پوست. اگر انسان این گوشت و پوست بخواهد باشد هیچ فرقی میان انسان و حیوان نیست، انسان هم حیوانی است که جانی دارد و می‌خورد و می‌خوابد و شهواتی دارد، پس برایش نمی‌توان ارزش قائل شد. وقتی می‌گوییم " انسان "، به اعتبار آن کمالات و اعتبارهای انسانی می‌گوییم. اگر کسی ضد انسان باشد، و در واقع انسان بالقوه، و ضد انسان بالفعل باشد، او انسان شمرده نمی‌شود.

به هر حال اگر ما پایه اخلاق را دوستی انسانها بدانیم، اخلاق به معنی یک خصلت و خوی، امری ثابت است. (فعل اخلاقی را بعد می‌گوییم). همین طور اگر ما اخلاق را به معنای یک سلسله الهامات وجدانی بدانیم - که آقای کانت در فلسفه خود آورده و یک سلسله اصول را طرح کرده که اینها الهاماتی است که وجدان هر انسان به او الهام می‌کند - مسلم آن الهامات، یک الهامات کلی و دائم است و در همه زمانها صادق می‌باشد، زیرا او مطلب را به عنوان [یک امر] کلی در همه زمانها ثابت می‌داند.

گفتیم راسل و غیره، اخلاق را به نحو دیگری تعریف می‌کنند و می‌گویند معیار اخلاقی بودن، هماهنگی منافع فرد و مصالح اجتماع است، چون انسان یک موجود صد درصد منفعت‌جو است و او را در غیر طریق منفعت شخصی نمی‌شود وارد کرد، حداکثر اینست که اگر انتظار یک کار اخلاقی از وی داشته باشیم که نفعش به غیر برسد، باید هوشیاریش را زیاد کنیم و به او تفهیم نماییم که مصالح خود را با منافع جامعه هماهنگ کند. اخلاق در این نظریه به عنوان یک خصلت مطرح است، خصلتی هوشیارانه که انسان در همه جا منافع خود را با مصالح جامعه هماهنگ کند. طبق این مکتب نیز اخلاق به عنوان یک خصلت، امری ثابت است نه نسبی.

گفتیم که مکتب دیگری در باب اخلاق هست و آن مکتب قدما است. آنها در باب اخلاق نظرشان به اصل عدل است بر مبنای روح مجرد. می‌گویند خلق خوب عبارت است از اینکه نوعی توازن و تعادل میان جمیع قوا برقرار بشود تحت حکومت مطلق قوه

عاقله، به طوری که قوا و غرایز حکم رعیت این یک حاکم را داشته باشند. طبق این مسلک هم معلوم است که اخلاق امر مطلق است. اینکه انسان به گونه‌ای باشد که تمام قوا و غرایزش در مقابل نیروی عقلش رام باشند چیزی نیست که بگوئیم در این زمان با زمان دیگر فرق می‌کند. رام بودن رام بودن است.

همچنین مکتب افلاطونی که براساس زیبایی بود و می‌گفت ریشه اخلاق، زیبایی روح است، که این هم یک امر ثابتی است. (و اخلاق از نظر این مکتب یک امر مطلق است.) البته افلاطون ریشه آن زیبایی را تعادل می‌دانست.

رفتار نسبی است

یک مطلب هست و آن اینکه مطلق بودن اخلاق را با مطلق بودن فعل اخلاقی نباید اشتباه کرد. یعنی روی یک فعل نمی‌شود تکیه کرد و گفت همیشه این فعل اخلاقی است، همچنان که نمی‌شود گفت همیشه این فعل ضد اخلاق است. و غالبا این است که اسباب اشتباه افراد شده است، خیال کرده‌اند که لازمه اخلاق مطلق و ثابت اینست که افعال را از اول دسته بندی کنیم، یک دسته کارها را بگذاریم در طرفی و بگوئیم این کارها کارهای اخلاقی است، و یک دسته کارها را بگذاریم در طرف دیگر و بگوئیم این کارها کارهای غیر اخلاقی است. ولی باید گفت نه، به قول قدما: با جوه و اعتبارات، افعال فرق میکند، یعنی ممکن است [یک فعل با یک اعتبار] اخلاقی باشد [و با اعتبار دیگر] ضد اخلاقی. اینکه رفتار مطلق است یا نسبی، غیر از این است که اخلاق مطلق است یا نسبی. مثال می‌زنیم: سیلی زدن به یتیم آیا فعل اخلاقی است و خوب است، یا ضد اخلاقی است و بد است؟ جواب این است که مطلق سیلی زدن به یتیم را نمی‌شود حکم به خوب بودن یا بد بودنش کرد. یک وقت هست که به یتیم سیلی می‌زنیم که چیزی را از دستش بگیریم، و یک وقت قصد تأدیب داریم و [تأدیب، این کار را] اقتضاء می‌کند. پس سیلی زدن به یتیم حکم مطلق ندارد که مطلقا بد است و یا مطلقا خوب است، بلکه در یک جا که جریان ادب کردن اوست خوب است، و در جای دیگر مثلا در جریان ربودن مال او یا راندن و دور کردن او از خود و یا مقهور نمودن او بد است: « اما الیتیم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر(۱). یا مثلا در مقابل یک نفر خم شدن چطور است؟ می‌گوئیم موارد خیلی فرق

می‌کند، یک وقت انسان در مقابل یک کسی به قصد تعظیم خم می‌شود، باز تا آن شخص که باشد، اگر آدم شایسته تعظیمی است [این کار اخلاقی است]، و یک وقت در مقابل همان شخص به قصد تمسخر خم می‌شود، در این صورت این کار عنوان دیگری به خود می‌گیرد. پس خود این فعل که ماهیتش خم شدن در مقابل شخص دیگر است، در جاهای مختلف حکمهای مختلف پیدا می‌کند، یعنی در یک جا ممکن است فعل اخلاقی باشد و در جای دیگر فعل ضد اخلاقی. ما شاید هیچ کاری را در اسلام نداشته باشیم الا اینکه به اصطلاح طلبه‌ها با عناوین ثانویه، حکمش فرق می‌کند.

عناوین اولیه و عناوین ثانویه

یک اصطلاح خیلی خوبی علمای خودمان دارند، می‌گویند عناوین اولیه داریم و عناوین ثانویه. مقصودشان اینست که هر چیزی خودش به خودی خود یک نام و عنوانی دارد، یعنی صفتی بر آن صدق می‌کند [ولی گاهی عنوان دیگری بر آن عارض می‌شود] مثل اینکه زید به خودی خود انسان است، ولی گاهی اوقات یک عنوان ثانوی بر آن عارض می‌شود، یعنی یک صفت دیگری غیر از صفت اولیه‌اش پیدا می‌کند، مثلا زید انسان، انسان عالم است، یا انسان است، انسان ظالم است. این عنوان دیگری که روی او می‌آید، یک عنوان ثانوی است. ثانوی یعنی درجه دوم. ممکن است ثالثی و رابعی و خامسی و... هم داشته باشد. درست مثل انسانی که چند شغل دارد، به اعتبار اولی زید پسر عمرو است، ولی استاد دانشگاه هم هست، و در همان حال رئیس مجلس هم هست، و در همان حال رئیس یک شرکت هم هست، عناوین مختلف دارد. آنوقت می‌گویند هر شیئی به اعتبار هر عنوانی که بر آن عارض می‌شود یک حکم پیدا می‌کند. مثلا اگر از ما بپرسند که آیا گوسفند حلال گوشت است یا حرام گوشت، می‌گوئیم حلال گوشت. بعد می‌پرسند که آیا خوک حلال گوشت است، یا حرام گوشت؟ می‌گوئیم حرام گوشت. عنوان اولی گوسفند حلال گوشتی است، و عنوان اولی خوک حرام گوشتی. ولی همین حلال گوشت به یک عنوان ثانوی می‌شود حرام. فرض کنید مال غیر باشد، به اعتبار اینکه مملوک غیر است خوردن گوشتش حرام می‌شود، چون دزدی است. پس این گوسفند از جنبه حلال گوشتی حلال است ولی از جنبه اینکه مال غیر است خوردن گوشتش حرام است. و گوشت خوک که حرام است، در جای دیگر حلال می‌شود. مثلا موقعی که شخص در یک مخمصه‌ای گرفتار باشد که حیاتش بستگی به آن داشته باشد نه تنها حلال می‌شود بلکه خوردن آن واجب هم می‌شود،

یعنی اگر نخورد و تلف شود کارحرامی مرتکب شده است. وامثال اینها که از این مثالها زیاد داریم. گاهی می‌خواهیم روی فعل حساب کنیم و گاهی روی خصلت. اگر بخواهیم روی خصلت حساب کنیم، در مبنای هگل یا در مبنای سارتر و اشخاصی که می‌گویند معیاری برای اخلاق جز پسند و انتخاب انسان وجود ندارد، اخلاق و خوی امری نسبی می‌شود، ولی از این مسلکها که بگذریم، اخلاق به عنوان یک خصلت و خوی را می‌توان امر ثابتی شمرد، اما فعل اخلاقی را نه.

مثال به عفاف و عفت

آنهایی که معتقدند اخلاق نسبی است می‌گویند مثلاً یک روزی عفاف در یک جامعه‌هایی خوب بود - برحسب احتیاج و وضع آن جامعه‌ها - زیرا زندگی، زندگی کشاورزی بود و زندگی کشاورزی اینطور اقتضاء می‌کرد که وضع خانواده به شکل مستقل و جدایی باشد و زن در داخله زندگی مرد باشد، منفعت و مصلحت این طور اقتضاء می‌کرد و ناچار هر چه که بیشتر بر اصول عفاف تأکید می‌شد بهتر بود، ولی بعد زندگی ماشینی آمد و زن به متن اجتماع و داخل کارخانه‌ها کشیده شد. عفاف یک روزی خلق خوبی بود و امروز خلق خوبی نیست.

ولی این حرف روی این مبنایی که ما گفتیم غلط است. عفاف و پاکدامنی به عنوان یک حالت نفسانی یعنی: رام بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان، تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن، شره نداشتن، از آن افرادی که تا درمقابل یک شهوتی قرار می‌گیرند بی‌اختیار می‌شوند و محکوم غریزه خود هستند نبودن. پس عفاف همه وقت خوب است. بله، آن فعل اخلاقی که ما نام آن را عفت می‌گذاریم مانعی ندارد که فرق کند، البته نه در این مقیاسی که اینها می‌گویند، در این مقیاس هیچوقت فرق نمی‌کند. مثلاً در این مثالهای معروف فقهی که ذکر می‌کنند می‌گویند: زنی است مریض و نیاز به طبیب دارد. طبیب زن وجود ندارد و طبیب مرد هم باید بدنش را لمس کند و احیاناً در یک بیماریهایی مثل تب‌زا حتی با عورت زن سر و کار دارد. و فرض این است که جان زن در خطر است. در این صورت مراجعه به طبیب مرد جایز است. لمس کردن و نگاه کردن بدن زن برای نامحرم یک فعل خلاف عفت است، اما همین فعل در یک شرایط خاص جنبه غیراخلاقی بودن خود را از دست می‌دهد، ولی این غیر از اینست که خود عفاف به عنوان یک خلق و

خوی و خصلت، ارزش خود را از دست بدهد، ارزش آن محفوظ است، این فعل است که تغییر می‌کند. البته از همین جا می‌شود فهمید که فعلها و کارهایی که بیشتر به شرایط اقتصادی و صنعتی و فنی بستگی دارند، خود فعلها زیاد تغییر می‌کنند، ولی کارهایی که کمتر به این امور بستگی دارند مثل همین مسائل مربوط به عفاف و ستر و پوشش زیاد تغییر نمی‌کنند. تغییرات یا مربوط به جمعیت است یا شرایط اقتصادی و فنی که اینها تغییری در این جهت ایجاد نمی‌کنند. این مسائل مربوط به نوع ارتباطی است که دو جنس می‌توانند با هم داشته باشند، و جاذبه‌ای که این دو جنس نسبت به یکدیگر دارند. چون اصول، ثابت است فعل اخلاقی هم همیشه یکنواخت است.

بنابراین مسئله فعل اخلاقی و خوداخلاق را باید از یکدیگر تفکیک کرد. آنهایی که تبلیغ اخلاق می‌کنند دو کار باید بکنند: از نظر توصیه کردن به خود خلق و خویها باید آنها را به عنوان امور مطلق توصیه کنند، ولی در عین حال باید نوعی آگاهی و اجتهاد نیز به مردم بدهند که در مقام عمل، فعل اخلاقی را با فعل غیراخلاقی اشتباه نکنند.

یادم هست اوائلی که قم بودیم شنیدم از طرف عده زیادی از مردم ژاپن که مذاهب منحطی دارد [تقاضای ارسال مبلغ اسلام شده بود. از برخی نقاط جهان] عده‌ای را به ژاپن فرستاده بودند که مذاهب خودشان را معرفی کنند. مرحوم آقا شیخ عبدالکریم به آقای که واردتر از دیگران بود دستور داد که به ژاپن برود. آن آقا می‌گفتند من قبول نکردم چون فکر کردم شاید در بلاد کفر مردم. در نتیجه از مصر عده‌ای رفتند و بیست هزار نفر مسلمان سنی شدند. این، حساب نکردن کار است.

مثال به راستی

از اینجور حساب نکردن‌ها زیاد داریم. فعلی را که اخلاقی است ضد اخلاق می‌شناسیم و فعلی را که ضد اخلاقی است اخلاقی می‌دانیم. مثلاً راستی از آن جهت که راستی است خوب است و باید راست گفت، و دروغ از آن جهت که تحریف است بد است و نباید دروغ گفت، ولی آیا راست را در همه جا می‌توان گفت و دروغ در همه جا گفتنش حرام است؟ یک جاهایی قطعاً دروغ گفتن واجب است. و چیز عجیبی است که اخیراً عده‌ای به سعدی حمله می‌کنند که [او گفته است] دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است. بسیار حرف درستی است. ولی عده‌ای می‌گویند کسیکه دروغ می‌گوید لابد مصلحتی را در نظر

دارد. نه، دروغ منفعت آمیز غیر از دروغ مصلحت آمیز است. راست را انسان چرا می‌خواهد بگوید؟ برای مصلحت اجتماع. دروغ را چرا نباید گفت؟ چون برخلاف مصلحت اجتماع است. ولی اگر یک جایی همان دروغ به مصلحت اجتماع و فرد باشد، بدیهی است که باید آن را گفت. خیلی‌ها از جمله موسیو جردن رئیس کالج آمریکایی‌ها حمله کرده‌اند به سعدی که چرا گفته است دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز است. همین طور زردشتی‌ها حمله می‌کنند به سعدی که چرا این جمله را گفته است؟

محیط طباطبائی یک وقت مقاله‌ای نوشته بود که در هند - که قبلا در آنجا فارسی خیلی معمول بود - وقتی انگلیسی‌ها آمدند، از جمله کتابهایی که تدریس آن را در مدارس ممنوع کردند و زردشتی‌ها هم آنها را تأیید می‌کردند " گلستان سعدی " بود چرا که اخلاق بچه‌ها را فاسد می‌کند زیرا گفته است: " دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه‌انگیز است ". و بعد اضافه کرده بود که رنود می‌دانستند که

این کار علت دیگری دارد و آن اینست که در اوایل این کتاب حرف دیگری است:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خورداری

دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

از اول توی کله بچه می‌رود که گبر و زردشتی و نیز ترسا (مسیحی) دشمن خدا هستند، و اینها چون می‌خواستند آن جمله گفته نشود چیز دیگری را بهانه کرده بودند، والا کدام عاقل است در دنیا که معنی راست و دروغ را بفهمد، و نفهمد که در یک شرایطی راست گفتن از هر جنایتی بالاتر است. البته در همان جا هم باید فقط تا آن حدی که لازم است از آن راست که طرف را به جنایتش راهنمایی می‌کند پرهیز کرد، باید به شکل " توریه " باشد، مثل داستان ابوذر که می‌گویند پیغمبر را به دوش گرفته بود در حالی که روی ایشان ردائی کشیده بود. آمد و پیغمبر را از جلوی کفار قریش عبور داد. گفتند: ابوذر! چیست که بر پشت گرفته‌ای؟ گفت: محمد. این راستی بود که آنها باور نمی‌کردند. ولی اگر او می‌دانست که اگر این راست را بگوید آنها باور می‌کنند، گفتنش برای او حرام بود و از هر حرامی هم حرامتر.

بدون شک انسان در یک مسائلی مثل اصلاح ذات البین [مانعی ندارد که دروغ بگوید]. ما مواردی در فقه داریم که در آن موارد دروغ گفتن جایز است، مثل آشتی دادن دو دشمن (مصلحت یعنی این)، بی‌گناهی را با یک دروغ نجات دادن، که داستان سعدی نیز در همین مورد است. در چنین شرایطی اگر دروغ بگوئیم البته بهتر است.

غرض اینست که میان فعل اخلاقی و خود اخلاق باید تفاوت قائل شد. اینکه فعل اخلاقی تغییر می‌کند، با اسلام هم سازگار است. مثلاً کسی می‌پرسد دزدی حرام است یا حلال؟ می‌گوئیم حرام است. می‌گوید آیا جایی هست که دزدی جایز باشد؟ می‌گوئیم بله، پیش می‌آید که حتی واجب می‌شود.

حدیث علی علیه السلام و نظریه نسبیت اخلاق

بحث ما درباره مسئله نسبی بودن اخلاق و طبعا نسبی بودن تربیت بود. بنابر نظریه‌ای که می‌گوید اخلاق نسبی است و در زمانهای مختلف و در منطقه‌های مختلف و درباره افراد مختلف، مختلف می‌باشد، ما نمی‌توانیم یک طرح اخلاقی برای همه افراد بشر آن هم در همه زمانها ارائه کنیم، و هر طرح اخلاقی از طرف هر مکتبی اعم از اسلام و غیر اسلام عرضه بشود باید محدود باشد به منطقه خاص، به زمان خاص، به شرایط مخصوص، و طبعا در جای دیگر باید چیز دیگری به جای آن حکومت کند.

ما در بحث خودمان رسیدیم به اینجا که فرق است میان اخلاق و رفتار. اخلاق که عبارت است از یک سلسله خصلتها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، یا به عبارت دیگر قالبی روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب و در آن کادر و طبق آن طرح و نقشه ساخته می‌شود، و چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد، یک امر ثابت و مطلق و همگانی و همیشگی است، ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحیات در خارج، در شرایط مختلف، مختلف می‌شود، و باید هم مختلف بشود، و به عبارت دیگر مظاهر و مجالی اخلاق انسانی در شرائط مختلف، مختلف است، در یک جا انسان باید یک جور عکس‌العمل نشان بدهد، در جای دیگر جور دیگر، نه اینکه انسان در یک جا باید یک جور

باشد و در جای دیگر جور دیگر. خیلی فرق است بین اینکه بگوئیم بشر خودش در هر عصری یک جور باید باشد غیر از جوری که در عصر دیگر باید باشد، و در هر منطقه‌ای یک جور باید باشد غیر از جوری که در منطقه دیگر باید باشد، و اینکه بگوئیم انسان می‌تواند آنچنان شخصیت عالی‌بی داشته باشد که در همه جا یک جور باشد ولی مظاهر رفتارش در زمانهای مختلف و شرایط مختلف متفاوت باشد.

طرح يك اشكال

ممکن است کسی بگوید: در اسلام دستورهایی هست در مورد خلیات زن و مرد که پاره‌ای از خلیات را که برای مرد پسندیده است برای زن ناپسند معرفی می‌کند، و برعکس پاره‌ای از خلیات را که برای زن پسندیده است برای مرد ناپسند معرفی می‌نماید. آیا از نظر اسلام مدل اخلاقی و مدل انسانی زن و مرد متفاوت است؟ یعنی از نظر انسانیت، اینها دو نوع انسانند؟ و از نظر اسلام دو طرح برای قالب‌گیری روح اینها پیشنهاد می‌شود؟ زن از نظر آنچه که ما خلق می‌نامیم در یک قالب باید ساخته بشود و مرد در قالب دیگر؟ اگر اینطور است پس معلوم می‌شود پایه این حرف که خلق، یک حقیقت مطلق و ثابتی است متزلزل است و این سخن اساسی ندارد. اولین دلیلش این است که در مورد زن و مرد فرق می‌کند. در نهج‌البلاغه جمله‌ای هست که ممکن است همین جمله را کسی طرح بکند. می‌فرماید: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال». بهترین خصلتها و خویهای زنان همان بدترین خصلتهای مردان است، یعنی چیزهاییکه برای زن بهترین خصلت است، برای مرد بدترین خصلت است. سه چیز را ذکر می‌کند: «الزهو» (تکبر) «والجبين» (جبان بودن، ترسو بودن) «والبخل» (بخیل و ممسک بودن). می‌دانیم که تکبر یک خلق بسیار بد معرفی شده است و حتی از نظر روانی یک نوع بیماری روانی تلقی می‌شود. جبن و ترس هم که معلوم است، ضعف و ناتوانی است. بخل و امساک هم که پول دوستی و مال دوستی است. اینها که برای مردها بدترین خلق و خویهاست، در نهج‌البلاغه می‌گوید بهترین خلق و خوی زن است و زن باید این خلقها را داشته باشد. این چطور می‌شود؟ بعد حضرت توضیحی می‌دهند که این توضیح مشکل را حل می‌کند. «فاذا كانت المرأش مزهوش لم تمكن من نفسها». زن وقتی که متکبر باشد، مرد بیگانه را به خود راه نمی‌دهد، و به عبارت دیگر میان خود و میان مرد بیگانه حریم و دور باش ایجاد می‌کند. «واذا كانت بخيلةً حفظت مالها و مال بعلمها». اگر

ممسک باشد مال خود و شوهر را نگهداری می‌کند. « واذا كانت جبانة فرقت من كل شيء يعرض لها » (۱). و اگر ترسو و جبان باشد از هر حادثه‌ای که پیش می‌آید کنار می‌کشد و احتیاط می‌کند.

پاسخ

ابتدا مطلبی را عرض می‌کنم، اگر چه اگر این مطلب را بگویم ممکن است خیال کنید که من می‌خواهم بگویم که این حدیث چندان قوی نیست. ولی اینطور نیست. ما باید ببینیم که این جمله، اولاً معنی و مفهوم واقعیش چیست و حضرت چه می‌خواهد بگوید؟ ثانیاً آیا با سایر تعلیماتی که در متن اسلام هست و از آن جمله کلمات خود ایشان وفق می‌دهد یا نه؟ مقدمه‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است: تعبیری دارند علمای ادب - و غیر علمای ادب هم این حرف را می‌زنند - و آن این است که می‌گویند در تعبیرات زبان عربی (در فارسی هم لابد هست، و در هر زبانی هست، چون در واقع مربوط به بشر است نه مربوط به یک زبان خاص) در الفاظی که مربوط به حالات روانی انسان است، گاهی لفظ را به کار می‌برند نه به اعتبار خود آن حالت روانی، بلکه به اعتبار اثری که معمولاً در آن حالت روانی از انسان سر می‌زند. مثلاً مهربانی. خود مهربانی یا رحم (در زبان عربی) یک حالت روانی است، و احساسی است در انسان. گاهی این کلمه به کار برده می‌شود در مورد خود این احساس به عنوان یک حالت روانی، و گاهی به کار می‌رود در جایی که اثر این کار بروز می‌کند اعم از اینکه خودش وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. می‌گوییم فلانی با فلان کس مهربانی کرد، یعنی کاری که از نوع کار مهربانانه است انجام داد اعم از اینکه آن حقیقت مهربانی در آن وجود دارد یا وجود ندارد؟ یا مثلاً در مورد خداوند همین لغات انسانی به کار برده می‌شود و حال آنکه این لغات به مفهوم انسانیش در مورد خداوند صادق نیست ولی به مفهوم اثرش صادق است. مثل اینکه می‌گوییم: "الله یستهزء بهم" (۲) خدا آنها را استهزاء می‌کند. یا می‌گوییم خدا از چنین چیزی حیا می‌کند. "حیا" لغتی است که برای انسان وضع شده و حالت انسان را بیان می‌کند. در انسان "حیا" یک حالت آزر، شرم، انفعال، خجلت و تأثر است، یک حالت روانی

پاورقی:

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۲۲۶

۲. بقره / ۱۵

است. بدون شک حیای به معنای شرم پیدا کردن، آن حالت روانی‌بی که در انسان پدید می‌آید، و بالاخره تأثر و انفعال در مورد خداوند درست نیست، ولی گاهی رفتاری که خدا با انسان می‌کند نظیر حالتی است که از روی حیا و شرم صادر شده باشد، می‌گویند خدا حیا می‌کند. سعدی در اول گلستان می‌گوید: بنده‌ای بار اول بخواند دعا مستجاب نشود، بار دوم و بار سوم، بعد خطاب رسد: یا ملائکتی جواب بنده مرا بدهید که فقد استحييت من عبدی [از بنده‌ام حیا کردم و شرم‌منده شدم]. همچنین استهزاء از نظر انسان یک حالت روانی است که یک بروزاتی دارد، ولی وقتی خدا یک کاری با یک بشری می‌کند که در عمل، او را مانند کسی قرار می‌دهد که شخصی او را در معرض مسخره مردم قرار داده است، می‌گوید: الله یستهزی. خدا استهزاء می‌کند.

اختصاص به خدا ندارد، در بسیاری از موارد دیگر، در مورد انسانها هم همین لغات به کار برده می‌شود ولی به اعتبار رفتاری که آن نوع رفتار معمولاً معلول آن حالت است. چگونه؟ سه لغتی که اینجا آمده، تکبر، جبن و بخل است. خود تکبر معلوم است که یک حالت روانی در انسان است. (قبل از اینکه این حدیث را معنی بکنیم برایتان قرائن ذکر می‌کنم). به ما گفته‌اند: «التکبر مع المتکبر عبادش». یعنی با متکبر تکبر کردن عبادت است. مقصود اینست که اگر کسی متکبرانه رفتار می‌کند شما طوری عمل نکنید که او را به تکبرش تشویق کنید، بلکه در مقابل آدمی که متکبرانه رفتار می‌کند متکبرانه رفتار کنید تا دماغش به خاک مالیده شود و دیگر تکبر نداشته باشد. تکبر با متکبر عبادت است. نه اینکه بخواهد بگوید خود تکبر به عنوان یک حالت روانی که خودپسندی و خود بزرگ بینی است [ممدوح است و] اگر در مقابل یک آدم متکبر قرار گرفتی تو هم واقعا خود بزرگ بین باش. بلکه می‌خواهد بگوید تو همیشه باید متواضع باشی، روح همیشه باید متواضع باشد، ولی رفتارت با یک آدم متکبر، متکبرانه باشد تا دماغ او را به خاک بمالی. پس در اینجا تکبر با متکبر به عنوان "خلق" توصیه نشده است، تکبر به عنوان یک رفتار که شبیه رفتار یک آدم متکبر است توصیه شده است.

دستور پیغمبر در عمره القضاء

عمرش القضاء عمره‌ای بود که ظاهراً در سال هفتم هجری پیغمبر اکرم مشرف شدند به مکه، بعد از قراردادی که در حدیبیه بستند، و جریان حدیبیه این بود که کفار مانع شدند که پیغمبر داخل مکه شود و پیغمبر از نزدیک مکه برگشت به شرط اینکه بعد برگردند، و

برگشتند. مکه هنوز مسلمان نبود و کافر بود و دشمن. طبق قرارداد اجازه دادند مسلمین بیایند، اما برای اینکه با مسلمین تلاقی نکنند و چشم غیر مسلمانها به مسلمین نیافتد که تحت تأثیرشان قرار بگیرند دستور عمومی صادر کردند که همه از خانه‌های مکه خارج بشوید و بروید بیرون از مکه که اصلا مسلمین را نبینید، و آنها هم سه روز در مکه می‌مانند و بعد از سه روز می‌روند. قرارداد هم اینطور بود. وقتی مسلمین وارد شدند، قریش، زن و مرد و بچه، همه بیرون رفته بودند ولی از کوههای اطراف، آنطرف‌تر نرفته بودند و بالای کوهها بودند. پیغمبر اکرم می‌دانست که اینها از دور مراقب مسلمین هستند، دستور داد که جامه احرام را از روی یک شانه‌تان پائین بیاندازید و در حالی که طواف می‌کنید، مردانه و با صلابت و شجاعت هروله کنید. و یگانه طوافی که در زمان پیغمبر، مسلمین طواف کردند در حالی که وقتی که طواف می‌کردند مثل وقتی بود که در میدان جنگ دارند عمل می‌کنند آن طواف بود، برای اینکه آنها مسلمین را در مظهر قدرت و شوکت ببینند، در صورتی که موقع، موقع عبادت است و حالت، حالت دعا و تضرع و تواضع. ولی در آنجا پیغمبر اکرم می‌خواست که مسلمین، بزرگ منشانه و بلکه متکبرانه رفتار کنند اما نمی‌خواست که آنها واقعا متکبر باشند. مثال دیگر: دستور داده شده است که در میدان جنگ متکبرانه رفتار کنید، یعنی رشید و بی‌اعتنا راه بروید، درست مثل یک آدم متکبر، که امیرالمؤمنین ظاهرا در جنگ خندق بعد از آنکه عمرو را کشت، وقتی که از میدان به طرف مسلمین می‌آمد قدمها را آهسته برمی‌داشت و خودش را خیلی رشید گرفته بود و متکبرانه می‌آمد. پیغمبر اکرم فرمود: این نوع، راه رفتنی است که خداوند جز در این موقع آن را مبعوض می‌دارد. این، رفتار متکبرانه است، ولی اسلام خود تکبر را در میدان جنگ هم مبعوض می‌دارد، و در همه جا مبعوض می‌دارد. هیچیک از افرادی که وارد فقه الحدیث هستند، نگفته است که خود تکبر به عنوان یک خلق و خوی و یک حالت روانی، استثناء پذیر است، در میدان جنگ خوب است، در غیر میدان جنگ بد است، در کجا خوب است، در کجا بد.

پس " تکبر " در این موارد یعنی رفتار متکبرانه. اینجا هم در مورد زن - به قرینه اینکه می‌گوید: " لم تمکن من نفسها " - نمی‌گوید زن خوب است متکبر باشد مطلقا، حتی با زنان دیگر. نه، زن با زنان دیگر نباید متکبر باشد. با محارم خودش چطور؟ با شوهرش، با پدرش، با برادرش، با عمویش، با دایی‌اش. بدیهی است که با اینها نیز نباید متکبر باشد.

انسان هم که دو جور خلق نمی‌تواند داشته باشد. آدم یا متکبر است یا متکبر نیست. این حدیث می‌گوید زن در مقابل مرد نامحرم رفتارش متکبرانه باشد. البته "زهو" که اینجا آمده با کلمه "تکبر" کمی فرق دارد، یعنی رفتارش بزرگ منشانه باشد، آن تواضعها و فروتنیهایی که مثلاً یک مرد در مقابل مرد دیگر، یا یک زن در مقابل زن دیگر، و یا یک زن در مقابل یک مرد محرم از خود نشان می‌دهد که قدم شما روی چشم، دل ما را روشن کردید، تشریف بیاورید و از این قبیل، برای زن شایسته نیست که در مقابل مرد نامحرم از خود نشان دهد و اینهمه خودش را کوچک کند. زن در مقابل یک مرد نامحرم که قرار می‌گیرد باید خودش را بگیرد. و لهذا می‌فرماید که اگر زن با یک مرد نامحرم اینطور رفتار بکند، آن نامحرم همیشه میان خودش و آن زن یک حریم و یک دور باش قائل می‌شود. پس این تکبر مربوط به رفتار شد نه مربوط به خلق. خود حدیث نشان می‌دهد که اگر زن اینجور باشد مرد نامحرم را بر خود متمکن نمی‌کند. ما یک اصلی را همیشه گفته‌ایم که اسلام به طور کلی می‌خواهد یک حریمی - هم عملی مثل آنچه که در مورد پوشش گفته است و هم اخلاقی مثل آنچه که در این جور موارد می‌گوید - میان مرد و زن نامحرم وجود داشته باشد، و این حریم جلوی آن اشتعالی را که خطر آن همیشه وجود داشته و دارد می‌گیرد.

پس این، رفتار متکبرانه است نه خود تکبر.

مفهوم "جبن" در این حدیث

اما مسئله جبن. مسئله جبن نیز اینجا ناظر به مسئله عفاف زن است نه مسئله جبن و شجاعت مطلقاً. شجاعت به عنوان خلق روحی که به اصطلاح معروف یعنی قوت قلب داشتن و نترس بودن و خود را نباختن در مقابل دیگران، برای مرد ممدوح است، برای زن هم ممدوح است. هیچ وقت اسلام نمی‌گوید که مرد خوب است شجاع و قوی القلب باشد ولی زن خوب است ترسو باشد. به چه دلیل؟ به دلیل اینکه اولاً آنچه ما در باب مدح شجاعت و مذمت جبن داریم - که زیاد است - اختصاص به زن و مرد ندارد، هم در مورد مرد است و هم در مورد زن، و ثانیاً سیره زنان مسلمین این است که همیشه شجاع بوده‌اند، یعنی زنان شجاع مسلمین مورد تمجید و تجلیل قرار گرفته‌اند، چون "شجاعت" یعنی نترس بودن و باک نداشتن و اینکه انسان در مقابل خطر که قرار می‌گیرد فکرجان یا مال، او را نترساند و عقب نشینی نکند، فداکار باشد، حاضر باشد از جانش، از مالش

و از حیثیتش بگذرد و در مقابل دشمن بایستد.

داستان صفیه دختر عبدالمطلب

مثلا ما می بینیم در تاریخ اسلام داستان صفیه دختر عبدالمطلب به عنوان یک داستان حماسی و قابل تمجید و اینکه از یک زن هاشمی چنین انتظار می رود، نقل شده است. در جنگ خندق که مسلمین محصور بودند و کفار آنها را محاصره کرده بودند، پیغمبر اکرم زنها را در یک حصار مخصوصی در یک محل معینی قرار داده بود مردی است به نام حسان بن ثابت، شاعر معروف، و به اصطلاح شاعر مقلقی است یعنی از شعرای بسیار زبر دست است و با زبانش هم خیلی به اسلام خدمت کرده و شاعر مخضرم هم هست، یعنی هم در دوره جاهلیت شاعر بوده است و هم در دوره اسلام، و او را از شعرای درجه اول عرب می شمارند. او نیز مانند اکثر شعرای دیگر و مانند اکثر کسانی که شغلشان حرف زدن است و نیروشان بیشتر در حرف زدن مصرف می شود و قهرا در عمل کوتاه هستند [در عمل ناتوان بود]. آنجا که دیگر پای عمل و جنگ به میان آمد میدان جنگ را رها کرد و رفت در میان زنها مخفی شد. اتفاقا یکی از افراد دشمن آمد و وقتی اطلاع پیدا کرد که اینجا زنها هستند، به همان دژ زنها حمله کرد. زنها به حسان گفتند بلند شو شمشیر را بردار، دشمن آمد. ولی او این کار را نکرد (مثل بعضیهای دیگر چادر سرش کرد (۱) رفت آن عقبها مخفی شد). ولی اینجا دیگر جای این نبود که زنان شجاعت به خرج ندهند. صفیه دختر عبدالمطلب، مردانه آمد جلو، شمشیر را برداشت، زد و آن مرد را از پا درآورد. یا شجاعت حضرت زهرا و یا شجاعت حضرت زینب. ما می بینیم که از نظر قوت و قدرت قلب و حماسه داشتن روح و نترسیدن از کشته شدن، حضرت زینب یک نمونه بسیار عالی اسلامی است و در تاریخ اسلام داستان او به عنوان یک نمونه کامل همیشه نقل شده است. آن چیزی که برای زن گفته اند نسبت به آن باید جبان باشد یعنی عملش جبانانه و محتاطانه باشد، در مورد ترس از جان یا ترس از مال و ثروت نیست، در مورد ترس از عفاف است. آدم شجاع نمی ترسد، می گوید می روم، حداکثر کشته میشوم، کشته هم شدم با افتخار است. زن در مورد کشته شدن همین جور باید باشد، ولی در

پاورقی:

۱. (اشاره به عکس العمل سران ارتش رضاخان در مقابل اشغال ایران توسط نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰ است.)

یک وقتی آقای همایون (۱) مثل خوب و آموزنده‌ای ذکر می‌کرد. می‌گفت چهل پنجاه سال پیش، حمالی را دیدم که طبق بزرگی از این جنسهای بارفتن عالی که در خانواده‌های سلطنتی یا اعیان و اشراف به ندرت پیدا می‌شود و جزء نفایس یک مملکت است روی سرش بود و از خانه‌ای به خانه دیگر منتقل می‌کرد. در همین حال بعضی از رنود دیدند فرصت خوبی است برای اینکه او را اذیت کنند. آمدند یک عمل اهانت آمیزی نسبت به او انجام دادند. من دلم ریخت، گفتم الان این آدم عصبانی می‌شود و برای اینکه از خودش دفاع کند این طبق بارفتن را می‌اندازد و همه می‌شکند. ولی دیدم او تحمل کرد چون می‌فهمید چه باری دارد و اینجا جای شجاعت کردن و دفاع نمودن از خود نیست، اینجا جایی است که باید امانت را به منزل رساند. ارزش آن را درک کرد.

زن، حامل يك امانت انساني

زن به عنوان یک صاحب عفت، حامل یک امانت بزرگ انسانی است، نه دارای یک امر شخصی که اگر از آن بگذرد از شخص خودش گذشته، اگر بگذرد به یک امانت انسانی خیانت کرده است. مرد هم باید عقیف باشد، زن هم باید عقیف باشد، ولی می‌دانیم که اگر دنیا را هم از نام تساوی حقوق زن و مرد پر کنند، تشابه زن و مرد را که کسی نمی‌تواند درست کند، و در اینکه زن و مرد دو جنسی هستند که در برخی امور انسانی با یکدیگر مشترک هستند و در برخی دیگر از نظر کیفی با یکدیگر اختلاف دارند تردیدی نیست. و لهذا عفت زن یک امری است که مورد تجاوز مرد قرار می‌گیرد ولی عفت مرد هیچ وقت

پاورقی:

۱. (از) موسسین حسینیه (ارشاد)

پسرانه و مزاحم پسرها بشوند؟! مزاحمت در امر عفاف همیشه از طرف مرد است و این زن است که در درجه اول باید حافظ و نگهبان این امانت اجتماعی و اخلاقی و انسانی باشد.

این حدیث هم که فقط زن را توصیه می‌کند که رفتارش جبانانه باشد، نمی‌گوید زن در مقابل زن، زن در مقابل شوهر، زن در مقابل محرم خودش و زن در مقابل غیر مساله خاص مربوط به عفت. بای یک زن این شجاعت نیست که بگوید: من تنها می‌روم میان خیلی از مردها، هیچ طور هم نمی‌شود، من شجاع هستم و نمی‌ترسم. شجاع آن است که در جای فداکاری نترسد، یعنی اگر امانت را از او گرفتند بگوید فداکاری کردم، ولی اگر عفت را از تو گرفتند فداکاری نکرده‌ای، به امانت خیانت کرده‌ای.

بنابراین مساله جبن در اینجا که امیرالمومنین توصیه می‌کند که زن باید محتاط باشد، به این معنی است که رفتارش باید جبانانه باشد، آنها هم نه در مطلق مسائل، نه در مورد خطر جان، نه در مورد خطر مال، نه در مورد خطر حیثیت اجتماعی، بلکه در موردی که عفت در معرض خطر قرار می‌گیرد. این، توصیه به احتیاطکاری زن است.

مفهوم " بخل " در این حدیث

مسئله بخل هم همین جور است. قرآن می‌گوید: « ومن یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون » (۱) یک حالتی را قرآن به نام " شح نفس " می‌نامد، یعنی گرفتگی روح، پول پرستی، اینکه انسان حالتی داشته باشد که اگر بخواهند یک ریال از او بگیرند گویی بخشی از جانش را می‌خواهند از او جدا کنند. اسلامی که دین توحید است، اسلامی که می‌خواهد تعلقات انسان را از بین ببرد و نمی‌خواهد انسان اعم از زن و مرد به غیر خدا

پاورقی:

۱. حشر / ۹

وابسته باشد، آیا چنین احتمالی هست که مثلاً به حضرت زهرا توصیه کند که شما خوب است خیلی پول پرست باشید، پول را خیلی باید دوست داشته باشید، مال و ثروت را خیلی باید دوست داشته باشید؟! پس چرا اینکه حضرت زهرا می‌آید حتی پیراهن شب عروسی خودش را در راه خدا انفاق می‌کند، در اسلام یک فضیلت بزرگ تلقی شده، و واقعا هم فضیلت بزرگی است.

مقصود از بخل در این حدیث، بخل در مال فردی و شخصی نیست. زن امانتدار مال شوهر است. مخصوصاً تعبیر دارد: "حفظت مالها و مال بعلها" که به نظر من یعنی مال مشترکی که مال دو نفرشان هست. به عبارت دیگر و به تعبیر عرفی خودمان، زن در خانه‌داری نباید دست به باد باشد، سخاوتمندی در داخل خانواده، از جیب حاتم بخشیدن است، خصوصاً در نظام اسلامی که آنکه در آمد را تحصیل می‌کند مرد است و زن باید مدیر داخله خانواده باشد، و طبعاً اینطور است که آن کسی که زحمت درآوردن پول را نکشیده ارزش پول را هم آنقدرها درک نمی‌کند. زن از نظر مال مشترکی که در خانواده هست امانتدار است، و اگر برای یک ریال هم حساب بکند و از پیش خود نبخشد، این کار او ممدوح است.

پس بخل نیز در اینجا، نه بخل به معنای آن صفت نفسانی است که خلق است، بلکه به معنای "رفتار ممسکانه" است نه از مال خود بلکه از مال شوهر، و این اختصاص به زن ندارد، در غیر زن هم هست.

امیرالمؤمنین، اول جواد و اول ممسک بود. تاریخ این را نشان می‌دهد. اول جواد و بخشنده بود از مال خودش، اول ممسک بود در مالی که امانتدار آن بود یعنی بیت‌المال، که به برادرش عقیل هم حاضر نیست یک ریال از آن مال بدهد. آیا علی (ع) دو صفت متضاد داشت؟ نه، این دو صفت، از نظر خلق متضاد نبود. رفتن و زحمت کشیدن: غنیمت جنگی به دست آوردن یا قنات جاری کردن و حتی از راه عملگی پول به دست آوردن و بعد آن را به دیگری دادن، این جود است، و بیت‌المال مسلمین را به دقت نگهداری کردن و حتی آن شمعی را که مربوط به بیت‌المال است، هنگام کار شخصی خاموش کردن، امانتداری است نه بخل، که وقتی آنجا مشغول رسیدگی به حساب بیت‌المال است و شمع هم از بیت‌المال روشن است، چند نفر وارد می‌شوند که کار خصوصی دارند و کارشان مربوط به کار بیت‌المال نیست، فوراً شمع را خاموش می‌کند، چرا خاموش کردی؟ این شمع مربوط به بیت‌المال است، شما کار خصوصی دارید، این کار به آن مربوط نیست. پس بگویند چه آدم ممسک پول پرستی است، از اینکه شمعی

مصرف بشود مضایقه دارد! نه، این جور نیست. اگر این جور باشد ما باید عثمان را خیلی سخی و جواد بدانیم که بیت‌المال مسلمین را همین جور اورت به این طرف و آن طرف می‌داد. هر انسانی در آن مالی که نسبت به آن مال امانتدار است باید ممسک باشد، ولی به این معنا که رفتارش ممسکانه باشد نه اینکه خلشش امساک باشد. این به خلق ارتباط ندارد.

پس این حدیث که سه چیز را از خلیات مسلم زن ذکر کرده است: کبر و جبن و بخل، و اینها را در مورد زن و مرد به دوگونه توصیف نموده است با اصل نسبی نبودن اخلاق منافاتی ندارد. در مورد جبن عرض کردیم که نقطه مقابلش که شجاعت و قوت و نیرومندی است، برای زن و مرد هر دو مطلوب است. جبن به معنی خلق، برای زن و مرد هر دو بد است، و شجاعت برای زن و مرد هر دو خوب است.

شجاعت و دفاع از حقیقت

ما در اسلام دو دفاع داریم: یکی دفاع از حق به معنی حقیقت، و دیگر دفاع از حق به معنی حقوق اجتماعی. آنجا که حقایقی دارد در اجتماع پایمال می‌شود، پای امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با منکرات و ترویج و اشاعه آنچه که اسلام آنرا نیک می‌شناسد در میان می‌آید. یک دلیل بر اینکه شجاعت به معنی خلق اختصاص به مرد ندارد این است: آیا دفاع از حق به معنی دفاع از حقیقت، یا به عبارت دیگر امر به معروف و نهی از منکر، از مختصات مردان است و یا از امور مشترک میان مرد و زن؟ امر به معروف و نهی از منکر یک شرطش شجاعت و نیرومندی است. یک آدم ترسو که نمی‌تواند این مبارزه اجتماعی را انجام دهد. نص قرآن کریم است که امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به مردها ندارد: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (۱) مردان مؤمن و زنان مؤمن دوستان یکدیگرند - و به معنی دقیق‌تر "اولیاء" - حامیان یکدیگر هستند (ولی حمایت بر اساس اصول اسلام نه براساس تمایلات شخصی) و سرپرستان یکدیگر می‌باشند، همان تعبیری که در حدیث آمده: «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» (۲). همه شبانان یکدیگر هستند. مکرر گفته‌ایم - و در مقاله "ولاءها و ولایتها" نیز گفته‌ام - که "ولی" معنایش دوست نیست، حمایت و سرپرستی است. گاهی ولی اسم

پاورقی:

۱. توبه / ۷۱

۹۵

ص

الصغیر،

الجامع

۲.

و بعض " می‌آید، یعنی هیچ فرق نمی‌کند، دو طرفی است. و ما از این قبیل در مورد زن و مرد زیاد داریم، از جمله در آیه « الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض » (۱). در مقاله‌ای از آقای موسوی زنجانی دیدم نکته خیلی خوبی را متذکر شده‌اند. ایشان گفته بودند که قرآن می‌گوید: « الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض ». نمی‌گوید: بما فضل الله الرجال علی النساء. می‌خواهد بگوید به موجب برتری‌هایی که بعضی نسبت به بعضی دارند، به موجب مجموع برتری‌هایی که مرد از جنبه‌ای بر زن، و زن از جنبه‌ای بر مرد دارد، وظیفه قوامت مال مرد است، که حرف بسیار درستی است و شاید بیشتر از این احتیاج به بیان داشته باشد. مؤمنین و مؤمنات بعضیشان حامی و راعی و سرپرست بعض دیگر هستند. که چه می‌کنند؟ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. پس در دفاع از حقیقت هیچ فرقی میان مرد و زن نیست، و هر دفاعی اول شرطش شجاعت و قوت و نیرومندی است.

شجاعت و دفاع از حقوق اجتماعی

در دفاع از حق به معنی دفاع از حقوق اجتماعی که یک اصل مسلم در اسلام است، باز به قول فقها عموماً ما اختصاص به زن یا مرد ندارد. « لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم » (۲) خدا فریاد کشیدن و بدگوئی کردن را دوست نمی‌دارد مگر در مورد مظلوم. کلمه " من " اختصاص به زن یا مرد ندارد. یا آیه دیگر که درباره شعر و شاعر می‌گوید:

« والشعراء یتبعهم الغاؤون، ا لم تر انهم فی کل واد یهیمون، وانهم یقولون ما لایفعلون، الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا و انتصروا من بعد ما ظلموا » (۳).

پاورقی:

۱. نساء / ۳۴

۲. نساء / ۱۴۸

۳. شعراء / ۲۲۴_۲۲۷

قرآن با شعر به معنای آن تخیل بافیها که فقط یک وسیله تخدیر و سرگرمی برای افراد بشر است موافق نیست. [به عبارت دیگر] اسلام با شعر تخیلی و شعرهایی که صرفاً جنبه سرگرم کنندگی و در واقع جنبه تخدیری و جنبه انسان فاسد کنی دارد موافق نیست. ولی پیغمبر فرمود: «ان من الشعر لحکمة» (۱) اسلام با کلام منظوم مخالف نیست. ممکن است در شعری حکمت باشد. آنوقت آن شعر، شعر به آن معنا نیست. قرآن شعرا را [مذمت می‌کند]، همان شعری که در آن زمان بودند و در اغلب زمانها شعرا همان جور هستند، و در میان آنها افراد معدودی مثل اقبال لاهوری، شاعر مسلکی پیدا می‌شود که شعر را در خدمت هدف خودش قرار داده نه اینکه آن را به عنوان یک هنر هر جا که شد مصرف کند. قرآن می‌گوید: «الم تر انهم فی کل واد یهيمون». در وادیهای مختلف حیران‌اند، یک روز مدح این، یک روز مدح آن، یک روز در این موضوع، یک روز در آن موضوع، یک روز یک چیزی را مدح می‌کند، روز دیگر همان چیز را مذمت می‌کند، که مظهر تام و تمام بی‌مسلکی است. ولی «الا الذین آمنوا» مگر شعرا با ایمان و به قول ما مسلکی و هدفدار که شعرشان در خدمت ایمانشان است. امروز اگزیستانسیالیستها می‌گویند ادبیات متعهد، شعر متعهد. حرف قرآن تقریباً همین مطلب است، با شعر مخالفت می‌کند مگر با شعر متعهد: «الا الذین آمنوا و انتصروا من بعد ما ظلموا» مگر آنانکه مظلوم واقع شدند و با شعردارند انتصار می‌کنند و کمک می‌خواهند، یعنی شعری که شعار یک مظلوم است در برانگیختن مردم علیه ظالم.

در اینجا هم تعبیر قرآن تعبیر مطلق و اعمی است [و اختصاص به مرد یا زن ندارد]. همچنین امیرالمؤمنین در تعبیراتشان در نهج‌البلاغه دارند که: «لا یمنع الضیم الذلیل و لا یدرک الحق الا بالجد» (۲). می‌فرماید آدم ذلیل و زبون هرگز نمی‌تواند ضیم - یعنی خواری و ذلت ظلم - را از خودش دفع کند، و به حق نتوان رسید مگر با جدیت و تصمیم.

اینها به تعبیر اصولیون یک عموماتی است که آبی از تخصیص است. اصولیین یک حرف بسیار زیبا و خوبی دارند، می‌گویند بسیاری از عمومات (یعنی کلیات) قابل استثناء است، یک قاعده، یک قانون را ذکر می‌کنیم، بعد برایش استثناء ذکر می‌نماییم. ولی بعضی از عمومات و کلیات است که آبی از استثناء است یعنی اصلاً لحن و منطق و

پاورقی:

۱. در الغدیر، ج ۲ / ص ۹ مدارک زیادی برای آن ذکر شده است.

۲. خطبه ۲۹

۳. (یعنی اباکننده)

طرز بیانش می گوید من استثناء ناپذیر هستم، و اساسا استثناء برای آن معنی ندارد.

شجاعت حضرت زهرا (س)

این عموماتی که در اینجا آمده است، عموماً استثناء ناپذیر و آبی از تخصیص است، و بهترین و مسلم‌ترین دلیلش جریان تاریخی حضرت زهرا سلام الله علیها و حضرت زینب سلام الله علیها است. قضیه حضرت زهرا از یک جنبه واقعا عجیب و فوق‌العاده است. شما در مجموع در نظر بگیرید: از یک طرف علی و زهرا یک زوجی هستند که نشان دادند از جنبه مادی و جمع ثروت، به دنیا و ما فیهایش بی‌اعتنا هستند. گفت: « و ما اصنع بفدک و غیر فدک؟ و النفس مظانها فی غد جدث » (۱) اصلا علی چه اعتنا [به فدک] دارد؟

آنکه رست از جهان فدک چه کند آنکه جست از جهت فلک چه کند

یک آدم جسته از ابعاد جهان است. به عنوان یک پول و یک ثروت و یک مایه زندگی، واقعا اینها نشان دادند که به فدک بی‌اعتنا هستند. و از طرف دیگر از مسلمات تاریخ اسلام است - و این روایت معروف را که می‌خوانیم، اهل تسنن بیشتر روایت کرده‌اند - که در مرض وفات پیغمبر اکرم، حضرت زهرا زیاد گریه می‌کردند. پیامبر اکرم با حضرت زهرا نجوایی کردند و گریه ایشان افزون شد، و بعد از مدتی نجوای دیگری کردند و حضرت زهرا متبسم شد، و بعدها که از ایشان سؤال کردند که این دو نجوا چه بود، فرمودند: در نجوای اول پدرم به من خبر داد که به طور قطع از دنیا می‌رود. [گریه‌ام] در فراق پدر بود. و در نجوای دوم به من گفت: " ولی تو به سرعت به من ملحق می‌شوی ". خرسندیم از این جهت بود.

و بعلاوه می‌دانیم ایشان بیمار هم بودند به طوری که همیشه در بستر بودند. برای ایشان مطلب مسلم بود که دیگر از عمرشان چیزی باقی نمانده. آن وقت در همین حال فدک را می‌برند. فدک به عنوان یک ثروت برای زهرا ارزشی ندارد ولی فدک به عنوان یک حق ربه شده، و اینکه حق را باید احیاء کرد، برای همان زهرا آنقدر ارزش دارد که می‌آید در مسجد مدینه " علی حشد من نساءها " با یک عده از زنان بنی‌هاشم و زنان علاقه‌مند به ایشان، در حضور خلیفه وقت، و خطبه‌ای به آن‌ها را در آنجا انشاء

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵: (و مرا با فدک و غیر فدک چه کار؟! در حالی که فردا (پس از مرگ) جایگاه نفس گور

می‌کند و طرف را می‌کوبد و از حق خودشان دفاع می‌کند. چرا نترسید؟ آیا این برخلاف تربیت اسلامی بود؟ برای زن مثلاً سبک بود این کار؟ برای زن زشت بود این کار که بیاید در مسجد مدینه در حضور چند هزار نفر جمعیت دم از مال دنیا بزند و از حقش دفاع کند؟ نه، هیچ زشت نبود، دفاع از حق بود. همان زهرای بی‌اعتنا به دنیا و ما فیها به عنوان یک پول و یک امر مادی و ثروت شخصی و مایه لذت فردی، و همان زهرای مطمئن که تا چند روز دیگر از دنیا می‌رود - که انسان وقتی بداند که به زودی از دنیا می‌رود، دیگر مطامعش به مادیات دنیا به کلی از بین می‌رود - به عنوان اینکه پاسدار حق است و نباید گذاشت حق قربانی بشود و سنت پایمال کردن حقوق جان بگیرد، می‌آید در کمال شجاعت از حق خودش دفاع می‌کند، شخصا می‌رود به خانه خلیفه وقت و فرمان را از او می‌گیرد. بعد آن فرمان را به عنف از ایشان می‌گیرند، و سپس به شکل دیگری با امیرالمؤمنین در مسجد مدینه [حاضر می‌شود] و اوضاع عجیبی [پیش می‌آید] که آخر کار که دیگر مجبور شد با آنها در بیافتد رسماً در افتاد.

شجاعت حضرت زینب (س)

یا جریان حضرت زینب سلام الله علیها. اگر برای زن " جبن " به معنای یک خوی و خلق اخلاقی خوب بود، حضرت زینب می‌بایست از همه زنهای دیگر ترسو تر و بی‌شخصیت تر باشد و به اصطلاح معروف سرش از لاک خودش بیرون نیاید. مگر دم دروازه کوفه کسی زینب را مجبور کرده بود که بیاید سخنرانی بکند؟ مگر سخنرانی قابل اجبار است؟! یا در مجلس ابن زیاد مگر کسی زینب را مجبور کرده بود که آنچنان در مقابل ابن زیاد بایستد - و حتی به او ناسزا بگوید - که واقعا خطر کشته شدن خودش و کسانش وجود داشت؟! و بالاتر از این، در مجلس یزید است با آن طنطنه و دبدبه که خیلی با مجلس ابن زیاد فرق می‌کرد، چون اولاً ابن زیاد حاکم بود و یزید خلیفه، و ثانیاً ابن زیاد در کوفه بود و یزید در شام، و شام به اعتبار اینکه مجاور با بیزانس (قسطنطنیه آن وقت) بود (شکوه خاصی داشت). معاویه به بهانه اینکه ما باید شوکت ظاهری اسلام را حفظ کنیم، دستگاه شام را دستگاه قیصری و کسرائی و سلطنتی کرده بود که تواریخ هم نوشته‌اند یک کاخهای تو در تو با درهای تو در تو و فراشها بوده است که از این در باید داخل آن در شد، از آن در داخل آن در و... یک بارگاه بسیار عظیم، کرسیهای زرین آنجا نهاده‌اند، سفرا و امرا آنجا نشستند، یک مجلس فوق‌العاده با ابهتی. ولی این زن اصلاً اینها را به چیزی نمی‌گیرد، به یزید می‌گوید:

تو حقیرتر و کوچکتر از این هستی که من تو را مخاطب خودم قرار بدهم، تو ارزش اینکه من تو را مخاطب خودم قرار بدهم را نیز نداری.

آیا یک زن ترسو می‌تواند این کار را بکند؟ نه. در آنجا حداکثر این بود که جان زینب در خطر بود. در خطر باشد. از دادن جان که نمی‌ترسید. عزت و شرفش در خطر نبود، برعکس بر عزت و شرفش با این شجاعت افزوده می‌شد.

پس این تفاوت مربوط به یک وضع خاصی است که زن دارد و تازه این تفاوت در رفتار است نه در اخلاق و شخصیت. از نظر شخصیت اخلاقی هیچ فرقی بین زن و مرد نیست، و می‌دانیم که مرد هم اگر در یک شرایطی امانتدار اجتماع باشد، آنجا که می‌خواهد امانت را حفظ کند، دیگر جای بخشندگی و شجاعت نیست، جای عمل متواضعانه نیست، آنجا که امانتدار است جای عمل متکبرانه و محتاطانه و ممسکانه است.

پیوند عبادت با برنامه‌های تربیتی

بحث مختصری [داریم] درباره عوامل تربیت صحیح و کسب اخلاق صحیح از نظر اسلام، یعنی عواملی که دین مقدس اسلام به آنها توجه کرده است. یکی از آن عوامل، تعقل و تفکر و تعلم است که قبلاً تحت عنوان غایات و اهداف از آن نام بردیم. تعقل و تفکر برای روشن شدن است، یعنی حکم [چراغ] را دارد برای انسان. درباره این عامل بحث شد. عامل دوم که در اسلام روی آن زیاد تکیه شده است تقوا و تزکیه نفس است که در خود قرآن کریم به آن تصریح شده است. تقوا و تزکیه موجب پرورش اراده انسان می‌شود و اراده را آماده می‌کند برای به کار بستن. یعنی روشن شدن به تنهایی کافی نیست، باید روشن شد و باید اقتدار پیدا کرد برای به کار بستن. تقوا و تزکیه نفس به اراده اخلاقی انسان قدرت و توانایی به کار بستن می‌دهد، و تا حدودی در مکتبهای غیرمذهبی هم هست ولی نه به این شکل که در مکاتب مذهبی وجود دارد.

عامل سوم که منظور ما بیشتر بحث درباره این عامل است مسئله عبادت است به عنوان یک عامل برای تربیت و کسب اخلاق فاضله. همانطور که تفکر و تعقل برای روشن شدن فکر برای قوه عاقله بود، و تقوا و تزکیه نفس برای تقویت نیروی اراده در انسان، عبادت برای تقویت عشق و علاقه معنوی و ایجاد حرارت ایمانی در انسان است، یعنی همانطور که ایمان خودش به نوبه خود منشأ عبادت است، عبادت هم تقویت کننده

ایمان است که به این مطلب در متون اسلامی زیاد تصریح شده است، یعنی تأثیر متقابل ایمان و عمل در یکدیگر. ایمان به نوبه خود منشأ عمل می‌شود، و عملی که منبعث از آن ایمان است منشأ تقویت همان ایمان می‌گردد.

روح عبادت

مکرر گفته‌ایم که روح عبادت تذکر است یعنی یاد خدا بودن و از غفلت از خدا خارج شدن. « اقم الصلوة لذکری » (۱). و در آیه دیگر می‌فرماید: « ان الصلاص تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکر الله اکبر » (۲).

عبادت که برای تذکر است، در اسلام به عنوان فریضه و نافله زیاد توصیه شده است، و اسلام با موجباتی که روح عبادت یعنی تذکر را از میان می‌برد و غفلت ایجاد می‌کند نیز مبارزه کرده است. هر چه که موجب انصراف و غفلت انسان از خدا بشود به نوعی ممنوع (مکروه یا حرام) است، مثل افراط در آوردن، افراط در گفتن، افراط در معاشرت با افراد و افراط در خوابیدن. البته بعضی از اینها مانند توصیه به پرهیز از پر خوردن ممکن است که علل جسمی هم داشته باشد یعنی منظور بهداشت و حفظ صحت هم در کار باشد ولی قطعاً تنها آن نیست، یعنی " قلة الطعام " در مسائل اسلامی در ردیفی قرار می‌گیرد که معلوم است هدف تنها بهداشت و حفظ الصحة نیست بلکه همچنین برای این است که روح انسان سبکتر باشد و کمتر موجبات غفلت در انسان پیدا شود.

شکل عبادت و برنامه‌های تربیتی

در اسلام یک خصوصیتی هست و آن اینست که با اینکه روح عبادت ارتباط و پیوند بنده با خدا و شکستن دیوار غفلت و توجه به خداست اما نکته جالب اینست که اسلام به عبادت شکل داده و به شکل هم نهایت اهمیت را داده و در آن شکل نیز یک سلسله برنامه‌های تربیتی را در لباس عبادت وارد کرده است. مثلاً از نظر اینکه قلب انسان می‌خواهد متوجه خدا باشد این چه اثری دارد که بدن انسان پاک باشد یا نباشد؟ « ان الله ينظر الی قلوبکم و لا ينظر الی صورکم » (۳). ما که با بدن نمی‌خواهیم پیش خدا برویم. حالا

پاورقی:

۱. طه / ۱۴

۲. عنکبوت / ۴۵

۳. الجامع الصغیر، ج ۱ / ص ۷۴ (با تفاوت در عبادت. حدیث از رسول اکرم است.)

بدنمان پاک باشد یا نباشد، ما با دل می‌خواهیم پیش خدا برویم، دلمان باید پاک باشد. ولی اسلام وقتی که عبادت را تشریح می‌کند، چون می‌خواهد مخصوصاً عبادت هم یک اثر خاصی از نظر تربیتی داشته باشد، چیزی را که به عبادت ربط زیادی ندارد ولی در تعلیم و تربیت مؤثر است، در لباس عبادت - اعم از واجب و مستحب - پیاده می‌کند و در ضمن آن می‌گنجاند، مثل مسئله غسل، مسئله وضو، دائم الوضو بودن، دائم الطهاره بودن - که یکی از سنتهای اسلامی است - و غسلهای مستحبی به عناوین مختلف. به هر حال [اسلام می‌گوید] به نماز که می‌ایستید بدن و جامه‌تان پاک باشد. این خود یک برنامه نظافت است در ضمن عبادت.

عبادت و حقوق اجتماعی

مسئله دیگر مسئله حقوق است. باز از نظر روح عبادت واقعا فرق نمی‌کند که ما روی یک فرش غصبی نشسته باشیم و یا روی یک فرش مباح. اینها قراردادهای اجتماعی است که این فرش مال شما باشد و آن فرش مال من، من در مال شما تصرف نکنم و شما در مال من تصرف نکنید. اینها یک دستوراتی است که برای زندگی اجتماعی مفید است و الا یک واقعیت و حقیقتی نیست که مثلاً اگر این فرش مال من باشد یک کیفیت واقعی داشته باشد و اگر مال شما باشد یک کیفیت واقعی دیگر داشته باشد. مسئله عبادت یک امر واقعی است، یعنی از نظر آن حالت و رابطه روانی که میان انسان و خدا برقرار می‌شود، این امور نمی‌تواند واقعا اثری در عبادت داشته باشد. بعضی چیزها اثر دارد، مثلاً اگر انسان دچار برخی عوارض جسمی و روحی باشد اصلاً عبادت بر هم می‌خورد، و این عوارض مانع حضور قلب و توجه می‌شود. ولی امور مذکور چنین اثری ندارند. معذک اسلام می‌گوید جایی که در آن نماز می‌خوانی، آبی که با آن وضو می‌گیری، حتی آن محلی که در آن آب وضوی تو ریخته می‌شود، لباسی که با آن نماز می‌خوانی، تمام آنچه که با این عمل تو ارتباط دارد باید مباح باشد، یعنی نباید حرام باشد، اگر یک نخ غصبی هم در لباس تو باشد این عبادت پذیرفته نیست. این نیز پیاده کردن یک برنامه تربیتی مربوط به حقوق اجتماعی در پیکره عبادت است، زیرا اگر این شرط را برای عبادت قرار نمی‌دادند، ضربه‌ای بر عبادت از آن جهت که عبادت است وارد نمی‌آمد.

نماز و رو به قبله ایستادن

مسئله دیگر - که باز از نماز مثال می‌آوریم - این است که [اسلام می‌گوید هنگام نماز] همه رو به یک نقطه بایستند، با اینکه خود اسلام تصریح می‌کند که از نظر واقعیت عبادت رو به هر طرف بایستید فرق نمی‌کند. «و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (۱). از نظر واقعیت عبادت، ما رو به مشرق یا مغرب، شمال یا جنوب، رو به هر طرف که بایستیم، فرق نمی‌کند، یعنی اینطور نیست که اگر رو به کعبه بایستیم با خدا مواجه هستیم ولی اگر رو به کعبه نایستیم و به طرف دیگر بایستیم با خدا مواجه نیستیم. نص قرآن است، ولی در عین حال اسلام به خاطر یک مصلحت تربیتی اجتماعی که با روح عبادت ارتباط ندارد یعنی روح عبادت متوقف به آن نیست چنین استفاده تربیتی‌ای در اینجا می‌کند، می‌گوید بجای اینکه نمازی که می‌خوانی، به هر طرف که می‌خواهی باشد، همه مردم رو به یک نقطه معین بایستند تا افراد بفهمند که باید یکجهد باشند، یعنی این درسی است برای وحدت و اتحاد و یک جهت داشتن و رو به یک سو بودن. ولی وقتی که می‌خواهد نقطه‌ای را انتخاب کند چه نقطه‌ای را انتخاب می‌کند؟ با اینکه می‌گوید نسبت همه جا با خدا متساوی است. «ان اول بیت وضع للناس للذي ببكة، مبارکاً» (۲). یعنی اولین معبد و اولین مسجدی که برای عبادت خدای یگانه ساخته شد. ضمناً ما را با تاریخ گذشته مربوط می‌کند: "سنت ابراهیم و قبل از ابراهیم همه را به یاد آورید". چون درست است که کعبه به دست ابراهیم بنا شد ولی قبل از او هم بوده، و بر حسب روایات، ابراهیم آنچه را که در زمان نوح و یا قبل از نوح بنا شده بود تجدید بنا کرد، و بعد از تجدید بنای ابراهیم دیگر باقی ماند. یعنی هیچوقت مدتی نگذشته است که کعبه خراب باشد، هرگاه خراب شده تجدید بنا کرده‌اند، نه اینکه مدت زمانی باشد که مخروب مانده باشد.

خود این انتخاب، احترامی است به عبادت، یعنی عبادت آنچنان مهم است که اولین نقطه‌ای که در جهان برای عبادت وضع شده، اولین مسجد، اولین معبد، امروز هم باید رو به آن نقطه بایستید. در کتاب "خدمات متقابل اسلام و ایران" این بحث را پیش کشیده‌ام. مسئله تقدیس آتش در میان زردشتی‌ها از قدیم الایام یعنی از بیش از هزار سال پیش در آن مجالس

پاورقی:

۱. بقره / ۱۱۵

۲. آل عمران / ۹۶

بحثی که تشکیل می‌شد - مخصوصا در زمان مأمون و بعد از آن - مطرح بوده است و وقتی مسلمین به زردشتی‌ها به خاطر آتش‌پرست بودن اعتراض می‌کردند آنها توجیه می‌کردند، گاهی می‌گفتند اگر ما آتش‌پرست هستیم شما هم خاک‌پرست هستید برای اینکه رو به کعبه می‌ایستید، و گاهی می‌گفتند ما آتش‌پرست نیستیم آنچنانکه شما خاک‌پرست نیستید، ما رو به آتش می‌ایستیم نه اینکه آتش را پرستش می‌کنیم. این حرف در هیچ شکلش حرف درستی نیست. احساسی که یک نفر مسلمان در مورد کعبه دارد و احساسی که یک نفر زردشتی در مورد آتش دارد - و هر دو احساس ناشی از تعلیماتی است که متون موجود دینی به آنها داده است - خیلی فرق می‌کند. یک نفر مسلمان که رو به کعبه می‌ایستد هیچوقت تصور نمی‌کند که دارد کعبه را تقدیس می‌کند، و حتی در ذهن یک بچه هم نمی‌آید که هنگام رکوع و سجود دارم کعبه را تعظیم می‌کنم، ولی هر آتش‌پرستی دارد آتش را پرستش می‌کند، حالا به هر نوعی، به عنوان مظهري [از خدا] یا به هر عنوان دیگر. نمی‌گویند آتش را خالق می‌دانیم. هر بت‌پرستی هم بت را خلق کننده نمی‌داند بلکه آن را تقدیس می‌کند. یک آتش‌پرست نیز آتش را تقدیس می‌کند.

به هر حال اینکه هنگام نماز همه باید رو به یک جهت بایستند، خود نوعی شکل دادن به عبادت است. روح عبادت یک امر مجردی است که اگرانسان در گوشه خلوتی هم باشد و به قول سعدی سر به جیب مراقبت فرو برد و خدا را یاد کند، آن روح برای او حاصل شده است، ولی اسلام چنین عبادتی را قبول ندارد. گذشته از اینکه خود شکل‌های مختلف رکوع و سجود از نظر آن تذکر تأثیراتی دارد یعنی هر حالتی نماینده یک خضوع و خشوع در حضور پروردگار است، اسلام خواسته این روح را در لباس یک سلسله تربیتهای دیگر که آنها را برای زندگی لازم می‌داند پیاده کند.

تمرین ضبط نفس

یکی از مهمترین خصوصیات شکلی که اسلام به عبادت داده مسئله تمرین ضبط نفس در هنگام عبادت است. نماز واقعا عبادت جامع و عجیبی است. البته این خصوصیت در حج هم هست ولی به صورت دیگری، یعنی همانجا که انسان محرم می‌شود خود را ضبط می‌کند و [از برخی امور] منع می‌نماید و تمرین [ضبط نفس] می‌کند. روزه هم همین طور است، البته به شکل دیگری. در تمام مدت نماز، خوردن - و لو یک ذره قند انسان بخواهد بخورد - نباید صورت

گیرد. نماز بسیاری از اصول تربیت اسلامی را در خود گنجانده است. خوردن و آشامیدن در آن ممنوع است، خندیدن، آن را خراب می‌کند، گریستن برای غیر خدا، برای هر موضوعی از موضوعات دیگر خرابش می‌کند، زیرا در حال نماز انسان باید بر تمایلات خود از قبیل خوردن و خوابیدن غلبه کند و بر احساسات خود از قبیل خندیدن و گریستن مسلط باشد و خود را نگهدارد، هر موجب شدیدی برای خندیدن باشد نباید بخندد، و هر موجب شدیدی برای گریستن باشد نباید بگیرد. به چپ و راست متمایل شدن و نگاه کردن، نماز را باطل می‌کند. این یک حالت انضباط جسمی و روحی است، جسمی مثل همین که در حال نماز به چپ و راست یا پشت سر نگاه نکنید، از نظر روحی هم نباید اسیر احساسات بشوید. در آن حال اگر کلامی که از نوع کلام آدمی است - یعنی از کلامهایی که دو انسان با هم می‌گویند - بر زبان انسان جاری شود نماز را باطل می‌کند، تا چه رسد به آنچه که به اصطلاح محدث است یعنی باعث زوال طهارت می‌شود، نظیر خوابیدن.

تمرین وقت شناسی

[مسئله دیگری که در باب نماز مورد توجه واقع شده] دقت زیاد نسبت به مسئله وقت [است] به طوری که دقیقاً روی دقیقه و ثانیه آن حساب می‌شود. بدون شک این امر در روح عبادت و رابطه انسان با خدا مؤثر نیست که مثلاً اگر ما یک دقیقه قبل از زوال ظهر نماز را شروع کنیم آن حالت تقرب و توجه قلب به خدا پیدا نمی‌شود ولی همین قدر که زوال ظهر انجام شد تقرب ایجاد می‌شود. ولی اسلام این را شرط قرار داده و نخواست هرج و مرجی از نظر وقت و زمان باشد. نوعی وقت شناسی و تمرین احترام گزاردن به نظم زمانی و وقتی است. مثلاً نماز را می‌خوانیم، بعد متوجه می‌شویم که در وقت نبوده، یا قسمتی از آن در وقت بوده و قسمت دیگر نبوده. این نماز باطل است. ولی اگر شخص اشتباه کرده و عمد نداشته باشد، نمازش را قبل از وقت شروع کند و مثلاً یک رکعت آن در وقت باشد. نمازش درست است.

مسألت طلبی

مسئله دیگر مسألت طلبی و صلح جویی با مردم دیگر است که در متن تعلیمات نماز آمده است. در سوره حمد که خواندن آن در نماز واجب است، بعد از حمد و ثنا، خدا را مخاطب قرار می‌دهیم:

«ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین».

پروردگارا! ما (نه من)

منحصرا تو را پرستش می‌کنیم، پروردگارا! ما منحصرا از تو کمک می‌گیریم. صحبت " ما " است نه " من ". با اینکه از نظر روح عبادت هر چه غیر خدا در ذهن انسان نباید بهتر است، ولی اسلام به خاطر یک مصلحت اجتماعی بسیار مهم، برای اینکه روح یک مسلمان را روح اجتماعی کرده باشد آن را با چاشنی عبادت به خورد مردم داده و می‌گوید بگویید: «ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم» ما عموما منحصرا تو را پرستش می‌کنیم و منحصرا از تو کمک می‌خواهیم، خدایا همه ما را به راه راست هدایت کن. در اینجا همکاری و همدلی و همگامی کاملا مشهود است.

و بالاتر، مسئله صلح و سلم طلبی است که در سلام نماز مطرح است: السلام علینا و علی عباد الله الصالحین. این یک اعلام سلم طلبی است ولی نه برای عموم بشر حتی افرادی که باید ریشه آنها را کند تا بشریت سالم بماند، بلکه برای بندگان صالح و شایسته خداوند، یعنی خداوند! من با هیچ بنده درست تو سر جنگ و ستیز ندارم.

نیت

خود مسئله نیت هم یکی از مسائلی است که به آن خیلی توجه شده، یعنی از مسلمات فقه اسلامی است که روح عبادت به طور کلی نیت است. پیغمبر اکرم فرمود: « لا عمل الا بنیه » (۲). یا: « لکل امرء ما نوى » (۳). برای هر کسی همان است که نیت و قصد کرده و خواسته است. کاری که همین طور پیدا شود ارزش ندارد، کاری که از روی نیت و قصد و آگاهی و انتخاب و توجه به هدف پیدا شود با ارزش است. کاری که انسان انجام می‌دهد دو جور است: یک وقت انسان کاری را ماشین وار انجام می‌دهد که گویی یک ماشین است که دارد کار می‌کند نه یک انسان (مثل اغلب نمازهایی که ما می‌خوانیم)، و یک وقت کاری را از روی توجه و آگاهی انجام می‌دهد. وقتی که انسان کاری را از روی توجه و آگاهی انجام می‌دهد، هدف و مقصود را در نظر می‌گیرد، و به کار خود توجه دارد. آقای بروجردی در باب نیت،

پاورقی:

۱. حمد / ۵_۷

۲. اصول کافی، ج ۱ / ص ۷۰

۳. صحیح بخاری، ج ۱ / ص ۲

می‌دانند، یعنی همین قدر که انسان یک انگیزه روحی یعنی قصد قربت داشته باشد، کافی است، به طوری که اگر از او بپرسیم چه می‌کنی؟ بگوید برای خدا نماز می‌خوانم. و اگر غفلت از این مقدار بیشتر شود هیچ عالمی آن را کافی نمی‌داند. مثلاً انسان نماز می‌خواند، اگر وقتی از او می‌پرسند چه می‌کنی، فکر کند و جواب دهد نماز باطل است، یعنی اگر حد غفلت و ماشین‌واری کار به اینجا برسد که اگر از او بپرسیم چه می‌کنی، کمی فکر کند و بعد جواب دهد، به اجماع علما نماز باطل است، ولی مرحوم آقای بروجردی یک حرف دیگری هم می‌گفتند و آن اینکه اساساً در ابتدای عمل، این مقدار توجه که داعی شخص به عمل قصد قربت باشد به طوری که غفلت نداشته باشد کافی نیست بلکه باید در قلب خود خطوط دهد که گویی خودش دارد با خودش حرف می‌زند: چهار رکعت نماز ظهر ادائی (به قصد ادا) بجا می‌آورم قربه‌الی‌الله، آن وقت بگوید: الله اکبر. البته از لحاظ انگیزه، تأثیری ندارد، انگیزه بجای خود، ولی وقتی که به این صورت در بیاید، کار، بیشتر از سطح ناآگاهی به سطح آگاهی می‌آید، یعنی انسان کارش را آگاهانه‌تر انجام می‌دهد.

ارکان نیت

اسلام هیچ عبادتی را بدون نیت نمی‌پذیرد، و نیت از نظر اسلام دارای دو رکن است. یکی اینکه عمل باید از روی توجه باشد نه از روی عادت، آنچنان عادت‌هایی که انسان بدون اینکه خودش توجه داشته باشد کانه بدنش دارد عمل را انجام می‌دهد، مثل خیلی کارهایی که انسان بدون توجه انجام می‌دهد مانند راه رفتن. انسان وقتی دارد راه می‌رود توجه ندارد که دارد راه می‌رود، از روی بی‌توجهی است. [پس اولین رکن نیت این است که انسان] باید ذهنش را متمرکز کند به طوری که عمل از روی توجه باشد نه بی‌توجهی. اینکه می‌گویند استدامه نیت هم شرط است برای همین است. توجهی هم که [در ابتدای نماز] داری کافی نیست، یعنی اگر انسان در وسط نماز آنچنان از کار خود غفلت کند که باید متوجهش کرد، نمازش باطل است.

رکن دوم نیت، اخلاص است و اینکه انگیزه انسان از عمل چیست.

[بنابراین دو رکن نیت به این شرح است]:

۱. چه می‌کنم.
 ۲. برای چه این کار را انجام می‌دهم؟
- " چه می‌کنم " اصل نیت است که حتما باید برای نزدیکی به خدا و رضای او باشد.

اهمیت نیت

نیت آنقدر اهمیت دارد که اگر خود عمل را و نیتی را که توأم با عمل است اندازه‌گیری کنند، جنبه نیت بر پیکر عمل رجحان دارد. این، مفهوم آن حدیثی است که پیغمبر اکرم فرمود: « نية المؤمن خير من عمله » (۱). نیت مؤمن از عملش بالاتر است. یعنی چه؟ آیا یعنی نیت بدون عمل از عمل بدون نیت بهتر است؟ عمل بدون نیت که ارزش ندارد، و همین طور نیت بدون عمل. پس چه معنی می‌دهد؟ آیا منظور اینست که نیت مؤمن از عمل توأم با نیت او بهتر است؟ بدیهی است که این نیز درست نیست، نیت خالی که از عمل توأم با نیت نمی‌تواند بهتر باشد. پس چیست؟ حرفهایی در این زمینه زده شده، ولی جواب روشن است، مقصود این است که انسان با عمل توأم با نیتش دو کار می‌کند، یکی... (۲) [وقتی می‌گوئیم روح از بدن اشرف است ممکن است کسی] سؤال کند که روح از بدن بدون روح اشرف است (از یک لاشه، چون بدن بدون روح یک لاشه است) یا از بدن با روح اشرف است؟ روح تنها که نمی‌تواند از بدن با روح اشرف باشد، چون بدن با روح همان روح را دارد با یک چیز دیگری. جواب اینست که نه، مقصود اینست که این موجود مرکب از روح و بدن، آن جزئش بر این جزئش شرافت و برتری دارد.

این نهایت اهتمام اسلام به نیت را می‌رساند که عمل باید توأم با نیت باشد، توأم با توجه باشد که انسان بفهمد چه می‌کند و عمل را به صورت ناآگاهانه انجام ندهد.

خاصیت عادت

علمای روانشناسی می‌گویند: یک کار همین قدر که برای انسان عادت شد، دو خاصیت متضاد در آن به وجود می‌آید. هر چه که بر عادت بودنش افزوده شود و تمرین انسان زیادتر گردد، کار، سهلتر و ساده‌تر انجام می‌شود. یک ماشین نویس که به ماشین نویسی

پاورقی:

۱. کافی، ج ۲ / ص ۸۴
۲. (افتادگی از متن پیاده شده از نوار است).

عادت می‌کند، هر چه بیشتر عادت می‌کند، کار، سریعتر و سهلتر برایش صورت می‌گیرد، ولی هر چه بیشتر عادت می‌کند، از توجهش کاسته می‌شود، یعنی از اینکه این عمل او یک عمل ارادی و از روی توجه باشد کاسته می‌شود و به یک عمل غیرارادی نزدیکتر می‌گردد. خاصیت عادت این است. اینکه در اسلام به مسئله نیت تا این اندازه توجه شده، برای جلوگیری از این است که عبادتها آنچنان عادت نشود که به واسطه عادت، به یک کار طبیعی و غیر ارادی و غیرفکری و غیر هدفی و کاربردن توجه که هدف درک نشود و فقط به پیکر عمل توجه گردد تبدیل شود.

اینها چیزهایی است که ما تنها در نماز اسلامی به دست می‌آوریم و متوجه می‌شویم که بسیاری از برنامه‌های تربیتی به وسیله این عبادت و در پیکر این عبادت پیاده می‌شود، گذشته از اینکه خود این عمل، پرورش عشق و محبت خدا و معنویت در انسان است، که این، روح عبادت است.

دو مسئله است که باید گفته شود. یکی اینکه در اخلاق و تربیت اسلامی به چه اصول و مبانی‌ئی توجه شده. در اخلاق و تربیت، صحیح نیست که بگوئیم: اخلاق خوب، تربیت خوب. اخلاق خوب و تربیت خوب را باید به دست آورد. کسی نمی‌گوید غیر از این است، ولی عمده این است که هر مکتبی چه سیستم اخلاقی خوب می‌داند و چه سیستم اخلاقی را بد می‌داند. مکتبهای اخلاقی دنیا که همه اخلاق پیشنهادی خود را به عنوان اخلاق خوب پیشنهاد کرده‌اند تفاوتشان با یکدیگر در حد تضاد است، یعنی حداکثر تباین میانشان هست، یک عمل را مکتبی اخلاقی می‌داند و مکتب دیگر ضداخلاقی. اخلاق، علم دستوری است، یعنی علم " چگونه باید بود " و فرمان اینکه اینطور باش. سؤال این است که چگونه باشیم از نظر این مکتب خوب خواهیم بود؟ پس صرف توصیه کردن به اینکه اخلاق خوب داشته باشید،

معرف یک مکتب اخلاقی نمی‌تواند باشد، و شاید مکرر گفته باشیم که پوک‌ترین و بی‌مغزترین حرفها همین حرف منسوب به زردشت است که می‌گوید: " گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک ". آخر نیکی چه هست؟ مثل اینست که از مهندسی برای ساختمان یک مسجد طرح بخواهند، بعد به او بگویند طرح شما چیست؟ بگویند یک ساختمان خوب. اول باید دید " خوب " و " ساختمان " در نظر او چیست. یا به یک خیاطی بگویند چه مدل لباس می‌دوزی؟ بگویند یک مدل خوب، ولی معلوم نباشد خوب او چگونه است. این است که وقتی می‌گوئیم اصول و مبانی اخلاق اسلامی، معنایش این است که ببینیم اسلام چه چیزهایی را اخلاق خوب می‌داند و چه چیزهایی را

اخلاق بد. در این صورت ما می‌توانیم روش اخلاقی و تربیتی اسلام را بفهمیم.

نظریه نیچه

در اکثر مکتبهای اخلاقی دنیا معیار اخلاق را مبارزه با خودی یعنی خودخواهی و خودپرستی می‌دانند، یعنی فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف انسان از آن فعل، خود انسان نباشد، برای خود نباشد، و اخلاق آن است که دیوار " خود " خراب شود، دیواری که انسان میان خود و دیگران از خودخواهی کشیده است. فقط دو سه تا از این مکتبها را سراغ داریم که می‌گویند انسان باید " خودش " را پرورش بدهد و " خوب " همین است، مثل حرفهایی که نیچه گفته و اصلا با تعلیماتی که تحت عنوان غیردوستی و انسان دوستی و غیرخواهی و ایثار و غیره گفته شده [مابین است]. می‌گوید

این حرفها همه بیخود است، انسان سعادت‌مند انسانی است که دنبال قدرت ونیرو برود و نفس کشی معنی ندارد، نفس را باید پرورش داد، ترحم به ضعفا معنی ندارد، ضعیف باید از بین برود، اگر کسی توی چاه افتاد باید سنگی هم روی او انداخت و او بالاترین گناهِش اینست که ضعیف است، و اگر ما چنین اخلاقی را ترویج کنیم بشریت را تقویت کرده‌ایم، زیرا پس از مدتی انتخاب نسل می‌شود و افراد قوی باقی می‌مانند و بر اثر انتخاب اصلح، بشریت جلو می‌رود، و بزرگترین خیانت را به بشریت آنها کرده‌اند که توصیه کمک به ضعفا کرده‌اند. این حرف در دنیا غوغائی به راه انداخت زیرا مسیح را که بیش از همه توصیه به دوستی یکدیگر و کمک به ضعفا کرده است [محکوم می‌کرد] و تعلیمات او را مضرترین تعلیمات به حال جامعه بشر می‌دانست.

مسئله دیگر که طرح شده این است که ما دو نوع " خودی " داریم. یکی آن " خودی " که باید آن را شکست و خرد کرد، و همان است که اهتمام به آن را نفس پروری و نفس پرستی و گاهی شهوت پرستی می‌نامیم. ولی در عین حال یک نوع " خودی " دیگر هست که باید آن را پرورش داد و تربیت کرد و نباید گذاشت منهدم شود که با انهدام آن، ریشه اخلاق اسلام به کلی قطع می‌شود.

سه نوع اخلاق در جوامع اسلامی

در جوامع اسلامی سه نوع اخلاق داریم:

۱. اخلاق فیلسوفانه یا اخلاق سقراطی که به دلیل اینکه خیلی خشک و علمی بوده،

از محیط علما و فلاسفه تجاوز نکرده و به میان عموم مردم نرفته است. ولی دو نوع اخلاق دیگر در میان مردم مؤثر بوده است.

۲. اخلاق عارفانه یعنی اخلاقی که عرفا و متصوفه مروج آن بوده‌اند که البته با مقیاس وسیعی مبتنی بر کتاب و سنت است.

۳. اخلاق حدیثی، یعنی اخلاقی که محدثین با نقل و نشر اخبار و احادیث در میان مردم به وجود آورده‌اند.

این دو نوع اخلاق، وجوه مشترک زیادی دارند گویانکه در بعضی نقاط ممکن است اختلاف داشته باشند. اخلاق عارفانه محورش مبارزه و مجاهده با نفس بوده است که این البته در اساس، تعلیم صحیحی است و با اخلاقی که در کتاب و سنت ذکر شده نیز وفق می‌دهد. ولی در آن نوعی افراط کاری شده است که منجر به یک سلسله تعلیمات که با کتاب و سنت سازگار نیست گردیده و اخلاق اسلامی را یک مقدار از زندگی به مردگی کشانده است. اینها تحت عنوان مبارزه با نفس و خودخواهی و خودپرستی، آن چیزی را که در اسلام به معنی کرامت نفس و شرافت نفس آمده است و به حفظ آن توصیه شده [نادیده می‌گیرند]. اسلام با نفس پرستی به معنی شکم پرستی و زن پرستی و یا پول پرستی و جاه پرستی مخالف است و با همه اینها اگر بخواهد به صورت معبود درآید مبارزه می‌کند، که طبع انسان هم مایل به اینها است، و به این جهت با اینها مبارزه می‌شود که انسان طبعاً به سوی اینها مایل است. ولی چیزهایی هست که طبع، مایل به آنها نیست و با توصیه باید آنها را تقویت کرد، از قبیل عزت خواهی، شرافت خواهی و کرامت نفس خواهی، و این معنایش اینست که انسان توجهی به خلاف [آن امور] یعنی به گوهر روح و نفس خود دارد و گوهر روح و نفس خود را برتر می‌داند از پاره‌ای کارها و خلیقات. اهتمام به این " خودی " و زنده کردن این " خود "، با مبارزه کردن با آن " خود " هر دو به سوی یک هدف است، و برعکس، کشتن این خود، اثر کشتن آن خود را هم از میان می‌برد.

مثلاً حدیثی است در نهج‌البلاغه که می‌فرماید: « من کرمتم علیه نفسه هانت علیه شهواته » (۱) آنکه نفسش برایش عزت و شرف داشته باشد و احساس شرافت و کرامت برای نفس خود کند، شهوات در نظرش خوار است، یعنی اگر این حس در انسان پیدا شود زود

پاورقی:

۱. حکمت ۴۴۱

شهوة پرستی را رها می‌کند. انسان را ارجاع می‌دهد به خودی در درون خودش که به "خود" توجه کن، "خود" تو یک مقام عالی دارد و برتر است از اینکه آلوده به این چیزها شود. مثل اینست که کسی را به تابلوی بسیار زیبایی که دارد آگاه می‌کنیم که "می‌دانی این تابلو چه تابلویی است؟! خیلی عالی و فوق‌العاده است، حیف است اینجا باشد که گرد و غبار و دود بگیرد". تا آن را می‌شناسد اهمیت نمی‌دهد، ولی وقتی که شناخت فوراً آن را حفظ می‌کند.

حدیث دیگر از امام هادی است: «من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره» (۱) بترس از آدمی که خودش برای خودش قیمت ندارد، آن کسی که حس کرامت نفس، این سرمایه عظیم را از دست داده. از چنین آدمی بترس. آدمی که احساس شرافت و کرامت در خود نمی‌کند، از شر او ایمن مباش.

در آن حدیث معروف عقل و جهل در تحف العقول (صفحه ۳۸۹) چنین آمده: «لا دین لمن لا مروءة له». کسی که مردانگی ندارد دین ندارد. (دعوت به مردانگی، خود دعوت به نوعی "خود" است). "و لا مروءة لمن لا عقل له". و آنکه عقل نداشته باشد نمی‌تواند مردانگی داشته باشد. «ان اعظم الناس قدرا من لا یری الدنيا لنفسه خطرا». از همه مردم بلند مرتبه‌تر و عظیم‌القدرتر آن کسی است که برای تمام دنیا به اندازه نفس خود ارزش قائل نیست. (البته این نفس پرستی نیست). از همه مردم عظیم‌القدرتر آنکسی است که اگر تمام دنیا را یک طرف بگذارند، و کرامت و عزت نفس را طرف دیگر، او خودش و عزت نفس خودش را بر تمام دنیا مقدم می‌دارد، یعنی حاضر نیست شرافت و کرامت خود را لکه‌دار کند در مقابل اینکه تمام نعمتهای دنیا را به او بدهند.

در نهج‌البلاغه می‌فرماید: "قدر الرجل علی قدر همته". عظمت و اهمیت هر کس به همان اندازه‌ای است که همتش بلند است. «و صدقه علی قدر مروءته». و راستی و راست گفتاری هر کس به اندازه احساس مردانگی او است. جمله عجیبی است! کسی که در خود احساس جوانمردی و مردانگی کند دروغ نمی‌گوید و دروغ را دون شأن خود می‌داند. (این توجه به شأن خود داشتن خود مطلبی است). «و عفته علی قدر غیرته» (۲). (این هم حرف عجیبی است). عفت و پاکدامنی هر کس در امر جنسی به اندازه غیرتمندی اوست؛

پاورقی:

۱. تحف العقول (با ترجمه)، ص ۵۱۲، حدیث ۱۴

۲. حکمت ۴۴

یعنی کسی که نسبت به ناموس خود غیرتمند است، به ناموس دیگری تجاوز نمی‌کند، و اگر کسی به ناموس دیگران تجاوز کرد، آن غیرت را از دست داده.

از همه اینها صریحتر جمله‌ای است در وصیت به امام حسن (ع): «اکرم نفسک عن کل دنیة» نفس خویش را از هر کار پستی برتر و بالاتر بدار «و ان سافتک الی الرغائب». هر اندازه نفس، تو را به سوی شهوات و رغبت‌ها بکشاند، تو نفس را از این آلودگیها برتر بدان. «فانک لن تعراض بما تبدل من نفسک عوضا». تو هر چه را از دست بدهی می‌توانی عوضش را به دست‌آوری مگر آن مقدار که از خود و جانت از دست بدهی. اگر نفست را لکه‌دار کنی، آن دیگر عوض ندارد. "و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا" (۱). هرگز بنده دیگری مباش زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

ممکن است کسی بگوید اگر آدم می‌خواهد با نفس پرستی مبارزه کند، اگر بنده کسی نباشد که بیشتر نفس پرستی کرده تا اینکه آزاد باشد. نه، آن نفسی که باید با آن مبارزه کرد غیر از این نفسی است که باید آن را حفظ کرد. این جمله‌ها را علی (ع) می‌گوید که تمام شعارش مبارزه با هواپرستی و نفس پرستی است. معلوم می‌شود که آن هواپرستی و نفس پرستی که اسلام با آن مبارزه می‌کند غیر از آن چیزی است که می‌خواهد آن را زنده کند.

محمد اقبال پاکستانی در کتاب "اقبال شناسی" ترجمه آقای سید غلامرضا سعیدی، یک بخش اشعار و یا یکی از فصلهای افکارش "فلسفه خودی" است. در میان شعرا تنها کسی که به این نکته - یعنی بازگشت به خود، دریافت خود و پیدا کردن خود - توجه داشته اقبال است. امام صادق در حدیثی که در تحف‌العقول (صفحه ۳۰۴) هست می‌فرماید: «و لا تکن فظا غلیظا یکره الناس قریبک و لا تکن واهنا یحقرک من عرفک».

از آن اشخاص تندخو مباش، از آنها که مردم خوش ندارند به آنها نزدیک شوند، ولی خیلی هم سست و شل نباش که هر که تو را می‌بیند تحقیرت کند. یعنی اسلام نمی‌پسندد که یک نفر مسلمان تحت عنوان اینکه با نفس باید مبارزه کرد خود را به صورت یک فرد پست و

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱، قسمت ۴۵

حقیردرآورد که هر کس به او می‌رسد اعتنا به وی نکند. عزت و شرافت را باید حفظ کرد: « و لله العزש و لرسوله و للمؤمنین » (۱). قرآن چنین می‌گوید.

نقطه ضعف اخلاق صوفیانه

در اخلاق عارفانه و صوفیانه [نقطه ضعفی وجود دارد] با اینکه [عرفا] به اخلاق اسلامی خیلی خدمت کرده‌اند زیرا مروج آن بوده‌اند به زبان شعر، نثر و تمثیل، ولی بشر گاهی اشتباه می‌کند. این تعلیم امیرالمؤمنین را ببینید که: « ولا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا »، و یا تعلیم امام صادق (ع) « و لا تکن واهنا یحقرک من عرفک »، [اودر مقابل، این قول را ببینید که] ابن ابی‌الحدیددر شرح نهج‌البلاغه می‌گوید:

ابراهیم ادهم (۲) گفت که من هیچوقت آنقدر خوشحال نشدم که در سه موقع خوشحال شدم: (۳) یکی اینکه یک وقتی سوار بر کشتی بودم. در آنجا مردی بود که مردم را می‌خندانند (آکتور بود) و اهل کشتی دور و بر او را گرفته بودند و او هم بازی درمی‌آورد. من هم آنجا بودم این مرد جزء داستانهایش نقل می‌کرد که ما سرباز بودیم و در فلان جا می‌جنگیدیم و افراد را می‌گرفتیم. بعد برای اینکه بگوید چطور اینها را می‌کشیدیم و می‌آوردیم، به اطراف نگاه کرد، دید هیچکس از من مناسب‌تر برای کشیدن توی صحنه نیست، آمد و موی سرم را گرفت و مرا کشان کشان آورد و گفت ما اینجور می‌کشیدیم. بسیار خوشحال شدم، چون دیدم در کشتی هیچکس از من پست‌تر در نظر او نیست. (و ابن ابی‌الحدید هم این را به عنوان مطلب خوب بیان می‌کند. این، نقطه مقابل گفته حضرت علی (ع) و امام صادق (ع) است). در وقت دیگری مریض بودم و در مسجدی خوابیده بودم. موقعی بود که گداها را بیرون می‌کردند. مؤذن - که فراش هم بود - آمد به من گفت بلند شو برو بیرون. من مریض بودم و نمی‌توانستم بلند شوم. دید من نمی‌توانم بلند شوم، پای مرا گرفت و از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم که در نظر او اینقدر پست هستم. (این شخص تحت عنوان مبارزه با خودپرستی و نفس پرستی، حقارت و اهانت را دارد تحمل می‌کند، و این را تحت عنوان اخلاق، خاطره خوش برای خود می‌داند). وقت دیگر پوستینی داشتیم، به آن نگاه کردم، نفهمیدم شپش آن بیشتر است یا

پاورقی:

۱. منافقون / ۸

۲. ابراهیم ادهم امیر بوده، بعد توبه می‌کند و صوفی می‌شود.

۳. البته او از جنبه اخلاقی می‌گوید.

پشمش: فلم امیز بین شعره و القلمه.

اینها البته با اخلاق اسلامی جور در نمی‌آید. اسلام می‌گوید به دهان آن مرد مسخره چی بکوب، یا نظافت را از ایمان می‌داند. ولی اینها همه به حساب مخالفت و جهاد با نفس گذاشته شده، و اینها درست نیست.

همچنین ابن ابی‌الحدید نقل می‌کند - به عنوان مدح - که شخصی یکی از مشاهیر تصوف را به مهمانی دعوت کرد. او رفت، آن شخص معذرت خواست. دفعه دوم و سوم هم همین طور، و او به روی خود نیاورد و اصلاً از این تحقیر ناراحت نشد. (صوفیه از تحقیر ناراحت نمی‌شدند: الصوفیه لا یغضب و لا یضجر). آن مرد بعداً او را ستایش کرد که تو خیلی آدم بزرگواری هستی، من سه دفعه به تو توهین کردم و تو ناراحت نشدی. صوفی گفت: "نه، این فضیلتی نیست، تو مرا برای خلقی مدح می‌کنی که سگ هم همین خلق را دارد، به سگ هم اگر نان بدهی می‌آید و اگر ندهی عقب می‌رود". این رویش از این توهین ناراحت نمی‌شود در حالی که آن شخص کرامت انسانی او را لکه‌دار کرده، و به علاوه در جواب مدح او مدل خود را سگ قرار می‌دهد.

از جنید هم کلامی نقل می‌کنند که یک جمله‌اش جمله خوبی نیست، دو جمله‌اش خوب است. می‌گوید: لایکون العارف عارفا حتی یکون کالارض یطؤه البر والفاجر عارف، عارف نیست مگر اینکه مثل زمین بشود که همه او را لگد کنند. کسحاب یظل کل شیء (که البته حرف درستی است) مانند ابر باشد که بر همه سایه اندازد. و کالمطر یسقی ما ینبت و ما لا ینبت. و مانند باران باشد که بر زمین رویا و بایر بیارد. این هم درست است. حال جمله اول را با این مقایسه کنید: در وسائل بابی دارد تحت عنوان کراهت ظلم و اینکه انسان اختیار مال خود را دارد، اختیار شغل خود را دارد و حتی زنش را می‌تواند طلاق دهد، ولی اختیار آبرویش را ندارد و نمی‌تواند بگوید اختیار آبروی خودم را دارم. این یکی از اصول اخلاق اسلامی است: حفظ شرافت و کرامت نفس، که انشاء الله در جلسه آینده درباره آن بیشتر بحث می‌کنیم.

کرامت نفس در قرآن و حدیث

در جلسه گذشته بحث ما رسید به مسئله کرامت نفس و یا عزت نفس و تعبیراتی امثال اینها که در متون تعلیمات اسلامی وارد شده است، و گفته شد این خود مسئله‌ای است که کمتر مورد توجه واقع شده و یا اساسا مورد توجه واقع نشده است و حال آنکه ما ریشه و مبنا و زیر بنای اخلاق اسلامی را از همین جا می‌توانیم استنباط و استخراج کنیم، از نوعی بازگشت دادن انسان به خود و متوجه کردن او به شرافت و کرامت ذاتی خویش. اولاً باید ببینیم آیا در متون اسلامی چنین تعبیراتی که از آن توجه دادن انسان به خود، و در واقع نوعی ادراک عظمت و اهمیت خود، مفهوم باشد وجود دارد یا نه؟ و اگر وجود دارد، احیانا با بعضی تعلیمات دیگر اسلام که درباره نفی خود است تعارض ندارد؟

عزت نفس

در بسیاری از تعبیرات اسلامی این حالت غرور یا مناعت و احساس شرافت، تحت عنوان "عزت نفس" بیان شده است. در رأس اینها تعبیر خود قرآن کریم است که تعبیری حماسی است: «و لله العز و لرسوله و للمؤمنین». عزت اختصاصا از آن مؤمنان است، یعنی مؤمن باید بداند عزت اختصاصا در انحصار مؤمنان است و اوست، که باید عزیز باشد، عزت شایسته اوست و او شایسته عزت است. این یک نوع توجه دادن به نفس است.

حدیثی است نبوی: « اطلبوا الحوائج بعزس الانفس » (۱). اگر حاجتی به دیگران دارید از آنها بخواهید، ولی با عزت نفس بخواهید، یعنی برای حاجتی که دارید، خودتان را نزد دیگران پست و ذلیل نکنید، عزتتان را حفظ کنید و در حالی که آن را حفظ می‌کنید اگر حاجت و نیازی دارید آن را طرح کنید، نیاز خودتان را با قیمت از دست رفتن عزتتان رفع نکنید.

جمله معروفی است در نهج البلاغه که حضرت ضمن خطابه‌ای به اصحابشان می‌فرماید: « فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاش فی موتکم قاهرین » (۲). مردن اینست که بمانید ولی مغلوب و مقهور باشید، و زندگی این است که بمیرید ولی پیروز باشید. اینجا اساسا مسئله عزت و قاهریت و سیادت آنقدر ارزش والایی دارد که اصلا زندگی بدون آن معنی ندارد، و اگر باشد مهم نیست که تن انسان روی زمین حرکت کند یا نکند، و اگر نباشد حرکت کردن روی زمین حیات نیست.

به همین تعبیر شعار معروف حضرت سیدالشهداء است که در روز عاشورا فرمود: « الموت اولی من رکوب العار » (۳). مرگ از متحمل شدن یک ننگ بالاتر است. یعنی من فقط عزت می‌خواهم. یا این جمله ایشان: « هیهات منا الذلّة » (۴) که شعار دیگری است در آن روز، و تعبیرات دیگری که در خلال عاشورا زیاد گفتند، و هیچ مطلبی جز این مطلب در خلال تاریخ عاشورا موج نمی‌زند. « انی لا اری الموت الا سعادش و لا الحیاش مع الظالمین الا برما » (۵). و جزء کلماتی که از ایشان ذکر کرده‌اند این است: « موت فی عز خیر من حیاش فی ذل » (۶). مردن با عزت از زندگی با ذلت بهتر است.

تعبیر دیگر که به مطلب ما نزدیکتر است باز از ایشان است: « الصدق عز و الکذب عجز » (۷). از آن جهت انسان باید راستگو باشد که راستی برای انسان عزت است (در اینجا راستی مبنای عزت قرار گرفته) و دروغ گفتن عجز و ناتوانی است، آدم ناتوان دروغ می‌گوید، آدم قوی که دروغ نمی‌گوید.

در نهج البلاغه جمله دوم از حکم چنین است: « ازری بنفسه من استشعر الطمع ». یعنی

پاورقی:

۱. نهج الفصاحه، حدیث ۳۲۵، ص ۶۴

۲. نهج البلاغه، خطبه ۵۱

۳. بحار الانوار، ج ۷۸ / ص ۱۲۸

۴. مقتل خوارزمی، ج ۲ / ص ۶

۵. لهوف، ص ۶۹

۶. بحار الانوار، ج ۴۴ / ص ۱۹۲، چاپ جدید

۷. تاریخ یعقوبی، ج ۲ / ص ۲۴۶

آن کسی که طمنع را شعار خود قرار داده، حقارت به نفس خود وارد کرده است. اینجا طمع به این جهت محکوم شده است که انسان را خوار می‌کند. مبنای این خلق پلید، حقارت نفس ذکر شده . « و رضی بالذل من کشف عن ضره ». شرعا مکروه است که انسان اگر گرفتاری و ابتلائی دارد پیش هر کس که رسید بگوید، چون این امر آدمی را حقیر می‌کند.

حدیثی از حضرت صادق هست که در " داستان راستان " نقل کرده‌ام: مردی آمد خدمت حضرت صادق و شکایت از روزگار کرد که چنین و چنانم، درمانده‌ام و قرض دارم. حضرت مقداری پول به او دادند. او گفت: من مقصودم این نبود که بخواهم چیزی بگیرم، خواستم شرح حالم را بگویم که دعایی بفرمایید. فرمودند: من هم نگفتم مقصود تو این بود، ولی این را بگیر و به مصرف خودت برسان، چیزی هم می‌گویم و آن اینست: « و لا تخبرالناس بكل ما انت فیه فتهون علیهم » (۱). هر گرفتاری که داری جلوی مردم بازگو نکن [زیرا] نزد ایشان خوار می‌شوی و این کار یعنی در زندگی شکست خورده‌ام. جمله: " و رضی بالذل من کشف عن ضره « یعنی آنکه درد و رنج و ناراحتی خود را جلوی مردم بازگو می‌کند به ذلت تن داده. « و هانت علیه نفسه من امر علیها لسانه » هر کس شهواتش را بر خود حکومت دهد نفسش را در مقابل خود خوار کرده. این جمله خیلی پرمعنی است.

جمله دیگری در نهج البلاغه هست: « المنیة و لا الدنیة » مرگ و نه پستی « والتقلل و لا التوسل » (۲) باز همان روح عزت نفس موج می‌زند. انسان چرا دست پیش دیگران دراز کند؟! به کم می‌سازم و دست پیش دیگران دراز نمی‌کنم. سعدی داستانی در بوستان دارد که آن را از عارفی نقل می‌کند، ولی این داستان، حدیث است که حضرت امیر از جلوی دکان قصابی می‌گذشتند، قصاب گفت گوشت‌های خوبی آورده‌ام، حضرت فرمودند: الان پول ندارم که بخرم، گفت من صبر می‌کنم، حضرت فرمودند: من به شکمم می‌گویم که صبر کند.

حدیث دیگری است از حضرت صادق در تحف العقول که این نیز مربوط به معاشرت است، می‌فرماید: " و لا تکن فظا غلیظا یکره الناس قریبک « یعنی تندخو و بد برخورد مباش که مردم نخواهند با تو معاشرت کنند، « و لا تکن واهنا یحقرک من عرفک » و خودت را آنقدر شل و پست نگیر که هر کس تو را می‌شناسد تحقیرت کند. نه فظ غلیظ باش و نه

پاورقی:

۱. بحار الانوار، ج ۴۷ / ص ۳۴

۳۹۶

حکمت

۲.

واهن. این درست نقطه مقابل آن چیزی است که در جلسه پیش از ابن ابی‌الحدید نقل کردیم که او از یکی از مشاهیر صوفیه نقل کرده بود که من در سه موقع چقدر خوشحال شدم، یکی مثلاً اینکه در کشتی بودیم و دنبال یک مسخره می‌گشتند که مسخره‌اش کنند، مرا پیدا کردند. چون احساس کردم که هیچکس در نظر اینها از من پست‌تر نیست، خیلی خوشحال شدم. این برخلاف گفته اسلام است. اینکه انسان در روح خود متواضع باشد، غیر از این است که خود را در نظر مردم، پست قرار دهد. در " وسائل " جلد دوم صفحه ۲۰۳ از حضرت صادق (ع) حدیثی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین همیشه می‌فرمود: « لیجتمع فی قلبک الافتقار الی الناس و الاستغناء عنهم ». همیشه در قلب خود دو حس متضاد را با هم داشته باش: همیشه احساس کن که به مردم نیازمندی، یعنی مانند یک نیازمند با مردم رفتار کن، و همیشه احساس کن که از مردم بی‌نیازی و مانند یک بی‌نیاز و بی‌اعتنا با مردم رفتار کن. اما این امر در آن واحد نسبت به یک چیز که نمی‌شود، لابد نسبت به دو چیز است. خودشان توضیح می‌دهند « فیکون افتقارک الیهم فی لین کلامک و حسن بشرک » اما آن مرحله‌ای که باید مانند یک نیازمند رفتار کنی، در نرمی سخت است، و در حسن سیرت و تواضع و ابتداء به سلام، « و یکون استغناءک عنهم فی نزاهة عرضک و بقاء عزک ». و آن مرحله‌ای که باید بی‌نیاز باشی و جای تواضع نیست [در حفظ آبرو و بقای عزت توست]. آنجا که پای حیثیت و شرف در میان است، آنجا که دیدی که اگر بخواهی ذره‌ای نرمش نشان دهی، عرض و آبرو و عزت خودت را از دست می‌دهی، دیگر جای این نیست که رفتار یک نیازمند را داشته باشی بلکه باید رفتار یک بی‌اعتناء و بی‌نیاز را داشته باشی. این تعبیرات، تعبیراتی بود که ما تحت عنوان عزت داشتیم.

بعضی تعبیرات تحت عنوان " علو " است، باز مثل تعبیر خود قرآن: « و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین » (۱) سست نشوید، محزون هم نباشید، اگر مؤمن باشید شما برتر از همه خواهید بود. مسئله علو و دعوت به آن است.

تعبیر دیگر، تعبیر قوت و نیرومندی است، از نوع بازگشت به نفس است ولی به شکل [احساس قدرت در خود]. حدیثی از حضرت امام حسین خواندیم که « الصدق عز و الکذب عجز ». دروغ گفتن از زبونی است، آدم نیرومند هرگز دروغ نمی‌گوید. این، متوجه کردن به این نکته است که انسان باید در خود احساس نیرو کند، و هم اینکه دروغ و غیبت و از این

پاورقی:

۱. آل عمران / ۱۳۹

قبیل، از زبونی است، کما اینکه حدیثی درباب غیبت داریم که « الغیبة جهد العاجز » (۱) یعنی غیبت کردن منتهای کوشش ناتوان است، یک آدم نیرومند به خود اجازه نمی‌دهد که پشت سر مردم حرف بزند.

در حدیث دیگری هست: « لیکن طلبک للمعیشة فوق کسب المضيع ». دنبال روزی باش، ولی دنبال روزی رفتن تو، از حد کسانی که خود را تزییع می‌کنند بالاتر باشد. « ترفع نفسک عن منزلة الواهن الضعیف » (۲). نفس خود را برتر بگیر از اینکه در مظهر افراد سست و ضعیف درآیی. می‌گویند انسان باید خودش به دنبال روزی خود باشد. در اینجا مسئله لزوم رفتن دنبال معیشت، از جنبه اخلاقی روی پایه قوت گذاشته شده، و نرفتن که مطرود و محکوم است به اعتبار ضعف و ناتوانی دانسته شده است.

نفاست نفس

تعبیر دیگری هست و آن " نفاست نفس " است، یعنی روح انسان به منزله یک شیء نفیس تلقی شده، و اخلاق خوب به عنوان اشیاء متناسب با این شیء نفیس، و اخلاق رذیله به عنوان اشیاء نامتناسب با این شیء نفیس که آن را از ارزش می‌اندازد. در این تعبیر، انسان دارای یک سرمایه بسیار پرارزش تلقی شده که آن همان خود اوست، و به انسان می‌گویند مواظب باش که این خود را از دست ندهی یا آلوده نکنی زیرا این خود خیلی با ارزش و نفیس است.

مثلا امیرالمؤمنین در نامه‌ای که در نهج‌البلاغه است خطاب به امام حسن می‌فرمایند: « اکرم نفسک عن کل دنیة » نفس خویش را از هر پستی بزرگ بدار، برتر بدار. « فانک لن تعتاض بما تبذل من نفسک عوضا ». آنچه که از نفس خود ببازی عوض ندارد. نفس خود را نباز که آن، گوهری است که آن را با هر چه معامله کنی مغبون هستی. پس تعبیر، تعبیر نفاست و با ارزش بودن است، و اینکه این شیء با ارزش را که مافوق هر ارزشی است - یعنی آنقدر ارزش دارد که هیچ چیزی با آن برابری نمی‌کند - نباید از دست داد، مثل اینکه چیزهایی که تمام حیثیت یک کشور بستگی به آن دارد برای آن ملت مافوق ارزش و قیمت است، یعنی هیچ ملتی - و لو اینکه از فقر بخواهد بمیرد - حاضر نیست آنها را

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۵۳

۲. وسائل، ج ۱۲ / ص ۳۰

تعبیر دیگری باز امیرالمؤمنین دارند، می‌فرمایند: « لا دین لمن لا مروءة له » آنکه مردانگی ندارد دین ندارد. (دین اصلاً مردانگی شناخته شده) « و لا مروءة لمن لا عقل له » اگر کسی عقل و تشخیص نداشته باشد نمی‌تواند [مروت داشته و] مرد باشد « و ان اعظم الناس قدرا من لا یری الدنيا لنفسه خطرا » (۱). از همه مردم با ارزش‌تر و بلند مرتبه‌تر، آن کسی است که تمام دنیا را برای بهای خود کم می‌داند. این " خود " چیست که همه دنیا را برای خود کم می‌داند، که اگر همه دنیا را در مقابل آن بدهند، او خود را برتر از دنیا و ما فیها می‌داند.

تعبیری از حضرت صادق هست در یک رباعی که یک وقت در جلد دوازدهم " بحار " دیدم. رباعی از خود ایشان است که من دو مصراع اولش را حفظ هستم:

اثامن بالنفس النفیسة ربها و لیس لها فی الخلق کلهم ثمن (۲)

من ثمن قرار می‌دهم با این نفس بسیار پرارزش، خدای او را. در همه مخلوقات خدا موجودی پیدا نمی‌شود که ارزشش برابر نفس باشد.

غیرت

تعبیر دیگر تعبیر " غیرت " است، یعنی پاره‌ای از مسائل اخلاقی به حکم این است که غیرت انسان اقتضاء می‌کند چنین باشد یا چنین نباشد. مثلاً امیرالمؤمنین می‌فرماید: « قدر الرجل علی قدر همته » حد و درجه هر کس به درجه و میزان همت او بستگی دارد، « و شجاعته علی قدر انفته » و شجاعت او به آن اندازه‌ای است که در خود احساس مردانگی کند « و عفته علی قدر غیرته » (۳). عفت هر کس برابر با اندازه غیرت او است، یعنی انسان به هر اندازه که نسبت به ناموس خود احساس غیرت کند نسبت به ناموس دیگران نیز احترام قائل است، یعنی غیرت خودش اجازه نمی‌دهد که به ناموس دیگران تجاوز کند. لذا در تعبیر دیگری فرموده: " ما زنی غیور قط " (۴). آدم با غیرت هرگز زنا نمی‌کند، یعنی هر کس که زنا کند و عفت دیگری را پایمال نماید خودش غیرت ندارد.

پاورقی:

۱. تحف العقول، ص ۴۱۰

۲. بحارالانوار، ج ۴۵ / ص ۲۵

۳. نهج البلاغه، حکمت ۴۴

۴. نهج البلاغه، حکمت ۲۹۷

تعبیر دیگر در این زمینه کلمه " حریت " است، حریت و آزادی و آزادگی. امیرالمؤمنین می‌فرماید: « لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا». بنده دیگری مباش زیرا خدا تو را آزاد آفریده است. تعبیراتی هم درباره " کرامت نفس " است، مثل: « من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته » (۱). آن کسی که نفس خود را بزرگ احساس کند شهوات نمی‌تواند بر او مسلط شود. حضرت هادی می‌فرماید: « من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره » (۲). بترس از آن آدمی که خودش نزد خود خوار است، یعنی پیش خود احساس شرف نمی‌کند.

آیا تناقض است؟

تمام اینها تعبیراتی است که نوعی توجه دادن به " خود " است. از طرفی در خود تعلیمات اسلامی، تعلیمات دیگری می‌بینیم که آنها را بیشتر از اینها می‌شناسیم و نقطه مقابل اینها تلقی می‌شوند. مثلا وقتی می‌گوئیم عزت نفس، پس با تواضع چه کنیم؟! مگر تواضع غیر از تذلل است؟! اگر بناست که عزت نفس خود را حفظ کنیم پس نباید متواضع باشیم! آیا عزت نفس بر ضد تواضع است یا نه؟ همچنین است علو نفس. می‌بینیم در قرآن از یک طرف می‌فرماید: « و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین » ولی در جای دیگر اراده علو را مذمت می‌کند، می‌فرماید: « تلک الدار الاخرش نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبة للمتقین » (۳).

یا مثلا در باب قوت و ضعف، ما تا به حال هر چه شنیده‌ایم درباره ضعف بوده. سعدی می‌گوید:

من آن مورم که در پایم بمالند نه زنبورم که از نیشم بنالند

چگونه شکر این نعمت گزارم که زور مردم آزاری ندارم

این دیگر بالاترین نعمت است که نمی‌توانم مردم آزاری کنم!

یا در مورد نفاست نفس، مگر نفس همان شیء پلیدی نیست که تشبیه به سگ و هر موجود پلیدی شده است؟ پس چطور در اینجا به عنوان یک شیء نفیس معرفی می‌شود؟! او همین‌طور است تعبیرات دیگر از قبیل حریت، کرامت و امثال اینها. و اساسا

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۴۱

۲. تحف العقول، ص ۵۱۲

مگر نه اینست که در اسلام جهاد با نفس توصیه شده؟ نفس که بناست با او جهاد بشود و به چشم یک دشمن به او نگریسته شود، و پیغمبر اکرم فرمود: « اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک». (۱) نفس تو دشمن ترین دشمنان توست، پس چطور در اینجا اینقدر محترم شمرده شده؟! همان که باید با او مبارزه کرد (۲). یا می‌بینیم "عجب" مذموم است. عجب مگر غیر از خود بینی و خود بزرگ بینی و خود خوب بینی است؟ و همین طور تکبر "که خود بزرگ بینی است. اینها با آن تعبیرات چطور جور می‌آید؟ یا تناقض است؟ یا نه، تناقض نیست، انسان دارای دو "خود" است. یک "خود" که خوب دیدن او عجب است، بزرگ دیدن او کبر است، خواستن او خودخواهی و مذموم است، با او باید جهاد کرد، به او باید به چشم یک دشمن نگاه کرد و با هواهای او باید مبارزه کرد، و یک "خود" دیگر که باید آن را عزیز و مکرم و محترم داشت، باید حریت و آزادیش را حفظ کرد، باید قوت و قدرتش را حفظ کرد و آلوده به ضعفش نکرد. اما دو "خود" را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا اینکه انسان دارای دو خود است یعنی هر کس دو "من" دارد؟ شک ندارد که هر کسی یک "من" است نه دو "من"، و این قابل قبول نیست که بگوئیم انسان [موصوف به] تعدد شخصیت است. در روانشناسی نام یک بیماری را "تعدد شخصیت" گذاشته‌اند، ولی همان بیمار هم واقعا دو شخص نیست، اگر دو شخص باشد، هر کدام به راه خود می‌روند. یک شخص نامتعادل را گاهی می‌گویند که به بیماری تعدد شخصیت دچار شده، و الا واقعا او تعدد شخصیت ندارد، انسان که واقعا دارای دو "خود" نیست، پس لابد چیز دیگری است.

انسان دارای دو خود به این معناست که دارای یک خود واقعی و حقیقی و یک خود مجازی است که آن خود مجازی ناخود است، و مبارزه با نفس که ما می‌گوئیم مبارزه با خود، در واقع مبارزه خود با ناخود است. ما یک خود داریم به عنوان یک خود شخصی و فردی، یعنی آنگاه که من می‌گویم "من" ، آنوقتی است که خودم را در برابر "من" های پاورقی:

۱. محجه البیضاء، ج ۵ / ص ۶

۲. "کشتن نفس" در احادیث نیامده و تعبیری عرفانی است، ولی "مخالفت با نفس" نص آیه قرآن است: فاما من طغی. و اثر الحیات الدنیا. فان الجحیم هی الماوی. و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی. فان الجنه هی الماوی. (نازعات / ۳۷_۴۱) یا در سوره یوسف آیه ۵۳ می‌فرماید: و ما ابری نفسی ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی بری نمی‌دارم نفسم را، که نفس امر کننده است به بدی مگر آنکه رحم کرد پروردگارم.

دیگر قرار می‌دهم و در واقع " من " های دیگر را نفی می‌کنم: من، نه شما. چیزی را برای این خود خواستن، یعنی برای این شخص در مقابل اشخاص دیگر و احیانا بر ضد اشخاص دیگر. هر اندازه که " خود " انسان جنبه شخصی و فردی و جدایی از خودهای دیگر پیدا کند مربوط به " ناخود " اوست، یعنی مربوط به جنبه‌های بدنی و تن است، ولی انسان در باطن ذات خود حقیقتی دارد که اصلا حقیقت اصلی ذاتش اوست و اینهای دیگر را که به عنوان خود احساس می‌کند در واقع ناخود را خود احساس می‌کند. او همان چیزی است که قرآن از او به بیان « فاذا سوپته و نفخت فیه من روحی » (۱) تعبیر می‌کند، یعنی یک حقیقتی است نه از سنخ ماده و طبیعت، بلکه از سنخ ملکوت و قدرت، و از سنخ عالمی دیگر. به آن خود توجه کردن، یعنی حقیقت انسانیت خویش را دریافتن و شهود کردن. وقتی انسان به او توجه می‌کند، آن را به عنوان محض حقیقت در می‌یابد چون جوهر او جوهر حقیقت است و با باطل و ضد حقیقت‌ها و پوچها و عدمها ناسازگار است. او چرا با راستی سازگار است؟ چون راستی حقیقت است. و دروغ چون پوچی و نیستی و بی‌حقیقتی است با او ناسازگار است. اصلا جنسش با دروغ ناسازگار است. او از سنخ قدرت و ملکوت است، پس با عجز و ضعف و زبونی ناسازگار است، از سنخ علم است، با جهل ناسازگار است، از سنخ نور است، با ظلمت ناسازگار است، از سنخ حریت و آزادی است، چون من واقعی انسان آزاد است. او چون از جوهر اراده و حریت و آزادی است پس با ضد آزادیها و ذلت، و با بردگی اعم از اینکه انسان بخواهد برده انسان دیگری باشد یا برده شهواتش که ناخود اوست، ناسازگار است. از سنخ قداست یعنی تجرد و ماوراء خاکی بودن است، با آلودگیهای خاکی و طبیعی که انسان بخواهد اسیر طبیعت باشد ناسازگار است.

بنابراین، توجه به " من " به عنوان یک فرد که الان دارم زندگی می‌کنم در مقابل افراد دیگر - که جنگها همه به خاطر این است - یا به قول عرفا " من " به عنوان یک تن و آنچه از شوون این تن است: خوردن، خوابیدن، شهوات جنسی و هر چه که مربوط به حیات این تن است [آری، توجه به " من " به این عنوان، مذموم است] و آن منی که باید آن را تحت کنترل درآورد و به چشم یک دشمن به او نگریست که اختیار را از انسان نگیرد، و به چشم یک نوکری که یک وقت چشم ارباب را غافل نبیند، منی است که در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. ولی آن " من " که تحت عنوان عزت نفس، قوت نفس، کرامت

پاورقی:

۱. حجر / ۲۹

نفس، شرافت نفس، حریت نفس از او یاد شده، دیگر من و ما در او وجود ندارد، او همان جوهر قدسی الهی است که در هر کسی هست و لزومی ندارد که کسی آن را به کسی درس بدهد، هر کسی اگر به باطن ذات خود مراجعه کند می‌بیند یک سلسله صفات با او متناسب است و جور می‌آید، و یک سلسله صفات را دون شأن خود و پستی و حقارت می‌داند، و همان طور که اگر یک تابلوی نفیسی را داخل زباله‌ها بیندازند احساس می‌کند که جای این تابلو آنجا نیست، وقتی که خودش را آلوده می‌بیند [احساس می‌کند که این آلودگی شایسته او نیست]. آن " من " معناست و در مقابل معانی قرار می‌گیرد، این " من " یک فرد است و در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. این " من " می‌خواهد حساب خودش را از افراد جدا کند، می‌گویند: این کار را نکن، آن " من " می‌خواهد خود را از معانی‌ئی که دون شأن اوست جدا کند، به او می‌گویند: این کار را بکن.

پس تضاد و منافاتی میان این دو تعبیر نیست که از طرفی به ما دستور مجاهده نفس و تزکیه نفس داده‌اند و نفس را به این شکل معرفی کرده‌اند که: « واجعل نفسک عدوا تجاهده » (۱). به [نفست به] چشم یک دشمن نگاه کن که با او مبارزه می‌کنی، همیشه به او بدبین باش. « ان المؤمن لا یصبح و لا یمسی الا و نفسه ظنون عنده » (۲). نفس مومن نزد او مورد بدگمانی است، و از طرف دیگر می‌گویند نفس خودت را بشناس، نفس خودت را محترم بدار، مکرم بدار، عزیز بدار، عزتت را حفظ کن، شرافتت را حفظ کن، کرامتت را حفظ کن، حریتت را حفظ کن. این، آن گوهر شریف انسانیت انسان است که یک حقیقتی است و در هر کسی این بارقه الهی وجود دارد، و این است که فرموده: " فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ". او از سنخ عالمی است برتر از این عالم. پس میان این دو تلاقی وجود ندارد.

پاورقی:

۱. وسائل، ج ۱۱ / ص ۱۲۳

۲. نهج‌البلاغه، خطبه. ۱۷۶

ریشه الهامات اخلاقی

قبل از اینکه بحث امشب را شروع کنیم، چند حدیثی در تتمه احادیثی که در جلسه گذشته قرائت کردیم - و در تأیید آنها - ذکر می‌کنیم تا معلوم شود که چه روحی در دستوره‌های اخلاقی اسلامی هست، و مخصوصاً همان مسئله احساس عزت و کرامت تا چه اندازه مورد توجه نصوص اسلامی است. حدیثی است در تحف العقول، صفحه ۲۷۹ از امام سجاد علیه السلام که فرمود: « طلب الحوائج الی الناس مذلة للحیاش و مذهبة للحياء و استخفاف بالوقار و هو الفقر الحاضر ». دست حاجت نزد مردم دراز کردن، زندگی را پست و خوار می‌کند و حیاء و شرم و آزر را از بین می‌برد، وقار و سنگینی را کم می‌کند و همین خود فقر نقد است. یعنی فقر منحصر به نداشتن پول نیست. فقر یعنی نیاز. نداشتن پول نیاز و فقر است. اظهار این نیازها هم عین فقر است. « و قللة طلب الحوائج الی الناس هو الغنی الحاضر ». به هر نسبت که انسان کمتر دست حاجت پیش مردم دراز کند، به نوعی غنا و بی‌نیازی نقد نائل شده است.

روح این جمله این است که فقر و غنا منحصر به فقر و غنای مالی نیست، باید توجه داشت که فقر و غنای دیگری هم در کار است و انسان نباید اشتباه کند که برای رفع فقر مالی، خود را به فقر دیگری مبتلا کند، و باید ارزش غنای معنوی را بالاتر از ارزش غنای مالی بداند.

جمله‌ای در نهج‌البلاغه (۱) هست که می‌فرماید: "ما احسن تواضع الاغنياء للفقراء طلبا لما عندالله". جقدر نیکوست تواضع و فروتنی ثروتمندان در مقابل نیازمندان به خاطر خدا. « و احسن منه تيه الفقراء على الاغنياء اتكالا على الله ». و بهتر از آن، تکبر فقراء است - یعنی بی‌اعتنائی آنها - در مقابل اغنيا به حکم اتکاء به حق. اینجا مسئله‌ای که از آن تعبیر به " تيه " شده، مفهومی تقریبا مساوی با تفاخر و یا تکبر دارد، ولی البته مقصود تکبر به آن معنای مذموم نیست، منظور حفظ شخصیت است و به خاطر غنا و ثروت سر فرود نیاوردن، بلکه گردن فرازی داشتن، یعنی ثروت دیگری گردنش را کج و کمرش را خم نکند. می‌فرماید: از تواضع اغنياء زیباتر و نیکوتر، بی‌اعتنائی فقراء است نسبت به اغنياء به حکم اتکاء و اتکال به حق.

باز اینجا می‌خواهد یک نوع حس شرافت نفس و عزت نفس و کرامت نفس را بیدار کند و در واقع نوعی حماسه ایجاد کند.

در حکمت ۲ نهج‌البلاغه است که:

"البخل عار، و الجبن منقصة و الفقر يخرس الفطن عن حجته و المقل غريب في بلدته و العجز آفة و الصبر شجاعة و الزهد ثروش و الورع جنة". در اینجا بخل و امساک، جبن، فقر (تهیدستی) و ناتوانی نفی شده است که دلایل را می‌گوییم: و صبر، زهد و ورع اثبات شده به دلایل دیگر. دلایلی که آنها را نفی می‌کند و دلایلی که اینها را اثبات می‌کند، همه بر محور احساس شخصیت انسان برای خود، و بر محور احساس عزت و کرامت است. بخل، ننگ است، یعنی آدمی که از ننگ ابا دارد نباید مرتکب بخل شود. (نمی‌گوید انسان باید بر ضد خودخواهی عمل کند و ننگ و عار را بیشتر تحمل نماید تا نفس را بیشتر کوبیده باشد، بلکه در جهت خلاف می‌گوید). جبن، نقص است برای انسان، یعنی انسان نباید این نقص و کمبود و کاستی را تحمل کند. فقر و نیازمندی، آدم با هوش را در استدلالش گنگ می‌کند. یعنی اگر انسان در بیان، خیلی قوی هم باشد، وقتی که فقیر است و نیازمند، در مقابل یک بی‌نیاز که می‌خواهد حرف بزند زبانش بند می‌آید، پس فقر به این دلیل که انسان را کوچک می‌کند بد است. «

المقل

پاورقی:

۱. حکمت ۴۰۶

غریب فی بلدته «. ("مقل" یعنی کسی که کم دارد.) آدمی که تهیدست است (تهیدست با نیازمند و شرافتی قائل است که اگر تمام دنیا فرق می‌کند) در شهر خودش هم غریب است. عجز و ناتوانی برای انسان آفت است نه کمال. در مقابل، صبر، شجاعت انسان است، خویشنداری نیرو و قوت است. زهد ثروت است، یعنی یک نوع ثروت، زهد داشتن است که انسان به دیگران محتاج نباشد. ثروت را انسان برای چه می‌خواهد؟ برای بی‌نیازی. خود زهد ورزیدن نوعی بی‌نیازی برای انسان ایجاد می‌کند. « و الورع جنه » و پارسایی سپر انسان است.

این حدیث، جزء آن احادیثی است که تحت عنوان " عزت " بیان کردیم. بعضی احادیث را تحت عنوان " نفاست " بیان کردیم. حدیثی از امام سجاد علیه‌السلام نقل شده که از ایشان سؤال شد: « من اعظم الناس خطرا؟ » از همه مردم مهمتر و با شخصیت‌تر کیست؟ « قال: من لم یر الدنیا خطرا لنفسه » (۱) آنکسی که تمام دنیا را با نفس خود برابر نمی‌بیند، یعنی برای نفس خود عزت را در یک کفه ترازو بگذارند و شرافت و کرامت نفس را در کفه دیگر، حاضر به معامله نیست.

احادیثی در باب کرامت خواندیم، از جمله حدیثی از تحف العقول از حضرت سجاد علیه‌السلام که فرمود: « من کرم علیہ نفسہ هانت علیہ الدنیا » (۲) هر که نفس او برایش بزرگوار بود دنیا در نظرش کوچک می‌شود. همیشه انسان در مقابل چیزی که دارد، آنچه که ندارد [او کم ارزش‌تر است] برایش بی‌اهمیت است. انسان اگر چیزی نداشته باشد، همه چیز نمی‌تواند برای او بی‌اهمیت باشد، ولی وقتی یک شیء بهتر و عظیم‌تری را دارد، آنچه ندارد برایش مهم نیست. می‌خواهد بفرماید که انسان اگر کرامت نفس خودش را دریابد و احساس کند، تمام دنیا در نظرش خوار و کوچک است.

در نهج‌البلاغه خطبه ۸۵، دو جمله است - که باز بر همین مسئله کرامت و عزت تکیه دارد - که راستی و راستگویی، شرف و کرامت است برای بشر، و دروغ سقوط و پستی: « الصادق علی شفا منجاش و کرامه، و الکاذب علی شرف مهواش و مهانه ». راستگو مشرف بر نجات و کرامت و بزرگواری است، و دروغگو در پرتگاه خواری و سقوط. در خود قرآن دو آیه داریم که کاملا مطلب را روشن می‌کند: « و لا تطع کل خلاف مهین هماز مشاء بنمیم » (۳). سخن افراد زیاد سوگندخور پست را گوش مکن. تکیه روی

پاورقی:

۱. فی رحاب ائمه اهل البیت، ج ۴ / ص ۷۶

۲. تحف العقول، ص ۲۸۸

۳. قلم

۱۱ و

۱۰ /

دروغش حرام است. راستش هم امر مکروهی است. و از این صریحتر، آیه « و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا » است. ما مکرم داشتیم بنی آدم را. گرامی داشتن دو جور است. یک وقت مثل گرامی داشتن انسانی است انسان دیگر را. این بر می گردد به یک امر قراردادی و اعتباری. مثلا وقتی که شما وارد بر منزل من می شوید، من دو جور عکس العمل می توانم داشته باشم: یکی اینکه چندان اعتنایی به آمدن و رفتن شما نکنم، و دوم اینکه با شما در عمل محترمانه رفتار کنم و تواضع نمایم. ولی وقتی که خدا می گوید: " « و لقد کرما "" معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالا دست موجودات دیگر نشانیدیم. مقصود اینست که ما در خلقت و آفرینش، او را مکرم قرار دادیم، یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم، اصلا کرامت و عزت و بزرگواری جزئی از سرشت انسان و در سرشت انسان است. اینست که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می یابد. اینها چیزهایی بود که به عنوان تأیید آنچه که در جلسات گذشته گفتیم آوردیم.

لذات مادی و لذات معنوی

در تکمیل این مطلب باید بگویم مسئله ای از قدیم برای بشر مطرح بوده به نام ماده و معنا. امور را تقسیم می کرده اند به امور مادی و امور معنوی فعلا مقصود از امور معنوی امور مجرد ماوراء الطبیعه (خدا و فرشتگان و غیره) نیست، در متن همین زندگی دنیایی انسان، دو سلسله مسائل وجود دارد: ۱. مادی. ۲ معنوی، و یکی از تفاوت های انسان و حیوان در همین است که در متن زندگی انسان مسائلی مطرح است که محسوس و ملموس نیست، دارای حجم و وزن نیست ولی وجود دارد، مثل همین چیزهایی که ذکر شد. همیشه برای بشر این مسئله مطرح بوده که آزادگی چیست.

قرار در کف آزادگان نگیرد مال نه صبر در دل عاشق نه آب در غربال

آنچه که بشر برایش ارزش و قیمت قائل بوده منحصر به امور مادی و جسمانی، امور محسوس، اموری که حجمی دارد و وزنی، و به اصطلاح مشت پرکن است نیست. آب و نان برای انسان با ارزش است ولی چیزهای دیگری هم ارزش دارد، مثل آزادگی، آزادی اجتماعی و آزادی عقیده. آزادی عقیده برای انسان یک ارزش خاصی دارد که من هر عقیده‌ای را که دلم می‌خواهد اختیار کنم و بعد هم در عقیده خودم آزاد باشم، یعنی کسی به خاطر عقیده‌ام مزاحم من نشود. علمای قدیم اینها را به همین تعبیر " امور معنوی " بیان می‌کردند. انسان از نیل به اهداف مادی خود لذت می‌برد، و از نیل به اهداف معنوی خود نیز لذت می‌برد، و لهذا لذتهای انسان دو گونه می‌شود: لذتهای مادی و لذتهای معنوی. متقابلاً رنجهای انسان هم دو گونه می‌شود که از نرسیدن به هدفهای مادی یا معنوی، و یا از رسیدن به ضد آنها حاصل می‌شود. رنجهای مادی و رنجهای معنوی.

در روان شناسی هم چنین تفسیر می‌کنند، می‌گویند: لذات مادی و لذات معنوی، و آلام و رنجهای مادی و آلام و رنجهای معنوی، و میان اینها فرق می‌گذارند که مثلاً لذات و آلام مادی، عضوی است، یعنی به یک عضو خاص بستگی دارد، و به علاوه با یک عامل مادی خارجی ارتباط دارد، یعنی در اثر تلاقی و تماس با یک عامل خارجی پیدا می‌شود، مثل لذت خوردن که اولاً به عضو بستگی دارد، یعنی انسان آن را در یک عضو معین احساس می‌کند، در ذائقه‌اش احساس می‌کند و مثلاً در کف دستش احساس نمی‌کند، و به علاوه شیئی باید باشد که روی زبان انسان قرار گیرد تا این فعل و انفعال ایجاد شود و لذت دست دهد. اما لذتهای معنوی اولاً به عضو بستگی ندارد، محل ندارد، نمی‌شود یک جایی را نشان داد که اینجا محل این لذت است، و ثانیاً موکول به این نیست که عاملی از خارج با انسان تلاقی پیدا کند. بسا هست خود یک فکر به انسان لذت می‌دهد، مثل لذت افتخاری که به برنده یک مسابقه دست می‌دهد. فرض کنیم یک کسی به عنوان بهترین هنرمند یا نویسنده شناخته می‌شود، اطلاع پیدا می‌کند که در فلان جا از او ستایش کرده‌اند، در خود احساس لذت می‌کند. (نباید گفت که این هم عامل خارجی دارد و او شنیده. این شنیدن وسیله اطلاع اوست. لذتش لذت گوش نیست مثل لذتی که از موسیقی می‌برد). این لذت در کجاست؟ در باصره است؟ در سامعه؟ ذائقه؟ نه، او با تمام وجود و در تمام وجود احساس لذت می‌کند، بدون اینکه بتواند نقطه‌ای را نشان دهد یا لااقل بتواند فعلاً احساس کند که این، آن نقطه است که دارد لذت می‌برد.

به هر حال امور مادی و امور معنوی برای انسان مطرح بوده. فلاسفه اعتقاد دارند که لذات سه قسم است: ۱. لذات جسمی ۲. لذات عقلی. ۳. لذات واسطه یا وهمی که دسته اخیر در مقابل لذات عقلی حقیر است و انسان باید به دنبال لذات عقلی باشد نه وهمی. اینست که در دستوره‌های اخلاقی آنها لذات جسمی تقریباً محکوم است یعنی تشویق نمی‌شود، ولی به طور قطع لذات وهمی جزء لذات جسمی و حسی نیستند.

ریشه ارزش

اینجا مسئله دیگری طرح می‌شود: بشر که این امور را می‌خواهد و به آنها علاقه دارد پس ناچار برای آنها یک ارزشی قائل است. ارزش همین است که ما در اصطلاح خودمان می‌گوئیم: قیمت، بها. حالا ارزش از کجا پیدا می‌شود و چرا یک چیز ارزش دارد؟ اگر چیزی به هر نوعی مفید باشد و منظوری را تأمین بکند و کمالی برای یک درجه از درجات وجود انسان و یک قوه از قوه‌های انسان باشد، و از طرف دیگر رایگان نباشد یعنی به سادگی در دسترس او نباشد، و قابل انحصار هم باشد، اینجا ارزش پیدا می‌شود. هوا ارزش ندارد. چرا؟ زیرا اولاً رایگان است، یعنی به اندازه‌ای که همه از آن استفاده کنند وجود دارد، و ثانیاً قابل مالکیت و انحصار نیست. ولی در مورد زمین [چنین نیست] عده‌ای زمینها را به خود اختصاص می‌دهند و دیگران را محروم می‌کنند، و از اینجا ارزش به وجود می‌آید.

امور معنوی هم به همین دلیل ارزش پیدا می‌کند. و فرض اینست که به همان دلیلی که انسان الفطرش به سوی امور مادی کشش دارد که دلیل آن جز خلقت چیز دیگری نیست به امور معنوی هم کشش دارد. این است که ما امور معنوی را دارای ارزش می‌دانیم ولی ارزش معنوی. مسئله "انسانیت" به این دلیل مطرح می‌شود که ارزشهای معنوی از مختصات انسان است و ارزشهای مادی از مختصات انسان نیست. انسانیت هر انسانی به اینست که ارزشهای معنوی در او نیرومند باشد، و به هر مقدار که او بیشتر پایبند ارزشهای معنوی باشد ما او را در انسانیت کاملتر می‌شماریم.

قدمای ما که این مسائل را به این شکل طرح می‌کردند روی یک سلسله مبانی طرح می‌کردند که قهراً به بن‌بستی هم برخورد نمی‌کرد، ولی امروز فرنگی‌ها این مسئله را به شکل دیگری طرح کرده‌اند و به همین دلیل دچار بن‌بست شده است، هم خودشان به بن‌بست رسیده‌اند و هم بشریت را دچار بن‌بست کرده‌اند. آمده‌اند میان امور مادی و امور

معنوی و نیز میان منفعت و ارزش تفکیک کرده‌اند، گفته‌اند یک چیزهایی برای انسان نافع است، و یک چیزهایی برای انسان نافع نیست ولی انسان برای آنها ارزش قائل است. دسته اول امور مادی است. دسته دوم با وجودی که مثل دسته اول نافع نیست ولی انسان برای آنها ارزش قائل است. چرا؟ چطور چیزی که با واقعیت وجود انسان ارتباط ندارد و کمال افزا به انسان نیست و انسان با لذات جویای آن نمی‌باشد برای انسان ارزش دارد؟ ریشه ارزشها را چگونه ارائه می‌دهند؟! وقتی من چیزی برایم نافع است دنبالش می‌روم، ولی یک چیزی که اساسا برای خیر من، برای سعادت من، برای کمال من هیچ نفعی ندارد من ارزش برایش قائل باشم؟! و بعد هم برای من کمال انسانی شمرده شود و دیگران بیایند آن را تحسین کنند؟! یک امور فرضی و خیالی و قراردادی.

علت اینست که اینها نمی‌خواستند میان ماده و معنا تفکیک کنند، یعنی نخواستند در مقابل ماده به معنایی قائل شوند، و نخواستند برای واقعیت انسان یک معنوی قائل شوند، و بگویند آدم شکم دارد، یک ماوراء شکم هم دارد، برای آنچه که شکمش نیاز دارد ارزش قائل است، برای آنچه هم که ماوراء شکمش نیاز دارد ارزش قائل است. آنها نمی‌خواستند ماوراء این قوه مادی قوه دیگری قائل شوند. دیده‌اند ظاهرا برای انسان جز این بنیه مادی چیز دیگری نیست، آنچه را که برای بنیه مادیش مفید است به حساب آورده‌اند، ولی [گفته‌اند] چیزی که برای بنیه مادیش مفید نیست خواستنش ضد منطق است، و آنگاه اسم‌گذاری کرده‌اند که انسان برای این دسته امور ارزش قائل است، حال ریشه این ارزش چیست؟ جواب ندارد.

بعضی آمده‌اند گفته‌اند ما به کار خودمان ارزش می‌دهیم، ما خود، ارزش را می‌آفرینیم. مگر ارزش، آفریدنی و قراردادی است؟! چیزی که ما می‌توانیم بیافرینیم قراردادها و اعتبارهاست. مگر این "یک امر قراردادی است که ما بی جهت برای چیزی ارزش بیافرینیم؟! ارزش و منفعت هر دو از یک مقوله‌اند، یعنی از یک جهت یک جور هستند، هر دو با واقعیت انسان ارتباط دارند، یعنی انسان به دنبال خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد. منتها انسان تنها این بنیه مادی نیست، خیر مادی برای او نوعی ارزش دارد. خیر معنوی نوعی دیگر. ما بجای اینکه بگوئیم منفعت و سود و ارزش، می‌گوئیم ماده و معنا، یا ارزش مادی و ارزش معنوی، و حرف منطقی همین است، و اینکه دنیای امروز را دنیای تزلزل ارزشها نامیده‌اند برای این است که هم می‌خواهند ریشه ارزشها را بزنند و هم می‌خواهند ارزش را به بشر بدهند، و این تناقض است. ریشه ارزشها

را با آن نوع انسانشناسی که دارند زدند. وقتی با یک نظریه ماتریالیستی به انسان نگاه می‌کنند و انسان را صرفاً همین بنیه مادی می‌دانند، اخلاق و ارزشهای معنوی و اصالت بشر و انسانیت، همه بی‌معنی است. وقتی انسان حداکثر اینست که ماده پیچیده تری از ماده‌های دیگر است، دیگر شرافت یعنی چه؟! آپولو که می‌گویند پنج میلیون جزء و قطعه دارد که اینها را به هم پیوند کرده‌اند، بایک کرسیچه که چهارتکه بیشتر نیست قابل مقایسه نیست ولی آیا برای آپولو حیثیت و شرافت قائلید آنطور که برای یک انسان ارزش و حیثیت قائل هستید؟ نه، آن هیچ فرقی با ماده‌های دیگر نمی‌کند، فقط پیچیده تر است. اگر ما انسان را یک ماشین عظیم بدانیم، چنانچه این ماشین به اندازه دنیا هم باشد باز ارزش ندارد. این است که ریشه آن چیزهایی را که خودشان نام آنها را ارزشها گذاشته‌اند - یا آن چیزی که ما نامش را معنویت گذاشته‌ایم - زده‌اند. ما ماده و معنا را تفکیک نمی‌کنیم و نمی‌گوئیم که کسی بی‌منطق چیزی را می‌خواهد، بلکه می‌گوئیم [خواستن] هر دو یک نوع منطق دارد، محال است که انسان، بی‌منطق دنبال چیزی برود.

خودشناسی ریشه الهامات اخلاقی

حال که این مطلب دانسته شد، به فلسفه آن چیزی که در اسلام روی آن زیاد تکیه شده است خوب پی‌می‌بریم. دیدیم که وقتی می‌خواهند انسان را به اخلاق حسنه - یا به قول امروزی‌ها به ارزشهای عالی انسانی - سوق دهند، او را به یک نوع درون‌نگری متوجه می‌کنند که خودت را، آن خود عقلانی را، آن حقیقت وجودی خودت را با درون‌نگری کشف کن، آنگاه احساس می‌کنی که شرافت خودت را دریافته‌ای. وقتی انسان را به باطن ذاتش سوق می‌دهند، وقتی انسان خودش را می‌بیند [شرافت و کرامت خویش را احساس می‌کند]. این دیگر درس نمی‌خواهد، از همین جا الهام می‌گیرد. یعنی احساس می‌کند که پستی و دنائت با این جوهر عالی سازگار نیست، قلب ماهیت کردن، دروغ‌گویی و نفاق با آن سازگار نیست، فحشاء با آن سازگار نیست. اینست که انسان با نوعی معرفه‌الذات، با توجه به نفس، الهامات اخلاقی را دریافت می‌کند، و این الهامات اینطور نیست که حتماً یک کسی درسی به گوش انسان گفته باشد بلکه همان درک "خود" کافی است برای این دستور که انسان این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند. و اینست معنی «و نفس و ما»

سویها، فالهمها فجورها و تقویها، قد افلح من زکیها و قد خاب « من دسیها » (۱).

عذاب و رضایت وجدان

معنی وجدان و الهامات وجدانی همین جا کاملا دانسته می‌شود: تذکر نفس، توجه به خود، و با توجه به خود، درک کردن اینکه چه چیزی ملایم و مناسب با این گوهر و جوهر است و چه چیزی متضاد با اوست، و همین حالتی که [به نام عذاب وجدان] در همه مردم کم و بیش وجود دارد. این مسئله " عذاب وجدان " در بشر چیست؟ مسئله " رضایت وجدان " چیست؟ واقعا انسان وقتی یک کارهای خاصی را انجام می‌دهد، در عمق وجدان خویش راضی است و برای خود موفقیت می‌داند که این کار را کرده، و وقتی یک سلسله کارهای دیگر را مرتکب می‌شود، در عمق وجدان خود چنان ناراضی است و چنان یک قوه‌ای او را سرکوفت و رنج می‌دهد و ناراحت می‌کند که از هر زندان خارجی بدتر است. چقدر از جانی‌ها بوده‌اند که خودشان به پای میز محاکمه آمده‌اند و گفته‌اند مرا بکشید، من مستحق کشتن هستم. این چه احساسی است در انسان که انسان نتواند خودش را تحمل کند؟! اغلب جانیها همین‌طور هستند. در همین داستان کربلا می‌خوانیم که بسیار نادم و دچار کابوس بودند . یکی از آنها به پرده کعبه آویخته بوده که " خدایا مرا بیامرز اگر چه می‌دانم که نمی‌آمرزی ". این جز وجدان او چه بوده؟ خلبان هیروشیما عاقبت، کارش به دارالمجانین کشید. این الهام فجور و تقوا ناشی از همان ادراک ذات است، و این تنها و تنها با فلسفه ماوراء الطبیعی جور درمی‌آید که انسان تنها این کالبد و این بدن نیست. و مسئله انسانیت هم تنها و تنها با این فکر می‌تواند مفهوم و معنی داشته باشد. در آن مقالات " زن روز " مقاله مفصلی نوشتم که دنیای اروپا از یک طرف انسان را به کلی از ارزش ساقط می‌کند و او را جز ماشین چیزی نمی‌داند، و از طرف دیگر سخن از حقوق بشر و حیثیت ذاتی بشر می‌راند. این خیلی حرف مضحکی است که در مقدمه اعلامیه حقوق بشر آمده است:

نظر به اینکه هر انسانی از انسانها دارای یک حیثیت ذاتی است که به موجب این حیثیت ذاتی از یک نوع شرافتی برخوردار است....

پاورقی:

۱.

شمس

۱۰_۷/

این حیثیت ذاتی چیست؟ انسانی که شما معرفی کرده‌اید با این اتومبیلی که من سوار می‌شوم فرقی ندارد جز اینکه اتومبیل پیچیده‌تری است. پس حیثیت ذاتی معنی ندارد، نه در من و نه در شما. من یک ماشین هستم و شما یک ماشین دیگر هستید. اصلاً بشر با غیر بشر فرق نمی‌کند، همه در حکم ماشین هستند. گاندی در کتاب " اینست مذهب من " جملات بسیار عالی‌ئی در این باب دارد. پس این فلسفه است که گذشته از اینکه به ما می‌شناساند که محور و پایه اخلاق اسلامی چیست و یا لاقلاً یک پایه اخلاق اسلامی چیست، به ما نشان می‌دهد که این اخلاق بر پایه منطقی قرار گرفته که می‌تواند تمام آنچه را که امروز ارزش اخلاقی می‌گویند - و در فلسفه‌های امروز زیرپای این ارزشهای اخلاقی به کلی خالی شده و خالی کرده‌اند - توجیه نماید.

تزلزل ارزشها در دنیای غرب

یادم هست یک وقتی در یکی از جلسات، عباراتی از کتاب نیکنیازی مهندس بازرگان نقل کردیم که او از یک مقاله‌ای از مجله " جهان نو " نقل کرده بود از داریوش آشوری، خیلی عالی بود و تقریباً در همین زمینه بود که دنیای غرب کاری کرد که همه ارزشهای بشری را متزلزل نمود و زیرپای آنها را خالی کرد، و حالا که خود به نتایج کار خود رسیده می‌خواهد به یک صورت دیگری آن ارزشها را احیاء کند، ولی خیلی دیر شده است. آنگاه سخنان سارتر و امثال او را نقل می‌کند و اصالت بشریت اینها را نقد می‌کند و می‌گوید که سارتر و هایدگر موهومی را ساخته‌اند و در واقع این موهوم خدای اینهاست. فرض کرده‌اند که بشر یک وجودی در جمع دارد غیر از وجود فردی(۱)، و غیر از افراد چیز دیگری به نام " انسانیت " وجود دارد که دائماً در جریان است و همیشه وجود دارد و هست. و آنچه را که خداشناسان برای خدا گفته‌اند که کار را باید برای خدا کرد، اینها برای بشریت یا خدای موهوم خود می‌گویند که کار را باید برای بشریت و انسانیت انجام داد، و برای این خدای موهوم وجود واقعی قائلند و برای خود وجود اعتباری، و فرد را چیزی در مقابل او نمی‌دانند.

پاورقی:

۱. آن بحثی را که قدمای ما در مورد کلی طبیعی داشتند، به یک شکل دیگر آورده‌اند، ولی با حرف آنها تفاوت دارد.

اینها در اثر بن بست هایی است که در مورد مسائل معنوی و به قول خودشان در مورد ارزشهای انسانی پدید آورده اند: مذهب را از اول انکار کردند، اخلاق و تربیت مبتنی بر مذهب را نفی کردند، آن هم بر اساس فرض ساده‌ای که مذهب براساس ترس از جهنم و به اعتبار طمع بهشت و از این حرفهاست، پس آنچه را که اعتقادی به آن نداریم رها کنیم، و برای مذهب هیچ ارزش دیگری قائل نشدند و حال آنکه ارزش مذهب اینست که ملاکها و معیارهای ارزش را در نسان احیاء می‌کند. مذهب نه فقط از راه بهشت و جهنم جبرا اخلاق را تحمیل می‌کند، بلکه در اعتقاد انسان چیزهایی از انسانیت را احیاء می‌کند، و [به عبارت دیگر] انسانیت انسان را به شکل خاصی احیاء می‌نماید که در پرتوی احیای آن، تمام ارزشهای انسانی که امروز واقعا و عملا بی‌معنی است، معنای منطقی و دقیق پیدا می‌کند.

توسعه " خودي "

سخن راجع به نوعی توجه به نفس و یا تذکر نفس، و به تعبیر دیگر معرفه النفس، و به عبارت دیگر توجه به ذات خود بود که از همان جا الهام فصل اولی اخلاق را گرفته‌اند. آن بحث به پایان رسید. دو اصل دیگر را که آنها هم جزء مبانی اخلاقی و تربیتی اسلام شمرده می‌شود ذکر می‌کنیم و به این بحث به طور کلی پایان می‌دهیم. یکی از آنها مسئله وجدان عمومی است. در جلسات پیش گفته شد که شک ندارد که اسلام در اصول تربیتی و اخلاقی خود با نوعی خودی که خود شخصی و فردی و نفسانی باشد مبارزه می‌کند. خودخواهی به مفهوم [خواستن] خودفردی که مستلزم نفی افراد دیگر است همان چیزی است که از نظر منطق اسلام و اغلب منطقهای اخلاقی دیگر امری است مذموم و باید نفی شود. مفهوم خودخواهی و خودپرستی در اصطلاح امروز ما هم هست، مثلاً می‌گوئیم که فلان کس آدم خیلی خودپرستی است، یا خودخواه است، و گفتیم که این " خود " غیر از آن خود انسانی و ملکوتی هر شخص است، بلکه به اصطلاح خود طبیعی و خود ملکی انسان است.

انسان موجودي دو مراتب است

انسان دارای دو نوع " من " است. یکی من ملکوتی، یعنی همان که در قرآن از آن به

" « نفخت فیه من روحی "" (۱) تعبیر شده و در حیات و بقاء خود نیازمند به طبیعت نیست. ولی انسان یک موجود دارای مراتب است. یک مرتبه از وجود انسان طبیعت است. خصوصیت انسان همین است که یک موجود صاحب مقامات و مراتب است. اینکه می‌گویند " انسان یک ملک حیوانی نباتی جمادی است " درست است، نه به این معنا که هم ملک است، هم حیوان و هم نبات، بلکه یک چیز بیشتر نیست ولی این چیز یک وجود صاحب مراتب است. در مقام تشبیه مثل یک ساختمان چند طبقه است که یک طبقه آن یک حقیقت است، طبقه دیگر حقیقت دیگر، و... انسان چنین موجود صاحب مراتب و درجاتی است که در عالی‌ترین درجه خود یک فرشته است و بلکه بالاتر از فرشته، در درجه دیگر یک گیاه است، و در درجه دیگر یک جماد. انسان به حسب آن درجه عالی خود، میان " من " ها [تباینی نمی‌بیند]. همانطور که میان فرشتگان، جنگ و تنازع و من و مایی وجود ندارد، انسان هم در آن مرحله وجودی خویش، میان خود با افراد دیگر من و مایی نمی‌بیند، همه مثل پارچه‌های نور هستند که با یکدیگر تزاممی به هیچ شکل ندارند. ولی وقتی که به درجات دانی و طبیعی " خود " می‌رسد ، به حکم ضیق و تزاممی که در طبیعت هست، هر منی خود به خود برای حفظ و بقاء خویش کوشش می‌کند، و طبعا دیگران را نفی می‌نماید که مسئله تنازع بقا و غیره پیش می‌آید، " من " هر کسی در مقابل " من " های دیگر قرار می‌گیرد و گوئی حفظ " من " هر کس مستلزم نفی " من " های دیگر است، یعنی آن حالت انحصار طلبی و فقط خود را دیدن و غیر را ندیدن که لازمه من طبیعی انسان است. با اینها مبارزه می‌شود و اینهاست که باید خرد شود، این دیوار است که باید شکسته شود، دیوار " من " طبیعی با " من " های دیگر.

به تعبیر آقای طباطبائی انسان یک موجود استخدام‌گر است، یعنی می‌خواهد موجودات دیگر و از جمله انسانهای دیگر را در استخدام خود بیاورد، و به اصطلاح امروز، انسان مستثمر است، یعنی به هر موجودی به چشم ابزار و وسیله نگاه می‌کند و همه چیز را برای خود می‌خواهد. مولوی می‌گوید:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست

وقتی که جان و روح انسان، گرگی و سگی باشد، یعنی انسان خود واقعی خویش را از دست بدهد و بیشترین وجودش جنبه طبیعی‌اش باشد، در اینجا جنگ و نزاع و دعوا چیز دیگری نیست و همه گرگ و سگ می‌شوند که مظهر جنگ و نزاع هستند. اما وقتی که

پاورقی:

جان، جان گرگ و سگ نشد، جان مرد خدا شد، در آنجا اساسا نمی‌تواند جنگ و نزاع وجود داشته باشد.

ازدواج اولین مرحله خروج از خودفردی

در مسئله خودی، اینکه ما می‌گوئیم انسان باید از لاک خودپرستی خارج شود- که مقصود خود طبیعی است و همه این را قبول دارند - خارج شدن از لاک خودپرستی و فرد پرستی، مراتب و مراحلی دارد. اولین مرحله‌اش غیردوستی است. در واقع مثل اینست که " من " انسان - به تعبیر راسل در کتاب " امیدهای نو " و بعضی دیگر - توسعه می‌یابد. آنها چون " من " را فقط " من " طبیعی می‌دانند قهرا از اینجا شروع می‌کنند: مثلا یک کودک فقط در همان من فردی خودش است و فقط خودش را می‌بیند و همه چیز را برای خود فردی می‌خواهد، حتی به پدر و مادر هم به چشم وسیله و ابزار برای خودش نگاه می‌کند. در دوران جوانی که عشقی پیدا می‌کند و همسری انتخاب می‌نماید

، برای اولین بار این احساس در او پیدا می‌شود که به یک شخص دیگر، مانند خود علاقه دارد (البته در همه اینطور نیست) یعنی از خود به درمی‌آید، خودش و او یکی می‌شوند و همه چیز را برای این خود بزرگتر می‌خواهد. مجموع دو " خود " یک " خود " شده‌اند. البته این درشرایطی است که شخص واقعا یک علقه ای به طرف پیدا کند ، علقه مؤانست و به تعبیر قرآن وداد و رحمت:

« و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودش و رحمه، ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون (۱).

تا وقتی که رابطه زوجین با یکدیگر رابطه شهوانی یعنی رابطه جنسی است، قهرا اینها به هم به چشم یک ابزار نگاه می‌کنند. رابطه جنسی یک امر حیوانی و طبیعی است. برای اطفای غریزه جنسی، زن برای مرد یک ابزار بیشتر نیست و مرد هم برای زن یک ابزار است، ولی مسئله زوجین و کانون خانوادگی و فلسفه خانوادگی و روح خانوادگی عبارت است از روح مافوق غریزه جنسی که میان دو نفر پیدا می‌شود، یعنی شخصیت

پاورقی:

۱. روم

تجربه نشان داده است که افرادی که در تمام عمر به خاطر هدفهای معنوی، مجرد زندگی کرده و نخواستند زن و بچه داشته باشند که مانع رسیدن آنها به معنویات شود (۱)، در همه آنها یک نوع نقص و لو به صورت یک خامی وجود داشته است. گویی انسان یک نوع کمال روحی دارد که آن کمال روحی جز در مدرسه خانواده در هیچ مدرسه‌ای کسب نمی‌شود. همه کمالات روحی که در همه مکتبها و مدرسه‌ها حاصل نمی‌شود. مثل شجاعت در مقابل دشمن. آیا انسان با خلوت نشستن و مبارزه کردن با هوای نفس می‌تواند شجاع شود؟ شجاعت جز در مکتب جهاد عملی برای انسان حاصل نمی‌شود، و چیزی است که اگر انسان بخواهد در روحش پیدا شود باید در عمل درگیر شود تا آن را کسب کند.

پاورقی:

۱. خیلی از بزرگان اخلاق ما کسانی بوده‌اند که مجرد زندگی کرده‌اند. میرزای جلوه در تهران تا آخر عمر مجرد زندگی کرد. مرحوم جهانگیرخان قشقایی در اصفهان که حکیم و فیلسوف بود تا آخر عمر مجرد زیست. آخوند کاشی که برایش کرامتی قائل بودند نیز همین طور، مرحوم آقا شیخ محمد حسن طالقانی هم مجرد زندگی کرد.

حدیثی از رسول اکرم

یک حدیث نبوی هست که در روایات اهل تسنن آمده

من لم یعض ولم یحدث نفسه بغزو مات علی شعبه من النفاق (۱).

آن که نجنگیده باشد و لااقل در نفس خود حدیث جهاد نکرده باشد (آرزوی جهاد نکرده باشد) می میرد درحالی که شعبه ای از نفاق در روحش هست.

این شعبه ای از نفاق را جز مواجه شدن با دشمن چیز دیگری از جان انسان بیرون نمی برد. درست مثل "شناوری" است. آیا اگر انسان تمام کتابهایی را که درباب شناوری نوشته شده بخواند، شناور می شود؟ نه، مگر اینکه مدتی شنا کند و چند دفعه زیر آب برود و مقداری آب بخورد، ناراحت هم بشود تا شنا بیاموزد. شجاعت را جز با مواجه شدن با خطراتی که برای جان آدم هست، و جز با مواجه شدن با دشمن نمی توان کسب کرد. باید انسان آن حالت را پیدا کند که وقتی با کسی مواجه می شود که تصمیم دارد او را بکشد به طور خود کار حالت دفاعی بگیرد و مانع از کشته شدن خود شود بلکه خواهد طرف را از بین ببرد. اینها را در کتاب نمی توان خواند و یاد گرفت.

مرد زاهد و جهاد در راه خدا

مولوی یک داستانی آورده است، می گوید: مرد زاهدی بود که چون انواع اعمال بر و خیر را انجام داده بود و فریضه ها را بجا آورده بود و فقط جهاد مانده بود، به عده ای سرباز گفت: اگر جنگ با کفار پیش آمد مرا هم خبر کنید. به او خبر دادند که فردا آماده حرکت باش. روزی چادر زده و نشسته بودند که خبر دادند دشمن حمله کرده است. آنها که آمادگی سربازی داشتند به فوریت پریدند روی اسبها و رفتند و جنگیدند، و این آقای زاهد تا وقتی زره و شمشیرش را پیدا کرد و ورد و ذکر خواند، جنگ گذشت و تمام شد، و تا به خود جنبید سربازها برگشتند. پرسید چه شد؟ گفتند: رفتیم، کشتیم، کشته دادیم و برگشتیم. گفت: عجب! پس ما چی؟! گفتند: "هیچ، کار تمام شد". آخرش کسی دلش به حال او سوخت. یک اسیری را گرفته

پاورقی:

۱. سنن ابی داود، باب جهاد

۲. بودند. گفت این را می‌بینی؟ این از آن دشمنهای چنین و چنان است و خیلی از سواران ما را کشته تا اسیر شده و حالا باید کشته شود، تو او را ببر و گردن بزن. اسیر هم دست بسته بود. مرد زاهد اسیر را

برد که گردن بزند. طول کشید و نیامد. وقتی رفتند، دیدند که این زاهد افتاده و مرد اسیر هم با همان دستهای بسته روی او افتاده و دارد بیخ گلوی او را می‌جود و عنقریب است که شاه‌رگ او را ببرد. اسیر را کشتند و مرد زاهد را آوردند توی خیمه و آب به صورتش زدند و به هوش آوردند. قضیه را از او پرسیدند. گفت: وقتی از اینجا رفتیم یکدفعه به صورت‌م نگاه کرد و یک پخ کرد، من دیگر چیزی نفهمیدم.

شجاعت را در خلوت شب نمی‌توان به دست آورد، همان طور که آثار خلوت شب را در میدان جنگ نمی‌شود کسب کرد.

یک خصایص اخلاقی هست که انسان جز در مکتب تشکیل خانواده نمی‌تواند آنها را کسب کند. [تشکیل خانواده] یعنی یک نوع علاقمند شدن به سرنوشت دیگران. تا انسان زن نگیرد و بچه پیدا نکند و آن بچه شدیداً عواطف او را تحریک نکند و مثلاً در مواقعی که مریض می‌شود او را به هیجان نیاورد، یا مثلاً لبخند بچه در او اثر نگذارد، [علاقمند شدن به سرنوشت دیگران در او پدید نمی‌آید]. با مطالعه کتاب،

این امر در او پیدا نمی‌شود. تجربه نشان داده است که اخلاقیون و ریاضت‌کش‌ها که این دوران را نگذرانده‌اند، تا آخر عمر یک نوع خامی و یک نوع بچگی در آنها وجود داشته است. و یکی از علل اینکه در اسلام ازدواج یک امر مقدس و یک عبادت تلقی شده همین است، در حالی که از نظر مسیحیت، مجرد، مقدس است و تأهل پلیدی، و کسانی اجازه می‌گیرند متأهل شوند که تاب مجرد را ندارند، یعنی اگر مجرد بمانند فاسد می‌شوند، و بنابراین از باب دفع افسد به فاسد می‌گویند باید ازدواج کرد. لذا پاپ از میان مجردها انتخاب می‌شود که در تمام عمر این آلودگی را پیدا نکرده است. در اسلام برخلاف مسیحیت است: «من اخلاق الانبیاء حب النساء» (۱).

پس ازدواج اولین مرحله خروج از خود طبیعی فردی و توسعه پیدا کردن شخصیت انسان است. بعد از ازدواج، وقتی می‌خواهیم کار کنیم، برای من تنها نیست، آن "من" تبدیل به "ما" می‌شود به طوری که انسان آنقدر به سرنوشت خانواده علاقمند است که به سرنوشت شخص خودش، و رنج می‌برد تا آنها در آسایش باشند. این یک درجه از

پاورقی:

۱. کافی، ج ۵ / ص ۳۲۰

"خود" است. ولی آیا این کافی است که "خود" انسان تا این مقدار توسعه پیدا کند؟ شک ندارد که نه. این نسبت به خود فردی طبیعی درجه‌ای از کمال است، اما اگر به همین جا محدود شود، یعنی این "خود" از من فردی توسعه پیدا کند و من به علاوه همسر و بچه‌ها شود و غیر آن نفی گردد، کافی نیست.

من قبیله‌ای

ممکن است "خود" یک نفر از این هم بیشتر توسعه پیدا کند، مثلاً شامل فامیل بشود، یعنی خود فردی از خود خانوادگی هم تجاوز کند و به فامیل و قبیله کشیده شود، همان که در قبایل بدوی و عرب جاهلی زیاد می‌بینیم. عرب جاهلی واقعا افراد قبیله را با خود فرق نمی‌گذاشت، یعنی درست مثل این بود که یک روح بر تمام افراد قبیله حاکم است. "من" او برای او یک "من قبیله‌ای" بود. در داخل قبیله، همه اصول انسانی مثل گذشت، احسان و ایثار وجود داشت، ولی کمی آنطرفتر دیگر این روح وجود نداشت. پس کافی نیست که "من" انسان این مقدار توسعه یابد.

من قومی

می‌رویم بالاتر: من قومی. مثلاً در مورد ما ایرانیها اگر انسان آنچنان وطن‌پرست باشد که تمام مردم ایران را مثل جان خود دوست داشته باشد باز هم کافی نیست، زیرا از آن حد که گذشت همه چیز را جایز می‌داند. به ایرانی دروغ نمی‌گوید، به ایرانی خیانت نمی‌کند، به ایرانی خدمت می‌کند، به ایرانی احسان می‌کند، اما به غیر ایرانی دروغ گفتن را جایز می‌داند، تجاوز به حقوقش را جایز می‌داند، استبداد را جایز می‌داند. این همان خودی است که در اروپائیه‌ها هست، یعنی "خود ملی" در آنها رشد یافته و "من فردی" به صورت "من ملی" توسعه پیدا کرده است. فرنگیها تا حد زیادی نسبت به هموطنان خود خائن نیستند و دروغ نمی‌گویند و استبداد نمی‌ورزند، ولی پا را که از دایره هموطن آن طرفتر می‌گذارند، ظالم و ستمگر می‌شوند. دروغ و خیانت را به نفع ملت خود جایز می‌داند، یعنی خیانت و جنایت را داخل مملکت خود مرتکب نمی‌شود ولی بزرگترین جنایتها را نسبت به مردم کشورهای دیگر اعمال می‌کند. مال و ثروت ملت‌های دیگر را برای کشور خود تصاحب می‌کند و این را یک افتخار می‌داند که آدم وطن پرستی است.

شک نیست که چنین آدمی که لاقلاً در داخل مملکت خود، خود فردی را پیش

نمی‌کشد، یعنی آنجا به صورت " ما " زندگی می‌کند نه به صورت " من "، نسبت به آن آدم خود پرست فردی که در دنیا فقط شخص خود را می‌بیند متکامل‌تر است، ولی این را نمی‌توان اخلاق نامید. منطقی نمی‌توان این حرف را قبول کرد که من چه کار به ملت‌های دیگر دارم.

انسان دوستی

از این، یک قدم بالاتر برویم، برسیم به انسان دوستی و انسان پرستی. اگر واقعا یک کسی بشردوست باشد، به همه انسانها خدمت می‌کند و به هیچ انسانی از آن جهت که انسان است خیانت نمی‌کند، حق هیچ انسانی را پایمال نمی‌کند از آن جهت که انسان است. به نظر می‌رسد که حد نهایی خروج از خودخواهی اینست که دوستی نسبت به همه انسانها توسعه پیدا کند. در این صورت " خود " انسان یعنی همه انسانها از آن جهت که انسان هستند.

به این [نظریه] هم ایرادی وارد است: چرا ما انسان دوست باشیم ولی حیوان دوست نباشیم؟ این مرز برای چیست؟ آیا منطقی است که این مرز باید در اینجا متوقف شود و " خود " به اینجا که رسید باید حصار به دور خویش بکشد؟ یا از این هم می‌توان جلوتر رفت که نام آن می‌شود حق پرستی و خداپرستی، که چون خدا موجودی در کنار موجودات دیگر نیست، در مسیر خداپرستی همه چیز در دنیا (دوست داشتنی است).

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست برگردیم به سؤال در مورد انسان دوستی که آیا مرز خودی اینجاست و در اینجا متوقف می‌شود؟ یا جلوتر می‌رود و دلیل ندارد که متوقف شود. به علاوه در مورد انسان دوستی یک سؤال دیگر مطرح است و آن اینکه وقتی می‌گوئیم انسان دوستی، مقصود از " انسان " چیست؟ هر حیوانی و هر جمادی همان چیزی است که هست. مثلا اگر بگوئیم " گل دوستی "، گل همین است که هست، گل که دیگر اصولی ندارد. حیوان هم همین‌طور. ولی انسان تنها موجودی است در این دنیا که بالقوه است و باید بالفعل شود، یعنی انسان را نمی‌توان همین موجود یک سر و دو گوش حساب کرد و گفت بشردوستی یعنی هر جا که این حیوان مستوی القامه پهن ناخن وجود داشت باید او را دوست داشت. نه، انسان یک انسانیتی هم دارد. یک انسان ممکن است ضد انسان باشد. ولی حیوان ضد

حیوان نداریم، حیوان همیشه حیوان است. انسانیت انسان به یک سلسله معانی و به یک سلسله حقایق و به یک سلسله لطایف بستگی دارد که اگر فردی فاقد آنها یا بر ضد آنها باشد، نمی‌توان او را انسان شمرد. آنگاه بحث اینجا پیش می‌آید که اگر انسانی ضد انسانیت شد یا ضد انسانهای دیگر شد - که زیاد هم سراغ داریم، آن انسانی که انسانهای دیگر را ذلیل و خوار می‌کند، به آنها ستم می‌نماید و به حقوق آنها تجاوز می‌کند و فاسد است - آیا باید او را مثل دیگران دوست داشت و گفت بالاخره انسان که هست؟ یا باید او را از بین برد. در صورت دوم این کار با انسان دوستی چگونه سازگار است؟

جواب اینست که اگر مقصود از "انسان دوستی" دوست داشتن این حیوان دو پا است، [از این نظر انسان واقعی با انسان ضد انسان] هیچ فرقی نمی‌کند اما اگر گفتیم ما از انسانیت یک معنی می‌فهمیم و انسان یک موجود معنی داری است که ممکن است از معنی انسانیت پر باشد و ممکن است خالی باشد و یا بر ضد معنی انسانیت باشد، آن وقت مفهوم "انسان دوستی" برای ما معنی دیگری پیدا می‌کند، که انسانها را باید در مسیر انسانیت دوست داشت نه در خلاف این مسیر، و به همین دلیل اگر انسانی بر ضد مسیر انسانیت بود، احیانا باید با او به شدیدترین وجهی مبارزه کرد، با خشونت رفتار نمود و به او به چشم یک خار در سر راه انسانها نگاه کرد، و این کار، خود نوعی علاقه به انسان است، یعنی مبارزه کردن با انسان ضد انسان بخاطر انسانیت، خود نوعی علاقه به انسانیت، و علاقه به بشریت است اما بشریت معنی دار، بشریتی که معنی بشریت در آن باشد.

خود مذهبی

در اینجا ممکن است کسی بگوید که تو آمدی "خود" ها را درجه به درجه برشمردی، گفتی خود فردی، خود خانوادگی، خود قومی و ملی، خود نژادی، تا رساندی به خود انسانی. خود مذهبی چطور؟ آن هم یک خودی است. آیا این می‌تواند برای ما یک حصار باشد؟ ما خودمان هم می‌گوییم مسلمان باید مسلمان را دوست داشته باشد، مسلمان با غیر مسلمان رابطه و داد برقرار نمی‌کند، «اشداء علی الکفار» «رحماء بینهم» (۱). اگر بناست مرز قائل شدن بد باشد، اینجا هم بد است و کار ضد اخلاق است.

جواب این است: واقعا هم اگر این مسئله بخواهد به صورت یک تعصب ظاهر

پاورقی:

۱. فتح / ۲۹

شود، یعنی شخص تعصب داشته باشد در مورد هر کسی که در زیر لوای اسلام است، و بالنتیجه تعصب داشته باشد علیه هر کسی که در زیر لوای اسلام نیست، خیرخواه آن باشد و بدخواه این، چنین چیزی خوب نیست و اسلام هم آن را نخواست است. اسلام خواسته که ما خیرخواه همه مردم و همه افراد بشر حتی کفار باشیم. دشمنی با کافر اگر از بدخواهی سرچشمه بگیرد ضداخلاق است. ما حتی نباید بد کافر را بخواهیم، بلکه باید مثل پیغمبر اکرم باشیم که فرمود: " من دلم به حال اینها می‌سوزد که چرا به آنچه که خیر و حق خودشان است نمی‌رسند."

ولی وقتی که اینها خود هدایت نمی‌شوند و گذشته از این به صورت خار در سر راه دیگران درمی‌آیند، باید به اینها به چشم یک مانع نگاه کرد، ولی نباید بدخواهشان بود. حتی انسان، بدخواه ابوجهل هم نباید باشد و مثلاً بگوید خدا نکند که ابوجهل مسلمان شود و به شهادت برسد. نباید آرزو کنیم که ابوجهل یا ابوجهل ماندها یک وقت راه به حق پیدا نکنند. یزید بن معاویه هم وقتی که از زین العابدین (ع) سؤال می‌کند که آیا من اگر توبه کنم توبه من قبول است یا نه، حضرت می‌فرمایند: بله قبول است. یعنی او هم بدخواه یزید نیست که آرزو کند که چون یزید قاتل پدرش می‌باشد توفیق توبه نیابد تا به جهنم برود، بلکه برای او هم خیر می‌خواهد. آنچه که ما نسبت به اینها اسمش را " بدی " می‌گذاریم معنایش اینست که چون اینها در مسیر سعادت خودشان نیستند و برای دیگران هم وجودشان مضر است، به این اعتبار باید اینها را دشمن داشته باشیم.

احسان به کافر

پس دشمن داشتن کافر ناشی از دوست داشتن دیگران و خیرخواهی برای دیگران است نه ناشی از بدخواهی برای آنها. تا هر حدی به کافر می‌توان احسان کرد ولی به این شرط که این احسان اسائه به دیگران نباشد، اسائه به انسانیت نباشد، به ضرر مصالح بشریت نباشد.

« لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم... انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا

علی اخراجکم ان تولوهم و من يتولهم فاولئك هم الظالمون « (۱).

یعنی خدا نهی نمی‌کند [شما را از احسان] نسبت به آن عده از کفار که به شما بدی نکرده‌اند و در راه دین با شما نجنگیده‌اند، خدا نهی می‌کند شما را از احسان نسبت به آنها که مصداق آیه‌اند، چون احسان به آنها تضعیف مسلمانان است. مثلاً اگر انسان به کسی که با او در حال جنگ است اسلحه بفروشد، بدیهی است که در این صورت به شکست خود کمک کرده. آن تقویتی که موجب تضعیف جبهه اسلامی شود حرام است. احسان به کافر که مستلزم تضعیف اسلام و مسلمین باشد حرام است. اگر اسلام حقیقت است، و اگر اسلام سعادت انسانیت است، این کار باید هم حرام باشد. اما آن احسان به کافر که [وضع] بالا را نداشته باشد حرام نیست، خوب هم هست.

اینجاست که به این مطلب می‌رسیم که اساساً دایره خارج شدن انسان از مرز خودخواهی به هیچ چیز حتی به انسان محدود نمی‌شود، تمام عالم وجود و هستی را دربر می‌گیرد ولی هستی در مسیر کمال خود، یعنی در مسیر حق پرستی و حق خواهی و آنچه که خدا برای عالم می‌خواهد یعنی سعادت، که انسان آن چیزی را بخواهد که خدا می‌خواهد. خروج از خودپرستی به معنی واقعی، آن وقت حقیقت پیدا می‌کند که در یک مرزی متوقف نشود حتی مرز انسانها. لہذا ما در اسلام به عنوان انسان دوستی چیزی نداریم که بخواهد ما را به انسانها محدود کند، بلکه در اسلام کلمه حق و خدا مطرح است، دایره خیلی از اینها وسیعتر است، و البته گاهی محدود می‌شود، نه به این معنی که بدخواه کسی باشد، بلکه در عمل نمی‌توان با همه انسانها یک جور رفتار کرد، با کسانی که می‌خواهند سد و مانع حق و حق طلبی گردند رفتار دیگری باید داشت و مانند یک دشمن باید رفتار کرد. مثل دندان فاسد که باید آن را کند، اما این بدان معنی نیست که انسان بدخواه دندان خودش است، بلکه کار به مرحله‌ای رسیده که اگر این عضو فاسد بیرون نیاید بدن را ناراحت می‌کند، مزاج و دندانهای دیگر را خراب می‌کند.

پاورقی:

۱. ممتحنه / ۸ و ۹

وجدان عمومی

بنا بر این آن " وجدان عمومی " که در ابتدا گفته شد منظور فقط دوست داشتن همه انسانها نیست بلکه بالاتر از آن، دوست داشتن همه اشیاء و در عین حال در عمل و در مسیر تکامل، برداشتن موانع از پیش پاست، که هم انسان و هم کل عالم، موجودات متوقفی نیستند. در این زمینه که اسلام به اصول انسانیت توجه دارد نه به فرد و شخص، مثالهایی هست. مثلاً قرآن خطاب به مسلمین می‌فرماید:

« یا ایها الذین

آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون (۱).

برای خدا قیام کنید و شهادت را از روی عدالت بدهید. وادار نکند شما را دشمنی با مردمی، به اینکه عدالت نکنید. این، خطاب به مسلمین است، و قوم دشمن همان کفار جاهلیت هستند که بت پرست بودند، همانها که علاوه بر اینکه بدترین خصلت را که بت پرستی است داشتند، دشمن خونین مسلمین نیز بودند. در عین حال قرآن می‌گوید نسبت به آنها هم نباید بی‌عدالتی کرد، چون عدالت یک اصل است، نه تنها اصل انسانی بلکه اصل جهانی. یعنی انسان حق پرست نمی‌تواند ظالم باشد. ظلم منفی است ولو در مورد دشمنی که کافر باشد. و نظیر این مطلب است آن جمله معروف امیرالمؤمنین خطاب به مالک اشتر که در نهج‌البلاغه هست. می‌فرماید:

« و لا تکونن علیهم سبعا ضاریا تغتنم اکلهم، فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق » (۲).

نسبت به آنان (مردم مصر) جانور درنده نباش که خوردن آنها را غنیمت بدانی، که آنان بر دو دسته‌اند: یا با تو برادر دینی‌اند و یا در آفرینش مانند تو

پاورقی:

۱. مائده / ۸

۲. نهج البلاغه، غه، نامه ۵۳

زیرا عدل، تنها پایه انسانی ندارد بلکه پایه جهانی دارد. امیرالمؤمنین پیرمرد کوری از اهل ذمه را دیدند که گدائی می‌کند. فرمودند: این چرا گدایی می‌کند؟ گفتند: مردی یهودی است، تا وقتی که توانسته کار کرده، حالا ناتوان شده و گدایی می‌کند. فرمود: عجب! تا وقتی که می‌توانست کار کرد، حالا که نمی‌تواند گدایی کند؟! دستور دادند از بیت‌المال چیزی برایش مقرر کردند. این در واقع نوعی بازنشستگی است. غرض اینست که احسان و کمک [به کافر] آنجا که موجب تضعیف جبهه حق نشود مانعی ندارد. چقدر در روایات داریم که یهودی یا مسیحی‌ئی که مسلمان شده بوده نزد امام آمده است که با پدر و مادرم چگونه رفتار کنم؟ گفته‌اند باید مثل سابق بلکه بهتر رفتار کنی.

بخش دوم

بحثهای انجمن اسلامی پزشکان

پرورش جسم و پرورش استعداد عقلانی

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث درباره تربیت از نظر تعلیمات اسلامی بود. (۱) در جلسه پیش به اینجا رسیدیم که تربیت در اصل دوگونه می‌تواند باشد: یکی به نحوی که بیشتر درباره آن "ساختن" و در واقع "صنعت" صدق می‌کند و آن، تربیتی است که در آن، انسان مانند یک شیء فرض می‌شود و برای منظور یا منظورهایی ساخته می‌شود. چیزی که در این ساختن منظور نیست خود آن ماده مورد نظر است. سازنده و صنعتگر، هدف خاص خودش را دارد و از ماده‌ای که از آن ماده می‌خواهد صنعتی بسازد به عنوان یک شیء استفاده می‌کند. هر عملی که با منظور خودش وفق بدهد بر روی آن انجام می‌دهد، و ای بسا که آنچه او انجام می‌دهد از نظر آن شیء خراب کردن و ناقص نمودن است ولی از نظر انسان که می‌خواهد از آن شیء استفاده کند صنعت است. مثلاً انسان به گوسفند به نظر یک شیئی که می‌خواهد از آن استفاده بکند نگاه می‌کند. ارزش گوسفند برای انسان از آن نظر است که چگونه مورد استفاده او قرار می‌گیرد. حال ما یک گوسفند را در نظر می‌گیریم. انسانی که می‌خواهد از او استفاده کند باید چاقش کند تا او را بفروشد و یا خودش از گوشت او استفاده کند. اگر

۱. (نوار جلسه اول این بخش موجود نیست.)

اینجور نیست که سرش پایین باشد و علف بخورد تا چاق شود. می‌آید گوسفند را اخته می‌کند. وقتی که اخته شد، این حیوان دیگر سرش را پایین می‌اندازد و فقط به علف خوردن مشغول می‌شود و شروع می‌کند با خیال راحت و بدون حواس‌پرتی از علفهای صحرا استفاده کردن. بعد چاق می‌شود و انسان از گوشت او استفاده می‌کند. از نظر یک انسان، اخته کردن گوسفند، کامل کردن او است، ولی از نظر خود گوسفند چطور؟ آیا از نظر خود گوسفند تکمیلش کرده‌اند یا نقصی در او به وجود آورده‌اند؟ از نظر گوسفند مسلم نقصی در او به وجود آورده‌اند.

عین همین حرف در مورد غلامها مطرح است. غلامها را که در قدیم خواجه می‌کردند، از نظر خود غلام نقصی در او ایجاد می‌کردند، ولی از نظر آنها که می‌خواستند از این بردگان استفاده کنند کمالی در او ایجاد کرده بودند، یعنی دیگر بهتر می‌توانستند از او به صورت یک ابزار در حرمسرا و غیر حرمسرا استفاده کنند.

بطور کلی در تربیت روحی انسانها هم عین این مطلب هست. یک وقت مکتبی، منظوری را در نظر می‌گیرد و می‌خواهد انسان را طوری بسازد که آن منظور تأمین شود ولو اینکه در انسان یک کاستیهایی به وجود آورد، یک احساسات طبیعی را از انسان بگیرد و نقص روحی یا جسمی در او ایجاد کند، ولی بالاخره انسان برای آن منظور، خوب ساخته می‌شود.

مکتب تربیتی انسانی

اما یک وقت هست که مکتب در خدمت انسان است، یعنی منظوری بیرون از انسان ندارد، هدف او به سعادت رساندن و تکمیل انسان است نه اینکه منظور دیگری داشته باشد و انسان را برای آن منظور بخواهد بسازد. به اصطلاح، مکتبی می‌شود انسانی. مکتب تربیتی انسانی، مکتبی است که هدف آن، بیرون از خود انسان نیست، یعنی براساس به کمال رساندن انسان است. این مکتب باید براساس پرورش استعدادها و نیروهای انسانی و براساس تنظیم آنها باشد، یعنی حداکثر کاری که این مکتب می‌تواند انجام دهد دو چیز بیشتر نیست: یکی اینکه در راه شناخت استعدادهای انسانی انسان و پرورش دادن آنها و نه ضعیف کردن آنها کوشش بکند، و دوم اینکه نظامی میان استعدادهای انسانی برقرار نماید که چون انسان از یک نوع آزادی خاصی در طبیعت برخوردار است، در اثر این

نظام هیچگونه افراط و تفریطی حکمفرما نباشد، یعنی هر نیرویی، هر استعدادی حظ خودش را ببرد و به بقیه تجاوز نکند.

استعدادهای انسان دو نوع است: یک نوع، استعدادهایی که با جاندارهای دیگر در آن استعدادها شرکت دارد، و نوع دیگر استعدادهای اختصاصی است. استعدادهایی که در آنها با جاندارهای دیگر شرکت دارد امور جسمانی است.

پرورش جسم از نظر اسلام

مسئله اول این است که آیا اسلام طرفدار پرورش جسم است یا طرفدار تضعیف جسم؟ آیا اسلام طرفدار تن‌پروری است یا مخالف تن‌پروری؟ (پرورش جسم، تعبیر دیگرش تن‌پروری است). اینجا دو مطلب است، و این تعبیرات گاهی موجب اشتباه می‌شود. اسلام طرفدار پرورش جسم است با اینکه مخالف تن‌پروری به مفهوم مصطلح ادبی آن است. آیا انسان از نظر اسلام باید روشش چنان باشد که جسمش سالم باشد، حداکثر رشد را داشته باشد، بیماریها، آفتها و آسیبهها به آن وارد نشود، یا اسلام می‌گوید: نه، جسم مثل خانه‌ای است که هر چه انسان به ویرانیش کمک کند یا به حال خودش بگذارد بهتر است؟ یک ساختمان را، یک وقت شما رعایت می‌کنید، از باد و باران و برف حفظ می‌کنید و حداکثر کوشش را برای حفظش به عمل می‌آورید، و یک وقت به حال خودش می‌گذارید، هر چه پیش آمد آمد، خراب هم شد، اهمیت ندارد.

جای شک و تردید نیست که تعلیمات اسلام براساس حفظ و رشد و سلامت جسم است. علت حرمت بسیاری از امور، مضر بودن آنها به حال بدن است. یکی از مسلمات فقه این است که بسیاری از امور به این دلیل تحریم شده‌اند که برای جسم انسان ضرر دارند. و یک اصل کلی برای فقهاء مطرح است که هر چیزی که محرز بشود که برای جسم انسان مضر است - و لو هیچ دلیلی از قرآن و سنت نداشته باشد - قطعاً حرام است. البته این را هم می‌گویند که زیانها بعضی معتد به هستند، و بعضی غیر معتد به، یعنی زیان آنقدر کم است که قابل اعتنا نیست. اسلام در تکالیف خود حرج ایجاد نمی‌کند، یعنی این مقادارها را از نظر اسلام تحریم نمی‌کنند، به صورت مکروه ذکر می‌شود یا می‌گویند ترکش مستحب است. ولی اگر یک چیزی زیانش قطعی باشد و مسلم بشود که زیان دارد، از نظر اسلام قطعاً حرام است، و اگر فقهاء در بعضی مسائل فتوا نداده باشند، از این لحاظ است که به جنبه مطلب واقف نیستند، یعنی مطلب برایشان روشن نیست که آیا واقعا ضرر دارد یا

ندارد.

مثلا فتوا در مسئله کشیدن تریاک، چنانکه مرحوم آقا سید ابوالحسن در رساله " وسیله النجاش " ذکر کرده چنین است: یک وقت می‌گوییم که یک‌پک به تریاک زدن چطور است (نه به صورت عادت درآمدن)؟ چون بر مقیاس ضرر است، و این، آن مقدار معتقد به نیست پس حرام نیست، ولی عادت کردن یعنی تریاک کشیدن به گونه‌ای که منجر به عادت شود، و نیز هر مقدمه‌ای که موجب این عادت گردد حرام است. و حال آنکه ما نه در قرآن چیزی در مورد تریاک داریم و نه در سنت. معتاد شدن به تریاک را فقط به این دلیل می‌گویند حرام است که زیان دارد. یا مثلا هروئین که یک مسئله جدیدی است و در قدیم نبوده، چون محرز است که یک امری است که قطعاً زیان دارد، در حرمتش هم شکی نیست. در مورد سیگار و قلیان نیز به همین ترتیب استدلال می‌شود.

کلی آن این است که هر چیزی که زیان دارد حرام است. ممکن است یک فقیهی خودش قلیان و سیگار هم بکشد، ولی او فکر نمی‌کند که یک چیز پر ضرری است، اما فقیه دیگری که به ضررهای ایندو آگاهتر است و برایش محرز است که واقعا کشیدن آنها صدمه زدن به بدن است، عمر را کوتاه می‌کند، به سلامت لطمه وارد می‌آورد، و خلاصه برایش محرز است که اعتیاد به سیگار ضرر دارد، فتوا می‌دهد که حرام است. خود همین آقایان هم که اعتیاد دارند، وقتی مریض می‌شوند و به طبیب مراجعه می‌کنند و طبیب به آنها می‌گوید سیگار ضرر دارد، می‌گویند چون طبیب گفته، من شبهه می‌کنم و دیگر حرام است و نمی‌کشم. اصل کلی است، به خصوصیات مسائل کاری ندارم. این اصل کلی در اسلام هست که هر چیزی که برای جسم انسان زیان داشته باشد حرام است. و برعکس، در سنت، زیاد می‌بینیم که خوردن فلان میوه یا فلان سبزی مثلا مستحب است چون دندانها را محکم می‌کند، دیگری فلان بیماری را از بدن بیرون می‌برد، و این موارد در سنت زیاد است که ملاک یک حرام یا یک مستحب و یا یک مکروه، زیان رساندن، یا مفید بودن و یا مفید نبودن است. فلان چیز چون برای معده خوب است مستحب است.

بنا بر این پرورش جسم در حدود پرورش علمی، بهداشت، سلامت و تقویت جسم که جسم نیرو بگیرد، یک کمال است. می‌دانیم همه کسانی که از نظر بدن نیرومند بوده‌اند، این نیرومندی برایشان کمال شمرده شده است. مثلا امیرالمؤمنین نیرومند بوده و نیروی بدنی داشته است، و این جزء کمالات آن حضرت است.

پرورش جسم و تن پروری

ممکن است بگوئید اگر اسلام طرفدار رشد جسم است پس چرا اینقدر می‌گویند "تن پروری" بد است. تن پروری‌ئی که بد است غیر از پرورش تن به معنی بهداشت است. آن تن پروری در واقع نفس پروری است که اغلب بر ضد بهداشت جسم و پرورش جسم - به این معنا که گفتیم - می‌باشد. آن تن پروری که بد است معنی‌اش این است که انسان نفس پرور و شهوتران باشد، یعنی همیشه دنبال تمایلات نفسانی خود باشد، و ربطی به مسئله رشد جسم ندارد، و اتفاقاً قضیه درست برعکس است، یعنی اگر انسان زیاد دنبال پرورش تن به معنی نفس پروری برود به جسمش زیان می‌رساند. آدم نفس پرور فقط درباره شکمش فکر می‌کند که لذت شکم را هر چه بیشتر ببرد، و شک ندارد که کسی که می‌خواهد جسمش را سالم نگهدارد نمی‌تواند اینجور باشد، بلکه باید با شکم پرستی مبارزه کند. یک آدم تنبل و تن پرور دنبال لذتهای دیگر است. شب تا صبح نمی‌خوابد برای اینکه در فلان مجلس عیش شرکت کند. پدر جسم و اعصاب خودش را درمی‌آورد. این تن پروری به معنی نفس پروری است و بر ضد پرورش جسم به معنی بهداشت جسمی می‌باشد.

به هر حال آن تن پروری که اینهمه در کلمات شعراء و عرفاء و ادباء ما آمده است و تعبیر ادبی فارسی هم هست - و در عربی نیز ممکن است در زبان شعراء آمده باشد - و آن را تن پروری می‌گویند چون شهوات مربوط به جسم است، آری آن تن پروری غیر از مسئله رشد دادن و پرورش واقعی نیروهای جسمانی است، و بلکه این دو، تا حدی بر ضد یکدیگرند، یعنی اگر انسان بخواهد جسمش را پرورش دهد به این معنی که براساس طبیعت تکمیلش کند و سلامتیش را حفظ نماید به گونه‌ای که از آسیبها و بیماریها دور بماند و عمرش را طولانی کند، باید با آن نوع تن پروری که نفس پروری و شهوت پروری است مبارزه کند.

در این جهت من خیال نمی‌کنم نیازی به بحث باشد که در تربیت اسلامی مسئله پرورش جسم جزء اصول است. عمده این است که درباره استعدادهای مخصوص انسان بحث نکنیم. آنجا است که ارزش یک مکتب بیشتر روشن می‌شود.

پرورش استعداد عقلانی

در میان استعدادهای مخصوص انسان، در درجه اول استعداد عقلانی است، و این همان

چیزی است که در ادیان، ما می‌بینیم که اگر هم خود ادیان و صاحبان اصلی ادیان اینجور نباشند ولی غالباً در میان پیروان و روحانیین ادیان این مطلب بوده است که همیشه دین را به عنوان حقیقتی بر ضد عقل و نقطه مقابل عقل عرضه می‌داشته‌اند، و عقل را به عنوان یک وجود مزاحم و یک مانع دین و چیزی که یک انسان متدین باید آن را کنار بگذارد و الا نمی‌تواند دیندار باشد [معرفی می‌کرده‌اند]. در مسیحیت بالخصوص این مطلب را به وضوح می‌بینیم، و در خیلی جاهای دیگر. حال اسلام با این استعداد انسانی چگونه مواجه شده است؟

اینجا یکی از آن جاهایی است که ارزش واقعی اسلام را به روشنی می‌بینیم. اسلام یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدیدی هم روی این استعداد تکیه کرده است، نه فقط با او مبارزه نکرده بلکه از او کمک و تأیید خواسته است، و تأیید خود را همیشه از عقل می‌خواهد. در این زمینه آیات قرآن زیاد است، آیات دعوت به تعقل و تفکر یا آیاتی که به شکلی مطالب را طرح کرده‌اند که فکرانگیز و اندیشه‌انگیز است. ما برای اینکه بحثمان مفصل نشود، این مطلب را به تفصیل ذکر نمی‌کنیم چون این مطلب واضح است و نیازی به توضیح ندارد. فقط به عنوان نمونه اندکی عرض می‌کنیم.

تعقل در قرآن

اسلام طرفدار تعقل است و شدیداً هم طرفدار است. یک آیه و یک حدیث را می‌خوانم و از آیه شروع می‌کنم که آن حدیث هم از این آیه شروع کرده. در سوره زمر می‌خوانیم:

« فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولو الالباب » (۱).

بندگان مرا نوید بده، آن بندگان اینچنانی را. مطلب با " بندگان من " شروع شده است. کانه قرآن می‌خواهد بگوید بنده خدا آن است که چنین باشد، و لازمه بندگی خدا این است. « الذین یستمعون القول ». آنان که سخن را استماع می‌کنند. نمی‌گویند: " یسمعون ". فرق است بین " سماع " و " استماع ". " سماع " یعنی شنیدن و لو انسان نمی‌خواهد بشنود. " استماع " گوش

پاورقی:

۱. زمر / ۱۷ و ۱۸

فرا دادن است، مثل اینکه شما اینجا نشستهاید و خود را آماده کرده‌اید برای شنیدن. در باب موسیقی می‌گویند: سماعش حرام نیست، استماعش حرام است. قرآن می‌گوید: «الذین یستمعون القول». آنان که می‌سنجند و بهترین آن را انتخاب و پیروی می‌نمایند.

اصلا معنی آیه، استقلال عقل و فکر است که فکر باید حکم یک غربال را برای انسان داشته باشد، و انسان هر حرفی را که می‌شنود در این غربال قرار دهد، خوب و بد را بسنجد، ریز و درشت کند و خوبترین آنها را انتخاب و اتباع نماید.

« اولئك الذین هدیهم الله ». قرآن این هدایت را با اینکه هدایت عقلی است هدایت الهی می‌داند. « اولئك هم اولوا الالباب ». اینها هستند به معنی واقعی صاحبان عقل. "الباب" جمع "لب" است. "لب" یعنی مغز (نه به معنی مخ، بلکه به معنی اعم که در مورد میوه‌ها مثلا می‌گوئیم مغز بادام، مغز گردو). این اصطلاح شاید از اصطلاحات مخصوص قرآن باشد (چون در غیر قرآن ما گشتیم و ندیدیم) و اگر هم اصطلاح مخصوص قرآن نباشد، قرآن درباره عقل کلمه "لب" را زیاد به کار برده، گویی انسان را تشبیه به یک گردو و یا بادام کرده که تمام یک گردو و یا بادام پوسته است و آن اساسش مغزش می‌باشد که در درون آن قرار دارد. تمام هیكل و اندام انسان را که در نظر بگیرد، آن مغز انسان، عقل و فکر انسان است. اگر بادامی مغز نداشت باشد چه می‌گوییم؟ می‌گوییم پوچ است

و پوک و هیچ و باید دورش انداخت. انسانی که عقل نداشته باشد، جوهر و مغز انسانیت و آن ملاک و مقوم انسانیت را ندارد، انسانی پوک و پوچ است، یعنی یک صورت انسان است و معنی انسان در او نیست. به حسب این تعبیر، معنی انسان همان عقل انسان است، عقلی که در این حد باشد. عقل بودن عقل به استقلالش است. «الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه از این بهتر اساسا دیگر نمی‌شود تعبیری پیدا کرد در مورد دعوت به این که انسان باید عقلش بالاستقلال حاکم باشد، عقلش مستقل باشد، دارای قدرت نقد و انتقاد باشد و بتواند مسائل را تجزیه و تحلیل کند. آدمی که از این موهبت بی‌بهره است هیچ است.

این یک آیه بود که چون آیات قرآن در این باب زیاد است و اگر بخواهیم عرض کنیم چند جلسه فقط باید درباره آیات قرآن صحبت کنیم، همین مقدار به عنوان نمونه کافی است.

تعقل در سنت

در سنت اسلامی و بالخصوص در روایات شیعی نیز به عقل و تعقل اهمیت زیادی داده شده است. و یکی از مزایای روایات شیعی بر روایات غیر شیعی اهتمام بیشتری است که در روایات شیعی به عقل شده است، و به آن تکیه گردیده است. و به همین دلیل نویسندگان اجتماعی امروز حتی اهل تسنن اعتراف دارند که در دوره اسلام، عقل شیعی همیشه قویتر از عقل سنی بوده است.

احمد امین کتاب معروفی دارد به نام " فجرالاسلام " و " ضحی‌الاسلام " و " ظهرالاسلام " و " یوم‌الاسلام " که فجرالاسلام یک جلد است، ضحی‌الاسلام سه جلد، ظهرالاسلام چهار جلد، و یوم‌الاسلام یک جلد که مجموعاً می‌شود نه جلد. کتاب، خیلی فنی است و البته از نظر شیعه دارای نقاط ضعف فراوانی است و حتی عده‌ای آن را یک کتاب ضد شیعی تلقی می‌کنند، ولی از نظر علمی بدون شک از کتابهای بسیار پرمغز است.

او با اینکه معروف است که ضد شیعی است، در این کتاب به این جهت اعتراف دارد که عقل شیعی عقل استدلالی است و در تمام ادوار، عقل شیعی استدلالی‌تر بوده است می‌خواهد اینجور توجیه کند که علت اینکه عقل شیعی استدلالی‌تر است این است که اینها بیشتر متوجه تأویلات بوده‌اند. ولی واقع مطلب این است که سرمنشأ این امر، ائمه شیعه هستند که مردم را بیشتر دعوت به تعقل و تفکر کرده‌اند. می‌گوید: مثلاً فلسفه در دوره اسلامی در میان شیعه شکفته است و در میان اهل تسنن شکفت. در مصر فلسفه وجود نداشت تا وقتی که مصر شیعه شد. شیعه که شد فلسفه آمد. بعد تشیع که از مصر رفت فلسفه هم ضعیف شد، و نبود تا در قرن اخیر که یک سید شیعی (سید جمال را نام می‌برد) آمد به مصر و دو مرتبه بازار فکر رونق گرفت. و بعد تعبیر شیرینی دارد، می‌گوید: و الحق ان الفلسفة بالتشیع الصق منها بالتسنن. و به طور کلی عقل شیعی استدلالی‌تر است. ریشه‌اش - که شاید او توجه نداشته - این است که در سنت شیعی بیش از سنت سنی به این مسئله اهمیت داده شده است.

سنی‌ها که از ابتدا دو دسته شده‌اند: معتزله و اشاعره، با هم اختلاف داشته‌اند، معتزله بیشتر طرفدار عقل بوده‌اند و اشاعره طرفدار تعبد. شیعه با معتزله همگام بود. اختلاف نظر با معتزله داشت، ولی در اصول با یکدیگر همگام بودند، و وجه مشترک این دو این بود که هر دو برای عقل و استدلال ارزش و احترام قائل بودند. در روایات شیعی عجیب تعبیراتی درباره عقل است که این تعبیرات را در کتب سنی پیدا نمی‌کنیم. در کتب شیعی مثل " کافی "، " بحار " و دیگر کتابهایی که دوره حدیث هستند،

کتابها از "العقل و الجهل" شروع شده و اول "كتاب العقل و الجهل" را می‌آورند، بعد کتاب التوحید، کتاب النبوش، کتاب الحجّة و... اول کتابی که افتتاح می‌شود "كتاب العقل و الجهل" است و البته جهل در برابر عقل قرار می‌گیرد که توضیحش را عرض می‌کنم. ما می‌بینیم که روایات شیعه احترام و ارزش عجیبی برای عقل قائل است.

عقل و جهل در روایات اسلامی

این شوخی نیست که در حدیثی یک پیشوای مردم بگوید: خدا دو حجت دارد (حجت به امام و پیغمبر گفته می‌شود): حجت ظاهر و حجت باطن؛ حجت ظاهر انبیا هستند و حجت باطن عقول مردم. این حدیثی است که از مسلمات احادیث شیعه است و در کافی هست. ممکن است بگویید بعضی عمل نکردند. من به آن کار ندارم، به هر حال این مطلب هست. جهلی که در این حدیث آمده نیز نقطه مقابل عقل است، و عقل در روایات اسلامی آن نیرو و قوه تجزیه و تحلیل است. در غالب مواردی که می‌بینید اسلام جاهل را کوبیده، جاهل در مقابل عالم و به معنی بی سواد نیست، بلکه جاهل ضد عاقل است. عاقل کسی است که از خودش فهم و قدرت تجزیه و تحلیل دارد و جاهل کسی است که این قدرت را ندارد. ما خیلی افراد عالم را می‌بینیم که عالمند ولی جاهلند، عالمند به معنی اینکه فرا گرفته از بیرون زیاد دارند، خیلی چیزها یاد گرفته‌اند، اما ذهنشان یک انبار بیشتر نیست، خودشان اجتهاد ندارند، استنباط ندارند، تجزیه و تحلیل در مسائل ندارند. اینجور اشخاص از نظر اسلام جاهلند یعنی عقلشان را کد است. ممکن است علمش زیاد باشد ولی عقلش را کد است.

این حدیث را زیاد شنیده‌اید: «الحکمة ضالة المؤمن». حکمت گمشده مؤمن است حکمت بدون شک یعنی علمی که محتوی حقیقت باشد، علمی که استحکام و پایه داشته باشد و خیال نباشد.

ما نمی‌توانیم اینها را درست نقاشی کنیم و کارهایی را که تبلیغاتچی‌ها می‌کنند انجام دهیم والا هر یک از اینها از نظر ارزش تبلیغاتی برای اسلام فوق‌العاده است. که ایمان تا این حد تقدیس کننده حکمت باشد که بگویید حکمت گمشده مؤمن است، یعنی حالت مؤمن برای دریافت حقایق باید حالت کسی باشد که شیء نفیسی از او گم شده و دائماً در جستجوی آن است. این حدیث در احادیث زیادی دنباله دارد. من یک وقتی مدارکش را جمع کردم، شاید به این مضمون بیست جا پیدا کنیم که «خذوا الحکمة و لو من اهل النفاق».

حکمت را فرا گیرید و لو از منافقین، و لو از کافران، و لو از مشرکین « و لو من مشرک ». یعنی اگر احساس کردی که آنچه او دارد درست است و علم و حکمت است، فکر نکن که او کافر است، مشرک است، نجس است، مسلمان نیست، برو بگیر، حکمت مال تو است، در دست او عاریه است. « اینما وجدها فهوا حق بها ». هر جا که پیدایش کند خودش را از دیگران سزاوارتر می‌بیند.

اهتمام مسلمین به طلب علم

بگذریم از این وضع مسخ فرهنگی که ما داریم که همه چیز ما را بد توجیه می‌کنند، در اوایل قرن دوم هجری که آنهمه شور و نشاط اسلام برقرار بود و بازار اسلام داغ و پررونق بود یکمرتبه آنهمه علوم خارجی‌ها را از ایرانی و رومی و هندی و یونانی و هر جا که دسترسی داشتند ترجمه کردند و وارد دنیای اسلام نمودند. علت این چه بود و چطور دنیای اسلام عکس‌العمل مخالف نشان نداد؟ علتش همین بود که این تعلیمات وجود داشت. این تعلیمات زمینه را آماده کرده بود که اگر در اقصی بلاد چین هم کتابی را پیدا می‌کردند مانع نمی‌دیدند که ترجمه‌اش کنند ("اطلبوا العلم ولو بالصین" (۱)). مثلاً عبدالله مقفع که منطق ارسطو را ترجمه کرد در زمان امام صادق (ع) بود. از قبل از امام صادق (ع) بلکه از زمان بنی‌امیه این کارها شروع شده بود، ولی در زمان امام صادق (ع) اوج گرفت. در زمان هارون و مأمون و در عصر ائمه با چه شدتی علوم اوایل ترجمه شد. "بیت الحکمة" مدرسه‌ای بوده که در دنیای زمان خودش نظیر نداشته و بعدها هم کم برایش نظیر پیدا شده. ما در میان احادیث و اخبار ائمه خودمان که اینهمه با چشم نقد به خلفا نگاه می‌کردند و انحرافات آنها را مکرر بازگو می‌نمودند - و خلفا که اینهمه ملعون و مطرود شده‌اند بر اثر این بوده که ائمه اینهمه ملعونشان گفته‌اند و شناختشان را درباره آنها چنین بیان داشته‌اند - در یک حدیث نمی‌بینیم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت تلقی شده باشد و بگویند که یکی از چیزهایی که اینها کار را خراب کردند این بود که علوم ملت‌های کافر را از یونان و روم و هند و ایران ترجمه کردند و وارد دنیای اسلام نمودند، و حال آنکه این در میان عوام بهترین وسیله بود برای کوبیدن آنها. ولی ما حتی در یک حدیث ندیده‌ایم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت و یک امر ضد

پاورقی:

۱. جامع‌الصغیر، ج ۱، ص. ۴۴

اسلام تلقی شده باشد.

غرضم این جهت بود که این خودش یک اصلی است که اسلام آورد: " « خذوا الحکمة و لو من اهل النفاق ». حالا احادیثش اینجا نیست، مضامین خیلی عالی دارد. حدیثی است که روایات ما از حضرت مسیح نقل می‌کنند که ایشان فرمود: « کونوا نقاد الکلام » (۱). یعنی " آنطور که صراف، سکه را نقد می‌کند، خوب و بدش را تشخیص می‌دهد و خوبش را می‌گیرد، شما هم راجع به نکته‌ها و سخنها چنین باشید ". هر چه دیگران دارند می‌گیریم، خودمان فکر و عقل داریم، از خود نمی‌ترسیم و بیم نداریم، روی اینها فکر می‌کنیم، خوبهایش را می‌گیریم و بدهایش را طرح (۲) می‌کنیم.

حال ریشه « خذوا الحکمة و لو من اهل الشرك » (یا و لو من اهل النفاق) چیست؟ همین آیه است: « الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولو الالباب ».

حدیثی از امام موسی کاظم (ع)

حدیثی هست در کافی از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام که مخاطبشان هشام بن الحکم معروف است. هشام یکی از راویان ما است ولی از راویانی که بیشتر در مسائل اصول دین کار می‌کرده و به اصطلاح آن زمان " متکلم " بوده، گو اینکه خودشان نمی‌پسندیدند که اسم " متکلم " روی آنها بگذارند. با اهل کلام سر و کار داشته، یعنی همیشه در توحید و نبوت و معاد و [به طور کلی] اصول دین بحث می‌کرده است، و در میان شیعه و سنی اتفاق نظر است که یکی از قویترین متکلمین زمان خودش بوده است.

چندی پیش به مناسب نگارش کتاب " خدمات متقابل اسلام و ایران " کتاب " تاریخ علم کلام " شبلی نعمان را - که دانشمندی هندی بوده و کتاب جالبی نوشته است - می‌خواندم، و بعدها در شرح حال ابوالهذیل علاف نیز که یکی از متکلمین زبردست بوده و ایرانی‌الاصل است و بسیاری از ایرانیها - و زردشتیهایی زیادی - به دست او مسلمان

پاورقی:

۱. بحار الانوار. ۲ / ۹۶

۲. [به معنی طرد].

شده‌اند دیدم که نوشته است:

" همه از مباحثه با ابوالهذیل پرهیز داشتند و ابوالهذیل از تنها کسی که پرهیز داشت هشام بن الحکم بود "

غرض، هشام مرد بسیار قوی بوده است. حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام مخاطبش هشام بن الحکم است که اصلاً کارش کار عقلی و فنی است. او را بیشتر مؤمن به تعقل و تفکر می‌کند، می‌فرماید: « یا هشام! ان الله تبارک و تعالی بشر اهل العقل والفهم فی کتابه ». خدا اهل فهم و عقل را در قرآن بشارت داده: « فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه... ». که در آیه شریفه، خاصیت تجزیه و تحلیل و غربال کردن و خوب و بد را از هم جدا نمودن که اصلاً خاصیت عقل همین است [بیان شده است]. خاصیت عقل یکی فرا گرفتن علم و آموختن است، که این مهم نیست، از وقتی که شروع می‌کند به تجزیه و تحلیل، وغث و سمین کردن، و تشخیص خوب از بد، و ریز و درشت کردن، از آن وقت عقل به معنی واقعی به کار می‌افتد.

سخن بوعلی سینا

دو جمله خوب از بوعلی سینا در این زمینه هست که هر دو در کتاب [اشارات] است. یکی این که: من تعود ان یصدق بغير دلیل فقد انخلع من کسوش الانسانیة.

هر کس که عادت کرده حرف را بدون دلیل قبول کند، او از لباس آدمی بیرون رفته، یعنی آدم حرف را بدون دلیل نمی‌پذیرد. نقطه مقابلش: کسانی که عادت دارند هر چیزی را بی‌دلیل انکار کنند. این هم بد است. می‌گوید:

کل ما قرع سمعک من العجائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یزدک عنه قائم البرهان.
اگر یک چیز عجیبی شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری رد نکن و

قبول هم نکن، بگو ممکن است باشد. انسان واقعی آن است که قبول و ردش بر معیار دلیل باشد، و هر جا که دلیل نبود "لا ادری" و "نمی دانم" بگوید.

لزوم توأم بودن عقل و علم

حدیث، خیلی مفصل است، من قسمتهایی از آن را عرض می‌کنم. بعد امام فرمود: ولی به عقل تنها هم نباید اکتفا کرد، عقل را باید با علم توأم کرد، چون عقل یک حالت غریزی و طبیعی دارد که هر کسی دارد، ولی علم، عقل را تربیت می‌کند، عقل باید با علم پرورش پیدا کند. در نهج‌البلاغه و هم در حدیث، از عقل و علم اینجور تعبیر شده که گاهی به علم گفته‌اند عقل مسموع و به عقل گفته‌اند علم مطبوع، یعنی به عقل، علم اطلاق شده و به علم، عقل، با این تفاوت که یکی را گفته‌اند "مطبوع" یعنی فطری، و دیگری را "مسموع" یعنی اکتسابی. و روی این نکته خیلی تکیه شده است که عقل مسموع و علم سمعی و اکتسابی آنوقت مفید است که علم و عقل مطبوع و آن علم فطری به کار بیفتد. یعنی انسانهایی که فقط گیرنده هستند مثل یک انبار می‌باشند. این انسانها شدیداً در روایات تخطئه شده‌اند.

سخن "بیکن"

جمله معروف و خوبی از "بیکن" نقل می‌کنند که می‌گوید: علما بر سه دسته‌اند: بعضی مانند مورچه هستند، هی از بیرون دانه می‌آورند و مرتب انبار می‌کنند. ذهن اینها یک انبار است. در واقع یک ضبط صوت هستند، هر چه شنیده‌اند ضبط کرده‌اند و هر وقت بخواهی همان را که یاد گرفته‌اند می‌گویند. دسته دوم مانند کرم ابریشمند، هی از لعاب خودشان می‌تنند و از درون خودشان درمی‌آورند. این هم عالم واقعی نیست زیرا از بیرون چیزی اکتساب نمی‌کند، از خیال و درون خودش می‌خواهد بسازد، و این عاقبت در درون پیله خود خفه خواهد شد. دسته سوم علماء واقعی هستند. اینها مانند زنبور عسل‌اند، گلها را از خارج می‌مکند و می‌آیند عسل می‌سازند. این مسئله عقل مسموع و مطبوع همین است که روایت می‌گوید. علم مسموع اگر به مطبوع ضمیمه نشود کافی نیست یعنی انسان آنچه را که از بیرون می‌گیرد باید با آن

نیروی باطنی، با آن خمیر مایه و با آن نیروی تجزیه و تحلیل خود بسازد تا یک چیزی از آب در آید. سپس امام (ع) فرمود: « یا هشام! ثم بین ان العقل مع العلم ». عقل باید با علم توأم باشد، و لذا در آن آیه قرآن فرمود: « تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون » (۱). ما این مثل‌های تاریخی را ذکر می‌کنیم، اما درک نمی‌کنند اینها را مگر عالمان. یعنی اول باید انسان عالم باشد، مواد خام را فراهم کند، و بعد عقل تجزیه و تحلیل نماید. مثلاً اگر ما عقلی قوی داشته باشیم مثل بوعلی سینا، و قرآن هم بگوید که " تاریخ " عبرت بسیار خوبی است، ولی من که از تاریخ اطلاعاتی ندارم، عقل من چه می‌فهمد؟! یا به ما بگویند در تمام این عالم تکوین، آیات الهی و نشانه‌های خدا هست، عقل من هم عالیترین عقل باشد، ولی من که از مواد به کار رفته در این ساختمان بی‌اطلاعم، با عقل خودم چه چیزی را می‌فهمم و آیات الهی را چگونه کشف کنم؟! باید با علم، آنها را کشف کنم و با عقلم درک نمایم.

مسئله تقلید

همچنین فرمود:

« یا هشام: ثم ذم الذین لا یعقلون فقال: اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا او لو كان آباءهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون » (۲).

مسئله تقلید را زیاد شنیده‌اید. قرآن با این مسئله به اصطلاح امروز " سنت گرائی " یعنی پذیرفتن آنچه که در گذشته بوده است، با این حالت گوسفند صفتی در انسان، و با پیروی کورکورانه از آباء و اسلاف و نیاکان فقط به دلیل اینکه آنها آباء و نیاکان هستند، سخت مبارزه کرده است. من استخراج کرده‌ام، دیده‌ام هر پیغمبری، با امتش که مواجه بوده، مسئله بالخصوصی بوده که روی آن تأکید داشته و مردم را به آن دعوت می‌کرده

پاورقی:

۱. سوره عنکبوت، آیه. ۴۳

۲. سوره بقره، آیه. ۱۷۰

است، ولی دو سه چیز مشترک بوده که هر پیغمبری آنها را طرح می‌کرده است، بعضی مثبت و بعضی منفی. مثلاً توحید از امور مثبتی است که هر پیغمبری آن را طرح می‌کرده است. یکی از چیزهایی که مشترک بوده و هر پیغمبری آن را مطرح کرده، و معلوم می‌شود همه ملت‌ها گرفتار آن بوده‌اند، پیروی از اسلاف است که می‌گفتند: " ما حرف تو را قبول نمی‌کنیم چون حرف تو تازه است و ما نسل گذشته و پدرانمان را بر راه دیگری دیده‌ایم، و راه پدران خودمان را می‌رویم ". این حالت تسلیم در مقابل گذشتگان یک حالت ضد عقل است. قرآن می‌خواهد که انسان راه خودش را به حکم عقل انتخاب کند. پس مبارزه قرآن با تقلید و به اصطلاح " سنت گرایی " مبارزه‌ای است به عنوان حمایت از عقل.

پیروی از اکثریت

مسئله دیگر مسئله عدد است. انسان همان طور که گوسفند صفت از گذشتگان پیروی می‌کند، در مقابل جمع و عدد که قرار می‌گیرد می‌خواهد هم‌رنگ جماعت شود. می‌گویند: " خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو ". وقتی جماعت رسوا باشد هم‌رنگ جماعت شدن رسوا شدن است. ولی در انسان تمایل به اینکه هم‌رنگ جمع شود زیاد است. در فقهاء، این قضیه زیاد است. یک فقیه مسئله‌ای را استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد ببیند در فقهاء عصر، هم فکر و هم رأی برای خودش پیدا می‌کند یا نه، و کمتر فقیه‌ای است که وقتی رفت گشت و دید هیچکس چنین چیزی نگفته جرأت کند فتوایش را اعلام نماید. یعنی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند وحشت می‌کند. سایر رشته‌ها هم چنین است، گو اینکه حالا تک روی مد شده و فرنگی‌ها تک روی را مد کرده‌اند، یعنی قضیه روی غلطک افراط افتاده است، هر کس کوشش می‌کند یکجور مخصوص باشد که بگویند فکر تازه‌ای دارد. درست بر ضد قداماء. قداماء اگر یک حرفی از خودشان بود از تنهایی وحشت می‌کردند بگویند، و برای اینکه بگویند ما تنها نیستیم عده‌ای را هم‌فکر خود اعلان می‌کردند. بوعلی تصریح می‌کند که من هر حرفی دارم به زبان ارسطو می‌گویم، برای اینکه اگر به زبان خودم بگویم کسی قبول نمی‌کند. ملاصدرا اصرار دارد که حرف قداماء را بیاورد و حرفهای خودش را با آنها توجیه کند. چون آنوقت پیروی از جمع مد بود. حالا به عکس، اگر کسی سخنی بگوید که دیگری آن را گفته است، دیگر ارزشی ندارد. ولی به هر حال قرآن [ملاک قرار دادن] کثرت را مذمت می‌کند و می‌گوید کثرت معیار نیست.

امام (ع) می‌فرماید: قرآن کثرت را مذمت کرده است آنجا که می‌فرماید : « و ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله، ان یتبعون الا « و ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله، ان یتبعون الا « الظن و ان هم الا یخرضون » (۱). اگر اکثر مردم را پیروی کنی تو را گمراه می‌کنند، چون اکثر مردم تابع عقل نیستند، تابع گمان و تخمین‌اند. همینکه چیزی در خیالشان پیدا می‌شود دنبالش می‌روند. چون اکثر اینجور هستند پس به اکثر اعتماد نکن. این هم خودش نوعی دیگر استقلال بخشیدن به عقل است و دعوت به اینکه عقل باید معیار باشد.

بی‌اعتنائی به تشخیص مردم

امام (ع) در دنباله همین مطالب تعبیری می‌فرماید که هشام! به حرف مردم اعتنا نکن، به تشخیص مردم اعتنا نکن، تشخیص، تشخیص خودت باشد. ای هشام! اگر در دست تو یک گردو باشد و هر کس به تو برسد بگوید به به! چه گوهر عالی‌یی! در هیچ خزانه‌ای پیدا نمی‌شود، اگر هم بگویند گوهر، تو که می‌بینی، نباید گول آنها را بخوری. نقطه مقابلش: و اگر در دست تو گوهری باشد و هر کس به تو برسد بگوید این گردو را از کجا آورده‌ای؟ تو نباید اعتنا کنی. اگر همه مردم به این گوهر گفتند گردو، تو تابع تشخیص و عقل و فکر خودت باش و عقل را راهنمای خود قرار بده. بحث عقل در اینجا خاتمه پیدا می‌کند. جلسه بعد ان شاء الله بحث اراده را مطرح خواهیم کرد که دنباله بحث عقل است. راجع به عقل، در قرآن و سنت، مطلب زیاد داریم، و خیال می‌کنم همین مقدار که از نظر تربیتی طرح کردیم کافی است که اسلام از نظر تربیتی راهش طرفداری از پرورش و رشد دادن و استقلال بخشیدن به عقل است نه کوبیدن و خفه کردن و خاموش نمودن آن.

پاورقی:

۱. سوره انعام، آیه. ۱۱۶

تاریخچه " تعقل از نظر مسلمین "

موضوع بحث، پرورش استعداد عقلانی و فکری بود، تعقل، عقل، و علم که از شوون عقل است. اسلام [دارای] چنین منطقی است که همیشه از عقل استمداد می‌کند و کمک می‌خواهد، یعنی مردم را که دعوت می‌کند، عقل مردم را برمی‌انگیزد، و نمی‌گوید اگر می‌خواهید ایمان پیدا کنید هرگز فکر نکنید ، تعقل نداشته باشید، تعقل انسان را به جایی نمی‌رساند، ایمان مرحله‌ای است غیر از مرحله تعقل و تفکر، و انسان باید تسلیم بشود تا حقیقت ایمان برایش کشف گردد، از این جور حرفهایی که بالخصوص در مسیحیت زیاد دیده می‌شود.

در پایان جلسه گذشته، آقای مهندس بازرگان تذکر دادند که این مطلب چندان احتیاج به توضیح ندارد، یعنی نیازی به اینکه در این جهت بحث بشود چندان نیست، ولی یک مطلب دیگر خوب است بحث بشود و آن اینکه از زبان بسیاری از مسلمین، ما نقطه مقابل این حرف را می‌شنویم، در قرآن مطلب این جور است، عقل تقدیس و تعظیم و به کمک گرفته شده است ولی در منطق مسلمین مسئله تحقیر عقل و علم احیاناً زیاد دیده می‌شود.

بنده به ایشان عرض کردم که من به این نکته توجه داشته‌ام و در یادداشتهای قبلی خودم هم اینها را دارم، و تذکر بجائی است، و امروز می‌خواهم مقداری درباره این مطلب

صحبت بکنم.

واقعا هم چنین هست. در درجه اول، در ادبیات ما تحقیر عقل زیاد دیده می‌شود، هم در ادبیات عرفانی و هم در ادبیات غیر عرفانی، و به علاوه جریان‌هایی در تاریخ اسلام رخ داده است که در آن جریانها مسأله عقل مطرح بوده، یکی جریان کلامی اشعری و معتزلی است، و دیگر جریان فقهی قیاس ابوحنیفه و مخالفت با قیاس ابوحنیفه، و سوم مسأله عرفان و تصوف است که این سه تقریبا سه جریان اصیل است که باید بحث بشود. در اینجا واقعا ما با سه مکتب برخورد می‌کنیم که در کلام هر یک از آنها از یک وجهه خاصی، نوعی مخالفت با عقل می‌بینیم، ولی هر کدام یک راه بالخصوصی است و یک وجهه خاصی دارد. از این سه مکتب که بگذریم، به طور متفرقه هم - نه به صورت مکتب - سخنانی است که در میان ما حکم مثل سائر را پیدا کرده، و این چیزهایی که در میان مردم حکم مثل سائر را پیدا می‌کند اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای دارد یعنی اثر بسیار زیادی در تکوین روحیه مردم دارد. ابتدا از این متفرقه‌ها شروع می‌کنیم و بعد وارد آن سه مکتب می‌شویم.

تحقیر عقل در امثال سائر میان مردم و در ادبیات

در این متفرقه‌ها گاهی از عقل و هوش به این عنوان انتقاد شده که عقل و هوش دشمن انسان است، به معنی این که آسایش را از انسان سلب می‌کند، راحت را از انسان می‌گیرد، عامل سلب آسایش و راحتی است. چرا؟ برای این که انسان اگر عقل و هوش نداشته باشد، حس نمی‌کند، وقتی حس نکند، ناراحتی‌ها را درک نمی‌کند، و وقتی که موجبات ناراحتی را درک نکرد، آن دردی که ناشی از این موجبات ناراحتی است برایش پیدا نمی‌شود. مثلا شعر معروفی است که می‌گوید:

دشمن جان من است عقل من و هوش من کاش گشاده نبود چشم من و گوش من
خود ما هم گاهی مثلا می‌گوئیم: "خوشا به حال فلان کس که بعضی چیزها را نمی‌فهمد". یا: "خوشا به حال تو، چقدر تو راحتی که نمی‌فهمی، من بدبختم که حس می‌کنم و می‌فهمم". فرخی یزدی از شعرای انقلابی نیم قرن اخیر می‌گوید:

چیزهایی که نبایست ببیند بس دید به خدا قاتل من دیده بینای من است
از این نمونه زیاد داریم. آیا این منطق اساسا منطق صحیحی است یا منطق

صحیحی نیست؟

اگر این را ما به زبان جد بخواهیم بگیریم، صحیح نیست. اغلب اینها که چنین سخنانی گفته‌اند، به اصطلاح علمای معانی بیان، خواسته‌اند لازمه مطلب را بفهمانند نه خود مطلب را. یعنی آن کسی که می‌گوید:

دشمن جان من است عقل من و هوش من کاش گشاده نبود چشم من و گوش من
واقعا منظورش این نیست که چه خوب بود من نمی‌فهمیدم، بلکه می‌خواهد بگوید " درد " وجود دارد، ولی وقتی می‌خواهد بگوید موجبات ناراحتی وجود دارد، آن را به این تعبیر بیان می‌کند. یعنی این واقعا انتقاد از عقل نیست، نوع تعبیر ادبی است، همچنان که خود همین آقای فرخی که می‌گوید:

چیزهایی که نایست ببیند بس دید به خدا قاتل من دیده بینای من است
به مسائل اجتماعی نظر دارد که من نقصها و کاستیها و کمبودهای اجتماع را می‌بینم، همین‌ها قاتل من خواهد شد، و قاتلش هم شد، آخر او را کشتند. و اگر شما به همین آقای فرخی بگویید آیا تو ترجیح می‌دهی مثل فلان شخص باشی که اصلا هیچ درک نمی‌کند، یک حالت بی‌تفاوتی و لختی پیدا کنی؟ می‌گوید: نه.

یک استدلال عقلی بر ضد عقل می‌توان کرد که عقل انسان موجب احساس درد می‌شود. درد خوب است یا بد؟ درد که بد چیزی است، هر چیزی هم که موجب درد است بد است. جواب این هم روشن است: درد که ما می‌گوئیم بد است، خود درد یک فلسفه‌ای دارد. درد، آگاهی است. درد خوب نیست به معنی این که موجبش باید نباشد. این که می‌گوئیم خوب است درد نباشد، یعنی خوب است موجب درد نباشد، و الا اگر موجب درد باشد که آن بیماری و نقص هست. درد برای انسان آگاهی است. درد عضوی هم همین جور است. اینکه انسان دردی را در بدنش احساس می‌کند به این دلیل است که ناراحتی وجود دارد. با این درد، طبیعت به او اعلام می‌کند که در اینجا [نقصی هست]. مثل چراغ قرمزی که در صفحه جلوی راننده روشن می‌شود و نشان می‌دهد که روغن ماشین کم است یا بنزین دارد تمام می‌شود. آدم ناراحت می‌شود که چرا روغن ماشین کم است، الان مثلا موتور ی‌سوزد. بدیهی است که نباید گفت بد چیزی است که چراغ قرمز روشن می‌شود، زیرا این چراغ دارد اعلام می‌کند که اینجا نقص وجود دارد.

اگر درد نمی‌بود، انسان احساس نقص نمی‌کرد و در نتیجه عضو دردمند را معالجه نمی‌نمود. پس خود درد بد نیست، آنکه بد است آن چیزی است که این درد اعلام آن است. درد، تازیانہ زدن به انسان است که برو دنبال علاج. و لهذا بدترین بیماریها، آن بیماری است که هیچ درد ندارد، یعنی اعلام نمی‌کند، مثل بعضی سرطانها که وقتی انسان خبردار می‌شود که کار از کار گذشته، و الا اگر آن لحظه اولی که سرطان پیدا می‌شود اعلام بکند، زود معالجه می‌شود.

عقل و هوش و حس انسان، به دلیل اینکه منشأ احساس درد می‌شود محکوم نیست، چون این، حس آگاهی است و آگاه می‌کند، و در مقابل لختی و بی‌حسی است. و به همین دلیل است که ما در ادبیات خودمان یک مطلب بسیار عالی می‌بینیم که اگر این (انتقاد از عقل و هوش) را به زبان جد بگیریم، آن، نقطه مقابل است، و آن ستایش درد است: " الهی سینه‌ای درد آشنا ده ". چرا درد را در جاهای دیگر ستایش کرده‌اند؟ آنها توجه به همین نکته داشته‌اند که درد داشتن، آگاهی داشتن است، درد داشتن تازیانہ‌ای است برای جنبش و حرکت و چاره‌جوئی، و درد نداشتن سکون و بی‌حسی و لختی است.

مولوی یک شعر بسیار عالی در همین زمینه دارد. می‌گوید:

حسرت و زاری که در بیماری است وقت بیماری همه بیداری است

ناراحتیهای در حال بیماری، احساسهای بیمار، بیداریهای بیمار است، اعلام به بیمار است که آگاه باش که بیمار هستی. بعد می‌گوید:

پس بدان این اصل را ای اصلجو هر که را درد است، او برده است بو

صاحب دردها بویی از حقیقت برده‌اند. آن که درد احساس نمی‌کند یک موجود لخت بی‌حس جمادی است.

هر که او بیدارتر، پردردتر هر که او آگاهتر رخ زردتر

شما در همین مسائل اجتماعی انسانی توجه بکنید، یک کسی یک آدم بی‌تفاوتی است، سرش فقط به آخور خودش گرم است. همان بیخ گوشش هم هر چه بگذرد او اصلاً کاری به این کارها ندارد، فقط می‌خواهد خر خودش از پل بگذرد. خر خودش هم که از پل گذشت - به قول جلال آل احمد - پل هم اگر خراب شد، خراب شد، چون خر او که به هر حال از پل گذشته است. ولی یک فرد درد دار را در مقابل او در نظر بگیرید که او چیزی را که فکر نمی‌کند مسأله خر خودش است.

تعبیر امیرالمؤمنین هم در اینجا همان تعبیر " درد " است. در آن نامه‌ای که به عثمان

بن حنیف می‌نویسند می‌فرمایند: این درد برای انسان کافی است که شکم سیر بخوابد و در اطرافش شکمهای گرسنه باشد.

و حسبک داء ان تبیت ببطنه و حولک اکباد تحن الی القدر
یک انسان این جور است که اگر خودش سیر باشد و مردم دیگر [گرسنه، احساس درد می‌کند] و به تعبیر خود حضرت: « و لعل بالحجاز او الیمامة من لا طمع له فی القرص » (۱). او در کوفه سیر باشد، و در حجاز، در فاصله چهارصد فرسخ راه گرسنه‌ای باشد، او از گرسنگی وی در اینجا احساس درد می‌کند.

آیا درمندی ممدوح است یا مذموم؟

حال من از شما می‌پرسم: آیا این درد داشتن بهتر است یا آن بی‌دردی که آدم بر همسایه‌اش هم هر چه بگذرد، هیچ حس نکند، سر همسایه‌اش را هم ببرند، آخ نگوید.
ما آن را انسان کامل می‌دانیم نه این را. به جهت اینکه آن درد داشتن حساسیت است، بیماری نیست، نقص نیست، کمال است، یعنی نشانه پیوند او با انسانهای دیگر است، نشان می‌دهد که او واقعا خودش را نسبت به انسانهای دیگر مانند یک عضو از اعضای یک پیکر درک می‌کند و به سبب بیماری یا جراحی که بر عضو دیگر وارد شده است، بیتابی می‌کند.

جمله‌ای رسول اکرم در این زمینه دارند که سعدی آن را به شعر آورده است
« مثل المؤمنین فی تواددهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر و الحمی » (۲).

فرمود: مثل مؤمنین مثل اعضای یک پیکر است، همینکه یک عضو به درد آید سایر اعضا، راحت نمی‌خواهند، مثلا اینطور نیست که وقتی دندان درد می‌کند، سایر اعضا بگویند گور پدر دندان، درد بکش تا جانت در آید، دست بگویند من چرا راحتم را از بین ببرم، چشم بگویند من چرا راحتی خودم را از بین ببرم، و همینطور اعضای دیگر. نه، یک عضو که

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه. ۴۵.

۲. جامع‌الصغیر، ج ۲، ص. ۱۵۵.

به درد می‌آید، سایر اعضا با او همدردی می‌کنند. چگونه همدردی می‌کنند؟ به تب و بیداری. یک جا که ناراحتی پیدا می‌شود، تمام بدن یکجا تب می‌کند و سهر و بیداری دارد. می‌فرمایند: مؤمنین اینجور هستند. همدردی، حساسیت است و بنابراین نقص نیست و عین کمال است.

بنابراین، این منطق، اگر کسی واقعا به لسان جد طرفدار لختی و بی‌حسی باشد و عقل و هوش را به دلیل اینکه به انسان احساس می‌دهد و احساس، منشأ ناراحتی و درد است محکوم کند، منطق غلطی است، بر ضد انسانیت است و اسلام هم آن را محکوم می‌کند. اسلام آن جور درد داشتن را تمجید کرده است. ولی اگر لسان، لسان جد نباشد بلکه شخص می‌خواهد مطلب را به طور کنایه بگوید، و در واقع می‌خواهد بگوید که در خارج، چنین و چنان است، منتها به این عبارت می‌گوید، [در این صورت اشکالی ندارد]، مثل این که خودمان می‌گوییم: ای کاش من کور شوم و فلان چیز را نبینم. حالا اگر حادثه بدی رخ داد، من که کور شدم و ندیدم، در واقعیت که تغییری رخ نمی‌دهد، غیر از اینکه تازه من هم کور شده‌ام. نه، مقصود این است که آن شیء آنقدر ناراحت کننده است که من آرزو می‌کنم چشم نداشته باشم و آن را نبینم، و در واقع می‌خواهد بدی آن شیء را بیان کرده باشد.

این یک منطق در اشعار و ادبیات ما که توضیحش را دادم.

تحقیر عقل و علم و مسئله معاش

منطق دیگری داریم که اگر این را هم جدی بگیریم، از این پست‌تر است، و آن این است که عده‌ای علم و عقل و همه چیز را به چشم یک ابزار برای جلب مادیات زندگی می‌نگرند. وقتی یک کسی که فکر می‌کرده از مردم دیگر عاقلتر و عالمتر است، دیده خیلی از بی‌سوادها و نادانها در زندگی جلو افتاده‌اند، شروع کرده شلاق فحش را به جان عقل و علم کشیدن که اینهمه معلوماتی که اگر آدم ببرد دم دکان بقالی یک قران سبزی به او نمی‌دهند، فایده‌اش چیست؟! در این زمینه هم زیاد داریم. آن شعر عبید زاکانی، معروف است و او در عمل هم همین جور شد. گفت:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کاندر طلب راتب (۱) یکروزه بمانی

پاورقی:

۱. [راتب: جیره، حقوق روزانه].

رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز تا داد خود از کهتر و مهتر بستانی
ضمناً انتقاد از زمان خودش است که در زمان من علم ارزش ندارد و یک مطرب، ارزشش ده برابر یک
نفر عالم است و ارزش یک ساعت کار او برابر است با ارزش یک ماه کار این. در عمل هم خود این مرد
همین جور شد، یعنی واقعا هم بعد زد به در مسخرگی، با اینکه مرد عالمی بود. البته این مطلب هم
مطلب نادرستی است، یعنی انسان نباید علم و یا هوش را با مقیاس پول و ثروت بسنجد و بگوید اگر
اینها منشأ گردآوری پول و ثروت شد خوب است و اگر نشد دیگر ارزشی ندارد.
یک شعری هست در عربی، ظاهراً از ابوالعلاء معری یا ابن الراوندی است، از اینهایی که در تاریخ اسلام
معروف به زندقه هستند. می‌گوید:

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترک الاوهام حائرش و صیر العالم النحریر زندیقا
می‌گوید: چقدر آدمهای عاقل عاقل را آدم می‌بیند که در راه زندگی در مانده، نمی‌داند از کدام طرف
برود، بیچاره است، و چه نادانهای نادان که انسان می‌بیند چه روزی فراوانی دارند. و این چیزی است که
یک عالم نحریر را از دین برمی‌گرداند و زندیقش می‌کند.
در صورتی که او باید در اینجا به عکس نتیجه‌گیری می‌کرد و می‌گفت به دلیل اینکه رزق تابع این
زرنگیها به اصطلاح نیست، پس من باید بفهمم که تدبیر رزق به دست کس دیگر است.
این منطق را هم ما زیاد می‌بینیم، و معلوم است که یک حرف غلطی است و انسان نباید علم و عقل را با
این مقیاسها بسنجد. از این هم عجالتا می‌گذریم.

تعقل از نظر معتزله و اشاعره

بیائیم سراغ آن جریانهایی که در واقع به صورت مکتب پدید آمدند. یکی از آنها، مکتب اشعری و معتزلی
است که واقعا بزرگترین ضربتهایی که در تاریخ اسلام به تعقل مسلمین وارد شده، از ناحیه این جریان
است.
از اواسط قرن دوم هجری، در دنیای اسلام، راجع به تفکر در اصول عقائد اسلامی دو جریان پیدا شد.
گروهی طرفدار این شدند که عقل خودش می‌تواند یک مقیاس باشد برای درک اصول عقائد اسلامی، و
ما همه مسائل را، مسائل مربوط به خدا، مسائل مربوط به معاد، مسائل مربوط به ملائکه، مسائل مربوط
به نبوت، احکام و غیره را در درجه اول باید به عقل خودمان عرضه بداریم و عقل برای انسان یک قیاس
صد درصد قطعی

است. این گروه به علت خاصی - که ریشه تاریخی دارد - بعدها به نام " معتزله " نامیده شدند. نقطه مقابل اینها، عده دیگری بودند که باز به یک علت تاریخی آنها را " اشاعره " نامیدند. اشاعره طرفدار تعبد و تسلیم محض شدند. گفتند عقل حق فضولی در مسائل اسلام را ندارد.

حسن و قبح عقلي

اصل مطلب از مسأله معروف " حسن و قبح عقلي " آغاز شد. معتزله معتقد شدند که کارها فی حد ذاته یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبح ذاتی، و عقل انسان نیز آن حسن یا آن قبح را درک می کند و از اینجا حکم اسلام را کشف می نماید، چون حکم اسلام نمی تواند جدا از عقل باشد. شاه مثلشان مسأله عدل و ظلم بود. گفتند: عقل، حسن عدالت را درک می کند و حسن عدالت ذاتی است و قراردادی نیست. کسی حسن را برای عدالت قرار نداده، همان طور که خاصیت جفت بودن را برای عدد چهار کسی قرار نداده است، یعنی این جور نبوده که یک ۴ بوده که می توانسته جفت باشد، می توانسته طاق باشد، بعد آمدند جفت بودن را به آن ضمیمه کردند، بلکه لازمه ذات " ۴ " جفت بودن است، یا " ۴ " در دنیا وجود ندارد، یا آنجا که وجود دارد جفت هم هست. گفتند حسن عدل و قبح ظلم هم چنین چیزی است. حال می رویم سراغ کارها: این کار عدالت است، پس حسن دارد، پس حتما حکم اسلام هم موافق با آن است. آن کار، ظلم است و چون ظلم است، پس قطعاً قبیح است، و چون خداوند قبیح را اجازه نمی دهد پس قهراً منهی عنه است. اشاعره گفتند اصلاً اشیاء حسن و قبح ذاتی ندارند و عقل هم در این جور مسائل درکی ندارد، حسن و قبحها شرعی است، هر چه را که خدا امر بکند، چون او امر کرده خوب است، نه چون خوب است او امر کرده، و هر چه را خدا نهی بکند، چون خدا نهی کرده بد است، نه چون بد بوده خدا نهی کرده. آنها گفتند: هر چه خدا امر کرده، چون خوب بوده خدا امر کرده است، پس خوبی اش تقدم دارد بر امر خدا، و خوبی آن، علت امر خداست، اینها گفتند: نه، هر چه که خدا امر کرده چون خدا امر کرده خوب است، و امر خدا علت خوبی است. وقتی ما می گوئیم این کار خوب است، یعنی خدا امر کرده. در نهی هم عین همین مطلب تکرار می شود.

جنگ تعقل و تعبد

اینجا بود که تعقل در یک جناح قرار گرفت و تعبد محض در یک جناح دیگر. این جریان، فوق‌العاده در دنیای اسلام اوج گرفت. از اواخر بنی‌امیه شروع شد و در اوایل بنی‌العباس - که آزادی فکر بیشتر بود و خلفای به اصطلاح امروز روشنفکری نظیر هارون و بالخصوص مأمون پیدا شدند و آن مجالس احتجاجات و مجادلات را تشکیل می‌دادند - به اوج خود رسید. مأمون بالخصوص (و بعد از او برادرش معتصم به تبعیت از مأمون) به حکم اینکه خودش مرد عالمی بود و فکرش فکر منطقی و فلسفی بود طرفدار معتزله شد و اشاعره را درهم کوبید، و از علمای حدیث احمد حنبل به خاطر طرفداری از قشریگری تازیانه سختی خورد. اینجا بود که به اصطلاح طرفداران تعقل بر طرفداران تعبد پیروز شدند و سخت هم پیروز شدند، و اتفاقاً در میان محدثین و فقهای آن عصر اشخاص سختگیری نبودند.

زمان متوکل رسید. متوکل یک خلیفه بسیار قشری بود. اصطلاحی امروز رایج است، به افرادی که تابع گذشته هستند می‌گویند " سنتی ". کلمه " سنی " یعنی سنتی، کسی که تابع سنت است نه تابع فکر و تعقل. منتها چون سنت را سنت نبوی می‌دانستند این کلمه یک قداست خاصی پیدا کرد. متوکل سنتی شد و سخت مخالف تعقل و معتزله، که دستور داد آنها را تار و مار کردند و عجیب تار و مار کردند، و احمد حنبل را برد در آن اوج عالی، و آن آدمی که زندان کشیده بود و از حکومت وقت تازیانه خورده بود، مقامی پیدا کرد که عالی‌ترین مقامها بود، و می‌گویند در تشییع جنازه‌اش هشتصد هزار نفر شرکت کردند.

خلفای بعد روش متوکل را بیشتر حمایت کردند و روش مأمون برای همیشه در دنیای اسلام محکوم شد.

کلمه " سنی "

سنی‌ها را که امروز سنی می‌گویند، در مقابل شیعه نیست. ما خیال می‌کنیم " سنی " یعنی کسی که معتقد به خلافت بلافضل ابوبکر است، و " شیعه " یعنی کسی که به این امر معتقد نیست. نه، کلمه " سنی " در ابتدا در مقابل شیعه وضع نشد، در مقابل معتزله وضع شد. وقتی می‌گفتند: " این سنی است " یعنی معتزلی نیست. ولی امروز ما معتزله و اشاعره، همه را می‌گوئیم " سنی ". شیعه در آن زمان که زمان ائمه بود، در این فکر، طرفدار معتزله بود نه طرفدار

اشاعره. گرچه کلمه " سنی " در مقابل " معتزله " بود ولی چون شیعه طرفدار فکر معتزلی بود، بعد که معتزلی‌ها همه تار و مار شدند و از طرفداران تعقل فقط شیعه باقی ماند، کلمه " شیعه " در مقابل " سنی " قرار گرفت، و بعد یک فکری پیدا شد که شاید کلمه " سنی " درباره مسئله خلافت وضع شده، در صورتی که ریشه‌اش آن نیست. ولی کم کم اصطلاح همین جور قرار گرفت.

یک وقت آقای حاج میرزا خلیل کمره‌ای در کنگره هزاره شیخ طوسی در مشهد، تعبیر شیرینی کرد راجع به کلمه " سنی " که اهل تسنن اسم خوبی را برای خودشان انتخاب کردند، گفت کلاه ما را در تاریکی برداشتند، آمدند این اسم زیبا را برای خودشان انتخاب کردند که ما سنتی هستیم یعنی تابع سنت رسول الله هستیم، یعنی دیگران تابع سنت رسول الله نیستند. در صورتی که بحث در سنت رسول الله نیست که یکی بگوید سنت رسول الله معتبر است، دیگری بگوید معتبر نیست. حتی معتزله هم نمی‌گفتند ما سنت رسول الله را قبول داریم. بحث در کیفیت استنباط و مواجهه بود که با قرآن و سنت رسول الله با عقل باید مواجه شد، اگر عقل را کنار بگذاریم، سنت رسول الله و قرآن را هم نمی‌فهمیم، و درست هم می‌گفتند.

جمود ابن تیمیه و نهضت وهابگیری

بزرگترین علمای ضد عقل و تعقل پیروان احمد حنبل هستند که در رأس آنها ابن تیمیه است. ابن تیمیه ظاهراً در قرن هشتم میلادی و در دمشق می‌زیسته (۱). او مردی بسیار پرکار و به یک معنا نابغه است. واقعا هم نبوغی دارد ولی یک فکر بسیار قشری و متحجری دارد. بعضی‌ها فکرشان در سطح خیلی توسعه پیدا می‌کند ولی در عمق نفوذی ندارد. ابن تیمیه از آن اشخاص است، یعنی وقتی انسان مجموع کتابهای او را می‌بیند، حیرت می‌کند که یک انسان چگونه اینهمه مطالعه داشته! [ولی می‌بیند عمیق نیست].

ابن تیمیه احیا کننده سنت احمد حنبل است، یعنی در میان پیروان احمد حنبل هیچ کس به اندازه او روش احمد حنبل را احیا نکرد. و حتی کتابی در تحریم منطق نوشت که اصلاً خواندن منطق حرام است، تا چه رسد به فلسفه.

نهضت وهابی‌گری هم که تقریباً در یک قرن و نیم پیش پیدا شد دنباله ابن تیمیه پاورقی:

۱. [در سال ۷۲۸ در مراکش در گذشته است] .

است. اینها شاگردان ابن تیمیه هستند. نهضت وهابگیری هم ریشه‌اش نهضت ضد عقل است، و لذا شدیداً منطق و فلسفه را تحریم می‌کنند و خیلی به اصطلاح سنتی هستند، یعنی ظاهری و ظاهر پرست و قشری می‌باشند.

در سفر اولی که ما به حج مشرف شدیم و رفتیم به الجامعه الاسلامیه مدینه، با یک دانشجوی پاکستانی به نام حافظ احسان که دانشجوی بسیار باهوشی هم بود رفیق شدیم. او بعد که با من آشنا شد و فهمید که من در تهران تدریس منطق و فلسفه می‌کنم، خیلی علاقه‌مند شد و دائماً می‌آمد در کاروان ما و سؤالاتی می‌کرد. من دیدم او تشنه است. می‌گفت این بدان جهت است که در اینجا تدریس منطق حرام است. این همان تبعیت از سنت ابن تیمیه است.

پس این جریانها از اشعری‌گری در مقابل معتزلی‌گری شروع شد و در زمان احمد حنبل به اوج خود رسید. متوکل زعیم سیاسی و احمد حنبل زعیم مذهبی، این دو زعیم، یکی سیاسی و یکی مذهبی، قشری‌گری را به اوج خود رساندند.

بعدها هم احمد حنبل شاگردانی پیدا کرد و از همه‌شان خطرناکتر همین ابن تیمیه است، چون مکتب احمد حنبل پس از مدتی از منطقه تمدن اسلامی رانده شد و رفت در غرب آفریقا، ولی بعد ابن تیمیه دو مرتبه این مکتب را زنده کرد، و بار دیگر وهابیها آن را مطرح کردند، که همه اینها جریانهای ضد تعقل در دنیای اسلام است و جریانهای تأسف‌آوری هم هست.

اخباریگری

دنیای شیعه از این قشری‌گری محفوظ بود و علتش هم همین است که عرض کردم که این نهضت قشری‌گری مقارن عصر ائمه بود و ائمه راهشان به راه معتزله بسیار نزدیک بود به طوری که در تاریخ، شیعه و معتزله را با هم ذکر می‌کردند و به آنها " عدلیه " می‌گفتند. و حتی بسیاری، شیعه‌ها را می‌گویند معتزلی، و معتزلیها را می‌گویند شیعی.

نهضت قشری‌گری، در شیعه راه نیافت تا در چهار قرن پیش، تقریباً مقارن اوایل صفویه، مردی به نام میرزا محمد استرآبادی پیدا می‌شود که روش اهل حدیث را پیش می‌گیرد، و از او مؤثرتر شاگردش ملا امین استرآبادی است. و عجیب این است که کسانی که اصل یک نهضت را شروع می‌کنند و لو نهضت، نهضت قشری‌گری با شد، خود اینها از یک نبوغی بهره‌مند هستند، و اگر چنین نباشند نمی‌توانند پایه‌گذار یک نهضت باشند.

خود احمد حنبل هم یک آدم کوچکی نیست.

ملا امین استرآبادی، مردی است که سالها در مکه مجاور بوده و سالها در مدینه، و کتابی نوشته به نام " فوائدالمدینه " که در آن یک تاخت و تاز عجیبی می کند به علمای شیعه که تعقل را وارد اسلام کردند. مثلا به علامه حلی سخت فحش می دهد.

یک راهی را پیش گرفت، گفت از این چهار دلیلی که اینها می گویند: " قرآن، سنت، اجماع، عقل " سه دلیلش باطل است، یعنی هیچ کدام برای ما دلیل نیست. قرآن دلیل نیست، عقل هم دلیل نیست، اجماع هم دلیل نیست. درباره اجماع گفت: اصلا اجماع ریشه ای ندارد و از اهل سنت گرفته شده. همین اجماع پدر اسلام را در آورده. اجماع همان است که خلافت ابوبکر را درست کرد، سنی ها آمدند این را یک اصل قرار دادند برای اینکه خلافت ابوبکر را درست کنند، بعد آن را وارد فقه کردند و شیعه هم آمد اجماع را وارد فقه کرد. اجماع مال ما نیست، مال سنیهاست.

قرآن را هم به سبک محترمانه ای بوسید و گذاشت لب طاقچه، نگفت ما قرآن را قبول نداریم، گفت قرآن را قبول داریم، قرآن کتاب خداست، اما قرآن که برای ما نیست، قرآن برای ائمه است، فقط ائمه می توانند بفهمند که قرآن چه می گوید، ما که حق نداریم در قرآن تعقل و تدبر کنیم. قرآن اصلا نازل شده برای مخاطبین خود، آنها که با زبان قرآن آشنا هستند و معنای آن را می فهمند. قرآن با زبان مخصوصی حرف می زند و آن زبان را فقط و فقط ائمه می فهمند و بس. قرآن را نیز این جور بوسید و گذاشت لب طاقچه.

درباره عقل اتفاقا یک استدلالهای خیلی روشنفکرانه و متحدانه ای می کند. نظیر حرفهایی که دکارت و غیره علیه فلسفه گفتند او علیه عقل گفت که حرفهای مهمی است، حرفهای فلاسفه را مطرح و نقد می کند که اینجا اینچنین اشتباه کردند، آنجا این جور اشتباه کردند، و بعد این بحثی را که در میان علمای جدید نیز پیدا شده مطرح می کند که منشأ خطای ذهن چیست؟ یا در صورت است یا در ماده، بعد می گوید منطق ارسطو منطق صورت است و حداکثر می تواند خطای ذهن را در نظم فکر - و به عبارت دیگر خطای نظم را - نشان بدهد، مثل یک آرشیتکت که فقط خوب می تواند طرح ساختمان را بدهد، اما ماده ساختمان، مثلا آجر، آجر خوبی است یا بد، سیمانش خوب است یا بد، آهنش خوب است یا بد، این دیگر کار او نیست. منطق ارسطو هم فقط صورت استدلال را می تواند تصحیح

کند (۱). ولی بیشتر خطای انسان در ماده فکر است نه در صورت فکر. آن را چه کار می‌کنید؟ راهی نیست. چون راهی نیست، در امور دینی نباید به عقل اعتماد کرد.

عقل را هم گذاشت کنار، گفت: ما هستیم و حدیث، ما هستیم و سنت، و اجتهاد را که علمای شیعه وارد فقه کردند شدید محکوم کرد، گفت اجتهاد یعنی تعقل، و تعقل جایز نیست. تقلید هم جایز نیست، ما فقط باید مقلد ائمه باشیم، رساله نوشتن و اجتهاد کردن در مسائل، همه حرام اندر حرام است.

این مرد حرفهای خودش را آنچنان کوبنده گفت که واقعا یک نهضت بزرگی در دنیای اسلام ایجاد کرد به نام " نهضت اخباری‌گری " که پیروان آن را می‌گویند " اخباریین "، و این نهضت مدتی دنیای شیعه را لرزاند و در برخی نواحی حتی منشأ جنگها و کشتارها گردید. مخصوصا در این شیخ نشینهای خلیج فارس این منطق عجیب نفوذ کرد. در اوائل صفویه نجف و کربلا مهد اخباریین بود و کسی جرأت نداشت در آنجا راجع به تفسیر قرآن، یا راجع به عقل و استدلال، و یا راجع به اجماع حرف بزند، می‌گفتند فقط و فقط ما هستیم و سنت، ما هستیم و حدیث. و اینها حمله کردند به کسانی که می‌گفتند حدیث یا صحیح است یا ضعیف یا مؤثق و یا حسن، که علامه حلی و دیگران احادیث را تقسیم بندی کردند گفتند بعضی احادیث صحیح است، بعضی مؤثق است، بعضی ضعیف است و بعضی حسن (هر کدام یک اصطلاح خاصی داشتند)، حدیث صحیح را این جور می‌شود با آن عمل کرد، حدیث مؤثق را این جور، و حدیث ضعیف اعتبار ندارد. [ملا امین] گفت: این مزخرفات چیست؟! حدیث دیگر ضعیف و غیر ضعیف ندارد، هر چه که حدیث است معتبر است.

درست نظیر نهضت احمد حنبل و ابن تیمیه در میان اهل تسنن، به وسیله ملامین استرآبادی در میان ما پیدا شد.

پیروزی اجتهاد بر اخباریگری

البته این نهضت بعدها به وسیله علمای بزرگی که یکی از آنها مرحوم وحید بهبهانی است سرکوب شد. وحید بهبهانی استاد بحرالعلوم بوده و در دوره بعد از صفویه می‌زیسته است.

پاورقی:

۱. و حرف درستی هم هست. امروز هم منطق ارسطو را می‌گویند " منطق صورت " و درست هم گفته‌اند. خود ارسطو نیز بیش از این ادعا ندارد، و مثل بوعلی هم بیش از این ادعا ندارند.

این مرد از آن کسانی است که نهضت تعقل و اجتهاد را در مقابل اخباریین پایه‌گذاری کرد و از نو اجتهاد را در مقابل این جمود قشری گری زنده کرد. و بعد از او مرحوم شیخ انصاری که او را استاد المتأخرین می‌گویند، آخرین ضربه را به نفع اجتهاد و علیه اخباریگری وارد کرد (۱) به طوری که دیگر بعد از آن، اخباریین کمر راست نکردند (۲). ولی فکر اخباری‌گری به کلی از بین نرفته. حتی در بسیاری از مجتهدین نیز افکار اخباری‌گری هنوز نفوذ دارد و بقایایش در افکار آنها هست.

این یک تاریخچه مختصری بود [از ارزش تعقل در نظر مسلمین] که نشان می‌دهد در عین این که اسلام (حتی در مظهر حدیث آن) اینهمه برای عقل احترام قائل شده ولی جریانهای اجتماعی گاهی همه چیز را درهم می‌پیچد. این جریانها در عالم اسلام پیدا شد، هم در دنیای تسنن و هم در دنیای تشیع.

در این زمینه ما نمی‌خواهیم به تفصیل بحث بکنیم، چون خوشبختانه باید بگوئیم که اکنون در میان ما شیعیان عدلی‌گری بر اشعری‌گری پیروز است، لاقلاً از نظر منطق. شما هر کتابی از کتابهایی را که امروز در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود باز کنید این مطلب را ملاحظه می‌نمایید، از هر طلبه‌ای اگر پرسید ما که شیعه هستیم، از عدلیه هستیم یا از غیر عدلیه؟ می‌گوید از عدلیه، یا اگر پرسید: آیا ما طرفدار حسن و قبح عقلی هستیم یا منکر آن؟ می‌گوید ما طرفدار حسن و قبح عقلی هستیم. علتش این است که امثال شیخ انصاری پایه این مطلب را کاملاً تحکیم کردند، و آن جریان ملا امین استرآبادی هم جریانی بود که در این وسطها پیدا شد.

ریشه اخباریگری از نظر آیه‌الله بروجردی

مرحوم آقای بروجردی یک حرفی داشتند که نمی‌دانم از چه مدرکی نقل می‌کردند ولی حرف بسیار جالبی بود. در تابستان سنه ۲۲ که هنوز ایشان به قم نیامده بودند ما به بروجرد رفته بودیم. این را من در بروجرد از ایشان شنیدم و در قم دیگر نشنیدم، و غفلت کردم که از ایشان بپرسم مدرکش چیست؟ ایشان یک وقتی که این جریان ملا امین استرآبادی و استدلالهای او بر ضد عقل

پاورقی:

۱. نقطه مقابل " اخباریین "، " مجتهدین " هستند. می‌گویند مجتهدین و اخباریین.

۲. البته الان هم در گوشه و کنار هستند.

و برانکار عقل را نقل می‌کردند، می‌گفتند که این نهضت مقارن است با نهضت ضد عقل و ضد فلسفه‌ای که در اروپا پیدا شد براساس حسی‌گری و تجربی‌گری، که از دکارت و بیکن و غیره شروع شد. آنها هم به گونه دیگری با منطق و با تعقل مخالفت کردند ولی براساس معتبر شناختن حس. ایشان مدعی بودند که ملا امین تحت تأثیر افکاری که در دنیای اروپا پیدا شده بود قرار گرفته بود. آنچه برای من مجهول مانده این است که در آنوقت هنوز این افکار در ایران نیامده بود، پس چگونه او تحت تأثیر این افکار قرار گرفته بود؟! شاید چون ملا امین غالباً در ایران نبود و خیلی اوقات مجاور بود مخصوصاً در مکه و مدینه، در آن سفرهایش با کسی برخورد کرده و این افکار را از او گرفته است. منتها انتقاد ایشان این بود که اگر فرنگی می‌آید طرفدار حس می‌شود و عقل مستقل از حس را انکار می‌کند و می‌گوید عقل آن اندازه اعتبار دارد که روی محسوسات کار بکند و کار عقل فقط تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب محسوسات است و نه چیز دیگر، او چون دنبال علوم طبیعی می‌رود نیازی به معقول ندارد. تو در مورد دین می‌خواهی بحث بکنی. دین، اولین مسأله‌اش خداست و خدا معقول‌ترین معقولات عالم است. تو چطور می‌توانی انکار عقل را وارد دین بکنی؟! فرنگی انکار عقل مستقل را براساس اصالت حس قرار داد. از این نظر به او اشکالی نیست. ولی تو می‌خواهی انکار عقل را براساس اصالت حدیث قرار بدهی. آیا خدا و وحدانیت او را با حدیث درست می‌کنی؟! اگر بگویند آیا خدایی وجود دارد یا وجود ندارد، چه می‌گویی؟ لابد می‌گویی وجود دارد. اگر بگویند به چه دلیل، آیا می‌گویی من کتاب " وسائل " را که باز می‌کنم می‌بینم در آنجا نوشته حضرت امام جعفر صادق فرموده خدا وجود دارد؟! انکار عقل مستقل براساس اصالت حس، یک راهی است، ولی انکار اصالت عقل براساس اصالت حدیث، به هیچ وجه نمی‌تواند قابل قبول باشد، چون اساسی‌ترین مسائل اسلامی ما، غیب‌ترین [آنهاست]. خود قرآن تعبیرش " غیب " است: «الذین یؤمنون بالغیب (۱)». غیب را چگونه می‌شود با حدیث اثبات و استدلال کرد؟ ما خود امام جعفر صادق را به این دلیل قبول داریم که می‌گوییم او امام است. چرا امام است؟ می‌گوییم چون وصی پیغمبر است و پیغمبر، ائمه را معین کرده. پیغمبر را به چه دلیل قبول داریم؟ می‌گوییم او را

پاورقی:

۱. سوره بقره، آیه. ۳

خدا فرستاده. خود پیغمبر با دلیل عقل باید برایمان ثابت بشود. خدا به دلیل عقل باید ثابت بشود؟ اول باید خدایی ثابت بشود، پیغمبری ثابت بشود و بعد امام جعفر صادق ثابت بشود و آنگاه حدیثی را که از امام جعفر صادق روایت شده، اگر حدیث درستی هست قبول بکنیم. اما اگر بخواهیم کارمان را از اول از حدیث شروع کنیم، به هیچ جا نمی‌رسیم.

عکس‌العمل افراط معتزله

این نکته را عرض بکنم که همیشه افراط و تفریط‌ها منشأ خرابی می‌شود. معتزله که طرفدار عقل شدند، مقداری در کارها افراط کردند، آمدند چیزهایی را که عقل در آن مورد درکی ندارد یعنی نه نفی می‌کند، و نه اثبات، و به عبارت دیگر آنچه را که عقل نمی‌فهمد، به حساب آن چیزی گذاشتند که عقل وجودش را نفی می‌کند، و این یک نوع تغذی در مکتب اشعری‌گری بود، یعنی مردم طرف اشاعره را گرفتند چون دیدند خیلی مسائل را معتزله انکار می‌کنند. مثلاً بعضی از معتزله وجود جن را انکار کردند، چون جن را با دلیل عقل نمی‌شد اثبات کرد. ولی عقل که نمی‌تواند بگوید که یک موجودات نامرئی به نام جن حتماً وجود ندارد. عقل نمی‌تواند این مطلب را بفهمد. ما چه می‌دانیم، شاید غیر از جن، میلیونها موجود نامرئی در عالم باشد که بشر امروز آنها را کشف نکرده است. انکار مسائلی نظیر مسئله جن سبب شد که عده‌ای به عقل بدبین شدند، گفتند: همان متعبدها خوبند، ما اگر دینمان بخواهد محفوظ بماند باید راه آنها را پیش بگیریم، اگر دنبال این روشنفکری برویم، خیلی چیزها را باید از دست بدهیم، امروز جن را انکار کردند، فردا ملائکه را انکار می‌کنند، پس فردا هم خدا را انکار می‌کنند، مثل افراط کاری‌های روشنفکری در زمان ما. خود روشنفکری خیلی خوب است ولی اگر روشنفکری یک راه افراط را پیش گرفت، خودش عامل شکست خودش است.

عقل از نظر فقهاء

این مسئله مربوط به کلام بود. در فقه هم عین این جریان در میان اهل تسنن پیدا شد. بعضی طرفدار تعبد در مسائل فقهی شدند مثل مالک بن انس که در زمان خودش خیلی هم با شخصیت بود و معاصر و شاگرد حضرت امام جعفر صادق است، و بعضی طرفدار قیاس شدند. ابوحنیفه طرفدار قیاس شد. او هم معاصر حضرت صادق است و خدمت ایشان درس خوانده که از او نقل کرده‌اند: لو لا السنن لهلك نعمان. اگر آن دو سال درس

خواندن نبود من از بین رفته بودم. ابوحنیفه یک عنصر ایرانی است و در کوفه می‌زیسته است. او به حدیث کم اعتنا بود، نه به معنای اینکه به گفته پیغمبر کم اعتنا بود، بلکه اغلب احادیث را معتبر نمی‌دانست و معتقد بود که اینها را جعل کرده‌اند. می‌گفت از تمام احادیثی که از پیغمبر روایت شده، عده معدودی (در حدود بیست تا) را من یقین دارم که پیغمبر گفته، باقی دیگر را باور ندارم پیغمبر گفته باشد. البته گویا اطلاعاتش در این زمینه‌ها ضعیف بوده است.

در مسائل فقه، اگر ما باشیم و قرآن و بیست حدیث از پیغمبر، بدیهی است که برای استدلال، خیلی کسری داریم، یعنی اگر بخواهیم احکام را بفهمیم، با ظواهر قرآن و بیست حدیث پیغمبر، فقه به این وسعت را نمی‌شود استنباط کرد. در نتیجه ابوحنیفه می‌رفت سراغ قیاس. قیاس یعنی مقایسه کردن و شبیه‌گیری. می‌گفت: در فلان موضوع، پیغمبر این جور گفته، این موضوع هم یک شباهتی به آن دارد، پس حکم آن را می‌آوریم اینجا. این همان چیزی است که قرآن از آن نهی کرده. این پیروی عقل نیست، پیروی ظن و گمان است. مسأله ظن و گمان غیر از مسأله عقل است که عقل حکمی را دقیقاً دریافت کرده باشد.

اینجا بود که در فقه، مسأله ظن و گمان و شبیه‌گیری راه پیدا کرد و یک ماشین قیاس‌گیری و استنباط احکام براساس تخیل به وجود آمد. این هم به حساب عقل گذاشته شد که ببین! اگر بنا بشود عقل در مسائل دخالت کند اینطور می‌شود.

باری، ابوحنیفه مکتب قیاس را تأسیس کرد، ولی حتی ائمه اهل تسنن هم زیر این بار نرفتند. مالک بن انس در همه عمرش در دو مسأله به قیاس فتوا داد و وقت مردن اظهار ناراحتی می‌کرد که من از خدا می‌ترسم زیرا در دو مسأله به قیاس رأی دادم. احمد حنبل که شدید مخالف بود. شافعی هم بینابین بود، نه به شدت ابوحنیفه قیاس می‌کرد و نه مثل مالک بن انس به اصطلاح حدیثی بود.

بدون شک ابوحنیفه در اینجا راه افراط را در پیش گرفت. خود اهل تسنن نقل کرده‌اند که او آنچنان به قیاس عادت کرده بود که گاهی نه تنها در مسائل شرعی بلکه در مسائل طبیعی هم قیاس می‌گرفت و چیزهای مضحکی از آب درمی‌آمد.

می‌گویند روزی رفت نزد سلمانی که سر و صورتش را اصلاح بکند، در حالی که تازه چند تا موی سفید در ریشش پیدا شده بود. به سلمانی گفت: موهای سفید را از ریشه بکن که دیگر درنیاید و فقط موهای سیاه باقی بماند. سلمانی به او گفت: اتفاقاً برعکس است،

اگر موی سفید را بکنیم بیشتر درمی‌آید. گفت: پس سیاهها را بکن. فوراً قیاس گرفت: اگر سفید را بکنند بیشتر درمی‌آید، پس سیاهها را بکن، به عبارت دیگر: فرضاً این حرف درباره موی سفید درست باشد که اگر آن را بکنیم بیشتر می‌شود، حتماً درباره موی سیاه هم باید درست باشد که اگر آن را بکنیم بیشتر می‌شود. در مسائل شرعی نیز همین جور قیاس می‌گرفت. در اینجا مکتب ائمه و مکتب اهل بیت، برعکس آنجا که طرفدار عدلیه و طرفدار تعقل بود، طرفدار قیاس نشد، چون قیاس واقعاً تعقل نیست، پیروی از ظن و گمان و خیال است. ائمه به شدت قیاس را کوبیدند، و گفتند: "ان السنه اذا قیست محقت" (۱) اگر سنت بر پایه قیاس قرار بگیرد محو می‌شود. ولی عقل را نکوبیدند و می‌بینید در اینجا بین شیعه و سنی این اختلاف هست که سنی‌ها می‌گویند: ادله فقه چهار چیز است: "قرآن، سنت، اجماع، قیاس"، ولی علمای شیعه گفته‌اند: ادله فقه چهار چیز است: "قرآن، سنت، اجماع، عقل". ائمه، عقل را تأیید کردند، قیاس را تأیید نکردند. این خودش نشان می‌دهد که روش ائمه و نیز روش علما، بر ضد عقل نبود، بر ضد قیاس بود، و قیاس را یک ضابط عقلی درست نمی‌دانستند.

البته در میان بعضی فقهاء، همین دوری جستن از قیاس، گاهی به حد افراط کشانده شده است، و این خودش یک بیماری شده که تا یک حرف زده می‌شود می‌گویند: آی قیاس شد! یک چیزهایی هم که قیاس نیست، از آن فرار می‌کنند که آقا این قیاس شد، اول من قاس ابلیس اول کسی که قیاس کرد شیطان بود، و از این حرفها.

این هم یک جریان بود در دنیای اسلام در این زمینه. جریان دیگری داریم در موضوع عقل و فتوای ضد عقل که آن، جریان عرفان است. عرفان هم به نوع دیگری متعرض عقل و عقلاء و فلاسفه و تکیه روی عقل کردن‌ها شده است که "پای استدلالیان چوبین بود" و... آن را ان شاء الله در جلسه آینده برایتان عرض می‌کنم (۲).

پاورقی:

۱. کافی، ج ۱، ص ۵۷، به این عبارت محق‌الدین.

۲ [جلسه آینده یا تشکیل نشده و یا نوار آن در دست نیست].

عوامل تربیت ۱ تقویت اراده عبادت

در جلسه پیش قسمت دوم بحث، درباره اراده بود. (۱) عرض کردیم که یکی از استعدادهایی که در انسان قطعاً باید پرورش پیدا بکند، اراده است. فرق اراده را با میل و میلها بیان کردیم، و عرض کردیم که اشتباه است که بعضی‌ها اراده را از مقوله میلها دانسته و خیال کرده‌اند اراده همان میل بسیار شدید است. اراده یک قوه و نیروی دیگری است در انسان، وابسته به عقل انسان است، برخلاف میل که وابسته به طبیعت انسان است. میل از نوع کشش و جاذبه است که اشیاء مورد نیاز، انسان را به سوی خود می‌کشند، و به هر اندازه که میل شدیدتر باشد، اختیار از انسان مسلوبتر است، یعنی انسان در اختیار یک قدرت بیرون از خود است، برعکس اراده که یک نیروی درونی است. انسان، با اراده، خودش را از تأثیر نیروهای بیرونی خارج و مستقل می‌کند. اراده هر مقدار که قویتر باشد، بر اختیار انسان افزوده می‌شود و انسان بیشتر مالک خود و کار خود و سرنوشت خود می‌گردد.

تسلط بر نفس

راجع به مسئله اراده و به تعبیر دیگر تسلط بر نفس و مالکیت نفس، آنچه که در

پاورقی:

۱. نوار آن جلسه در دست نیست.

دستورهای اسلامی در این زمینه رسیده است تحت عنوان تقوا و تزکیه نفس، آنقدر زیاد است که ضرورتی ندارد ما به عنوان یک شاهد، دلیل بیاوریم که بله، در اسلام به مسئله تقویت اراده توجه شده است. همینقدر برای اینکه نمونه‌ای به دست داده باشیم، جمله‌ای را از نهج‌البلاغه نقل می‌کنم که جمله بسیار عالی و زیبایی در این زمینه است.

امیرالمؤمنین تعبیری دارند، اول درباره خطا و گناه می‌فرمایند: «الا و ان الخطایا خیل شمس، حمل علیها اهلها». "مثل گناهان، مثل اسبهای چموش است که اختیار را از کف سوار می‌گیرند". می‌دانیم گناه از آنجا پیدا می‌شود که انسان تحت تأثیر شهوات و میل‌های نفسانی خودش برخلاف آنچه که عقل و ایمانش حکم می‌کند، عملی را انجام می‌دهد. ایشان می‌فرمایند حالت گناه، حالت از دست دادن انسان مالکیت نفس خود را است. آن وقت در مورد تقوا که نقطه مقابل آن است می‌فرماید:

«الا و ان التقوی مطایا (۱) ذلل (۲)». ولی مثل تقوا، مثل مرکب‌های رام است که اختیار مرکب دست سوار است نه اختیار سوار دست مرکب. یعنی او فرمان می‌دهد، این عمل می‌کند، لجامش را به هر طرف متمایل کند، به همان سو می‌رود بدون آنکه لگدپرانی و چموشی کند.

و هیچ مکتب تربیتی در دنیا اعم از مادی یا الهی پیدا نشده است که بگوید خیر، تقویت اراده یعنی چه؟! انسان باید صد درصد تسلیم میل‌های خودش باشد و هر طور که خواهش نفسانی او حکومت کرد، همان‌طور عمل کند. بله، مردم اینجوری در دنیا زیادند اما یک مکتبی که مدعی تربیت انسان باشد و از این اصل طرفداری بکند وجود ندارد. سارتر و امثال او (اگزیستانسیالیستها) چیزهایی گفتند در موضوع آزادی که نتیجه منطقی حرف آنها همین بود، و به آنها در این زمینه خیلی انتقاد کردند، و لهذا کم‌کم کار به جایی رسید که در خود اروپا اگزیستانسیالیسم مساوی شد با کامجویی و شهوترانی و لابلایگری و بی‌بندوباری. ولی بعد آنها هم در مقام توجیه برآمدند که نه، از مکتب ما سوء استفاده کرده‌اند، مکتب ما چنین چیزی نمی‌گوید.

پاورقی:

۱. "مطایا" جمع مطیه به معنی مرکب است.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه. ۱۶.

ایمان، ضامن حکومت اراده

غرضم این جهت است که هیچ مکتبی در دنیا پیدا نمی‌شود که در اینکه اراده باید بر میل‌های انسان حکومت بکند، کوچکترین تردیدی داشته باشد. بحث در ضمانت اجرائی مطلب است که راه این مطلب چیست. آیا همینقدر که گفتیم اراده و در نتیجه عقل باید بر میلها حاکم باشد(۱)، با یک بایدی که ما گفتیم، فوراً دیگر عقل و اراده در وجود ما بر میلها حکومت می‌کنند؟! چه چیز ضامن اجراء حکومت عقل و اراده بر میلها است؟ یکی از مسائلی که مذهب‌یون به آن متمسک می‌شوند، در همین جا است. می‌گویند اراده قوه اجرائی عقل است، ولی خود عقل چیست و از عقل چه کاری ساخته است؟ عقل جز روشنائی چیز دیگری نیست که انسان را روشن می‌کند، اما آیا روشن کردن، به انسان جهت هم می‌دهد که حالا که اطرافت روشن شد، از این طرف برو یا از آن طرف؟ انسان دنبال آنچه می‌خواهد می‌رود و از چراغ عقل استفاده می‌کند برای رسیدن به مطلوب خودش. مشکل این است که انسان چه مطلوبی داشته باشد؟ البته در اینکه انسان نیاز دارد به چراغ عقل برای اینکه [راه او را] روشن کند، بحثی نیست. انسان اگر در تاریکی حرکت کند، مطلوب خودش را گم می‌کند. در نیاز به عقل بحثی نیست. ولی سخن در این است که عقل و علم که در واقع مکمل عقل و به

عبارت دیگر عقل اکتسابی است روشنائی است، محیط را روشن می‌کند، انسان می‌فهمد چه می‌کند، می‌فهمد که اگر بخواهد به فلان مقصد برسد، از اینجا باید برود، این وسیله است برای آن مقصد، و آن، وسیله است برای این مقصد، ولی آیا فهمیدن و دانستن کافی است که اراده انسان بر تمایلات او حکومت بکند؟ نه. چرا؟ برای اینکه انسان فی حد ذاته اینطور است که دنبال منافع خودش می‌رود و اراده‌اش تا آن اندازه ممکن است بر میلیهایش حکومت بکند که منافعش اقتضاء می‌کند.

اینجاست که تا یک امر دیگری که به انسان خواسته‌هایی ماوراء منافع ندهد پیدا نشود، از عقل و اراده کاری ساخته نیست، و آن همان است که ما به آن "ایمان" می‌گوییم، آن چیزی که هم قادر است جلوی انسان را از منفعت پرستی تا حدود زیادی بگیرد، و هم برای انسان مطلوبها و خواسته‌های ماوراء منافع فردی و مادی عرضه می‌دارد، مطلوب می‌سازد و خلق می‌کند، و آنوقت عقل هم انسان را به سوی همان مطلوب [پیش می‌برد زیرا] عقل، انسان را به سوی هر مطلوبی بخواهد برود، در همان سو هدایت می‌کند، که

پاورقی:

۱. (اراده همان قوه اجرائی عقل است)

چون بحث ما درباره تربیت و تقویت اراده است، اینها دیگر بحثهای استطرادی است. همین مقدار خواستیم عرض بکنیم که هیچ مکتبی در دنیا پیدا نمی‌شود که به این اصل اعتقاد نداشته باشد که اراده در انسان باید تقویت شود. مثلاً اگر انسان می‌خواهد بچه را تربیت بکند باید کاری بکند که اراده در وجودش تقویت شود.

نیایش و پرستش

یکی دیگر از اموری که باز از استعدادهای خاص انسانی شمرده می‌شود (لااقل از نظر بعضی از روانشناسان) مسئله نیایش و پرستش است. درباره این مطلب اولاً یک بحثی هست که آیا نیایش و پرستش، یک حس اصیل و یک غریزه است در انسان، یا چنین حس اصیل و چنین غریزه‌ای در انسان وجود ندارد بلکه این امر، مولود غرائز دیگر است. اجمالاً می‌دانیم که عده زیادی از محققین و روانشناسان، نیایش و پرستش را به عنوان یک حس اصیل در انسان پذیرفته‌اند. مقاله‌ای که در حدود دوازده سال پیش آقای مهندس بیانی - که من ایشان را فقط به اسم می‌شناسم - با توصیه آقای مهندس بازرگان ترجمه کردند و در اولین شماره سالانه مکتب تشیع تحت عنوان "حس دینی یا بعد چهارم" چاپ شد در همین زمینه بود. آنجا نویسنده تشریح کرده بود که روح انسانی از آن جهت که انسان انسان است (یعنی منهای حیوانیات) چند بعد جداگانه دارد (۱) که در حیوان وجود ندارد - او آن غرائز را تعبیر به "بعد" کرده بود که وجود انسان چند بعد دارد: بعد حقیقتجویی یا علم. یعنی گذشته از اینکه علم برای زندگی انسان مفید است، و وسیله است برای زندگی، خودش از آن جهت که حقایق را برای انسان کشف می‌کند، مطلوب با لذات است. انسان حقیقت را برای خود حقیقت هم می‌خواهد، و این هم خیال نمی‌کنم مطلبی باشد که جای بحث و تردید باشد. یعنی مثلاً اگر الان ما بدانیم که علمایی به یک حقیقتی رسیده‌اند که آن حقیقت اصلاً مربوط به زندگی مردم زمین بلکه منظومه شمسی نیست و دانستن و ندانستن آن یک سر سوزن در زندگی ما اثر نمی‌بخشد، باز اگر از ما بپرسند تو

پاورقی

۱. و به عبارت دیگر چند غریزه اختصاصی در انسان است

ابوریحان و فقیه

داستان ابوریحان بیرونی - که در کتب تراجم نوشته‌اند - معروف است که فقیهی می‌گوید من در مرض موت او که شنیدم حالش خیلی وخیم است، رفتم به عیادتش. احساس کردم که تقریباً در سكرات موت است، ولی هوشش بجا بود. در همان حال چشمش را باز کرد و از من یک مسئله فقهی درباب ارث پرسید. من تعجب کردم که آخر در وقت مردن، این چه سئوالی است که می‌کند؟ گفتم: در این وقت، مسئله چیست که می‌پرسی؟ گفت من اگر بمیرم و بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ من می‌دانم می‌میرم ولی در عین حال فکر می‌کنم بمیرم و بدانم، از اینکه بمیرم و ندانم بهتر است. من هم جوابش را دادم. هنوز به خانام نرسیده بودم که صدای شیون بلند شد و ابوریحان از دنیا رفت.

بعد دیگری که او ذکر می‌کند، بعد اخلاقی است. البته مقصود عاطفه انسانی و محبت به انسانهای دیگر است. به این هم به صورت یک عاطفه اصیل اعتقاد دارد. بعد دیگر، بعد زیبایی است که خود زیبایی برای انسان اصالت دارد. بعد دیگری که ذکر کرده بود همین بعد نیایش و پرستش بود. خیلی افراد دیگر نیز این حرفها را زده‌اند، و از کسانی که خیلی روی این مطلب تکیه دارد، ویلیام جیمز است. کتاب " دین و روان " او را آقای مهدی قائنی رفیق ما ترجمه کرد. من این کتاب را بعد از چاپش ندیده‌ام ولی قبل از چاپش آورد من خواندم، انصافاً کتاب خیلی خوبی بود و این مرد روانشناس که به قول خودش - و دیگران هم قبول دارند - حدود سی سال روی حالات روانی مذهبی مردم آزمایش کرده، رسیده به اینجا که برای حس مذهبی اصالت قائل شده است.

این حس که یک حس انسانی است، در تربیت، اگر بنا بشود تربیت کامل باشد [باید تقویت گردد]. یک انسان کامل یا نیمه کامل، این قسمت از وجودش نمی‌تواند تعطیل باشد کما اینکه هیچ قسمت دیگر از قسمتهای اصیل وجود او نمی‌شود تعطیل باشد. هر قسمتی از قسمتهای وجود انسان، چه حیوانیش (یعنی مشترکات انسان و حیوان) و چه انسانی محض، اگر تعطیل بشود، او یک انسان ناقص است. در این جهت هم باز نیازی

نیست که ما بگوئیم اسلام به مسئله عبادت و پرستش و دعا اهمیت داده است و این حس را در انسان پرورش می‌دهد. این معلوم است که قسمتی از هر دینی عبادت است و شاید درباب دینها اگر ایرادی می‌گیرند، افراط در مسئله عبادت است نه کم اهمیت دادن به آن و یا نادیده گرفتن آن.

پاسخ به يك ایراد

ولی در اینجا مسئله دیگری است که درباب عبادت حتما باید آن را ذکر کنیم و آن اینست که ممکن است کسی بگوید که اتفاقا در ادیان و لاقلا در اسلام که اکنون مورد بحث ماست، علیرغم اینکه دین و مذهب است و باید در آن، حس نیایش و پرستش تقویت شده و پرورش یافته باشد - هیچ عنایتی به این حس نیست. آن عبادتی که در ادیان آمده است، به حس نیایش کاری ندارد، یا به طمع کار دارد که باید با آن مبارزه کرد، و یا به ترس کار دارد که با آن هم باید مبارزه کرد. عبادت در ادیان جز معامله چیزی نیست، زیرا ادیان افراد را وادار می‌کنند به عبادت برای بهشت یا برای فرار از جهنم. حال اگر کسی بیاید نماز بخواند برای بهشت، بهشت یعنی چه؟ بهشت یعنی جایی که در آنجا انواع لذتها هست: حور است، قصور است. ²جنات تجری من تحتها الانهار «است، میوه‌های بهشتی و غذاهای لذیذ بهشتی است، شرابه‌های بی مستی و بی‌دردسر بهشتی است و انواع لذتهایی که بشر نمی‌تواند تصور بکند. یک کسی از لذت دنیا چشم می‌پوشد برای لذت آخرت. او نه تنها خداپرست نیست و حس نیایش خود را تقویت نمی‌کند بلکه یک آدمی است که از دنیاپرست‌ها مادی‌تر است زیرا یک نفر دنیاپرست، قانع شده به همین لذات محدود مادی، ولی او یک آدم حسابگری است، می‌بیند اگر بخواهد سی چهل سال عمر این دنیا را به این لذتها بگذراند، قابل نیست، بالاخره تمام می‌شود، می‌گوید این سی چهل سال را هر طور هست دندان روی جگر می‌گذاریم برای اینکه برویم در آنجا ابدالابداد به همین لذتهایی که اینجا رها کرده‌ایم برسیم. پس محرک او در این کار طمع است و غیر از این چیزی نیست. آن کسی هم که برای فرار از دوزخ [معصیت] نمی‌کند همین‌طور است. عبادت می‌کند یا ترک لذت مادی می‌کند برای اینکه عقوبت نشود. باز امری است که از حدود منفعتجویی بیرون نیست. بنابراین در ادیان [به حس نیایش انسان توجه نشده است]. و این را مخصوصا مسیحیها نسبت به اسلام خیلی ایراد می‌گیرند که در قرآن به نعمتهای مادی زیاد توجه شده. شاید آنها در تعبیرات خود می‌گویند که قرآن توجهش

فقط به نعمتهای مادی آن دنیاست و بنابراین به حس نیایش که " روانشناسی " آن را به عنوان یک حس عالی می‌شناسد، توجه نکرده، برعکس به طمع انسان توجه کرده است. این ایراد البته ایراد واردی نیست، ایراد ناواردی است. اولاً همه می‌دانیم که از نظر اسلام عبادت، درجات و مراتبی دارد، یک درجه‌اش عبادت به خاطر طمع به بهشت است، و یک درجه آن عبادت برای ترس از جهنم است، و بالاتر از این، درجات دیگر عبادت است که هدف آن عبادتها نه بهشت است و نه جهنم. در خود قرآن به این مطلب توجه شده و در کلمات پیغمبر اکرم و ائمه اطهار اینقدر در این زمینه هست که الی ماشاءالله. از همه معروفتر جمله‌ای است که در نهج‌البلاغه و در کلمات حضرت رسول و حضرت صادق هست و به هر حال جمله‌ای است که مال امروز نیست. از تالیف نهج‌البلاغه به وسیله سید رضی هزارسال می‌گذرد تا چه رسد به زمان حضرت امیر. امیرالمؤمنین می‌فرماید:

« ان قوما عبدوا الله طمعا فتلك عبادش التجار، و ان قوما عبدوا الله خوفا فتلك عبادش العبيد، و ان قوما عبدوا الله شكرا (حبا) (۱) فتلك عبادش الاحرار » (۲).

یعنی گروهی از مردم خدا را عبادت می‌کنند برای طمع در بهشت. این عبادت، از نوع تجارت است، تجارت پیشگی و معامله‌گری است، در اینجا کار می‌کند برای اینکه در آنجا سودی ببرد. و گروهی عبادت می‌کنند از ترس جهنم. اینها کارشان شبیه کار بردگان است که از ترس شلاق ارباب کار می‌کنند. و قوم دیگر عبادت می‌کنند نه به خاطر بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه سپاسگزارانه، یعنی خدای خودش را می‌شناسد، خدا را که شناخت، آنچه دارد، همه را از خدا می‌بیند، و چون همه چیز را از خدا می‌بیند، حس سپاسگزاری، او را وادار به عبادت می‌کند، یعنی اگر نه بهشتی باشد و نه جهنمی، همان شناختنش خدا را و حس سپاسگزاری او را وادار به عبادت می‌کند، و این، عبادت احرار و آزادگان است،

پاورقی:

۱. اینجا روایتهای مختلفی هست، در نهج‌البلاغه شکرا دارد، در کلمات پیغمبر یا ائمه حبا دارد.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۹، با کمی اختلاف در عبارت.

آن اولی بنده طمع خودش است، دومی بنده ترس خودش است، سومی است که از قید طمع و ترس آزاد است و فقط بنده خدا است.

رسول اکرم و عبادت

به همین مضمون حدیث معروفی هست که حتما این را هم شنیده‌اید که پیغمبر خدا شبها زیاد به عبادت برمی‌خاست و به نص قرآن مجید گاهی دو ثلث شب، گاهی نصف شب و گاهی ثلث شب را عبادت می‌کرد (۱). عایشه که می‌دید پیغمبر اینهمه از وقت شب را به عبادت می‌ایستد - که در یک وقت آنقدر پیغمبر اکرم روی پای مبارکشان به عبادت ایستاده بودند که پاهایشان ورم کرده بود - روزی گفت آخر تو دیگر چرا اینقدر عبادت می‌کنی؟ تو که خدا درباره‌ات گفته: « لیغفر لک الله ماتقدم من ذنبک و ما تأخر » (۲) خدا که به تو تأمین داده. فرمود: "افلا اکون عبدا شکورا؟" آیا همه عبادتها فقط برای ترس از

جهنم و برای بهشت باید باشد؟ آیا من بنده سپاسگزار نباشم؟

از جمله کلمات پیغمبر اکرم در باب ارزش معنوی عبادت اینست که:

« افضل الناس من عشق العبادش و عانقها و باشرها بجسده و تفرغ لها ».

بهترین مردم آن کسی است که به پرستش و نیایش عشق بورزد (۳).

پاورقی:

۱. لابد موارد فرق می‌کرد، وقتی که کار زیاد داشتند و گرفتاری بیشتر بود، کمتر، ولی از ثلث شب دیگر کمتر نبود، و در وقتی که فراغت بیشتری داشتند تا دو ثلث شب هم به طول می‌انجامید.

۲. سوره فتح، آیه. ۲

۳. کلمه "عشق" در تعبیرات اسلامی خیلی کم آمده که بعضیها اساسا روی همین جهت گفته‌اند که اصلا این کلمه را نباید استعمال کرد و با استعمال زیاد شعرا هم مخالفت می‌کنند و می‌گویند کلمه حب و دوستی را باید به کار برد نه کلمه عشق. ولی دیگران جواب داده‌اند که کلمه عشق در اصطلاحات دینی کم به کار رفته نه اینکه هیچ به کار نرفته. از جمله مواردی که به کار رفته، همین جا است که عرض کردم. یکی دیگر آن جمله معروفی است که نوشته‌اند امیرالمؤمنین در وقتی که از صفین برمی‌گشتند یا به صفین می‌رفتند (تردید از من است) به سرزمین کربلا که رسیدند، مشتی از خاک را برداشتند و بو کردند و بعد فرمودند: و اها لک ایتها التربه (خوشا به تو ای خاک) ههنا مناخ رکاب و مصارع عشاق « اینجا جایی است که <

همچنین حضرت رسول می‌فرمایند: « طوبی لمن عشق العبادش » خوشا به حال کسی که به عبادت عشق بورزد، عبادت به صورت معشوقش دربیاید « واحبها بقلبه » و از صمیم قلب عبادت را دوست داشته باشد « وباشرها بجسده » و با بدنش به آن بچسبد. مقصود اینست که عبادت فقط یک ذکر قلب به تنهایی نیست، خود عبادت عملی: رکوع کردن، سجود کردن، قنوت کردن، نوعی عشق‌ورزی عملی است و تفرغ لها (۱) خودش را فارغ کند برای عبادت، خالی کند از همه چیز جز عبادت، یعنی آن وقتی که به عبادت می‌ایستد، دیگر هیچ خیالی، هیچ خاطره‌ای، هیچ فکری در قلبش نیاید، فقط او باشد و خدا، قلبش خالی بشود برای خدا، و روح عبادت هم همین است. روح عبادت ذکر است (به اصطلاح دینی) یعنی یاد خدا، منقطع شدن، بریده شدن، که در لحظه عبادت انسان از غیر خدا بریده شود و فقط و فقط او باشد و خدای خودش، گویی غیر از او خدا چیزی در عالم وجود ندارد. این همان حالتی است که شعرای عرفانی از آن تعبیر به " حضور " می‌کنند. شعر معروف حافظ می‌گوید:

نه حافظ را حضور درس خلوت
نه دانشمند را علم الیقینی

حافظ به این مسئله حضور و خلوت (به معنی خلوت قلب) توجه داشته است. اگر می‌بینید افرادی به خلوت ظاهری اهمیت می‌دهند، مقدمه است برای اینکه خلوت قلب پیدا شود. بعد که خلوت قلب پیدا شد، انسان باید بیاید در اجتماع که کار اجتماعیش را انجام دهد ولی خلوت قلبش را هم داشته باشد. گویا ناپلئون گفته است که " مغز من مثل این کسوه‌های عطاری است، هر کدام را که بخواهم بیرون می‌کشم، و هر کدام را که بخواهم می‌بندم ". انسان باید این حالت را داشته باشد که در حال عبادت بتواند با خدای خودش خلوت کند. حافظ در یک شعرش می‌گوید:

بر سر آنم که گر زدست برآید
دست به کاری زخم که غصه سرآید

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد
دیو چو بیرون رود فرشته درآید

بعد شکایت می‌کند و شاید - در واقع از خودش شکایت می‌کند - از رفتن گاه به گاه پیش حکام زمان خودش، و می‌گوید:

پاورقی

> بارهایی فرود خواهد آمد، سوارهایی به اینجا که می‌رسند بارشان را فرود می‌آورند، و اینجا خوابگاه عاشقانی است. بعد جمله‌هایی فرمود که آن جمله‌ها کاملاً می‌رساند که حضرت نظر به حادثه کربلا داشته‌اند.

۱. تفرغ از ماده فراغ است

صحبت حکام، ظلمت شب یلداست
 نور زخورشید جوی بو که برآید
 بر در ارباب بی مروت دنیا
 چند نشینی که خواجه کی بدر آید
 کلمه " گدایی " را اینها زیاد به کار می‌برند. مقصودشان از " گدایی " فقر نزد مرشد کامل است، آن که این فقیر است به او. فقیر به خدا است ولی چون اینها اعتقاد خیلی زیادی دارند که انسان بدون مربی به جایی نمی‌رسد، وقتی می‌گویند " گدایی " یعنی گدایی نزد یک انسان کامل. می‌گوید:

ترک گدایی مکن که گنج بیابی
 از نظر رهروی که درگذر آید
 صالح و طالح متاع خویش نمودند
 تا که قبول افتد و که در نظر آید
 بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر
 باغ شود سبز و شاخ گل به برآید

به هر حال، و تفرغ لها. خوشا به حال آن کسی که در عبادت، حالت فراغ و حالت خلوت برایش رخ بدهد، خلوت واقعی. بعد می‌فرماید: « فهُوَ لَا بِيَالِي عَلِي مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلِي عَسْرَامَ عَلِي يَسْر » (۱). اگر کسی به این مرحله رسید، دیگر سختی و سستی دنیا برایش علی السویه می‌شود. مقصود اینست که اگر کسی به این لذت برسد، دیگر سختی و رنج دنیا اصلاً برایش مفهوم ندارد، اگر بخواهند او را در زیر شکنجه هم قرار دهند، بخواهند پرسش هم بکنند، واقعا اهمیتی نمی‌دهد. سختی و سستی دنیا برای مردمی مسئله مهم است.

که به لذت عبادت نائل نشده‌اند. اگر کسی به لذت عبادت نائل شود، دیگر این مسائل برایش طرح نیست. در نظر ما خیلی عجیب و شگفت است که چگونه علی بن ابی طالب آنطور در دنیا زندگی می‌کرد. ولی ما نمی‌دانیم که او در عبادتش به جایی رسیده بود که به موجب آن، سختیها و سستیها اصلاً برایش نمی‌توانست مطرح باشد.

علی (ع) و روح نیایش

غرض این جهت است که در متن اسلام، به عبادت، به آنچه که واقعا روح نیایش و پرستش است، یعنی رابطه انسان و خدا، محبت ورزی به خدا، انقطاع به ذات پروردگار - که کاملترین عبادتهاست - توجه زیادی شده است، و این دو سه حدیث هم که عرض کردم، به عنوان نمونه بود والا یکی و دو تا نیست. جمله معروف امیرالمؤمنین را همه شنیده‌ایم:

پاورقی:

۱. کافی، ج ۲، ص. ۸۳

« الهی ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعبادش فعبدتک » (۱)
خدایا! تو را پرستش نکردم به طمع بهشتت و نه از ترس جهنمت، بلکه تو را چون شایسته نیایش و پرستش دیدم پرستش کردم.

دعای کمیل، از اول تا به آخر، همان نیایش به معنی عالی است. شما در سراسر این دعا نه بهشت می‌بینید نه ترس جهنم، و اگر آمده، استطرادا به مناسبت بحث دیگری آمده. دعاهای اسلامی که البته خود دعاها نمی‌توانسته در یک سطح باشد از مضامین عالی‌یی برخوردار است. از جمله دعایی است که در مفاتیح هم نقل شده به نام "مناجات شعبانیه" و در روایتی که آن را نقل کرده، عبارت این است که امیرالمؤمنین و امامان از اولاد او این دعا را می‌خوانده‌اند. دعایی است در سطح ائمه، یعنی خیلی سطح بالاست. انسان وقتی این دعا را می‌خواند، می‌فهمد که اصلا روح نیایش در اسلام یعنی چه. در آنجا جز عرفان و محبت و عشق به خدا، جز انقطاع از غیر خدا (نمی‌دانم چه تعبیر بکنم) خلاصه جز سراسر معنویت، چیز دیگری نیست، و حتی تعبیراتی است که برای ما تصورش هم خیلی مشکل است:

الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و اتر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تحزق ابصار القلوب حجب النور سواک فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بجز نورک الا بهج فاکون لک عارفا عن سواک منحرفا. «

تصور این معانی هم برای ما دشوار است.

دعای ابوحمره نیز همینطور است. همچنین مناجات پانزده گانه‌ای از امام زین‌العابدین هست که به مناجات خمسہ عشر معروف است و در کتاب مفاتیح هست: مناجات خائفین، مناجات ذاکرین، مناجات طالبین.. اینها به قدری عالی و لطیف و

پاورقی:

۱. بحارالانوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱، ص ۱۴، با اندکی اختلاف.

۲. بدیهی است دعاهایی که افراد می‌خوانند یک جور نیست.

در آن جمله‌های معروفی که امیرالمؤمنین خطاب به کمیل دارند و از اینجا شروع می‌شود که مردم سه دسته هستند: عالم ربانی، متعلمان، و مردم همج راع، بعد حضرت وارد این مطلب می‌شود که من خیلی حرفها دارم ولی آدمش را پیدا نمی‌کنم. افراد را تقسیم می‌کند، می‌گوید بعضی، افراد خیلی باهوشی هستند، می‌فهمند ولی به آنها اعتماد نیست، همینها را وسیله مطامع و دنیاداری قرار می‌دهند. بعضی‌ها آدمهای خوبی هستند ولی کودن و نفهمند و درک نمی‌کنند، و من به چه کسی بگویم، آخرش باید آنچه را که می‌دانم به گور ببرم، آدمش را پیدا نمی‌کنم. ولی بعد برای اینکه همه را مأیوس نکرده باشد می‌فرماید:

« اللهم بلی لا تخلوا لارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا واما خائفا مغمورا... و یزرعوها فی قلوب اشباههم ».

خلاصه مضمونش اینست که همیشه یک دسته‌ای هستند که خداوند آن معنویتها و حجت‌های خودش را به وسیله اینها در دل افراد قابل می‌کارد و کشت می‌کند. بعد درباره اینها می‌گوید: « هجم بهم العلم علی حقیقة البصیرش ». علم به آن معنای حقیقت بصیرت، به آنها هجوم آورده. (۱) و باشروا روح الیقین «. روح یقین را مباشرت کرده‌اند، یعنی رسیده‌اند به روح یقین. "و استلانوا ما استوعره المترفون «. آن چیزهایی که اهل ترف خیلی برایشان سخت و نگین می‌آید، برای آنها نرم است. « و انسوا بما استوحش منه الجاهلون « (۲) آن چیزی که جاهلان از آن وحشت دارند، اینها با همان انس دارند.

انسان اسلام یا انسان جامع

یک نکته را باید عرض بکنم که این معانی عالی به اصطلاح عرفانی چون در میان ما به یک شکل بدی تعلیم شده است، به اصطلاح امروزیها گریز از بیرون تلقی شده و بلکه پاورقی:

۱. معلوم است که علم افاضی است نه علم اکتسابی

۱۴۷

حکمت.

نهج البلاغه،

۲

خودشان پناه می‌برند. (که خود نمونه‌های اسلام بر ضد این مطلب است). مطلب اینجور نیست. البته قبول داریم که خیلی افراد یک راه انحرافی در این زمینه رفته‌اند و شاید همین، بهانه‌ای شده برای آنها برای فرار از مسؤولیتهای اجتماعی، ولی انسان اسلام، انسان جامع است. ما همیشه باید علی (ع) را نمونه قرار بدهیم. همین علی که در خلوت عارفانه خودش اینچنین است، ما می‌بینیم در مسؤولیتهای اجتماعی، حداعلی حساسیت را دارد، و انسانی که اسلام می‌خواهد، چنین است. غرض اینست که شما از این مطلب فوراً ذهنتان به آن سو نرود که یا این طرف را انکار بکنید یا بگوئید حالا که اینجور است پس راه این است و مسؤولیتهای اجتماعی وجود ندارد. نه، انسان اسلام انسان جامع است. این را ما به عنوان یکی از ابعاد وجود انسان داریم بیان می‌کنیم. ما که انسان را یک موجود یک بعدی معرفی نمی‌کنیم که یک بعد بیشتر ندارد و آن بعدش هم این است! به قول خود عرفا: انسان ناقص، انسانی که هنوز عرفانش به کمال نرسیده، از غیر خدا به کلی می‌برد، ولی وقتی که رسید آنجا و سرشار شد، حالت بازگشت دارد. آنوقت برمی‌گردد و وظائف و مسؤولیتهای خود را انجام می‌دهد والا اگر کسی رفت آنجا و برنگشت. هنوز خام است و کامل نیست. پس این، تهمت به اسلام است که کسی خیال بکند در اسلام عنایتی به روح عبادت که عبارت است از نیایش و پرستش فارغ از بهشت و جهنم نشده، فوق‌العاده توجه شده که اگر بخواهیم موادش را جمع کنیم اقلاً دو سه جلسه باید درباره مواد آن بحث کنیم.

مراتب پایین عبادت

حال بیاییم سراغ همان عبادتی که برای بهشت یا از ترس جهنم است. آیا واقعاً این عبادت، بی‌ارزش است؟ همان طور که گفته‌اند این یک شکم پرستی بزرگ است؟ یک دامن پرستی بزرگ است؟ یک طمع بزرگ است؟ و صد درجه از دنیاپرستی بدتر است؟ نه، کوبیدن آن به این شکل درست نیست. شک ندارد که عبادت برای بهشت و عبادت از ترس جهنم، ارزش آن عبادتهایی را که گفتیم ندارد، ولی بی‌ارزش هم نیست و برای یک عده مردم، یک درجه عالی است. چون فرق است میان اینکه یک کاری را انسان بکند

مستقیم برای یک طمعی، [و اینکه در انجام آن کار، خدا را واسطه قرار دهد] . مثل اینکه انسان یک وقت مستقیم می‌رود دنبال پول، این، صد درصد پول پرستی است، و یک وقت پول می‌خواهد اما همین پول را از خدا می‌خواهد، می‌رود پیش خدا و این پول را از او طلب می‌کند. این خیلی فرق می‌کند که یک کسی اصلاً رابطه‌اش را با خدا قطع می‌کند، مستقیم می‌رود دنبال پول، و یک کس دیگر راهش را اینطور انتخاب می‌کند، می‌گوید خدای ما یک دستورهایی دارد، من مطابق دستور او عمل می‌کنم و از او می‌خواهم که به من پول بدهد. باز این خودش یک درجه پرستش خدا است، رفتن پیش خدا است، و لو رفتن پیش خدا برای پول است، ولی با نرفتن پیش خدا تفاوت می‌کند. رفتن پیش خدا برای خدا البته ارزش بسیار عالی دارد. رفتن پیش خدا برای یک چیزی، و چیزی از او خواستن، باز هم رفتن پیش او است، باز هم تا حدی قلب انسان روشن می‌شود، انسان صفایی پیدا می‌کند، از غیر خدا غفلت می‌کند و متوجه او می‌شود، این قطعاً خودش یک درجه‌ای از پرستش است و لو درجه ضعیفی باشد. بنابراین، این عبادتها را هم صد درصد نمی‌شود نفی کرد، و بلکه چون همه مردم در درجه بالا نیستند، اکثر مردم را اگر ما بخواهیم تربیت بکنیم به طوری که نظام زندگی دنیایشان درست شود و به خدا هم نزدیک شده باشند، از همین راه باید وارد شویم، و یا لاقلاً افراد را در ابتدا از این راه باید وارد کرد، و بعد بالاتر برد. و علت اینکه در قرآن به امور مادی زیاد عنایت شده است همین است. البته در قرآن " « رضوان من الله اکبر » (۱) هم هست. وقتی که ذکر می‌کند: « جنات تجری من تحتها الانهار بهشتها و باغهایی که در پائین آن باغها نهرها جاری است، بعد می‌گوید: « رضوان من الله اکبر » و کمی خشنودی خدا، از همه اینها بالاتر و بزرگتر است. یعنی آن کسی که

می‌خواهد خدا را به خاطر خشنودیش عبادت کند، او چیز دیگری است. ولی مشتری " « رضوان من الله اکبر » " طبعاً همه مردم نیستند بلکه نصف مردم هم نیستند، یک اقلیت متری مشتری آن هستند. برای اکثریت مردم، راه عملی همین است که از بهشتهایی که در آنها [لذات] جسمانی است سخن به میان آید.

البته قرآن که این را گفته، نه فقط برای این است که مردم تربیت شوند، قرآن خودش می‌گوید هرگز در کلام ما باطل و دروغ و لو دروغ مصلحتی نیامده

پاورقی:

۱ . سوره توبه، آیه. ۷۲

الباطل من بین یدیه « (۱) محال است در سخن خدا یک دروغ و یک باطل بیاید و لو آنکه خیال بکنی که آن دروغ و باطل برای یک مصلحت اجتماعی است. نه، [سخن قرآن درباره لذات جسمانی بهشت] حقیقتی است. اصلا اکثر مردم از این حد جسمانیت و شهوات جسمانی بالاتر نمی‌روند و به همین جهت، نشئه‌شان چنین نشئه‌ای است. آنهایی که بالاتر می‌روند، می‌روند در نشئه بالاتر از بهشت جسمانی.

نقش عبادت در تربیت

نتیجه‌ای که می‌گیریم اینست که درباب عبادت و نیایش اگر انسان علاقمند به تربیت خودش و فرزندان‌ش به تربیت اسلامی هست

و یا می‌خواهد افرادی را تربیت بکند، واقعا باید به مسئله نیایش، دعا و عبادت اهمیت بدهد. و اصلا مسئله عبادت قطع نظر از اینکه پرورش یک حس اصیل است، تأثیر زیادی در سایر نواحی انسان دارد. اینست که بزرگان همیشه توصیه می‌کنند: " هر مقدار کار زیاد داری، در شبانه روز یک ساعت را برای خودت بگذار ". ممکن است شما بگویید من هیچ ساعتی برای خودم نیست، تمام اوقاتم برای خدمت به مردم است. نه، اگر تمام ساعات انسان هم وقف خدمت به خلق خدا باشد، در عین حال انسان بی‌نیاز از اینکه یک ساعت را برای خودش بگذارد نیست. این یک ساعت با اینکه برای خود است، ضرورت دارد و لازم است، و آن ساعتهایی که برای غیر خود است، با اینکه مفید و لازم است، جای آن را پر نمی‌کند. حالا یک ساعت که می‌گویند حداقل است، یک ساعت یا بیشتر در شبانه روز را انسان واقعا برای خودش بگذارد، یعنی در آن لحظات برگردد به خودش، خودش را هر چه هست از خارج ببرد، به درون خودش و به خدای خودش باز گردد و در آن حال فقط و فقط او باشد و خدای خودش و راز و نیاز کردن و مناجات با خدای خودش و استغفار کردن. خود استغفار یعنی محاسبه النفس کردن، حساب کشیدن از خود. حساب بکند در ظرف این بیست و چهار ساعت من چه کردم؟ فوراً برای او روشن می‌شود که فلان کارم خوب بود، شکر می‌کند خدا را، فلان کار را خوب بود نمی‌کردم، تصمیم می‌گیرد دیگر نکند و استغفار می‌کند. و قرآن به مسئله

پاورقی:

۱. سوره فصلت، آیه. ۴۲

استغفار چقدر توجه دارد! جمله‌ای درباره اصحاب پیغمبر نقل کرده‌اند که: رهبان اللیل و اسد النهار یعنی راهبان شب و شیران روز. قرآن می‌گوید: « الصابرين و الصادقين و القانتين و المنفقين و المستغفرين بالاسحار » (۱) ببینید قرآن چگونه همه جوانب را بیان می‌کند؟! نه مثل یک درویش افراطی فقط و فقط صحبت از استغفار و نیایش می‌کند. الصابرين. قرآن هر جا که می‌گوید " صابرين " در مورد پیکارها می‌گوید. در واقع " صابرين " یعنی خودداران در پیکارها. والصادقين راستان و راستگویان که از راستی یک ذره منحرف نمی‌شوند. والقانتين آنهایی که در پیشگاه پروردگار در کمال خضوع قنوت می‌کنند، خاضعون و خضوع قلب دارند (۲) « والمنفقين » از آنچه دارند به دیگران می‌بخشند. والمستغفرين بالاسحار « آنان که سحرگاهان به استغفار خدا می‌پردازند. این هم همیشه باید در کنارش باشد.

راه اعتدال

ما یک مردم مفرط یا مفرطی هستیم، یعنی به هر دنده که افتادیم، دیگر همه چیز را فراموش می‌کنیم. آیات کریمه آخر سوره " انا فتحنا " می‌فرماید:

« محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا سيماهم »

« فی وجوههم من اثر السجود ذلک مثلهم فی التوراش ومثلهم فی الانجیل کزرع اخرج شطأه فازره فاستغلظ فاستوی علی سوقه یعجب الزراع لیغیظ بهم الکفار (۳).

آیه عجیبی است. می‌فرماید حضرت محمد صلی الله علیه وآله پیامبر خداست، و آنان که با او هستند (نه پیغمبر تنها، پیغمبر و آن اصحاب تربیت شده‌اش. اول صفتی که ذکر می‌کند، قدرت و نیرویشان در مقابل دشمن است) اشداء علی الکفار در مقابل کافران و معاندان، سخت، محکم و با صلابت هستند، رحماء بینهم در میان خودشان مهربانان، پرعاطفه‌ها و

پاورقی:

۱. سوره آل عمران، آیه. ۱۷

۲. (و یا ممکن است مقصود از " قانتین " با توجه به معنی آن در یک آیه دیگر: « قوموا لله قانتین » بقره، آیه. ۲۳۸ این باشد که در آن حال جز با خدا با کس دیگر سخن نمی‌گویند و رابطه‌شان را با غیر خداوند قطع می‌کنند).

۳ سوره فتح، آیه. ۲۹

پرمحبتها می‌باشند. این دو قسمت مربوط به جنبه منفی و مثبت در برخوردها و روابط اجتماعی با دشمن و دوست است. البته ملاک دوست و دشمن، دوست و دشمن شخصی نیست، دوست و دشمن مسلکی و انسانی است. بعد فوراً می‌آید دنبال عبادت. اگر فقط همین را گفته بود، آنوقت می‌شد مثل مکتبهای اجتماعی امروز. ولی فوراً می‌آید دنبال "المستغفرین بالاسحار": "تراهم رکعا سجدا. همین اشداء علی الکفار، همینها که در میدان جنگ آنچنان شیرهای با صلابت هستند و در میدان اخلاق اینقدر مهربان می‌باشند، در خلوت عبادت، راکع، ساجد و نیایشگرند و از خدا فضل و رحمت می‌خواهند. در چهره‌های اینها آثار سجده را می‌بینی. از خدا فضل و رضا و خشنودی می‌خواهند، از همان رضوان من الله اکبر که اندکی از آن از همه بهشتها بالاتر است. باز دو مرتبه می‌آید سراغ نقش اجتماعی‌شان: مثلشان در تورات آن بوده است و در انجیل مثل یک کشت است که ابتدا که از زمین سر می‌زند یک برگ نازکی است ولی کم کم رشد می‌کند، سرپای خودش می‌ایستد و به جایی می‌رسد که تمام کشاورزها از رشد فوق‌العاده این گیاه تعجب می‌کنند. (رشد جامعه اسلامی را دارد بیان می‌کند).

قرآن همه جانبه حرف می‌زند. یک وقتی بود که جامعه ما دچار یک بیماری بود و آن این که اسلام را فقط در عبادت می‌دانستند آنهم چه عبادتهایی! ملاک مسلمانی، زیاد مسجد رفتن و زیاد دعا خواندن بود. این، به صورت یک بیماری درآمده بود. ولی کم کم علامت یک بیماری دیگری در میان ما پیدا می‌شود. عده‌ای که توجه به جنبه‌های اجتماعی اسلام پیدا کرده‌اند، کم کم می‌خواهند جنبه‌های معنوی اسلام را ندیده بگیرند. این هم بیماری است. اگر جامعه ما به این دنده بیفتد و آن جنبه را فراموش کند، باز یک جامعه منحرفی است در همان حد که جامعه گذشته ما منحرف بوده. جامعه‌ای که پیغمبر درست کرد [جامعه معتدل بود]. شما وقتی تاریخ را مطالعه می‌کنید، می‌بینید اینها در دنیا نظیر ندارد: همینهایی که می‌آمدند در جنگهای ایران و روم شرکت می‌کردند، قائم‌اللیل و صائم‌النهار و در عین حال ضارب بالسيف بودند. شب تا صبح ایستاده بود خدا را پرستش می‌کرد، در راز و نیاز بود، و روز روزه می‌گرفت، و در حالی که شب، بی‌خواب عبادت بود و روز روزه داشت، آنچنان در میدان جنگ می‌جنگید که هیچ کس در مقابلش توانائی نداشت. اگر فقط شبها عبادت می‌کرد و روزها روزه می‌گرفت ولی از گوشه مسجد بیرون نمی‌آمد، او مسلمان نبود. و اگر فقط در میدان جنگ شمشیرش خوب کار می‌کرد و خبر دیگری نبود، او یک آدمی بود که دنبال طمعش می‌رفت مثل همه کشورگشایان دیگر که

دنبال طمعشان می‌روند. ارزشش به جامعیتش است. و ما نباید این جامعیت اسلام را هرگز فراموش کنیم که اسلام نیز مثل هر مرکب دیگری، وقتی که اجزایش تعادلش را از دست داد از بین می‌رود. شما در ترکیب بدن انسان که انواع نیازها مثلا نیاز به ویتامینها دارد، می‌بینید وقتی یکی از آنها کم یا زیاد می‌شود، سلامت از بین می‌رود.

پس، از جمله چیزهایی که واقعا ما باید به آن توجه داشته باشیم که در درجه اول در خودمان و در فرزندانمان پرورش بدهیم، حس پرستش و عبادت به همان معنای واقعی آن است. چهار تا خم و راست شدن به صورت نماز که انسان خودش هم نمی‌فهمد چه می‌کند، و اصلا نفهمد که حال یعنی چه، مناجات یعنی چه، راز و نیاز یعنی چه، منقطع شدن به حق یعنی چه، و اینکه لحظاتی بر انسان بگذرد که در آن لحظات اصلا انسان چیزی از غیر خدا به یادش نیاید یعنی چه، این عبادت نیست. و نیز انسان فقط دهانش را یک ماه رمضان هر روز از صبح تا غروب ببندد، این عبادت نیست. پس قطعا این حس باید در ما پرورش پیدا کند تا یکی از ارکان تربیت اسلامی در ما پیدا بشود.

همان‌طور که جناب آقای مطهری فرمودند " برخی ایراد می‌گیرند که عبادت یا به طمع بهشت است و یا به خاطر ترس از جهنم ". عبادت یک معنای بالاتری دارد که نماز و روزه و استغفار و سایر اعمال عبادی برای رسیدن به آن معناست. عبادت یعنی تبعیت از آن سیر تکاملی که خدا و جهان هستی برای هر موجودی معین کرده تا کمال خود را بیابد، و شامل همه موجودات هم می‌شود: « یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض (۱) » و « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (۲) خدا احتیاجی به این نماز و روزه ندارد. او موجودات را خلق کرده برای اینکه هر موجودی راه تکاملی خود را طی کند و به هدف خلقت برسد...

استاد: بیان آقای مهندس تاج را من فقط یک توضیح می‌دهم و در عین حال یک تکمیلی هم برای آن لازم است. اینجا سه مطلب هست. یک مسئله همان است که در قرآن مطرح شده در باب عبادت تکوینی که قرآن هر کاری را که هر موجودی (در هر

پاورقی:

۱. جمعه / ۱

۲.

ذاریات

/

۵۶

بعد می‌آییم سراغ عبادت انسان، یعنی کارهای اختیاری انسان. مطلبی که ایشان می‌خواستند بگویند، مطلب درستی است، و آن این است که فقهاء این را مطرح کرده‌اند که هر عملی، اگر انسان آن عمل را به داعی - یعنی به انگیزه - رضای خدا انجام بدهد می‌شود عبادت، البته عملی که پیکره‌اش هم صلاحیت داشته باشد. یعنی هر عملی که فی حد ذاته، عمل خوبی باشد و مصلحت، باشد، اگر انسان آن را برای خدا انجام بدهد و انگیزه‌اش در آن کار خدا باشد، عبادت است. بنابراین ممکن است خوابیدن انسان هم عبادت بشود. گفته‌اند اگر کسی زندگیش را آنچنان تنظیم بکند که هر کارش در جا و در وقت واقع بشود، خودش را هم آنچنان تربیت بکند که واقعا اعمالش را برای خدا انجام دهد، او شبانه روز در عبادت است: خوابش عبادت است، بیداریش عبادت است، غذا خوردنش عبادت است، راه رفتنش عبادت است، لباس پوشیدنش عبادت است. همه کارهایش عبادت است، چون فرض این است که همه را برای خدا انجام می‌دهد. این مطلب درستی است، و این که انسان باید همیشه در حال عبادت باشد معنایش همین است. به این معنا یک لحظه هم نباید باشد که انسان در حال عبادت نباشد. ولی اشتباه نشود، این یک وقت سبب نشود که ما خیال بکنیم چون هر کاری که مصلحت باشد اگر برای خدا انجام بدهیم عبادت است، پس من در مطب خودم هستم، فرض این است که کارم را برای خدا انجام می‌دهم و عبادت می‌کنم، پس نیازی به آن عبادت که روحش ذکر خدا و خلوت با خدا و فراموش کردن غیر خدا و انقطاع از غیر خداست نیست. نه، آن عبادت در جای خودش به هر حال لازم است. اگر آن نباشد، این صورت نمی‌گیرد. و آن یعنی کاری که محض عبادت است و هیچ مصلحتی غیر از عبادت ندارد.

ما در اسلام دو جور کار داریم، یک کار را اصطلاحاً می‌گویند عبادت محض، یعنی کاری که مصلحتی غیر از عبادت ندارد، مثل نماز. یک کارهای دیگر داریم که مصلحت‌های زندگی است و ما می‌توانیم آنها را به صورت عبادت درآوریم و باید هم درآوریم. پس مطلبی که جناب‌عالی فرمودید که هر کار وقتی که در راه رضای خدا و برای خدا باشد عبادت است، بسیار مطلب درستی است ولی به شرط اینکه اشتباه نشود که پس این بی‌نیاز کننده ماست از آن عبادتیکه اصلاً کارش فقط این است که انسان توجه به خدا دارد و استغفار می‌کند.

نه، این، انسان را از آن بی‌نیاز نمی‌کند. پیغمبر هم هیچوقت خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌دانست، امیرالمؤمنین هم خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌دانست، و هیچ انسانی از آن بی‌نیاز نمی‌شود. _: آیا انسان در کارها به هر حال تحت تأثیر یک میل نیست؟ وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، یا به خاطر حفظ آبرو است یا به خاطر مصلحت خود و یا به خاطر دستور دین که اگر آن را انجام ندهد در خود احساس ناراحتی می‌کند. پس به هر حال انسان کار را تحت تأثیر یک کشش و یک نیرو انجام می‌دهد و اراده مستقل نیست...

استاد: بحثی که ایشان طرح کردند، به مناسبت بحث اراده بود. ما در مسئله اراده فقط از جنبه تربیتی، یعنی از این نظر بحث کردیم که جزء نیروها و استعدادهایی که در انسان از نظر تربیت باید پرورش پیدا بکند اراده است. مسئله اراده وقتی درباب تربیت طرح می‌شود از یک جنبه روی آن بحث می‌شود، و در جاهای دیگر از جنبه‌های دیگر طرح می‌شود. آنچه شما طرح کردید، از جنبه مسئله جبر و اختیار است که الان نمی‌توانیم آن را طرح کنیم که اصلاً معنی اختیار چیست؟ حرف اول همین است که خود اختیار چیست؟ ما این را در جلد دوم اصول فلسفه طرح کرده‌ایم و در آنجا مسائل نوری طرح نموده‌ایم که در کلمات قدمای ما نبوده، در کلمات امروزها هم ندیده‌ایم. همچنین ملاک مسؤولیت چیست؟ این که انسان مسؤول است، انسان چه جور باشد می‌تواند مسؤول باشد و چه جور باشد نمی‌تواند مسؤول باشد؟ بعد مسئله وابستگی اراده مطرح می‌شود که آیا واقعا وقتی انسان اراده می‌کند، باز

تحت تأثیر جاذبه یک میل است، یا اینکه نقش اراده این است که در میان میلیهای مختلف و متضاد یکی را برمی‌گزیند، و حتی گاهی هیچ میلی وجود ندارد، علیرغم همه میلیها راهی را انتخاب می‌کند، یعنی میل وجود ندارد و فقط عقل حکم می‌کند. ما نگفتیم اراده از شؤون عقل است، عرض کردیم اراده وابسته به عقل است آن طور که میل وابسته به طبیعت است، یعنی میل قوه مجریه طبیعت است، اراده قوه مجریه عقل، نه اینکه اراده عین عقل باشد. اراده، نیروی دیگری است در انسان. ای بسا صاحب عقل‌های خیلی قوی و نیرومند که اراده‌شان ضعیف است، و ای بسا صاحب اراده‌های بسیار قوی که عقلشان ضعیف است. اینها دو قوه است، منتها کار اراده این است

که طرحهای عقل را اجرا می‌کند. گاهی عقل انسان به یک چیزی حکم می‌کند که در حال حاضر هیچگونه میلی نسبت به آن وجود ندارد، یعنی تمایلات، همه در جهت عکس است. میل اساساً آینده سرش نمی‌شود، و این خصوصیت میل است. میل همان است که در بچه است. بچه وقتی که یک غذایی را می‌خواهد، الان می‌خواهد، و وقتی به او می‌گویند: حالا این را نخور تا حالت خوب شود، بعدها زیادش را می‌خوری، چون فکرش را ندارد، لج می‌کند که نه، من همین الان باید بخورم.

میل به زمان حال تعلق می‌گیرد. یعنی اشتهای غذای چهل سال دیگر اکنون وجود ندارد، آن اشتهایی که وجود دارد متعلق به زمان حال است. ولی عقل می‌گوید: رب اكله منعت من اكلات. این یک خوردن مانع صد تا خوردن دیگر در آینده می‌شود. با اینکه الان میلی نسبت به آن وجود ندارد، ولی فکرمی‌کند، ترجیح می‌دهد و انتخاب می‌کند.

مسئله دیگر وابسته بودن اراده است به جایی. اصلاً مسئله مهم در جبر و اختیار این است که آیا اراده خودش به جایی بسته هست یا نیست؟... (۱)

پاورقی:

۱. [بقیه مطلب روی نوار ضبط نشده است] .

عوامل تربیت (۲): محبت تقویت حس حقیقت جوئی، مراقبه و محاسبه

از جمله مسائلی که در مورد تعلیم و تربیت اسلامی مطرح است، مسئله محبت و نقطه مقابل آن، خشونت است. البته نقطه مقابل محبت، معمولاً بغض است، ولی اثر محبت، احسان و نرمی است، و اثر بغض، خشونت و سختگیری. می‌دانیم که بعضی‌ها به چشم انتقاد به این تعلیم و تربیت اسلامی نگریسته و گفته‌اند که در اسلام آنچنان که باید و به قدر کافی روی مسئله محبت و اثرش که نرمی و احسان است تکیه نشده است، و اگر در اسلام مسئله محبت به انسانها و مسئله احسان به انسانها و نرمش در مقابل انسانها مطرح است، در مقابل، مسئله دشمن داشتن انسانها و خشونت به خرج دادن و به یک معنا بدی کردن هم مطرح است. باز می‌دانیم که آنها که زیاد روی محبت تکیه می‌کنند مسیحیها هستند و کشیشهای مسیحی. اینها خیلی دم از محبت می‌زنند و می‌گویند عیسای مسیح تنها به محبت دعوت می‌کرد، در محبت هم استثنا نمی‌کرد میان اینکه افرادی که باید به آنها محبت بشود خداپرست باشند یا نباشند، پیرو عیسی باشند یا نباشند، بلکه می‌گفت به همه محبت کنید. در یکی از کتابهای تاریخ ادیان و شاید در یک مقاله‌ای که ترجمه شده بود خواندم که یک جمله است که در همه ادیان بزرگ دنیا آمده است و متحد المال همه ادیان است، در مسیحیت هست، در دین یهود هست، در دین زردشت هست، در دین اسلام هست، در دین بودا هست، و آن این است که " برای

دیگران همان را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری، و همان را دشمن بدار که برای خود دشمن می‌داری " که ما به این مضمون در اسلام زیاد داریم مانند: « احب للناس ما تحب لنفسک و اکره لهم ما تکره لنفسک » (۱).

این دستور که در اسلام نیز هست یک دستور کلی و مطلق است. حال آیا اسلام در این قاعده عمومی، استثنائی آورده است و در ادیان دیگر استثنائی نیست؟ در مسیحیت استثنائی نیست ولی در اسلام استثناست؟ که در واقع اسلام می‌گوید برای مردم دوست بدار آنچه را که برای خود دوست می‌داری مگر بعضی از مردم؟ یا: برای مردم دوست بدار آنچه را برای خود دوست می‌داری مگر در بعضی از امور؟ آیا در اسلام استثنائی هست؟ یا نه، آنچه در اسلام با مسیحیت (۲) اختلاف هست، در تفسیر محبت است نه در این اصل کلی.

دو نوع محبت

ما از همین جمله‌ای که می‌گویند متحدالمال همه ادیان است شروع می‌کنیم. آیا دوست داشتن چیزی برای خود همیشه منطقی است؟ ممکن است بگوئید: اصلا ما به این مطلب ایراد داریم، به جهت اینکه می‌گوید برای دیگران همان را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری. ممکن است انسان برای خودش چیزی را دوست بدارد که نباید دوست بدارد، یعنی مسئله محبوب و مطبوع بودن یک چیز برای انسان غیر از مسئله مصلحت بودن آن چیز برای انسان است. اگر یک کسی بیماری قند دارد و غسل برایش بد است ولی خودش غسل را دوست دارد، به او بگویند چون تو غسل را برای خودت دوست داری با اینکه برایت بد است، برای همه مردم دوست بدار حتی برای کسانی که برای آنها هم بد است. آیا مقصود چنین چیزی است؟ یا اینکه نه، اینجا محبت، محبت عاقلانه و منطقی است که مساوی با مصلحت است، و مقصود این است که از نظر آنچه که واقعا خیر و سعادت است، همین طور که همیشه خیر و سعادت خودت را می‌خواهی، خیر و سعادت عموم مردم را نیز بخواه. خیر و سعادت مردم را خواستن، با این محبتی که ما عموماً می‌گوئیم و مسیحیها می‌گویند، با محبت ظاهری، یعنی کاری کردن که طرف خوشش بیاید متفاوت

پاورقی:

۱. نهج‌البلاغه، نامه ۳ با این عبارت: فاحب لغيرک ما تحب لنفسک و اکره له ما تکره لها «.
۲. البته ما با توجه به تعلیمات کشیشها داریم حرف می‌زنیم، به تعلیم خود عیسای مسیح کار نداریم.

است.

مثلا مادر و پدری به فرزند خودشان محبت دارند، خیر و سعادت او را می‌خواهند. این خواستن خیر و سعادت فرزند، دو جور ممکن است تجلی داشته باشد. پدر و مادرهای نادان که بچه‌شان را دوست دارند و می‌خواهند به او محبت کنند، مقیاس محبت کردنشان این است که این بچه چه را می‌خواهد، همان را به او بدهیم، یعنی محبتشان به این شکل ظهور می‌کند که این بچه چه را دوست دارد، هر چه را که او دوست دارد همان را به او بدهیم. و هر چه را که این بچه دوست ندارد و دشمن دارد آنرا به او ندهیم. فلان غذا را بچه دوست دارد، من هم بچه‌ام را دوست دارم و نمی‌توانم او چیزی را دوست داشته باشد و به او ندهم. اما یک دوائی را، یک آمپولی را که این بچه اساسا دشمن دارد و نمی‌خواهد، من هم چون بچه‌ام را دوست دارم، بگویم چون بچه‌ام نمی‌خواهد من هرگز او را ناراحت نمی‌کنم.

این یک جور محبت کردن است. و یک جور محبت کردن، محبت مقرون به منطبق است، یعنی محبت موافق با مصلحت که شامل زمان حال و زمان استقبال هر دو می‌شود. آن محبتی که واقعا احسان و محبت است، ممکن است مطابق خوشایند این بچه باشد و ممکن است مطابق خوشایند او نباشد.

پس اگر ما بخواهیم این دستور کلی را که در همه ادیان آمده است اینجور تفسیر بکنیم که واقعا مقصود همه ادیان از محبت کردن همین بوده که با مردم جوری رفتار کنید که آنها دوست می‌دارند، [و به عبارت دیگر] همیشه با مردم طوری رفتار کنید که مردم دوست دارند شما با آنها آنجور رفتار کنید، در این صورت باید بگوئیم این دستور ادیان العیاذ بالله یک دستور غلطی است، در همه ادیان این دستور غلط بوده. محبت کردن و احسان نمودن و خیر رساندن به افراد و به جامعه نمی‌تواند بر این مقیاس باشد که اینها چه را دوست دارند. این مثل را مکرر گفته‌ایم: طبق این منطق باید بگوئیم که اداره رادیو (۱) این عمل را خیلی به اصطلاح منطقی و درست انجام می‌دهد. همیشه از مردم می‌پرسد که شما چی دوست دارید که من همان چیزی را که شما دوست دارید پخش کنم، هر صفحه‌ای که شما دوست دارید همان را بگذارم. ممکن است اکثریت مردم چیزی را دوست داشته باشند که وقتی آن را بگذاری، آنها را بیشتر به بدبختی و فساد بکشاند. ولی

پاورقی:

۱. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است].

او اگر می‌خواهد محبتش، محبت واقعی باشد نباید تابع آمار باشد که اغلب بچه‌ها، جوانها، پسرها و دخترها هستند که تقاضا می‌کنند فلان صفحه را بگذار. بعد هم می‌گویند: ما در خدمت مردم هستیم، ما داریم به مردم خدمت می‌کنیم، هر چه دلشان می‌خواهد همان را می‌گذاریم. نه، موافق میل رفتار کردن، غیر از مطابق مصلحت رفتار کردن است. آن پدر و مادر هم محبت عمیق و عاقلانه و منطقی‌شان نمی‌تواند محدود باشد به خواست فرزند و به زمان حال، آینده را هم باید در نظر بگیرند.

مصلحت جمع مقدم بر مصلحت فرد است

به علاوه، یک وقت هست پای فرد در میان است، و یک وقت هست پای جمع در میان است. باز مثال به همان پدر و مادر می‌زنیم که چند پسر و دختر در خانه‌شان هست و همه را هم دوست دارند. یکی از این بچه‌ها، نسبت به افراد دیگر، متعدی و متجاوز است. پدر و مادر، تنها این را دوست ندارند که بگویند مطابق میل این رفتار می‌کنیم. اگر میل هم مقیاس باشد، میل افراد دیگر را نیز باید در نظر بگیرند. یعنی آن کسی که می‌خواهد از روی کمال محبت با بچه‌های خودش رفتار بکند، گذشته از این که میل نباید مقیاس باشد بلکه مصلحت باید مقیاس باشد، همچنین مصلحت جمع باید مقیاس باشد نه مصلحت فرد. و چقدر موارد ما می‌بینیم که مصلحت جمع با مصلحت فرد جور در نمی‌آید. یعنی اگر مصلحت یک فرد را در نظر بگیریم، مصلحت افراد دیگر و بلکه مصلحت آن سازمان و جامعه‌ای که این فرد جزء آن است از بین می‌رود و در نهایت، خود آن فرد هم صدمه می‌بیند، این است که در مواردی مصلحت فرد فدای مصلحت جامعه می‌شود. و از اینجاست که در مواردی خود محبت که گفتیم ریشه‌اش قصد خیر و احسان داشتن است ایجاب می‌کند عدم نرمی را، ایجاب می‌کند خشونت را، ایجاب می‌کند حداکثر آنچه را که طرف آن را برای خودش بدی تلقی می‌کند، مثلاً اعدام را، آنجا که پای مصلحت جمع در میان است.

فلسفه قصاص

ببینید این تعبیر قرآن راجع به مسأله قصاص چه تعبیر جامعی است! می‌دانیم قرآن در قانون جزائی خود طرفدار قصاص است. در مواردی که کسی با عمد و بدون هیچ عذری

بی‌گناهی را، نفس محترمی را از بین می‌برد اسلام اجازه قصاص می‌دهد که او را به مجازات آن شخص اعدام بکنند.

در اینجا این مسأله پیش می‌آید که حالا او یک نفر را کشته، ما چرا یک نفر دیگر را اضافه بکنیم و بکشیم؟! اگر کشتن کار بدی هست، ما چرا به عنوان قصاص، این کار بد را تکرار کنیم؟! او کار بدی کرده که یک نفر را کشته، آیا ما هم خود او را بکشیم که باز یک انسان کشته باشیم؟! قرآن می‌گوید: "و لکم فی القصاص حیاش یا اولی الالباب (۱) کشتن اینچنین را، کشتن و اماته و میراندن تلقی نکنید، این را حیات و زندگی تلقی کنید ولی نه حیات این فرد، حیات جمع. یعنی با قصاص یک نفر متجاوز، حیات جامعه و حیات افراد دیگر را حفظ کرده‌اید. شما اگر جلوی قاتل را نگیرید، فردا او یک نفر دیگر را خواهد کشت، و فردا دهها نفر دیگر پیدا می‌شوند و دهها نفر دیگر را خواهند کشت. پس این را کم شدن افراد جامعه تلقی نکنید، حفظ بقاء جامعه تلقی کنید، این را میراندن تلقی نکنید، زندگی تلقی کنید، یعنی قصاص معنایش دشمنی کردن با انسان نیست، دوستی کردن با انسان است.

انسان دوستی

یک مطلب دیگر را هم اینجا باید عرض بکنیم و آن این است: می‌گویند: "انسان دوستی". البته سخن درستی است، ولی این مطلب باید شکافته شود. به قول طلبه‌ها "انسان" در "انسان دوستی" انسان بما هو انسان است، یعنی انسان را از آن جهت که انسان است باید دوست داشت، و به اصطلاح امروز انسان با ارزشهای انسانی. یک وقت ما در تعریف انسان می‌گوئیم یک حیوان یک سرو دو گوش مستقیم القامه که حرف هم می‌زند. اگر انسان این است، چمبه همان قدر انسان است که لومومبا انسان بوده، آنهایی که خواستند عیسی را به دار بکشند همان قدر انسانند که خود عیسی. آنها هم مثل عیسی حرف می‌زدند و از این جهات فرقی با او نداشتند.

یک وقت می‌گوئیم "انسان" یعنی این هیكل خاص که در همه این افراد مشترک است، و "انسان را دوست داشته باشیم" یعنی هر کسی را که از نسل آدم هست دوست داشته باشیم، و خلاصه منظور از انسان، انسان زیست‌شناسی است، آن که زیست‌شناسی

پاورقی:

۱. سوره بقره، آیه. ۱۷۹

او را انسان می‌داند. آیا مقصود این است؟ یا نه، مقصود انسان بماهو انسان است، یعنی انسان به خاطر ارزشهای انسانی، به خاطر انسانیت، و انسان دوستی یعنی انسانیت دوستی. اینجاست که وقتی چمبه و لومومبا را کنار همدیگر می‌گذاریم، دو نوع از آب درمی‌آیند، این یک چیز از آب درمی‌آید، آن چیز دیگر، یعنی ممکن است این یک انسان از آب دربیاید، یک انسان درست با ارزشهای انسانی، و آن نه تنها یک انسان نباشد بلکه حیوان هم نباشد، و به تعبیر قرآن از حیوان هم چند درجه پایین‌تر باشد. انسان را باید دوست داشت به خاطر انسانیت نه به خاطر همین هیکلش. و به عبارت دیگر انسانیت را باید دوست داشت.

حال اگر انسانی ضد انسان و ضد انسانیت شد، مانع راه انسانهای دیگر و مانع تکامل انسانهای دیگر شد، آیا باز ما باید این انسان را - که در واقع اسمش انسان است و در معنا انسان نیست، و به تعبیر امیرالمؤمنین «الصورش صورش انسان و القلب قلب حیوان» ظاهر، ظاهر انسان است و باطن، باطن یک حیوان دوست بداریم؟ آیا به نام انسان دوستی باید به انسانیت خیانت بکنیم و با انسانیت دشمنی بورزیم؟!

پس گذشته از این مسأله که محبت صرفاً رعایت میلها نیست بلکه عبارت است از رعایت مصلحت و خیر و سعادت طرف، و گذشته از این که مصلحت فرد به تنهایی نمی‌تواند مقیاس باشد بلکه مصلحت جمع باید در نظر گرفته شود، اساساً مسأله انسان دوستی، مسأله انسانیت دوستی است، والا اگر مراد از " انسان " انسان به معنای همین جنس و انسان زیست‌شناسی باشد، از نظر زیست‌شناسی فرقی بین انسان و حیوان نیست. چرا ما گوسفندها را به اندازه انسانها دوست نداشته باشیم؟ چرا اسبها و الاغها را به اندازه انسانها دوست نداشته باشیم؟ او یک حیوان جاندار است، این هم یک جاندار است. اگر ملاک، جاننداری و ادراک لذت و الم است و " میازار موری که دانه‌کش است " این در انسان همان مقدار است که در اسب و الاغ.

پس مسأله باید به انسانیت دوستی برگردد. وقتی که انسان دوستی، معنایش انسانیت دوستی شد و انسانیت دوستی هم معنایش رعایت مصالح انسانی - و نه تنها رعایت میلها شد - معلوم می‌شود که [این تفسیر از] دستور محبت به انسانها که قطع نظر از همه چیز، فقط طوری رفتار کردن که این خوشش بیاید و آن دوست داشته باشد، یک منطقی غلطی است، بلکه محبت منطقی، در مواردی طبعاً توأم با خشونتها، جهادها، مبارزه‌ها و کشتن‌هاست، و انسانهایی را که خار راه انسانیت هستند باید از بین برد.

نیکی به کافر

در قرآن کریم می‌بینیم که به محبت و به احسان و نیکی نسبت به همه مردم حتی نسبت به کفار توصیه شده است، اما در حدودی که این محبت کردن و این نیکی کردن اثر نیک ببخشد. آنجا که نیکی کردن اثر نیک نبخشد، آن، نیکی نیست بلکه بدی است به صورت نیکی. مثلا در آیه مبارکه‌ای که در سوره ممتحنه (۱) است می‌فرماید:

لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین. انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم.»

یعنی خدا شما را نهی نمی‌کند (اول می‌گوید نهی نمی‌کند، بعد امر هم می‌کند) که نسبت به کافرانی که به خاطر دین با شما جنگیده‌اند، با شما در حال نبرد آن هم به خاطر دین نیستند، آنها که شما را از خانه‌هایتان بیرون نکرده‌اند - که در آن وقت مصداقش قریش بودند که هم به خاطر دین با مسلمین می‌جنگیدند و هم مسلمین را از خانه‌هایشان خارج کردند - [آری، خدا شما را نهی نمی‌کند که نسبت به این کافران نیکی کنید]. یعنی اگر ما می‌گوئیم به کافران نیکی نکنید، آنها را می‌گوئیم. نیکی کردن به آنها عین بدی کردن به خود شماست، تقویت بنیه دشمن است که طبعا علیه شما به کار می‌رود. بعد می‌فرماید: «ان الله یحب المقسطین». خدا کسانی را که خوبی بکنند و به قسط و عدالت رفتار نمایند دوست می‌دارد. یعنی این کار را بکنید. «انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم» [خدا شما را نهی می‌کند از نیکی کردن نسبت به کافرانی که به خاطر دین با شما جنگیده‌اند و شما را از خانه‌هایتان بیرون کرده‌اند].

رفتار عادلانه با کافر

به علاوه، راجع به عدل و به عدالت رفتار کردن و حق واقعی هر فردی را به او دادن، حتی نسبت به همین کافرانی که با شما می‌جنگند و شما را [از خانه‌هایتان] بیرون کردند نیز

پاورقی:

۱. آیه ۸ و ۹

می‌گوید از عدل خارج نشوید. آن، مسأله احسان بود. فرمود: به اینها احسان نکنید. اما مسأله عدل چگونه؟ مسأله اینکه می‌خواهیم حق آنها را به ایشان بدهیم. آیا می‌توانیم به آنها ظلم کنیم؟ می‌گوید: نه. در اوایل سوره مبارکه مائده است:

« و لا یجرمنکم شنان قوم علی ان لا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی » (۱).

هرگز کینه و دشمنی یک قومی شما را وادار نکند که بر آنها ظلم و ستم بکنید، یعنی آنچه را که مستحق آن نیستند به آنها برسانید، با آنها هم به عدالت رفتار کنید که عدالت، به تقوا نزدیکتر است. در آیات دیگر قرآن نیز هست که با کافر جنگیدن هم یک حدی دارد، یعنی جایی می‌رسد که اگر بیش از آن جلو بروند، به تعبیر خود قرآن، اعتداء و تجاوز از حد است، که در آیه دیگر می‌فرماید:

« قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین » (۲).

در راه خدا با مردمی که با شما می‌جنگند بجنگید، ولی از حد تجاوز نکنید. مثلاً آن وقت که دشمن اسلحه‌اش را زمین می‌گذارد و می‌گوید تسلیم، آنگاه که دیگر تسلیم شد و شمشیرش به روی شما کشیده نیست دیگر او را نکشید. یا مثلاً متعرض بچه‌هایشان نشوید، متعرض زنهایشان نشوید، متعرض پیرمردهایشان نشوید، متعرض آبادیشان، درخت و چشمه‌هایشان نشوید، همان دستورهایی که پیغمبر اکرم غالباً وقتی که مسلمین می‌رفتند به جنگ، به صورت متحدالمال به آنها می‌فرمود.

بنابراین وقتی که پای عدالت و نقطه مقابل آن، ظلم در میان باشد می‌گوید در مورد کافران هم از حد تجاوز نکنید، به آنها ظلم نکنید، با آنها هم به عدالت رفتار کنید. پس عدالت به هر حال باید رعایت بشود. احسان به کافر را در جایی اجازه می‌دهد که اثر خوب داشته باشد، اما آنجا که اثر بد می‌بخشد (یا برای خود او و یا برای مسلمین)

پاورقی:

۱. مائده / ۸

۲.

بقره

/

۱۹۰

صورتی است که شما بدانید یا احتمال بدهید که اگر این اسلحه را به او بفروشید، او را تقویت کرده‌اید و با همین اسلحه فردا می‌آید به جنگ شما و شما را از بین می‌برد. پس این در واقع تقویت غیر مستقیم دشمن علیه خودتان است. این کار را نکنید. و الا فروختن چیزی به کافران که هیچ اثر نامطلوبی از آن پیدا نمی‌شود مانعی ندارد.

امام صادق و مرد کافر

حضرت صادق در راه سفر کسی را دیدند در کنار جاده و در زیر سایه یا کنار درختی، که خودش را به یک وضعی انداخته که معلوم است که ناراحت است و حالش عادی نیست. به کسی که همراهشان بود فرمودند برویم این طرف، گویا این مرد گرفتاری دارد. هیچ صدایش هم در نمی‌آمد که از کسی استمداد کند. رفتند و مردی را دیدند که از لباسش شناخته می‌شد که مسلمان نیست و غیر مسلمان است. طیلسانی داشت و... (لباسهای مخصوصی می‌پوشیدند که از آن لباس شناخته می‌شدند). معلوم شد که بیچاره در این بیابان، تنها و تشنه و گرسنه گرفتار شده. حضرت فوراً دستور دادند [که به او آب و غذا بدهند] و خلاصه نجاتش دادند. آن شخصی که همراه حضرت بود گفت: آخر این کافر است، مگر ما به کافر هم می‌توانیم محبت کنیم؟! فرمودند: بله، صرف محبت که فقط خیری به این آدم می‌رسد، این که دیگر به جایی ضرر نمی‌زند. آیا اگر به این محبت کنید، به مسلمین دشمنی کرده‌اید؟ نه، در این گونه موارد باید هم محبت کرد.

نیکی در مقابل بدی

دو آیه به یادم هست. در یک آیه، محبت‌هایی را که اثر نیک دارد توصیه می‌کند. می‌فرماید: « و لا تستوی الحسنه و لا السيئة » نیکی و بدی (قرینه نشان می‌دهد که یعنی نیکی کردن به مردم و بدی کردن به مردم) هرگز مانند یکدیگر نیست، یعنی اثر نیکی با اثر بدی یکی نیست. « اذفع بالتی هی احسن ». آن که به تو بدی می‌کند تو به نیکوترین وجهی به او نیکی کن. او به تو بدی کرده، تو به او نیکی کن. « فاذا الذی بینک و بینه عداوش کانه ولی حمیم » (۲).

پاورقی:

۱. البته اختصاص به اسلحه ندارد، هر چیزی که بنیه او را تقویت می‌کند.

۲. سوره فصلت / ۳۴

همان کسی که با تو دشمنی دارد، تو اگر او که بدی می‌کند، بخشایش و عفو داشته باشی و بلکه متقابلاً به او نیکی بکنی، خواهی دید که دشمنی او تبدیل به دوستی شد.
سعدی می‌گوید (مضمون همین آیه است):

بیخشی ای پسر کادمی زاده صید
به احسان توان کرد و وحشی به قید
البته بدیهی است که دستورهای اخلاقی کلیت ندارد. موردش مشخص است. در جایی می‌گویند نیکی کن که با نیکی بتوانی قلب طرف را تغییر دهی، عوض کنی و خوب نمایی. پس اگر در جایی ما بخواهیم محبت بکنیم، محبتی که طرف را خوشایند هم باشد، و بدانیم که اثر این محبت این است که یک دشمنی را از میان می‌برد، می‌گوید محبت کن. مخاطب، پیغمبر است. دشمن پیغمبر، دشمن دین هم هست.

مسأله " مؤلفه قلوبهم " در اسلام چیست؟ یکی از مصارف زکات، مؤلفه قلوبهم است. مؤلفه قلوبهم یعنی کافرهای ظاهر مسلمان ضعیف الایمانی که اینها را با محبت کردن و حتی با احسان مالی باید نگاه داشت.
این یک آیه بود، که به این مضمون ما خیلی داریم، در کلمات امیرالمؤمنین و در جاهای دیگر زیاد داریم.

صبر در مقابل بدیهای مشرکان

آیه دیگر اینست:

« و لتسمعن من الذین اوتوا الكتاب من قبلکم و من الذین اشرکوا اذی کثیرا و ان تصبروا و تتقوا فان ذلک من عزم الامور » (۱).

اینجا صحبت صبر و تقوا است نه صحبت احسان. ولی اجمالاً نشان می‌دهد: شما از مشرکان، از اهل کتاب آزار زیادی خواهید دید، ولی ای مسلمین! شتاب نکنید، تحمل و صبر داشته باشید، تقوا داشته باشید، فوراً در مقابل بدیهای مشرکان و اهل کتاب عکس‌العمل بد نشان ندهید. اینجا جلوگیری از عکس‌العمل بد است، و این یک کار غیر منطقی و غیرمحتاطانه تلقی شده « و ان تصبروا و تتقوا فان ذلک من عزم الامور ». اگر

پاورقی:

۱. سوره آل عمران، آیه. ۱۸۶

خویشتندار و بردبار باشید و تقوا داشته باشید، خود جلوگیری و خوددار و برخورد مسلط باشید - تعبیر قرآن در این جور جاها این است - « من عزم الامور ». یعنی از آن کارهایی است که از روی عقل و منطق و عزم و تصمیم انجام داده‌اید نه کارهایی که از روی خواهش و میل و احساسات و هیجانهای بی‌منطق انجام می‌شود.

تفسیر صحیح محبت

در عین حال آنجا که مورد « اذفع بالتی هی احسن » (۱) نیست و اگر ما نیکی بکنیم بدی او را دفع نکرده و تبدیل به خوبی ننموده‌ایم و دشمنی او را تبدیل به دوستی نکرده‌ایم بلکه اگر به او خوبی بکنیم، به جامعه انسانیت بدی کرده‌ایم، در اینجا اسلام دستور انواع خشونت‌ها را می‌دهد که حد اعلایش همان مسأله جهاد است در مسائل جمعی، و قصاص است در مجازات‌ها و در مورد افراد. ولی همه اینها از خیرخواهی و از مصلحت‌خواهی و از سعادت‌خواهی برمی‌خیزد. اینها در آن قانون کلی همه ادیان که " « احبب للناس ما تحب لفسک و ابغض لهم ما تبغض لفسک » " استثناء نیست، نوع تفسیر است. یک کسی محبت را بچه‌گانه تفسیر می‌کند، می‌گوید: وقتی می‌بینی که این بابا بت پرست است و مشغول بت پرستی هم هست، تو چه کار داری؟! به او محبت کن. تو می‌بینی که اگر به او بگویی این کار را نکن بدش می‌آید، این کار را نکن، به او محبت کن، چیزی نگو که او بدش بیاید، جلوی او را نگیر، با او مبارزه نکن، ناراحتش نکن.

این، دشمنی کردن است و مثل این است که عده‌ای سخت مریض باشند ولی خود این مریضها اصلا دوست ندارند معالجه شوند و از معالجه بدشان می‌آید. وقتی مردم جاهل باشند همین جور است. در سابق که هنوز دهاتیها عادت نکرده بودند مزارعشان را سمپاشی کنند، و نیز روی یک سابقه‌ای که داشتند که همیشه مأمور دولت که می‌آمد، به چشم یک دشمن به او نگاه می‌کردند، وقتی مأمورین کشاورزی که قصدشان خیر و احسان بود می‌رفتند که زراعتها را سمپاشی کنند - که این کار، خیر و مصلحتشان بود - به آنها رشوه می‌دادند که از آنجا بروند، دواهای آنها را می‌خریدند و بعد در جایی دفن می‌کردند.

حال اگر مردمی این جور بودند، ما بگوییم: ما نباید مردم را ناراحت کنیم. حالا که

پاورقی:

پس مسأله محبت یکی از مسائل تربیتی اسلامی و بلکه در همه ادیان است، ولی با این تفاوت که در تفسیر محبت باید دقت کنیم که این محبت را با آن محبت‌های سطحی اشتباه نکنیم.

تقویت حس حقیقت‌جویی

مسأله دیگر درباب تربیت، مسأله تقویت حس حقیقت‌جویی است. می‌گویند که در هر انسانی کم و بیش این غریزه وجود دارد که کاوشگر و حقیقت‌جو است. و به همین دلیل انسان دنبال علم می‌رود. این جزء احساسها و غرائزی است که در انسانها باید تقویت بشود.

در این مورد جای این که بخواهیم بحث زیادی بکنیم نیست، چون هر کس می‌داند که در اسلام دعوت به علم زیاد شده و تحصیل علم فوق‌العاده تشویق گردیده است، و خود تاریخ اسلام حکایت می‌کند - و اشخاص بی‌غرض، همه تأیید کرده اند - که پیدایش تمدن عظیم اسلامی که از همان قرن اول پایه‌گذاری و آغاز شد - بلکه از زمان پیغمبر اکرم خواندن و نوشتن و با سواد شدن و تعلیم دادن و زبانهای مختلف یاد گرفتن شروع شد، و از علوم دینی آغاز شد و بعد رسید به علوم طبیعی و علوم فلسفی، طب و غیره - ریشه‌اش تشویق فوق‌العاده‌ای بود که اسلام به تحصیل علم کرد و این برای مسلمین یک امر مقدس بود.

تعصب، سد راه علم

آنچه که مانع این مطلب است مسأله تعصب است، انواع تعصبها که جلوی علم را می‌گیرد، و می‌دانیم که در اسلام با تعصب و عصبیت، شدید مبارزه شده. در نهج‌البلاغه خطبه‌ای است به نام خطبه "قاصعه" که بزرگترین خطبه‌های امیرالمؤمنین است. اصلاً محور این خطبه تعصب و تکبر است، چون عرب تعصب زیادی دارد. امیرالمؤمنین با اعراب راجع به این خصلت تعصبشان شدید مبارزه می‌کند و بدیهای تعصب را ذکر می‌نماید که تعصب

چنین و چنان است، و در آخر می‌گوید: اگر بناست انسان نسبت به چیزی تعصب داشته باشد « فلیکن تعصبکم لِمَکارم الخصال ». تعصبتان در مورد خوبیها و فضیلتها باشد، نسبت به فضیلتها تعصب داشته باشید، نه نسبت به این امور که مثلا من چرا بروم پیش فلان کس درس بخوانم، در صورتی که او پسر فلان شخص است و من پسر فلان کس و بابای او مثلا نوکر خانه بابای من بود، این جور تعصباتی احمقانه، که در میان اعراب زیاد وجود داشته است. به قول مولوی تعصب، سختگیری است و سختگیری از خامی است:

این جهان همچون درخت است ای کرام
تا آنجا که می‌گوید:
سختگیری و تعصب خامی است
در جنینی کار، خون آشامی است
ما بر آن چون میوه‌های نیم خام

عوامل تربیت

حال بعد از این که شناختیم که انسان از نظر اسلام باید چگونه باشد: از نظر عقل باید چگونه باشد، از نظر اراده باید چگونه باشد، از نظر حس عبادت باید چگونه باشد، از نظر پرورش و سلامت بدن باید چگونه باشد، از نظر محبت باید چگونه باشد، چگونگی را که شناختیم، روی عوامل بحث بکنیم. چه عواملی این چگونگی‌ها را به شکل خوبی در انسان تأمین می‌کند، و چه عواملی ضد این چگونگی‌هاست؟ ما بیشتر، توجهمان به عوامل خاصی است که در خود اسلام روی آنها تکیه شده. قبلا عرض کردیم که اصلا خود عبادت از نظر اسلام یک عامل تربیتی است. از نظر اسلام عبادت خودش یک پرورشگاه است.

مراقبه و محاسبه

مسأله دیگری که باید عرض بکنم مسئله‌ای است که در تعلیم و تربیتهای دینی و مذهبی وجود دارد و در تعلیم و تربیتهای غیرمذهبی وجود ندارد و نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. مطلبی را علمای اخلاق می‌گویند و عرفاء فوق العاده روی آن تکیه دارند و در متون اسلامی توجه زیادی بدان شده است، و آن چیزی است به نام " مراقبه و محاسبه ". در آموزش و پرورش‌های غیرمذهبی اینگونه مفاهیم پیدا نمی‌شود، مراقبه و محاسبه اصلا مفهوم ندارد و طرح نمی‌شود، ولی در تعلیم و تربیت دینی چون اساس، مسأله خدا و پرستش حق است، قطعا این مسائل مطرح است.

در قرآن کریم آیه‌ای داریم که من این آیه را شاید مکرر طرح کرده باشم، چون آن دوره‌ای که ما قم بودیم، عالم بزرگی که اخلاق می‌گفت (۱) یک مدتی روی این آیه تکیه کرده بود، و چون این آیه بیشتر به گوشمان خورده و بیشتر روی آن فکر کرده‌ایم، گوئی یک جلوه دیگری در ذهن من دارد. از آیات آخر سوره مبارکه حشر است، قبل از آن آیات توحیدی این آیه است:

« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد، و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون، و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون » (۲).

ای اهل ایمان! تقوای الهی داشته باشید. « و لتنظر نفس ما قدمت لغد. (منظورم در مراقبه و محاسبه، این کلمه است) و همانا قطعاً و شدیداً هر کس دقت کند (۳) در آنچه که برای فردا پیش می‌فرستد. یعنی تمام اعمال انسان در منطق قرآن "پیش فرست" است. در این زمینه یک آیه و دو آیه هم نیست: « و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجوده عندالله » (۴) سعدی هم این شعر را از همین جا گرفته:

برگ عیشی به گور خویش فرست کس نیارد زپس، تو پیش فرست

تعبیر "پیش فرستادن" از خود قرآن است. تمام اعمال انسان پیش فرستاده‌هاست. یعنی جایی که انسان در آینده خواهد رفت، قبل از اینکه خودش برود یک کالاهایی به آنجا می‌فرستد و بعد خودش ملحق می‌شود. ای انسانها در این پیش فرستاده‌های خودتان کمال دقت و مراقبت را داشته باشید و نظر کنید. وقتی شما می‌خواهید چیزی را به جایی بفرستید اول واری می‌کنید، دقت می‌کنید و بعد می‌فرستید.

بار دیگر کلمه « و اتقوا الله » تکرار می‌شود، و آنگاه می‌فرماید: « ان الله خبیر بما تعملون » اول می‌گوید شما خودتان دقت کنید [بعد می‌گوید: خدا به آنچه عمل می‌کنید آگاه است]. کانه می‌خواهد بگوید اگر شما دقت نکنید، یک چشم بسیار دقیقی به هر حال هست، او که

پاورقی:

۱. [مقصود امام خمینی است].
۲. سوره حشر، آیات ۱۸ و ۱۹.
۳. " نظر " در یک مواردی مفهوم دقت را می‌دهد نه مفهوم نگاه تنها.
۴. سوره بقره، آیه ۱۱۰] و آنچه از عمل صالح برای خودتان پیش می‌فرستید، نزد خدا می‌یابید].

می‌بیند. یک وقت انسان یک چیزی را قبل از خودش می‌فرستد، بعد می‌گوید: خوب حالا هر چه شد، شد، کی می‌آید نگاه کند؟! می‌گوید: نه، مسأله این نیست، خدا به تمام آنچه شما عمل می‌کنید آگاه و خبیر است.

مرحوم آقای بروجردی رضوان الله علیه چند روز قبل از فوتشان، بعضی‌ها که خدمت ایشان بودند گفتند: خیلی ایشان را ناراحت دیدیم و ایشان گفتند که خلاصه عمر ما گذشت و ما رفتیم و نتوانستیم خیری برای خودمان پیش بفرستیم، عملی انجام بدهیم. یک کسی از آنهايي که نشسته بود، طبق عادتى که همیشه در مقابل صاحبان قدرت شروع می‌کنند به تملق و چاپلوسی، خیال کرد که اینجا هم جای تملق و چاپلوسی است، گفت آقا شما دیگر چرا؟! اما بدبختها باید این حرفها را بزنی، شما الحمد لله اینهمه آثار خیر از خودتان باقی گذاشتید، اینهمه شاگرد تربیت کردید، اینهمه آثار کتبی از خودتان به یادگار گذاشتید، مسجد به این عظمت ساختید، مدرسه‌ها ساختید. وقتی این را گفت، ایشان یک جمله فرمود که حدیث است: «خلص العمل فان الناقد بصیر بصیر». چه می‌گویی؟! عمل را باید خالص انجام داد. نقاد آگاه آگاهی آنجا هست. تو خیال کرده‌ای اینها که در منطق مردم به این شکل هست، حتما در پیشگاه الهی هم همینجور است که پیش تو هست؟! «ان الله خبیر بما تعملون» اینجاست که علمای اخلاق اسلامی با الهام از این آیه مسأله‌ای را مطرح می‌کنند که می‌گویند ام المسائل اخلاق است، مادر همه مسائل اخلاقی است، و آن "مراقبه" است. "مراقبه" یعنی با خود معامله یک شریکی را بکن که به او اطمینان نداری و همیشه باید مواظبش باشی. مثل یک بازرسی که در اداره است. یعنی خودت را به منزله یک اداره تلقی کن، و خودت را به منزله بازرس این اداره [تلقى نما] که تمام جزئیات را باید بازرسی و مراقبت کنی.

"مراقبه" چیزی است که همیشه باید همراه انسان باشد، یعنی همیشه انسان باید حالش حال مراقبه باشد.

گفتیم یک دستور دیگری هست که نام آن را "محاسبه" می‌گذارند. این هم در خود متن اسلام آمده است. در نهج‌البلاغه است (ببینید این جمله‌ها چقدر روح و معنا دارد! یعنی چقدر حکایت می‌کند از اینکه این روحهایی که این جمله‌ها را گفته‌اند اصلاً خودشان مال این دنیاها بوده‌اند). می‌فرماید: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و زنوها قبل ان

توزنوا» (۱). پیش از آنکه از شما حساب بکشند که در قیامت خواهند کشید خودتان همین جا از خودتان حساب بکشید، و خودتان را اینجا وزن کنید و بکشید پیش از اینکه آنجا شما را بکشند. آنجا شما را به ترازو خواهند گذاشت و خواهند کشید. اینجا خودتان، خودتان را بکشید، ببینید سنگینید یا سبک. اگر سبک هستید یعنی هیچ چیز نیستید، و اگر سنگین هستید یعنی پر هستید. نگوئید انسان ممکن است پر باشد از گناه. نه، مطابق قرآن، ترازویی که در قیامت هست ترازویی است که فقط سبک سنگینی خوب را می‌سنجد، اگر خوب در آن هست سنگین است، اگر نه، سبک است. «من خفت موازینه و من ثقلت موازینه» کسی که میزانهایش سبک است «امه هاویه» [جایگاهش جهنم است]. کسی که میزانهایش سنگین است «فهو فی عیشة راضیه» (۲) [او در بهشت، زندگانی آسوده‌ای خواهد داشت].

خودتان را اینجا وزن کنید، ببینید سبکید یا سنگین. اینجا حضرت به طور کلی دستور محاسبه می‌دهد، ولی در روایات ما تفسیر بیشتر این مطلب این است که فرموده‌اند:

«لیس منا من لم يحاسب نفسه فی کل یوم» (۳).

هر کسی که هر شبانه‌روز یک بار به حساب خودش رسیدگی نکند او از ما نیست.

چون اغلب شما پزشک هستید به شما مثال ذکر می‌کنم. شما که کار پزشکی دارید، با اینکه کسی از شما حساب نمی‌کشد، ولی آخر شب آن صندوقتان را یک حسابی می‌کنید که امروز چقدر درآمد داشتید، و اگر در کار بیمارهایتان دقیق باشید یک صورتی از بیمارهایتان دارید، یک حسابهایی دارید، حساب می‌کنید که امروز چقدر و چگونه کار کردم. همین جور بلبشو که هیچ حسابی در کار انسان نباشد نیست.

یکی از مفاخر دنیای اسلام در اخلاق این است که به الهام همین دستورها ما یک

پاورقی:

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبه ۸۹ با این عبارت: زنوا انفسکم من قبل أن توزنوا، و حاسبوها من قبل أن تحاسبوا.

۲. سوره قارعه، آیات ۶ تا ۹ [با تقدم و تأخر].

۱ کافی ج ۲، ص ۴۵۳

سلسله کتابها داریم در زمینه " محاسبه النفس ". سیدبن طاووس " محاسبه النفس " نوشته، کفعمی " محاسبه النفس " نوشته، و در اغلب کتب اخلاقی اسلامی و شاید در همه کتب اخلاقی - که خواسته‌اند استیفاء کنند - این مسأله مراقبه النفس و محاسبه النفس را مطرح کرده‌اند.

مشارطه، معاتبه، معاقبه

از نظر اسلام اگر کسی بخواهد خودش را تربیت کند، اولین شرط، مراقبه است، منتها می‌گویند قبل از مراقبه و محاسبه یک چیز هست، و بعد از مراقبه و محاسبه نیز یک چیز. قبل از مراقبه " مشارطه " است، یعنی اول انسان باید با خودش قرارداد امضاء کند، که اینها را اغلب روی کاغذ می‌آورند. روی کاغذ با خودشان شرط می‌کنند و پیمان می‌بندند که اینگونه باشم، چون اگر مشارطه نشود و اول انسان با خودش قرارداد نبندد، موارد را مشخص نکند و برای خودش برنامه قرار ندهد نمی‌داند چگونه از خودش مراقبه کند.

مثلا اول با خودش یک قرارداد می‌بندد که خوراک من این جور باشد، خواب من این جور باشد، سخن من اینجور باشد، کاری که باید برای زندگی خودم بکنم این جور باشد، کاری که باید برای خلق خدا بکنم این جور باشد، وقت من این جور باید تقسیم بشود. اینها را در ذهن خودش مشخص می‌کند، یا روی کاغذ می‌آورد و امضاء می‌کند، و با خودش پیمان می‌بندد که بر طبق این برنامه عمل بکند، و بعد همیشه از خودش مراقبت می‌کند که همین طوری که پیمان بسته رفتار بکند.

همچنین در هر شبانه روز یک دفعه از خودش حساب می‌کشد که آیا مطابق آنچه که پیمان بستم عمل کردم؟ آیا از خود مراقبت کردم یا نکردم؟ اگر عمل کرده بود بعدش شکر و سپاس الهی و سجده شکر است، و اگر عمل نکرده بود مسأله " معاتبه " در کار می‌آید (یعنی خود را ملامت کردن) اگر کم تخلف کرده باشد، و " معاقبه " در کار می‌آید (خود را عقوبت کردن) اگر زیاد تخلف کرده باشد، که آن عقوبت کردنها با روزه‌ها و با کارهای خیلی سخت برخورد تحمیل کردن و مجازات کردن خود است. اینها از اصول مسلم اخلاق و تربیت اسلامی است.

عوامل تربیت (۳): تفکر محبت اولیاء - ازدواج - جهاد

بحث ما درباره عواملی بود که در تعلیمات اسلامی به آن عوامل برای اصلاح نفس و تربیت اسلامی یک فرد توجه شده است. عرض کردیم که برای یک دین به حکم آنکه یک ایمان است و نوعی خاص نفوذ در انسان دارد، راههایی برای تربیت انسان وجود دارد که در غیر مکتب دینی وجود ندارد.

در جلسه پیش راجع به موضوعی که در متون اسلامی زیاد روی آن تکیه شده است به نام " محاسبه النفس " بحث کردیم و دیدیم که [در متون اسلامی] از خود قرآن مجید گرفته تا کلمات رسول اکرم و بعد کلمات امیرالمؤمنین و سایر ائمه، به این مطلب زیاد توجه شده است به طوری که برای صلحهای مؤمنین و صلحهای مسلمین، این یک امر رایجی بوده است و وقتی که ما به کتب اخلاقی اسلامی، از قدیمترین کتب [تا جدیدترین آنها] مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که به مسأله مراقبه و محاسبه عنایت فوق‌العاده داشته‌اند.

مطلب دیگری که باز جنبه تربیتی دارد و در تعلیمات اسلامی زیاد هست، تفکر است. در آثار زیادی داریم که تفکر عبادت است: « تفکر ساعة خیر من عبادش سنة. تفکر ساعة خیر من عبادش سبعین سنة. تفکر ساعة خیر من عبادش سبعین سنة ». با اختلافاتی که هست. البته این اختلاف نیست، تفکرها متفاوت است.

سه نوع عبادت

پس خود تفکر عبادت است. بنابراین ما سه نوع عبادت خواهیم داشت: عبادت بدنی مثل نماز خواندن، روزه گرفتن، عبادت مالی مثل زکات دادن، خمس دادن، و به طور کلی انفاقات، و عبادت فکری (عبادت صرفاً روحی) که نامش تفکر است، و تفکر افضل انواع عبادات است. این که می‌گویند: «تفکر ساعه خیر من عبادش سنه یا ستین سنه یا سبعین سنه»، معلوم می‌شود که ارزش تفکر، از آن عبادتهای دیگر خیلی بیشتر است. یک ساعت این ممکن است برابر باشد با شصت سال عبادت بدنی بدون تفکر. و نباید سوء تفاهم بشود که مقصود جانشین سازی است که آن عبادت را رها کنید و به این بچسبید. مقصود این نیست. هر کدام در جای خود لازم و ضروری است. مقصود بیان ضرورت این امر است. حال، تفکر در چی؟ البته ما تفکر را محدود نمی‌کنیم. انواع تفکر داریم که باز در خود متون اسلامی به خصوصیت این تفکرها توجه شده است.

تفکر در عالم خلقت

یکی تفکر در عالم خلقت است برای معرفت و شناسایی خدا، و در واقع کشف عالم برای شناختن خدا. در خود قرآن می‌بینیم چقدر این موضوع تکرار شده:

«ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب، الذین یدکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض» (۱).

شک ندارد که اگر انسان در کار عالم و در نظامات عالم و در دقایق مخلوقات تأمل و دقت کند و هدفش از این تأمل و دقت و کشف رازهای عالم، این باشد که به حقیقت، بیشتر راه یابد و خدا را بیشتر بشناسد این، هم علم است و هم عبادت، تفکر علمی است و عبادت.

پاورقی:

۱. سوره آل عمران، آیات ۱۹۰ و ۱۹۱.

تفکر در تاریخ

باز از انحاء تفکرانی که در خودقرآن مجید به آنها توجه شده است، تفکر در تاریخ است، تفکر در سرنوشت و سرگذشت اقوام و ملل گذشته، که به این مطلب هم در متن قرآن توجه شده است. قرآن، قصص و حکایات و چیزهایی را که ما اسمش را "تاریخ" می‌گذاریم به طور اشاره ذکر می‌کند، ولی قسمتهایی را که مایه‌های آموزش در آن زیاد است بیشتر یادآوری می‌کند، و مخصوصاً این مطلب را توجه می‌دهد که ما قصه و حکایت را ذکر نمی‌کنیم فقط برای اینکه یک سمری (۱) به اصطلاح شده باشد و یک وقتی گذرانده باشید: «فاقص القصص لعلهم یتفکرون» (۲). این هم خودش نوعی تفکر است که باز از نظر اسلام عبادت است.

تفکر انسان درباره خود

یکی دیگر از تفکرهایی که عبادت است که منظور ما در این بحث بیشتر این قسمت است، تفکر کردن انسان درباره خودش است، یعنی خود انسان، موضوع تفکر خودش باشد، و این دو گونه است: یک وقت خود انسان به عنوان یک موضوع علمی موضوع تفکر اوست. این جزء دسته اول می‌شود. و یک وقت انسان درباره کارهای خودش تفکر می‌کند، درباره اینکه چگونه تصمیم بگیرد و چگونه کار بکند، همین جور علی‌العمیاء تسلیم حوادث و جریانات نباشد. مقصود دومی است.

آیا جبر اجتماع بر انسان حاکم است؟

یک وقت انسان حالت یک خسی و خاشاکی را پیدا می‌کند که در سیلی افتاده و این سیل به هر طرف که می‌رود او را با خودش می‌برد. شک ندارد که جامعه حکم یک سیل را دارد و افراد را با خود از این طرف به آن طرف می‌کشاند، ولی اینجور هم نیست که جبر

مطلق باشد. محیط و جامعه و اوضاع اجتماعی، به طور جبر مطلق بر انسان حکمفرما نیست، یعنی چنین نیست که انسان نتواند در این سیل، خودش برای خودش هیچگونه تصمیمی بگیرد، جایش را عوض کند و حتی مسیر خود را برخلاف مسیر آن انتخاب کند، بلکه

پاورقی:

۱. سمر یعنی داستان سرایی شبانه یا شبچره.

۲. سوره اعراف، آیه. ۱۷۶

می‌تواند در این آبی که جاری است و خودبخود افراد را حرکت می‌دهد، سیر را در خلاف جهت مسیر این آب قرار بدهد و احیانا در سرنوشت این سیل تاثیر ببخشد و آن را در مسیر دیگر بیندازد. می‌دانیم که تعلیمات اسلامی براساس این نظر است والا مسؤولیت، تکلیف، امر به معروف، نهی از منکر، جهاد و امثال اینها، اصلا معنی نداشت، بلکه عقوبت کردن و پاداش دادن معنی نداشت. اگر بنا باشد انسان مجبور مطلق باشد، هر فرد در مقابل جامعه، مجبور مطلق و دست بسته مطلق باشد، اصلا خوبی و بدی و قهرا پاداش و کیفر - چه در دنیا و چه در آخرت - برای انسانها معنی ندارد. تعلیمات اسلامی بر ضد این [فکر] است.

تفکر شرط اساسی تسلط بر سرنوشت خود و بر جامعه

برای اینکه انسان بر سرنوشت خود و نیز بر جامعه خود مسلط باشد - لاقلا در این حد که صد درصد تسلیم اوضاع و احوالی که بر او احاطه کرده است نباشد - شرط اساسی، تفکر است. این تفکر اخلاقی که مورد بحث است چیزی است نظیر "محاسبه‌النفوس"، یعنی انسان باید در شبانه روز فرصتی برای خودش قرار بدهد که در آن فرصت، خودش را از همه چیز قطع کند و به اصطلاح نوعی درون گزائی نماید، به خود فرو رود و درباره خود و اوضاع خود و تصمیماتی که باید بگیرد و کارهایی که باید انجام دهد و آنچه که واقع شده، ارزیابی کارهای خودش در گذشته، ارزیابی رفقائی که با آنها معاشرت می‌کند، ارزیابی کتابهایی که آن کتابها را مطالعه کرده است، درباره همه اینها فکر کند. مثلا کتابی را خوانده، بعد بنشیند فکر کند که من از این کتاب چه گرفتم؟ این کتاب در من چه اثری گذاشت؟ آیا اثر خوب گذاشت یا اثر بد؟ بعد در انتخاب کتاب دیگر [دقت می‌کند]. انسان که آنقدر وقت و فرصت ندارد که تمام کتابهای دنیا را مطالعه کند، بلکه باید انتخاب نماید. جمله‌ای از امیرالمؤمنین نقل کرده‌اند که در نهج‌البلاغه نیست ولی در کتب حدیث هست:

«العمر قصیر و العلم کثیر، فخذوا من کل علم ظروفه و دعوا فضوله» (۱).

(تعبیر، چنین چیزی است). عمر کوتاه است و علم زیاد (یعنی آموختنی زیاد) پس، از هر علمی آن

پاورقی:

۱. بحار ۲۱۹ / ۱ با تفاوت در عبارت

بنابراین حتی در کتاب خواندن، انسان باید انتخاب داشته باشد. در رفیق و معاشر، انسان باید انتخاب داشته باشد، و انتخاب بدون فکر معنی ندارد. حساب بکند روی رفقا و دوستانش، که از معاشرت آنها چه بهره و نصیبی می‌برد؟ خوب؟ بد؟ روی کارهای شخص خودش فکر کند که چه اثری روی او گذاشته و چه نصیب و بهره‌ای از آنها برده است. مهمتر، هر کاری که می‌خواهد درباره آن تصمیم بگیرد، اول فکر بکند، بعد تصمیم بگیرد، در صورتی که غالباً تصمیماتی که ما می‌گیریم، از حد لازم تفکر قبلی کم بهره است، یعنی اگر قبلاً فکر می‌کردیم، این جور تصمیم نمی‌گرفتیم که تصمیم گرفتیم. معنای اینکه انسان باید روی کاری که می‌خواهد انجام دهد فکر بکند، این است که به قول امروز به عکس‌العمل‌ها و لوازم آن کار فکر کند، که این کار چه اثری به دنبال خود می‌آورد؟ چه عکس‌العمل‌هایی ایجاد می‌کند؟ مرا به کجا خواهد کشاند؟ و به تعبیری که پیغمبر اکرم فرمود: عاقبت آن چیست؟

عاقبت بینی

شخصی آمد خدمت رسول اکرم و عرض کرد: یا رسول‌الله! به من نصیحتی و موعظه‌ای بفرمائید. نوشته‌اند که ایشان سه بار این جمله را تکرار کردند، فرمودند: آیا اگر من بگویم تو به کار می‌بندی؟ گفت: بله. (البته این تکرار برای این بود که جمله‌ای که می‌خواستند بگویند، بیشتر در ذهنش رسوخ پیدا بکند و بفهمد که جمله با ارزشی است و نباید فراموش بکند). بعد فرمود: «اذا هممت بامر فتدبر عاقبته» (۱).

هرگاه می‌خواهی کاری را انجام دهی، اول درباره عاقبت آن کار تدبر کن، بعد تصمیم بگیر. اساساً لغت تدبر که از ماده "دبر" هست، همان مفهوم عاقبت بینی را دارد. "تدبر" و "ادبار" از یک ماده هستند. اقبال و ادبار که ما می‌گوئیم، "اقبال" رو آوردن است و "ادبار" پشت

پاورقی:

۱. بحار. ۳۳۹ / ج ۷۱

کردن. " تدبر " معنایش این است که انسان آن نهایت امر، آن عاقبت کار، و آن پشت سر کار را ببیند تنها چهره کار را نبیند. هر کاری یک چهره‌ای دارد و یک پشت سری. انسان غالباً چهره کار را می‌بیند ولی پشت سر کار را نمی‌بیند، مگر اینکه از آن کار رد شده باشد، آن وقت نگاه می‌کند، از پشت سر می‌بیند. و بسا هست که کاری چهره‌اش یک جور است، پشت سرش جور دیگر. تدبر به عاقبت اینست که انسان قبل از اینکه کاری را انجام دهد، از پشت سر هم آن کار را مطالعه کند. جمله‌ای در نهج‌البلاغه هست، امیرالمؤمنین راجع به فتنه‌ها بیان می‌کنند که فتنه چهره‌اش یک جور است، پشت سرش جور دیگر. می‌فرماید: "ان الفتن اذا اقبلت شبهت و اذا ادبرت نبهت « (۱). همه جمله‌ها یادم نیست. جمله‌های عجیبی است که " فتنه " وقتی که پدید می‌آید، حکم غبارهایی را دارد که در فضا پیدا می‌شود، یا حکم تاریکی را دارد که در تاریکی انسان نمی‌بیند، دروغها پیدا می‌شود، شایعات پیدا می‌شود، هیجانها احساسات زیاد پیدا می‌شود، له پیدا می‌شود، علیه پیدا می‌شود. اصلاً آدم درمی‌ماند که چگونه قضاوت بکند، و واقع می‌شود در فتنه. ولی همین که فتنه خوابید و، مثل این است که ظلمت از بین رفت و غبارها نشست. آن وقت انسان نگاه می‌کند، چیز دیگری می‌بیند، می‌بیند آنچه که در تاریکی می‌دید، غیر از این است که اکنون در روشنائی می‌بیند. « اذا اقبلت شبهت و اذا ادبرت نبهت ».

عادت به تفکر

بنابراین یکی از عوامل اصلاح و تربیت نفس در تعلیمات اسلامی، عادت کردن به تفکر است. تفکر باید برای انسان عادت بشود. عادت کردن به تفکر، یعنی درباره هر کاری که انسان می‌خواهد تصمیم بگیرد، عادت داشته باشد که قبلاً کاملاً روی آن کار فکر بکند، و این از نظر اخلاقی همان‌طور که عرض کردم نظیر محاسبه النفس است. و غیر از این که در هر کاری انسان باید قبلاً فکر کند، می‌گویند که در هر شبانه روز و لو چند دقیقه هم شده است، انسان باید به خودش مجال بدهد که درباره خودش فکر بکند و درباره کارهایی که باید در مورد آنها تصمیم بگیرد، بیندیشد. در زمینه تفکر هم که خیلی داریم. در حدیث درباره ابوذر دارد که:

پاورقی:

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبه. ۹۲.
- « کان اکثر عبادش ابي ذر التفکر » (۱).

بیشترین عبادت ابوذکر فکر کردن بودن.

فکر کردن است که به انسان روشنائی می‌دهد، و عبادت بی‌تفکر، ممکن است به صورت یک کار لغو و بیهوده درآید.

معاشرت با صالحان

یکی دیگر از عواملی که برای اصلاح و تربیت به آن توجه شده است، معاشرت با صالحان و نیکان است. ما در متون اسلامی بابی داریم تحت عنوان " مجالست و تأثیر مجالست، هم در جهت مثبت و هم در جهت منفی " که مجالست صالحان آثار نیک فوق‌العاده دارد و مجالست بدان آثار سوء فوق‌العاده دارد، و این یک امری است که اجتناب ناپذیر است، یعنی انسان هر چه بخواهد به اصطلاح در دل خودش را ببندد و وقتی که می‌خواهد با کسی معاشرت بکند، خودش را آنچنان ضبط بکند که از او اثری نگیرد، باز کم و بیش اثر می‌پذیرد. پیغمبر اکرم فرمود:

« المرء علی دین خلیله » (۲).

هر کسی به دین دوستش است.

مقصود اینست که شما اگر کسی را دوست و خلیل بگیرید، با کسی دوست بشوید، دین او را هم پذیرفته‌اید.

در نهج‌البلاغه تعبیری است به این صورت:

« مجالسة اهل الهوی منساش للایمان » (۳).

نشست و برخاست کردن با مردم هواپرست و غافل از خدا، فراموشی

پاورقی:

۱. بحار. ۳۲۳ / ۷۱

۲. کافی. ۳۷۵ / ۲

۳. نهج‌البلاغه فیض الاسلام، خطبه. ۸۵

ایمان است.

اگر "منساش" مصدر میمی باشد، "منساش لایمان" می شود فراموشی ایمان، و اگر اسم مکان باشد - که بیشتر در این مورد اطلاق می شود - تعبیر، جالبتر می شود: فراموشخانه ایمان، فراموشگاه ایمان (۱).

ایشان می فرمایند: همنشینی با هواپرستان، فراموشخانه ایمان است، یعنی انسان آنجا که برود اصلا ایمان را فراموش می کند.

در یکی از آیات قرآن، در سوره طه و ظاهرا خطاب به موسی بن عمران می فرماید:

« فلا یصدنک عنها من لا یؤمن بها واتبع هواه فتردی » (۲).

به موسی بعد از پیغمبری هشدار می دهد که "مردم بی ایمان مانع تو نشوند". این مانعیت غیر از مانعیت زوری و جبری است که مثلا فرعون به زور نگذارد تو کارت را بکنی، چون دنبالش دارد: "واتبع هواه فتردی". ای موسی! بی ایمانها تو را از راه بدر نکنند که تو هم دنبال هوی بروی و هلاک بشوی. از این آیه استنباط کرده اند که هشداری به موسی داده اند که خلاصه مواظب و مراقب تأثیر سوء آدمهای بد باش. البته معنایش این نیست که از آدمهای بد کناره بگیر (پس کی را دعوت بکنند؟! بلکه توجه دادن به آثار بد معاشرت با آدمهای بد است.

بنابراین انسان در معاشرت [باید انتخاب داشته باشد] که این معاشرت اخلاقی غیر از معاشرت معلم است با متعلم، و غیر از معاشرت مربی با زیردست خودش است. مقصود انیس گرفتن است. هر کسی در دنیا رفیق دارد، رفیقی که با او انس دارد و معاشر است، و باید هم انسان رفیق داشته باشد. انسان برای تربیت و اخلاق خودش، در معاشر و انیس و رفیق هم باید انتخاب داشته باشد.

پاورقی:

۱. در عصر ما "فراموشخانه" مصطلح بود که آن مردک میرزا ملکم خان درست کرده بود. البته این یک حقه بازی بوده که می رفتند آنجا، چیزهایی به آنها می گفتند، وقتی بیرون می آمدند، چیزی بروز نمی دادند، اسمش را گذاشته بودند "فراموشخانه".

۲. سوره طه، آیه ۱۶.

حدیثی از عیسی علیه السلام

در احادیث ما وارد شده است که گروهی (شاید همان حواریین بوده‌اند) از عیسی بن مریم سؤال کردند: یا روح الله من نجالس؟ با کی ما مجالست کنیم؟ جواب داد:

« من یدکرکم الله رویته و یزید فی علمکم منطقه و یرغبکم فی الخیر عمله » (۱).

یعنی با کسی مجالست کنید که دیدن او شما را به یاد خدا بیندازد. یک عده مردم، افرادی هستند که دیدن آنها انسان را از خدا غافل می‌کند، و یک عده افراد، عملشان، کردارشان، رفتارشان، وضعیتشان، سیمایشان، خصوصیاتشان به گونه‌ای است که انسان را از غفلت خارج می‌کند. با کسی مجالست کنید که دیدن او خدا را به یاد شما بیاورد، کسی که سخنش بر علم شما می‌افزاید، یعنی همه سخنانش برای شما حقایق تازه است، هر چه که به شما می‌گوید حقیقت تازه‌ای است که از مجلسش بهره می‌برید. انسان می‌بیند که با بعضی افراد می‌نشیند، وقتی که برمی‌خیزد واقعا احساس می‌کند که مطلب یاد گرفته (هر نوع مطلبی) و بر علمش افزوده شده است. « و یرغبکم فی الخیر عمله ». و عمل او هم ترغیب کننده شما به کار خیر باشد. طوری عمل می‌کند که شما را به کار خیر تشویق و ترغیب می‌نماید. گفتیم که " معاشرت " یک اثر قهری دارد. این نکته را هم عرض بکنم: این که عرض کردم فرق است میان معاشرت معلم و متعلم و غیر آن، برای این است که انسان دو جور معاشرت دارد: در یک جور معاشرتهای، انسان به اصطلاح دروازه روح خودش را می‌بندد، خودش را مخفی می‌کند، نه خودش را آن طوری که هست برطرف ظاهر می‌کند، و نه آمادگی دارد که طرف را در خودش بپذیرد. می‌بینید انسان اول بار که با کسی برخورد می‌کند، هم او زود یک حالتی پیدا می‌کند که خودش را در مقابل انسان می‌گیرد، و هم انسان یک قیافه مصنوعی به خودش می‌دهد، یعنی همه آنچه را که هست به او نشان نمی‌دهد، ولی همینکه با همدیگر صمیمی شدند، دیگر در دلها به روی یکدیگر باز می‌شود، این آنچه که دارد به او می‌گوید و لاقبل پنهان نمی‌کند، او هم آنچه که دارد به این ارائه می‌دهد. آن معاشرتهایی که فوق‌العاده اثر دارد، این معاشرتهای صمیمانه است و

پاورقی:

۱. کافی ۳۹ / ۱ و در آن: فی الاخرش عمله «.

انسان بدون اینکه بفهمد اثر پیدا می‌شود. شعر مولوی خیلی شعر خوبی است در این جهت. می‌گوید:
می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها
از ره پنهان صلاح و کینه‌ها

صحبت صالح تو را صالح کند
صحبت طالح تو را طالح کند
انسان با خوب می‌نشیند، نمی‌فهمد که چقدر از او گرفت. خودش هم اینقدر احساس نمی‌کند. با آدم بد می‌نشیند، نمی‌فهمد چقدر از او گرفت.

ارادت

در باب معاشرت، آن چیزی که اثرش فوق‌العاده است، پیدا شدن حالت ارادت است. مسئله ارادت و شیفتگی به یک شخص معین، بالاترین و بزرگترین عامل است در تغییر دادن انسان، و این اگر بجا بیفتد فوق‌العاده انسان را خوب می‌کند، و اگر نابجا بیفتد، آتشی است که آدمی را آتش می‌زند. ارادت از مقوله محبت و شیفتگی است. اگر انسان، فردی را ایده‌آل و انسان کامل تلقی بکند و بعد شیفته اخلاق و روحیات او بشود، فوق‌العاده تحت تأثیر او قرار می‌گیرد و فوق‌العاده عوض می‌شود. این است که عرفا و متصوفه به مسأله ارادت پیدا کردن به یک شیخ و مرشد فوق‌العاده اهمیت می‌دهند. حالا من به حرف آنها کار ندارم.

اساساً این که ما در اسلام راجع به محبت اولیاء [توصیه‌هایی] داریم و مثلاً می‌گوئیم حب امیرالمؤمنین چنین و چنان است برای چیست؟ آیا این شرک نیست؟ اگر این مسأله‌ای که عرض می‌کنم مطرح نباشد شرک است.

امیرالمؤمنین عالی‌ترین انسانها، ولی ما مأموریم خدا را پرستش کنیم و همه پیغمبران وسیله هستند برای رساندن انسان به خدا. بسیار خوب، علی انسان کامل، ما چرا نسبت به او محبت داشته باشیم؟ نه، محبت پیغمبر و محبت امیرالمؤمنین و محبت هر کاملی بزرگترین عامل اصلاح و تربیت انسان است. فلسفه محبت اولیاء این است.

محبت اولیاء در زیارت امین‌الله

زیارت امین‌الله را آقایان حتما خوانده‌اند. در میان زیاراتی که ما برای ائمه داریم، شاید و بعید - هم نیست معتبرترین زیارات باشد -، هم از نظر سند (یعنی به اصطلاح خیلی پدر و

مادر دار است و سند قطعی دارد که به ائمه می‌رسد و چیزی نیست که مثلاً بگویند در یک کتابی نوشته شده) و هم از نظر مضمون، که از این نظر هم جزء عالیترین زیارات است و شاید عالی‌ترین زیارات باشد. زیارت کوتاهی است. در کتاب مفاتیح و غیره جزء زیارات امیرالمؤمنین نقل شده و جزء زیارات مطلقه است، یعنی زیارت مخصوصه نیست که مربوط به یک روز معین یا ایام خاص باشد، در هر وقت می‌شود امیرالمؤمنین را با آن زیارت کرد، و از مختصات امیرالمؤمنین هم نیست، هراممی را باین زیارت می‌توان زیارت کرد، با این تفاوت که آن یک کلمه "السلام علیک یا امیرالمؤمنین" در زیارت غیر امیرالمؤمنین برداشته می‌شود [و به جای آن، عبارت مناسب گذاشته می‌شود].

بعد از آن چند جمله مختصر که سلام و اظهار ارادت به امام، و شهادت به این است که من شهادت می‌دهم که تو در راه خدا آن جهادی را که شایسته و لازم بوده انجام دادی و خلاصه من گواهی می‌دهم که تو وظیفه خودت را آنچنان که باید انجام دادی، سیزده جمله دارد که این سیزده جمله دعاست، یعنی بعد از اینکه امام را زیارت می‌کنیم، در حضور و در مشهد امام از خدای متعال این چیزها را می‌خواهیم. شاهد من، دو جمله آن است. می‌خوانیم:

« فاجعل نفسی مطمئنة بقدرک، راضیة بقضاءک، مولعةً بذکرک و دعائک، محبةً لصفوش اولیاءک
محبوبةً فی ارضک و سمائک، صابرش علی نزول بلاءک، شاکرش لفواضل نعمائک، ذاکرش لسواغ آلئک،
مشتاقةً الی فرحةً لقاؤک، متزودش التقوی لیوم جزائک، مستنةً بسنن اولیائک، مفارقةً لاخلاق اعدائک
، مشغولةً عن الدنیا بحمدک و ثنائک »

جزء این سیزده جمله، این دو جمله است راجع به محبت: خدایا من می‌خواهم هم محب باشم هم محبوب، هم دوست بدارم، هم مرا دوست بدارند. اما کی را دوست بدارم؟ « محبةً لصفوش اولیاءک ». دوستدار آن برگزیدگان از اولیای تو باشم، خلص اولیای تو. محبت خلص اولیاء است که مثل مغناطیس، انسان را می‌کشد. این غیر از مسأله تفکر و محاسبه النفس است. اینها یک کارهای فکری است و البته لازم هم هست [اما تأثیر محبت اولیاء به مراتب بیشتر است].
در این کتاب "جاذبه و دافعه علی (ع) که من در این زمینه آنجا زیاد بحث کرده‌ام_

این تشبیه را ذکر نموده‌ام [که تفاوت این دو روش] مثل این است که ما مقداری براده آهن داشته باشیم که مثلاً با خاک قاطی باشد، یک وقت هست که می‌خواهیم این ذرات را یک یک با دست خودمان از میان خاک جمع بکنیم، و یکوقت هست که یک مغناطیس قوی به دست می‌گیریم، آنرا می‌چرخانیم، همه را به سوی خودش می‌کشد.

اگر انسان بخواهد فقط با تکیه به تفکر و تذکر و محاسبه النفس و مراقبه و غیر، اخلاق سوء را یک یک با سرانگشت فکر و حساب از خود بزدايد و خود را اصلاح نماید، البته عملی است، اما مثل همان است که انسان بخواهد براده‌های آهن را یک یک جمع کند. ولی اگر انسان این توفیق را پیدا بکند که کاملاً پیدا بشود و او شیفته آن کامل گردد، می‌بیند کاری که او در ظرف چند سال انجام می‌داد، این در ظرف یک روز انجام می‌دهد.

«محبۀ لصفوش اولیاءک». دوستدار خلص اولیاءتو باشم (صفوش همان برگزیده است) دوستدار برگزیدگان از اولیاء تو باشم. "محبوبۀ فی ارضک و سمائک". خودم نیز، هم در زمین محبوب باشم و هم در آسمان. در زمین محبوب باشم [به اینکه] مردم مرا دوست داشته باشند.

روش ملامتیان

این از قدس و تقوا نیست که من جوری باشم که مردم مرا دشمن داشته باشند. روش ملامتیان از متصوفه چنین بود. یک فرقه از فرق متصوفه به نام ملامیه یا ملامتیان معروفند. راهی که اینها برای جهاد با نفس به خیال خودشان انتخاب کرده بودند این بود که کاری بکنند که مردم از اینها تنفر داشته باشند و به اینها ظن بد ببرند. مثلاً شخص شراب نمی‌خورد ولی تظاهر به شرابخواری می‌کرد، شیشه شراب را با خودش می‌برد این طرف و آن طرف، و در خانه شیشه شراب می‌گذاشت ولی شراب نمی‌خورد که مردم بگویند او شرابخوار است. یا نماز می‌خواند ولی نماز را همیشه جوری می‌خواند که احدی نفهمد. تا مردم بگویند او نماز نمی‌خواند.

داستان ادیب نیشابوری

در مشهد یک کسی بوده به نام ادیب نیشابوری. بعد از او کس دیگری به نام ادیب ثانی بوده که الان هم هست. این دومی را من خیلی دیده‌ام و واقعا هم آدم خوبی است، یعنی خیلی خوبیها دارد و مرد با ایمانی است. ولی این دو نفر، هم آن ادیب و هم این ادیب،

کوششی داشتند بر ضد ریاکاران، یعنی اعمالی بر ضد ریاکاران انجام می‌دادند. ریاکاران تظاهر می‌کنند به عبادت، و عبادت نمی‌کنند، اینها به عکس، تظاهر می‌کردند به اینکه ما عبادت نمی‌کنیم ولی در سرالسر عبادت می‌کردند. مثلا هیچوقت کسی اینها را ندیده بود که بروند زیارت حضرت رضا، ولی گاهی دیده شده بود که اینها رفته‌اند به زیارت. البته این یک مقداری هم عکس‌العمل ریاکاری ریاکاران است. شعری مثل حافظ نیز که در قسمتی از تعبیرات خود دم از رندی و قلاشی می‌زنند، یعنی همان تظاهر کردن بر ضد آنچه که ریاکاران تظاهر می‌کنند. اینها هم روششان یک چنین روشی است. ولی این هم تظاهر است.

یک کسی که از شاگردان مرحوم ادیب اول بود - و خودش هم مرد ادیبی بود و بعد، از معلمین بزرگ وزارت معارف آن وقت شد و مرد فاضلی بود - می‌گفت که من یک خدمتی در آستانه داشتم و شاگرد ادیب هم بودم، و شاگردی بودم که غالبا نزد او بودم و حتی کارهایش را انجام می‌دادم، جای برایش درست می‌کردم، سیگارهایش را به اصطلاح برایش می‌پیچیدم و از این کارها. یک وقتی هنگام سحر آمده بودم در صحن و مشغول جاروب زدن بودم. یک وقت دیدم استاد عبایش را به سرش کشیده که هیچ کس او را نشناسد. از در صحن که آمد من متوجهش شدم. از هیكل و راه رفتنش، در آن تاریکی فهمیدم که این استاد است. تعجب کردم که آخر این وقت شب کجا می‌خواهد برود؟! به عجله هم می‌رفت در حالی که عصایش را نیز به دست گرفته بود. او به اصطلاح خراسانی‌ها خیلی غراب راه می‌رفت، ولی آن شب عصایش را برداشته بود و تند راه می‌رفت. یک وقت دیدم آمد در صحن کهنه، مقابل پنجره که رسید همانجا به حالت سجده افتاد روی زمین. یک مدتی در حالت سجده بود، بعد دو مرتبه عصایش را برداشت، عبایش را به کله‌اش کشید که هیچ کس صورتش را ندید، و رفت، اینها هم یک جور آدمهایی بودند.

آبروی انسان محترم است

اینها با موازین اسلامی وفق نمی‌دهد. چرا انسان اینجور باشد؟! در حدیث است که هر کسی اختیار هر چیزش را داشته باشد، اختیار آبرویش را ندارد. کسی حق ندارد که آبروی خودش را جلوی مردم بریزد، بگوید مال خودم است، من دلم می‌خواهد آبرویم را بریزم، به شما چه کار؟! مخصوصا حیثیت و آبروی مذهبی. اساسا هر مسلمانی یک

سرمایه است برای اسلام. اگر آقای زید یک مسلمان واقعی است، بگذار جامعه بفهمد و او را بشناسد ، البته محضا لله نه برای ریا. محضا لله تظاهر بکند به مسلمانی خودش، یعنی به آنچه که واقعا معتقد است و عمل می کند، متظاهر هم باشد تا جامعه بفهمد که چنین فردی از خودش دارد. این معنی ندارد که مسلمانها، مسلمان باشند ولی جامعه نشناسد که اینها مسلمانند و به عنوان یک مسلمان به آنها ارادت نداشته باشد. بعد بچه ها که می آیند، چشمشان را باز می کنند و به ظاهر قضاوت می کنند، می گویند آقا این حرفها دروغ است، مسلمانی وجود ندارد. نه، « محبوبه فی ارضک وسمائك ». کاری بکن که در زمین - یعنی پیش خلق تو - و در آسمان محبوب باشم، هر دو جا، (اگر انسان در زمین محبوب باشد و در آسمان ملعون، که دیگر خیلی بد می شود. می شود یک آدم ریاکار و متظاهر)، با حقیقت باشم که تو مرا دوست داشته باشی، و حقیقت داشتن من را مردم هم بشناسند که مردم نیز مرا دوست داشته باشند.

عامل دیگر اصلاح و تربیت، جهاد است، و به طور کلی شدائد و مشقات، اعم از شدائد و مشقاتی که بدون اختیاری و انتخاب انسان به سراغ انسان می آید که جنبه اختیاری اش مربوط میشود به عکس العملی که انسان در مقابل آن شدائد ایجاد می کند، و بالاتر از این، شدائدی که خود شدائد را هم انسان انتخاب می کند.

انسان یک موجود عجیبی است. اشتباه است اگر ما خیال بکنیم فقط یک عامل در دنیا وجود دارد که انسان را اصلاح می کند. انسان، قسمتهای مختلفی دارد که هر قسمتش یک عامل اصلاح دارد. مثلا همین محبت اولیای خدا خیلی عامل عجیبی است ولی آیا محبت اولیای خدا می تواند جانشین همه عاملهای دیگر بشود؟ یا یک خامیها و یک غنچگیها در انسان هست که آن غنچهها را دیگر این عامل نمی تواند تبدیل به گل بکند و عامل دیگری می خواهد.

نقش تربیتی ازدواج

مثلا چرا در اسلام ازدواج یک امر مقدس و یک عبادت تلقی شده، با اینکه از مقوله لذات و شهوات است. یکی از علل آن این است که: ازدواج اولین قدمی است که انسان از خودپرستی و خوددوستی به سوی غیردوستی برمی دارد. تا قبل از ازدواج، فقط یک " من " وجود داشت و همه چیز برای " من " بود. اولین مرحله ای که این حصار شکسته می شود، یعنی یک موجود دیگری هم در کنار این " من " قرار می گیرد و برای او معنی پیدا می کند،

کار می‌کند، زحمت می‌کشد، خدمت می‌کند نه برای " من " بلکه برای او، در ازدواج است (۱). بعد که دارای فرزندان می‌شود، دیگر " او " اوها می‌شود، و گاهی آنچنان " او " ها می‌شود که کم کم این " من " بیچاره فراموش می‌شود و همه‌اش می‌شود " او " و " او " ها. و اینها قدمهای اولی است که انسان از حالت منی و خودخواهی خارج می‌شود و به سوی غیردوستی می‌رود و " او " هم مورد توجهش قرار می‌گیرد.

تجربه‌های خیلی قطعی نشان داده است (۲) که افراد پاک مجرد که برای اینکه بیشتر به اصلاح نفس خودشان برسند، به این عنوان و به این بهانه، ازدواج نکرده‌اند و یک عمر مجاهده نفس کرده‌اند، اولاً اغلبشان در آخر عمر پشیمان شده‌اند و به دیگران گفته‌اند ما این کار را کردیم، شما نکنید، و ثانیاً با این که واقعا ملا بودند: در فقه و اصول مجتهد بودند، (اغلب اینها حکیم و فیلسوف هستند) حکیم و فیلسوف بودند (۳)، عارف بودند، تا آخر عمر و مثلاً در هشتادسالگی بازیک روحیه بچگی و جوانی و یک خامی‌هایی در اینها وجود داشته است. مثلاً یک حالت سبکی خاصی که گاهی یک جوان دارد، می‌بینی همان حالت در این آدم هشتاد ساله هست. و این نشان می‌دهد که یک پختگی هست که این پختگی جزء در پرتوی ازدواج و تشکیل خانواده پیدا نمی‌شود، در مدرسه پیدا نمی‌شود، در جهاد نفس پیدا نمی‌شود، با نماز شب پیدا نمی‌شود، با ارادت به نیکان هم پیدا نمی‌شود. این را فقط از همین جا باید به دست آورد. و لهذا هیچوقت نمی‌شود که یک کشیش، یک کاردینال به صورت یک انسان کامل در بیاید، اگر واقعا در کاردینالی خودش صادق باشد.

من نمی‌دانم آن دو پیغمبری که قرآن آنها را " حصور " می‌نامد، نقص عضوی و جنسی داشته‌اند یا [علت دیگری در کار بوده است]. عده‌ای صریحاً می‌گویند حضرت عیسی در خیلی جنبه‌ها از خیلی پیغمبران برتر و بالاتر بوده، در عین حال این نقصی است برای او (و برای حضرت یحیی). یعنی عیسی با پیغمبری که مزایای او را داشته و این را نداشته فرق می‌کند. آن پیغمبر از او کاملتر بوده است. عامل تشکیل خانواده که خود یک عامل اخلاقی است - و این، یکی از علل تقدس ازدواج در اسلام است - عاملی است که جانشین نمی‌پذیرد.

پاورقی:

۱. البته در ازدواج ملاک عشق است، ازدواج بی‌محبت را نمی‌گوییم.
۲. و در این جهت ماها بیشتر تجربه داریم، چون افراد مجرد - یعنی پاکان مجرد - در میان روحانیین بیشتر بوده‌اند.

۳. اغلب اینها حکیم و فیلسوف هستند.

جهاد، عامل اصلاح و تربیت

جهاد هم خودش یک عاملی است که جانشین نمی‌پذیرد. یعنی امکان ندارد که یک مؤمن مسلمان جهاد رفته و یک مؤمن مسلمان جهاد ندیده، از نظر روحیه یک جور باشند. انسان در شرایطی قرار بگیرد (ما که قرار نگرفته‌ایم و نمی‌دانیم اگر در آن شرایط قرار بگیریم چه از آب درمی‌آید) که با کسی روبروست و او به روی وی اسلحه کشیده، در لحظه‌ای باید تصمیم بگیرد، شور ایمانیش چنان ثابت و پابرجا باشد که در آن لحظه مرگ، خودش را به خاطر دین و ایمانش در کام ازدهای مرگ بیندازد. کاری که از این عامل ساخته است، از عاملهای دیگر ساخته نیست.

حدیثی از پیغمبر اکرم در این زمینه هست - در سنن ابی داوود - که واقعا اعجاز است. می‌فرماید:

« من لم یغز و لم یحدث نفسه بغزومات علی شعبه من النفاق ».

مسلمانی که غزو نکرده باشد (غزو همان جهاد است) یا لااقل در دلش حدیث نفس غزو نداشته باشد، اگر بمیرد، در یک شعبه‌ای از نفاق مرده است، یعنی خالی از یک نوع نفاق نیست. البته این از آن نفاقهای غیر مستشعر است که خود آدم هم نمی‌داند منافق است ولی واقعا منافق است.

داستان مرد زاهد و جهاد

مولوی داستانی آورده در مثنوی، خیلی داستان شیرینی است و خیلی عالی نقل می‌کند (۱). می‌گوید مرد زاهدی بود که خیلی مقید و متعبد و متشرع بود و همه عبادتها - اعم از واجبات و مستحبات - را انجام می‌داد. یک وقت به فکر افتاد که ما تمام عبادتها را انجام داده‌ایم ولی یک عبادت را که جهاد در راه خداست انجام نداده‌ایم، فردا می‌میریم، ثواب این را هم برده باشیم. به سربازی گفت: ما از ثواب جهاد محروم مانده‌ایم، آیا ممکن است اگر جهادی پیش آمد ما را هم خبر کنی که می‌خواهیم برای ثوابش شرکت کنیم. گفت: چه مانعی دارد. آن سرباز روزی آمد او را خبر کرد که آماده باش که - مثلا - پس فردا عازم هستیم، گفته‌اند کفار حمله

پاورقی:

۱. مولوی با این که یک مرد درویش عارفی هست ولی عجیب همه نکات را توجه دارد.

کرده‌اند، سرزمین مسلمین را اشغال نموده‌اند، زندهای مسلمین را اسیر کرده و مرده‌هاشان را کشته‌اند، زود حرکت کن. عابد هم اسلحه پوشید و اسبش را سوار شد و شمشیرش را برداشت و همراه اینها راه افتاد.

روزی در یک جا که پایین آمده و خیمه زده و نشسته بودند، یکمرتبه صلابی عمومی زدند که: دشمن رسید، و دستور اکید و شدید که حرکت کنید. سربازهای آزموده مثل برق اسلحه‌شان را پوشیدند و یک دقیقه هم طول نکشید که پریدند روی اسبها و دیوانه‌وار تاختند. این زاهدی که وضویش نیم ساعت طول می‌کشیده و غسلش یک ساعت، تا به خودش جنبید و رفت که اسلحه و شمشیر و چکمه‌ها و اسبش را پیدا کند، و خلاصه تا وقتی که آماده شد، آنها رفتند و جنگیدند و یک عده کشته شدند، عده‌ای را کشتند و یک عده را هم اسیر گرفتند و آمدند. این بیچاره خیلی غصه خورد که عجب کاری شد! باز ما از ثواب جهاد محروم ماندیم! این که خیلی بد شد! پس ما که توفیق پیدا نکردیم جهاد کنیم. یک آدم گردن کلفتی را به او نشان دادند از اسرائیلی که گرفته بودند، و کتکش را محکم بسته بودند. گفتند اینرا می‌بینی؟ این آنقدر جنایت کرده، آنقدر از مسلمانها کشته، آنقدر بی‌گناه کشته که [حد ندارد]. این را ما اسیر کرده‌ایم و جزء کشتن راه دیگری ندارد. حالا ما این را می‌دهیم به تو، تو برو برای ثوابش این را ببر یک کناری و گردنش را ببر که تو هم شرکت کرده باشی. او را تحویل وی دادند، شمشیری هم به او دادند و وی رفت که گردن او را بزند و بیاید.

مدتی طول کشید، دیدند از زاهد خبری نشد. گفتند: یک گردن زدن که اینقدر طول نمی‌کشد! برویم ببینیم چرا نیامد. رفتند، دیدند زاهد بی‌هوش افتاده و این مردک هم با دستهای بسته، خودش را انداخته روی او و دارد شاهرگش را می‌جود و عن قریب است که آن را قطع کند. مردک را انداختند آن طرف و کشتند و زاهد را آوردند داخل خیمه و به هوش آوردند. گفتند چرا اینطور شد؟ گفت والله من که نفهمیدم، من همین قدر رفتم، تا گفتم ای ملعون! تو اینقدر مسلمانها را برای چه کشتی؟ یک فریادی کرد، و دیگر چیزی نفهمیدم.

آدمی که میدان جنگ را ندیده باشد، همه عبادتهای دنیا را هم کرده باشد، با یک " پخ " بی‌هوش می‌شود و می‌افتد.

این است معنای اینک:

من لم یغزو و لم یحدث نفسه بغزومات علی شعبه من النفاق».

پیغمبر غزو را عامل اصلاح اخلاق و اصلاح نفس خوانده: و غیر از این باشد می گوید یک شعبه‌ای از نفاق در روح انسان وجود دارد.

_ آیا فکر گناه، گناه است یا نه؟ تا آنجا که بنده شنیده‌ام می‌گویند فکر گناه تا آنجا که به مرحله عمل در نیاید گناه نیست. ما از یکی از فقها مسئله تهیه نقشه سینما را سؤال کردیم که اگر کسی مسلمان و مقید باشد و به او مراجعه کنند که نقشه یک سینما یا چیزی در ردیف سینما را تهیه بکند، آیا اگر این کار را انجام دهد گناه کرده یا نه؟ و پولی که از این راه می‌گیرد حلال است یا نه؟ در جواب به ما گفتند که اشکال ندارد، اعم از اینکه سینما بد باشد یا خوب (سینما را به عنوان سینمای روز (۱) تلقی کنید نه سینما به معنای علمی). استدلالشان هم این بود که نقشه، فکر گناه است و تا موقعی که پایه سینما را نریخته‌ای، پروانه‌اش را نگرفته‌ای، عمده بنایش را خبر نکرده‌ای و سیمان‌ش را نگرفته‌ای، هنوز گناه نیست.

سؤال دیگر اینکه آیا فکر ثواب، ثواب است یا نه؟ یعنی هنوز فکر ثواب را به مرحله عمل در نیاورده و فقط فکرش را می‌کنی، و گاه مانع پیدا می‌شود، مثلاً می‌نشینی فکر می‌کنی که خوب است فلان جا فلان مبلغ کمک کنم، بعد نمی‌توانی. آیا تا این اندازه فکر کردن ثواب است یا نه؟

پاورقی:

۱. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است].

استاد: حالا من نمی‌دانم آن آقایی که آن سخن را گفته‌اند منظورشان چه بوده، ولی مطلب باید شکافته شود. یک وقت هست شما خودتان مثلا خدای نخواسته می‌خواهید سینما تأسیس بکنید (سینمای روز)، همین طور است که ایشان گفته‌اند، یعنی تا مرحله فکر است، تا مرحله نقشه است، و تا وقتی که این عمل از شما به ظهور نرسیده، این برای شما گناه نیست. یعنی اگر شما تصمیم به یک گناه بگیرید و تمام مقدمات آن گناه را هم فراهم بکنید، ولی آن لحظه آخر که می‌رسد پشیمان بشوید یا موانع خارجی نگذارد شما این عمل را انجام دهید، این را به پای شما گناه نمی‌نویسند. این درست است، ولی در این مسئله‌ای که شما گفتید، دیگری می‌خواهد سینما تأسیس بکند، بعد شما در مرحله فکر به او کمک می‌دهید و این کار شما مقدمه‌ای است که او کار خودش را انجام دهد. این، عنوان اعانت به اثم دارد نسبت به او. پس فرق است میان اینکه شما نقشه سینما را برای اقدام خودتان تهیه بکنید و بعد خودتان کار را انجام ندهید، یا برای دیگری تهیه بکنید و دیگری هم بالاخره انجام ندهد، که گناه نیست، و اینکه شما در مرحله فکر و نقشه به او کمک بدهید و او هم از فکر و نقشه شما استفاده کند و به مرحله عمل برساند. این خودش گناه است از باب اینکه اعانت دیگری است به گناه، یعنی کمک کردن دیگری است به گناه. این مثل اعانت ظلم است. چرا اعانت ظلم حرام است؟ چرا حتی آن کسی که دوات ظالم را ليقه کند(۱) «من لاق له دواتا» او هم معصیت کرده؟ چون اعانت به ظالم است، نوعی تقویت و کمک رساندن به او در گناه است. بنابراین این دو با همدیگر فرق می‌کند.

اما اینکه اصل مطلب " اشکال ندارد " به این معناست: فرقی که میان کار خیر و کار شر هست، این جهت است که اگر انسان تصمیم به کار خیر بگیرد ولی بعد موفق به انجام آن نشود برایش ثواب می‌نویسند، با آنکه آن کار را انجام نداده. این فضل الهی است. شما تصمیم به یک کار خیر می‌گیرید، وقتی می‌خواهد به مرحله عمل برسد مانع پیدا می‌شود. اینجا برای شما ثواب می‌نویسند. ولی در کار بد، اگر شما در مرحله تصمیم باشید و خود کار صورت نگیرد، به پای شما گناه نوشته نمی‌شود، و این تقریبا عفو است در اینجا.

این که عرض کردیم که فکر گناه، گناه نیست، مقصود این است که فکر هر گناهی خود آن گناه نیست. مثلا برای شرابخوار عقابی در دنیا قرار داده‌اند و عقابی در آخرت. صحبت

پاورقی

۱. قدیم معمول بود که دوات‌ها را ليقه می‌کردند.

این است که اگر کسی تصمیم گرفت العیاذ بالله به شرابخواری ولی بعد نشد و مانع پیش آمد، آیا در دنیا ما این آدمی را که الان خودش را آماده کرده بود برای مشروبخواری ولی مثلا باد وزید و شیشه را شکست و او نخورد، می‌توانیم تازیانه بزنییم یا نه؟ ممکن است کسی به او بگوید: تو که تصمیم داشتی، تمام مقدمات را هم فراهم کردی، و اگر این باد نیامده بود و این شیشه را نینداخته بود قطعا می‌خوردی،

پس دو مسئله است: مسئله اینکه آیا فکر گناه خودش یک چیز بدی هست یا نه؟ و مسئله اینکه آیا فکر گناه ولو آنکه آن گناه قهرا انجام نشده باشد عینا مثل خود گناه است؟ که گفتیم اینجور نیست. ولی در فکر کار خوب اینجور هست، و گفته‌اند اگر انسان تصمیم به کار خوبی بگیرد ولی بعد عملا توفیق پیدا نکند و مانع پیدا بشود، خداوند متعال با او همانجور رفتار خواهد کرد که با [عامل آن کار خوب]. در این زمینه زیاد داریم. در نهج‌البلاغه است (۱) که امیرالمؤمنین از جنگ جمل برمی‌گشتند، شخصی عرض کرد: یا امیرالمؤمنین و ددت ان اخی فلاناکان شاهدنا. دوست داشتم برادرم فلان کس (۲) هم با ما در این جنگ می‌بود و در این جهاد شرکت می‌کرد. فرمود: «اهوی اخیک معنا»؟ آیا میلش و دلش با ماست؟ یعنی واقعا می‌خواست با ما باشد ولی عملا توفیق پیدا نکرد؟ یا نه، اگر هم می‌بود

پاورقی:

۱. خطبه. ۱۲

۲. معلوم نیست برادر صلبی‌اش بوده یا برادر ایمانی‌اش.

دلش نمی‌خواست با ما باشد؟ گفت: چرا، دلش می‌خواست با ما باشد، ولی متأسفانه اینجا نبود. فرمود: پس با ما بود: «فقد شهدنا». بعد فرمود: و همچنین نه تنها او با ما بود، بلکه افرادی با ما بودند که هنوز در صلب پدران و در شکمهای مادران هستند، و افرادی که «سیرعف بهم الزمان» زمان بعدها آنها را از بینی خودش بیرون می‌ریزد، یعنی مردمی که مثلا در هزار سال بعد می‌آیند با ما خواهند بود، ولی مردمی که دلشان با ماست و به گونه‌ای هستند که اگر می‌بودند واقعا شرکت می‌کردند، همان که ما به دروغش می‌گوئیم (حقیقتش اگر باشد)، خطاب به حضرت سیدالشهداء و اصحابشان عرض می‌کنیم: «یا لیتنا کنا معکم فنفوز فوزا عظیما». این "یالیتنا" اگر حقیقت باشد و تعارف یا عادت نباشد [ثواب آن مجاهده را دارد].

داستان آمدن جابر به کربلا و آن زیارت اول در اربعین را شنیده‌اید (۱). جابر کور بود. آن شخصی که همراهش بوده (عطیه) که او هم مرد محدثی بوده است می‌گوید که جابر ضمن مخاطباتی که با شهداء می‌کرد گفت: "ولی ما با شما بوده‌ایم، ما با شما شریک هستیم". به جابر گفتیم: ما با اینها شریک هستیم؟! اینها که اینجا بدنهایشان قطعه قطعه و قلم قلم شد؟! من و تو که نبودیم، چطور ما شریک هستیم؟! گفت: چرا، به خدا ما بوده‌ایم، چون من اگر می‌بودم قطعا با اینها بودم، هیچ شک ندارد، روحم با اینها بوده.

بنابراین در مقام اجر و ثواب، اگر کسی واقعا قصد انجام کار خیری را داشته باشد و بعد موانع خارجی و غیر اختیاری جلویش را بگیرد، خداوند فضلا ثواب آن عمل را به او می‌دهد، ولی در گناه اگر مانع خارجی بیاید، گناه آن عمل منظور نمی‌شود. اما خود فکر گناه مسلم بد است و نوعی گناه می‌باشد.

پاورقی:

۱. اصلا اربعین مربوط به جابر است، مربوط به آمدن اسرا نیست، آمدن اسرا به کربلا قطعا دروغ است. اربعین امام حسین یعنی روز اول زیارتی که امام حسین شده، و به یاد آن هم اربعین شده روز زیارت.

عوامل تربیت (۴): کار

بحث ما درباره عوامل تربیت بود. درباره چند عامل بحث کردیم و حال دنباله بحث: یکی از عواملی که خیلی ساده است ولی شاید کمتر به آن توجه می‌شود، عامل کار است. کار از هر عامل دیگری اگر سازنده‌تر نباشد نقشش در سازندگی کمتر نیست. انسان اینجور خیال می‌کند که کار اثر و معلول انسان است، پس انسان مقدم بر کار است، یعنی چگونگی انسان مقدم بر چگونگی کار، و چگونگی کار تابع چگونگی انسان است، و بنابراین تربیت بر کار مقدم است. ولی این درست نیست، هم تربیت بر کار مقدم است و هم کار بر تربیت. یعنی این دو، هم علت یکدیگر هستند و هم معلول یکدیگر، هم انسان سازنده و خالق و آفریننده کار خودش است، و هم کار و نوع کار خالق و آفریننده روح و چگونگی انسان است.

کار از نظر اسلام

در اسلام بیکاری مردود و مطرود است و کار به عنوان یک امر مقدس شناخته شده است. در زبان دین وقتی می‌خواهند تقدس چیزی را بیان کنند به این صورت بیان می‌کنند که خداوند فلان چیز را دوست دارد. مثلاً در حدیث وارد شده است:

« ان الله يحب المؤمن المحترف » (۱).

خداوند مؤمنی را که دارای یک حرفه است و بدان اشتغال دارد دوست دارد.

یا اینکه گفته‌اند:

« الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله » (۲)

کسی که خود را برای اداره زندگیش به مشقت می‌اندازد مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند.

یا آن حدیث نبوی معروف که فرمود:

« ملعون من القى كلة على الناس » (۳).

هر کسی که بیکار بگردد و سنگینی [اقتصادی] خود را بر دوش مردم بیندازد ملعون است و لعنت خدا شامل اوست.

این حدیث در وسائل و بعضی کتب دیگر است.

یا حدیث دیگری که در "بحار" و برخی کتب دیگر هست که وقتی در حضور مبارک رسول اکرم درباره کسی سخن می‌گفتند که فلانی چنین و چنان است، حضرت می‌پرسید کارش چیست؟ اگر می‌گفتند کار ندارد می‌فرمود: "سقط من عینی" یعنی در چشم من دیگر ارزشی ندارد. در این زمینه متون زیادی داریم.

در همین کتاب کوچک "داستان راستان" از حکایات و داستانهای کوچکی که از پیغمبر و امیرالمؤمنین و سایر ائمه نقل کرده‌ایم فهمیده می‌شود که چقدر کار کردن و کار داشتن از نظر پیشوایان اسلام مقدس است، و این درست برعکس آن چیزی است که در میان برخی متصوفه و زاهدان و احیانا در فکر خود ما رسوخ داشته که کار را فقط در

پاورقی:

۱. وسائل ۱۳ / ۱۲ با اندکی تفاوت.

۲. کافی. ۵ / ۸۸.

۳. کافی. ۵ / ۷۲.

صورت بیچارگی و ناچاری درست می‌دانیم، یعنی هر کسی که کاری دارد می‌گوییم این بیچاره محتاج است، و مجبور است که کار کند، فی حد ذاته، آن چیزی که آن را توفیق و مقدس می‌شمارند بیکاری است که خوشا به حال کسانی که نیاز ندارند کاری داشته باشند، حال کسی که بیچاره است دیگر چکارش می‌شود کرد؟! در صورتی که اصلاً مسئله نیاز و بی‌نیازی مطرح نیست. اولاً کار یک وظیفه است. حدیث " « ملعون من القی کله علی الناس » " ناظر به این جهت است. ولی ما اکنون درباره کار از این نظر بحث نمی‌کنیم که کار یک وظیفه اجتماعی است و اجتماع حقی بر گردن انسان دارد و یک فرد هر چه مصرف می‌کند محصول کار دیگران است. و اگر نظریه مارکسیست‌ها را بپذیریم اساساً ثروت و ارزش، و هر چیزی که ارزشی دارد تمام ارزشش بستگی به کاری دارد که در راه ایجاد آن انجام گرفته است. یعنی کالا و کالا بودن کالا در واقع تجسم کاری است که روی آن انجام شده است. حال اگر این نظریه صد درصد درست نباشد (۱)، باز هر چیزی که انسان مصرف می‌کند لاقلاً مقداری از ارزش آن در برابر کاری است که روی آن انجام گرفته است. لباسی که می‌پوشیم، غذایی که می‌خوریم، کفشی که به پا می‌کنیم، مسکنی که در آن زندگی می‌کنیم، هر چه را که نظر کنیم می‌بینیم غرق در نتیجه کار دیگران هستیم. کتابی که جلومان گذاشته و مطالعه می‌کنیم محصول کار دیگران است: آن که تألیف کرده، آن که کاغذ ساخته، آن که چاپ کرده، آن که جلد نموده و غیره. انسان در اجتماعی که زندگی می‌کند غرق است در محصول کار دیگران، و به هر بهانه‌ای بخواهد از زیر بار کار شانه خالی کند همان فرموده پیغمبر است که سنگینی او روی دوش دیگران هست بدون اینکه کوچکترین سنگینی از دیگران به دوش گرفته باشد.

باری در اینکه کار یک وظیفه است نمی‌شود شکی کرد ولی ما درباره کار از نظر تربیت بحث می‌کنیم. آیا کار فقط وظیفه‌ای از روی ناچاری اجتماعی است؟ یا نه، اگر این مسئله نباشد نیز لازم است و به عبارت دیگر اگر این لابدیت و ناچاری وظیفه اجتماعی نباشد، باز هم کار از نظر سازندگی فرد یک امر لازمی است. انسان یک موجود - به یک اعتبار - چند کانونی است. انسان جسم دارد، انسان قوه خیال دارد، انسان عقل دارد، انسان دل دارد، انسان... کار برای جسم انسان ضروری است، برای خیال انسان ضروری است،

پاورقی:

۱. [استاد شهید در نوشته‌های اقتصادی خود ثابت کرده‌اند که این نظریه مردود است و کار فقط یکی از منشأهای ارزش است].

برای عقل و فکر انسان ضروری است، و برای قلب و احساس و دل انسان هم ضروری است. اما برای جسم کمتر احتیاج به توضیح دارد زیرا یک امر محسوس است. بدن انسان اگر کار نکند مریض می‌شود. یعنی کار یکی از عوامل حفظ الصحة است. بحث در این باره ضرورتی ندارد. بیائیم راجع به قوه خیال بحث کنیم.

کار و تمرکز قوه خیال

انسان یک نیرویی دارد و آن این است که دائماً ذهنش و خیالش کار می‌کند. وقتی که انسان درباره مسائل کلی به طور منظم فکر می‌کند که از یک مقدمه‌ای نتیجه‌ای می‌گیرد، این را می‌گوییم تفکر و تعقل، ولی وقتی که ذهن انسان بدون اینکه نظمی داشته باشد و بخواهد نتیجه‌گیری کند و رابطه منطقی بین قضایا را کشف نماید، همینطور که تداعی می‌کند، از اینجا به آنجا برود، این یک حالت عارضی است که اگر انسان خیال را در اختیار خودش نگیرد، یکی از چیزهایی است که انسان را فاسد می‌کند، یعنی انسان نیاز به تمرکز قوه خیال دارد. اگر قوه خیال آزاد باشد منشأ فساد اخلاق انسان می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

« النفس ان لم تشغله شغلک ».

یعنی اگر تو نفس را به کاری مشغول نکنی، او تو را به خودش مشغول می‌کند.

یک چیزهایی است که اگر انسان آنها را به کاری نگمارد طوری نمی‌شود، مثل یک جماد است. این انگشتر را که من به انگشتم می‌کنم، اگر روی طاقچه‌ای یا در جعبه‌ای بگذارم طوری نمی‌شود. ولی نفس انسان جور دیگری است، همیشه باید او را مشغول داشت، یعنی همیشه باید یک کاری داشته باشد که او را متمرکز کند و وادار به آن کار نماید، والا اگر شما به او کار نداشته باشید او شما را به آنچه که دلش می‌خواهد وادار می‌کند، و آنوقت است که دریچه خیال به روی انسان باز می‌شود، در رختخواب فکر می‌کند، در بازار فکر می‌کند، همینطور خیال خیال خیال، و همین خیالات است که انسان را به هزاران نوع گناه می‌کشاند. اما برعکس، وقتی که انسان یک کار و یک شغل دارد، آن کار و شغل، او را به سوی خود می‌کشد و جذب می‌کند و به او مجال برای فکر و خیال باطل

نمی‌دهد.

کار و جلوگیری از گناه

کتابی است به نام "اخلاق" از مردی به نام ساموئل اسمایلز. از کتابهای خوبی که در اخلاق نوشته‌اند این کتاب است. کتاب دیگری است به نام "در آغوش خوشبختی". این هم کتاب خوبی است. الان یادم نیست که در کدامیک از ایندو کتاب خوانده‌ام. نوشته بود: گناه، غالباً انفجار است، مثل دیگ بخار که اگر آن را حرارت بدهند و هیچ منفذی نداشته باشد، دریچه اطمینانی نداشته باشد، بالاخره انفجار پیش می‌آید. گفته بود: غالباً گناهان انفجار هستند، انسان منفجر می‌شود. منظورش این است که انسان به حکم اینکه یک موجود زنده است باید با طبیعت در حال مبادله باشد. آقای مهندس بازرگان در کتابهایشان خیلی جاها این مطلب را بیان کرده‌اند که انسان با طبیعت دائماً در حال مبادله است، یعنی از یک طرف نیرو و انرژی می‌گیرد، و از طرف دیگر می‌خواهد مصرف کند. وقتی که انسان نیرو و انرژی می‌گیرد، این نیرویی را که گرفته، چه جسمی و چه روحی، باید یک جایی مصرف کند. خیال انسان هم همینطور است. بدن انسان وقتی نیرو می‌گیرد باید مصرف شود: زبان انسان بالاخره باید حرفی بزند، چشم انسان بالاخره باید چیزی را ببیند، گوش انسان بالاخره باید صدایی را بشنود، دست و پای انسان حرکتی کند. یعنی انسان نمی‌تواند مرتب از طبیعت انرژی بگیرد و بعد خود را نگه دارد و مصرف نکند. این مصرف نکردن مثل همان دیگ بخار بی‌منفذ است که مرتب حرارتش می‌دهند و بالاخره منفجر می‌شود. افرادی که به دلیل تعیین مایی یا به هر دلیل دیگر (۱)، اینها را در یک حالت بیکاری و به قول عربها در یک حالت "عطله" درمی‌آورند، یعنی تمام وجودشان از نظر کار کردن و صرف انرژیهای ذخیره شده، در یک حالت تعطیل می‌ماند، در حالی که خودشان هم متوجه نیستند، نیروها سعی می‌کنند که به یک وسیله بیرون آیند. راه صحیح و درست و مشروع که برایش باقی نگذاشته، از طریق غیر مشروع بیرون می‌آید. غالباً حکام، جانی از آب درمی‌آیند، و یکی از علل جانی شدن آنان همین حالت تعطیل بودن و عطله از کار درست است، چون تعیین مایی اقتضا می‌کند که حاکم هیچ کاری از کارهای شخصی خود را

پاورقی:

۱. البته علل و عوامل زیادی دارد. در مورد مردها غالباً تعیین مایی منشا آن بوده، و در مورد زنها علل دیگر در کار بوده است.

انجام ندهد. مثلا اگر سیگاری هم می‌خواهد بکشد، اشاره نکرده کس دیگری سیگار را آماده می‌کند، و حتی کبریت را هم کس دیگری می‌کشد، و خودش این مقدار هم زحمت نمی‌کشد که برای سیگارش کبریت بکشد. کفشش را می‌خواهد پایش کند، یک کسی فوراً می‌آید پاشنه کش درآورده و کفشش را به پایش می‌کند. لباسش را می‌خواهد روی دوشش بیندازد، فوراً کسی روی دوشش می‌اندازد. به یک وصفی درمی‌آید که همه کارهایش را دیگران انجام می‌دهند و او همین‌جور مریبا مانند بیکار می‌نشیند و حتی طوری می‌شود که دست زدن به یک کار را - هر چند ساده و کوچک باشد - برخلاف شأن و حیثیت خود تشخیص می‌دهد.

درباره یکی از امرای قدیم خراسان می‌گویند که جبه خز خوبی پوشیده بود، برای او قلیانی آوردند، قلیان تکانی خورد و آتش آن روی جبه خزش افتاد. برخلاف شأن خودش می‌دید که لباسش را تکان دهد تا آتش بیفتد. فقط گفت "بچه‌ها"، یعنی بیایید. تا آنها آمدند، جبه و مقداری از تنش سوخت. اصلاً برخلاف شأن و حیثیت خود می‌دانست که جبه خود را تکان دهد. و حتی شنیدیم اگر می‌خواست بینی خود را پاک کند دیگری باید دستمال جلوی دماغش می‌گرفت (۱).

اینکه این اشخاص دست به هر جنایت و خیانتی می‌زنند برای همین است که آداب اجتماعی نمی‌گذارد که اینها انرژیهای خود را در راه صحیح مصرف کنند.

زن و غیبت

زنها در قدیم مشهور بودند که زیاد غیبت می‌کنند. شاید این به عنوان یک خصلت زنانه معروف شده بود که زن طبیعتش این است و جنسا غیبت کن است، در صورتی که چنین چیزی نیست، زن و مرد فرق نمی‌کنند. علتش این بود که زن - مخصوصاً زنهای متعینات، زنهایی که کلفت داشته‌اند و در خانه، همه کارهایشان را کلفت و نوکر انجام می‌دادند - هیچ شغلی و هیچ کاری، نه داخلی و نه خارجی نداشت، صبح تا شب باید بنشینند و هیچ کاری نکنند، کتاب هم که مطالعه نمی‌کرده و اهل علم هم که نبوده، باید یک زن هم شأن خودش پیدا کند، با آن زن چه کند؟ راهی غیر از غیبت کردن به رویشان باز نبوده، و این برایشان

پاورقی:

۱. قصه آن غلام معروف است که دستمال را جلوی بینی ارباب گرفت و ارباب گفت چرا بیرون نمی‌آید؟ گفت: ارباب! فینش را هم من باید بکنم!! اقلاً این کار را خودت بکن.

یک امر ضروری بوده، یعنی اگر غیبت نمی‌کردند واقعا بدبخت و بیچاره بودند.

یک وقتی در آن انجمن ماهانه، داستانی نقل کردم که از روزنامه گرفته بودم. نوشته بود در یکی از شهرها یا ایالات آمریکا در خانواده‌ها قمار آنقدر رایج شده بود که زنها به آن عادت کرده بودند و در خانه‌ها به صورت یک بیماری رواج یافته بود، و شکایت همه این بود که زنها دیگر کاری غیر از قمار ندارند. اول این را به عهده واعظها گذاشتند که آنها این بیماری را از سر مردم بیرون ببرند. ولی آخر بیماری علت دارد، تا علتش از میان نرود که بیماری از بین نمی‌رود. واعظها شروع کردند به موعظه در زیانهای قمار و آثار اخروی آن، ولی اثر نداشت. یک شهردار پیدا شد و گفت که من این بیماری را معالجه می‌کنم. آمد کارهای دستی از قبیل بافتنی را تشویق کرد و برای زنها مسابقه‌های خوب گذاشت و جایزه‌های خوب تعیین کرد. طولی نکشید که زنها دست از قمار کشیده و به این کارها پرداختند.

آن مرد علت را تشخیص داده و فهمیده بود که علت پرداختن زنها به قمار، بیکاری و احتیاج آنها به سرگرمی است. کار دیگری برایشان به وجود آورد تا توانست قمار را از میان ببرد. یعنی در واقع یک خلاء روحی در میان آنها وجود داشت و آن خلا منشأ این گناه بود، آن آدم فهمید که این خلا را باید پر کرد تا بشود قمار را از بین برد، و تا آن خلا به وسیله دیگری پر نشود نمی‌توان آن را از میان برداشت.

این است که یکی از آثار " کار " جلوگیری از گناه است. البته نمی‌گوییم صد درصد اینطور است، ولی بسیاری از گناهان منشأش بیکاری است. در جلسه پیش راجع به گناه فکری و خیالی صحبت کردیم که گناه منحصر به گناهی که به مرحله عمل برسد نیست، گناه خیالی هم گناه است، یعنی فکر گناه هم نوعی گناه است. البته فکر گناه تا به مرحله عمل نرسیده خود آن گناه نیست، برخلاف فکر کار نیک که اگر به وسیله مانعی به مرحله عمل هم نرسد، در نزد خدا به منزله همان عمل خوب شمرده می‌شود.

استعدادیابی در انتخاب کار

کار علاوه بر اینکه مانع انفجار عملی می‌شود، مانع افکار و وساوس و خیالات شیطانی می‌گردد. لهذا در مورد کار می‌گویند که هر کسی باید کاری را انتخاب کند که در آن استعداد دارد، تا آن کار علاقه او را به خود جذب کند. اگر کار مطابق استعداد و مورد علاقه نباشد و انسان آن را فقط به خاطر درآمد و مزد بخواهد انجام دهد، این اثر تربیتی را ندارد و شاید

فاسد کننده روح هم باشد. انسان وقتی کاری را انتخاب می‌کند باید استعدادیابی هم شده باشد. هیچ کس نیست که فاقد همه استعدادها باشد، منتها انسان خودش نمی‌داند که استعداد چه کاری را دارد. چون نمی‌داند، دنبال کاری می‌رود که استعداد آنرا ندارد، و همیشه ناراحت است. مثلا وضع دانشجویان ما با این کنکورهای سراسری وضع بسیار ناهنجاری است. دانشجو می‌خواهد به هر شکلی که هست این دو سال سربازی را نرود، و عجله هم دارد به هر شکلی که هست در دانشگاه را پیدا کند. وقتی آن ورقه‌ها و پرسشنامه‌ها را پر می‌کند، چند جا که دیپلمش به او اجازه می‌دهد نام‌نویسی می‌کند، هر جا را که درآمدش بیشتر است انتخاب می‌کند، و بسا هست جایی را انتخاب می‌کند که اصلا ذوق آن را ندارد، یعنی سرنوشت خود را تا آخر عمر به دست یک تصادف می‌دهد. این آدم تا آخر عمر خوشبخت نخواهد شد. بسا هست این فرد ذوق ادبی اصلا ندارد ولی با وجود دیپلم ریاضی احتیاطا اسمی هم در ادبیات یا الهیات می‌نویسد. بعد آنجاها قبول نمی‌شود و می‌آید اینجا، جایی که نه استعدادش را دارد و نه ذوقش را و تا آخر عمر کاری دارد که آن کار، روح و ذوقش را جذب نمی‌کند.

کارهای اداری هم اکثر اینجور است. البته ممکن است به بعضی کارها شوق داشته باشند ولی اکثر، خود کار اداری ابتکار ندارد و فقط تکرار است و شخص اجبارا برای اینکه گزارش غیبت ندهند و حقوقش کم نشود، با وجود بی‌میلی شدید، آن چند ساعت را پشت میز می‌نشینند. این هم خودش صدمه‌ای به فکر و روح انسان می‌زند. انسان باید کاری را انتخاب کند که آن کار عشق و علاقه او را جذب کند، و از کاری که علاقه ندارد باید صرف نظر کند ولو درآمدش زیاد باشد. پس در مورد کار این جهت را باید مراعات کرد، و آنوقت است که خیال و عشق انسان جذب می‌شود و در کار، ابتکاراتی به خرج می‌دهد.

کار و آزمودن خود

و از همین جا است که یکی از خواص کار آشکار می‌شود، یعنی "آزمودن خود". یکی از چیزهایی که انسان باید قبل از هر چیز بیازماید خودش است. انسان قبل از آزمایش خودش نمی‌داند چه استعدادهایی دارد، با آزمایش، استعدادهای خود را کشف می‌کند. تا انسان دست به کاری نزده، نمی‌تواند بفهمد که استعداد این کار را دارد یا ندارد. انسان، با کار، خود را کشف می‌کند، و خود را کشف کردن بهترین کشف است. اگر انسان دست به

کاری زد و دید استعدادش را ندارد، کار دیگری را انتخاب می‌کند و بعد کار دیگر تا بالاخره کار مورد علاقه و موافق با استعدادش را پیدا می‌کند. وقتی که آن را کشف کرد، ذوق و عشق عجیبی پیدا می‌کند و اهمیت نمی‌دهد که درآمدش چقدر است. آن وقت است که شاهکارها به وجود می‌آورد که شاهکار ساخته عشق است نه پول و درآمد. با پول می‌شود کار ایجاد کرد، ولی با پول نمی‌شود شاهکار ایجاد کرد. واقعا باید انسان به کارش عشق داشته باشد.

پس یکی از خواص کار این است که انسان با کار، خود را می‌آزماید و کشف می‌کند.

کار و فکر منطقی

گفتیم منطقی فکر کردن این است که انسان هر نتیجه‌ای را از مقدماتی که در متن خلقت و طبیعت قرار داده شده بخواهد. اگر انسان فکرش اینجور باشد که همیشه نتیجه را از راهی که در متن خلقت برای آن نتیجه قرار داده خواهد، این فکر، منطقی است، اما اگر انسان هدفها، ایده‌ها و آرزوهای خود را از یک راهی می‌خواهد که آن راهها راههایی نیست که در خلقت به سوی آن هدفها باشد و اگر احيانا یک وقت بوده، تصادف بوده است، یعنی کلیت ندارد، [فکر او منطقی نیست]. مثلا ممکن است یک نفر ثروتمند شده باشد از راه یک گنج، مثلا در صحرا می‌رفته، و یا زمینی خریده بوده و می‌خواسته ساختمان کند، و بعد زمین را کنده و گنجی پیدا شده، یا مثلا از راه بلیتهای بخت آزمائی پولش زیاد شده است. اگر انسان همیشه پول را از چنین راههایی بخواهد، یعنی راهی که منطقی و حساب شده نیست، فکر او فکر غیر منطقی است. اما اگر کسی پولی را، درآمدی را از راهی منطقی بخواهد، فکرش منطقی است. مثلا اگر انسان درآمد را از راه عملگی بخواهد، درست است که راه ضعیفی است ولی راهی منطقی است. اگر من فکر کنم که امروز این بیل را روی شانهم بگیرم و بگویم تا غروب حاضرم کار کنم، این مقدار منطقی است که تا امشب مبلغ پانزده تومان گیرم می‌آید. انسان وقتی که در عمل و وارد کار باشد فکرش منطقی می‌شود، یعنی در عمل رابطه علی و معلولی و سببی و مسببی را لمس می‌کند، و چون لمس می‌کند فکرش منطبق می‌شود با قوانین عالم و دیگر آن فکر شیطانی و خیالی و آرزویی نیست بلکه منطبق است بر آنچه که وجود دارد، و آنچه که وجود دارد حساب است و منطق و قانون.

این است که عرض کردیم کار روی عقل و فکر انسان اثر می‌گذارد. گذشته از اینکه

انسان با کار تجربه می‌کند و علم به دست می‌آورد و کار مادر علم است یعنی بشر علم خود را با تجربه و کار به دست آورده است، و به عبارت دیگر گذشته از اینکه کار منشأ علم است عقل و فکر انسان را نیز اصلاح و تربیت و تنظیم و تقویت می‌کند.

تأثیر کار بر احساس انسان

همچنین کار روی احساس انسان اثر می‌گذارد، آن که در اصطلاح قرآن " دل " گفته می‌شود، و آن چیزی که رقت، خشوع، قساوت، روشنی و تاریکی به او نسبت داده می‌شود، می‌گوییم: فلانکس آدم رقیق القلبی است، فلانی آدم قسی القلبی است، یا می‌گوئیم: قلبم تیره شد، قلبم روشن شد، آن کانونی که در انسان وجود دارد و ما اسمش را دل می‌گذاریم. کار از جمله آثارش این است که به قلب انسان خضوع و خشوع می‌دهد، یعنی جلوی قساوت قلب را می‌گیرد. بیکاری قساوت قلب می‌آورد و کار اقل فائده‌اش برای قلب انسان این است که جلوی قساوت قلب را می‌گیرد. در مجموع، کار در عین اینکه معلول فکر و روح و خیال و دل و جسم آدمی است، سازنده خیال، سازنده عقل و فکر، سازنده دل و قلب و به طور کلی سازنده و تربیت کننده انسان است.

کار و احساس شخصیت

یکی دیگر از فوائد کار، مسئله حفظ شخصیت و حیثیت و استقلال است که تعبیرهای مختلفی دارد، مثلاً آبرو انسان آنگاه که شخصیتش ضربه بخورد، آبرویش برود و تحقیر بشود ناراحت می‌شود. انسان در اثر کار - و مخصوصاً اگر مقرون به ابتکار باشد - به حکم اینکه نیازش را از دیگران برطرف کرده است، در مقابل دیگران احساس شخصیت می‌کند، یعنی دیگر احساس حقارت نمی‌کند.

دو رباعی است منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در دیوان منسوب به ایشان. در یکی می‌فرمایند:

لنقل الصخر من قلل الجبال احب الی من منن الرجال

يقول الناس لی فی الکسب عار فان العار فی ذل السؤال

برای من سنگ کشی از قله‌های کوه - یعنی چنین کار سختی - گواراتر و آسانتر است از

اینکه منت دیگران را به دوش بکشم. به من می‌گویند: در کار و کسب ننگ است (۱)، و من می‌گویم: ننگ این است که انسان نداشته باشد و از دیگران بخواهد. در رباعی دیگر می‌فرماید:

کد کد العبد ان احببت ان تصبح حرا.
اگر می‌خواهی آزاد زندگی کنی، مثل برده زحمت بکش.
واقطع الامال من مال بنی آدم طرا.
آرزویت را از مال هر کس که باشد ببر و قطع کن.
لا تقل ذا مکسب یزری فقصد الناس ازری.
نگو اینکار مرا پست می‌کند، زیرا از مردم خواستن، از هر چیزی بیشتر ذلت می‌آورد.
انت ما استغنیت عن غیرک اعلی الناس قدرا
وقتی که از دیگران بی‌نیاز باشی، هر کاری داشته باشی، از همه مردم بلند قدرتر هستی.

بوعلی سینا و مرد کناس

شنیده‌اید که بوعلی سینا مدت زیادی از عمرش را به سیاست و وزارت گذراند و وزارت چند پادشاه را داشته است، و این از جمله چیزهایی است که علمای بعد از او بر وی عیب گرفته‌اند که این مرد وقتش را بیشتر در این کارها صرف کرد، در صورتی که با آن استعداد خارق‌العاده می‌توانست خیلی نافعتر و مفیدتر واقع شود. یک وقتی بوعلی با همان کبکبه و دبدبه و دستگاه وزارتی و غلامها و نوکرها داشت از جایی عبور می‌کرد، به یک کناسی برخورد کرد که داشت کناسی می‌کرد و مستراحی را

پاورقی:

۱. می‌دانیم همین کارهایی را که ما اسمش را عملگی می‌گذاریم، علی علیه‌السلام انجام می‌داد، مثل حفر چاه و قنات، کشت درخت، آباد کردن باغها و احیانا کار به شرط مزد گرفتن و لو برای غیر مسلمان. گاهی علی علیه‌السلام می‌رفت در باغهای مدینه برای بنی‌قریظه و بنی‌النضیر که یهودیان مدینه بودند کار می‌کرد و مزد می‌گرفت و با آن پول زندگی می‌کرد. قهرا چنین انسانی مورد تهاجم قرار می‌گیرد که تو ننگت نمی‌کند از چنین کارها!؟

خالی می‌نمود. بوعلی هم معروف است که سامعه خیلی قوی داشته و حتی مطالب افسانه‌واری در این مورد می‌گویند. کناس با خودش شعری را زمزمه می‌کرد. صدا به گوش بوعلی رسید:

گرامی داشتم ای نفس از آنت
که آسان بگذرد بر دل جهانت

بوعلی خنده‌اش گرفت که این مرد دارد کناسی می‌کند و منت هم بر نفسش می‌گذارد که من تو را محترم داشتم برای اینکه زندگی بر تو آسان بگذرد. دهنه اسب را کشید و آمد جلو گفت انصاف این است که خیلی نفست را گرامی داشته‌ای! از این بهتر دیگر نمی‌شد که چنین شغل شریفی انتخاب کرده‌ای. مرد کناس، از هیکل و اوضاع و احوال شناخت که این آقا وزیر است. گفت: " نان از شغل خسیس خوردن به که بار منت رئیس بردن ". گفت: همین کار من از کار تو بهتر است. بوعلی از خجالت عرق کرد و رفت (۱).

خود این یک مطلبی است و یک نیازی است برای انسان: آزاد زندگی کردن و زیر بار منت احدی نرفتن. این برای کسی که بویی از انسانیت برده باشد با ارزش‌ترین چیزها است، و این بدون اینکه انسان کاری داشته باشد که به موجب آن متکی به نفس و متکی به خود باشد ممکن نیست.

توصیه رسول اکرم

داستانی در اصول کافی است و من در " داستان راستان " ذکر کرده‌ام. یکی از اصحاب رسول اکرم خیلی فقیر شده بود به طوری که به نان شبش محتاج بود. یک وقت زنش به او گفت: برو خدمت پیغمبر (ص)، شاید کمکی بگیری. این شخص می‌گوید: من رفتم حضور پیغمبر (ص) و در مجلس ایشان نشستم و منتظر بودم که خلوت شود و فرصتی به دست آید، ولی قبل از اینکه من حاجتم را بگویم پیغمبر اکرم جمله‌ای گفتند و آن این بود:

« من سالنا اعطیناه و من استغنی عنا اغناه الله ».

کسی که از ما چیزی بخواهد به او عنایت می‌کنیم اما اگر خود را از ما بی‌نیاز بداند خدا واقعا او را بی‌نیاز می‌کند.

پاورقی:

۱. این داستان در " نامه دانشوران " ذکر شده است.

این جمله را که شنید دیگر حرفش را نزد و برگشت منزل. ولی باز همان فقر و بیچارگی گریبانگیرش بود. یک روز دیگر به تحریک زنش دوباره آمد خدمت پیغمبر. در آن روز هم پیغمبر در بین سخنانشان همین جمله را تکرار فرمودند. می‌گوید من سه بار این کار را تکرار کردم و در روز سوم که این جمله را شنیدم فکر کردم که این تصادف نیست که پیغمبر در سه نوبت این جمله را به من می‌گوید. معلوم است که پیغمبر می‌خواهد بفرماید از این راه نیا. این دفعه سوم در قلب خودش احساس نیرو و قوت کرد، گفت معلوم می‌شود زندگی راه دیگری دارد و این راه درست نیست. با خودش فکر کرد که حالا بروم و از یک نقطه شروع کنم ببینم چه می‌شود. با خود گفت: من هیچ چیزی ندارم، ولی آیا هیزم کشی هم نمی‌توانم بکنم؟ چرا. اما هیزم کشی بالاخره الاغی، شتری و ریسمان و تیشه‌ای می‌خواهد. این ابزار را از همسایه‌ها عاریه گرفت. یک بار هیزم گذاشت روی حیوان و آورد و فروخت، و بعد پولی را که تهیه کرده بود برد خانه و خرج کرد. برای اولین بار نتیجه کار را دید و لذت آن را چشید. فردا هم این کار را تکرار کرد. یک مقدار از پول هیزم را خرج کرد و یک مقدار را ذخیره نمود. چند روز این کار را تکرار کرد تا به تدریج تیشه و ریسمان را از خود کرد و یک حیوان هم برای خود خرید و کم کم از همین راه زندگی او تأمین شد. یک روز رفت خدمت رسول خدا. پیغمبر به او فرمودند: «نگفتم: «من سالنا اعطیناه و من استغنی عنا اغناه الله». اگر تو آن روز چیزی از من می‌خواستی می‌دادم اما تا آخر عمر گدا بودی، ولی توکل به خدا کردی و رفتی دنبال کار، خدا هم تو را بی‌نیاز کرد.

کار از نظر ناصر خسرو

شعری است از ناصر خسرو. (۱) می‌گوید:

| | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| ز خاک تیره نماید به خلق زر عیار | چو مرد باشد پرکار و بخت (۲) باشد یار |
| بهانه هیچ نیارد زبهر خردی کار (۳) | فلک به چشم بزرگی کند نگاه در آنک |
| که سال تا سال آرد گلی زمانه زخار (۴) | بزرگ باش و مشو تنگدل زخردی کار |

پاورقی:

۱. خیال نکنید که ادباء ما توجه به این مسائل نداشته‌اند و همه را دیگران گفته‌اند).

۲. مقصود از "بخت" شرایط مساعد است.

۳. لا تقل ذا مکسب یدری. نگو کسب کوچکی است.

۴. طبیعت یک سال طول می‌کشد تا از یک خار گلی به وجود آورد. یعنی این درس را از

بزرگ حصنی دان دولت (۱) و درش محکم به عون کوشش بر درش مرد یابد بار
زهر که آید کاری در او پدید بود چنان کز آینه پیدا بود تو را دیدار
می‌خواهد بگوید هر کسی هنرش از چهره‌اش پیدا است. بعد در مذمت بیکاری و بیعاری شعر خوبی
دارد. می‌گوید:
شراب و خواب و کباب و رباب تره و نان هزار کاخ فزون کرد با زمی (۲) هموار

کار از دیدگاه بزرگان

در مجله "بهداشت روانی" خواندم که پاستور دانشمند معروف گفته است:

بهداشت روانی انسان در لابراتوار و کتابخانه است.

مقصودش این است که بهداشت روانی انسان به "کار" بستگی دارد و انسان بیکار خود بخود بیمار
می‌شود. من اینجا نوشته‌ام که اختصاص به لابراتوار و کتابخانه ندارد، کلیه کارهایی که می‌تواند انسان را
عمیقا جذب کند و فکر را بسازد خوب هستند.
در همان مجله از ولتر نقل کرده بود که می‌گفته است:

"هر وقت احساس می‌کنم که درد و رنج بیماری می‌خواهد مرا از پای درآورد، به کار پناه می‌برم. کار
بهترین درمان دردهای درونی من است."

در همان کتاب "اخلاق" ساموئل اسمایلز یادم است نوشته بود:

"بعد از دیانت، مدرسه‌ای برای تربیت انسان بهتر از مدرسه کار ساخته نشده است."
و از بنیامین فرانکلین نقل کرده بود که:

پاورقی:

> روزگار بیاموز.

۱. یعنی ثروت.

۲. زمی = زمین.

" عروس زندگی کار نام دارد. اگر شما بخواهید داماد این عروس بشوید (یعنی شوهر این عروس بشوید) فرزند شما " سعادت " نام خواهد داشت "

پاسکال گفته است:

" مصدر کلیه مفسد فکری و اخلاقی، بیکاری است. هر کشوری که بخواهد این عیب بزرگ اجتماعی را رفع کند باید مردم را به کار وادارد تا آن آرامش عمیق روحی که عده معدودی از آن آگاهند در عرصه وجود افراد برقرار شود "

و سقراط گفته است:

" کار، سرمایه سعادت و نیکبختی است "

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرين.

ایران عرضه

مرجع نمونه سوالات

آزمون های استخدامی

به همراه پاسخنامه تشریحی

خدمات ایران عرضه:

- ارائه اصل سوالات آزمون های استخدامی
- پاسخنامه های تشریحی سوالات
- جزوات و درسنامه های آموزشی

برای دانلود رایگان جدیدترین سوالات استخدامی بخش های زیر، روی آن کلیک نمایید:

تعلیم و تربیت در اسلام مطهری - تعلیم و تربیت اسلامی - سوالات آموزش و پرورش

« انتشار یا استفاده غیر تجاری از این فایل، بدون حذف لوگوی ایران عرضه، مجاز می باشد »

