

مقایسه تطبیقی مدار حرکت تربیتی انسان در اسلام با اگزیستانسیالیسم

* محمد شریفانی

** محسن قمی

چکیده

فرآیند تربیت انسان از حرکتی منسجم و معنادار تشکیل شده است. این حرکت، آغاز و انجامی دارد، شامل محرکی به نام فاعل حرکت و موضوعی برای حرکت است، زمانی را به خود اختصاص می‌دهد و دارای مرزهای تعریف شده می‌باشد. پژوهش حاضر در مقام بیان مرزهای حرکت تربیتی است که در زبان فیلسوفان از آن به مدار و مسافت حرکت تعبیر می‌شود. برای تبیین بهتری از مسافت حرکت تربیتی از منظر دین، نگاهی مقایسه‌ای با یکی از مکاتب فکری غربی (اگزیستانسیالیسم) صورت می‌گیرد.

واژگان کلیدی

حرکت، حرکت تربیتی، مسافت، فطرت، علم، عقل، اعتدال، اگزیستانسیالیسم، اسلام.

sharifanimohammad@yahoo.com

ghomimohsen_2005@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۲۵

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شیراز.

** استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۰/۳

طرح مسئله

محدوده‌ای را که حرکت در آن قرار می‌گیرد «مسافت حرکت» می‌گویند و این مسافت، حکم بستر (کانال) و مداری را دارد که متحرک در آن حرکت می‌کند. ضرورت وجود مسافت برای حرکت نیازمند برهان نیست؛ زیرا اگر حرکت را جریانی بدانیم که دارای فاعل است و متحرک را به حرکت درمی‌آورد، آن متحرک باید در محدوده‌ای حرکت کند که محرک آن را ایجاد کرده است که آن محدوده همان «مدار حرکت» است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲ / ۲۷۱)

حال که هر حرکتی الزاماً دارای مسافت معین است، سخن بر آن است که آیا تربیت انسان که نوعی حرکت است، مسافت تعریف‌شده‌ای دارد یا این حرکت - استثنائاً - مسافت معینی ندارد؟ در حرکت تربیتی انسان، متربی باید براساس چه فرآیندی در جریان خاص حرکت تربیتی هدایت شود و این مسیر چگونه باید تعریف شود؟

در مقام تعیین مسافت تربیت انسان، دو دیدگاه قابل طرح است:

۱. دیدگاه مدرنیته که تفکری مثل اگزیستانسیالیسم آن را رهبری می‌کند. در این دیدگاه، نباید امر تربیت را محدود به هیچ حدی کرد؛ بلکه تحدید آزادی مطلق بشر، خود مانع رشد و تربیت انسان است.

۲. دیدگاه اسلام که دین و شریعت را مبین حدود تربیت می‌داند؛ تربیت انسان باید محدود به حدود الهی باشد و متحرک در محدوده‌ای که دین تعریف می‌کند، طی مسافت کند. اکنون این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

الف) اگزیستانسیالیسم

نمونه تأثیرپذیری فلاسفه غرب از جهان‌بینی اومانیستی در میان فلاسفه اگزیستانسیالیست مشاهده می‌شود؛ چنان‌که برجسته‌ترین متفکر این مکتب «ژان پل سارتر» مراحل اولیه از فلسفه خویش را در مجموعه‌ای به نام «اگزیستانسیالیسم یک اومانیسم است» تدوین می‌نماید. (اتکینسون، ۱۹۹۰: ۸۳)

در تاریخچه این مکتب - اعم از اگزیستانسیالیسم کهن و نوین - اختلافات گسترده‌ای وجود دارد؛ (کرمی، ۱۳۸۵: ۹۳) ولی آنچه مسلم است آنکه این فلسفه، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی است که اساس خود را بر فردیت حاضر انسانی بنا نهاده است. در این فلسفه، انسان مقام خود را جستجو می‌کند. (بارت، ۱۳۶۹)

اصول و مبانی فکری

اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که انسان، تنها پدیده هستی است که وجودش بر ماهیت او مقدم است و بدون هیچ‌گونه سرشتی به دنیا می‌آید. انسان در ابتدا وجود پیدا می‌کند و آنگاه با انتخاب و اختیار خود، هویت خود را می‌سازد. همچنین این مکتب، کمال انسان را در «اختیار» و «آزادی» او می‌داند. بیشترین تکیه این مکتب بر مسئله آزادی اراده و اندیشه انسان و تمرد و عصیان او در مقابل هر قدرتی است که بخواهد آزادی وی را سلب کند. (نوالی، ۱۳۷۳؛ حنایی، ۱۳۷۷) آنها معتقدند: خود حقیقی انسان این است که هیچ خودی نداشته باشد و خودش آن خود را بسازد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸۷)

نقد و بررسی

هرچند نقد گسترده دیدگاه یادشده از حوصله این مقاله خارج می‌باشد، بدیهی است که: اولاً؛ اگر مراد از ماهیت همان اصطلاح فلسفی باشد، سخن آنها باطل است؛ زیرا براساس مبانی فلسفی، هیچ موجودی - غیر از واجب‌الوجود - بدون ماهیت نیست؛ (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۷۸) اما اگر مرادشان این باشد که انسان از خود، سرشت ثابت و غیر قابل تغییری ندارد و این خود انسان است که طبیعت خود را می‌سازد، مطلب قابل قبولی است که هم در فلسفه اسلامی - خصوصاً در فلسفه صدرایی - و هم در متون دینی (مأنده / ۶۰) سابقه دارد.

ثانیاً؛ اینکه انسان آزاد، مختار و مسئول آفریده شده، مطلب درستی است؛ ولی اگزیستانسیالیست‌ها فراتر از آن را که همان «به خود وانهادگی» است، مطرح می‌کنند که ترجمان «تفویض» یا همان دیدگاه معتزلی‌ها در صدر اسلام است (سبحانی، ۱۳۷۱)

که در کلمات ائمه مردود شمرده شده است: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۶۰)

اگر خدا را غایت سیر و کمال نهایی انسان بدانیم، وابستگی انسان به خدا، دلبستگی او به کمال نهایی و غایت خود است و این معنا نه تنها باعث از خودبیگانگی و غافل شدن انسان از «خود» نمی‌باشد، غفلت انسان از کمال نهایی و غایت خود (غفلت از خدا) باعث از خودبیگانگی و غفلت از «خود کامل» می‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۳۸ - ۳۴۰) در نگاه استاد مطهری، آنان بین هدف و وسیله خلط کرده‌اند. آزادی برای انسان «کمال وسیله‌ای» است، نه «کمال هدفی». (همان: ۱۹۰)

ب) تعیین حدود تربیت بر محور دین

قبل از تعیین محدوده تربیت دینی، تبیین چند نکته به عنوان تعیین پیش فرض مسئله ضروری است:

یک. نیازمندی به دین

از مجموع تعاریف موجود برای دین، تعریفی که با اعتقاد به ماورای طبیعت، هدف‌داری خلقت و اخلاقی بودن انسان و هستی سازگارتر است، چنین است: دین در لغت به معنای «انقیاد، خضوع، پیروی، اطاعت، تسلیم و جزا» و در اصطلاح «مجموعه عقاید، اخلاق و مقرراتی (احکامی) است که برای اداره امور جامعه و پرورش انسان‌ها به صورت حق یا باطل یا مخلوط از آنها قرار داده می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۱) این تعریف، قیم بودن دین (یوسف / ۴۰) نسبت به سعادت بشر را الهام می‌بخشد.

اندک تأملی کافی است تا قضاوت کنیم عقل به تنهایی برای تعیین برنامه زندگی و از جمله «حدود تربیت» کافی نیست و دین‌شناسان ادله فراوانی بر این مدعا اقامه کرده‌اند. از نظر علامه طباطبایی، عقل انسان نمی‌تواند او را به کمال و سعادت برساند؛ چراکه از درک حقایق اشیا عاجز است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۳۸۹) همچنین قوانین و مقررات اسلامی با نظام آفرینش هماهنگ است (همو، ۱۳۸۰) و قرآن نیز بر عدم کفایت

عقل مستقل و ضرورت وجود وحی تأکید می‌کند. (نساء / ۱۶۵ - ۱۶۳؛ طه / ۱۳۴؛ بقره / ۱۵۱؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۲)

دو. عناصر دین حق و ویژگی های آن

دینی که مدعی است می‌تواند برای بشر، برنامه سعادت ابدی - در هر دو نشئه دنیا و آخرت - ارائه دهد، ناگزیر از داشتن جامعیت، کمال و خاتمیت است. آموزه‌های دین جامع باید در راستای اهداف فردی و اجتماعی و تأمین‌کننده آن و نیز دارای هماهنگی کامل میان آموزه‌های خود باشد. چنین دینی باید بتواند با همه تحولات اجتماعی سازگاری داشته باشد و لازمه این امر از یک سو گستردگی محتوای آن و از سوی دیگر، سازگاری میان اجزا و ارکان آن است. اگر دین باید پیام‌آوری برای همه اعصار باشد، داشتن انسان‌شناسی عمیق لازمه آن است؛ از جمله آنکه دستوراتش مطابق با فطرت باشد.

شواهد فراوانی از آیات و روایات، عناصر سه‌گانه کمال، جامعیت و خاتمیت را تأیید می‌کند که نتیجه آن، حقانیت، صلاحیت و انحصار دین اسلام برای تحدید تربیت بشر است. (نحل / ۸۹؛ انعام / ۱۱۴؛ یوسف / ۱۱۱؛ انعام / ۳۸؛ سید رضی، ۱۳۷۶: خ ۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۵۹)؛ (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲ / ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۱ / ۳۶۱) پیامبر اسلام «خاتم النبیین» است (احزاب / ۴۰) و مبنای خاتمیت این است که دین، امری فطری است و چون فطرت انسان‌ها تغییرناپذیر است، هماهنگی آخرین شریعت با فطرت انسان، رمز خاتمیت آن است. (روم / ۳۰)

از دیدگاه متفکران مهم‌ترین کارکردهای چنین دینی را می‌توان چنین برشمرد: معنابخشی به زندگی (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۱ و ۵۲) برآورده ساختن میل به جاودانگی (اونامونو، ۱۳۷۰: ۹۵) تقویت صبر و بردباری (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۴۱) نجات از تنهایی (ملکیان، بی‌تا: ۱۰۵) ایجاد وحدت (نصری، ۱۳۷۳: ۳۲۲) ایجاد نشاط و پویایی (سید رضی، ۱۳۷۶: ن ۳۱) پشتیبانی از فضایل اخلاقی (نصری، ۱۳۷۳: ۳۰۶ - ۲۸۶) و تنظیم روابط اجتماعی. (حائری، ۱۳۶۴: ۵۰)

حدود تربیت دینی

بیان شد که تربیت انسان نمی‌تواند محدود به هیچ حد و مرزی نباشد و اختیار مطلق به انسان دادن - آن‌گونه که از بیان آگزیستانسیالیست‌ها مشهود است - به بی‌راهه رفتن است؛ اما دین به دلیل جامعیت ابعاد و کارکردهای متعدد و مثبتی که در حیات انسانی دارد، تنها ضامن تعیین‌کننده مسیر تربیت و محدوده آن از آغاز تا انجام خواهد بود. از مجموع آیات و روایات چنین برمی‌آید که اسلام، تربیت انسان را محدود به چهار حد فطرت، علم، عقل و اعتدال می‌داند. که سه حد اول، زمینه‌ساز حد چهارم هستند. این حدود چهارگانه از این آیه قابل اقتباس است:

لقد أرسلنا رسلنا بالبینات وأنزلنا معهم الكتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط.
(حدید / ۲۵)

در اینجا، بینات به فطرت، کتاب به علم، میزان به عقل و همچنین قسط - که نتیجه آن سه می‌باشد - به اعتدال اشاره دارند. این ادعا بدین معناست که انبیا به عنوان مربیان بشر مبعوث شده‌اند تا مسیر زیر را دنبال کنند:

مرحله اول، تذکر آموزش ثانوی است. رسول در اینجا چیز جدیدی آموزش نمی‌دهد؛ بلکه یک «مذکر» است که آنچه را در درون انسان‌ها تعبیه شده، استخراج می‌کند و فطرت خوابیده را بیدار می‌نماید. (غاشیه / ۲۱)

مرحله دوم، آموزش ابتدایی و روشن‌گری‌های علمی و توجه دادن بشر به آن چیزی است که نمی‌داند. این دانش (حجت بیرونی) را انبیا با «کتاب» به بشر ارائه می‌دهند. پیامبر در اینجا «معلم» است. (جمعه / ۲)

مرحله سوم، ایجاد تفکر و تدبر (تعقل) است. با توجه به اینکه آموزش‌ها نیازمند تجزیه، تحلیل، ترکیب و مقایسه‌اند، باید افسار علم را به دست عقل سپرد تا از آسیب‌های احتمالی مصون بماند. (محمد / ۲۴)

مرحله چهارم، اعتدال در درون و بیرون است. حاصل سه‌گام اول، ایجاد نوعی تعادل

فکری، روحی و رفتاری به وسعت گستره زندگی - و نیز عدالت اجتماعی - است که این همان هدف نهایی دین می‌باشد. (حدید / ۲۵)

اکنون به بررسی این چهار حد تربیتی می‌پردازیم.

حد اول: فطرت

اولین گام انبیا در مسیر تربیت انسان، آگاهی دادن است. آگاهی نیز بر دو قسم است: حصولی و حضوری.

آگاهی حصولی همان دانشی است که میزبان انسان است؛ یعنی در فطرت و سرشت آدمی، علم بدون واسطه‌ای وجود دارد که نقش مربیان، آموزش دادن نیست، بلکه بیدار کردن و تنبیه دادن آن است: «لیذکروهم مسنی فطرته.» (سید رضی، ۱۳۷۶: خ ۱)

آن علمی که انسان در آغاز خلقت از آن محروم است و برای او نقش میهمانی دارد، علم حصولی است. (نحل / ۷۸)

شاید بحث درباره سرشت آدمی، مهم‌ترین مبحث انسان‌شناسی باشد؛ به گونه‌ای که از آن به «المعارف» یاد کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۴۲) برخی اندیشمندان حوزه انسان‌شناسی بر این عقیده‌اند که انسان‌ها فاقد سرشت و ذات مشترکند (واعظی، ۱۳۷۷: ۹۳) و در مقابل نیز عده‌ای برآنند که انسان‌ها ذات مشترکی دارند؛ ولی ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم. (مان، ۱۳۵۰: ۱۵۸) پاره‌ای دیگر نیز قائل به وجود سرشت واحدند؛ اما در ماهیت آن (نیک‌سرشتی یا بدسرشتی انسان) اختلاف نظر دارند. (همان)

مفهوم فطرت

انواع مختلف حیوانات دارای غرایز مشترکی نظیر غریزه حفظ و صیانت ذات، شهوت و تولید مثل هستند. علاوه بر این، ویژگی‌ها و رفتارهای مختص به خود را نیز دارند. شیوه لانه‌سازی، کیفیت دستیابی به غذا، نحوه تقسیم کار در زندگی جمعی و ... ویژگی‌هایی هستند که به واسطه آنها می‌توان یک نوع حیوان را از سایر انواع، مشخص کرد.

انسان نیز از دارا بودن این خصوصیات مستثنا نیست و در نتیجه، نوع متفاوتی از سایر

انواع حیوانی را تشکیل می‌دهد؛ اما انسان دارای پاره‌ای خصوصیات «فراحیوانی» نیز هست که به طور مشترک در میان همه افراد بشر یافت می‌شود. میدان جستجو برای یافتن این خصوصیات مشترک غیراکتسابی «فراحیوانی»، دستگاه ادراکی و احساسی بشر است. اگر بتوان اثبات کرد انسان‌ها از شناخت و ادراکات خاص و همچنین گرایش‌ها و تمایلات ویژه‌ای بهره‌مندند که سایر حیوانات از داشتن آنها محروم هستند، وجود طبیعت مشترک ویژه و فراحیوانی انسان، اثبات می‌شود.

مقصود از سرشت انسانی، مجموعه‌ای از استعدادها - اعم از جسمانی و روانی - و برخی فعلیت‌ها می‌باشد که پیش از تأثیر محیط مادی و اجتماعی و به طور غیراکتسابی در انسان‌ها به وجود می‌آید. این طبیعت که «فطرت» نامیده می‌شود، در طول تاریخ یا اصلاً تغییری نکرده یا دست‌کم تغییر چندانی نیافته است و همواره انسان را همراهی می‌کند. (واعظی، ۱۳۷۷: ۴۸)

فطرت - همانند روح انسانی - از دو جهت با خداوند ارتباط دارد: یکی از جهت سنخ وجود و کمال هستی بودن و دیگر اینکه تنها مبدأ فاعلی آن خداست. از این‌رو همان‌گونه که خداوند درباره روح انسان می‌فرماید: «و نفخت فیه من روحی» (حجر / ۲۹) و روح را به خود اسناد می‌دهد - و این اسناد و اضافه هم تشریفی است - و خود را آفریدگار روح می‌داند، درباره فطرت هم فرموده است: «فطرت الله التي فطر الناس علیها» (روم/ ۳۰) یعنی فاطر خداست و فطرت نیز - به اضافه تشریفی - به خدا استناد دارد؛ برخلاف «شاکله» که مستند به خود انسان است و لذا گاهی حسنه از او صادر می‌شود و گاهی سیئه: «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت». (بقره / ۲۸۶)

در برخی روایات نیز به نهادینه شدن فطرت الهی در انسان تصریح شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «کلُّ مولودٍ یولدُ یولدُ علی الفطرة». (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۳) و امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «کلمة الإخلاص فإِنَّهَا الفطرة» (سید رضی، ۱۳۷۹: خ ۱۱۰) و: «فبعث فیهم رسله و واتر إلیهم أنبیائهم لیستأدوهم میثاق فطرتهم ... ویتروا لهم دفائن العقول». (همان: خ ۱)

ارتباط دین و فطرت، ارتباط عمیقی است و هم مبانی اعتقادی دین (توحید، نبوت و معاد) فطری است و هم فلسفه بسیاری از احکام دین، با فطرت هماهنگ است. همچنین گسترده‌ترین بخش دین که اخلاقیات آن است، به‌طور محسوس فطری است. اعتقاد به وجود سرشت مشترک در انسان‌ها، مبنای نظری مناسبی برای برخی از بحث‌ها و نظریه‌های مهم علمی و فلسفی را فراهم می‌سازد.

تعارض دیدگاه‌ها

برخی مکاتب و اندیشمندان، هیچ‌گونه سرشت مشترکی در انسان‌ها را نمی‌پذیرند که مهم‌ترین این مکاتب عبارتند از: اگزیستانسیالیسم، روان‌شناسان رفتارگرا، نظریه‌پردازان یادگیری اجتماعی، جامعه‌گرایان و تاریخ‌گرایان. (واعظی، ۱۳۷۷: ۷۶ - ۷۳؛ رجبی، ۱۳۸۰: ۱۴۷ - ۱۴۵)

گفته شد که از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها، وجود انسان پیش از ماهیتش تحقق می‌یابد. از این رو خود انسان باید با روشی که در زندگی برمی‌گزیند و افعالی که اراده می‌کند، به خودش هویت بخشد. پس نمی‌توان گفت ماهیت و سرشت انسان چیست؛ بلکه باید دید هر انسانی چه ماهیتی از خود می‌سازد؛ درست برخلاف سایر موجودات که هویت از پیش تعیین شده‌ای دارند و نمی‌توانند آن را تغییر دهند:

در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر، نخست هیچ نیست؛ سپس چیزی می‌شود ... بدین‌گونه، طبیعت کلی بشری وجود ندارد ... هیچ‌گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه زد، وجود ندارد. (سارتر، ۱۳۷۶: ۴۹ - ۲۸)

اگزیستانسیالیسم با این استدلال که در شیوه هستی انسانی، وجود مقدم بر ماهیت است، بر آزادی تأکید می‌کند: «ما نخست هستیم؛ سپس آنچه هستیم، می‌شویم.» (پین، ۱۳۸۲: ۸۸) البته داشتن فطرت مشترک بدین معنا نیست که همه ویژگی‌های انسان یکسان است. بنابراین وجود طبیعت مشترک، هیچ منافاتی با آزادی و مسئولیت انسان نخواهد داشت. (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۹۲)

در مقابل، عده‌ای دیگر از اندیشمندان، سرشت مشترک انسانی را پذیرفته‌اند. البته گروهی از ایشان، انسان را ذاتاً متمایل به شر و بدی می‌دانند که پیروان فروید، تجربه‌گرایانی مانند توماس هابز و سودگرایانی مانند جان استوارت میل و بتنام از این دسته‌اند. (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

در کلام مسیحی نیز انسان ذاتاً موجودی گناهکار است و از این رو مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کشته شد تا دیگر مسیحیان، از گناه ذاتی تطهیر شوند. (میشل، ۱۳۷۷: ۷۷؛ ویلسون، ۱۳۸۱: ۱۴۴ - ۱۴۱؛ هوژن، ۱۳۷۹: ۹۲ - ۸۷)

بسیاری از متفکران به پاک بودن سرشت انسان و میل او به نیکی و فضایل اعتقاد دارند. ژان ژاک روسو می‌گوید: «انسان دارای یک خوبی طبیعی است و اعمال خلاف او ناشی از شرایط مخرب اجتماعی است.» (نقل از: حلبی، ۱۳۷۴: ۱۵۸) مردم‌گرایانی مانند مازلو و راجرز و برخی از فرویدی‌ها مانند فروم و اریکسون نیز چنین باوری دارند. (همان)

فلاسفه - به ویژه فلاسفه الهی - که ویژگی ممتاز انسان را عقل او می‌دانند و از انسان با «حیوان ناطق» یاد می‌کنند، تلقی مثبتی از انسان دارند. از این دیدگاه، عقل نیرویی است که می‌تواند همه گرایش‌های انسان را تحت کنترل خود درآورد و از سوئی، او را در رسیدن به سعادت راهنمایی کند. عرفا نیز که گوهر انسان را از عالم اعلا پنداشته، انسان را ذاتاً متعلق به آن عالم می‌دانند، او را موجودی نیک‌سرشت معرفی می‌کنند. (همان)

از نگاه تمامی ادیان آسمانی نیز انسان موجودی پاک‌سرشت است؛ چراکه اگر موجودی شریر و هدایت‌ناپذیر بود، ارسال رسل و انزال کتب، کاری بس لغو و بیهوده می‌نمود. آزادی، تکلیف، مسئولیت، ابتلا و آزمایش، براساس نگاهی مثبت به انسان معنا می‌یابند. از نگاه دینی، انسان خلیفه خدا بر زمین، دارای کرامت ذاتی، مسجود فرشتگان و مخلوق ویژه الهی است که خداوند پس از آفرینش او به خود «آفرین» می‌گوید. (مؤمنون / ۲۳) از این دیدگاه، انسان دارای ویژگی‌هایی فراجیوانی است که اصطلاحاً به

آنها «فطریات» می‌گویند. این خصوصیات ویژه، تمییزدهنده انسان از سایر موجودات هستند که شناخت هر چه بهتر آنها موجب شناخت بیشتر از انسان خواهد شد.

فطریات انسان

فطریات انسان را می‌توان در سه بعد ادراکی، گرایشی و توانشی جستجو کرد و برای این کار از روش‌ها و ابزارهای مختلفی مانند مشاهده و تجربه - از طریق علمی چون توان‌بخشی و زیست‌شناسی - عقل، بررسی درونی، دین و یافته‌های تاریخی بهره جست. اکنون سه بعد پیش‌گفته را بیشتر توضیح می‌دهیم:

یکم. آگاهی‌های فطری

آگاهی‌های فطری به آن دسته از علمی گفته می‌شود که انسان به طور ذاتی و بدون نیاز به آموزش آنها را داراست (مظفر، ۱۴۰۴: ۳ / ۳۵) و مهم‌ترین آنها عبارتند از: قضایایی بدیهی که انسان به صرف تصور موضوع و محمول، به رابطه بین آنها حکم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۸۲) تشخیص کلیات فضایل و رذایل (شمس / ۸) شناخت خداوند که علم حضوری انسان به خداست و اعتقاد به برخی صفات الهی، مانند توحید و اینکه ذات او مستجمع جمیع کمالات است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۱۷۹ و ۱۸۰)

هر امری که ریشه در بدیهیات داشت و نهایتاً به آنها - که اساس آن استحاله تناقض است - رسید، ثبوت ادراکش فطری (بدیهی) خواهد بود. (بهمنیر، ۱۳۴۹: ۵۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۴۲۳؛ همان: ۳ / ۴۴۴)

دوم. گرایش‌های فطری

امیال فطری - که در مقابل امیال غریزی قرار می‌گیرند - گرایش‌هایی مخصوص انسان و فراحوانی هستند که معمولاً از چهار گرایش با عنوان «امیال فطری» نام می‌برند: حقیقت‌جویی، میل به فضایل اخلاقی، زیبایی‌طلبی و پرستش (حس مذهبی). گاهی از میل به زندگی اجتماعی (دیرکس، ۱۳۸۵: ۱۰۹ - ۹۹) میل به جاودانگی و عشق به مبدأ عالم (خداوند متعال) - که عشق اصلی انسان‌هاست - نام می‌برند. (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۱۸۰)

سوم. توانایی‌های فطری

انسان دارای توانایی‌هایی است که هیچ موجود دیگری ندارد. پاره‌ای از آنها عبارتند از: درک و یادگیری مفاهیم پیچیده، کلی‌سازی مفاهیم به وسیله عقل، تعمیم جزئیات و رسیدن به قوانین کلی (بقره / ۳۳ - ۳۱) تصمیم گرفتن و قدرت خلاقیت و ابتکار (دیرکس، ۱۳۸۵: ۱۴) و قدرت زبانی - که به مجموعه‌ای از توانایی‌ها مانند تفکر، نمادسازی، لغت‌سازی و تکلم بازمی‌گردد - (باطنی، ۱۳۶۹: ۱۱۶). همچنین انسان توانایی دارد به مراتبی از قرب ربوبی نایل گردد که هیچ موجود دیگری بدان‌جا نرسیده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶ / ۳۸۲)

نقش فطرت در تربیت

با توجه به این سرمایه عظیم، مربیان در مقام تربیت باید پیش از هر اهرمی از این ابزار استفاده کنند. اگر مربی نتواند در مقام شکوفایی فطرت و مانع‌زدایی از آن گامی بردارد، حداقل نباید دست به مسیر فطرت زده، مانعی در راه شکوفایی آن ایجاد کند. این خود یک گام مهم در موفقیت انسان‌هاست. بسیاری از ناهنجاری‌ها در مسیر تربیت را مربیان ناآگاه ایجاد می‌کنند که این، مسیر تربیت را کند یا منحرف می‌سازد. تحمیل آرا و افکار شخصی، افراط و تفریط و مخاطب‌ناشناسی از جمله مواعی است که در روایات به آنها اشاره شده و می‌تواند مانعی در مسیر تربیت باشد. (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۲۰ / ۲۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۴ / ۲۱۴؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۶)

مربی باید همان‌گونه که در مسیر فطرت مانع‌زدایی می‌کند، گام‌هایی نیز در مسیر احیای فطرت انسان‌ها بردارد؛ اقداماتی از قبیل آگاهی دادن، تفکر و تذکر. خداوند حکیم پس از آیه شریفه فطرت، چهار عامل اساسی در شکوفایی فطرت را بیان می‌کند: «مُتَّبِعِينَ لِحَبِيبِهِ وَأَتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَكُلًّا تَكَوَّنُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.» (روم / ۳۱) انابه به معنای رجوع مکرر؛ (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۴ / ۳۱۹) «تقوا» به عنوان دژ مستحکمی که آدمی خود را حفظ کرده تا در موقعیت‌های ویژه بتواند اعضا، جوارح، فکر و خواسته خود را مهار کند؛ «نماز» عامل بازگشت به خود و «دوری از شرک» که شرک عامل اساسی انحطاط فرد و جامعه است.

حد دوم: علم

دین‌های آسمانی ریشه‌ای وحیانی دارند و وحی، گونه‌ای آموزش ربانی به رسولان الهی است؛ پس اساس دین بر آموزش است و هر دین الهی با آموزش آغاز می‌شود. دانشمندان بزرگ مسلمان از دیرباز به این امر مهم عنایت خاص داشته‌اند که در نهایت به زایش فرهنگ و تمدن اسلامی و از جمله علوم اسلامی انجامیده است. از جمله علل توجه جدی دانشمندان مسلمان به علم آن است که در تمام جوامع روایی شیعه و اهل سنت، فصل حجیمی درباره علم، تعلم و تعلیم آمده است.

ارزش علم

با همه ارزش و جایگاه بلندی که اسلام برای «بسمله» قائل است و ۱۱۳ سوره با آن آغاز شده‌اند، خداوند باب گفتگو با آخرین پیامبرش را نه با «بسم الله»، که با «إقرأ» آغاز کرد و آنگاه از رب، آفرینش، اکرام، تعلیم، قلم و انسان و آنچه نمی‌دانست، یاد نمود. (علق / ۵ - ۱)

از منظر اسلام، مطلوب آن است که هر فرد مسلمان پیوسته یا عالم باشد یا متعلم. (صدوق، ۱۰۴۳: ۳۹) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طلب علم را بر مسلمانان واجب کرده: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۷۷) و برای دانش آموختن، مرزهای مکانی را برداشته است: «أطلبوا العلم ولو بالصین» (همان) و با اشاره به آموزش مستمر، برای تعلیم و تربیت، مرز زمانی را نیز نشناخته است: «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد.» (همان)

مفهوم علم

علم به شیء یعنی صورت حاصل از آن در نفس که با معلوم خود، وحدت ماهوی دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۶) تعریف رایج از علم منطبق بر علم حصولی است؛ یعنی علمی که ضرورتاً علم و معلوم، دو واقعیت مغایرند؛ اما نه دو واقعیت مغایر غیر مرتبط؛ بلکه دو واقعیتی که یکی (علم) بر دیگری (معلوم) انطباق دارد. انطباق، مقوم این نوع علم است. (همان: ۳ / ۳۰۵) حقیقت انطباق به این‌همانی باز می‌گردد که به معنای

وحدت ماهوی واقعیت منطبق شونده با واقعیت دیگر وجود خارجی شیء است. به عبارت دیگر، وحدت ماهوی ذهن و عین لازم است تا این همانی کامل تحقق یابد. (همان) علم حضوری (حقیقت علم) علمی است که در آن، علم و معلوم یکی باشند؛ برخلاف علم حصولی که علم مغایر با معلوم است. (همان: ۶) حقیقت علم چیزی نیست جز حضور واقعیتی نزد شیء و به عبارت دیگر، علم نحوه وجود و واقعیتی است که حضور، شرط آن است. علمی که مریبان بشر در مسیر تربیت به انسان می آموزند، هر دو نوع آن بوده است؛ اما در ترغیب به علم حصولی و تحصیل اصل یقین و پرهیز از تقلید، ظن و گمان، امام صادق علیه السلام فرموده اند:

اگر کسی به استناد گفتار گروهی از مردم وارد دین شود، گروه دیگر یا همان گروه، او را از دین بیرون می برند؛ ولی اگر کسی به استناد گفتار خداوند و سنت معصوم وارد دین شود، کوهها از بین می روند و او همچنان استوار است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۰۵)

لذا قرآن هر نوع تقلیدی را که به تحقیق منتهی نشود، ناپسند شمرده است. (زخرف / ۲۳؛ قصص / ۳۶) هر نوع اثبات یا نفی که براساس تحقیق و برهان نباشد، از نظر منطق دین، باطل شمرده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۱۳)

نقش علم در تربیت

از اهتمام دین به دانش معلوم می شود روحیه دانش دوستی، خردورزی، تفکر، مطالعه و تحقیق باید در جامعه دینی نهادینه شود و زمینه فراگیری علوم و مهارت های گوناگون، تربیت متخصصان طراز اول در همه رشته ها و تهیه امکانات و ابزار علمی و فنی لازم در جامعه فراهم گردد.

بر هر مسلمانی لازم است با قرآن کریم، معارف دینی و احکام فقهی آشنا شود و علوم را که کاربردهای فردی و عمومی دارند تحصیل نماید. شهید مطهری در این باره می گوید:

از فرهنگ قرآنی و روایی چنین مستفاد است که هر علمی که به حال

اسلام و مسلمین نافع و برای آنها لازم است، آن را باید از علوم دینی شمرد و جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نافع و لازم را علم دینی بخوانیم. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۳)

حد سوم: عقل

گام سومی که انبیا در کسوت مربی در مسیر تربیت انسان طی می‌کنند، خردورزی است. دانش بیرونی و درونی گاهی دست‌خوش آسیب‌هایی از قبیل اعتماد به ظن، تقلید، شتاب‌زدگی و امیال نفسانی می‌گردند که موجب حُمول فطرت و کسوف دانش می‌شود. اینجاست که حد سوم تربیت (خردورزی) مرزهای دانش غیرحقیقی را بسته، موجب ورود به دانش حقیقی می‌شود.

مفهوم عقل

عقل در لغت عرب به معنای «بستن و نگه داشتن» است (جوهری، ۱۹۹۰: ۲ / ۷۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۳۲۶) و در اصطلاح، بیشتر بر مرکز یا قوه‌ای اطلاق می‌شود که به وسیله آن، انسان اشیا را بر وجه حقیقی آنها درک می‌کند و از یکدیگر تمییز می‌دهد. (انیس و دیگران، ۱۳۶۷: ۶۱۶) عقل قوه آمادگی برای پذیرش علم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۴۶) پس یک معنای عقل در اصطلاح، قوه شناخت اشیا - همان‌طور که هستند - می‌باشد که به آن «عقل نظری» گفته می‌شود و معنای اصطلاحی دیگر آن، قوه تشخیص خوب و بد و زشت و زیباست که به آن «عقل عملی» اطلاق می‌گردد. هنگام مراجعه به احادیث پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام نیز جامع‌ترین و بنیادی‌ترین شکل تأکید و فراخوانی استفاده از عقل را می‌یابیم؛ به نحوی که بیشتر جوامع روایی شیعه و از جمله، کتاب «اصول کافی» که تقریباً معتبرترین مجموعه حدیثی شیعه است، با کتاب «العقل و الجهل» شروع می‌شوند.

در آموزه‌های قرآنی، ارتباط با عقل و پذیرش‌های عقلانی، معیاری برای ارزش‌گذاری هر چیزی است. از نگاه قرآنی، ابزار حسی برای شناخت شرط لازم است؛ اما کافی نیست؛ زیرا انسان برای شناخت موجودات، باید آگاهی خود را عمق بخشد و به باطن

اشیا راه یابد تا ماهیت و حقیقت آنها را دریابد؛ آنگاه با طبقه‌بندی کردن آنها و با انواع تجزیه و تحلیل، بررسی، تعمیم، تجرید و ترکیب، به درستی به شناخت دست یابد. این شناخت با ابزاری به نام «قوه عاقله» صورت می‌گیرد. این سرمایه خدادادی، ما را به تفکر صحیح و کارآمد وامی‌دارد و از این طریق، توانمندی‌های ما را پرورش می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۲۳) عقل به آن نیرویی گفته می‌شود که عامل درخشش، تشخیص و پختگی آدمی است؛ یعنی همان نیرویی که مرکز تفکر و تشخیص خوبی از بدی است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲ / ۳۱۲)

از منظر قرآن کریم، پس از چشم و گوش، قلب - که همان قوه خردورزی است - ابزار شناخت معرفی شده است: «و جعل لكم السَّمْعَ و الأبصار و الأفئدة قليلاً ما تشكرون.» (نحل / ۷۸)

ائمه معصومین علیهم‌السلام عقل را حجت خدا، معیار تشخیص و ارزیابی درست و نادرست و پاداش و کیفر، محک خوبی‌ها و بدی‌ها، سرمایه اصلی در راه بندگی خدا، عامل دستیابی به کمال و راه ورود به بهشت دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۲ - ۸) همان‌طور که سرپیچی از دستورهای معصومین علیهم‌السلام مستلزم شقاوت خواهد بود، گوش ندادن به فرمان‌های عقل (حجت باطنی) نیز پایانی جز دوزخ ندارد: «أَو كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ.» (ملک / ۱۰)

در فرهنگ قرآنی، تالّه بدون تعقل ممکن نیست. تصدیق وحی در آغاز با عقل است؛ اما سپس با تمسک به دامن وحی می‌توان به ادراک حقایق و فهم واقعیات در بعد نظری و ایمانی و درست‌ها و نادرست‌ها و سره‌ها و ناسره‌ها در بعد عملی نایل آمد. از نظر قرآن، راه معرفت تعقل است و تا تعقل نباشد، معرفت حقیقی وجود ندارد. پس معرفت و ایمان به خدا، بدون عقلانیت ممکن نیست:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ *
 قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ. (یونس / ۱۰۰ و ۱۰۱)

کارکردهای عقل

با تأمل در آیات قرآن کریم، کارکردهای گوناگونی برای عقل می‌یابیم که هر کدام، گوشه‌ای از زوایای ناپیدای عقل را آشکار می‌کنند. تعبیراتی که در قرآن در زمینه کارکردهای عقل آمده است، با مراتبی از «شعور: درک ساده» (بقره / ۱۵۴) آغاز می‌شود و مراحل «فقه: درک مسائل نظری از مسائل آشکار» (انعام / ۶۵) «فکر: تجزیه و تحلیل» (انعام / ۵۰) «ذکر: یادآوری» (بقره / ۲۲۱) «نهی: درک عمیق حقایق» و «بصیرت: بینش عمیق» (قیامت / ۱۴) را به دنبال دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۵۰)

نقش عقل در تربیت

باید توجه داشت که میان عقل و دین (آموزه‌های قرآنی و روایی) تعارضی وجود ندارد و خردورزی، اساس تعلیم و تربیت قرآنی است که این یک اصلی اساسی محسوب می‌شود. از آنجاکه خردورزی و استخراج توانمندی‌های عقل، مبنای تعلیم و تربیت قرآنی است، انسان باید با ایجاد زمینه‌های لازم، از حس‌گرایی محض و نیز استدلال‌گرایی صرف عبور کرده، به صمیم واقعیت دست یابد و خود صاحب رأی و نظر شود؛ یعنی اینکه اندیشه او از موانع آزاد شده، بصیرت یافته باشد.

به فرموده امام صادق علیه السلام، عقل دارای جنود فراوانی است که خردورزان از آنها بهره‌مند هستند و در جهت تکمیل عقل خود، این جنود را پرورش می‌دهند. از جمله این جنود - که بیش از هفتاد مورد هستند - خیر، امیدواری، رضا، شکر، توکل، رأفت، رحمت، عفت، زهد، رفق، تواضع، سکوت، صبر، بزرگواری، قناعت، مواسات، اخلاص، امانت، خضوع و ... می‌باشند. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۷۱ - ۶۹)

پرورش این صفات در متری نیز لازم است و از آنجاکه خردورزی مبنای تربیت دینی و قرآنی است، دستورالعمل‌های تربیت دینی نیز خردپذیر هستند. مثلاً برخی آیات در مقام بیان دلیل احکام الهی هستند. (انعام / ۹۱؛ حج / ۷۴؛ زمر / ۶۸؛ مؤمنون / ۱۱۵؛ انبیاء / ۲۲ و ...)

حد چهارم: اعتدال

با توجه به منابع دینی، انبیا آمده‌اند تا ابتدا از بیرون به انسان معرفت دهند به تقدّم زمانی (آنزنا معهم الکتاب)؛ سپس معرفت درونی بشر را بیدار و آشکار کنند به تقدّم رتبی (لقد أرسلنا رسلنا بالبینات)؛ آنگاه قدرت تعقل او را فعال نمایند (آنزنا معهم الکتاب والمیزان) تا در پرتو این سه رکن، بشر به اعتدال فردی و عدالت اجتماعی نایل آید (لیقوم الناس بالقسط). (حدید / ۲۵) انسان معتدل، حد نصاب اولیه برای تربیت را دارد و از این‌رو اعتدال یعنی حکایت سلامت فرد و جامعه و آمادگی فرد برای تعالی معنوی.

گستره جلوه‌های اعتدال به وسعت ابعاد وجودی بشر، امیال، نیازها، اعمال و حتی افکار اوست. آنچه طی هر مرحله از زندگی آدمی وی را از لغزش‌ها و انحراف‌ها باز داشته، طی طریق در مسیر صواب را ممکن می‌سازد، حفظ اعتدال، رعایت حدود، حفظ حقوق و اجتناب از افراط و تفریط در حیطه مسائل فردی، اجتماعی، عقیدتی و امور روزمره زندگی است.

مفهوم اعتدال

واژه اعتدال از عدل گرفته شده است. (قرشی، ۱۳۸۱: ج ۹) عدل در لغت به معنای «حد وسط و میانه» می‌باشد که مفهوم مساوات نیز در آن نهفته است. (معین، ۱۳۶۰: ۲۲۸۲) مفهوم عدل در اصطلاح را نیز باید به همان دو عبارت مشهوری تعریف کرد که از عهد ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۶۴) بدان‌ها توصیف شده است، یعنی «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» و «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ». (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۷۱) عبارت نخست می‌تواند تبیین حقیقت عدل در مقام «هست‌ها» (جهان‌بینی) قلمداد شود و عبارت دوم نیز توصیف تحقق عدالت در مقام «بایدها و نبایدها» (احکام اخلاق) است.

عدالت در اصطلاح عالمان اخلاقی به معنای اعتدال قوای نفس و رعایت حد وسط در همه امور یا همان کمال آدمی است (نراقی، ۱۳۸۱: ۹۱) و در اصطلاح فقیهان، حالتی پایدار در نفس است که در اثر اجتناب از گناهان کبیره و ترک اصرار بر انجام گناهان صغیره حاصل می‌شود. (انصاری، ۱۳۸۰: ۹۰) این معنا به مفهوم عدالت در اصطلاح عالمان اخلاق باز می‌گردد. (موسوی خمینی، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۳۰)

در عرف حقوقی، عدالت به معنای رعایت حقوق افراد و نفی هرگونه تبعیض است. کوتاه سخن آنکه، عدالت «رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی جهت نیل به عدالت اجتماعی است.» (ایروانی، ۱۳۸۴: ۷۰)

در متون دینی، واژه‌های دیگری نیز به جای عدل به کار رفته است که «قصده» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶) و «وسط» (طبرسی، ۱۳۰۲: ۱ / ۸۶) از آن جمله‌اند. افراط و تفریط، ضد عدل و قصد و دو سوی آن هستند: «افراط، تجاوز حد است از طرف زیادت» (معلوف، ۱۳۸۰: ۵۷۷) و «تفریط» به معنای تباه ساختن و کوتاهی کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۶۱) امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لا تری الجاهل إلا مُفْرِطاً أو مُفْرِطاً». (سید رضی، ۱۳۷۶: ح ۷۰)

عدالت به دلیل گستردگی، اقسام و مراتب مختلفی دارد و به اعتبار «حوزه کاربرد»، «نوع کارکرد»، «متعلق و موضوع» آن یا سایر ملاک‌ها، می‌تواند به اقسام گوناگونی تقسیم شود. عدل در معنای عام و کلان آن، به عدالت در قلمرو تکوین (عرصه خلق و تدبیر حیات و هستی) و عدالت در قلمرو تشریح (عرصه مناسبات انسانی) تقسیم می‌شود؛ همان‌طور که عدل تشریحی نیز به عدالت حقوقی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی و ... دسته‌بندی می‌شود.

منزلت عدالت

عدل در اندیشه اسلامی، اصیل‌ترین اصل تکوینی و تشریحی و گسترده‌ترین ارزش الهی - انسانی به شمار می‌رود؛ زیرا بر اساس هستی‌شناسی اسلامی، اعتدال همانند ساختار و روح، بر هستی و حیات حاکم است: «بالعدل قامت السموات والأرض». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۸ / ۱۸۶) و «العدل أساسُ به قوام العالم». (همان: ۷۵ / ۸۳)

اسلام و اعتدال

جهت‌گیری تربیتی اسلام بر این استوار است که تربیت‌یافتگان واقعی آن، افرادی جامع‌الاطراف باشند. در مواعظ لقمان حکیم به فرزندش آمده است: «واقصد فی مشیک».

(لقمان / ۱۹) این میانه‌روی، در بردارنده جزئی‌ترین رفتار انسانی، یعنی نحوه راه رفتن ظاهری تا شیوه و اصول رفتاری و عملکردی در کل مسیر زندگی بشر است؛ فضیلتی که با تأسف فراوان در جوامع مدرن امروز مفقود است و در مقابل پیشرفت‌های نوین علمی، شاهد سیر نزولی ملکات و فضائل اخلاقی در همه ابعاد زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی و ... هستیم که مسلماً در اثر انحراف از صراط مستقیم و مهجور ماندن بشریت از زمزم هدایت هادیانی است که صادق ایشان فرمود: «و نحن الصراط المستقیم».

(مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴ / ۱۲)

قرآن و روایات، پیامبر خدا ﷺ را الگویی تمام‌عیار و تجسم عینی اعتدال معرفی کرده‌اند. (احزاب / ۲۱) حضرت علی علیه السلام نیز در توصیف سیره پیامبر ﷺ می‌فرماید: «سیرته القصد». (سید رضی، ۱۳۷۶: خ ۹۴)

جلوه‌های اعتدال

جهان آفرینش بر پایه عدل استوار است و سراسر نظام هستی از کهکشان‌ها گرفته تا دنیای شگفت‌انگیز زمین، از جهان پر رمز و راز موجودات زنده تا اسرار پنهان یک اتم در دل یک موجود بی‌جان، همه و همه در پرتو توازن و تعادل نیروها و قرار گرفتن هر چیز در جایگاه مناسب خود استوارند: «و كلُّ شئٍ عنده بمقدار». (رعد / ۸) آیاتی مانند «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» (ملک / ۳)، «والسَّماء رفעה و وضع المیزان * ألا تطغوا فی المیزان» (رحمن / ۷) و «الذی أحسن کل شئٍ خلقه» (سجده / ۷) به وجود هماهنگی در نظام تکوین و جهانی متعادل تصریح دارند.

نظام تشریح نیز به طور کامل، همسو با نظام آفرینش است و تأکید اسلام بر عدل، قسط و توازن در همه زمینه‌ها بسیار قابل توجه است؛ به گونه‌ای که خداوند نظام آفرینش و تشریح را تنها با خمیرمایه عدل و قسط و توازن سرشته است:

در قرآن از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا اهداف اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده

است. عدل قرآن، هم‌دوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۰)

آیه «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» نیز مؤید هر دو بخش تعادل در نظام تکوین و تشریح است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۹ / ۵۸۷)

جلوه‌های اعتدال را می‌توان در عرصه اخلاق، مثل اعتدال در حب و بغض و اعتدال در زمینه احکام، مثل میانه‌روی در عبادت (طه / ۲؛ اسراء / ۱۱۰) و نیز اعتدال در عقاید، مانند نه جبر و نه تفویض (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۶۰) یافت.

نقش اعتدال در تربیت

یک مربی مسلمان در تربیت واقعی مسلمانان، تنها به جنبه‌های مادی و معنوی یا فردی و اجتماعی بدون توجه به ابعاد دیگر نظر ندارد؛ بلکه در نگاه او، یک مسلمان آرمانی، انسانی همه‌جانبه، متفکر، باایمان، دادگر، مبارز، مجاهد و در عین حال، اهل معنویت و بندگی خدا و زندگی و فعالیت و معاشرت است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳: ۵۴)

نتیجه

تربیت از منظر دینی، برخلاف نگرش اگزیستانسیالیست‌ها آزاد و رها نیست و تربیت بی‌قید و شرط، انسان را تعالی نمی‌بخشد. انسان موجودی حد ناشناس است که آزادی مطلق خواسته اوست و او را به فسق و فجور و در نهایت به سقوط می‌کشاند. لذا تربیت در نگرش دینی کاملاً جهت‌یافته و محدود به حدودی است که مریبان باید در مقام تربیت متریبان از این قانون تبعیت کنند. مربی باید ابتدا با ابزارهای سالم، فطرت‌ها را بیدار کند و سپس با آموزش‌های لازم به متریبان آگاهی بخشد و در مرحله سوم، عقل را ترازویی برای سنجش رفتار انسان بداند تا در نهایت، انسانی معتدل بسازد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. سید رضی (موسوی)، محمد، ۱۳۷۶، *نهج البلاغه*، تهران، مؤسسه انتشارات نبوی، چ نهم.
۳. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، ۱۴۰۴ ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. اتکینسون، آر. اف، ۱۹۹۰ م، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۶. ارسطو، ۱۳۸۶، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیر کبیر.
۷. انصاری، مرتضی، ۱۳۸۵، *المکاسب*، ج ۱، قم، مطبوعات دینی.
۸. انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۶۷، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. اونامونو، میگل، ۱۳۷۰، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، البرز.
۱۰. ایروانی، جواد، ۱۳۸۴، *اخلاق اقتصادی در قرآن و حدیث*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۱. بارت، ویلیام، ۱۳۶۹، *اگزستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین پور، تهران، آگاه.
۱۲. باطنی، محمدرضا، ۱۳۶۹، *زبان و تفکر*، تهران، فرهنگ معاصر.
۱۳. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۴۹ ق، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۱۴. پین، مایکل، ۱۳۸۲، *فرهنگ اندیشه انتقادی*، ترجمه پیام یزدان جو، تهران، مرکز.
۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.

۱۷. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، ۱۹۹۰ م، *الصحاح (تاج اللّغة و صحاح العربیة)*، تحقیق عطار احمد عبدالغفور، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۸. حائری، سید کاظم، ۱۳۶۴، *بنیان حکومت در اسلام*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۰. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۴، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران، اساطیر.
۲۱. حنایی، محمد سعید، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، تهران، هرمس.
۲۲. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۳، *سیره نبوی*، تهران، دریا.
۲۳. دیرکس، هانس، ۱۳۸۵، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، مرکز.
۲۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱۴۲۶ ق، *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، قم، طلیعة النور.
۲۵. رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. سارتر، ژان پل، ۱۳۷۶، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، قم، توحید.
۲۸. صدر المتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۴۲۸ ق، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعة العقلیه*، ج ۱ و ۶، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (صدوق)، ۱۰۴۳ ق، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. _____، ۱۳۸۰، *بررسی های اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۰۲، *جوامع الجامع*، تهران، بی‌نا.

- ۶۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۶، زمستان ۸۹، ش ۲۳
۳۳. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۸۱، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. کرمی، حسین، ۱۳۸۵، انسان‌شناخت تطبیقی در آراء ملاصدرا و یاسپرس، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم، اسوه.
۳۶. مان، لاند، ۱۳۵۰، انسان‌شناسی، ترجمه رامپور صدر نبوی، مشهد، باستان.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، توحید، تهران، صدرا.
۴۱. _____، ۱۳۷۰، مسئله فطرت، تهران، صدرا.
۴۲. _____، ۱۳۸۴، عدل الهی، تهران، صدرا.
۴۳. _____، ۱۳۸۵، انسان کامل، تهران، صدرا.
۴۴. _____، ۱۳۸۷، سیری در نهج‌البلاغه، تهران، صدرا.
۴۵. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۴ ق، المنطق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
۴۶. معلوف، لوئیس، ۱۳۸۰، المنجد فی اللغة، تهران، اسلام.
۴۷. معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ فارسی، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۸۲، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. _____، ۱۳۷۷، پیام قرآن: تفسیر نمونه موضوعی، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. ملکیان، مصطفی، بی تا، کلام جدید ۲، جزوه آموزشی.
۵۱. موسوی خمینی (امام)، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، چهل حدیث، قم، طه.
۵۲. _____، ۱۴۰۳ ق، تحریر الوسیلة، تهران، مکتب اعتماد.
۵۳. میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب.

۵۴. نراقی، مهدی، ۱۳۸۱، *جامع السعادات*، ج ۱، ترجمه کریم فیضی، قم، قائم آل محمد علیهم السلام.

۵۵. نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

۵۶. نوالی، محمود، ۱۳۷۳، *فلسفه‌های اگزیستنسیالیزم و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، دانشگاه تبریز.

۵۷. واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.

۵۸. ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

۵۹. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.

۶۰. هوژن، پلر نورگارد و دیگران، ۱۳۷۹، *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.

