

نظریه‌ی حرکت جوهری: پیامدهای فلسفی و تربیتی

دکتر مرتضی خسرونژاد*
دکتر محسن قمی**
محمد شریفانی***

چکیده

نظریه‌ی حرکت جوهری از ابتکارات ژرف و تأثیرگذار ملاصدرای شیرازی است که توانست تحولی بنیادین در فلسفه ایجاد کند. نظریه‌ی مذکور دارای مبانی، اهداف، اصول و پیامدهای قابل توجهی در فلسفه‌ی محض است که اندیشمندان به تفصیل بدان‌ها پرداخته‌اند و مقاله‌ی حاضر نیز در صدد طرح و ارائه‌ی برخی از آن‌هاست.

اما این نظریه قابلیت‌ها و استعداد‌های فراوانی برای ارائه‌ی پیامدهای تربیتی، کلامی، اخلاقی و ... دارد که معمولاً تحت‌الشعاع انوار فلسفی آن قرار گرفته و مغفول واقع شده است. این نوع نگاه به حرکت جوهری می‌تواند علاوه بر استخراج مفاهیم نوین و تولید دانش در حوزه‌های جدید علوم انسانی، به کاربردی شدن فلسفه و ایفای نقش شایسته‌ی آن در حیات بشری مدد رساند. نگاه تربیتی به این نظریه و بررسی پیامدهای تربیتی حاصل از اعتقاد به حرکت جوهری، مبحث جدیدی است که تاکنون کم‌تر بدان توجه شده است و می‌تواند در حوزه‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد. مقاله‌ی حاضر در بخش دوم خود به دنبال چنین هدفی است.

واژه‌های کلیدی: ۱- حرکت جوهری ۲- نفس ۳- تربیت ۴- قوه و فعل ۵- ملاصدرا

e-mail: mkhosronegad@rose.shirazu.ir.ac

e-mail: mohsenghomi_2005@yahoo.com

e-mail: sharifani14@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۱/۱۵

* استادیار دانشگاه شیراز

** دکترای فلسفه

*** دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۸۷/۶/۲۰

۱. مقدمه

حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی در تاریخ فرهنگ و فلسفه‌ی اسلامی است که به نام ملاصدرا مشهور شده است. ملاصدرا در پرتو این نظریه، تفسیر فلسفی نوینی از حرکت ارائه می‌دهد. این نظریه آن‌چنان عمیق و قابل توجه است که هنوز هم جای پژوهش و ژرفاندیشی در زوایای مختلف آن وجود دارد. باید اذعان نمود تأثیر عمیق و پر دامنه‌ی آن بر تفکر فلسفی مسلمین به هیچ وجه کم‌تر از اهمیت نسبی اینشتین در فیزیک نیست.

هر چند این نظریه خود بر سه بنیان مهم فلسفی دیگر، یعنی اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در وجود مبتنی است - که خود از ابتکارات فلسفی ملاصدرا هستند - خود، بنیاد جهان‌بینی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد که در پرتو آن، مسایل فراوان فلسفی تبیین می‌گردد.

نظریه‌ی حرکت جوهری به حق شایسته‌ی لقب نظریه‌ی جامع و وحدت‌بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل، آفرینش و حیات همه را متحد و بر اساس بینشی نو تفسیر می‌کند و از آن‌ها تبیینی جدید، طبیعی و دل‌پذیر ارائه می‌دهد. کسی که قایل به حرکت جوهری نیست، هرگز پی به تحول درونی خود نمی‌برد؛ چه این‌که غافل از تجرد روح، راهی برای رسیدن به ماورای طبیعت ندارد و کسی که خود را نشناخته، از شناخت حقیقی خارج از خود سهمی ندارد (۱۳، ج: ۱۵).

آن‌چه تاکنون در باب حرکت جوهری به عنوان دست‌آورد بیان شده، عموماً دست‌آوردهای فلسفی است و تاکنون کم‌تر به آثار تحول‌آفرین این اصل در باب تربیت پرداخته شده است. مقاله‌ی حاضر درصدد بیان دست‌آوردهای فلسفی و تربیتی این نظریه‌ی اصیل است که به ترتیب مطرح خواهند شد.

۲. پیامدهای فلسفی حرکت جوهری

۱.۲. اثبات مبدأ و معاد

دو نتیجه‌ی مهم فلسفی حرکت جوهری، اثبات مبدأ و معاد است. وقتی ما جهان را یک پارچه حرکت دانستیم، لاجرم باید پای محرک نیز در میان باشد؛ محرکی که خود از چرخه‌ی حرکت بیرون است. برهان حرکت ارسطویی در نهایت اثبات می‌کند که محرک به متحرک حرکت می‌دهد و کار محرک اول، تحرک‌بخشی است؛ ولی اگر کسی اثبات ازلیت برای ماده کرد، برهان ارسطویی قادر به حل معضل محرک بیرون از متحرک نیست. اما ملاصدرا وقتی اثبات می‌کند حرکت در جوهر و ذات اشیا ساری است، نتیجه می‌گیرد نیاز

به محرک نخستین، به عمق وجود متحرک راه یافته و در واقع، وجودش عین سیلان است. در نتیجه، حرکت بخشی به او چیزی جز هستی بخشی به او نیست (۳۰، ج: ۳، ص: ۳۹). ملاصدرا می‌گوید بر اساس حرکت جوهری، محرک در واقع موجد موجودی است که ذاتش سیلان و تجدد است و او خود مبدأ حرکت است، نه این که محرک در شیء موجود، ایجاد حرکت کند و حرکت بخش باشد.

ماده‌ی اصلی موجودات عالم - چه اجسام جان دار و چه اجسام بی جان - و هم‌چنین ماده‌ی وجود نفس، حرکت است. حرکت جامع همه چیز است. نهاد جملگی موجودات مادی عین سیلان و شوق به سوی مبدأ نخستین است؛ پس موجودات باید غایتی ذاتی داشته باشند، و گرنه ارتکاز این طلب در آنها عبث و بیهوده است، در حالی که در هستی باطل راه ندارد (۳۰، ج: ۳). ملاصدرا در مقام اثبات معاد می‌گوید که مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانه‌ی خود، هم‌چون کودکی است که بالغ نشده و این بلوغ که جهت حرکت است، همان معاد و قیامت است (۳۰، ج: ۹، ص: ۱۵۹).

۲.۲. حدوث و قدم زمانی عالم

از مسایل بحث برانگیز آن است که آیا عالم ماده، آغاز زمانی دارد یا نه؟ یعنی آیا به جایی می‌رسیم که از آن زمان عالم شروع شده باشد. اهل کلام، عالم را حادث زمانی و فیلسوفان، قدیم زمانی می‌دانند و کانت آن را از مسایل جدلی لاینحل می‌پندارد (۲۱)؛ ولی بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، خارج از عالم، زمانی وجود ندارد تا عالم را قدیم زمانی بدانیم. زیرا قدیم در صورتی معنا دارد که مثل نیوتن، زمان را موجود مستقل بدانیم؛ ولی اگر زمان را مولود خود عالم دیدیم که از حرکت وجود خود عالم ماده پدید آمده، بحث از قدیم زمانی بودن عالم بی‌مورد است؛ زیرا ذات عالم یک پارچه حرکت است (۳۰، ج: ۳، ص: ۱۴۱) و تمام اجزای آن پیوسته در حال حدوث و زوال مستمر است. بنابراین، مجموع جهان حکمی جز حکم اجزا ندارد و آن چه در اوست، حادث به حدوث زمانی است (۳۰، ج: ۳).

۳.۲. ربط متغیر به ثابت

ربط موجودات متغیر جهان ماده به ثابت که خداوند است، از معضلات بزرگ فلسفی است که همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. زیرا معلول متغیر، علت متغیر می‌خواهد و از طرف دیگر، علت و موجد همه‌ی دگرگونی‌ها خداوندی است که در او تغییر راه ندارد و این خود نوعی تناقض است.

با پذیرش حرکت جوهری ملاصدرا، این معضل برطرف می‌شود. او می‌گوید: «این که می‌گوییم معلول متغیر، علتی متغیر و حادث می‌خواهد، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغییر زاید بر ذات آنهاست. در مورد این موجودات، علت باید دو کار بکند: یکی

آفریدن، یکی ایجاد دگرگونی. اما در مورد موجوداتی که ذاتاً روان هستند، نیاز آن‌ها به علت بسیط است نه مرکب؛ یعنی آفریدن عین روان شدن آن‌هاست و خالق، تحول به او نمی‌دهد، خالق فقط او را ایجاد می‌کند. اما این موجود که نسبتش به خالق ثابت است، خودش عین تحول است؛ لذا این موجود یک چهره‌اش ثابت است و از این ناحیه منسوب به خالق می‌باشد و یک چهره‌اش متحول است که منشأ تحول در جهان می‌باشد» (۳۰، ج: ۳، ص: ۶۸؛ ج: ۷، ص: ۲۵۸ و ۳۹۵).

۴.۲. اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از معضلات فلسفه می‌داند که حل آن از راه تضرع و دعا به او افاضه‌ی الهی شده است. در هر تعقلی سه عنصر وجود دارد: مُدرک، مُدرک و نفس ادراک (تعقل). اتحاد بدین معناست که این سه مفهوم در خارج یک مصداق داشته باشند که هم عاقل، هم معقول و هم تعقل باشد. این مطلب قبل از صدر در مورد علم نفس به خود مطرح بوده است؛ حتی ابن‌سینا هم که اتحاد عاقل و معقول را نامعقول می‌داند (۵، ج: ۳)، این‌جا آن را می‌پذیرد.

آن‌چه محل بحث است، اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر ذات است که صدرا در سیاق بحث وحدت وجود و حرکت جوهری، در مورد علم نفس به غیر ذات خود، آن را مبرهن می‌کند.

اتحاد این‌جا اتحاد دو «ماهیت» مثلاً انسان و درخت هنگام ادراک درخت و یا اتحاد وجود و ماهیت نیست؛ بلکه منظور اتحاد «وجود» عاقل با وجود معقول بالذات است. اتحاد دو وجود به دو صورت ممکن است: یکی اتحاد عرض با جوهر و دیگری اتحاد ماده با صورت. مخالفان اتحاد عاقل و معقول فرض اول را پذیرفته‌اند (اتحاد عرض با جوهر). سپس می‌گویند نفس جوهری است که با وجود مستقل خود، صور ادراکی اعراض را که بر لوح نفس وارد می‌شوند، می‌پذیرد؛ ولی این لوح از توارد نقش‌ها دگرگون نمی‌شود. لذا از نظرگاه ایشان، جوهر نفس اشیا با نفس انسان‌های عادی یکی است؛ زیرا در نفس اشتداد و تکامل نیست.

اما بر مبنای حرکت جوهری صدرایی، اتحاد عاقل و معقول از سنخ اتحاد ماده و صورت است؛ بدین معنا که نفس، ماده‌ای است که با پذیرفتن صور ادراکی دگرگون شده و با آن صورت ادراکی متحد می‌شود؛ بنابراین در هر مرحله از ادراک، بر اساس حرکت جوهری نفس، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید و نفس با هر صورت علمی، استعدادی را تبدیل به فعلیت می‌کند و در این تحول، یک شیء است که در اثر حرکت جوهری شیء دیگر می‌شود، بدون این‌که وحدت و تشخیص آن آسیب ببیند.

بنابراین نه تنها جوهر نفس اشیا با انسان‌های عادی متفاوت است، بلکه در هر مرحله از ادراک، جوهر نفس ادراک‌کننده با مرحله‌ی قبل تفاوت دارد؛ هرچند وحدت و تشخیص آن محفوظ است.

از نظر ملاصدرا، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفس اوست. نه این‌که شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه اوست و فقط علم او مانند حالات و صفات نفس دگرگون شود؛ بلکه رشد علم پا به پای رشد نفس است. او ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه‌ی وجود می‌داند که طی آن مُدرک از مرتبه‌ی وجودی خود فرا می‌رود و به مرتبه‌ی مُدرک می‌رسد و نفس در این عمل صرفاً نقش منفعلانه ندارد؛ بلکه قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه‌ی الهی دارد که صورت‌ها را خلق می‌کند؛ صورت‌هایی که قیام صدوری به نفس دارند (۳۰، ج: ۳؛ ۲۹).

۵.۲. خلق مدام

حرکت جوهری یکی از اصیل‌ترین تفسیرهای فلسفی مفهوم بنیانی «خلق مدام» در جهان اسلام است. این مفهوم در بیان فیلسوفان، عرفا و اهل کلام دیده می‌شود. با توجه به آن‌چه که ملاصدرا در این باب ارائه کرده است، موجودات در این عالم ذاتاً دارای امکان فقری وجودی هستند؛ بدین معنا که هر چیزی در این عالم، به خودی خود، جز «ناموجود» نیست. هستی‌های این جهان تعلقی است و اگر لحظه‌ای این تعلق از آن‌ها گرفته شود، بنا بر فقر ذاتی خود، همان لحظه در جهت ابطال خود روان می‌شوند؛ بدین معنا که هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش به نفی خود گرایش دارد. دقیقاً این همان معنایی است که از مفهوم سیلان و تجدد در فلسفه‌ی صدرایی ادراک می‌شود. یعنی به حسب حرکت جوهری می‌گوییم هر پدیده‌ی مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه‌ی دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود. از این عمیق‌تر آن‌که شخصیت وجودی این جهان در اصل وجود و هویتش در گذر و سیلان است و اتکا و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سراپای هستی آن را فرا گرفته است. صدرالمتألهین برای تأیید حرف خود از آیه‌های «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن/۲۹) و «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/۱۵) استفاده می‌کند. در کار بودن هر روزه‌ی خداوند، جلوه‌ای پرمعناتر از خلق مدام - که بر اساس حرکت جوهری به زیبایی قابل تفسیر است - ندارد (۲۹، صص: ۲۸۳-۲۸۱).

۲.۶. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

از امهات معارف و زیربنایی‌ترین مسایلی که در پرتو آن مسایل گوناگون تفسیری، کلامی، فلسفی و تربیتی تبیین می‌شوند، نظریه‌ی ملاصدرا در مورد نفس است. وی معتقد به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس می‌باشد (۱۴).

به برکت این نظریه است که مسایلی چون تنوع انسان‌ها در قیامت، تجسم اعمال، اتحاد نفس با علم و عمل به صورت ملکات نفسانی، رابطه‌ی نفس و بدن و ابطال تناسخ در تکامل نفس و غیرهم، مجرای طبیعی و معنای اصلی خود را باز می‌یابند و دیگر نیازی به حمل آن‌ها به استعاره و مجاز نیست.

ملاصدرا به همین دلیل شناخت نفس را مبدأ نردبان ترقی می‌داند که بدون پیمودن آن، نیل به معارف الاهی میسر نیست (۳۰، ج: ۸). وی جریان شناخت نفس را در شناخت قیامت و معاد، به عنوان کلید معارف می‌شمرد (۳۰، ج: ۹). او می‌گوید تا روح انسانی شناخته نشود، معرفت مبدأ و معاد و هر تحولی در این زمینه معنا ندارد و این معرفت را وی مستفاد از ملکوت اعلی می‌داند، نه مطالعه و تحقیق در آثار حکما (۲۲، ص: ۲۳۹).

قبل از تبیین مسأله از نظر ملاصدرا، باید دانست از مسایلی که همواره میان اصحاب عقل و نقل (کلام و تفسیر) مورد نزاع بوده، مسأله‌ی روح و نفس است. برای نمونه، وقتی شیخ صدوق (ره) در رساله‌ی *اعتقاد الامامیه* خود می‌گوید: «عقیده‌ی ما درباره‌ی نفوس آن است که آن‌ها ارواح‌اند و نخستین آفریدگان‌اند و برای جاودان آفریده شدند و در زمین در کالبد بدن گرفتار»، شیخ مفید (ره) شاگردش - که محدث و کلامی است - در رد کلام استاد می‌نویسد: «سخن ابوجعفر در نفس و روح بر پایه‌ی حدس است و موافق تحقیق نیست و اگر استاد به روایات اکتفا می‌کرد و به تفسیر آن نمی‌پرداخت، برای او بهتر بود تا این که گام در وادی‌ای نهد که سلوک در آن برای وی دشوار است» (۴۱، ج: ۶۱، ص: ۷۸).

پیش از دانشمندان مسلمان نیز این نزاع پردامنه بوده است. افلاطون معتقد بود روح قبل از بدن موجود است؛ اما ارسطو وجود نفس را هم‌زمان با بدن می‌دانست. دیوجانوس کلبی نفس را نوعی هوا می‌شمرد که در کالبد خود - بدن - جاری است. این‌ها نمونه‌هایی از آشفتگی‌هایی است که در این مسأله موجود بوده است (۴۱، ج: ۶۱، ص: ۲).

لذا ملاصدرا هم می‌گوید: «بدان که جمهور فلاسفه از حقیقت و ماهیت نفس چیزی نفهمیدند مگر اندک (قدرأ یسراً)؛ حال وقتی حال عقلا و فضلا این باشد، حال دیگران که اهل جدل و صاحبان وسواس و خیالات‌اند چیست؟ و لذا خداوند هم سربسته گفته... قل الروح من أمر ربی...» (۲۸، ص: ۱۴۷).

ملاصدرا در تبیین نظریه‌ی خود معتقد است نفس محصول حرکت جوهری بدن است. بدن برای نفس حالت قوه و زمینه دارد که شرایط ظهور نفس را فراهم می‌کند؛ اما نفس در مقام استمرار، نیاز به حامل مادی ندارد. او درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن مثال جالبی می‌زند و می‌گوید که نفس هم‌چون طفلی است که در ابتدا نیازمند به رحم مادر است. اما بعد از تکامل وجودی، از او بی‌نیاز می‌شود؛ و یا هم‌چون صیادی است که در شکار، محتاج دام است و پس از شکار نیازی به آن ندارد. لذا از بین رفتن دام و رحم منافاتی با بقای طفل و شکار ندارد (۳۰، ج: ۹، ص: ۳۹۳). او می‌گوید هر بدنی در حرکت جوهری خود، روح متناسب با خود را می‌جوید و می‌یابد و این روح در ابتدا هیچ نیست؛ بلکه به تدریج با بدن رشد می‌کند و فعلیت و صورت پیدا می‌نماید (۳۰، ج: ۹، ص: ۳۲۸).

ملاصدرا به پیچیدگی نفس با این بیان اشاره دارد که نفس به دلیل دو بعدی بودن آن، از یک سو وجودی روحانی و بسیط و از سوی دیگر، وجودی مادی و مرتبط با بدن - که در معرض کثرت و تغییر است - دارد (۳۰، ج: ۴، ص: ۳۴).

نکته‌ی مهم این‌جاست که نفس از طریق حرکت جوهری، به نفس نباتی و حیوانی و سرانجام نفس ناطقه و مراحل کمالی عقلی می‌رسد و تمام این مراحل در جوهر ابتدایی به نحو قوه تحقق دارند. نفس از طریق تحول ذاتی و درونی در نهایت از تعلق ماده آزاد می‌شود (۳۰، ج: ۱، ص: ۳۹۰). از این‌جاست که تفاوت نفس با سایر صفات ماده آشکار می‌شود که صفات ماده همواره قایم به ماده است؛ مثلاً رنگ برای جسم در جسم پیدا می‌شود و متکی به جسم است و با از بین رفتن جسم از بین می‌رود. اما نفس که فقط زمینه‌ی ظهورش مادی است و در بقا نیاز به حامل مادی ندارد، چنین نیست؛ چرا که دو عالم ماده و مجرد درست در پی هم‌دیگر و به صورت تکامل طبیعی یک‌دیگر قرار می‌گیرند، به نحوی که صورت انسان مرحله‌ی نهایی کمال جسمانی است و قدم نخستین کمال روحانی است (۳۰، ج: ۱، ص: ۲۲۳).

روی این اصل، ارتباط نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است؛ بسان میوه و درخت که به صورت طبیعی در کنار هم قرار دارند و به هیچ وجه این پیوند مصنوعی نیست و به هیچ وجه نباید خیال کرد هر شخصی نفسی دارد که از ابتدا تا انتهای عمر همراه اوست؛ بلکه نفس تدریجاً و پایه‌پای بدن، کمال و فعلیت می‌یابد و به مدد مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود. نفس ابتدا شیء قابل ذکری نیست (لم یکن شیئاً مذکوراً: انسان/۱) و در مراحل کمال، به مرحله‌ی عقل فعال می‌رسد (تصیر عقلاً فعلاً) (۳۰، ج: ۱، ص: ۳۲۸).

به هر حال در وجود یک چنین حقیقتی (روح) در وجود انسان که از عالم فوق عالم ماده است و دارای ویژگی‌های خاصی از قبیل قدرت، مجرد و انتساب به خداست، شکی

نیست و در این جهت، تفاوتی ندارد که ما نام آن را «نفس» بگذاریم یا «روح» و هر دو را هم‌معنا و مترادف بدانیم - آن‌طور که خود ملاصدرا در مواردی از کلامش این دو مفهوم را هم‌معنا گرفته و یکی را به جای دیگری به کار برده است؛ آن‌گاه که می‌گوید: «نفس ملکوتی در انسان امری ربانی و سرّی از اسرار الاهی است» (۲۷، ص: ۳۴۸) یا این‌که روح را ادامه‌ی نفس و مرحله‌ای از کمال و تجرد کامل نفس بدانیم، آن‌گونه که ملاصدرا می‌گوید: «النفس بعد استکمالها و ترقیها إلی مقام الروح، یصیر ناره نوراً محضاً لا ظلمه فیه» (۲۷، ص: ۲۳۸) - و یا در معنای دیگر که در لابه‌لای کلمات فیلسوفان و زبان‌شناسان دیده می‌شود؛ کما این‌که در مورد خود روح، چه این‌که روح را نوعی فرشته بدانیم یا خلقی اعظم از فرشته - که در بعضی روایات آمده است - و یا همان موجودی بدانیم که خداوند به عنوان یک حقیقت ربانی و آسمانی به صورت نفخه در نهاد انسان قرار داده است. این نوع اختلافات در اصل این‌که خداوند حقیقتی در انسان قرار داده است که از عالم دیگر است و فصل مقوم انسان، اشکالی ایجاد نمی‌کنند.

در قرآن در باب روح، حدود ۲۰ آیه و در باب نفس، ۱۰۰ آیه دارد که تجزیه و تحلیل آن‌ها به گفتاری مفصل محتاج است. صرف نظر از نکات جزئی و فراوان، که خارج از وسع این مقاله است، نگاه قرآن در این باب، علاوه بر تبیین مسأله، زمینه را برای بیان پیامدهای تربیتی بحث فراهم می‌کند. لذا قبل از بیان پیامدهای تربیتی، نظر قرآن در این بحث را مختصراً بیان می‌کنیم:

می‌توان گفت که فوق نظام اجسام مادی - که تدریجی و فناپذیر است - نظامی موجود است مشتمل بر موجودات غیرزمانی و جاودان که محیط و مقدم بر نظام خلقی است و بر آن شرافت و علویت دارد. امور نظام خلقی از آن‌جا تدبیر می‌شود و پله‌پله به نظام خلقی تنزل می‌یابد. به بیان دیگر، «امر» از عرش الاهی صادر می‌شود و سپس از آسمانی به آسمان دیگر نزول می‌کند تا به جهان ماده برسد و «خلق» شود (۳۳).

نتیجه‌ی دیگری که از آیات قرآن استفاده می‌شود، این است که روح انسانی از وجودات عالم امر است و غیرخلقی است («یسألونک عن الروح قل الروح من أمر ربی»: اسراء/۸۵). لذا روح غیر از بدن مادی است و به «نفح‌ی ربانی» ساکن این منزل شده است.

گفته‌اند که تقدم رتبی، شرافت و قداست، تنزه از ماده، جاودانگی و در نتیجه قدرت، از مشخصات این وجود علوی است که در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است (۳۱، ج: ۱۳، ص: ۲۷۱).

مؤید این مطالب، این روایت است: «سالته عن قوله: و يسألونك عن الروح (اسراء/۸۵) ما الروح؟ قال: التي من الدواب و الناس. قلت: ما هي؟ قال: هي من الملكوت، من القدره.» (۴۱، ج: ۵۸، ص: ۴۳).

۳. پیامدهای تربیتی حرکت جوهری

از حرکت جوهری نفس، می‌توان دلالت‌های فراوان تربیتی الهام گرفت که ذیلاً به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود. لکن پیشاپیش توجه به دو نکته ضروری است:

۱. دلالت‌هایی که به آن‌ها اشاره می‌شود، ممکن است بر اساس اعتقاد به نظریه‌های پیش از ملاصدرا (بدون اعتقاد به حرکت جوهری) نیز قابل اثبات باشند؛ ولی بدون شک، با اعتقاد به حرکت جوهری، دلالت‌های آتی معنادارتر و قابل تبیین‌تر خواهند بود.

۲. دلالت‌های آتی ممکن است نقش یک مبنای تربیتی، یک اصل و یا روش تربیتی را داشته باشد. «مبانی» عبارت‌اند از پایه‌ها و عوامل بنیادی تربیت که مشتمل بر نظریات اعتقادی، فلسفی و علمی هستند و در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» تعبیر می‌شوند (۲۴)؛ «اصول»، مجموعه قواعدی خواهند بود که با توجه به آن مبانی اعتبار می‌شوند و معمولاً راهنمای عمل قرار می‌گیرند و در قالب «بایدها و نبایدهای کلی» قرار می‌گیرند (۹) و «روش‌ها» همان دستورالعمل‌ها هستند؛ لکن دستورالعمل‌های جزئی و فرعی. همان‌گونه که اصول به مبانی تکیه دارند، روش‌ها هم متکی به اصول‌اند (۲۳).

قاعداً از هر مبنایی، اصولی و از هر اصلی، روش‌هایی قابل استنباط‌اند که در حد وسع این مقاله، به آن‌ها اشاره می‌گردد.

۳.۱. حرکت جوهری و تحول‌پذیری جوهری انسان

اساساً حرکت جوهری در حکمت متعالیه، نقطه‌ی مقابل حرکت غرضی در فلسفه‌ی مشاء است (۶). جوهری بودن حرکت در هر مقام اقتضای خاصی دارد. در مباحث تربیتی، جوهری بودن تربیت اقتضا دارد مرتباً به باطن اهتمام داشته و از قشری‌نگری و ظاهرانگاری پرهیز کنند. حرکت جوهری بدان معناست که انسان با انجام هر کاری، در واقع حقیقت و جوهری خود را می‌سازد، تا حدی که شکل‌گیری حقیقت انسان بر اساس آن جوهره خواهد بود و با همان حقیقت هم در عرصه‌ی دیگر محشور می‌شود (۱۳، ج: ۱۰).

قبل از ملاصدرا، علم و حیات و قدرت و بسیاری از صفات اخلاقی انسان را از مقوله‌ی کیف و از «محمولات بالضمیمه»ی انسان می‌پنداشتند که در آغاز برای انسان «حال» و در نهایت، حداکثر «ملکه» را می‌سازند. ملکه معمولاً دیر زوال اما ذاتاً زوال‌پذیر است؛ چون حرکتی است غرضی و نه جوهری. اما در حکمت متعالیه، این‌گونه از اوصاف و معارف به

نحوه‌ی وجود برمی‌گردد و «محمول بالضمیمه» است که نحوه‌ی وجود خود انسان متحرک را می‌سازد. اگر متحرک در مسیر علم یا عدالت و... حرکت کند، این سالک سائر، عین علم و عدل می‌شود (۱۳، ج: ۱۰). لذا درباره‌ی امیرالمؤمنین(ع) که انسان کامل است، می‌خوانیم: «علیٌّ ممسوسٌ فی ذات الله» (۴۱، ج: ۳۹، ص: ۳۱۳). نفس بر اثر این حرکت جوهری با آن صورت جدید متحد می‌شود (۱۳، ج: ۱۴).

در قرآن، سخن از سیر انسان به سوی صیوروت و شدن، مکرر مطرح شده است. سیر به معنای حرکت ظاهری است و صیوروت به معنای تحول و شدن و از نوعی به نوعی و منزلتی به منزلتی و مرحله‌ای به مرحله‌ای تکامل‌یافتن است (۴۲). قرآن با تعبیر صیوروت الی الله، لقاء الله، فرار الی الله، رجوع و حشر و هجرت الی الله از این نوع دگرگونی و تحول در آیات فراوانی سخن به میان آورده است. از جمله در آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی مائده: «الله ملک السماوات و الأرض و إلیه المصیر». هم‌چنین در آیات ۳ تغابن و ۴ ممتحنه از آن یاد شده است. در ادعیه نیز این تحول‌آفرینی از خداوند درخواست شده است: «اللهم غیر سوء حالنا بحسن حالک.» (۳۸، اعمال ماه رمضان).

این تحول و شدن، گاه تحت رهبری و محرکیت الهی است که پایان آن، رجوع و لقاء الله است و بعضاً تحت رهبری شیطان است که پایان آن، عذاب و تباهی است: «کتب علیه أنه من تولاه فإنه یضله و یهدیه إلی عذاب السعیر» (حج/۴). آن‌گاه که تحت ولایت شیطان رفتیم، ما را در عین گم‌راهی، به سوی عذاب دوزخ هدایت خواهد کرد.

هرچند همه‌ی هستی در حال صیوروت به سوی خداست: «ألا إلی الله تصیر الامور» (شوری/۵۲)، مراتب این صیوروت، متفاوت است. بعضی به سوی «اسم اعظم الاهی» در حرکت‌اند؛ مثلاً به دنبال علم یا کرامت یا حلم الاهی‌اند. این‌ها در واقع، عبدالعلیم و عبدالحلیم و ... هستند: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیاما تدعوا فله الأسماء الحسنی» (اسراء/۱۱۰).

قرآن در این زمینه، چهار نوع بیان را مطرح نموده است و با دقت در تعبیر قرآنی، می‌توان به این نتیجه رسید که هر کدام از مرحله‌ای خاص حکایت دارد.

دسته‌ی اول: آیاتی که صیوروت و تحول را به سوی ضمیر غایب با تعبیر «إلیه المصیر» (مائده/۱۸) مطرح کرده‌اند؛

دسته‌ی دوم: آیاتی که از چهره‌ی غیبت فراتر رفته و در صورت خطاب جلوه می‌کنند. سالک، پروردگار را مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهد: «ربنا و إلیک المصیر» (بقره/۲۸۵)؛

دسته‌ی سوم: آیاتی است که در آن‌ها سخن‌گویی انسان کنار می‌رود و تکلم خداوند است، اما با تعبیر مع‌الغیر: «و إلینا المصیر» (ق/۴۳)؛

دسته‌ی چهارم: که فراتر از مراتب پیشین است، تکلم وحده‌ی حق تعالی است با تعبیر: «إلیّ المصیر» (لقمان/۱۴).

هرچند همه‌ی این مراحل، کمال و سیروورت به سوی خداست، اما دقت در تعبیر مختلف قرآن - که اقتضای ادبیات خاص قرآن است - نشان‌دهنده‌ی این نکته است که هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه‌ی قبلی، کمالی برتر است، تا به آن برترین مرحله برسد که نهایت ظرفیت انسانی را فراهم می‌آورد.

در هر تحولی، دو نسبت وجود دارد: اول نسبت به متحول‌منه؛ کندن و جدا شدن و فرار از متحول‌منه که آن را «هجرت» می‌نامند و خداوند این چنین فرمان می‌دهد: «و الرّجز فاهجر» (مدثر/۵) و دوم نسبت به متحول‌الیه؛ که آن را «سیروورت» و شدن نامند که بیان‌ش پیش از این گذشت.

بر این اساس، تاریخ هجری اشخاص از لحظه‌ی سیر درونی و هجرت از رذایل آغاز می‌شود؛ لذا اگر کسی تا پایان عمر از رذایل هجرت نکرد و به فضایل روی نیاورد، کودکی سال‌خورده بیش نخواهد بود.

ماجرای تحول‌پذیری انسان با اعتقاد به جوهری بودن حرکت تربیتی، سنخیت تمام دارد. انسان در سیر جوهری به تحولی نایل می‌آید که در مرحله‌ی قبل نبوده است. این تحول تا به آن‌جا ادامه دارد که ممکن است به زوال فطرت هم منتهی شود. محصول سیر جوهری می‌تواند انسان را تا مرحله‌ی زوال انسانیت پیش ببرد. در این مرحله، فطرت شخص رو به افول و تیرگی است. این مرحله‌ای است که قرآن از آن با ادات تشبیه تعبیر می‌کند (مثل «کمثل الکلّب»: اعراف/۱۷۶، «إن هم إلاّ کالأنعام»: فرقان/۴۴ و...) و اگر شخص در تحولات جوهری و سیر نزولی به مرحله‌ای نازل‌تر از این رسید، این شخص نه این‌که «گویا» حیوان شده، بلکه تغییری جدی و ماهوی در او صورت پذیرفته و «محققاً» حیوان شده است. این‌جا است که قرآن با ادات تأکید و تحقیق (هم‌چون «إنّ») از حیوانیت او سخن می‌گوید. در این مرحله، فطرت شخص متحول شده و از تشبیه به حیوانات فراتر رفته است؛ آیات «لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم أعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها أولئک کالأنعام بل هم أضلّ» (اعراف/۱۷۹)، «صمّ بکم عمیّ فهم لا یرجعون» (بقره/۱۸)، «إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصمّ البکم الذین لا یعقلون» (انفال/۲۲) که صریحاً از انسان به جنبنده‌ای کر و کور و لال - و نه شبیه به آن - یاد کرده، مؤید این مطلب است.

این‌جاست که آیات به معنای خودش تفسیر می‌شود و نیازی به تأویل و توجیه و حمل بر تشبیه و استعاره نیست؛ زیرا اقتضای اولی آن است که الفاظ در معنای حقیقی خودشان به کار روند و تا استعمال حقیقی هست، نوبت به مجاز و کنایه نمی‌رسد (۴۳)، مباحث

الفاظ). اگر تحولات اخلاقی تربیتی را از سنخ امور زاید بر ذات و از امور صوری و عرضی بدانیم، ناگزیر باید آیات را با تشبیه و توجیه تبیین نماییم.

توجه به این نکته لازم است که سخن مذکور با اطلاق آیه‌ی «لا تبدیل لخلق الله» (روم/۳۰) که دلالت بر عدم تبدیل فطرت دارد، منافاتی ندارد؛ زیرا معنای آیه‌ی فطرت آن است که با حفظ هویت انسانی، مجالی برای تبدیل فطرت نخواهد بود. اما طبق این آیه، در فطرت استحاله‌ای رخ داده و اصل هویت انسان تغییر کرده است؛ لذا یقیناً فطرت او تغییر نموده و براساس این مبنا است که عذاب و خلود کافر قابل توجیه است.

اعتقاد به جوهری بودن حرکت، این باور را به دنبال دارد که چنان که ظاهر و اعراض بر باطن تأثیر گذارند، باطن هم در ظاهر، به ایفای نقش می‌پردازد؛ یعنی هر بذری در درون بیاشید، اثرش بر شاخ و برگ و پوست بیرونی خواهد نشست.

بر اساس مبنای مذکور، تحول جوهری انسان با اعتقاد به تعامل نفس و بدن هم‌دوش است و اگر تحولی در ظاهر افراد پیدا نشد، ناشی از وضعیت درونی افراد است. اگر به این ویژگی باریک و ژرف (تأثیر باطن در ظاهر) بنگریم، باید بگوییم نفاق واقعی (یعنی چیزی را در درون نگه داشتن و خلافش را اظهار کردن) ممکن نیست؛ زیرا آن چه در عمق و جوهره‌ی نفس است، به نحوی خود را ظاهر می‌سازد. هرچند منافق به زبان چیزی می‌گوید که در دل ندارد، «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم» (آل عمران/۱۶۷)، چنین نیست که زبان پوششی بی‌خلل بر دل باشد. جوهره‌ی نفاق منافق از خلال «لحن قول» و «پیشانی فعل» او هویدا است (۲، حکمت ۲۶)؛ آن گونه که قرآن بیان می‌کند: «و لتعرفنهم فی لحن القول و الله یعلم أعمالکم» (محمد/۳۰) و امام علی(ع) بیان فرموده‌اند که «المؤمن فی المسجد کالسمک فی الماء و المنافق فی المسجد کالطیر فی القفس» (۹)؛ «مؤمن در مسجد هم‌چون ماهی در آب (آرام) است و منافق در مسجد، چون پرنده در قفس (بی‌تاب و پریشان) است»؛ یعنی منافق نمی‌تواند باطن خود را برای همیشه مخفی کند، بلکه این باطن در ظاهر هویدا می‌گردد. این است که قرآن در تبیین چشم‌اشک‌بار مؤمن، دل معرفت‌یافته‌اش را گواه گرفته: «و إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تری أعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق» (مائده/۸۴)؛ «چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده می‌شنوند، اشک از دیدگان‌شان جاری می‌شود؛ چرا که حقانیت کلام را شناخته‌اند» و یا درباره‌ی کافر، دل سنگ او را دلیل سرکشی و غرور او گرفته: «لو لا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا و لکن قست قلوبهم» (انعام/۴۳)؛ «چرا وقتی بلای ما به آن‌ها رسید، تضرع و زاری نکردند؛ زیرا دل‌های‌شان دچار قساوت شده بود».

هم‌چنین درباره‌ی گروندگان به پیامبر(ص) می‌فرماید: «آنان که تقوای استوار در دل دارند، با پیامبر با آهنگ ملایم و مؤدبانه سخن می‌گویند؛ اما آنان که با صدای بلند با پیامبر سخن می‌گویند، عقل خفته دارند» (حجرات/۲ و ۳).

اصل تربیتی این عرصه، بر اساس مبنای مذکور، عبارت است از: «ضرورت ایجاد تحول و اهتمام به باطن و گذر از ظاهر».

مربیان باید با نگاهی ژرف، تمام اعمال و رفتار متربیان را ریشه‌یابی کنند و اساس آن را در جوهر نفسانی متربی دنبال کنند. هیچ رفتار مثبت یا منفی و اعمال بدنی و ظاهری از انسان‌ها سر نمی‌زند، مگر آن که ریشه در جوهره و ذات انسان‌ها دارد.

روایات فراوانی به اصلاح درون توصیه دارند و به این نکته اشاره می‌کنند که اگر جوهره‌ی انسانی اصلاح شود، صورت و رفتار بر اساس جوهری بودن حرکت تربیت نیز اصلاح خواهد شد. از قبیل کلام امام علی(ع): «من أصلح سریره، أصلح الله علانیه» (۴۰، ج: ۸، ص: ۳۰۷).

روایات دیگری نیز موجود است که رفتار بیرونی انسان‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهند و ریشه‌ی آن را تحولات جوهری و نفسانی شخص می‌دانند. مثلاً «القلب مصحف البصر» (۲، حکمت ۴۰۹)؛ «دل، کتابچه‌ی چشم است». گویا انسان قبل از آن که با چشم ظاهرش مسأله‌ای را ببیند، اول با چشم باطن و درون، آن را دیده است. و یا این روایت که: «ما أضمر أحد شیئاً إلا ظهر فی فلتات لسانه و صفحات وجهه» (۲، حکمت ۲۶)؛ «کسی چیزی را در دل نپنهان نکرد، جز آن که در لغزش‌های زبان و رنگ رخسارش آشکار می‌شود». مضمون این نوع روایات آن است که تا اتفاقی در درون نیفتد، جلوه‌های آن در بیرون آشکار نمی‌شود. هم‌چنین به این نکته اشاره دارد که مربیان می‌توانند با مورد مطالعه قرار دادن رفتار بیرونی انسان‌ها، به ریشه‌یابی علل و عوامل رفتاری افراد بپردازند و آن را مورد اصلاح قرار دهند.

تحول‌پذیری انسان عموماً از شرایط مختلف محیطی اعم از شرایط زمانی، مکانی یا اجتماعی به‌وجود می‌آید (۳۵، ص: ۲۱۹). اصل حاضر بیان‌گر آن است که برای زدودن پاره‌ای از حالات و رفتارهای نامطلوب و ایجاد حالات مطلوب و آماده‌سازی انسان برای شدن و تحول، باید بعضاً به دست‌کاری شرایط محیطی برخاست و بستر و زمینه را برای ایجاد تحول آماده نمود؛ زیرا برای تغییر حالات، تغییر ناگهانی و مستقیم به صورت تهاجمی همیشه جواب نمی‌دهد.

به طور مثال، نجوای حضرت موسی(ع) با خدا در کوه طور، یک نوع ایجاد آمادگی برای تکلم با خداست؛ یا اخراج کردن سامری از میان امت (طه/۹۷) علاوه بر تبیین فکری بطلان

دعوت او و سوزاندن خدایی که سامری با زر و زیور ساخته بود و بر باد دادن خاکستر آن، همه از نوع تغییر شرایط و موقعیت‌هایی بود که حضرت موسی(ع) برای ایجاد آمادگی در مردم مورد استفاده قرار داد تا نقشه‌های شوم سامری را بر هم زند. اصل فوق با روش‌های زیادی قابل اجرا است که فقط به یک روش به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم؛ یعنی: «زمینه‌سازی».

این روش خود به سه صورت قابل اجرا است:

الف) زمینه‌سازی از طریق ایجاد تسهیلات لازم برای بروز حالات مطلوب؛ مثل دستورات قراردادی در باب انتخاب همسر هم‌کفو، رعایت آداب بارداری، آداب شیردادن، یاد خدا در عرصه‌های مختلف، با وضو بودن و به طور کلی آدابی که در عرصه‌های گوناگون زندگی - عموماً به عنوان مستحبات - بیان شده است و رعایت آن‌ها زمینه را برای بروز تحولات مطلوب آماده می‌کند (۱۵، ج: ۱۴، ص: ۲۹).

ب) زمینه‌سازی از طریق پیش‌گیری از برخی شرایط و ایجاد مانع برای رفع حالات و رفتارهای نامطلوب. اسلام در این زمینه هم دستورات فراوانی را ارائه می‌دهد. برای جلوگیری از فساد فرزندان هنگام ورود به اتاق خاص والدین، دستور به اذن گرفتن داده است (نور/۵۸)، به زنان دستور داده سخن خود را با ناز و عشوه ادا نکنند (احزاب/۳۲) و با عنایت به همین نکته، از مجامعت با واژه‌ی «لامستم» یاد کرده است (مائده/۶). تعبیر مذکور همه از سنخ روش پیش‌گیری است.

ج) زمینه‌سازی از طریق تغییر موقعیت. در متون روایی، عنوانی به چشم می‌خورد که به همین مسأله اشاره دارد: «الأوقات و الحالات الّتی تُرْجی فیها الإجابة» (۴۱، ج: ۹۰، ص: ۳۴۳؛ ۴۰، ج: ۲، ص: ۴۷۶)؛ «زمان‌ها و حالاتی که امید اجابت در آن‌ها می‌رود». توجه به زمان و مکان عبادت، مثلاً وقت سحر (ذاریات/۱۸) یا اماکن مقدسه مثل حائر حسینی(ع) (۸)، بیان‌گر موقعیت‌های مناسب است که در زمینه‌سازی و آمادگی روحی نقش خاص دارد.

۲.۳. حرکت جوهری و شاکله‌سازی تدریجی

اعتقاد به حرکت جوهری و سیر تدریجی قوه به فعل انسان در امر تربیت مقتضای مبنای دیگری است به نام ظهور تدریجی شاکله‌ی انسانی، بدین معنا که رفتار بیرونی و افکار و نیت‌های درونی در تأثیر و تأثر و فعل و انفعالات به هم پیوسته و مستمر خود حاصلی به بار می‌آورد که به تدریج در اعماق درون انسان می‌نشیند و رفته‌رفته در لایه‌ی زیرین و باطنی انسان شکل می‌گیرد: «کلاً بل ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون»

(مطففین/۱۴)؛ «چنین نیست؛ آن چه به دنبال کسب آن بودند، بر دل‌های‌شان پرده‌ای سخت افکند».

مقصود از «رین»، غشای مسلط و سرسخت است (۴۲، واژه‌ی رین). «ما کانوا یکسبون» مفید استمرار است که لازمه‌ی کسب مستمرّ افعال و نیات می‌باشد. با ظهور این سختی در درون انسان، شکلی در درون او طراحی می‌شود که در فرهنگ قرآن «شاکله» (کلّ یعمل علی شاکلته: اسراء/۸۴) و نزد علمای اخلاق، «ملکه» (۴۴) و در روان‌شناسی، «منش»^۱ و «شخصیت»^۲ نامیده می‌شود (۲۵).

این شکل‌گیری دقیقاً با اعتقاد به «لبس بعد اللبس» (همان سیر تدریجی قوه به فعل) سازگار است؛ زیرا شاکله‌سازی و شخصیت‌پروری با این فرض معنادار است که حالات یکی پس از دیگری بر روی هم‌دیگر سوار شوند و بین آن‌ها پیوندی باشد و صورت اخیر، جامع اوصاف قبل باشد و با «خلع بعد اللبس» که حالتی بیگانه بین مراتب حرکت است، سازگاری ندارد.

این شاکله تا بدان‌جا مهم است که رفتار بیرونی انسان را جهت می‌دهد. آن‌گونه که از آیه‌ی «کلّ یعمل علی شاکلته» (اسراء/۸۴) برمی‌آید، حتی چهره‌ی حقیقی انسان که انسان با آن محشور می‌شود، بر اساس همین شاکله خواهد بود.

بر اساس آیات قرآنی، انسان دو قیافه دارد: قیافه‌ی قبل از مرگ که بر اساس «هو الذی یصورکم فی الأرحام» (آل عمران/۲) پیش از تولد تنظیم شده است و دست خلقت - چه زشت و چه زیبا - آن را ساخته است و در آن چندان اختیاری برای انسان نیست؛ و قیافه‌ی دیگری که بعد از مرگ با آن صورت محشور می‌شود که آن صورت حقیقی و جوهری انسان است. این قیافه را انسان با سعی و تلاش و اختیار خود می‌سازد. روسفیدی و روسیاهی در این صورت به اختیار خود انسان است و لذا در آداب وضو می‌خوانیم: «اللهم بیض وجهی یوم تسودّ فیهِ الوجوه و لا تسودّ وجهی یوم تبیض فیهِ الوجوه» (۳۶، ج: ۱، ص: ۵۳). امروز سفیدی و سیاهی صورت دلیل بر فضیلت و رذیلت صاحب صورت نیست؛ اما در قیامت، سیاهی و سفیدی چون نتیجه‌ی اخلاق و تربیت انسان است و با اختیار درست شده، می‌تواند عامل ذلّت و یا شرافت باشد (۱۳، ج: ۱۰).

از آن‌جا که در امر تربیت، در پی ساختن شاکله‌ی مطلوب و در هم ریختن شاکله‌های نامطلوبیم، به قاعده و قانونی جهت تأمین این منظور نیازمندیم. از این رو، بر اساس مبنای مذکور، دو اصل و قاعده به دست می‌آید: اصل «مداومت» و اصل «محافظة بر عمل».

مداومت، ناظر به کمّیت و محافظت، ناظر به کیفیت عمل است. مداومت بر عمل، استمرار را نشان می‌دهد و محافظت، مراقبت و مراعات شرایط را؛ که این‌ها تأمین‌کننده‌ی

تأثیر و تأثر مستمر ظاهر و باطن‌اند. مداومت، اعضای بدن (ظاهر) را پیوسته به کار می‌اندازد و مراقبت و هوشیاری و توجه، باطن را بیدار می‌کند.

همراهی دو اصل مداومت و محافظت، امری ضروری است؛ زیرا مداومت بدون محافظت، عادت‌های سطحی و قشری برای انسان می‌سازد و محافظت بدون مداومت، سازنده و ملکه‌ساز نیست؛ بلکه حالی است زوال‌پذیر که معیار ساز نخواهد بود. لذا در قرآن، در وصف نمازگزاران، هر دو ویژگی با هم آمده است: «الذین هم علی صلاتهم دائمون» (معارج/۲۳) و «الذین هم علی صلاتهم یحافظون» (معارج/۳۴).

با در نظر گرفتن دو اصل مذکور، دو روش تربیتی و انسان‌ساز «فریضه‌سازی» و «محاسبه‌ی نفس» مطرح می‌شود. در ادیان الهی، یک سلسله دستورات به عنوان «فریضه» جهت تربیت انسان‌ها ضروری شمرده شده است. فریضه یعنی عمل واجب که تعطیل‌بردار نیست. احکام الزامی شرایع، تأمین‌کننده‌ی دو اصل مداومت و محافظت می‌باشند. ضرورت انجام فریضه تا آن‌جاست که در صورت تخلف، باید تاوان آن تحت عنوان کفاره با اختلاف سطح و درجه‌ی آن پرداخت گردد. از این رو، مکرراً بر اهتمام به فرایض و پرهیز از شکستن آن با تسویف و وسواس شیطان تأکید شده: «یاکم و تسویف العمل. بادروا به إذا أمکنکم» (۴۱) و حتی از نافلة‌ای که مضرّ به فریضه است، نهی شده است: «إذا أضرت النوافل بالفرائض، فافضوها» (۲، حکمت ۲۷۹). حکمت این نوع دستورات، رعایت اصل مداومت و محافظت بر عمل است تا شاکله‌ی مطلوب، ساخته و شاکله‌ی نامطلوب، ریشه‌کن گردد.

هم‌چنین است دستور اکید به روش محاسبه‌ی نفس: «حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا» (۴۱، ج: ۶۷، ص: ۷۳) و «استقلال الخیر و استکثار الشر» که در دستورالعمل اخلاقی امام سجّاد(ع) آمده است (۳، دعای ۲۰: مکارم الاخلاق).

روشن است که این دستورها، چالش‌های ناپیدا در اعمال و رفتار آدمی را اصلاح و انسان را به نقاط ضعف خود متوجه می‌کند. چه‌قدر ظریف است این فرمایش امام سجّاد(ع) که: «انسان همواره باید خوبی‌های خود را اندک و بدی‌های خویش را زیاد بشمارد تا از آسیب‌های خودبزرگ‌بینی و شخصیت‌سازی‌های کاذب و تورم‌های نابه‌جا در امان باشد» (۳).

۳.۳. حرکت جوهری و پیوستگی امر تربیت

بر مبنای نظریه‌ی حرکت جوهری، جهان، یک واحد به‌هم‌پیوسته، ممتد و یک‌پارچه حرکت و سیلان است. این حرکت، متشکل از قوه و فعل است؛ بدین معنا که هر مرتبه‌ی (آن) از حرکت که به فعلیت رسیده باشد، قوه‌ای برای مرحله‌ی بعد محسوب می‌شود (۳۰، ج: ۳).

تطبیق این حرکت بر سیر تربیتی انسان، نتیجه‌ی مهم و ارزشمند «پیوستگی تربیت» و تأثیر و تأثر اعمال سابق و لاحق را در بردارد؛ یعنی هر عملی (فعل) - اعم از جوارحی و جوانحی - بستر (قوه) عمل بعدی را فراهم می‌سازد. گذر از این مرحله، قوه‌ی لازم برای فعلیت آتی را در تربیت فرد به دنبال دارد. از متون دینی، شواهد متعددی بر این ادعا می‌توان اقامه کرد. پیوستگی جهان، انسان و اعمال جانحی و جارحی انسان یک مبنای تربیتی است. برای اثبات این پیوستگی به ویژه در مورد انسان، بررسی اعمال انسان و رابطه‌ی بین آن‌ها ضروری است.

الف) عمل فرد، گاه در اعمال و سرنوشت آینده‌ی خود او تأثیر دارد:

تکذیب آیات خدا - که عملی قلبی است - نتیجه‌ی بدکاری است: «ثم کان عاقبه الذین أسأؤوا السّوایٰ أن کذبوا بآیات الله» (روم/۱۰).

از دست رفتن روشن بینی، نتیجه‌ی اعمال خود فرد است: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (مطففین/۱۴).

زمین خوردن و ناتوانی عقل، نتیجه‌ی طمع‌ورزی است: «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع» (۲، خطبه‌ی ۲۱۰).

هر احسان یا شکری، قوه‌ای برای ازدیاد نعمت فراهم می‌کند و برعکس، بدکاری و کفران از چنین استعدادی می‌کاهد: «لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إنّ عذابی لشدید» (ابراهیم/۷)؛ «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسکم و إن أسأتم فلها» (اسراء/۷)؛ «من تزکّی فإنّما یتزکّی لنفسه» (فاطر/۱۸).

ب) گاهی اعمال افراد دیگر، در آینده‌ی فرد مؤثر است:

ستم بر یتیم، موجب ستم بر ذریه‌ی شخص ستم‌کار می‌شود: «و لیخس الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعیفاً خافوا علیهم فلیتقوا الله» (نساء/۹).

صالح بودن پدر دو یتیم، دلیل بازسازی دیوار و حفظ گنج آن دو از سوی خضر نبی(ع) شد: «و أمّا الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینه و کان تحته کنز لهما و کان أبوهما صالحاً فأراد ربّک أن یبلغا أشدهما و یستخرجا کنزهما رحمه من ربّک» (کهف/۸۲)؛ ج: ۳۱، ص: ۴۸۳ و ۴۸۴.

ج) گاهی، اعمال اجتماعی و تغییر روح حاکم بر یک جامعه، موجب تغییرات آتی در آن و یا حتی در نعمات الاهی می‌گردد.

تغییر در جامعه به دست افراد جامعه میسر است: «إنّ الله لا یغیّر ما بقوم حتّی یتغیروا ما بأنفسهم» (رعد/۱۱).

تغییر و از دست رفتن نعمت‌های الهی به دست خود مردم اتفاق می‌افتد: «ذلک بأن الله لم یک مغیراً نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسهم» (انفال/۵۳). نزول بلاهای همگانی، به دلیل اعمال مردم است: «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس» (روم/۴۱؛ ۳۱، ج: ۱۶، ص: ۱۸۵).

نزول برکات همگانی، اعم از مادی و معنوی، نتیجه‌ی ایمان و تقوای مردم است: «ولو أن أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الأرض» (اعراف/۹۶؛ ۳۱، ج: ۸، ص: ۲۰۱)؛ یعنی، «میان صلاح یا فساد جوامع بشری و اوضاع عمومی جهان، پیوند تنگاتنگی برقرار است؛ به طوری که اگر جوامع بشری در سیر صلاح و فلاح گام بردارند، زندگی بر آن‌ها گوارا می‌شود و اگر به دور از معنویت و ایمان به خدا زندگی را پی بگیرند، زندگی بر آن‌ها سخت و تلخ خواهد شد» (۳۱، ج: ۲۰، ص: ۳۰).

شاید با همین پیوستگی و تأثیر و تأثر اعمال بتوان وقوف چهل روزه‌ی موسی (ع) را در کوه طور برای رسیدن به مقام کلیم‌اللّهی توجیه کرد؛ اگر زمینه‌ی دریافت این مقام در او فراهم بود، نیاز به این چله‌نشینی نبود: «وواعدنا موسی ثلاثین ليله و أتممناها بعشر فتم میقات ربه أربعین ليله... قال یا موسی إنی اصطفیتک علی الناس برسالاتی و بکلامی فخذ ما آتیتک» (اعراف/۱۴۴-۱۴۲).

هم‌چنین، عبادات طولانی رسول اکرم (ص) در غار حرا، زمینه‌ساز رسیدن به مرحله‌ی تلقی وحی بود؛ نیز عبادات سنگین آن بزرگوار، قوه و بستر لازم را برای تحمل سختی‌های بار سنگین رسالت فراهم می‌آورد: «یا ایها المزمّل. قم اللیل إلا قليلاً. نصفه أو انقص منه قليلاً. أو زد علیه و رتل القرآن ترتیلاً. إنا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزمّل/۵-۱).

مسایلی از قبیل توصیه‌ی اکید به انتظار فرج در روایات نیز بر همین اساس قابل تحلیل است.

اصلی که از این مبنا استخراج می‌شود، عبارت است از: «اصل احساس مسؤولیت». پیوستگی و پیوند قوه و فعل اعمال با هم‌دیگر، به ویژه توجه به آثار وضعی و ناخواسته‌ی اعمال و تأثیر آن‌ها تا مرز ثبات انسان در تحولات و شاکله‌سازی انسانی به عنوان یک مبنای تربیتی، اهمیت و ضرورت اصل «مسؤولیت و تکلیف» را آشکار می‌سازد تا انسان‌ها بدانند که تحولات تربیتی همواره با محیط و موقعیت‌ها و تغییر شرایط فراهم نمی‌آید.

الزام درونی انسان - که از آن به احساس مسؤولیت و تکلیف یاد می‌کنیم - به این معنا است که فرد باید بداند که: «کل صغیر و کبیر مستطر» (قمر/۵۳). از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین عمل انسانی ثبت می‌شود و روزی بازتاب آن را مشاهده خواهیم کرد: «فمن

یعمل مثقال ذره خیراً یرّه و من یعمل مثقال ذره شراً یرّه» (زلزله/۷و۸). به عبارت دیگر، هر کسی باید بداند الزامات درونی (احساس مسؤولیت) به مراتب مهم‌تر است از الزامات بیرونی و قانونی. این یک باید تربیتی است.

روش حاصل از این اصل، «روش مواجهه با اعمال» است.

در این روش، امر و نهی جا ندارد. پشتوانه‌ی این روش، «حبّ ذات آدمی» است. برای این که فرد به عمل مطلوب انگیزه پیدا کند و از مبادرت به خطا مصون بماند، باید نتایج اعمال خود را دریافت و بلکه مشاهده کند. سطح اول، آگاه شدن از نتایج اعمال و سطح مهم‌تر، رؤیت آن‌هاست. فرد وقتی پیامد عمل و یا زیان آن را لمس کرد، طبعاً به سمت کار نیکو کشیده می‌شود. آیه‌ی «قد جاءکم بصائرٌ من ربکم فمن أبصر فلنفسه و من عمل فیعلها» (انعام/۱۰۴) یک نوع آگاهی را اعلام می‌دارد و آیه‌ی «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون» (روم/۴۱) یک نوع چشاندن و مشاهده را بیان می‌کند.

۴.۳. حرکت جوهری و دوسویه بودن تربیت

بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری و قانون جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، واقعیت انسان از دو بعد جسم و روح تشکیل می‌شود. بدین معنا که در این مسیر جسم به مرحله‌ای می‌رسد که از جسمانیّت به روحانیّت تبدیل می‌گردد؛ هر چند اصالت و جاودانگی با بعد روحی انسان است (۳۰، ج ۹). دوسویه بودن وجود انسان واقعیتی است که بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری - که از مقدمات مسلم اعتقاد به جسمانیه الحدوث و روحانی البقا بودن نفس است - معنادار می‌گردد و این امر هرگز نباید مورد غفلت مریبان قرار گیرد؛ زیرا توجه به هر بعد و غفلت از بعد دیگر، نوعی نقص در امر تربیت و بی‌راهه رفتن است.

توضیح آن که: در تاریخ مکاتب اخلاقی، برخی با نگاه به بعد جسمانی و اصالت بخشیدن به آن، از مابعدالطبیعه و ابعاد روحانی وجود انسان غافل شده‌اند؛ مثل لذت‌گرایی اپیکوری (۳۴۲/۱-۲۷۱ ق.م). از فیلسوفان یونان باستان (۱۰، ص: ۱۲۳) و برخی مکاتب نیز - متقابلاً - طرفدار ترک تعلقات دنیوی و غفلت از جسم و ملزومات آن شدند.

مکاتبی از قبیل لذت‌گرایی شخصی - که بنیان‌گذار آن «آریستئیپوس» یونانی است - می‌گویند هر یک از ما انسان‌ها باید به ندای طبیعت انسانی خود گوش دهیم. مکتب اپیکوریسم که لذات جسمانی را غایت زندگی می‌داند، مکتب منفعت عمومی که لذت‌گرایی در شکل جمعی آن است و فیلسوفانی چون بنتام و میل به آن قایل بودند، نمونه‌هایی از مکاتب نوع اول‌اند (۳۷).

مکاتب شرقی از قبیل هندویی، بودایی، جینی و نیز مکاتب باستانی کلبی و رواقی که تمام توجه را به دوری و گریز از بعد طبیعی و جسمانی انسان معطوف داشته‌اند و تفسیر نادرستی از زهد و عزلت‌گزینی دارند، از مکاتب نوع دوم می‌باشند (۱۸).

اعتقاد به مادی بودن روح و انکار بعد مجرد برای انسان (۲۶) که نظر حسیونی هم‌چون بارکلی است و اعتقاد به روحانیه الحدوث و البقا بودن روح که نظر پیش از ملاصدرا است، هرگز نمی‌تواند دوسویه بودن ابعاد انسانی و به خصوص، تأثیر و تأثر و نوع تعامل این دو بعد در هم‌دیگر را تبیین کند. تنها بر اساس اعتقاد به جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن روح از مسیر حرکت جوهری است که پیوند و تعامل و تأثیر و تأثر این دو بعد معنا دار گشته و دستورات دین در این زمینه و در هر دو بعد موقعیت، خود را پیدا می‌کند.

با توجه به حرکت جوهری نفس و بستر بودن جسم برای روح در امر تربیت، اصول مناسب با این مبنا عبارتند از:

۳.۴.۱. اصل نگاهی دوسویه داشتن: هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی انسان را باید مورد توجه قرار داد. هم از این رو است که بسیاری از دستورات دینی ما که مستقیماً و یا با واسطه به امر تربیت انسان منتهی می‌شوند - مثلاً عباداتی از قبیل نماز، روزه و حج که دارای فلسفه‌ی تربیتی عمیقی می‌باشند - عباداتی هستند که با جوارح و بعد جسمانی انسان سر و کار دارند. بسیاری از دستورات اخلاقی از قبیل کنترل چشم، زبان، گوش و انجام بسیاری از مستحبات، آداب سفر، سفره و استحمام و... با افعال بدنی آغاز می‌شوند. در متون دینی، نکات ریزی دیده می‌شود که ظرافت و اهتمام به بعد جسمانی را الهام می‌بخشد. هروله در حج (۱۲)، تنظیم اندام در نماز، حرکات رکوع و سجود و... (۱۶) از این دست‌مایه‌اند.

همان‌گونه که بسیاری از دستورات اخلاقی جنبه‌ی درونی دارد. زدودن رذایل اخلاقی مثل کبر، حسد و طمع، سوء ظن و تصفیه‌ی درون از نیات فاسد و هم‌چنین تقویت بعد روحی مثل اراده، به بعد درونی انسان مربوط است (۴۴).

ملاصدرا معتقد است برای نیل به سعادت اخروی، جز از نشئه‌ی دنیا نمی‌توان عبور کرد. حقیقت انسان، وحدت شخصی دارد و ذومراتب است. دنیا منزلی از منازل سائرین الی الله است و متصل به آخرت و مراکب، نفوس‌اند؛ لذا غفلت از تربیت مرکب و تدبیر آن، سفر را ناتمام می‌سازد. از این‌جا، سیاست‌ورزی و اهتمام به اصلاح جامعه نیز علاوه بر توجه به جسم، منتج می‌گردد.

ملاصدرا می‌گوید: «إن مقصود الشرائع... لا يتحصل إلّا في مرّه من الحيوه الدنّيا. فصار حفظ هذه الحيوه التي هي النشأه الحسّيه مقصوداً ضرورياً للدّين؛ لأنّه وسيله إليه كما أشار إليه - عليه السلام - بقوله: الدنيا مزرعه الآخره.» (۲۸، ص: ۱۱۵).

«إن الدنيا منزل من منازل السائرین إلى الله - تعالی - و إنّ النفس الإنسانيه مسافر إليه - تعالی - و لها منازل و مراحل ... و لابد للسالك إليه أن يمر على الجميع حتى يصل إلى المطلوب الحقیقی و قوافل النفوس السائره إلى الله متعاقبه بعضها قریب و بعضاً بعيد... و الأبدان مراكب المسافرین و لابد من تربيّه المركب و تأديبه و تهذيبه ليتم السفر.» (۲۷، ص: ۳۶۱).

یعنی نفس در حرکت جوهری خویش، از منازل و مراتب گوناگونی باید بگذرد؛ چه این که نفس، حقیقتی واحد، و لکن ذومراتب و مشکک است؛ لذا نشئه‌های گوناگون را تجربه می‌کند. در این سیر إلى الله، دنیا نیز یکی از منازل - و چه بسا اولین منزل - است؛ از این رو، گذر از آن و پذیرش ملزومات و توابعش، امری است گریزناپذیر. در نهایت این که باید به امور دنیوی اهتمام ورزید و از مرکب نفس - بدن - غافل نشد؛ چرا که گذر از منزل، مرکب می‌طلبد و مرکب دنیا، بدن است.

ملاصدرا در این زمینه گفته است: «مادام که امر معاش در دنیا - که عبارت از حالت تعلق نفس به حس و محسوس است - تمام نباشد، امر انتقال و انقطاع به سوی باری تعالی - که عبارت از سلوک است - صورت نمی‌گیرد؛ و امر معیشت در دنیا تمام نمی‌شود، مگر این که بدن آدمی سالم و نسل او دایم و نوع او باقی بماند؛ و این امور تمام نمی‌شود، مگر به اسبابی که وجود آن‌ها را حفظ نماید و مفسد و مهلکات را دفع کند» (۲۷، ص: ۴۲۲).

۳. ۴. ۲. اصل اصالت بخشیدن به بعد روحانی: این نیز اصل دیگری است که بر مبنای فوق مبتنی می‌باشد. آن گونه که از حدیث امام صادق (ع) استفاده می‌شود که: «القصّد إلى الله بالقلوب، أبلغ من القصّد إليه بالبدن و حرکات القلوب أبلغ من حرکات الأعمال» (۳۴، ص: ۲۵۷). هر چند برای رسیدن به این منزل، گریزی جز عبور از گذرگاه بدن نیست، بعد نفسانی، به دلیل نقش امامتی که برای بدن دارد، از اصالت برخوردار است و بدن را به دنبال خود می‌آورد: «ما ضعف بدن عما قويت عليه النيه.» (۴۱، ج: ۶۷، ص: ۲۰۵).

روش حاصل از این اصول، روش بهره‌گیری از «تمرین» و «تلقین» است. تمرین و تلقین، دو روش اجرایی دو اصل فوق‌الذکر است. در نظام تربیتی اسلامی، توصیه‌های فراوان - اعم از قولی و فعلی، سلبی و ایجابی - شده است.

در روش تلقینی سلبی قولی، امام صادق(ع) فرمودند: «لا تکلّمَنَ بکلمه بغي ابدأ و إن أعجبتکَ نفسکَ و عَشیرتکَ (۴۰، ج: ۲، ص: ۳۲۷)؛ «هرگز حرف زور از دهانت خارج مکن، گر چه از قدرت خود و خویشاوندانت مطمئن باشی».

در روش تلقین اثباتی، شخص به حضرت صادق(ع) عرض کرد: گاه در دلم اندیشه‌های کفر موج می‌زند. امام(ع) در مقام چاره‌جویی فرمودند: به زیانت بگو «لا اله الا الله» که مطابق است با دستور قرآن مبنی بر یاد خدا (و اذکر اسم ربک: انسان/۲۵).

در تلقین فعلی، دستور قرآن بر پرهیز از راه رفتن با تبختر را می‌توان شاهد آورد: «لا تمس فی الأرض مرحاً» (اسرا/۳۷).

تمام این دستورات، روشی برای اهتمام ورزیدن به بعد جسمانی هستند که خود نوعی تأثیر و تلقین است برای تربیت روحی انسان.

۳. ۵. حرکت جوهری و واقع‌گرایانه بودن تربیت

در فلسفه‌ی اخلاق، مکاتب اخلاقی و تربیتی را به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌کنند:

۱. مکاتب غیرواقع‌گرا که بر این عقیده‌اند که احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشایی بوده، از هیچ واقعیت خارجی و نفس‌الامر حقیقی عینی حکایت نمی‌کنند؛ بلکه تنها نشاناتی هستند که از عقل فرد یا عقل جامعه و یا از خدا صادر می‌شوند.

مکاتب زیر را می‌توان نماینده‌ی این دیدگاه برشمرد:

۱-۱. احساس‌گرایی که پوزیتیویست‌های منطقی چون مورتیس شیلیک مبدع آنند (۴۵، ص: ۱۰۴)؛

۱-۲. توصیه‌گرایی که ریچارد مروین هیر نماینده‌ی آن است (۴۵)؛

۱-۳. قراردادگرایی که با فیلسوفانی چون توماس هابز و جان لاک شکل گرفته است (۱۹).

۲. مکاتب واقع‌گرا که معتقدند گزاره‌های اخلاقی همه از سنخ جملات خبری هستند که از عالم واقع حکایت دارند و مفاهیم اخلاقی یک سلسله انتزاعیات بیگانه از واقعیات عینی نمی‌باشند؛ بلکه همه گزاره‌هایی از سنخ معقولات ثانی فلسفی‌اند که از امور واقعی و نفس‌الامری حکایت دارند. واقع‌گرایان به دو گروه طبیعی و مابعدالطبیعی قابل تقسیم‌اند که گروه اول واقعیت احکام اخلاقی را در طبیعت جست‌وجو می‌کنند و گروه دوم در مابعدالطبیعه. واقع‌گرایی را مکاتبی چند نمایندگی می‌کنند:

۲-۱. لذت‌گرایی اعم از لذت‌گرایی شخصی (آریستیپوسی) و اپیکوری که متفکرانی چون آریستیپوس، اپیکور، جان لاک، توماس هابز و دیوید هیوم از نمایندگان آن هستند (۳۷، ص: ۱۷۹)؛

- ۲-۲. سودگرایی که به فیلسوفانی چون جرمی بنتام، جان استوارت میل، جورج بارکلی و آر. بی. برانت نسبت داده شده است (۳۷، ص: ۹۵)؛
- ۲-۳. دیگرگرایی که آدام اسمیت طرفدار آن است (۲۰، صص: ۹۱-۹۲)؛
- ۲-۴. قدرت‌گرایی که فردریش نیچه بنیان‌گذار آن است (۳۹، ص: ۱۶۴)؛
- ۲-۵. وجدان‌گرایی که ژان ژاک روسو بدان معتقد است (۱۱، ص: ۵)؛
- ۲-۶. کلیبان با بنیان‌گذاری آنتیستنس که شاگرد سقراط بود (۱۸، ج: ۱، ص: ۳۲۶)؛
- ۲-۷. رواقیان که زنون آن را بنیان‌گذاری و دیوجانس سینوپی تکمیل نمود (همان)؛
- ۲-۸. نظریه‌ی اخلاقی کانت (۳۷، ص: ۳۱۹)؛
- ۲-۹. نظریه‌ی اخلاقی سعادت‌گرا که به سه فیلسوف یونانی، سقراط، افلاطون و ارسطو منسوب است (۱۱، ص: ۱۲۱) و اسلام نیز تقریباً آن را حمایت می‌کند.
- بدیهی است که نوع نگاه به مسایل اخلاقی، یعنی نگاه واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه، پیامدها و لوازم مهمی را به دنبال خواهد داشت. از پیامدهای نگاه غیرواقع‌گرایانه این است که دیگر سخن از صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی بی‌معناست؛ زیرا صدق و کذب یعنی مطابقت و عدم مطابقت با واقع که در مورد قضایای انشایی این حرف معنا ندارد.
- هم‌چنین دیگر معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی باقی نمی‌ماند. تبیین عقلانی و مستدل احکام اخلاقی تنها زمانی ممکن است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی بتوان رابطه‌ای منطقی برقرار کرد. اما بر اساس انشایی بودن احکام اخلاقی، نه تنها رابطه‌ای منطقی در این قضایا وجود ندارد، که هیچ دلیل عقلی هم نمی‌تواند آن‌ها را اثبات یا رد کند؛ زیرا تمایل فرد یا جامعه را نمی‌توان با دلیل عقلی توجیه کرد.
- طبعاً بر اساس مکاتب غیرواقع‌گرایانه، احکام اخلاقی هر چند متعارض باشند، به یک اندازه قابل قبول‌اند که در این صورت، نوعی کثرت‌گرایی اخلاقی به وجود می‌آید. دیگر این که احکام اخلاقی دچار نسبیت می‌شوند؛ زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع امیال شدند، قضاوت‌ها دچار تغییر و دگرگونی می‌گردند. تقسیم علوم به دستوری و توصیفی نیز برگرفته از همین نگاه خواهد بود؛ کلیه‌ی مکاتب واقع‌گرا گزاره‌های اخلاقی را از سنخ علوم توصیفی می‌دانند و مکاتب غیرواقع‌گرا از سنخ علوم دستوری.
- اینک می‌توان ادعان کرد که با توجه به اعتقاد به اصالت وجود و حرکت جوهری نفس و این که حرکت به نحوه‌ی وجود مربوط است، حرکت جدای از وجود نیست و جهان دارای یک وجود سیال است، اصالت وجود اقتضای عینیت داشتن، واقعیت داشتن و منشأ اثر بودن موجود را دارد (۳۲) و با عنایت به این که اعتقاد به اصالت وجود از مقدمات قطعی حرکت جوهری است، بر اساس این مبانی، وجود حرکت جوهری نفس به معنای رسیدن به

مرحله‌ای از وجود، یعنی مرحله‌ای از واقعیت و ملکات عینی نفسانی است که گزاره‌های اخلاقی در سطوح مختلف، از آن مرتبه حکایت می‌کنند. گویا نفس در مسیر اخلاقی خود به سمت کمالات و یا در کمالات، به واقعیتی حقیقی و مقامی معنوی نایل می‌آید. مواردی که در باب فضایل یا رذایل بیان می‌شود - مانند «غیبت، خوردن گوشت برادر مرده است» (حجرات/۱۲) یا «حسد، جسم را ذوب می‌کند» (۴، ص: ۳۰۰) یا «غضب، ایمان را فاسد می‌کند» (۳۸، ج: ۲، ص: ۳۰۲) - یک اعتبار و قرارداد نیست؛ بلکه یک واقعیت مؤثر و امر حقیقی است که این گزاره از آن حکایت دارد و انسان در سیر جوهری نفس خویش، به آن نایل می‌آید.

محقق با این بیان مدعی است که این دیدگاه - تفسیر واقع‌گرایانه از مسایل و احکام اخلاقی - با مبنای «حرکت جوهری نفس» سازگارتر و قابل اثبات‌تر است. بالطبع، این مبنا نیز هم‌چون مبانی قبلی، اقتضای اصول و روش‌های خاص خود را دارد که به جهت پرهیز از اطاله، از بیان آن‌ها صرف نظر می‌شود.

یادداشت‌ها

1- character

2- personality

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج‌البلاغه
۳. صحیفه‌ی سجادیه، (۱۳۸۰)، ترجمه صدرالدین بلاغی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم، تحقیق مصطفی درایتی*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۳۷۸)، *الإشارات و التنبیها*، تهران: المطبعة الحیدریه.
۶. _____، (۱۴۲۸ق)، *الشفیاء (الطبیعیات)*، ج: ۱، قم: انتشارات ذوی‌القربی.
۷. ابن‌شعبه، حسن بن علی، (۱۳۸۲)، *تحف العقول عن آل‌الرسول*، ترجمه احمد جنتی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. ابن‌قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۷۸)، *کامل‌الزیارات*، محقق جواد قیومی، قم: فقاهاه.
۹. باقری، خسرو، (۱۳۸۰)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: مدرسه.

۱۰. برن، ژان، (۱۳۵۷)، *فلسفه‌ی اپیکور*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
۱۱. بریه، امیل، (۱۳۵۶)، *تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی*، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، *صهبا‌ی حج*، تنظیم و ویرایش حسن واعظی محمدی، قم: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۱)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۰)، «حکمت متعالیه‌ی صدرالمآلهین» در مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگ‌داشت حکیم صدرالمآلهین، ج: ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۶۷)، *وسائل الشیعه*، تهران: اسلامیه.
۱۶. خمینی، امام سیدروح‌الله، (۱۳۸۶)، *سر الصلوه: معراج السالکین و صلوه العارفین*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، (۱۴۰۸ ق)، *اعلام‌الدین*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۸. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
۱۹. روسو، ژان ژاک، (۱۳۷۹)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه مرتضی کلانتری، تهران: آگاه.
۲۰. ژکس، (۱۳۶۲)، *فلسفه‌ی اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
۲۱. سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۷۸)، *کلام اسلامی*، تهران: کتاب مهر.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج: ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. سیف، علی‌اکبر، (۱۳۸۰)، *روان‌شناسی تربیتی*، تهران: آگاه.
۲۴. شکوهی، غلام‌حسین، (۱۳۶۷)، *تعلیم و تربیت و مراحل آن*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۵. _____، (۱۳۸۳)، *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر، (بی‌تا)، *فلسفه‌ی ما*، تهران: انتشارات کتاب‌خانه‌ی صدر.
۲۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: سروش.

۲۸. _____، (۱۳۸۵)، *اسرار الآيات*، تصحيح محمد موسى، تهران: حکمت.
۲۹. _____، (۱۳۸۶)، *المشاعر*، قم: بوستان کتاب قم.
۳۰. _____، (۱۴۲۸ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه* / الاربعه، قم: طلعيه النور.
۳۱. طباطبائی، سيدمحمدحسين، (۱۳۸۰)، *الميزان فی تفسير القرآن*، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمیه قم.
۳۲. _____، (۱۳۸۰)، *نهايه الحکمه*، صححه و علق عليه: عباس علي الزارعی السبزواری، قم: جامعه المدرسين حوزه العلميه بقم، مؤسسه نشر الاسلامی.
۳۳. _____، (۱۳۸۱)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم: الزهراء.
۳۴. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن، (۱۳۸۵ق)، *مشکاه الأنوار*، نجف: کتابخانهی حیدریه.
۳۵. _____، (۱۴۰۸ق)، *مکارم الاخلاق*، بیروت: دارالحوراء.
۳۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: طه.
۳۸. قمی، حاج شیخ عباس، (۱۳۸۴)، *مفاتیح الجنان*، تحقیق میرزا علی آل کوثر، قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.
۳۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۹۸۳م)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
۴۳. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *المنطق*، قم: اسماعیلیان.
۴۴. نراقی، مهدی بن ابی ذر، (۱۳۸۵)، *جامع السعادات*، ترجمه کریم فیضی، ج: ۲، قم: قائم آل محمد(عج).
۴۵. وارنوک، مری، (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق قرن ۲۰*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب قم.