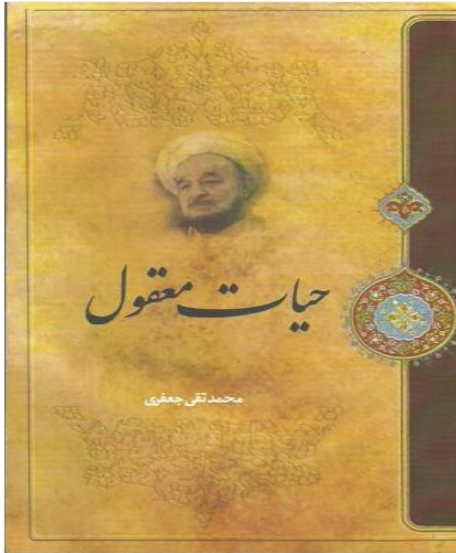


معرفی کتاب:

حیات معقول

(اثر محمدتقی جعفری)

دکتر خسرو باقری<sup>۱</sup>



این کتاب در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسید و در سال ۱۳۸۸ با ویراستی دیگر تجدید چاپ شده است. کتاب *حیات معقول* در واقع حاصل سخنرانی استاد محمدتقی جعفری در دومین سمینار انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی در سال ۱۳۶۱ است. از آنجا که این کتاب توسط یکی از اندیشمندان بنام مسلمان، به تعلیم و تربیت اسلامی و هدف اساسی آن، یعنی نیل به حیات معقول، پرداخته، شایسته آن است که مورد توجه قرار گیرد.

مرور بر این کتاب را در دو قسمت انجام خواهیم داد؛ نخست، خلاصه‌ای از مباحث اساسی کتاب را از نظر می‌گذرانیم و سپس به ارزیابی برخی از این مباحث خواهیم پرداخت. ارجاع‌ها همه از متن کتاب است.

## مباحث اساسی کتاب

موضوع کتاب، در واقع، هدف تعلیم و تربیت اسلامی است؛ البته به معنای بسیار عام آن که تعلیم و تربیت نهادهای آموزشی در ذیل آن قرار می‌گیرد. مباحث کتاب براساس تقابلی شکل گرفته میان زندگی طبیعی و غریزی انسان، از سویی، و زندگی عقلانی، از سوی دیگر. زندگی غریزی یا «حیات طبیعی محض» مبتنی بر حب ذات و خودخواهی است که در آن، چیزها و آدمیان دیگر با نگاهی ابزاری نگریسته می‌شوند. در مقابل، حیات معقول قرار دارد

<sup>۱</sup> . استاد دانشگاه تهران khbagheri@ut.ac.ir

که مستلزم فراتر رفتن از حیات طبیعی محض است. بر این اساس، کتاب در چهار فصل، با این عناوین سامان یافته است: حیات طبیعی محض، حیات معقول، عناصر حیات معقول، شئون زندگی انسان در حیات معقول.

حیات طبیعی محض که مبتنی بر غرایز است، بیشتر انسان‌ها را از گذشته تا امروز در تحت قدرت خود گرفته است. گروه اندکی از انسان‌ها توانسته‌اند به حیات معقول دست یابند. ادعای تکامل طبیعی انسان در طول تاریخ، قابل دفاع نیست بلکه انسان‌ها همچنان در پیچ‌وخم گرفتاری‌های ناشی از خودخواهی و خودمحوری، در عرصه‌های مختلف زندگی قرار دارند. تن‌دادن و رضایت‌دادن به حیات طبیعی محض در انسان‌ها دیده می‌شود زیرا:

«فشار و جبر مکانیسم خودخواهی و حبّ ذات، رضایت را بر جاندار تحمیل می‌نماید و انسان معمولی نیز چنین گمان می‌کند که این رضایت، مطابق همه استعدادها و امکانات انسانی او به وجود آمده است.» (ص ۴۳-۴۴)

حیات معقول را هم اندیشمندانی مطرح کرده‌اند و هم قرآن به آن فراخوانده است. آنچه در قرآن حیات دنیا نامیده شده، اشاره به همین حیات طبیعی محض دارد که رضایت‌دادن به آن با آرامش کاذب و غفلت از آیات الهی همراه است. در مقابل، قرآن به حیات معقول و حیات طیبه دعوت کرده که ملازم با آرامش واقعی ناشی از تحقق قابلیت‌های انسانی است (ص ۵۲-۵۳؛ ص ۵۷-۵۹).

مقصود از عقل در تعبیر حیات معقول، راسیونالیسم نیست بلکه ترکیبی از عقل نظری (استدلالگر) و عقل عملی (وجدان آگاه) است که «در استخدام شخصیت رو به رشد و کمال قرار می‌گیرند» (ص ۶۷). ترکیب عقل نظری و عملی می‌تواند مقدمه‌ای برای نیل به عقل کلی (عرفا) باشد (ص ۶۸).

تعبیر دیگر از معنای عقل در حیات معقول، ناظر به قوانین ثابت عقلانی است: «این، یک مختص اساسی «حیات معقول» است که زندگی آدمی بر مبنای اصول و قوانین عقلانی ثابت باشد و وحدت تکاملی حیات و شخصیت در مجرای دگرگونی‌ها و تغییرهای روبنایی محفوظ و ثابت بماند. این ثبات و پایداری، بدون تکیه بر آن اصول و قوانین، امکان‌ناپذیر است.» (ص ۵۸)

مقصود از حیات معقول، «حیات قابل‌استدلال (زندگی مبتنی بر دلیل و برهان روشن)» یا «حیات مستند به دلیل روشن» است. (ص ۵۱-۵۲)

## تعریف حیات معقول

«حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان شده در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که به تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلاء، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است.» (ص ۵۹)

حیات معقول مترادف حیات طیبه است و از آن جهت در قرآن، طیبه یا پاکیزه نامیده شده که قابل استناد به خدا است: «حیات معقول» که شایستگی استناد به خدا را داشته و می‌تواند «حیات طیبه» نامیده شود...» (ص ۱۲۰)

عناصر حیات معقول در تعریف آن (در بند ۱/۷) مشخص شده‌اند، شامل: حیات آگاهانه (آگاهی از آنچه هستیم و آنچه باید بشوم)، تنظیم نیروها و فعالیت‌ها (آزادی و اختیار)، شخصیت در مسیر شدن (تبدیل: احساسات اولیه به تصعید آن‌ها، عقل نظری به عقل جامع، آزادی به اختیار)، ورود به هدف اعلای زندگی، مسیر هدف‌های تکاملی عقلانی. (در کتاب، عناصر به همین ترتیب مطرح شده‌اند، اما مشخص است که عنصر آخر در جای مناسب خود قرار نگرفته است. به همین دلیل، در توضیح مطالب یک بار هم جایگاه آن به عنصر سوم تغییر یافته که البته منطقی‌تر است.)

## شئون زندگی انسان در حیات معقول

انواع این شئون در آغاز این نوشتار ذکر شد. نویسنده در این بحث می‌کوشد اقتضاهای عقلانی بودن را در همه ابعاد زندگی بیان کند و به عبارتی، کمال مطلوب انسانی را در هر بعدی ذکر کند. در بعد «شخصیت انسانی» سخن این است که شخصیت ارزشمند انسان، فراتر از خود طبیعی محض، قرار دارد و در هماهنگی با آهنگ کلی هستی به ظهور می‌رسد؛ در بعد «اخلاق» سخن از این است که اخلاق ابزار یدکی برای حقوق و برای کاستن جرایم نیست بلکه مستلزم بیداری وجدان انسان‌ها و گرایش آن‌ها به خیرات و کمالات، به خاطر ارزش ذاتی آن‌ها است؛ در بعد «حقوق» سخن از این است که باید حقوق از محدوده روابط زندگی طبیعی محض فراتر رود و به حقوق جان‌های آدمیان نیز نظر داشته باشد؛ در بعد «روابط انسانی» سخن از این است که نباید رابطه ابزاری با دیگران داشته باشیم بلکه باید هدف اعلای زندگی را برای همه انسان‌ها در نظر بگیریم؛ در بعد «علم» سخن از این است که علم نباید تنها خادم خود طبیعی محض باشد بلکه باید خواستن در سطح تعقل و

وجدان آزاد را مایه‌ور کند و در این صورت «شعاعی از اشعه الهی» خواهد بود؛ در بعد «هستی‌شناسی» سخن از این است که تنها حیات معقول ما را از جهان عینی فراتر می‌برد و با باطن جهان آشنا می‌سازد و به تبع آن در بعد «جهان بینی» نیز حیات معقول ما را به برداشتی از جهان سوق می‌دهد که حکمت و مشیتی والا را در آن بازمی‌شناسد؛ در بعد «هنر» سخن از آن است که اثر هنری باید ذات انسان را از اسارت حیات طبیعی محض آزاد کند و با قدرت تجسیمی که دارد آدمی را برای شرکت در آهنگ کلی هستی آماده کند؛ در بعد «سیاست» سخن از این است که سیاست، نه ماکیاولی، بلکه باید با اخلاق ملازم باشد و ورود به هدف اعلای زندگی را برای انسان‌ها مهیا سازد؛ در بعد «اقتصاد» سخن از این است که آدمی باید از احساس مالکیت مهار نشدنی خود طبیعی فراتر رود و با فرض شرکت همگان در آهنگ کلی هستی و این که حق حیات برای همه انسان‌هاست، به مهار خود بپردازد و سرانجام، در بعد «تعلیم و تربیت» تلاش ما برای این است: «تحریک نونهالان جامعه، به انتقال تدریجی از "حیات طبیعی محض" برای ورود به "حیات معقول"» (ص ۱۴۵). در جریان چنین تربیتی باید به دانش‌آموزان «تلقین کنند که آنچه به‌عنوان واقعیت قابل آموزش یا پرورش به آنان عرضه می‌شود، یکی از مختصات خود آنان است.» (ص ۱۴۶). هنگامی که افراد آموختنی‌ها از لوازم ذاتی خود بدانند، تقلیدگر نخواهند شد بلکه قدرت تشخیص درست از غلط را خواهند یافت.

### نگاهی ارزیابانه به کتاب

در ارزیابی کتاب، نخست به جنبه‌های مثبت آن اشاره می‌کنیم. پیش از هر چیز، اختصاص یافتن این کتاب توسط اندیشمندی چون استاد محمدتقی جعفری به حوزه تربیت اسلامی، و به طور عمده به هدف آن، جای تقدیر دارد.

دوم این که انتخاب عقل و عقلانیت همچون محور اساسی بحث از هدف تربیت اسلامی نیز حاکی از رویکردی اندیشمندانه است. دین و تربیت دینی، اغلب در هماهنگی با عقل، دچار چالش‌هایی، نه تنها از ناحیه اندیشمندان سکولار، بلکه حتی از سوی دین‌داران بوده است که دین را دور از دسترس عقل دانسته و بر پیروی کورکورانه از دین دعوت کرده‌اند. نویسنده در اشاره به این بعد حیات معقول چنین می‌گوید: «حاکمیت خداوندی بر شئون بشری، اما نه به صورت تجربیدی و اسقاط عقل‌های سلیم و وجدان‌های پاک مردم از ارزش و فعالیت‌های مفید و سازنده، چرا که خود جلوه‌هایی از حاکمیت خداوندی بر فرزندان آدم می‌باشند.» (ص ۷۵). در اینجا سخن از آن است که حاکمیت خداوندی تنها در شریعتی که

به پیامبران داده می‌شود جلوه‌گر نیست بلکه عقل‌های سلیم و وجدان‌های پاک انسانی نیز جلوه‌گاه‌های حاکمیت خداوندی بر جهان‌اند.

سوم این که تلاشی صورت گرفته تا گستره عقل بر ابعاد مختلف زندگی انسان تبیین شود. گستره مورد نظر کتاب، شامل شخصیت انسانی، اخلاق، حقوق، روابط اجتماعی، علم، هستی‌شناسی، جهان‌بینی، هنر، سیاست، اقتصاد و تعلیم و تربیت است. نویسنده کوشیده است اقتضائات یک زندگی معقول را در این عرصه‌ها، هرچند به صورت موجز، بیان کند. با این همه، هر اثر ارزشمندی، جایگاهی در نقد خواهد داشت، چنان که هر اثری، به خودی خود، ارزش نقد و نقادی ندارد. در ادامه، مواردی از مطالب قابل نقد کتاب را بیان خواهیم کرد.

#### ناب‌گرایی و ثبات در عقل

نویسنده بر این عزم دارد که عقل را امری ناب و ثابت در نظر بگیرد. این نکته هم در اشاره وی به قوانین ثابت عقل (بند ۱/۵ در بالا) مشخص است و هم در بدبینی نسبت به تلاش بشر در تاریخ تا زمان حاضر که روند اساسی آن را در سیطره خود طبیعی محض می‌داند: «کاری که تاریخ حیات طبیعی انسان‌ها تا امروز درباره روابط انسانی انجام داده است، در این فرمول خلاصه می‌شود: پیوستن یک انسان به انسانی دیگر، بر ملاک احتیاج مادی شخصی و گسیختن آن‌ها از یکدیگر، بر مبنای سود شخصی!» (ص ۳۰-۳۱). اما بدون این که بخواهیم به روند تکاملی خطی تاریخ باور داشته باشیم، نمی‌توانیم این نکته را انکار کنیم که بشر در ضمن افت‌هایش خیز داشته و اصولاً این تصور که آدمی بدون افت، خیز داشته باشد بسیار آرمانی، خلاف واقع و نشدنی است. بالاخره انسان در طول تاریخ خود رشد داشته و از خطاهایش آموخته است، هر چند نه به صورت خطی. گویا نویسنده می‌خواهد خطاب به انسان بگوید که این همه تاریخ را با خود طبیعی سپری کرده‌ای، آیا نمی‌خواهی به حیات معقول روی آوری؟ آیا می‌توان این چنین خط روشن و قاطعی میان حیات طبیعی و معقول ترسیم کرد؟ به علاوه، گویا نویسنده هیچ گونه شأن تاریخی برای عقل و رشد آن قائل نیست. سخن در این نیست که عقل می‌تواند جنبه‌های ثابتی داشته باشد، بلکه در این است که آیا نباید جنبه‌های پویا و تاریخی نیز برای عقل آدمی در نظر گرفت؟ روشن است که آدمی هم در عقل نظری و هم در عقل عملی، به تدریج رشد کرده است و قرار نیست، به ویژه عقل عملی، تدابیر ثابتی برای همه موقعیت‌های زندگی بشر تدارک ببیند.

## عدم تبیین جایگاه حیات معقول در قرآن

نویسنده برای این ادعا که حیات معقول در قرآن مطرح شده به آیاتی استناد کرده (ص ۵۷-۵۹) که تنها یکی از آن‌ها را می‌توان به جنبه معقولیت مرتبط دانست و در سایر آیات چنین اشارتی نیست. به علاوه، حتی همین یک آیه نیز پشتیبان مناسبی برای مفهوم حیات معقول، با آن گستردگی که در کتاب آمده، نیست. آیه مذکور این است: «...لیهک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة» (تا کسی که هلاک می‌شود و زندگی او تباہ می‌گردد، مستند به دلیل روشن باشد و کسی که زندگی می‌کند، زندگی او مستند به دلیل روشن باشد). (انفال: ۴۲). به نظر می‌رسد که نویسنده با تکیه بر قسمت دوم آیه که به زندگی مبتنی بر دلیل روشن اشاره دارد، تعبیر حیات معقول را بکار برده است. در این صورت، آیا با نظر به قسمت اول آیه که به مرگ مبتنی بر دلیل روشن اشاره دارد می‌توان از ممت معقول سخن گفت؟ این آیه ناظر به جنگ بدر، یعنی اولین رویارویی مسلمانان با مشرکان، است که به پیروزی مسلمانان ختم شد. خداوند از پیروزی حق بر باطل در این جنگ خواسته‌اش این بود که مرزهای حق و باطل روشن شوند تا آیندگان بدانند در کدام یک از دو عرصه حق و باطل قرار گرفته‌اند و معلوم باشد که چه کسی بیهوده و در راه باطل به هلاکت رسیده و چه کسی به درستی و در راه حق حیات یافته است، خواه زنده بماند و خواه به شهادت برسد. منطق قرآن این است که اگر افراد جبهه حق کشته شوند نیز زنده‌اند. بنابراین، حیات در اینجا نه به گستره وسیع حیات آدمی با ابعاد اقتصادی، سیاسی، هنری و... نظر دارد و نه حتی به معنای زنده ماندن در مقابل مردن است. به علاوه، آیا می‌توان دلیل روشن را که در آیه ذکر شده با امر معقول یکی دانست؟ دلیل مفهومی عام است و اختصاص به امور کلی ندارد (آفتاب آمد دلیل آفتاب)، در حالی که امر معقول، چنان که نویسنده در نظر دارد، از وجه کلیت برخوردار است. به هر روی، انتظار خواننده این است که در کتابی با عنوان حیات معقول که در واقع از منظر قرآن مطرح می‌شود، گسترش‌یابی مفهوم عقل در کاربرد قرآن به همه شئون زندگی را نشان دهد.

## عدم کفایت مفهومی حیات معقول

اصطلاح حیات معقول چون مفهومی کافی و فراگیر نسبت به همه ابعاد زندگی در نظر گرفته شده و این هم از عنوان کتاب و هم از مباحث فصول کتاب قابل دریافت است. با این حال، گویا نویسنده نسبت به کفایت و فراگیری این مفهوم تردید دارد و در مواضع مختلفی جنبه عقلانی را با جنبه وجدانی ترکیب می‌کند تا بسندگی و فراگیری را فراهم آورد. نمونه:

«...عقل و وجدان سالم انسانی به خوبی می‌تواند مضارّ و معایب و رکودهای غوطه‌ور شدن در "حیات طبیعی محض" را، خصوصاً با مشاهده سرگذشت اسفانگیز تاریخ حیات بشری، درک نموده و درصدد اصلاح آن برآید. کسی نمی‌تواند "عقل" و "وجدان سالم" را مانند این دو پیک امین الهی ارزیابی نماید. ارزیابی واقعی این دو پیک امین درباره خودشان، وسیله بودن آن دو برای تنظیم واقعیات و حقایقی است که بر آن دو عرضه می‌شود.» (صص ۷۴-۷۵).

نمونه‌های فراوان دیگری از این ترکیب عقل و وجدان، چون دو عنصر مکمل، وجود دارد (از جمله در صفحات ۷۵، ۷۶، ۹۳، ۱۱۸، ۱۳۰). البته، مقصود نویسنده از وجدان سالم همان عقل عملی است و در مواضعی از کتاب، به این مطلب اشاره شده است. اما نکته این است که اگر عقل را در کنار وجدان ذکر کنیم حاکی از آن خواهد بود که عقل تنها به معنای عقل نظری لحاظ شده است، در حالی که نویسنده در توضیح عقل آن را شامل جنبه نظری و عملی دانسته است و وجهی ندارد که آن را فقط به معنای عقل نظری بکار ببرد. بنابراین، در قبال این دوگانگی باید پرسید که چرا در کنار عقل از وجدان سخن گفته شده و عقل محدود به عقل نظری شده است و، از سوی دیگر، چرا در عنوان کتاب، تنها حیات معقول بکار رفته و مکمل وجدان در کنار آن نیامده است. به علاوه، نویسنده مستند قرآنی خود را برای اصطلاح حیات معقول، تنها در یک بعد از حیات معقول، یعنی آگاهی، بکار برده است و این بار دیگر نشان می‌دهد که معقولیت محدود به آگاهی است، در حالی که نویسنده برای حیات معقول ابعاد دیگری نیز قائل شده است. ایشان بعد از ذکر آیه ۴۲ انفال چنین می‌نویسد:

«مطابق این آیه شریفه، انسانی که نتواند به حیات آگاهی داشته، شایستگی حیات خود را در هر موقعیتی که قرار می‌گیرد، نتواند با دلیل روشن اثبات نماید، زندگی او حیات معقول نبوده، بلکه پدیده‌ای ناآگاه در مجرای قوانین طبیعت، زورگویی‌ها و زورآزمایی‌های هم‌نوعان ناآگاه خود به صورت تسلیم محض است.» (ص ۷۹-۸۰).

این سخن نشانگر آن است که معقولیت به عنصر اول حیات معقول، یعنی آگاهی، اختصاص دارد.

#### عدم تبیین مترادف حیات معقول با حیات طیبه

چنان که ذکر شد، در کتاب، حیات معقول با حیات طیبه مترادف در نظر گرفته شده است. اما دلیلی برای این مترادف ذکر نشده بلکه به صورت یک امر مفروض و مسلم لحاظ

شده است. تنها بیانی که بتوان آن را دلیل این امر در نظر گرفت، این سخن نویسنده است که حیات معقول از آن جهت که قابل استناد به خدا است طیبه نامیده می‌شود. اما کفایت این دلیل در گرو آن است که نخست مشخص کنیم که در قرآن حیات معقول به خدا نسبت داده شده و آنگاه نتیجه بگیریم که به سبب منزه بودن خدا می‌توان این حیات را از جهتی دیگر حیات طیبه نامید. در حالی که در کتاب این نکته نیز روشن نشده که در قرآن، حیات معقول به خدا نسبت داده شده است.

### عدم تحلیل مفهوم حیات طیبه در قرآن

دو مفهوم اساسی کتاب، عبارت‌اند از: حیات معقول و حیات طیبه. اما، چنان که در بندهای پیشین ملاحظه شد، مفهوم عقل و معقول به طور مناسب تبیین نشده و به قدر کافی تحلیل قرآنی نیز نیافته است. این امر در مورد مفهوم دوم نیز صادق است بلکه باید گفت که در کتاب، در مورد حیات طیبه حتی کمتر از مورد قبل سخن گفته شده است. این در حالی است که مفهوم پاک (طیب و مقابلش ناپاک یا خبیث) در قرآن کاربرد وسیعی دارد. جای این پرسش وجود دارد که چرا نویسنده کوششی در این جهت انجام نداده که نشان دهد مفهوم حیات طیبه در قرآن به نحوی فراگیر بکار رفته و بر تمام ابعاد وجود انسان، گسترانده شده است. گستراندن مفهوم حیات طیبه در شئون مختلف زندگی انسان، براساس چنین تحلیل مفهومی در قرآن، به سهولت و بدون تکلف انجام شدنی است. بررسی مفهوم حیات طیبه (زندگی پاک) با گستره مذکور را در جلد نخست کتاب درآمدی بر *فلسفهٔ تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران* (۱۳۸۹)، انتشارات علمی فرهنگی) آورده‌ام. به علاوه، نویسنده در وجه تسمیهٔ حیات طیبه اشاره کرده که حیات معقول به سبب استناد آن به خدا با این عنوان نام‌گذاری شده است اما نه این معنا را توضیح داده که چرا استناد به خدا می‌تواند معیار پاکیزگی باشد و نه قرینه‌ای متنی از قرآن برای این برداشت ذکر کرده است. در توضیح این نکته می‌توان گفت چون خداوند خود مقدس و منزه است، حیاتی که شایستگی استناد به خدا را داشته باشد نیز می‌تواند پاکیزه و طیبه نامیده شود. همچنین، می‌توان این برداشت را با آیهٔ دیگری از قرآن پشتیبانی کرد که بیان می‌کند سخن پاک به سوی خدا بالا می‌رود: «الیه یصعد الکلم الطیب» (فاطر: ۱۰). البته وجه دیگری نیز برای تسمیهٔ حیات طیبه قابل بیان است و آن استواری و بالندگی و ثمردهی زندگی پاک است، در مقابل ناستواری، عقیم بودن و بی‌بهره بودن زندگی پلید. این وجه در تمثیلی که قرآن از درخت پاک و درخت پلید ذکر کرده قابل برداشت است (ابراهیم: ۲۴ و ۲۶). البته عبارتی در



کتاب آمده که می‌توان آن را نزدیک به این وجه دانست اما این عبارت نیز مستند به تحلیل مفهومی در قرآن نشده است:

«پاکیزگی حیات، از آنجا ناشی می‌شود که طبیعت واقعی حیات در موجودیت انسانی، با تمام ابعادی که داراست، به جریان بیفتد...» (ص ۹۲)

### نادیده‌گرفتن غنای مفهوم حیات طیبه

مفهوم عقل (نظری یا عملی) به سبب بار فلسفی دیرینه‌ای که دارد، مفهومی کلی و انتزاعی است، به ویژه که نویسندگان نیز، چنان که گذشت، عقل را در مفهومی کلی و ثابت در نظر گرفته است. در حالی که زندگی پاک (حیات طیبه) با ارجاعی که بالطبع به همه ابعاد زندگی دارد، جنبه‌های ملموس و عینی‌تری خواهد داشت و از این حیث، با دلالت مفهوم عقل تا حدی متفاوت است. در واقع، برای اشاره به سبک زندگی، مفهوم زندگی پاک بسیار رساتر از مفهوم حیات معقول است. شاید از همین رو باشد که به رغم تلاش نویسندگان برای پوشش‌دادن به همه ابعاد زندگی انسان تحت عنوان شئون حیات معقول، شأن جسمی از قلم افتاده است. اگر به جای استفاده از حیات معقول از حیات طیبه سخن گفته می‌شد و به دامنه این مفهوم در قرآن توجه می‌شد، به وضوح شأن جسمی در آن آشکار بود، چنان که در آیاتی به جنبه‌های جسمی زندگی، مانند خوراک و پوشاک، برحسب پاک و پلیدی اشاره شده است، همچون پوشیدن لباس‌های پاکیزه (و ثیابک فطهر. مدثر: ۴) و استفاده از زینت‌ها و خوردن غذاهای پاکیزه (قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق. اعراف: ۳۲). چنان که در اثر سابق‌الذکر اشاره کرده‌ام، قرآن از مفاهیم حسی و انضمامی پاکیزگی و پلیدی استفاده کرده و با گسترده شدن آن‌ها از جنبه‌های حسی به جنبه‌های انتزاعی (به جای شروع از مفهوم انتزاعی عقل و گسترده شدن آن)، دو گونه زندگی بشری را از هم متمایز کرده است: زندگی پاک و زندگی پلیدی. در دامنه هر دو نوع زندگی، علاوه بر جنبه‌های جسمی، مانند خوراک، پوشاک و ارضای غرایز، از جنبه‌های فکری، عاطفی، ارادی، عملی (اعم از فردی و اجتماعی) نیز برحسب پاک و پلیدی سخن گفته است. فکر پاک فکری است که خود را از نادرستی، خرافه و سطحی‌نگری می‌پالاید؛ عاطفه و گرایش پاک آن است که خود را از هیجان‌های طغیانگر خشم و شهوت و عصبیت می‌رهاند؛ اراده پاک اراده معطوف به خیر و پالایش‌یابنده از خودخواهی است؛ عمل فردی پاک از فعالیت‌های خودشکن و خودآزارنده دوری می‌جوید و عمل اجتماعی پاک از فعالیت‌های دیگرشکن و دگرآزارنده (همچون تبعیض، ظلم و خشونت) فاصله می‌گیرد. زندگی پاک و پاکیزه، همچون هدف تعلیم و تربیت، به تعبیر

تمثیلی قرآن، درخت پاکیزه‌ای را می‌ماند که پنجه ریشه‌های محکم خود را در خاک فکنده و شاخه‌های برومندش را در آسمان گسترده و پیوسته در کار ثمردهی است.

### یک‌سویگی در تعریف تربیت

در تعریف تربیت برای حرکت از خود طبیعی محض به حیات معقول، سخن از این گفته شده که آموزش و پرورشی که به متریان ارائه می‌شود باید به منزله اقتضای درونی به آنان تلقین شود. به نظر می‌رسد نویسنده می‌خواهد تربیت را به منزله حرکتی درونی و فطری لحاظ کند تا هم اصالت تربیت حفظ شود و هم تقلیدگری از متریان فاصله بگیرد:

«...فرض بر این است که در مراحل ابتدایی، فطرت ناب شخص مورد تربیت به فعالیت افتاده و ملاک‌ها و معیارهای پویا را درک نموده است.» (ص ۱۴۷).

اما در واقع آنچه در جریان تربیت رخ می‌دهد، گونه‌ای از تعامل است که در آن سهم هر یک از دو طرف معلم و شاگرد محفوظ است. تربیت نه سلطه فرهنگ است و نه رشد درونی و فطری متربی. از قضا این تنها تعاملی دیدن تربیت است که امکان نقادی را فراهم می‌کند و مانع تقلیدگری می‌شود زیرا سهم مربی در آن ملحوظ است و همواره می‌تواند امکان چالش را برای شاگرد فراهم آورد. برعکس، هنگامی که شاگرد همه دریافت‌هایش را از آن خود تلقی کند، دچار نوعی فریب شده و امکان نقادی نیز از وی سلب شده است.

در نهایت، باید بگویم که در مباحث دیگر کتاب نیز جای چند و چون وجود دارد اما مرور کوتاه بر کتاب اجازه بسط بیشتر انتقاد را نمی‌دهد. در پایان، به این نکته نیز باید اشاره کرد که انتقادهای مذکور از ارزش کتاب نمی‌کاهد. به ویژه، با نظر به اینکه محتوای کتاب، برآمده از یک سخنرانی است، ارزش آن آشکارتر می‌شود. بی‌تردید، اگر نویسنده قصد تألیف داشت، کتاب از غنایی متفاوت برخوردار می‌شد. با این حال، آنچه در این مجموعه آمده، بیش از حد یک سخنرانی است. با توجه به این که مؤلف محترم از قید حیات رهیده است و امکان پاسخدهی به انتقادات را ندارد، به ازای نقدهای مطرح شده، برای ایشان رحمت الهی را مسئلت می‌کنم.