

مبانی تربیت اخلاقی در نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره)

محسن فرمهبینی فراهانی**

معصومه مدور *

سعید بهشتی***

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۰۵/۰۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳

چکیده

هدف پژوهش حاضر، استخراج مبانی تربیت اخلاقی از نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) است. روش پژوهش تحلیلی - استنباطی بوده و به منظور گردآوری داده‌های لازم جهت نیل به اهداف پژوهش، منابع موجود و مرتبط با استفاده از برگه‌های فیش‌برداری از منابع، جمع‌آوری و با شیوه تحلیل محتوای کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که تربیت اخلاقی مبتنی بر ایمان و تفکرات دینی بوده و به مفهوم زمینه‌سازی پرورش روح انسان، خصلت‌ها، سجایا و ملکات و همچنین تقویت اراده می‌باشد که در پی توسعه درونی مرتبی است و مواردی مانند "شرافت و کرامت ذاتی انسان به علت انتساب روح آدمی به خدا، نهفته شدن ارزش‌های انسانی به صورت استعداد فطری، فطری‌بودن گرایش انسان به اخلاق، دینی‌بودن گرایش اخلاقی انسان، تعارض‌مندی بین گرایش‌های مادی و معنوی انسان، درونی‌بودن ریشه تنازعات انسانی، فطری‌بودن خودآگاهی، زمینه‌سازی‌بودن خودآگاهی برای خودشناسی، خودسازی اخلاقی از طریق اراده، لازم‌بودن آزادی معنوی برای نیل به کمالات اخلاقی در ابعاد فردی و اجتماعی، اثرپذیری، اکتسابی‌بودن کمال و وابسته‌بودن رشد کمال به رشد متعادل ارزش‌های انسانی" از جمله مبانی تربیت اخلاقی در نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) هستند.

کلیدواژه‌ها: شهید مطهری (ره)؛ نظریه انسان‌شناسی؛ مبانی تربیت اخلاقی

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

s_modavar@yahoo.com

farmahinifar@yahoo.com

beheshti@atu.ac.ir

** نویسنده مسئول: دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد، تهران

*** استاد فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مقدمه

انسان‌شناسی عنوان عام و منظومه معرفتی است که هرگونه شناخت انسان را از حیث فلسفی، عرفانی، اخلاقی و تجربی شامل می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۴۶). بدون شناخت انسان نمی‌توان استعدادها و نیازهای او را شناخت. با شناخت صحیح انسان و ابعاد گوناگون وجود اوست که می‌توان به بهره‌برداری صحیح از استعدادهای او پرداخت. به بیان دیگر، با شناخت انسان می‌توان به شکوفا کردن استعدادهای انسان پرداخت. ازدیگرسو، بدون شناخت انسان، مسئله اساسی تربیت به حل و فصل نهایی خود نخواهد رسید؛ یعنی تا انسان شناخته نشود، نمی‌توان یک نظام و تربیتی صحیح برای رشد انسان عرضه نمود (نصری، ۱۳۹۴: ۲۹).

انسان، موجودی شگرف و دارای ابعاد و زوایای وجودی گسترده است و رازهایی در او نهفته شده که می‌توان او را نقطه پرگار هستی و مرکز دایره وجود دانست. زیرا توانایی‌ها و قابلیت‌هایش بی‌پایان، خردش ستایش‌برانگیز، عزم و اراده‌اش شگفتی‌آفرین و کمال لایق او حیرت‌انگیز است. او به تنهایی آئینه تمام‌نمای جهان هستی است و از توانایی‌هایی برخوردار است که می‌تواند مثل فرشتگان باشد، بلکه از آنها فراتر رود و به تعبیر آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره، خلیفه خدا در زمین شود.

براین اساس، چنین می‌نماید که شناخت انسان از بنیادی‌ترین مباحث عرصه تعلیم و تربیت است. زیرا موضوع تربیت و سنگ‌بنای آن انسان است و در صورتی که انسان ناشناخته باشد پس با چه نگاهی و از چه منظری نظام تربیتی شکل می‌گیرد؟ این نکته واضح است که همه عناصر و اجزای نظام تعلیم و تربیت و عوامل و موانع آن به گونه‌ای به موقعیت و وضعیت انسان ناظر است و از این رو در ساحت تربیت شناخت انسان و زوایای وجودی او ضرورت تمام دارد.

علاوه بر این، نظام تربیتی وثیق و عمیق نظامی است که میان زیرساخت‌ها و مبانی تربیتی و روبناها منطقی وجود داشته باشد و درحقیقت وفاداری آن نظام تربیتی نسبت به آن مبانی آشکار و نمایان باشد. پیداست درک و فهم این مهم بستگی به تبیین و شناخت دقیق همه مبانی به‌ویژه مبانی انسان‌شناختی دارد (بهشتی، ۱۳۹۷: ۴۶ - ۴۵).

از مطالعه در آثار شهید مطهری (ره) معلوم می‌شود که دغدغه اصلی وی درباره انسان پرداختن به موضوعاتی همچون فطرت، ملاک‌های انسانیت، آزادی معنوی، انسان کامل و... است. اینها از

موضوعات امور کلی هستند که خارج از ظرف زمانی و مکانی خاص و جدا از ابعاد و شرایط محدود بشری، به مطالعه انسان در جهت کشف رمز و رازهای وجودی وی می‌پردازند. لذا انسان‌شناسی شهید بزرگوار را می‌توان از نوع کل‌نگر و کلان دانست. از دیگر ویژگی‌های نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری(ره) آن است که در برخورد با مسائل مرتبط با انسان رویکرد ویژه‌ای دارد، وی محتوای اندیشه خود را مستقیماً از معارف دینی اخذ نموده، اما در روش برخورد با آن صرفاً به روش نقلی اکتفا نکرده، بلکه به مفهوم‌سازی فلسفی از آنها پرداخته و سعی نموده است به تبیینی فلسفی از موضوعات انسان‌شناسی دست یابد. بنابراین، انسان‌شناسی ایشان ترکیبی از انسان‌شناسی دینی و فلسفی است.

نتایج بررسی مطالعات انجام‌شده پیرامون نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری(ره) نشانگر آن می‌باشد که سه اثر "انسان‌شناسی دینی - تربیتی" (حسینی، ۱۳۸۸)، "انسان موجود شناخته‌شده" (کرمی، ۱۳۸۷)، "نقد نظریه فطرت در ماهیت انسان" (خوش‌خوئی، ۱۳۸۲) در این زمینه وجود دارد. حسینی (۱۳۸۸) سعی کرده به رویه اثباتی موضوع بپردازد و هدف اصلی‌اش پرداختن به این موضوع است که نظام تربیتی اسلام، به عناصر و عوامل تربیت الهی انسان توجه کرده و تمامی گزاره‌های ضروری در حرکت متعالی انسان، در آموزه‌های تربیتی آیین اسلام وجود دارد. همان‌طور که پیداست گزاره‌های اساسی انسان‌شناسی که این پژوهش‌نگاهی ویژه به آنها دارد، در پژوهش حسینی (۱۳۸۸) مورد غفلت قرار گرفته است. کرمی (۱۳۸۷) بعد از بیان مقدمه‌ای به بررسی موضوعاتی چون خلقت و هدایت، هدایت‌ها و الهامات اخلاقی در انسان، هدایت تشریعی و کمال انسان، غرائز و تمایلات درونی انسان، شناخت و معرفت انسان، شخصیت روانی انسان و زندگی اجتماعی انسان پرداخته. این درحالی است که پژوهش حاضر گزاره‌های جدیدی چون آزادی معنوی، اثرپذیری و اراده را در دل خود دارد. در پژوهش خوش‌خوئی (۱۳۸۲) فطرت درباب ماهیت انسان مطرح شده است، اما پژوهش حاضر آن را بیشتر از نوع ویژگی‌های انسان دانسته است. البته پژوهش‌هایی هم در زمینه تربیت اخلاقی مورد نظر شهید مطهری(ره) وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به موسوی فراز (۱۳۹۷)، خالق‌خواه (۱۳۹۳)، نجفی و همکاران (۱۳۹۵) و نجفی و ملکی (۱۳۹۳) اشاره نمود. این آثار عمدتاً به مبنای خداشناختی تربیت اخلاقی، تربیت اخلاقی مبتنی بر رابطه اخلاق و دین، جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی، جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی و عناصر برنامه درسی تربیت اخلاقی پرداخته‌اند و در هیچ کدام محوریت

نظریه انسان‌شناسی مدنظر نبوده است.

باعنایت به مطالب مقدماتی و نیز سوابق مطالعاتی، پژوهش فعلی سعی دارد به این مسئله پاسخ دهد که مبانی تربیت اخلاقی در نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) کدامند؟ پاسخ به این مسئله می‌تواند به برنامه‌ریزی سیاست‌گذاران و فیلسوفان تربیتی کشور کمک نموده و به فروکاهش مسائل پیرامونی منجر شود.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی، از نظر رویکرد کیفی و از نظر نوع روش تحقیق، تحلیلی - استنباطی است. رویکرد کیفی برای درک و تبیین پدیده‌ها از داده‌های کیفی استفاده می‌کند و اغلب در پی شناخت معانی، مفاهیم، توضیحات و ویژگی موضوع مورد مطالعه است (دلاور، ۱۳۸۹: ۳۰۸). تحلیلی - استنباطی بودن روش تحقیق نیز از آن روست که پژوهشگران تحقیق حاضر با استفاده از برداشت‌ها و تفسیرهای خود در پی بیرون‌آوردن مفاهیم عمده و کشف خط اصلی نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) در زمینه مبانی تربیت اخلاقی برآمده‌اند. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. ابزار پژوهش نیز، برگه‌های فیش‌برداری است. نمونه پژوهشی کلیه گزارش‌های تحقیقاتی، مقالات انتشار یافته به صورت مکتوب و الکترونیکی، منابع موجود در شبکه جهانی اینترنت و منابع دست‌اولی همچون آثار غنی شهید مطهری (ره) را شامل می‌شود که مرتبط با موضوع مورد بررسی (نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره)) هستند. تحلیل محتوای کیفی هم روش تحلیل اطلاعات بوده است. براساس پژوهش ایمان (۱۳۹۰) تحلیل محتوای کیفی روشی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی است. دراصل، روش تحلیل محتوای کیفی روشی برای جستجوی ارتباط میان مفاهیم مختلف و بازشناسی روابط مفهومی است.

یافته‌ها

نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره)

بی‌شک یکی از مهم‌ترین مبادی یک اندیشه، نوع نگاه آن به انسان است؛ موجودی پیچیده و اسرارآمیز که محور همه تلاش‌ها و هدف آفرینش آسمان‌ها و جهان‌هاست. در این پژوهش

گزاره‌های انسان‌شناسانه شهید مطهری (ره) که ویژگی‌های عمومی انسان هستند و در پی توصیف آدمی بوده‌اند، مرور شده و پیرامون آن مبانی تربیت اخلاقی معرفی می‌شوند. استاد مطهری (ره) ویژگی‌های ماهوی انسان را شامل موارد زیر می‌داند:

ذاتی بودن شرافت و کرامت انسان

به اعتقاد شهید مطهری (ره)، در جهان‌بینی توحیدی، انسان میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد. او مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است و جهان، مدرسه انسان است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۸۵). انسان برحسب اصل خلقت دارای یک سلسله استعدادهای فطری و از آن جمله کرامت انسانی است (همان: ۲۳۸). در دیدگاه ایشان مبنا و اساس و محور اخلاق اسلامی و نقطه اتکای پرورش‌های اخلاقی، بزرگواری و کرامت نفس است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶: ۴۷۸). به باور وی، انسان از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است و خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آنگاه خویشتن واقعی را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها، ذنات‌ها، اسارت‌ها و شهوت‌رانی‌ها بشمارد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲۷۰). از دیدگاه شهید مطهری (ره) کرامت و عزت و بزرگواری نفس چیزی جز احساس عظمت و پرهیز از حقارت و مهانت نفس نیست و عظمت‌جویی امری است فطری هر آدمی، الا اینکه تشخیص عظمت واقعی احتیاج به هادی و معلم دارد. یک وقت انسان عظمت نسبی می‌خواهد که نامش برتری‌جویی است؛ یعنی خود را در برابر دیگران می‌گذارد و می‌خواهد از دیگران بالاتر باشد و بالادست آنها قرار بگیرد، در صحنه تنازع بقا می‌خواهد غالب و قاهر باشد، در مسابقه زندگی می‌خواهد مصلی و پیشتاز باشد و یک وقت هست که عظمت ذاتی و غیرنسبی برای نفس خود می‌خواهد، قطع‌نظر از سایر اشخاص برای خود یک شخصیت و یک مقام و لیاقت احساس می‌کند که آن را شایسته صفات رذیله نمی‌داند، مثل کسی که یک تابلوی عالی نقاشی و یا یک کتیبه عالی و یا یک معماری عالی می‌بیند و بعد می‌بیند کثیف و آلوده شده و حیف می‌آید او را که همچو چیز نفیسی این طور خوار و زبون باشد. کرامت نفس احساس نفیس‌بودن شخصیت انسانی فی‌حد ذاته و ذی‌قیمت‌بودن نفس فی‌حد ذاته و قطع‌نظر از آثار عملی و قطع‌نظر از جمیل‌بودن صفت خلقی می‌باشد. شأن این گوهر نفیس و شایسته او راستی و درستی و امانت و شجاعت و مهربانی و دوری از خودپرستی و خودخواهی است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۶: ۴۸۲). از نظر شهید مطهری (ره)

کرامت نفس، خود را بزرگ تردیدن است، اما نه بزرگ تردیدن از اشخاص و اشیاء، بلکه از یک سلسله حالات و صفات که در حقیقت نقایص و اعدامند (همان: ۴۸۴ - ۴۸۳). در جایی دیگر شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «با مکرم‌داشتن نفس است که تمام اخلاق مقدسه در انسان زنده می‌شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می‌شود. اگر این خود کرامت پیدا کرد، شخصیت خودش را بازیافت و در انسان زنده شد، دیگر به انسان اجازه نمی‌دهد که راستی را رها کند، دنبال دروغ برود، امانت را رها کند، دنبال خیانت برود، عزت را رها کند دنبال تن به ذلت دادن برود، عفت کلام را رها کند، دنبال غیبت کردن برود» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲: ۵۷۰).

* مطالب فوق می‌تواند حامل مبنایی در تربیت اخلاقی به نام "شرافت و کرامت ذاتی انسان به علت انتساب روح آدمی به خدا" باشد.

براساس این مبنا انسان به دلیل اینکه دارای روحی مقدس و منسوب به خداوند می‌باشد، دارای شرافت و کرامت ذاتی است. لذا کرامت و بزرگواری ذاتی انسان است، اگر انسان راه طبیعی خود را پیموده و گوهر اصیل خود را بازیافته باشد، می‌تواند به صعود، تکامل و عروج برسد. مبنای قرارداد شرافت و کرامت انسانی در تربیت اخلاقی بدین معناست که هر مرتبی برای آشکار ساختن کرامت خود با مهار کردن شهوت و غضب و هوی و هوس و کاستن از دل‌بستگی‌های وابستگی‌های مادی جنبه‌های حیوانی را کاهش دهد و با استواری و استقامت به وسیله تقوا که معیار کرامت است، به قرب الهی که هدف غایی است، دست یابد. مورد دیگر در این مبنا آن است که مربی و مرتبی می‌فهمند که در برخورد با دیگران کریمانه رفتار کنند و به هر شخصی با دیده احترام بنگرند و هیچ کسی را حقیر نشمرند.

فطرت‌مندی

از منظر استاد مطهری (ره)، مبنای نگرش ایدئولوژی اسلامی نسبت به انسان، بر موضوع فطرت استوار است. وی در تبیین این موضوع می‌گوید: «ایدئولوژی عام و انسانی مانند ایدئولوژی اسلامی نوعی شناخت از انسان دارد که از آن به فطرت تعبیر می‌شود. از نظر اسلام، انسان در جریان خلقت، مقدم بر تأثیر عوامل تاریخی و عوامل اجتماعی، دارای بعد وجودی خاص شده و استعدادهایی والا که او را از حیوان متمایز می‌کند و به او هویت می‌بخشد، به او داده شده است. طبق این نظر انسان در متن خلقت از نوعی شعور و وجدان نوعی که در همه انسان‌ها وجود دارد، بهره‌مند شده و همان وجدان فطری به او تعین نوعی و صلاحیت دعوت، مخاطب واقع شدن، حرکت و جنبش داده است.

این ایدئولوژی‌ها با تکیه بر وجدان فطری مشخص نوع انسان دعوت خود را آغاز می‌کنند و حرکت می‌آفرینند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۸). وی برای فطرت ویژگی‌هایی قائل است که شامل موارد ذیل می‌شود: الف. وی فطرت را مانند طبیعت و غریزه، یک امر تکوینی می‌داند و آن را غیراکتسابی برمی‌شمارد. ب. فطرت را امری می‌داند که از غریزه آگاهانه‌تر است. ج. فطریات انسان را فراتر از مسائل مادی و مربوط به مسائل انسانی می‌داند و در این باره می‌گوید: «تفاوت دیگری که فطریات با غریزه دارد این است که غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوان است و فطریات انسان مربوط می‌شود به مسائلی که ما آن‌ها را مسائل انسانی می‌نامیم» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۴). د. فطریات انسان را اموری فناپذیر و جاودانه می‌داند و در این باره می‌گوید: «فطریات و خواسته‌های طبیعی گرچه ضعیف و گاه خشکانده می‌شود، اما هرگز از وجود انسان رخت بر نمی‌بندد. از این رهگذر درحالی که تمام شرایط اجتماعی ضد یک جریان است، باز می‌بینید آن چیزی که فطرت فرد و فطرت جامعه است و نباید از بین برود، از جای دیگری طلوع می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۶۲). از نظر وی انسان به علت گرایش به اخلاق در عمق فطرت خویش، نسبت به اخلاق و امور اخلاقی، نوعی احترام و قداست قائل است. از طرف دیگر، مطهری تمام گرایش‌های فطری انسان را در گرایش به عشق و پرستش قابل توجه می‌داند و درحقیقت وی تنها به فطرت دینی قائل است و دیگر امور فطری را جنبه‌هایی از فطرت دینی انسان محسوب می‌نماید. لذا در اندیشه استاد مطهری، گرایش اخلاقی انسان پرتوی از گرایش دینی اوست.

* با در نظر گرفتن موارد فوق می‌توان مبانی "نهفته‌شدن ارزش‌های انسانی به صورت استعداد فطری"، "فطری بودن گرایش انسان به اخلاق"، "دینی بودن گرایش اخلاقی انسان" را برای تربیت اخلاقی پیشنهاد نمود.

براساس این مبانی همه افراد بشر یک سرشت دارند و تمامی آنها در همه زمان‌ها بر فطرت الهی هستند و سرشت و ساختار همه آنها یکی است و بدین سبب آیین زندگی و سمت و سوی تربیت اخلاقی آنها یکی است. نکته دیگری که می‌شود گفت آن است که راه شکوفایی فطرت رجوع مکرر به خداوند است. بی تردید رجوع بی‌درپی آنگاه صورت می‌پذیرد که متربی از همه جا ناامید شده باشد و تنها به یک نفر دل بسته باشد و بدین سبب به او مراجعه کند تا نیازش مرتفع شود. پیداست که اگر جان و دل متربی به خدا وابسته باشد و از دیگران دست شسته باشد و مرتب با نام و یاد خدا زندگی کند، شأن اخلاقی او گسترش می‌یابد و شکوفایی فطرت، غیر از این چیزی نیست.

از این مطالب چنین برمی آید که مبانی مرتبط با فطرت از مبانی وثیق و عمیق تربیت اخلاقی است هستند و همه آموزه‌های اخلاقی موردنظر شهید مطهری (ره) بر محور خداشناسی، خداجویی و خداپرستی بنا گردیده‌اند. لذا بر دست‌اندرکاران ضرورت دارد تا با شناخت جهان آفرینش و آگاهی از پدیده‌های هستی به‌عنوان آیات الهی، معرفت خود را نسبت به مبدأ آفرینش گسترش دهند.

مرکب‌بودن وجود انسان

«انسان، موجودی است که هم استعداد ملکوتی و علوی دارد و هم استعداد مَلکی و سفلی». تفاوت انسان [با دیگر موجودات] به دلیل همان ترکیب ذاتش است که در قرآن آمده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ» (انسان/۲): ما انسان را از نطفه‌ای آفریدیم که در آن مخلوط‌های زیادی وجود دارد. مقصود این است که استعدادهای زیادی به تعبیر امروز در ژن‌های او هست». «از نظر اسلام، انسان در میان موجودات دیگر دارای شخصیت مرکب است. قرآن درباره خلقت انسان می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹): وقتی خلقت این موجود را تکمیل کردم، از روح خود چیزی در آن دمیدم. [بنابراین،] در این موجود خاکی، یک چیز دیگری هم غیر خاک وجود دارد». بدیهی است مرکب‌بودن انسان، وی را در میان گرایش‌های گوناگون مادی و معنوی به حرکت و تکاپو وامی‌دارد. انسان این قابلیت را دارد که از راه تربیت، از حیوانیت فراتر رود و به مقام و منزلت انسانی و حتی برتر از آن، نزدیکی روزافزون به خداوند تعالی برسد. در برخی تعبیرها، مرکب‌بودن انسان به این معنا آمده است که انسان دارای دو نوع خواسته و دوگونه خود است: خواسته‌های نفسانی مانند شهوت‌رانی و شکم‌پرستی و مانند آن و خواسته‌های برخاسته از گوهر روح مانند عزت‌خواهی، شرافت‌خواهی و کرامت‌نفس‌خواهی. توجه کردن به خود برتر و مبارزه با خود پست‌تر، اسباب رشد انسان را فراهم می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۳۸ - ۱۳۶). برای انسان به دلیل مرکب‌بودنش از امور مادی و غیرمادی دو نوع ارزش وجود دارد: ارزش‌های مادی و ارزش‌های معنوی؛ یعنی انسان دارای گرایش‌های مادی و گرایش‌های معنوی است (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۵۶ - ۱۵۴). در برخی دیگر از تعبیرها، مرکب‌بودن انسان به معنای دارای مراتب‌بودن، مطرح شده و اینکه آدمی موجودی است با مرتبه‌های گوناگون. «انسان دارای دو نوع من است: یکی من ملکوتی؛ یعنی همان که در قرآن از آن به «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲) تعبیر شده و در حیات و بقای خود نیازمند به طبیعت نیست،

ولی انسان یک موجود دارای مراتب است. یک مرتبه دیگر از وجود انسان، طبیعت است. خصوصیت انسان همین است که صاحب مقامات و مراتب است. اینکه می‌گویند انسان یک ملک حیوانی نباتی جمادی است، درست است؛ نه به این معنا که هم ملک است، هم حیوان و هم نبات، بلکه یک چیز بیشتر نیست، ولی این یک چیز، یک وجود صاحب مراتب است. انسان، چنین موجود صاحب مراتب و درجاتی است که در عالی‌ترین درجه خود یک فرشته است و بلکه بالاتر از فرشته؛ در درجه دیگر یک گیاه است و در درجه دیگر یک جماد» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۴). در برخی دیگر از تعبیرها، مرکب بودن انسان مفهومی عام‌تر و گسترده‌تر می‌یابد و شامل جنبه‌های مختلف وجود انسان می‌شود؛ یعنی انسان موجودی چندبعدی است؛ بعد مادی، بعد معنوی که خود این ابعاد نیز از جنبه‌های گوناگون دارای ابعاد دیگر هستند. به دلیل همین چندبعدی بودن انسان است که عوامل گوناگون تربیتی به کار گرفته می‌شود. «انسان یک موجود عجیبی است. اشتباه است اگر ما خیال کنیم فقط یک عامل در دنیا وجود دارد که او را اصلاح می‌کند. انسان قسمت‌های مختلفی دارد که هر قسمتش یک عامل اصلاح دارد».

* به نظر می‌آید از ویژگی مرکب بودن انسان مبانی: "تعارض مندی بین گرایش‌های مادی و معنوی انسان" و "درونی بودن ریشه تنازعات انسانی" استخراج شود.

براساس این مبنا پیوند روح و بدن و کشمکش‌های فیما بین آنها می‌تواند دستورالعمل‌های خاصی را برای متریان در پی داشته باشد. دستورالعملی که ضمن احترام به فضای مادی و تنازعات آن به معنویت هم بها می‌دهد و برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل است؛ چراکه براساس نظریه شهید مطهری (ره) که مبتنی بر قرآن کریم می‌باشد، حقیقت واقعی انسان به روح اوست؛ همان حقیقتی که مبدأ حیات، حرکت، شعور و اراده است. با این توجه بر برنامه‌ریزان تربیت اخلاقی واجب است تا آنجا که ممکن است به شناخت مباحث معنوی پرداخته و از طریق سیر درونی و سلوک باطنی به تقویت آن در مرتبه اقدام کنند تا بدانجا که متربی روابط وجودی و وابستگی ذاتی و فقر واقعی خود را به خداوند بیابد و انسان متعالی و متخلق به اخلاق الهی شود.

روشن‌ضمیری

در این مورد شهید مطهری (ره) اعتقاد دارد که انسان هم خودآگاه است و هم جهان‌آگاه، و دوست می‌دارد از خود و از جهان آگاه تر گردد. تکامل و پیشرفت و سعادت او در گرو این دو آگاهی است. از این دو آگاهی کدام از نظر اهمیت در درجه اول است و کدام در درجه دوم؟

داوری در این موضوع، چندان ساده نیست. برخی بیشتر به خودآگاهی بها می‌دهند و برخی به جهان‌آگاهی. احتمالاً یکی از وجوه اختلاف طرز تفکر شرقی و طرز تفکر غربی در نوع پاسخی است که به این پرسش می‌دهند، همچنان که یکی از وجوه تفاوت‌های علم و ایمان در این است که علم وسیله جهان‌آگاهی و ایمان سرمایه خودآگاهی است. البته علم سعی دارد انسان را همان گونه که به جهان‌آگاهی می‌رساند به خودآگاهی نیز برساند. علم‌النفس‌ها چنین وظیفه‌ای برعهده دارند. اما خودآگاهی‌هایی که علم می‌دهد مرده و بی‌جان است، شوری در دل‌ها نمی‌افکند و نیروهای خفته انسان را بیدار نمی‌کند، برخلاف خودآگاهی‌هایی که از ناحیه دین و مذهب پیدا می‌شود که با یک ایمان پی‌ریزی می‌شود. خودآگاهی ایمانی، سراسر وجود انسان را مشتعل می‌سازد. آن خودآگاهی که خود واقعی انسان را به یادش می‌آورد، غفلت را از او می‌زداید، آتش به جانش می‌افکند و او را دردمند و درد آشنا می‌سازد، کار علوم و فلسفه‌ها نیست. این علوم و فلسفه‌ها حیثاً غفلت‌زا هستند و انسان را از یاد خودش می‌برند، از این رو بسا دانشمندان و فیلسوفان بی‌درد و سردرآخور و خودناآگاه و بسا تحصیل‌ناکرده‌های خودآگاه. دعوت به خودآگاهی و اینکه «خود را بشناس تا خدای خویش را بشناسی»، «خدای خویش را فراموش مکن که خودت را فراموش می‌کنی» سر لوجه تعلیمات مذهب است. آگاهان جهان، عیب اساسی که بر فرهنگ و تمدن غربی گرفته‌اند، این است که این فرهنگ، فرهنگ جهان‌آگاهی و خودفراموشی است. انسان در این فرهنگ به جهان آگاه می‌گردد و هرچه بیشتر به جهان آگاه می‌گردد، بیشتر خویشتن را از یاد می‌برد. راز اصلی سقوط انسانیت در غرب همین‌جاست. انسان آنگاه که خود را، به تعبیر قرآن، بیازد (خسران نفس)، به دست آوردن جهان به چه کارش می‌آید؟ فکر می‌کنم کسی که بهتر از همه فرهنگ غرب را از این نظر انتقاد کرده است «مهاتما گاندی» رهبر فقید هند است. گاندی می‌گوید: «غربی به کارهای بزرگی قادر است که ملل دیگر آن را در قدرت خدا می‌دانند، لیکن غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است. تنها این موضوع برای پوچی درخشندگی کاذب تمدن جدید کافی است» «تمدن غربی اگر غربیان را مبتلا به خوردن مشروب و توجه به اعمال جنسی نموده است، به‌خاطر این است که غربی به‌جای «خویشتن‌جویی» در پی نسیان و هدرساختن «خویش» است. اغلب کارهای بزرگ و قهرمانی و حتی اعمال نیک غربی، فراموشی (فراموشی خود) و بیهودگی است. قوه عملی او بر اکتشاف و اختراع و تهیه وسایل جنگی، ناشی از فرار غربی از «خویشتن» است، نه قدرت و تسلط استثنائی وی بر خود». «وقتی انسان روح خود را

از دست بدهد، فتح دنیا به چه درد او می‌خورد؟» گانندی می‌گوید: «در دنیا فقط یک حقیقت وجود دارد و آن شناسایی ذات (نفس خود) است. هرکس خود را شناخت، خدا و دیگران را شناخته است، هرکس خود را نشناخت، هیچ چیز را نشناخته است. در دنیا فقط یک نیرو و یک آزادی و یک عدالت وجود دارد و آن نیروی حکومت بر خویشتن است. هرکس بر خود مسلط شد، بر دنیا مسلط شده است. در دنیا فقط یک نیکی وجود دارد و آن دوست داشتن دیگران مانند دوست داشتن خویش است. به عبارت دیگر، دیگران را مانند خود انکاریم. باقی مسائل، تصوّر و وهم و عدم است.» به هر حال، خواه به خود آگاهی بهای بیشتر بدهیم و خواه به جهان آگاهی، و خواه به آنها بهای مساوی بدهیم، آنچه مسلم است این است که توسعه آگاهی، به معنای توسعه و بسط حیات انسان است. روح یا جان مساوی با خبر و آگاهی است و آگاهی و خبر مساوی با روح و جان است. بدیهی است که خود آگاهی مورد بحث، خود آگاهی شناسنامه‌ای نیست که نامم چیست؟ نام پدر و مادرم چیست؟ در کجا زاده‌ام و در کجا سکونت دارم؟ و یا خود آگاهی بیولوژیکی نیست (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۰۷ - ۳۰۴). در ادامه برای اینکه منظور روشن‌تر شود، به انواع روشن ضمیری یا خود آگاهی‌ها اشاره می‌شود:

خود آگاهی فطری: انسان بالذات خود آگاه است، یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی است. این چنین نیست که اول «من» انسان تکوّن می‌یابد و در مرحله بعد، انسان به این «من» آگاهی می‌یابد. پیدایش «من» انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. در آن مرحله «آگاه»، «آگاهی» و «به آگاهی درآمده» یکی است. «من»، واقعیتی است که عین آگاهی به خودش است. انسان در مراحل بعد، یعنی پس از آنکه به اشیاء دیگر کم‌وبیش آگاه می‌شود، به خود نیز به همان صورت که به اشیاء دیگر آگاه می‌شود، آگاهی می‌یابد، یعنی صورتی از خود در «ذهن» خویش تصویر می‌کند و به اصطلاح به علم حصولی به خود آگاه می‌گردد، اما پیش از آنکه این گونه به خود آگاه گردد، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود به گونه‌ای که اشاره شد، یعنی به نحو علم حضوری، آگاه است. روان‌شناسان که معمولاً درباره خود آگاهی بحث می‌کنند، به مرحله دوّم نظر دارند، یعنی آگاهی به خود به نحو علم حصولی و ذهنی، ولی فلاسفه بیشتر توجهشان به مرحله علم حضوری غیرذهنی است. این نوع از آگاهی همان است که یکی از ادله متقن تجرّد نفس در فلسفه است. در این نوع از خود آگاهی، شک و تردید که آیا هستم یا نیستم و اگر هستم آیا کدامم و امثال اینها راه ندارد، زیرا شک و تردید آنجا راه دارد که علم و آگاهی از نوع علم حصولی باشد،

یعنی وجود عینی شیء به آگاهی درآمده با وجود عینی آگاهی دو چیز باشد. اما آنجا که آگاهی عین آگاه و به آگاهی درآمده است و از نوع آگاهی حضوری است، شک و تردید فرض نمی‌شود؛ یعنی امری محال است. خودآگاهی فطری هرچند واقعی است اما اکتسابی و تحصیلی نیست، نحوه وجود «من» انسانی است. از این رو، آن خودآگاهی که به آن دعوت شده است، این درجه از خودآگاهی که به طور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید می‌آید، نیست. آنجا که قرآن مجید در آیه ۲۲ سوره مبارکه مؤمنون پس از اشاره به مراحل خلقت جنین در رحم، به عنوان آخرین مرحله می‌فرماید: *ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* (سپس ما او را چیز دیگر و خلقی دیگر کردیم) اشاره به همین است که ماده ناخودآگاه تبدیل می‌شود به جوهر روحی خودآگاه (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۰۸).

- خودآگاهی فلسفی: فیلسوف کوشش دارد حقیقت «من» خودآگاه را بشناسد که چیست؟ آیا جوهر است یا عرض؟ مجرد است یا مادی؟ چه رابطه‌ای با بدن دارد؟ آیا پیش از بدن موجود بوده یا با بدن موجود شده یا از بدن سر برآورده است؟ آیا پس از بدن باقی است یا نه؟ و امثال اینها. در این درجه از خودآگاهی، آنچه مطرح است، ماهیت و حقیقت «خود» است که چیست و از چه جنس است؟ اگر فیلسوف مدعی خودآگاهی است به معنای این است که می‌دانم ماهیت و جنس و جوهر «من» چیست (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۰۹).

- خودآگاهی جهانی: خودآگاهی جهانی یعنی آگاهی به خود در رابطه اش به جهان که: از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ به کجا می‌روم؟ در این خودآگاهی، انسان کشف می‌کند که جزئی از یک «کل» است به نام جهان، می‌داند یک جزیره مستقل نیست، وابسته است، به خود نیامده و به خود زیست نمی‌کند و به خود نمی‌رود، می‌خواهد وضع خود را در این «کل» مشخص کند. سخن پرمغز علی (ع) ناظر به این نوع از خودآگاهی است که می‌گوید: *رحم الله امرأ علم من این؟ و فی این؟ و الی این؟*: خدای رحمت کند آنکه را که بداند از کجا آمده؟ در کجاست؟ به کجا می‌رود؟ این نوع از خودآگاهی یکی از لطیف‌ترین و عالی‌ترین دردمندی‌های انسان را به وجود می‌آورد؛ آن دردمندی‌ای که در حیوان و هیچ موجود دیگر در طبیعت وجود ندارد: درد حقیقت داشتن. این خودآگاهی است که انسان را تشنه حقیقت و جویای یقین می‌سازد، در تلاش اطمینان و آرامش قرار می‌دهد، آتش شعله و شک و تردید به جانش می‌افکند و او را از این سو به آن سو می‌کشاند، آن آتشی که به جان غزالی‌ها می‌افتد، خواب و خوراک را از آنها می‌گیرد، آنها را از مسند

نظامیه‌ها به زیر می‌آورد، آواره بیابان‌هاشان می‌کند و سال‌ها در دیار غربت سر در گریبان‌شان می‌سازد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۱۰).

- خودآگاهی طبقاتی: خودآگاهی طبقاتی، یعنی آگاهی به خود در رابطه‌اش به طبقه اجتماعی که با آنها زیست می‌کند. در جامعه‌های طبقاتی، خواه‌ناخواه هر فرد در یک قشر خاص و یک طبقه خاص از نظر زندگی و برخورداری‌ها و محرومیت‌ها قرار دارد. درک موضع طبقاتی و مسئولیت طبقاتی، خودآگاهی طبقاتی است. بلکه براساس برخی نظریه‌ها انسان ماورای طبقه‌ای که در آن است «خود»ی ندارد، خود هر کسی «وجدان» اوست، مجموعه احساس‌ها، اندیشه‌ها، دردها و گرایش‌های اوست و اینها همه در «طبقه» شکل می‌گیرد. این است که به عقیده این گروه، انسان نوعی فاقد «خود» است، یک موجود انتزاعی است نه عینی، موجود عینی در طبقه تعیین می‌یابد، انسان وجود ندارد، اشراف یا توده وجود دارد، تنها در جامعه بی‌طبقه است که اگر واقعیت یابد، انسان واقعیت پیدا می‌کند. در اصل زندگی طبقاتی بینش طبقاتی می‌دهد و بینش طبقاتی سبب می‌شود که انسان، جهان و جامعه را از آن دریچه خاص ببیند و با عینک خاص مشاهده کند و از دیدگاه طبقاتی تفسیر نماید (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۱۱).

- خودآگاهی ملی: خودآگاهی ملی یعنی خودآگاهی به خود در رابطه‌اش با مردمی که با آنها پیوند قومی و نژادی دارد. انسان در اثر زندگی مشترک با گروهی از مردم با قانون مشترک، آداب و رسوم مشترک، تاریخ مشترک، پیروزی‌ها و شکست‌های تاریخی مشترک، زبان مشترک، ادبیات مشترک و بالأخره فرهنگ مشترک، نوعی یگانگی با آنها پیدا می‌کند، بلکه همان‌طور که یک فرد دارای یک «خود» است، یک قوم و یک ملت به علت داشتن فرهنگ، یک «خود» ملی پیدا می‌کند. هم‌فرهنگی از هم‌نژادی شباهت و وحدت بیشتری میان افراد انسان‌ها ایجاد می‌کند. ملت که پشتوانه فرهنگی داشته باشد، از «من»ها یک «ما» می‌سازد، احیاناً برای این «ما» فداکاری می‌کند، از پیروزی «ما» احساس غرور و از شکست آن احساس سرافکنندگی می‌کند. خودآگاهی ملی یعنی آگاهی به فرهنگ ملی، به «شخصیت ملی»، به «ما»ی خاص ملی. اساساً در جهان «فرهنگ» وجود ندارد، «فرهنگ‌ها» وجود دارد و هر فرهنگ دارای ماهیت و ممیزات و خصلت‌های مخصوص به خود است، به‌همین دلیل «فرهنگ یگانه» مفهومی پوچ است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۱۱).

- خودآگاهی انسانی: خودآگاهی انسانی یعنی آگاهی به خود در رابطه با همه انسان‌ها.

خودآگاهی انسانی بر این اصل و فلسفه استوار است که انسان‌ها مجموعاً یک واحد واقعی به‌شمار می‌روند و از یک «وجدان مشترک انسانی» بهره‌مندند، احساس انسان‌دوستی و انسان‌گرایی در همه افراد انسان موجود است. اگر این نوع خودآگاهی در فردی پیدا شود، دردش درد انسان، آرزوهای آرزوهای انسان می‌شود و جهت‌گیری و تلاشش در جهت انسان صورت می‌گیرد، دوستی‌ها و دشمنی‌هایش همه رنگ انسانی می‌یابد: دوست دوستان انسان یعنی علم، فرهنگ، بهداشت، رفاه، آزادی، عدالت و محبت و دشمن دشمن‌های او یعنی جهل، فقر، ظلم، بیماری، اختناق و تبعیض می‌گردد. این نوع از خودآگاهی اگر پیدا شود، برخلاف خودآگاهی ملی و خودآگاهی طبقاتی، جنبه اخلاقی خواهد داشت، ولی این خودآگاهی با اینکه بیش از همه صورت منطقی دارد و سر و صدای فراوان راه انداخته، کم‌تر از همه واقعیت یافته است. چرا؟ راز مطلب در نحوه وجود و واقعیت انسان نهفته است. انسان در نحوه وجود و واقعیتش با همه موجودات دیگر اعم از جماد و نبات و حیوان - متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می‌گذارد و آفریده می‌شود، همان است که آفریده شده است، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگی‌هایش همان است که به دست عوامل خلقت ساخته می‌شود، اما انسان، پس از آفرینش، تازه مرحله‌ای که چه باشد و چگونه باشد، آغاز می‌شود. انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد، آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. به عبارت دیگر، هر چیزی از نظر ماهیت که چیست و از نظر کیفیت که چگونه باشد، «بالفعل» آفریده شده، اما انسان از این نظر «بالقوه» آفریده شده است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۲).

- خودآگاهی عارفانه: خودآگاهی عارفانه، آگاهی به خود است در رابطه‌اش با ذات حق. این رابطه از نظر اهل عرفان از نوع رابطه دو موجود که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند، مثل رابطه انسان با افراد اجتماع نیست، بلکه از نوع رابطه فرع با اصل، مجاز با حقیقت و به اصطلاح خود آنها از نوع رابطه مقید با مطلق است. درد عارف، برخلاف درد روشنفکر، انعکاس دردهای بیرونی در خودآگاهی انسان نیست، بلکه دردی درونی است؛ یعنی دردی است که از نیازی فطری پیدا می‌شود. روشنفکر از نظر اینکه دردش درد اجتماعی است، اول آگاه می‌شود و آگاهی‌اش او را دردمند می‌سازد، ولی درد عارف از آن نظر که دردی درونی است، خود درد برای او آگاهی است، نظیر درد هر بیمار که اعلام طبیعت است بر وجود یک نیاز. حسرت و زاری که در بیماری

است* وقت بیماری همه بیداری است هر که او بیدارتر پردردتر* هر که او آگاه‌تر رخ زردتر* پس بدان این اصل را ای اصل جو* هر که را درد است او برده است بو* درد عارف با درد فیلسوف نیز یکی نیست. عارف و فیلسوف هر دو دردمند حقیقتند، اما درد فیلسوف درد دانستن و شناختن حقیقت است و درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محوشدن. درد فیلسوف او را از سایر فرزندان طبیعت، از همه جمادات و نباتات و حیوانات متمایز می‌سازد - در هیچ موجودی در طبیعت درد دانستن و شناختن نیست - اما درد عارف درد عشق و جاذبه است، آن چیزی است که نه تنها در حیوان که در فرشته نیز که جوهر ذاتش خودآگاهی و دانستن است وجود ندارد. عارف، خودآگاهی کامل را منحصرأ در «خودآگاهی» می‌داند. از نظر عارف آنچه فیلسوف آن را «من» واقعی انسان می‌شناسد، من واقعی نیست، روح است، جان است، یک تعین است - من واقعی، خداست - با شکستن این تعین، انسان خود واقعی خویش را می‌یابد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۱۹).

- خودآگاهی پیامبرانه: خودآگاهی پیامبرانه با همه موارد قبلی متفاوت است. پیامبر هم خودآگاهی خدایی دارد و هم خلقی، هم درد خدا دارد و هم درد خلق خدا، اما نه در شکل ثنویت و دوگانگی و دوگونگی و دوقطبی و دوقبله‌ای، نه به این صورت که نیمی از قلب پیامبر به سوی خداست و نیمی به سوی خلق، یک چشمش به حق است و یک چشمش به خلق، مهر و محبتش، هدف‌ها و آرزوهایش میان خدا و خلق خدا تقسیم شده است، ابدأ. پیامبران کارشان از درد خدایی آغاز می‌شود که آنها را به سوی قرب به خداوند و وصول به بارگاه او می‌راند. این درد تازیانه تکامل آنهاست و محرک آنها در این مسیر و سفر است که از آن به «سفر از خلق تا حق» تعبیر می‌شود. پایان این سیر و سفر، آغاز سفر دیگر است که از آن به «سفر در حق با حق» تعبیر می‌شود. در این سفر است که ظرفشان پر و لبریز می‌شود و به نوعی دیگر از تکامل نائل می‌شوند. پیامبر در این مرحله نیز توقف نمی‌کند، پس از آنکه از حقیقت لبریز شد، دایره هستی را طی کرد، راه و رسم منزل‌ها را دریافت، مبعوث می‌شود و سفر سومش یعنی سفر از حق به خلق آغاز و بازگشت داده می‌شود. اما این بازگشت به معنای بازپس آمدن به نقطه اول و جداشدن از آنچه دریافت، نیست، با تمام آنچه رسیده و دریافت باز می‌گردد و به اصطلاح، سفر از حق به خلق، با حق است نه دور از او. این مرحله سوم تکامل پیامبر است. بعثت و انگیزش که در پایان سفر دوم پیدا می‌شود، به منزله زایش خودآگاهی خلقی از خودآگاهی حقی و زایش دردمندی خلقی از دردمندی حقی است. با بازگشت به خلق، سفر چهارم و دور چهارم تکامل او آغاز می‌شود؛ یعنی سیر در خلق با

حق، سیر در خلق برای حرکت دادن آنها به سوی کمال لایتناهای الهی از طریق شریعت، یعنی از راه حق و عدل و ارزش‌های انسانی و به‌فعلیت‌رسانیدن استعدادهای نهفته بی‌نهایت بشری. از اینجا معلوم می‌شود آنچه برای روشنفکر هدف است، برای پیامبر منزلی از منازل است که خلق را از آنجا عبور می‌دهد، همچنان‌که آنچه عارف مدعی است، در سر راه پیامبر قرار دارد. «اقبال» در مقام فرق میان خودآگاهی پیامبرانه و خودآگاهی عارفانه می‌گوید: «حضرت محمد (ص) به آسمان به معراج رفت و بازگشت. آنچه مسلم است این است که هر پیامبر در ابتدا درد خدا دارد، دردی که به جانش می‌افتد، درد خداجویی است، به سوی او عروج می‌کند و بالا می‌رود و از آن سرچشمه سیراب می‌شود. پس از آن، درد خلق پیدا می‌کند. درد خلقی یک پیامبر با درد خلقی یک به‌اصطلاح روشنفکر متفاوت است؛ از آن جهت که درد یک روشنفکر، یک عاطفه ساده بشری است، یک انفعال و تأثر است و ای‌بسا که از دید افرادی مانند «نیچه» یک ضعف تلقی شود، اما درد یک پیامبر درد دیگری است که با هیچ‌یک از آنها شباهت ندارد، همچنان‌که نوع خودآگاهی خلقی آنها نیز متفاوت است. آتشی که در جان یک پیامبر شعله می‌کشد آتشی دیگر است. درست است که پیامبر بیش از هر کس دیگر بسط شخصیت پیدا می‌کند، نه تنها جانش با جان‌ها یکی می‌شود و همه را دربرمی‌گیرد، که با جهان یکی می‌شود و تمام جهان را دربرمی‌گیرد و درست است که از غم انسان‌ها رنج می‌برد "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ" (توبه/۱۲۸). "فَلَعَلَّكُمْ بَاخِعٌ نَفْسِكُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يَأْتِهِمُ الْبَهْدُ الْحَدِيثُ أَسَفًا" (کهف/۶)، و درست است که از گرسنگی، برهنگی، مظلومیت، محرومیت، بیماری و فقر مردم رنج می‌برد و درد می‌کشد، تا آنجا که نمی‌تواند در بستر خود با شکم سیر بخوابد؛ به نگرانی اینکه مبدا در اقصی بلاد کشور، شکم گرسنه‌ای باشد. پیامبر از آن جهت که بشر است در آغاز کار و سلوک خود همه مزایای بشری را در رنگ و شکل سایر بشرها دارد، اما پس از آنکه وجودش یکسره مشتعل به شعله الهی گشت، همه اینها رنگ و صبغه‌ای دیگر می‌گیرد: رنگ و صبغه الهی (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۲۵ - ۳۲۲).

* با توجه به ویژگی روشن‌ضمیری یا خودآگاهی می‌توان مبانی "فطری‌بودن خودآگاهی" و "زمینه‌سازبودن خودآگاهی برای خودشناسی" را برای تربیت اخلاقی متصور شد.

براساس مبانی فوق حرکت در راستای خودآگاهی و زمینه‌سازی برای آن از بنیادهای اساسی در تربیت اخلاقی است. خودآگاهی موردنظر توانمندی در شناخت مبدأ و مقصد، خصوصیات، نقاط

قوت و ضعف، ترس‌ها و انزجارهاست. مطابق این مبانی سیر و حرکت در اخلاق باید از درون متری شروع شده و مدیریت شود. البته این به معنای هیچ‌کاره بودن مربی نیست، بلکه به معنای آن است که همه‌کاره نیست. مربی باید بداند که متری با خودشناسی می‌تواند به آیین درونش بهتر بنگرد و برای رسیدن به کمال اخلاقی برنامه‌ریزی نماید؛ چراکه به این نکته پی برده است که جهان حتماً پدیدآورنده‌ای باید داشته باشد که به هیچ‌وجه شبیه آفریده‌هایش نیست. نکته دیگر آن است که خودشناسی به متری کمک خواهد کرد تا ابزار و امکانات متناسب با خود را برای فعلیت‌بخشیدن به استعدادهایش به کار گیرد و نیز سرعت فعالیت خودسازی را با قابلیت‌های شخصی تنظیم کند.

اراده

مطهری در اهمیت اراده می‌گوید: «انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد، آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد» (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۶۶). مطهری در تعریف اراده، به تبیین تمایز میل و اراده در انسان می‌پردازد و می‌گوید: «اشتباه است که بعضی‌ها اراده را از مقوله میل‌ها دانسته و خیال کرده‌اند اراده همان میل بسیار شدید است. اراده یک قوه و نیروی دیگری است در انسان، وابسته به عقل انسان است، برخلاف میل که وابسته به طبیعت انسان است» (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۳۲۰). وی در بیان تفاوت میل و اراده، میل در انسان را کششی به سوی یک شیء خارجی می‌داند و می‌گوید میل، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۷). اما در جهت مخالف، اراده را نیرویی درونی برمی‌شمارد که مجری فرامین عقل بوده و با مصلحت‌اندیشی عقل تمامی امیال انسان را تحت اختیار می‌گیرد. وی در این باره می‌گوید: «اراده به درون مربوط است نه بیرون؛ یعنی یک رابطه میان انسان و عالم بیرون نیست، بلکه برعکس، بعد از اینکه انسان اندیشه و محاسبه می‌کند میان کارها، دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی می‌کند، سبک - سنگین می‌کند، با عقل خودش مصلحت‌ها و مفسده‌ها را با یکدیگر می‌سنجد و بعد تشخیص می‌دهد که اصلح و بهتر این است نه آن، آن وقت اراده می‌کند آنچه را که عقل به او فرمان داده انجام دهد نه آنچه که میلش می‌کشد». مطهری برترین شکل تأثیر انسان بر سرنوشت را، تأثیر عوامل معنوی همچون دعا، صدقات و احسان‌ها که برآمده از اراده و خواست انسانند، برمی‌شمارد و در این باره می‌گوید: «نظام سفلی، و

مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۵). از منظر مطهری نقش اساسی اراده در حوزه اخلاق از دو بعد قابل بررسی است: اولاً؛ دامنه اخلاق و افعال اخلاقی، در حدود افعال ارادی انسان محدود می‌شود؛ ثانیاً؛ از منظر وی مهم‌ترین نقش اراده در حوزه اخلاق، به مسئله تقوا و تزکیه نفس که اسلام به آن توجه ویژه‌ای دارد، برمی‌گردد. راجع به مسئله اراده و به تعبیر دیگر تسلط بر نفس و مالکیت نفس، آنچه که در دستورهای اسلامی در این زمینه رسیده است، تحت عنوان تقوا و تزکیه نفس، آن قدر زیاد است که ضرورتی ندارد ما به‌عنوان یک شاهد، دلیل بیاوریم که بله، در اسلام به مسئله تقویت اراده توجه شده است (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۳۴۹). مطهری سازوکار تأثیر اراده در حوزه اخلاق را در نقش اراده در محدود نمودن دامنه تأثیر امیال در رفتار انسان و ایجاد تعادل در ارضای امیال برمی‌شمارد. وی در این خصوص می‌گوید: «اراده نیرویی است در انسان که همه میل‌ها و ضد میل‌ها را، همه کشش‌ها و تنفرها، خوف‌ها، بیم‌ها و ترس‌ها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که یک میل یا ضد میل انسان را به یک طرف بکشد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹).

* با توجه به ویژگی اراده "خودسازی اخلاقی از طریق اراده" می‌تواند به‌عنوان مبنای تربیت اخلاقی طرح شود.

براین‌مبنا انسان مختار آفریده شده و اراده ابزاری برای تحقق اختیار اوست. اختیار برای آدمی امکان‌پذیر است یا ترک فعل را مهیا می‌کند و اراده آدمی این انتخاب را محقق می‌سازد. قرار گرفتن در مسیر تربیت اخلاقی صحیح احتیاج به اراده قوی دارد. لذا کار مریبان هم باید در درجه اول تلاش برای تقویت اراده متربی خود باشد، زیرا عمل به دستورالعمل‌های اخلاقی برای انسان‌های با اراده آسان‌تر خواهد بود. براین‌مبنا انسان‌های با اراده و خودساخته می‌دانند که هنگام عمل، انگیزه‌ها، افکار و گرایش‌هایی از سوی نفس یا شیطان و سوسه می‌شود تا او را از انجام خیر بازدارد. بنابراین، با استمداد از خداوند و اراده بر پایداری، بر وسوسه‌ها غلبه می‌کند و بر عمل صالح، اصرار می‌ورزد.

آزادی معنوی

مطهری جدای از آزادی طبیعی انسان، که آن را لازمه و ابزار رشد و تکامل طبیعی موجودات زنده دانسته است، به یک نوع آزادی معنوی اشاره دارد که صرفاً خاص انسان بوده و آن را

این گونه تعریف می‌کند: «انسان گذشته از آزادی‌هایی که گیاهان و حیوانات به آنها نیازمندند، یک سلسله نیازمندی‌های دیگری هم دارد که ما آن را به آزادی معنوی تعبیر می‌کنیم. آزادی معنوی نوع خاصی از آزادی است و در واقع آزادی انسان است از قید و اسارت خودش» (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۳۲). مطهری در تبیین آزادی معنوی به نوع خلقت انسان و ترکیب وجودی وی اشاره می‌کند و از این منظر آزادی معنوی را از ویژگی‌های خاص انسان بر می‌شمارد که انسان باید با خواست و اراده خویش به آن نائل شود. انسان یک موجود مرکب و دارای قوا و غرائز گوناگونی است، در وجود انسان هزاران قوه نیرومند هست، انسان شهوت دارد، غضب دارد، حرص و طمع دارد، جاه‌طلبی و افزون‌طلبی دارد و در مقابل، عقل دارد، فطرت دارد، وجدان اخلاقی دارد. انسان از نظر معنا، از نظر باطن و از نظر روح خودش ممکن است یک آدم آزاد باشد و ممکن هم هست یک آدم برده و بنده باشد؛ یعنی ممکن است انسان بنده حرص خودش باشد، اسیر شهوت خودش باشد، اسیر خشم خودش باشد، اسیر افزون‌طلبی خودش باشد و ممکن است از همه اینها آزاد باشد. این آزادی همان است که در زبان دین «تزکیه» و «تقوا» گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۱۹). از منظر مطهری برترین نوع آزادی، آزادی معنوی است چنانکه اگر این نوع آزادی در انسان نباشد، انسان به دیگر انواع آزادی نائل نخواهد شد. «اما آنچه مقدم بر اینهاست نجات انسان از خودی خود و از نفس اماره خود و از خود محدودش است و تا انسان از خود محدود خودش نجات پیدا نکند، هرگز از اسارت طبیعت و اسارت انسان‌های دیگر نجات پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۹۸). همچنین مطهری (ره) تأکید دارد که آزادی معنوی که دیگر آزادی‌های انسانی را معنادار می‌سازد، جز در پرتو تعالیم دینی و الهی حاصل نمی‌شود. او در این باره می‌گوید: «تفاوتی که میان مکتب انبیا و مکتب‌های بشری هست در این است که پیغمبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیشتر از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست، بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست و این است درد امروز جامعه بشری که بشر امروز می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند، ولی به دنبال آزادی معنوی نمی‌رود، یعنی نمی‌تواند، قدرتش را ندارد، چون آزادی معنوی را جز از طریق نبوت، انبیا، دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی نمی‌توان تأمین کرد» (مطهری، ۱۳۷۸ الف: ۱۹). به نظر می‌رسد آزادی معنوی که یکی از ارزش‌های معنوی و انسانی است، می‌تواند با توجه به ارتباطی که با اصل توحید دارد، تمام ابعاد اخلاق فردی و اجتماعی انسان

را، توجیه پذیر کند.

* با توجه به ویژگی آزادی اجتماعی و معنوی از "لازم بودن آزادی معنوی برای نیل به کمالات اخلاقی در ابعاد فردی و اجتماعی" می توان به عنوان مبانی تربیت اخلاقی یاد نمود. براین مبنا، آزادی از اسارت نفس اماره مقدمه دیگر آزادی هاست و زمانی به دست می آید که مرتبی تن به عبودیت غیر (شیطان و نفس اماره) ندهد و هیچگاه برده و اسیر آنها نشود و در همه حال سعی کند که خود را از بند ظواغیت درون و بیرون برهاند. مبنای مذکور در تربیت اخلاقی بنای آزادسازی حقیقی مرتبی را پایه گذاری می کند و این فکر را در او ایجاد می نماید که تخلق به اخلاق بندگی عین رهایی از درون، امیال و وابستگی هاست. بر مرییان است که همانند انبیای الهی بزرگترین بنای برنامه خود را آزادی معنوی و تزکیه نفس قرار دهند.

تغییرپذیری

انسان به گونه ای آفریده شده است که می تواند خلق و خوی خویش را تغییر دهد؛ صفات و ملکاتی را که تا به حال نداشته، به دست آورد و خود را از رذایل پاک و به فضایل آراسته سازد. از نظر شهید مطهری (ره)، یکی از مهم ترین بحث های انسان شناسی همین اثرپذیری و تغییرپذیری انسان است. آدمی قابلیت هایی دارد که متناسب با شرایط طبیعت اولیه در وجودش به امانت نهاده شده است. از این رو، می تواند آنها را رشد دهد و بیورراند. همچنین قابلیت ایجاد طبیعت ثانوی را نیز در خود دارد که با ساخت و پرداخت ویژگی هایی در خود و ایجاد عادت، می تواند طبیعت ثانوی را در خود پدید آورد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲: ۵۷۱). «اگر [قابلیت] استعدادی در یک شیء نباشد، بدیهی است آن چیزی که نیست و وجود ندارد، نمی شود آن را پرورش داد» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲: ۵۲۲). «تفاوت انسان با دیگر موجودات (فرشته و حیوانات) در این است که انسان دارای قابلیت و استعداد است. فرشتگان موجوداتی هستند که از عقل محض آفریده شده اند و حیوانات، موجوداتی هستند که صرفاً جنبه خاکی دارند و از آنچه قرآن آن را روح خدایی معرفی می کند، بی بهره اند. انسان، یگانه موجودی است که از هر نظر باید ساخته شود. حتی از نظر ماهیت هم ساخته و پرداخته به دنیا نیامده است. برای انسان امکان همه چیز شدن هست» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۳: ۱۱). انسان در ناحیه خصلت ها و خوی ها یک موجود بالقوه است؛ یعنی در آغاز تولد فاقد خوی و خصلت است، برخلاف حیوانات که هر کدام با یک سلسله خصلت های ویژه متولد می شوند. انسان چون فاقد هر گونه خوی و خصلتی است و از طرفی خوپذیر و خصلت پذیر است.

به وسیله خصلت‌ها و خواهایی که تدریجاً پیدا می‌کند، یک سلسله ابعاد ثانوی علاوه بر ابعاد فطری برای خویش می‌سازد. انسان، یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است که هر طور می‌خواهد، ترسیم کند. از همین رو، انسان آن چیزی است که بخواهد باشد» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲۸۴).

* با توجه به مطالب فوق "اثرپذیری" می‌تواند به عنوان یکی دیگر از مبانی تربیت اخلاقی قلمداد شود.

براین مبنا، یکی از مبانی سترگ تربیت اخلاقی، تأثیرپذیری متربی است. این تأثیرپذیری می‌تواند در سه شکل روی دهد: الف. متربی از شرایط و موقعیت‌های مختلف وراثتی، زیستی و فرهنگی تأثیر پذیرد. ب. تأثیرپذیری ظاهر و باطن متربی از یکدیگر می‌تواند ملکات، صفات و خصایلی را در متربی ایجاد کند. ج. تأثیرپذیری متربی از عوامل ناپیدا مانند فرشتگان و شیطان باشد. تربیت اخلاقی مطابق این مبنا باید بپذیرد که می‌تواند بر متربی اثر بگذارد و تدریجاً او را به سوی فطرت توحیدی‌اش هدایت کند. مبنا مذکور امید را در فرایند تربیت اخلاقی تزریق کرده و به دست‌اندرکاران توصیه می‌کند که از فنون و روش‌های مختلفی برای اثرگذاری بر هویت اخلاقی متربی بهره برند و همواره در الگوی مطلوب بودن خود مداومت داشته باشند.

کمال‌طلبی

یکی از واقعیت‌های درونی انسان، کمال‌جویی اوست. به همین جهت، گرایش به کمال در همه افراد بشر وجود دارد. همین امر موجب تلاش و جدیت آدمی در زمینه‌های مختلف زندگی می‌شود. هر انسانی در جستجوی محبوب و معشوق خود بوده و از عمق دل خواستار آن است. بنابراین، کمال‌طلبی در تمام افراد بشر وجود دارد و همگان در کمال‌طلبی مشترکند؛ منتها بسیاری در تشخیص کمال واقعی و حقیقی دچار خطا می‌شوند و به دنبال کمال‌طلبی وهمی و خیالی می‌روند و اموری چون قدرت، ثروت، علم، شهرت و... را کمال واقعی می‌پندارند. شهید مطهری (ره) درباره انسان کامل می‌گوید: «انسان تنها موجودی است که خودش از خودش تفکیک‌پذیر است؛ این انسان است که انسان بودن خودش را ندارد و باید تحصیل بکند و انسان بودن هیچ مربوط به جنبه‌های زیستی و بیولوژیکی نیست. ... انسانیت یک امری است و رای زیست‌شناسی» (مطهری، ۱۳۹۷: ۱۵۶ - ۱۵۵). از نظر ایشان انسان در بدو آفرینش از نظر جسمی (مانند دیگر موجودات) فعلیت خاص خود را دارد؛ چشم دارد؛ گوش دارد؛ زبان دارد...؛ اما

از نظر شخصیتی و انسانیت در بدو توکد هیچ گونه فعلیتی ندارد و تنها استعداد و توانمندی و دارای ظرفیت‌های عظیمی است که این استعدادها و ظرفیت‌ها جز با حرکت ارادی و آگاهانه و همراه با مشقت و جهاد خود انسان اشباع نگردیده و به فعلیت نمی‌رسد. شما سراغ هر موجودی بروید می‌بینید، خودش برای خودش به عنوان یک صفت انفکاک‌پذیر نیست... ولی این انسان است که ممکن است یک انسانی باشد، منهای انسانیت برای اینکه آن چیزهایی که ما آنها را انسانیت انسان می‌دانیم، آن چیزهایی که به انسان شخصیت می‌دهد (نه آن چیزهایی که ملاک شخص انسان است) اینها اولاً یک سلسله چیزهایی که با ساختمان مادی انسان درست نمی‌شود، چون غیرمادی است و ثانیاً آن چیزهایی که ملاک انسانیت انسان است و به انسان شخصیت می‌دهد، فضیلت می‌دهد و ملاک فضیلت انسانی انسان است، به دست طبیعت ساخته نمی‌شود؛ به دست هیچ کس ساخته نمی‌شود؛ فقط و فقط به دست خود انسان ساخته می‌شود (مطهری، ۱۳۹۷: ۷۲ - ۷۱). شهید مطهری (ره) برای تعریف انسان کامل توجه به تفاوت بین کمال و تمام را لازم می‌داند که به گزیده‌ای از آنچه در تفاوت این دو بیان کرده است، اشاره می‌کنیم: در زبان عربی، ما دو کلمه داریم نزدیک به یک دیگر؛ ولی نه عین یک دیگر و کلمه‌ای که ضد این دو کلمه است. یک کلمه در کلام عربی بیشتر وجود ندارد... یکی کلمه کمال است و دیگری کلمه تمام... و در مقابل هر دو کلمه گفته می‌شود ناقص. ... اگر فرق این دو تا را بیان نکنیم، نمی‌توانیم بحثمان را شروع کنیم. تمام، در جایی گفته می‌شود که یک شیء همه آنچه که برای اصل وجودشان لازم هست، به وجود آمده باشد؛ یعنی اگر بعضی از چیزها به وجود نیاید، اصلاً این در ماهیت خودش ناقص است. این خودش به وجود نیامده، نیمی از او به وجود آمده است... ؛ ولی کمال، در جایی است که یک شیء بعد از آن که تمام هست، باز یک درجه بالاتر می‌تواند داشته باشد و از آن درجه بالاتر یک درجه بالاتر هم می‌تواند داشته باشد. اگر این کمال نباشد، خودش هست. اگر این کمال اضافه شود به آن شیء، یک درجه می‌رود بالاتر. کمال را در جهت عمودی بیان می‌کند و تمام را در جهت افقی؛ یعنی شیء در جهت افقی وقتی به نهایت برسد، می‌گویند تمام شد و اگر در جهت عمودی حرکت کند، به آن می‌گویند کمال. می‌گویند عقل فلان شخص کامل شده، قبلاً هم عقل داشت؛ اما حالا عقلش یک درجه آمده است بالا. ... مسئله انسان کامل معنایش این است که یک انسان تمام داریم در مقابل انسانی که از نظر افقی ناتمام است...؛ ولی انسان تمام می‌تواند کامل باشد. کامل تر و کامل تر باشد تا به آن حد نهایی. زمانی که از آن بالاتر دیگر انسان وجود ندارد، آن

را می‌گوییم انسان کامل (مطهری، ۱۳۹۷: ۹-۷).

* بررسی نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) در کمال‌طلبی نشان می‌دهد که مواردی مانند "اکتسابی بودن کمال"، "وابسته بودن رشد کمال به رشد متعادل ارزش‌های انسانی" می‌توانند به‌عنوان دیگر مبانی تربیت اخلاقی در نظر گرفته شوند.

براساس مبانی فوق‌الذکر، انسان ذاتاً کمال‌جوست و در ژرفای روح او میل به کمال و دوربودن از نقص و عیب وجود دارد و این کمال جز با انجام افعال اختیاری به‌دست نمی‌آید. البته کمالی که انسان می‌جوید متناسب با انسانیت و منزلت ویژه اوست و آن کمال مطلق و جاوید است و مصداق آن حضرت حق جل‌جلاله می‌باشد. بنابراین، اگر در تربیت اخلاقی، بر مبنایی به نام کمال‌نهایی قائل باشیم، باید کلیه عناصر را رنگی الهی بخشیم و زمینه را طوری آماده کنیم تا مرتباً به گونه‌ای متعادل و با در نظر داشتن ارزش‌های انسانی به حرکت در مراحل کمال اقدام کند.



شکل ۱. مبانی تربیت اخلاقی در نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف شناسایی مبانی تربیت اخلاقی از نظریه انسان‌شناسی شهید مطهری (ره) به روش تحلیلی - استنباطی انجام شد. یافته‌ها حاکی از آن بود که در نظریه شهید مطهری (ره)

انسان، موجودی برخوردار از فطرت الهی و کمال طلب است. انسان دارای قدرت شناخت و معرفت و دارای ظرفیت علمی محدود می‌باشد و به واسطه داشتن قدرت تفکر، تعقل و شناخت، می‌تواند حقایق را، دارای ویژگی‌های ذاتی و خلیفه خدا در زمین باشد. انسان موجودی است که روشن ضمیر بوده و نیز دارای کرامت که نسبت به موجودات دیگر به او تکریم و تفصیل بخشیده شده است. دیگر اینکه از نظر شهید، من واقعی انسان همان نفعه الهی است؛ که اگر چنین منی در انسان وجود نداشت احساس‌های اخلاقی با منافع انسانی همخوانی نداشتند. البته ایشان بر مرکب بودن وجود آدمی هم تأکید داشتند، بدین معنا که در تصور انسان باید هر دو جنبه جسمی و نفسی را در نظر گرفت. استعداد تغییرپذیری و اصلاح شدن در انسان نیز جزو نظریه ایشان بود. نظریه دیگری که ایشان داشتند آزادی معنوی بود. از منظر شهید، برترین نوع آزادی، آزادی معنوی است. چنانچه اگر این نوع آزادی در انسان نباشد، انسان به دیگر انواع آزادی نائل نخواهد شد. در اصل مطهری (ره) تأکید دارد که آزادی معنوی است که دیگر آزادی‌های انسانی را معنادارتر می‌سازد و این نیز جز در پرتو تعالیم دینی و الهی حاصل نمی‌شود. گزاره‌های موجود در مطالعه حاضر در مواردی همچون ذاتی بودن کرامت انسانی، فطرت‌مندی، مرکب بودن وجود انسان و کمال‌طلبی با نتایج پژوهش‌های پیشین از جمله نجفی و همکاران (۱۳۹۵) و شهریار و شرفی (۱۳۹۳) مشابهت‌هایی دارد.

برداشت دیگر آن است که مؤلفه‌های اساسی انسان‌شناسی "توحید، فطرت، آزادی معنوی، اراده انسانی و تغییرپذیری" از دیدگاه شهید مطهری (ره) در آراء استاد بزرگوار ایشان علامه طباطبائی مشهود بوده و ایشان در مواردی همچون آزادی معنوی، بسط‌های نظری داشته‌اند. مؤلفه‌های مورد تأکید شهید مطهری (ره) ریشه در جهان‌بینی قرآنی، فلسفی و دینی او دارد و به گونه‌ای مترکم در آثار کتبی و سخنرانی‌های ایشان قابل ملاحظه است. نتایج پژوهش‌های قبلی از جمله خالق‌خواه (۱۳۹۳) در مؤلفه‌های "توحید" و "فطرت" همسو است. اما نوآوری پژوهش حاضر در رسیدن به مؤلفه "آزادی معنوی" است. بر این اساس، انسان می‌باید از خود محدود خویش، نجات پیدا کند و با بالی گشوده در دریای قرب الی‌الله قدم بردارد. در مؤلفه آزادی معنوی، همان آزادی درونی و رهایی انسان از قیود، آفات و آسیب‌های درون ذات یا صفات نکوهیده طبیعی اوست و نیز گرایش به سوی صفات پسندیده فطری و بینش، گرایش و کشش‌های فطری می‌باشد. منظور محققان از آزادی معنوی ایجاد شرایطی است که متربی از مسیر

"خودشناسی - خودآگاهی" تا "خودسازی و خودرهایی" و آزادشدن از هر چیزی که او را با "بودن"، "ماندن"، "سکون و وقوف" و "زمینی شدن" دمساز و مانوس کند.

در ادامه به برخی از پیشنهادهاى کاربردى برآمده از متن پژوهش اشاره مى‌شود:

- برنامه‌ریزی برای "پرورش ماهیت فطری" متریان در رابطه با خویشتن، طبیعت و جامعه؛

- ارزیابی و بازشناسی عوامل و موانع تربیت اخلاقی از طریق "فطرت خداشناسی، خداجویی و خداپرستی" متریان؛

- ساماندهی طرح‌های تربیت اخلاقی از طریق توجه به "روشن‌ضمیری، تغییرپذیری، خودسازی"؛

- ضرورت توجه به "آزادی معنوی" در سیاست‌گذاری‌های تربیتی برای نیل متریان به کمالات اخلاقی؛

- ترویج "خودتربیتی در مقابل دیگر تربیتی"؛

- تصحیح نگرش و باورپذیری کنش‌گران تربیت اخلاقی بر "اراده و عاملیت" متریان.

منابع

قرآن کریم.

- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بارو، رابین (۱۳۹۱)، درآمدی بر فلسفه اخلاق و آموزش و پرورش اخلاق، ترجمه فاطمه زیباکلام، تهران: حفیظ.
- بهشتی، محمد (۱۳۹۷)، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسینی، حسین (۱۳۸۸)، انسان‌شناسی دینی - تربیتی از منظر شهید مطهری (ره)، ماهنامه معرفت، ۱۱(۹): ۳۶ - ۱۳.
- خالق‌خواه، علی (۱۳۹۳)، تربیت اخلاقی از دیدگاه مطهری بر مبنای رابطه اخلاق و دین، مجموعه مقالات همایش فلسفه تربیت دینی و تربیت اخلاقی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)، قم: معارف.
- خوش‌خوئی، منصور (۱۳۸۲)، نقد تطبیقی نظریه فطرت (مرتضی مطهری) و نظریه نسبت‌گرای پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی) در ماهیت انسان و پیامدهای هر یک در اصول تعلیم و تربیت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- دلاور، علی (۱۳۸۹)، روش‌شناسی کیفی، فصلنامه راهبرد، ۱۹(۵۴): ۳۲۹ - ۳۲۷.

- شهریاری، محمد و شرفی، محمدرضا (۱۳۹۳)، الگوی تربیت اخلاقی اسلامی با محوریت کرامت نفس، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۶ (۳): ۵۶ - ۲۷.
- کرمی، خدابخش (۱۳۸۷)، انسان موجودی شناخته شده: نگاهی به دیدگاه شهید مطهری (ره)، تهران: زیتون سبز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷)، انسان کامل، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، مجموعه آثار، جلدهای ۲۳ - ۲۲ - ۶ - ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ الف)، گفتارهای معنوی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ ب)، یادداشت‌های استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، انسان کامل، تهران: صدرا.
- موسوی فراز، محمدرضا (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی مبنای خداشناختی اخلاق دینی از منظر استاد مطهری و بندیکت قدیس، فصلنامه پژوهشنامه اخلاق، ۱۱ (۱): ۱۵۶ - ۱۴۳.
- نجفی، محمد؛ رضانی، فاطمه و یآوری، احسان (۱۳۹۵)، جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و اجتماعی باتکیه بر آراء شهید مطهری (ره)، ماهنامه معرفت، ۱۸ (۷): ۲۰ - ۱۳.
- نجفی، حسن و ملکی، حسن (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی عناصر برنامه درسی تربیت اخلاقی از دیدگاه شهید مطهری (ره) و روسو، دو فصلنامه معرفت اخلاقی، ۷ (۱): ۱۱۴ - ۹۱.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۴)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

