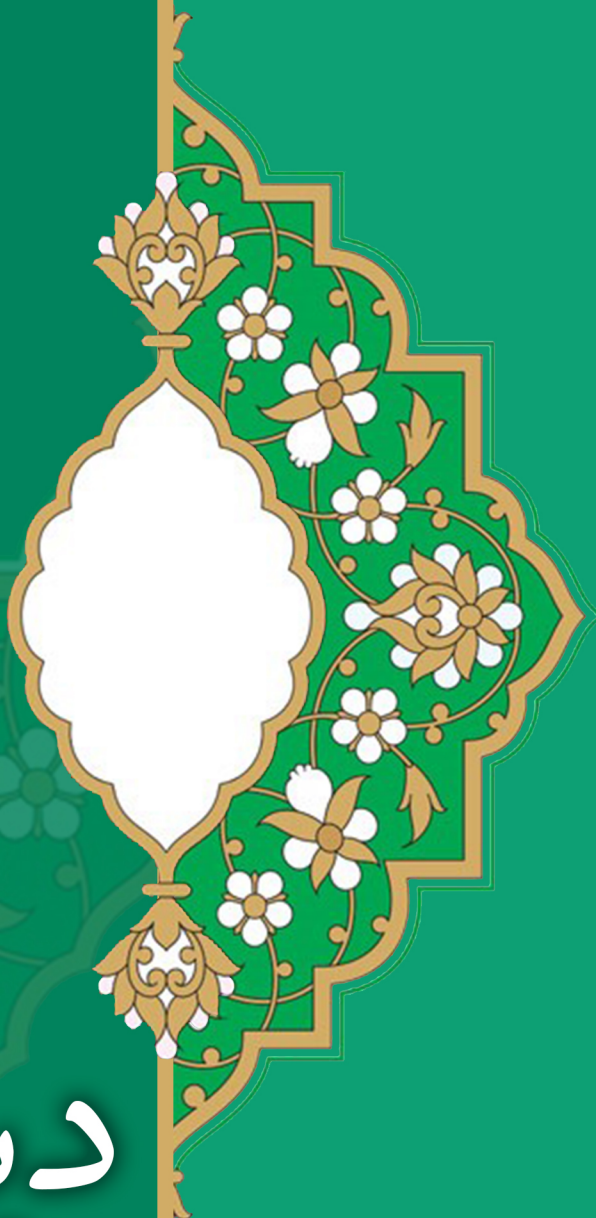




دوره دوم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱

فصلنامه

کلامی و دین پژوهی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۲، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱

گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمدتقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسیب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملکاف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی
تلفن: ۰۴۱۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سردبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱* ۱-۲* ۲-۱* ۲-۲* ۱-۲* ۱-۱-۲* ۱-۱-۲* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مقالات

تبیین چيستی تعقل بر اساس آیات قرآن

مسعود اخلاقی، سید مجتبی حسین نژاد کریمی / ۱

مختصات منطقی و کلامی آیه ۲۲ سوره انبیاء (لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا)

بهمن اکبری، مریم صمدیه / ۱۹

اصول مراحل سه گانه رشد و تربیت در روایات و تطبیق آن بر آموزش جنسی

احمد امامی راد، مریم مشهدی علیپور / ۴۱

نقش استقلال اقتصادی در اقتدار و پایداری حکومت اسلامی در منابع دینی

سید حسین علیانسیب، عمران عباسپور، صمد بهروز / ۶۱

بررسی تحلیلی موانع و آفات دین پژوهی مستشرقان بر اساس آموزه های قرآن و روایات

داوود کمیجانی، ربابه عزیزی / ۷۵

تأثیر دین و ارزش های دینی در سیاست گذاری عمومی

علی اکبر ندایی / ۹۳



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تبیین چستی تعقل بر اساس آیات قرآن

_____ مسعود اخلاقی بناری^۱، سید مجتبی حسین نژاد کریمی^{۲*} _____

۱. استادیار، گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.49324.1122

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15849.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سید مجتبی حسین نژاد کریمی

ایمیل:

s.mojtaba.hnk@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۰۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

قرآن، تعقل، نور، حق.

این پژوهش با هدف بررسی مفهوم تعقل بر اساس آیات قرآن با روش تحلیلی - اسنادی انجام شده است. بر اساس آیات قرآن، تعقل از مهم‌ترین فرایندهای عقلی است که در این پژوهش سه معنا از آن استنباط شده است. در معنای نخست، تعقل همچون نوری است که از درون ساطع می‌شود. از این لحاظ، تعقل به معنای ارتباط انسان با بعد الهی و معنوی نفس خویش است که ضمن روشنایی بخشیدن به بعد الهی نفس، همچون هاله‌ای نورانی، کلیت و واقعیت نفس را در بر می‌گیرد و خواسته‌های نامطلوب نفس را کنترل می‌کند. بعد از آن، تعقل همچون شعاع نوری است که از درون به سوی اشیا و حوادث می‌تابد و واقعیت و کلیت آنها را روشن می‌کند. بنابراین در پرتو تعقل است که آیه بودن اشیا و حوادث و همچنین دلالت‌های ضمنی آنها تبیین می‌گردد. این مرحله از تعقل، به معنای استدلال است. در مرتبه سوم، تعقل همچون آینه‌ای است که حق را منعکس می‌کند. این نوع تعقل، بیانگر ارتباط وجودی انسان با اشیا و پدیده‌ها است. از این نظر تعقل نوعی واقع‌نمایی است که از روزنه فطرت یا درون انسان می‌گذرد و حقیقت را در اشیا متجلی می‌نماید. به عبارتی درون انسان با باطن اشیا و حوادث که نمایانگر حق است، یگانه می‌شود. وحدت این دو جریان در آینه تعقل تحقق می‌یابد و آنچه پدیدار می‌گردد، حق است.

بیان مسأله

واژه «ع-ق-ل» در قرآن به شکل اسم به کار برده نشده بلکه به صورت افعالی مثل تعقلون، یعقلون، تعقل و عقلوه آمده است. قرآن انسان را بیش از ۴۸ بار به تعقل و ۱۷ بار نیز به تفکر دعوت کرده است. علامه طباطبایی می گوید: «اگر کتاب الهی را به گونه کامل تفحص کرده و در آیاتش دقت شود، بیش از سیصد آیه وجود دارد که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده و یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حق و یا از بین بردن باطلی، آموخته است» (طباطبایی، ۱۳۹۲ق: ۵/ ۲۵۴ - ۲۵۶). به گفته علامه جعفری (۱۳۶۲: ۳۷) «همه آیاتی که کلماتی از قبیل تدبر، تفکر، رحمت، حکمت، لبّ و ... در آن به کار رفته تایید و یا تفسیر و توضیحی بر آیات عقل‌اند».

اکثر نویسندگان و مفسران نیز مفاهیمی همچون نهیه، حجبی، لب، یری، انظروا، تفهم، تفقه، تدبر، تذکر، تفکر و... را که در قرآن آمده، مترادف با عقل بکار برده‌اند. البته بعضی از این مفاهیم از مشتقات و مخصصات عقل بوده و بعضی از آنها بیانگر مراتب یا فرایندهای گوناگون عقلی است که در ارتباط با زندگی مادی و اجتماعی انسان معنا دارد. با این وجود نمی‌توان این مفاهیم را مترادف با عقل دانست. لذا در باب ماهیت و چرایی هر یک از آنها می‌توان چون و چرا کرد. به اعتقاد صفایی حائری (۱۳۵۶) «لازم است مفاهیمی همچون تعلیم، تدبر، تفکر، تعقل و... که در قرآن آمده به طور جداگانه مورد تحقیق قرار گیرد». هر یک از این مفاهیم معنا و جایگاه خاصی دارد و بر موقعیت خاصی دلالت دارد. لذا صرف مترادف دانستن این مفاهیم با عقل، بدون توجه به موقعیت و جایگاه خاص معنایی هر کدام، فهم آیات مرتبط با این مفاهیم و همچنین ویژگی‌ها و مراتب شناختی انسان را با چالش مواجه می‌نماید. این در حالی است که در قرآن به طور جداگانه این مفاهیم به کرات اما با بیان‌های متفاوت آورده شده است. لذا ذهن هر خواننده و محقق را وادار به سوال در باب چیستی هر یک از این مفاهیم می‌نماید.

در این میان بر اساس آیات قرآن به نظر می‌رسد تعقل نسبت به سایر مفاهیم در مرتبه و فضای وجودی کلی‌تری تحقق می‌یابد و کارکردهای مهم‌تری بر آن مترتب است. کلمات و سخنان ائمه معصومین (ع) نیز که در اوج زیبایی و فصاحت و بلاغت است نشانگر این است که صاحبان این جملات در اوج قله‌های رفیع دانایی و عقل ورزی هستند. قرآن نیز به انحای مختلف و با بکار بردن مفاهیمی همچون اکثرهم لا یعقلون، اکثرهم لا یتفکرون و... انسان‌ها را توصیه به تعقل می‌نماید. این نوع تاکید بیانگر اهمیت و جایگاه تعقل نسبت به سایر فرایندهای عقلی است.

بر اساس آیات قرآن کریم، انسان وقتی هویت واقعی خود را به دست می‌آورد که از قوه عاقله خود به درستی بهره گیرد. یعنی به تعقل و خردورزی بپردازد، تا آنجا که ملاک دینداری و ارزیابی سطح تدین و تعبد و مهمتر از همه، ایمان انسان‌ها به چگونگی و کیفیت تعقل آنان وابسته است. از این لحاظ آیات مربوط به تعقل نسبت به سایر مفاهیم که قرابت معنایی دارند نه تنها به لحاظ کمی بلکه به لحاظ گستره مفهومی و عمق معنایی قابل توجه

و بررسی است که قبل از هر چیز ذهن محقق را وادار به جستجوی معنای تعقل می‌کند: تعقل چه معنی یا مصداقی دارد؟ ماهیت تعقل چیست؟ انسان از کجا بفهمد که تعقل می‌کند یا ذهن‌سازی و تخیل؟ مولفه‌های مهم تعقل چیست؟ آیا تعقل مراتب معنایی دارد یا برای همه انسان‌ها و در ارتباط با موضوعات مختلف، به صورت یکسان انجام می‌پذیرد؟

پاسخ به سوالات فوق می‌تواند راهگشای راه و مسیر برای تعقل ورزیدن انسان باشد. تا چیستی تعقل دانسته نشود و معنا و مصداق آن شناخته نشود. قرار گرفتن در مسیر آن با محدودیت‌هایی مواجه است. لذا با شناخت مفهوم تعقل بهتر می‌توان از مواهب آن در عمل بهره‌مند شد. از این رو، قبل از پرداختن به چرایی و چگونگی تعقل، لازم است چیستی آن مورد پژوهش و بررسی قرار گیرد.

روش پژوهش

این پژوهش به لحاظ ماهیت از نوع کیفی است که با روش تحلیلی-استنادی انجام می‌شود. ابتدا آیات قرآن که در مورد تعقل بیان شده است جمع‌آوری و مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی معانی این آیات با استفاده از تفاسیر گوناگون، در جهت درک معنا و مصداق تعقل انجام می‌گیرد. علاوه بر این در جهت فهم بهتر مفهوم تعقل به تبعیت از مفسران به آیات قبل و بعد از آیه‌ای که تعقل مورد تاکید قرار گرفته، توجه می‌شود.

در گردآوری اطلاعات ضمن رجوع مستقیم به آیات قرآن، تفاسیر مختلف مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد. علاوه بر این سایر کتب تاریخی، فلسفی و روایی در این زمینه مطالعه و سیر مفهومی عقل بررسی می‌شود. شیوه تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز تحلیلی-استنادی است. ابتدا مفهوم تعقل با تمثیلی از جریان نور تسهیل شده، بعد از آن ضمن بیان آیات مربوط به تعقل، تحلیل مفهوم تعقل با استفاده از تفاسیر انجام می‌شود. جهت تحکیم و تصدیق معنای استخراج شده در صورت نیاز، به احادیث و روایات به معانی مصطلح و لغوی عقل و همینطور به مفاهیم قرآنی که از نظر مفسران قرابت معنایی و حتی مترادف با عقل دارند، استناد داده می‌شود.

۱. مبانی نظری و پیشینه عملی

جهت روشن شدن مفهوم تعقل باید از مفهوم عقل بهره جست. به تعبیر مبینی (۱۳۸۰) این‌ها دو معنای متمایزی هستند که یکی از آنها یعنی تعقل، می‌تواند مقدمه دیگری یعنی عقل، قرار گیرد. اما «عقل» -به معنای لغوی- همیشه بر تعقل مترتب نیست.

عقل در لغت، لفظی عربی است و معادل فارسی آن خرد، اندیشه و گاه هوش آمده است (دهخدا). در اکثر کتب لغات قرآنی از جمله جوهری، راغب و... معنای عقل را حبس کردن، دربند آوردن، بستن پاهای شتر آورده‌اند. همچنین به پابند شتر «عقال» و قلعه و پناهگاه را نیز «معقل» می‌نامند. معنای مصدری عقل یعنی تعقل را نیز

«فهمیدن» و «تدبر نمودن» دانسته‌اند. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان می‌گویند: «العقل و هو مصدر «عقل یعقل» ادراک الشیء و فهمه التام» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۴۰۴/۱).

با این وجود از عقل در مفهوم مصطلح آن تعریف‌ها و تفسیرهای متفاوتی شده است که از خداپرستی تا استفاده از عقل به عنوان ابزاری در جهت منافع خود سخن به میان آمده است. «از امام صادق علیه السلام پرسیده شد عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید و در ادامه پرسیده شد آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطن است، آن نمایش عقل را دارد ولی عقل نیست» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱/۱). پس عقل در مصداق عام آن به مجموعه فرایندهای ذهنی اطلاق می‌شود که انسان در زندگی مادی و معنوی خود از آن بهره‌مند می‌شود. از این نظر مفهوم عقل گسترده و دارای اختلاف نظر است. به گفته برنجکار (۱۳۸۰) لازمه این اختلاف نظر آن نیست که بگوییم هر کس عقل خاصی دارد که متفاوت و متباین با عقل دیگران است، بلکه می‌توان گفت این اختلاف به دلیل اختلاف در تفسیر عقل است. دینانی (۱۳۸۳) بر عنصر عقل در تفکر فلسفی و دینی تاکید زیادی دارد. به نظر ایشان عقل در صورت‌های متنوع و متعددی جلوه‌گر می‌شود و نباید آن را در منطق ارسطویی خلاصه کرد.

در اندیشه فلاسفه غرب از عصر باستان، چیرستی تعقل مطرح بوده است. بر اساس اندیشه هراکلیتوس که ایده «لوگوس» یا «عقل کلی» را مطرح کرد، تعقل نوعی مشارکت عقل انسانی با عقل کلی است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۸۳/۱). سقراط تعقل را جست‌وجوی حقیقت ثابت و یقینی در درون آدمی دانست (افلاطون، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۹). از نظر افلاطون، تعقل مشاهده ذوات مجرد یا کلیات و اصول لایتنغیری هستند که از دایره مکان و زمان خارج می‌باشند (همان). ارسطو این کلیات را انضمامی می‌داند که در ضمن افراد موجود می‌باشند و عقل این کلیات را از امور محسوس و به واسطه مشترکات آنها انتزاع می‌کند (راسل، ۱۳۵۷: ۱۰۳۸/۱).

در اندیشه فلسفی غرب در دوران معاصر، تعقل در مصداق دخل و تصرف علمی و تکنیکی انسان در طبیعت مورد توجه قرار گرفت. از این رو دکارت عقل و طبیعت را به دو طبیعت «فکر» و «امتداد» ارجاع داد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۲۸/۴). کانت مانند دکارت، عقل و نظام طبیعت را از هم جدا کرد تا بار دیگر آن‌ها را به شکل نیرومندتری بدون نیاز به نیروی خارج پیوند دهد (همان: ۲۹۰/۶). هگل از همه پا فراتر گذاشت و تعقل را جریان حرکت تاریخ یا تعین هستی مطلق دانست. وی «همخوانی عقل و نظام طبیعت را از موضوعی صرفاً منطقی خارج نموده و به واقعیتی که در بستر تاریخ تحقق می‌یابد بدل نمود» (همان: ۲۱۶/۶).

اعتماد افراطی به عقل و تعقل در اندیشه فلسفی غرب به تدریج به بی‌اعتمادی و بدبینی نسبت به عقل منجر شد. از این رو متفکران غربی از اواخر قرن ۱۸ به نقد عقلانیت پرداختند و در این مسیر عده‌ای به بازاندیشی مفهوم عقل و اصلاح در معنای عقلانیت پرداختند. این نوع منازعات نشان می‌دهد که معنای اصیلی از تعقل وجود

دارد که هنوز در پرده ابهام قرار دارد. از این رو ماکس وبر در این باره می‌گوید: «عقل‌گرایی یک مفهوم تاریخی است که بدون این که امر و موضوع واحدی را بازگو کند، حیطه وسیعی از امور متفاوت را در بر گرفته است و از این رو هاله‌ای از ابهام آن را فرا گرفته است» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۵: ۴۰). این در حالی است که در قرآن و اندیشه دینی مسلمانان، تعقل همواره مورد تاکید بوده است. در اندیشه فلاسفه بزرگی همچون فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و... عقل و تعقل مورد تفحص و بررسی قرار گرفته و تقسیماتی نیز انجام شده است که مجال پرداختن به آن نیست. اما تحقیقاتی نیز در زمینه تعقل بعضاً به صورت تطبیقی میان فلاسفه غرب و مسلمان به شرح زیر انجام شده که در روشن شدن مفهوم تعقل راهگشا است:

عباسی و همکاران (۱۳۹۴) در تحقیق خود با مقایسه اندیشه ابن سینا و ارسطو در زمینه تعقل می‌نویسند ابن‌رشد، از شارحان ارسطو، تعقل را به جای نفس، به عقل نسبت می‌دهد و تاکید می‌کند که عامل تمایز ادراک عقلی فردی از افراد دیگر، مقدمات حسی و خیالی ادراک است. اما در اندیشه ابن سینا ادراک عقلی، فعل خود نفس است. علاوه بر این اکبریان و زمانی‌ها (۱۳۸۵) در پژوهش تطبیقی به این نتیجه رسیدند که بر اساس اندیشه ابن سینا، نفس در یک ادراک آنی، حقیقت خود را به عنوان موجودی اندیشنده مشاهده می‌کند و در این شهود تنها خود نفس است که مشاهده می‌شود. از نظر دکارت نیز در فعل اندیشیدن هیچ عامل بیرونی نقش نداشته، این ذات نفس است که عین فکر و اندیشه است و در حقیقت همین امر باعث شده تا دکارت را یکی از بنیان‌گذاران اومانیسم در غرب بدانند. اما ابن سینا برخلاف دکارت به هیچ وجه تاثیر مبادی عالیه را در روند تعقل منکر نمی‌شود.

علم الهدی (۱۳۸۸) در ارتباط با اختیاری بودن تعقل در اندیشه فلاسفه اسلامی می‌نویسد: بعد از ارسطو تعقل بر اساس دو دیدگاه طبیعی و اشراقی تفسیر می‌شد؛ دیدگاه اول هر دو بعد فعال و منفعل تعقل را در نفس انسان منطبق می‌داند. دیدگاه دوم وجه انفعالی تعقل را به انسان اختصاص داده و وجه فعالیت را به مقام الوهیت ارجاع می‌دهد و فعلیت عقل را عبارت از افاضه و اشراق الهی می‌داند. در هر دو دیدگاه، جریان تعقل خارج از اراده و قصد انسان بوده است. اما فلسفه مشائی اسلامی -فارابی و ابن سینا- دیدگاه سومی را در نظریه عقل فعال ارائه می‌دهند که علی رغم قول به تاثیر عامل مفارق در روند تعقل، ارادی بودن تعقل و قصدی بودن تکامل نظری نفس انسان را تبیین نماید. علاوه بر این سعیدی مهر (۱۳۹۶) در پژوهشی تطبیقی آورده است: ملاصدرا برخلاف آگوستین که نقشی بنیادین و جهت‌دهنده برای اراده و عشق در فرآیند تعقل قائل می‌شود، حرفی از عشق به میان نمی‌آورد و اراده را نیز تابعی از تعقل و فرع بر آن می‌داند. از این نظر ملا صدرا، فراتر از اختیاری بودن تعقل بر خلاقیت نفس تاکید کرده به طوری که اکبرزاده حوران (۱۳۹۱) می‌نویسد: صدرالمتألهین (برخلاف ابن سینا و سهروردی) در ادراک حسی و خیالی قائل به خلاقیت نفس است، بر اساس این پژوهش ملاصدرا (بنا بر اصل تشکیک در

وجود) معتقد است که در مراتب اولیه تعقل، نفس به دلیل ضعف، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند. در مرحله بعدی، نفس استکمال یافته و بر اثر اتحاد با صور عقلیه (در سیر صعودی‌اش) فیض‌هایی را دریافت می‌کند. در مرحله آخر، نفس در اوج استکمال و فنای قدسی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. لذا بر اساس پژوهش تطبیقی امامی جمعه و مهدی زاده (۱۳۹۳) ملا صدرا و دکارت تعقل را در پرتوی نور عقلی و شهود معنا می‌کنند اما از نظر ملا صدرا عقل انسان می‌تواند به مرتبه‌ای وجودی برسد که عقول را مشاهده و صور عقلی را ادراک کند، در حالی که دکارت معتقد است نور عقلی، همان عقل فطری ذهن است که اشیا را واضح و متمایز ادراک می‌کند. این در حالی است که صالحی و همکاران (۱۳۹۶) به این نتیجه رسیده‌اند که تعقل در کلام خدای تعالی به معنای ادراک مشروط با سلامت فطرت به‌کار رفته است و مرکزیت آن را ایجاد ربط منسجم با حقیقت بر عهده دارد.

بر اساس مطالب و پژوهش‌های فوق می‌توان گفت تعقل، فرایند خاصی است که مبتنی بر قوه عقل است. همه انسان‌ها از عقل برخوردارند. اما نمی‌توان گفت همه تعقل می‌کنند زیرا قرآن به کرات عدم تعقل انسان‌ها را متذکر می‌شود. پس تعقل فرایندی اختیاری است که از ذات نفس انسان آغاز می‌شود. البته هر نوع فعالیت شناختی که همراه با آگاهی و اختیار است را نمی‌توان تعقل دانست. چه بسا این نوع فعالیت‌ها همراه با تزویر و نیرنگ باشد. تعقل از فطرت پاک آدمی بر می‌خیزد. به گفته دینانی (۱۳۸۳) ذات انسان نورانی است یعنی عقلانی است. از این رو با تمثیلی از نور ماهیت تعقل مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۲. تعقل به مثابه هاله‌ای از نور

اولین مرتبه تعقل از نفس یا به عبارت دیگر از قلب انسان آغاز می‌شود. در حدیثی امام علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل می‌کند: «پس از آن‌که انسان به بلوغ رسید، در قلب او نوری پدید می‌آید پس از آن واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در میانه خانه است» (صدوق، ۱۳۸۵ق: ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱/ ۹). بر اساس آیات قرآن نیز با تعقل، قلب روشنایی می‌یابد: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ. آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب قلب‌هایی گردند که بدان تعقل کنند و گوشه‌هایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشم‌ها نیستند که کور می‌شوند، بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها جای دارند کور می‌شوند» (حج: ۴۶).

بدون تعقل، انسان متکی به نظر آبا و اجداد خود می‌شود: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰). و چون به آنان گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید؛ می‌گویند: نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدران‌شان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند؟ آیه ... طالقانی توارث و تقلید را سبب رسوخ بدی‌ها و زشتی‌ها و سنن عقب مانده و پست که از آثار گام‌های شیطان است و بستن راه تحرک و اندیشه

آزاد را بر مقلدین و آیندگان می‌داند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/۴۲). در نتیجه خود نیز برای دیگر مردم نظر می‌دهند و از خود غافل خواهند شد: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟» (بقره: ۴۴). آیا مطلبی با این وضوح را تشخیص نمی‌دهید و نمی‌فهمید که باید به آنچه امر می‌کنید عامل باشید. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در این باره می‌نویسد: «از بدیهیات عقل آنست که کسی که امر به خیر می‌کند خود پایبند به آن باشد، چون کسب خیر برای نفس خود، مقدم است بر کسب آن برای غیر». آیه... جوادی (۱۳۸۸: ۴) نیز می‌نویسد: جمع بین امر مردم به کار نیک و بین خود فراموشی، با عقل هماهنگ نیست به بیان دیگر، عقل در این آیه می‌تواند عقل عملی و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» بدین معنا باشد که چرا خود را عقل نمی‌کنید و به بند نمی‌کشید؟! نه عقل نظری، تا به معنای علم و آگاهی باشد و معنا این باشد که مگر نمی‌دانید که خود باید عمل کنید؟ البته تحلیل جامع از آیه که هر دو قسم را شامل شود، بهتر است.

امام صادق (ع) نیز فرموده است: «مَنْ لَمْ يَنْسَلِخْ عَنْ هَوَاجِسِهِ وَلَمْ يَتَخَلَّصْ مِنْ آفَاتِ نَفْسِهِ وَشَهَوَاتِهَا وَلَمْ يَهْزِمِ الشَّيْطَانَ وَلَمْ يَدْخُلْ فِي كَنَفِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَوْحِيدِهِ وَآمَانَ عِصْمَتِهِ لَا يَصْلُحْ لَهُ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۵/۱).

امام صادق (ع) در روایت مذکور فرموده است که کسی که هنوز از گرفتاری‌های خودش و شهوات و آفات نفس جدا نشده و شیطان را مغلوب نکرده و در پناه خداوند متعال قرار نگرفته است، صلاحیت امر به معروف و نهی از منکر را ندارد.

با عدم تعقل به جای نور و روشنایی، ظلمت و تاریکی، نفس انسان را فرا گرفته که در نتیجه به آسانی تسلیم شیطان خواهد شد: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ۶۲). اما شیطان گروه زیادی از شما را گمراه کرد، پس چرا تعقل نمی‌کردید؟ در این صورت نفس نه در مسیری نورانی که مناسب با شان و واقعیت او است بلکه به گمراهی و مسیر حیوانی کشانده خواهد شد: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴). طیب (۱۳۷۸ق: ۹/۶۲۶) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «انسان به دماغ عقل، عطر و طیب واجبات الهیه را و گند و تعفن معاصی را استشمام کند و به احساس قلب حس کند». قرائتی (۱۳۸۴: ۶/۲۶۲) نیز می‌نویسد: «حیوان عقل ندارد تا خوب و بد را بفهمد و حق و باطل را بشناسد، ولی انسان‌های منحرف با داشتن عقل، آن را زیر پا گذارده و بر اساس هوس عمل می‌کنند».

بر اساس مطالب فوق باید گفت قبل از تعقل، نفس صرفاً محدود به بعد مادی است و عقل در جهت رفع نیازهای مادی و اجتماعی عمل می‌کند. با تعقل، فراتر از مادیت و مادی‌گری، بعد معنوی و واقعی نفس متجلی می‌شود و آن روشن می‌کند که تعقل همچون نوری است که از درون ساطع می‌شود و همچون هاله‌ای نورانی کلیت

نفس را در بر گرفته و آن را کنترل و هدایت می‌کند. به عبارت دیگر نفس در مسیر طاعت و بندگی خداوند قرار می‌گیرد. بر این اساس است که امام سجاد (ع) می‌فرماید: حق نفس تو این است که آن را به طاعت خدا در بیاری. این مرتبه از تعقل که حدود و مسیر نفس را روشن و در هاله نورانی حفظ و کنترل می‌کند، اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین مرحله تعقل است. از این روست که در تعریف عقل گفته‌اند: اصل ماده «عقل» به معنای «بازداشتن» است و همه مشتقات آن، به این معنای اصلی باز می‌گردد (ابن اثیر جزری، ۱۳۹۹ق: ۲۷۸/۳ و راغب اصفهانی، ۱۳۴۱: ۳۸۳-۳۴۲). این معنا از تعقل را می‌توان در ارتباط با مفهوم قرآنی «نهی» دانست.

نهی از ریشه نهی و به معنای باز داشتن است و راغب اصفهانی (۱۳۸۳: ۵۱) آن را بازدارنده از فعل قبیح می‌داند. «كُلُوا وَ ارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى» (طه: ۵۴). انسان در صورتی که به دور از هوس‌ها و غرض‌ها باشد، می‌تواند هر چیزی را در حوزه و محدوده خودش قرار دهد. پس منظور از نهی عقلی است که از محسوسات گذشته و به شناسایی معقولات توجه می‌نماید لذا آدمی را از کار بد نهی و زمینه را برای انجام امور خیر فراهم می‌کند. در حدیثی از پیامبر خدا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ و آلِهِ در پاسخ به ویژگی‌های اولی‌النهی می‌گوید آنها صاحبان اخلاق نیکو و بردباری، کسانی که نسبت به فقیران، یتیمان و همسایگان پیمان دارند، اطعام می‌کنند و سلام را در جهان پراکنده و فاش می‌سازند. همین‌طور از امام علی علیه السلام نقل شده است: «حُبُّ الْعِلْمِ وَ حُسْنُ الْحِلْمِ وَ لزوم الثَّوَابِ مِنْ فُضَائِلِ أُولَى النَّهْيِ وَ الْإِلْبَابِ» (آمدی، ۱۳۶۰: ۴۲). بعد از کنترل نفس است که زمینه ارتباط با واقعیت آنچنان‌که هست، فراهم می‌گردد.

۳. تعقل به مثابه شعاع نوری

تعقل بعد از حالت هاله‌ای بودن که نفس را در بر گرفته است در ارتباط با واقعیات بیرونی قرار گرفته و همچون پرتو یا شعاع نوری است که فراتر از نفس، واقعیت اشیاء را روشنی می‌بخشد. به گفته علامه جعفری (۱۳۶۳: ۲۵۹/۷) «عقل شعاعی از پرتو لایزال الهی است و شوق و عشق فراوانی به بازگشت به سوی آن پرتو دارد و این خود طبیعی ما است که عقل را در قلمروی ماده و مادیات محصور می‌سازد». با تعقل، پرتو یا شعاع نور عقل، واقعیات پیرامون را نیز روشن می‌کند. به عبارتی وجه آیه‌ای بودن آن‌ها را متجلی می‌کند. به نظر دینانی (۱۳۸۳) نور یعنی آنچه خود روشن است و غیر خود را روشن می‌کند و این خاصیت عقل است. به عبارت دیگر عقل آن نور آگاهی است که از خود آگاه است و هر چیزی هم به نور آگاهی عقل آشکار و اثبات می‌شود.

در آیات فراوانی از قرآن انسان را دعوت به تعقل در باب پدیده‌ها و امور واقعی و محسوس می‌نماید. «به گفته گوته، غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت، آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود» (اقبال، بی‌تا: ۱۸ و ۱۲). آفرینش آسمان‌ها

و زمین و آمد و شد شب و روز: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) و یا بارش باران و به دنبال آن احیا و سرسبز شدن زمین: «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۴۴) یا مسخر قرار گرفتن شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۱۲) و دیگر آیات و نشانه‌ها به دلیل وضوحشان، نزد هر انسانی که عقل خویش را به کار گیرد، برای اثبات وجود خداوند و یکتایی او کافی است.

آلوسی (۱۴۱۵ق: ۳۵۳/۷)، زمخشری (۱۴۰۷ق: ۵۹۷/۲) و اندلسی (۱۴۲۰ق: ۳۵۰/۶) در ذیل آیه: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (رعد: ۴)، می‌گویند: استدلال در این آیه با اموری است که در نهایت وضوح هستند مانند مشاهده قطعه‌های متجاور زمین و باغ‌ها و آبیاری آنها. آنان در تفسیر آیات ۱۶۴ و ۲۴۲ بقره، ۲۴ روم و ۶۱ نور نیز نکاتی قریب به همین مضمون را در بیان علت سخن گفتن از تعقل آورده‌اند. به همین ترتیب خداوند در اشاره به شهرهای باستانی، که در نتیجه غضب خدا بر ساکنان آن به واسطه کارهای بد فرو ریخته: «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (عنکبوت: ۳۵) و رزق و روزی پاک: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۶۷) و همین‌طور زنده کردن مردگان (بقره: ۷۳ و حدید: ۱۷)، اختلاف شب و روز (مومنون: ۸۰ و جاثیه: ۵) مستقیماً انسان را به تعقل یعنی توجه به مدلول که امور محسوس و ظاهری دال بر آن است، دعوت می‌نماید. از آن جایی که متعلق تعقل در آیات قرآن نشانه‌های تکوینی است، می‌توان یکی از کارکردهای عقل قرآنی را انتقال از پدیده‌های جزئی به امور مهم و کلی دانست، بر خلاف عقل فلسفی که کارکردش ادراک کلیات و منتقل شدن از آن‌ها به امور جزئی است.

در قرآن، تعقل علاوه بر شکل ساده آن که به ظاهر و حتی به تمثیل اکتفا می‌شود به استدلال منطقی نیز در جهت اثبات حقایق نیز توجه دارد. شناخت مطابق با واقع غالباً با اثبات و استدلال همراه است. اعتقادات و باورهای انسان تا حدودی در گرو این نوع تعقل است. آیات تشریحی نیز بیانگر این نوع تعقل است: «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (شعرا: ۲۸). با توجه به آیات قبل و بعد از آن که داستان گفتگوی حضرت موسی با فرعون است، بیانگر نوعی استدلال و اثبات با تاکید بر خالقیت خداوند است. در این نمونه از آیات، تعقل در معنای جریان یا به عبارتی استدلال و اثبات است که در بیانی تمثیلی همچون پرتو یا شعاع نوری است که از قلب انسان تا واقعیات بیرون جریان دارد. کلیت یا ماهیت شی که در فلسفه مطرح است، تا حدودی

با این نوع تعقل می‌تواند همخوانی داشته باشد. به گفته داودی (۱۳۸۹: ۳) با تعقل، شیء از ماده و لواحق آن جدا شده و ماهیت مجرد و نامنقسم می‌یابد.

در هر صورت تعقل در مصداق استدلال و اثبات همچون پرتو نورانی است که از درون به سوی واقعیات به صورت پیوسته جریان دارد. از این رو واقعیت شیء یعنی جنبه تداوم و بقا شیء محور تعقل است. لذا با پراکندگی فکری و رفتاری مغایرت دارد: «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكِ بَآئِنُهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (حشر: ۱۴). طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: طبیعی است که دل‌های کسانی که به خلاف عقل عمل می‌کنند، پراکنده است، زیرا عقل همگان را به مسیر واحدی که طاعت الهی و نیکی خلق در آن است، رهنمون می‌شود. لیکن آنگاه که خرد به کنار رفت، اختلاف‌ها و هواهای نفسانی هر یک در صدد تحقق خواسته خویش برآمده و تفرقه ایجاد می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۹۶/۹).

توجه به تداوم و بقا چیزی بر استدلالی بودن آن دلالت دارد. لذا با تعقل، نه صرف اتفاق یا رخداد بلکه دلایل اتفاقات و رخدادها نیز روشن می‌گردد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۱۰۹) و عدم تعقل مانع روشن‌گری و در نتیجه رواج گمان‌های ناروا و درخواست‌های نابه‌جا در ارتباط با حقایق می‌گردد: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۶). خطاب آیه به درخواست‌کنندگان تغییر قرآن است و می‌فرماید: پیامبر صلی الله علیه و آله چهل سال در میان شما زیسته است، اگر قرآن تراوشات فکری او بود، می‌بایست در این مدت نمونه‌های دیگری از افکارش بر زبان او جاری می‌شد.

با روشن‌گری تعقل است که فراسوی ظواهر، وحدانیت در خلقت عالم نیز آشکار می‌شود: «ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۸). خداوند در این آیه با استفهام انکاری از مشرکان و با استدلال عقلانی، تفصیل آیات خویش را برای خردمندانی دانسته که از ادراک خود در کسب معرفت استمداد جسته و جن و بنده و ملائک را با پروردگار هم ردیف نمی‌پندارند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۴/۱۶-۲۶۶) و نمی‌تواند مخلوقی را هم عرض با خالق ببیند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ» (زمر: ۴۳). این‌ها همه آیاتی است که تعقل را در معنی و مصداق استدلال و اثبات یا به عبارتی واقع‌یابی با چراغ عقل بیان می‌کند. از این رو است که در سوره روم، وقتی نشانه‌هایی از مبدا و معاد ذکر می‌شود، آن‌ها را مخصوص کسانی می‌داند که عقل - یعنی فهم صحیح - داشته باشند: «ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۸). اما کسانی

که این نشانه‌ها را نمی‌گیرند و وحدانیت خدا را نمی‌پذیرند و به خدا شرک می‌ورزند، به دلیل آن است که از هواهای خود پیروی می‌کنند: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (روم: ۲۹).

این برداشت از تعقل که هم با ظاهر اشیا و محسوسات سروکار دارد و هم با وجه باطن که با استدلال و اثبات همراه است تا حدودی با معنای عقل در مصداق علم و فلسفه همخوانی دارد. این همه روشنگری‌هایی که علم و فلسفه به ارمغان آورده‌اند، مصداقی از تعقل است. از این رو است که راغب اصفهانی (۱۴۰۴ ق: ۳۴۱-۳۴۲) در تعریف عقل می‌گوید: انسان با آن قوه استنباط می‌کند و کسب علم می‌نماید یا قوه‌ای که باعث قبول دانش است و اگر نباشد تکلیف از انسان برداشته می‌شود.

مفهوم فوق از تعقل تا حدودی با مفهوم قرآنی «حجر» همخوانی دارد. حجر به معنای منع، احاطه بر شی، حفظ و تحجیر به معنای سنگ چین کردن است (اصطلاحی، ۱۳۹۱: ۵۱). عقل را به این دلیل حجر گویند که اطراف نفس را سنگ چین می‌کند و مانع انحراف آن می‌شود. در سوره فجر خداوند بعد از آیاتی که خداوند به آنها قسم یاد می‌کند: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ أَلَّذِي حَجَرِ» (فجر: ۵) را آورده است. علامه طباطبایی (۱۳۷۹: ۲۰ / ۴۶۹) می‌نویسد: «هر خردمندی با این سوگندها متوجه می‌شود که خداوند امری شریف و عظیم را در نظر گرفته و سوگند خورده است». جوادی آملی (۱۳۹۸) نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: این قسم‌ها را خدا قسم سنگین می‌داند. انسان عاقل به همین‌ها اکتفا می‌کند و همه اینها را آیات الهی می‌داند ... و به دلیل وقتی قسم می‌خورد به برهان قسم می‌خورد. حجر ناظر بر ضرورت حفظ نفس از ورود عوامل منفی به حوزه آن و همچنین آمادگی پذیرش واقعیت‌ها است. «حجر را عقل می‌گویند، برای این که انسان با آن از رهایی مطلق و یله شدن فکری و بی‌انضباطی اندیشه نجات می‌یابد و به افکار، آرا و نظریات خود نظم می‌دهد و برای همه آنها چهارچوب منطقی و فکری فراهم می‌کند و انسان را از سقوط در وادی جهل می‌رهاند» (معلوف، ۱۹۹۲م: ۵۲۰).

۴. تعقل به مثابه آینه حق نما

گرچه تعقل به مثابه شعاع نور در مصداق استدلال جریان واقع‌یابی است، اثبات و استدلال به تنهایی بیانگر مفهوم راستین تعقل نیست. بدون پاکی درون نمی‌توان وارد عرصه تعقل به معنای راستین شد از این رو است که تعقل ناتمام و ناکارآمد است. ممکن است انسان حق را به خوبی بفهمد، اما در مقام عمل، ملتزم به این فهم خود نباشد. قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵). این‌ها کلام خدا را درک می‌کنند، اما پس از این درک و فهم صحیح، آن را تحریف می‌کنند و خود هم می‌دانند که چه می‌کنند. بر اساس این آیه انسان هر چند تعقل می‌ورزد و به اثبات و شناخت برسد اما ممکن است به کنه مفهوم آیات الهی نرسیده باشد. قرائتی (۱۳۸۴: ۱ / ۱۴۳) در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«شناخت حق، غیر از قبول حق است. افرادی حق را می‌شناسند، ولی حاضر نیستند به آن اقرار کنند». بر اساس آیه دوم مشخص است که این نوع تعقل نوعی استدلال و محاجه است و خود نیز همدیگر را به آن دعوت می‌کنند: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا اتَّحَدَثْنَاهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۶).

علم و استدلال به تنهایی کافی نیست. انسان حتی در مقام معرفت و شناخت هم تابع هوا و هوس‌های خود است و در این جاست که انسان دچار جهل مرکب می‌شود و به خطا بودن فهم خود پی‌نمی‌برد. قرآن کریم بیش‌تر کسانی را که کفر ورزیده‌اند، از این قبیل می‌داند: «وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُلُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۱۰۳). کفار حق را می‌پوشانند: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكْمُ عَمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱). به گفته قرائتی (۱۳۸۴: ۳/۳۴۰) «ریشه کفر، عدم تعقل صحیح است» و نزد خداوند، بدترین موجودات کسانی هستند که از شنیدن و گفتن حرف حق ابا دارند. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲). پس اینها چون تعقل نمی‌کنند، حقایق را نمی‌بینند. لذا ایمان نخواهند آورد «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال: ۵۵). لحاظ دو آیه شریفه نشان می‌دهد که عدم تعقل منجر به عدم ایمان و رسوخ کفر می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹/۱۱۳). عدم تعقل صحیح در ارتباط با مسائل عمیق عین کوری و کری است و به تعبیر قرائتی (۱۳۸۴: ۳/۵۷۶). تنها دلایل روشن و رهبر لایق کافی نیست: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصُّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۴۲). از این رو عدم تعقل درست باعث غافل شدن آنان از هدف رسالت پیامبران و عدم عاقبت اندیشی آنان خواهد شد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۱۰۹). در نتیجه این نوع تکذیب و عدم تعقل منشا رجس برای آنان خواهد بود: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰) و باعث دوزخی شدن آنان خواهد بود: ((وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)) (ملک: ۱۰).

تعقل فراتر از علم و آگاهی، انعکاس حق است. به عبارتی عمل، نتیجه انعکاس شناخت در درون یا به عبارتی یقین است. به تعبیر قرائتی (۱۳۸۴: ۳/۵۷۶) «عقل واقعی آن است که انسان حق را بشنود، بپذیرد و پیروی کند تا از قهر الهی خود را نجات دهد». بنابراین تعقل راستین بر اساس آیات قرآن کریم، به معنای فهمی است که حق را تشخیص داده و راه درست را نشان دهد، به گونه‌ای که اگر انسان ملتزم به این فهم شود، نجات می‌یابد. از این نظر تعقل نوعی واقع‌نمایی است که کنه حقیقت اشیا را متجلی می‌کند که از روزنه فطرت یا درون انسان می‌گذرد و در واقع درون انسان را انعکاس می‌بخشد. به تعبیر طیب (۱۳۸۶: ۱۲/۳-۲) «آینه قلب، عقل می‌باشد».

پس تعقل همچون آینه‌ای است که حقیقت را در اشیا و موجودات منعکس می‌کند. این حقیقت همان است که در فطرت پاک آدمی به ودیعه نهاده شده بود و در سیر تکاملی به واسطه تعقل در اشیا نیز عینیت می‌یابد. از این لحاظ تعقل فرایند یا جریان انعکاس حقیقت غایی بر پرده عالم هستی است. به گفته فلاسفه با تعقل شی معقول می‌گردد. یعنی همچون آینه‌ای می‌گردد که کلیت یا حقیقت را می‌نمایاند.

با تعقل، حقیقت در اشیا نمایان می‌گردد که از این لحاظ تفاوتی میان درون و برون یا فطرت پاک آدمی و ذات اشیا وجود ندارد، چون همه نمودار جلوه حق‌اند. آنچه در درون یا فطرت پاک آدمی است در برون یا در اشیا نمایان می‌گردد. همه جلوه حقیقت واحد هستند. به گفته دینانی (۱۳۸۳) معرفت حقیقی از خدا به خداست، نه از انسان به خدا. بنابراین، راه از خدا به خداست. معرفت حقیقی در وحدت وجود است. این مرحله از تعقل را می‌توان در ارتباط با مفهوم ایمان دانست: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸). تعقل در معنای انعکاس حق، رسیدن به قدرت تشخیص و انتخاب است. این تشخیص باعث انتخاب او به عنوان تنها رب است. این مفهوم از تعقل با مفهوم قرآنی «لب» همخوانی دارد.

علامه طباطبایی (۱۳۷۲: ۲/ ۳۹۶) در ذیل آیه: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹). لب در قرآن را به عقل تفسیر کرده‌اند، نه عقل خالص. ایشان همچنین در ذیل آیه: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸)، اضافه می‌کند که از جمله «و اولئك هم اولوا الالباب» استفاده می‌شود که عقل عبارت است از نیرویی که با آن به سوی حق راه یافته می‌شود و نشانه داشتن عقل پیروی از حق است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷۹/۳۴). عقاد (۱۳۷۹: ۲۳) نیز می‌گوید: «هر جا در قرآن سخن از اولوا الالباب است اشاره به صاحبان خرد جامع؛ یعنی آنان که دارای همه وجوه عقل هستند، می‌باشد». مکارم شیرازی (۱۳۶۸: ۱/ ۱۴۵) نیز معتقد است: لب و لباب به معنی خالص و برگزیده هر چیزی است و لذا به مرحله عالی و خلوص عقل، لب اطلاق می‌شود و در قرآن مجید مسائلی به اولوا الالباب نسبت داده شده که جز با عقل در مراحل عالی قابل درک نیست. بنابر یافته‌های پژوهشی میراحمدی و صادقی (۱۳۹۵) و بر اساس بافت آیات، «اولوا الالباب» کسانی هستند که معارف اصیل الهی را در عالی‌ترین سطح آن پس از پیامبران و اولیای الهی، به دور از هر گونه ناخالصی و وسوسه و توهم، درک و دریافت می‌کنند. آنان افزون بر قدرت تشخیص حق از باطل، بهترین طریق را در مسیر اطاعت الهی برگزیده و همزمان اهل ذکر و تعقل‌اند و به موهبت حکمت رسیده‌اند. هم از نظر رویکردهای نظری از عقل کامل برخوردارند و هم در راستای کنش و کردار، به اوج بلوغ عقل عملی راه یافته‌اند.

نتیجه گیری

بر اساس این پژوهش تعقل از جمله فرایندها یا فعالیت‌های عقلی است اما مفهوم و مصداق خاصی دارد که با هیچ کدام از فرایندهای عقلی مطرح شده در قرآن: تفهم، تفقه، تدبر، تذکر، تفکر و... مترادف نیست و نمی‌توان صرفاً بر اساس معانی عام و مصطلح عقل به استنباط مفهوم تعقل رسید. عقل مفهومی جامع و عام است و با نگاهی به سیر تاریخ عملی زندگی انسان می‌توان گفت اعمال مختلف انسان از تقلید آگاهانه که از روی ضرورت بوده تا نذر و نیازهایی که برای کنترل عوامل ناشناخته طبیعی انجام می‌شد و حتی علم‌جویی برای رفع نیاز و تامین آسایش خود و قانونگرایی و قانون‌گریزی و... هر یک به نوعی از مصادیق عقل در معنا و مصداق جامع و عام است. در قرآن نیز فرایندهای گوناگون عقلی بیان شده که در ارتباط با چگونگی رویارویی انسان با مسائل و نیازهای مادی و معنوی او است. با این وجود نمی‌توان این نوع فعالیت‌های عقلی را همسان با تعقل دانست. این نوع فرایندهای عقلی به نوعی تعیین‌بخش هویت مادی و اجتماعی انسان است که اکثر انسان‌ها از آن بهره‌مند هستند. اما تعقل، تحقق هویت صرفاً معنوی انسان می‌باشد که سایر فرایندهای عقلی را نیز معنا می‌بخشد. به عبارتی تعقل باعث جهت‌دهی و روشن‌گری این فرایندها در مسیر حقیقت است. این بحث با اندیشه علامه جعفری همخوانی دارد. وی می‌گوید: مقصود قرآن از تعقل و اندیشیدن، عقل نظری معمولی نیست که کاری جز تنظیم واحدهای محدود به اصالت سودجویی و خودمحوری ندارد بلکه عقل و اندیشه‌ای است که با هماهنگی وجدان و فطرت و هدف‌گیری‌های معقول راه را برای پیشرفت مادی و معنوی انسان‌ها هموار می‌کند. برنجکار نیز در پژوهش خود به این نتیجه دست یافته که دلیل این که در برخی احادیث زیرکی معاویه، نکرآ و شیطنت شمرده شده است این نکته باشد که عقل ابزاری اگر در خدمت عقل نظری و عملی و در نتیجه خدا و دین قرار گیرد و زندگی دینی را سامان دهد، عقل نامیده می‌شود ولی اگر به خدمت شهوت درآید، شیطنت و نکرآ است.

مفهوم تعقل در مصداق قرآنی آن بر وجه باطنی و معنوی انسان دلالت دارد. به گفته مبینی: «عقل» در قرآن کریم که به صورت فعلی استعمال شده نوعی فهم خاص است که به ظواهر اکتفا نمی‌کند و حقیقت معنا را درمی‌یابد. یا چنانچه حسینی بوشهری می‌گوید: عقلی که در آیات قرآن به کار رفته است، به معنای قوه درآکه نیست، قوه درآکه اشتقاق ندارد ولی عقل در آیات قرآن چون به معنای علم است، اشتقاق دارد و از آن فعل ساخته می‌شود. به این نوع علم که مطبوع است و از جان نشأت می‌گیرد، «تعقل» گفته می‌شود. علاوه بر این، تعقل به سوی فضای معنوی جهت‌یابی شده است. به گفته محمدی ری شهری عقل دریچه‌ای است که انسان از طریق آن با فضای گسترده‌تر و عمیق‌تری از فضای حسی آشنا می‌شود.

تعقل در منظر قرآن در مواردی با تعقل فلسفی تشابه و تفاوت دارد. مفهوم و مصداق تعقل در اندیشه فلاسفه را می‌توان تا حدودی با دو مرتبه نخست استنباط شده از تعقل در این پژوهش قابل مقایسه دانست. دکارت و

غالب فلاسفه عقل‌گرا معتقد به بدیهیات عقلی هستند که به نوعی با فطریات یا قلب به عنوان منشا تعقل در قرآن همخوانی دارد. چنانچه بر اساس پژوهش اکبریان و زمانی‌ها، ابن سینا و دکارت معتقدند تعقل از نفس آدمی بر می‌خیزد و جهت آن ادراک خویشتن است. بر اساس آیات قرآن، انسان با تعقل فراتر از نفس را می‌بیند و نفس را در جهت آن سوق می‌دهد. پس تعقل صرفاً نفس‌شناسی نیست بلکه واقع‌نگری و خداجویی است و آغاز تعقل یا نورانیت درون، از نفی بندگی شیطان آغاز می‌شود و به سوی نورانیت گسترش می‌یابد. پس تعقل کلیتی است که انسان را فرا می‌گیرد و این کلیت خود در گرو کلیت راستین است به گفته آناگساگوراس و به تبع آن سقراط، عقل انسانی جزئی از عقل کل است.

در معنای دوم، تعقل همچون شعاع نوری است که فراتر از حوزه درون به سوی واقعیت‌های بیرون روشنایی می‌بخشد. این معنا از تعقل که آیات تکوینی و تشریحی را شامل می‌شود با اندیشه غالب فلاسفه تا حدودی همخوانی دارد. اندیشه هراکلیتوس و سایر فلاسفه پیشاسقراطی را می‌توان تا حدودی همخوان با مفهوم تعقل در آیات تکوینی دانست که به خارجیت یا محسوس بودن اشیا توجه داشته‌اند و بر فراز آن در جستجوی وجود حقیقتی برتر و واحد بودند. اما بحث صورت و ایده در اندیشه فلاسفه پساسقراطی به خصوص در اندیشه ارسطو و افلاطون و دیگر فلاسفه عقل‌گرا تا حدودی مرتبط با تعقل در مصداق ماهیت‌شناسی و استدلال است که تا حدودی با تعقل در آیات تشریحی مرتبط است.

به طور کلی مفهوم تعقل در اندیشه فلسفی در ارتباط با نیازهای انسان است. حتی معنویات نیز معنای انسان‌گرایانه دارد و در نهایت تعقل در جهت تحقق گستره وجودی انسان در بعد زیستی و اجتماعی است. چون انسان تا وقتی که متکی به خود است، مفهوم تعقل محدود به حوزه وجودی او خواهد بود. اما بر اساس قرآن، انسان با تعقل وارد حوزه معنوی می‌شود که نیازهای مادی او نیز جهت معنوی می‌یابد. در قرآن منشا و جهت تعقل مهم است. منشا تعقل نه نیازهای شخصی و دنیای مادی است و نه موضوعیت و استقلال اشیا و ماهیت آنها است. بلکه منشا و جهت و موضوعیت تعقل، الله است که در پرتو تعقل، اشیا و حوادث، آیه و نشانه‌ای از وجود او است و بطن وجود هر شی نیز تجلی وجود او است. این نوع تعقل در فلسفه اسلامی به خصوص در اندیشه صدرایی به معنای نوعی شهود است که بر اساس آن انسان در پرتو تعقل فراتر از صرف ماهیت‌شناسی، به مرتبه وجودی می‌رسد که قادر به ادراک صور عقلی خواهد بود. شهود عقلی حاصل مواجهه مستقیم با حقایق فراگیر و کلی است که بالاتر از عقل استدلالی بوده و نسبت به آن هم جنبه مبدا و هم جنبه مقصد بودن دارد.

تعقل در قرآن در معنایی جامع و در سیری پیوسته و گسترده مطرح شده است. بر اساس دیدگاه قرآن، انسان با چراغ تعقل، نسبت به خود آگاهی یافته و در ارتباط با بعد معنوی خود قرار می‌گیرد. با این چراغ و روشنایی معنوی است که مسیر و جهت خود را روشن می‌بیند. لذا موجودات را نه مستقل و تاریک بلکه آیه و نشانه‌ای

روشن از وجود حقیقتی مطلق می‌داند و در نهایت در عمق وجودی اشیا چیزی جز حق نمی‌بیند. به عبارتی ذات حق با تعقل شهودی حاصل می‌شود. این معنا از تعقل ابعاد نظری و عملی وجود انسان را در برمی‌گیرد و انسان را به ایمان و عمل می‌رساند. لذا تعقل در مفهوم قرآنی آن پیوند ناگسستنی با تدبیر دارد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: الهی قمشه‌ای.
- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه: محمد دشتی، قم: موعود اسلام.
- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۵، «جامعه‌شناسی عقلانیت»، فلسفه و کلام «قبسات»، شماره ۱.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۴-۶-۷، با تحقیق علی عبد الباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: سیدجلال الدین المحدث، تهران: دانشگاه تهران.
- اصفهان‌ی، راغب، ۱۳۸۳ ش، مفردات الفاظ قرآن کریم، قم: ذوی القربی.
- افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اقبال لاهوری، محمد، بی تا، احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- اندلسی، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحيط فی التفسیر، ج ۴-۶، با تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
- ارسطو، ۱۳۸۹، درباره نفس، ترجمه: علی مراد داودی، تهران: حکمت.
- ابن اثیر جزری، محمد بن محمد، ۱۳۹۹ ق، النهایه فی غریب الحدیث والاثار، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت: المکتبه العلمیه.
- امامی جمعه، سید مهدی و مهدی زاده، مینا، ۱۳۹۳، «معنا، چیستی و هستی‌شناسی عقل از نظر ملاصدرا و دکارت»، حکمت اسراء، شماره ۲۲.
- اکبر زاده، حوران، ۱۳۹۱، «تحلیل و بررسی فرآیند حصول ادراک عقلی از دیدگاه صدرالمتألهین»، شناخت، شماره ۴۹.
- اصلانی، یاسر، ۱۳۹۱، تربیت عقلانی بر مبنای اندیشه‌های امام خمینی، تهران: سبحان.
- اکبریان، رضا و زمانی‌ها، حسین، ۱۳۸۵، «بررسی و تحلیل مسأله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت» شناخت، شماره ۴۹.
- برنجکار، رضا، ۱۳۸۰، «عقل و تعقل»، قبسات، شماره ۱۹.
- حسینی بوشهری، سیدهاشم، ۱۴۰۰، تفسیر سوره «بقره»: آیه ۴۴ جلسه ۱۰۲ درس تفسیر حضرت آیت‌الله حسینی بوشهری ۷ مهر ۱۳۹۵.

<http://www.hosseiniboshehri.ir/>

جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۴، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر فرهنگ و اندیشه اسلامی.

.....، ۱۳۶۳، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: اسلامی.

.....، ۱۳۶۲، عقل و عاقل و معقول، تهران: نهضت زنان مسلمان.

جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

.....، ۱۴۰۰، جلسه اول تفسیر سوره فجر ۹۸/۱۱/۲۳، <http://javadi.esra.ir/>

دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، عقلانیت و معنویت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

راسل، برتراند، ۱۳۵۷، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.

زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲-۴، بیروت: دارالکتاب العربی.

صادقی، افلاطون، ۱۳۹۵، «حوزه معنایی واژه «عقل» در قرآن کریم»، کتاب قیم، دوره ۶، شماره ۱۴، ۷-۲۳.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ق، علل الشرایع، نجف: المكتبة الحیدریة.

صالحی، نازیلا و علم الهدی، جمیله و منصورپور، عظیمه، ۱۳۹۶، «تبیین رشد انسان بر اساس صورتبندی پیوستار مفهوم شناختی

تعقل»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۳۴.

صفایی حائری، علی، ۱۳۵۶، مسئولیت و سازندگی، قم: هجرت.

طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۸۶، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه سبطین.

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۲ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.

طالقانی، سیدمحمود، ۱۳۶۲، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.

عروسی حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.

عباسی، محمد حسین و اکبریان، رضا و سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۴، «تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن سینا و ارسطو»، معرفت‌شناسی،

سال ۱۲، شماره ۳.

عقّاد، عباس محمود، ۱۳۷۹، تفکر از دیدگاه اسلام، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

علم الهدی، جلیله، ۱۳۸۸، «ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا»، حکمت سینوی، شماره ۴۱.

قزائتی، محسن، ۱۳۸۴، تفسیر نور، قم: موسسه در راه حق.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارلأنوار، بیروت: چاپ موسسه الوفاء.

محمّدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۱، میزان الحکمه، قم: دار الحدیث.

محمود کلایه، زهرا و اکبریان، رضا و سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۶، «عقلانیت از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۲۶.

مبینی، محمد علی، ۱۳۸۰، «عقل در قرآن»، معرفت، شماره ۴۸.

معلوف، لوئیس، ۱۹۹۲م، المنجد فی اللغة، بیروت: دارالمشرق.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



مختصات منطقی و کلامی آیه ۲۲ سوره انبیاء (لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا)

_____ بهمن اکبری^{۱*}، مریم صمدیه^۲ _____

۱. عضو هیئت علمی، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی دانشگاه مراغه، مراغه، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.47758.1100

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15848.html

چکیده

نویسنده مسئول:

بهمن اکبری

ایمیل:

akbarybahman@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۰۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

وحدانیت خداوند، تحلیل

محتوایی، تحلیل ساختاری، برهان

خلف، محذورات عقلی، دوایر ون.

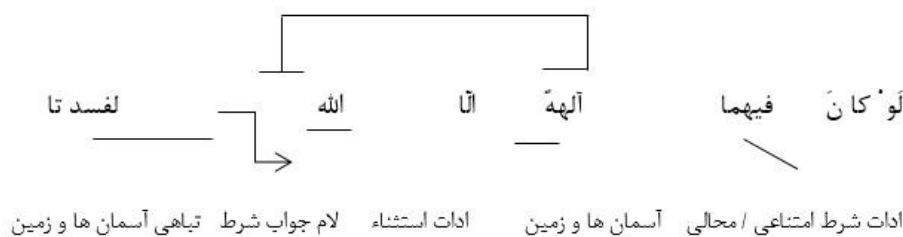
بی تردید از سازه‌های مهم و اساسی در انتقال مفاهیم دینی، کلامی و فلسفی بکارگیری متدها و روش‌هایی است که با رویکرد نو و جدید عرضه گردد. در این راستا مطالعات بین رشته‌ای و میان رشته‌ای می‌تواند در حوزه‌های مختلف علوم، در عرصه نوآوری‌ها برای مخاطبان و اهل معرفت با تنوع و دقت و سنجه بیشتر مورد پذیرش واقع شود. چنان که می‌دانیم منطق جدید یا نمادین یکی از روش‌هایی است که توانست زبان کیفی را به زبان کمی نزدیک کرده و کج‌تابی‌های زبان طبیعی را حل کند. با عنایت به نکته مذکور، در مقاله حاضر سعی کرده‌ایم با رویکرد منطقی به تحلیل آیه ۲۲ سوره انبیاء در باب وحدانیت خداوند (علاوه بر فصاحت و بلاغت آیه که خود بیانگر سنجه منطقی است) پرداخته و محذورات عقلی و منطقی فرض تعدد خدایان با رویکرد منطقی و کلامی تبیین و مطلوب آیه (وحدانیت خداوند) با عنایت به تحلیل محتوایی و تحلیل ساختاری آن که با صورت برهان خلف بوده (و ناارزی بودن دو گزاره را نشان می‌دهد) و بر اساس اصل تناقض ($B \& \neg B$) می‌باشد، اشاره گردد.

بیان مسأله

بی تردید در اثبات اولین پایه اعتقادی، یعنی وجود خداوند، براهین متعددی از سوی اندیشمندان، فیلسوفان غربی و مسلمان و متکلمان و متألّهان مطرح شده است که از جمله می توان به برهان اُسُد و اُخَصَر فارابی، برهان وجوب خواجه نصیر (الشی ما لم یجب لم یوجد)، برهان طرف و وسط و سینیوی، برهان صدیقین (طباطبایی، ۱۴۱۴ ق، ۱۹۷/۳-۱۹۵)، برهان وجودی آنسلم^۱، برهان حدوث و برهان های اخلاقی^۲ کانت و دکارتی و براهین دیگر اشاره کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۷، و ر.ک. ادواردز، ۱۳۷۱). در مقاله حاضر سعی ما این است که صرفاً به تحلیل منطقی و کلامی آیه ۲۲ سوره انبیاء از زوایای مختلف پردازیم. لذا در مسأله حاضر غرض ما تبیین برهان های وجود خدا^۳ نبوده و وجود خدا به عنوان یک اصل اثبات شده برای ورود به برهان مورد نظر لحاظ و به وحدانیت خداوند در تحلیل آیه اشاره شده است. ضمن این که بحث از توحید و نصاب آن نیز چون توحید ذاتی (احدیت و بساطت ذات الهی یعنی نفی اجزا درونی از خدا، نفی تعدد خدایان، اثبات وحدانیت خداوند)، افعالی، ربوبی و تشریعی و صفاتی و عبادی در جای خود با رویکردهای عقلی و نقلی قابل تأمل و تبیین توسط فیلسوفان و متکلمین قرار گرفته است که در این مجال نمی گنجد (سبحانی، ۱۴۲۰ ق: ۶۲-۶۱ و سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲). بنابراین رهیافت ما این است که با رویکرد منطقی^۴ به تحلیل ساختاری (ساخت منطقی) و محتوایی آیه مورد تحقیق پرداخته و با شیوه ای جدید و با زبان کمی^۵ به تبیین مسأله اشاره کنیم.

۱. تحلیل منطقی و ساختاری آیه ۲۲ سوره انبیاء در باب وحدانیت خداوند: (قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۱۸ و مطهری، ۱۳۶۸: ۲۷۴-۲۷۲) - رهیافت منطق جدید^۶ = منطق جمله ها.

۱-۱. بیان بلاغی آیه



1. Anselm's proof of existence
2. Ethical arguments
3. Arguments for the existence of God
4. Rational approach
5. Quantitative language
6. Modern logic approach

اگر در آسمان‌ها و زمین معبودی جز الله بود، هر آن آسمان‌ها و زمین تباه می‌شد. در آیه فرض تعدد خدایان با تباهی آسمان‌ها و زمین در قالب شرطی متصله بیان شده است.

از جمله ادات شرط می‌توان به امکانی و محالی اشاره کرد که عبارتند از:

ادات شرطی

۱. امکانی $\leftarrow$ اگر تلاش کنی آنگاه موفق می شوی
 مقدم ^۱ (P) تالی ^۲ (Q)

$P \rightarrow Q$

۲. محالی / امتناعی $\leftarrow$ اگر امروز شنبه باشد آنگاه فردا پنج شنبه است.

مقدم (P) تالی (Q)

$P \rightarrow Q$

تعدد خدایان امری محال است «لوکان»؛ کلمه «لو» در جایی بکار می‌رود که انجام شدنی نباشد. این ادعا از طریق خلف مستدل است (خوانساری، ۱۳۸۸: ۲۵۶-۲۴۹).

۲-۱. قیاس استثنایی مرخم^۱

برهان ذیل در قالب یک قیاس استثنایی مرخم می‌باشد که یکی از مقدمات (مقدمه حملی) آن به دلیل بین و روشن بودن محذوف (أدلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه) می‌باشد (مظفر، ۱۳۷۳، ۲/۲۶۹-۲۶۷ و فخررازی، بی تا، ۲۷/۲۲).

۱. اگر در آسمان‌ها و زمین معبودی جز الله باشد

مقدم (P)

هر آن آسمان‌ها و زمین تباه می‌شود.

تالی (Q)

۲. لکن آسمان‌ها و زمین تباه نشده است (یعنی Q تحقق نیافته است) - مقدمه‌ی محذوف

$Q \rightarrow 2$

نتیجه گیری

$\neg P$ پس معبودی جز الله نیست / لا اله الا الله (یعنی عدم تحقق P)

پس خدای آسمان ها و زمین یکی است «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»^۳ و «سبحان الله عما یصفون»^۴.

$P \rightarrow Q$ (صب)

$\neg Q$
 $\neg P$

در این برهان از رفع تالی $\neg Q$ به رفع مقدم که یک نمونه درست ساخت و همیشه صادق می باشد (جفری، ۱۳۶۶-۹۵)، رسیده ایم: $\neg P$ ^۵

۱-۳. ساختار و شاکله برهان آیه

با توجه به فرض های آیه می توان سازهی «خلف»^۶ در آیه را تصریح کرد:

فرض تعدد خدایان (P) و تباهی (Q)

فرض وحدانیت ($\neg P$) و عدم تباهی ($\neg Q$)

حال با عنایت به فرض ها صورت برهان ذیل به عنوان یک نمونه درست ساخت قابل تأمل است:

۱-۳-۱. سنجه آیه در صورت برهان نمادین خلف

$P \rightarrow Q, P \rightarrow \neg Q \mid \neg P$ صب^۷

$1(1) P \rightarrow Q$ ف

$2(2) P \rightarrow \neg Q$ ف

$3(3) P$ ف

$1,2(4) Q$ ۱,۳ و م.^۸

$2,3(5) \neg Q$ ۲,۳ و م.

$1,2,3(6) Q \& \neg Q$ ۴,۵ م. &^۹

$1,2(7) \neg P$ ۳,۶ ب. خ

در برهان مزبور که بنام برهان غیر مستقیم نیز مشهور است، برای استنتاج $\neg P$ نخست P را در سطر (۳) فرض کردیم و از آن با کمک فرضهای ۱ و ۲ در سطر (۶) تناقضی بدست آوردیم و در سطر (۷) با برهان خلف، فرض ۳ را با پذیرش $\neg P$ رد کردیم. بنابراین $\neg P$ بر فرضهای ۱ و ۲ استوار است. جدول/ارزش برهان (موحد، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۸).

جدول: ارزش صدق آیه بر اساس فرض خلف

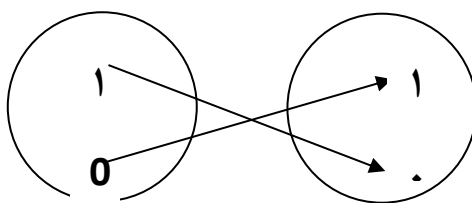
P	$\neg P$
F	T

۴-۱. شمای نازری (نفی = تناقض)

می‌توان این برهان را به شکل دیگر نیز نمایش داد. شمای مقابل، نازری بودن دو گزاره مطرح در صب را نشان می‌دهد. به عبارتی اگر دو گزاره چنان باشند که چون یکی از آنها درست باشد، دیگری نادرست باشد، و برعکس؛ نازر یکدیگر نامیده می‌شوند. بنابراین دو گزاره نازر یکدیگر نمی‌توانند درست یا هر دو با هم نادرست باشند (مصطفی، ۱۳۷۰: ۵۱).

برای دو گزاره نا ارز داریم:

P	Q
۱	۰
۰	۱



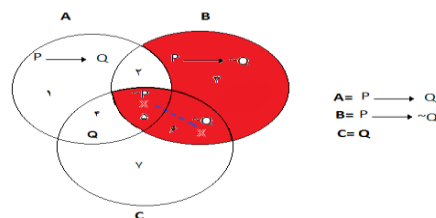
بنابراین با عنایت به آیه و برهان مزبور و شمای نازری؛ یا $(\neg Q)$ یا (Q) زیرا صدق یک مولفه مستلزم کذب مولفه دیگر و برعکس می‌باشد. و همچنین یا (P) برقرار است یا $(\neg P)$ که صورت برهان خلف سازگاری $(\neg P)$ را با $(\neg Q)$ نشان می‌دهد؛ یعنی هماهنگی کل عالم مساوی و سازگار با وحدانیت خداوند است و چنان که تعدد خدایان (P) با تباهی (Q) (که تحقق نیافته) در نتیجه فرض هم محقق نیست.

پس عدم تباهی آسمان‌ها و زمین یعنی ($\neg Q$) محقق پس وحدانیت خداوند $\neg P$

$$\neg P, Q \vdash P \rightarrow Q$$

صورت برهان مفروض مغالطه بوده و یک نمونه درست ساخت نیست به عبارتی لزوماً صادق نیست؛ چرا که نمی‌توان از وضع تالی به وضع مقدم رسید (قراملکی، همان: ۲۵)، اما عکس آن نمونه درست ساخت می‌باشد یعنی از وضع مقدم به وضع تالی.

۲. اثبات وحدانیت خداوند (تعیین درستی برهان آیه در قالب خلف) از طریق دوایر و ن



صورت برهان: $P \rightarrow Q, P \rightarrow \neg Q \vdash \neg P$

با توجه به ساختار برهان، در نمودار و ن در شکل مقابل، ما با استفاده از سایه روشن، قسمتهای ۳ و ۶ و ۵ را که بیانگر برهان می‌باشد و درستی و معتبر بودن آن را نشان می‌دهد؛ مشخص کرده‌ایم. در نمودار و ن هم که X در قسمت عدسی ۶ ($\neg Q$) با X در قسمت عدسی ۵ ($\neg P$) که با نقطه چین بهم وصل شده‌اند، بیانگر درستی نتیجه است؛ چنان که قسمت ۶ با عدسی ۴ خلف بودن آن را هم بر اساس تناقض نشان می‌دهد ($\neg Q \& Q$).

۱-۲. شمای و حالت‌های مجموعه دوایر در فرض تباین و اشتراک

برای تقریب به ذهن می‌توان وحدانیت خداوند متعال را از طریق دوایر دیگر که یا حالت تباین است یا اشتراک هم مستدل نمود (رک: Copy, 1990, 168-190، و اژه‌ای، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۳۱).

(۱) متخارج (تباین) (۲) متداخل (مطلق) (۳) متقاطع (من وجه) (۴) تطابق (تساوی) (۱۴)

ما در این جا سعی کرده‌ایم، برای رسیدن به یک پاسخ مطلوب، با استفاده از شمای دوایر و با فرض دو خدا؛ باطل بودن تعدد خدایان را نشان داده و به مطلوب خود یعنی وحدانیت خداوند برسیم.^{۱۵}

فرض اول: فرض دو خداوند که کمال مطلق اند (P و Q) که باید از هر جهت کامل و مطلق باشند.

فرض دوم: فرض یک خداوند و کمال مطلق بودن آن (P)

فرض دایره A و دایره B حالت‌های چهارگانه: تخارج، تقاطع، تداخل و تطابق

حال می‌توان با توجه به چهار حالت دوایر و با عنایت به فرض‌های مزبور؛ حالت‌های مطرح را به شرح ذیل
تقریر کرد.

۱-۱-۲. دو دایره متخارج

در این فرض هیچ رابطه و هم‌پوشانی بین دو فرض مزبور (مجموعه A و B) به لحاظ مفهومی و مصداقی وجود
ندارد.



چنان که می‌دانیم اگر دو خدا (کامل) فرض شود، این دو خداوند باید از جهتی اشتراک (هم‌پوشی) و از جهتی
اختلاف داشته باشند تا متمایز از هم بوده و به آنها اطلاق دو خدا بودن شود به عبارتی خدایان مفروض هیچ قدر
مشترکی ندارند.

(۱) مابه‌الاشتراک: خداوند بودن و کمال مطلق بودن هر دو.

(۲) ما به الاختلاف: طوری باشد که بتوان گفت این خدا غیر از خدای دیگر است و در صورت فرض دو خدای
نامتناهی خود فرض منجر به متناهی است.

بنابراین آنچه که این دو دایره بیان می‌کنند، این است که اشتراک دو خدا در این فرض متخارج، منتفی است،
(فرض اشتراک: دو خدای کامل) پس این رابطه متخارج بودن باطل است. آنگاه نتیجه می‌گیریم که P مستقل از
Q می‌باشد که در نتیجه محذورات عقلی تبیین شده پیشتر پیش خواهد آمد (بطلان فرض اول).

توضیح این که فرض مزبور در راستای شبهه ابن کمونه نیز می‌باشد که در جهان اسلام مطرح بوده و از سوی
اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا در اسفار اربعه و مجموعه آثار شهید مطهری مورد نقد و تحلیل
و ارزیابی قرار گرفته است. در تقریر شبهه ابن کمونه و پاسخ به آن می‌توان به این صورت تبیین کرد که مفروضات
امتیاز دو شی از یکدیگر به چهار نحو است:

۱. دو شی هیچ وجه مشترکی با یکدیگر نداشته باشند و در تمام ذات با یکدیگر متباین و متخالف باشند، مانند
یک فرد از «کم» و یک فرد از «کیف» که هیچ وجه مشترکی میان آنها نیست و هر کدام در مقوله ای جداگانه
قرار گرفته اند (مطهری، ۱۳۸۵: ۵/۵۲۲). (این شق از فرض اشاره به شبهه ابن کمونه دارد)

۲. دو شی در جزئی از ذات با یکدیگر مشترک باشند و در جزئی دیگر متباین و متخالف؛ و در محلّ خود ثابت شده است که هرگاه چنین باشد طبعاً «جز مشترک» اعمّ مطلق است از هر دو شی مفروض و «جزء ما به الامتیاز» در هر کدام از آن دو شی مساوی با آن شی است. اصطلاحاً جز مشترک را «جنس» و جز دیگر را «فصل» می‌خوانند.

۳. دو شی در تمام ذات و ماهیت با یکدیگر مشترک باشند و امتیاز آن دو از یکدیگر در عوارض و ضمائ خارج باشد، مانند «علی» و «حسین» و مانند دو سفیدی و دو حرارت و امثال این‌ها که در تمام ماهیت یعنی «انسانیت» یا «رنگ بودن» یا «کیف محسوسه ملموسه» بودن با یکدیگر مشترک‌اند ولی در عوارض و ضمائ با یکدیگر اختلاف دارند.

۴. این که «ما به الاشتراک» عین «ما به الامتیاز» باشد یعنی تفاوت دو شی با یکدیگر در شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد، آن چنان که تفاوت نور قوی با نور ضعیف (تشکیکی بودن) بدین نحو است.

حال می‌گوییم هر چند لازمه تعدّد واجب الوجودها تمایز آنها از یکدیگر است ولی لازمه «تمایز» همیشه «ترکّب» نیست، زیرا «تعدّد و تمایز» تنها در قسم دوم و سوم مستلزم ترکّب است، به خلاف قسم اول و قسم چهارم. مضافاً این که قسم چهارم واضح است که در مورد تعدّد واجب قابل تصوّر نیست، چرا که معنی ندارد که دو واجب الوجود در دو مرتبه از وجود قرار گیرند، یکی در مرتبه کمال و شدّت و دیگری در مرتبه ی نقص و ضعف. اما قسم اول؛ چنان که بیان کردیم شاکله شبهه ابن کمونه در همین جاست. به اعتقاد وی، لازمه تعدّد واجب الوجود تمایز آنهاست؛ اما لازمه تمایز در همه جا ترکّب نیست، زیرا چه مانعی دارد که ما دو ذات بسیط فرض کنیم که هر دو واجب الوجود باشند و هیچ وجه مشترکی هم در میان آنها نباشد و در این صورت به هیچ وجه ترکّب واجب الوجودها لازم نمی‌آید. پاسخ شبهه به اختصار این است که حتّی بنا بر فرض رویکرد شما، این دو ذات بسیط متباین، در یک امر اشتراک دارند و آن، «وجوب وجود» است. وجوب وجود بنا بر فرض شما عین ذات هیچکدام نیست، همچنان که جز ذات هیچکدام هم نیست، پس خارج از ذات هر دو است؛ و از آن طرف می‌دانیم که معانی خارج از ذات اشیا که بر اشیا حمل می‌شوند بر دو وجه است: ۱. یا معنای انتزاعی می‌باشند که از حاقّ ذات اشیا منتزع می‌گردند. و ۲. یا امری انضمامی می‌باشند که از خارج و به حکم علل خارجی عارض آن شده‌اند (همان، ۵۲۳). تردیدی نیست که «وجوب وجود» از نوع دوم نمی‌تواند باشد، زیرا لازم می‌آید نفس وجوب وجود، معلّل باشد و این با طبیعت وجوب وجود سازگار نیست، اما وجه دوم اشاره به شبهه ابن کمونه دارد.

سنجه این وجه و شق نیز محال است، زیرا صدق یک معنی بر یک ذات، هر چند آن معنی انتزاعی باشد، بدون ملاک محال است والاّ لازم می‌آید هر معنایی بر هر ذاتی صدق کند. پس صدق معنی «وجوب وجود» بر واجب

الوجودهای مفروض، حاکی از خصوصیت خاصی است. در هر یک از آنها که به موجب آن خصوصیت، آنها واجب الوجود هستند و این معنی بر آنها صدق می‌کند. پس نمود آن این است که واجب الوجودهای ما در یک خصوصیت ذاتی که همان خصوصیت، منشأ انتزاع معنی «وجوب وجود» برای هر دو هست، اشتراک دارند؛ و چون «مابه الاشتراک» دارند، «مابه الامتیاز» نیز باید داشته باشند، پس مرکب‌اند؛ و ترکیب هم به دلیل نیازمندی در ذات خداوند راه ندارد چرا که فرض ما بسیط بودن ذات الهی است که با استدلال‌های فلسفی مبرهن و اثبات شده است. ماحصل آن که در نقض و دفع شبهه ابن کمونه می‌توان چنین تحلیل و بیان کرد که انتزاع طبیعت واحد و معنی واحد از امور متخالف از آن جهت که متخالفند، بدون این که وجه مشترکی و خصوصیت واحدی در مصداق‌ها وجود داشته باشد، محال و ممتنع است (همان).

۲-۱-۲. دو دایره متداخل

دو دایره متداخل گویای این است که یکی از خدایان فرض شده نسبت به دیگری مقید و در بخشی هم‌پوشی است و زیر مجموعه می‌باشد. در حالی که در فرض ما، دو خدا با فرض کمال و مطلق بودن هر دو می‌باشد. فرض متداخل بودن خدایان، مستلزم محذوراتی چون ضعف و نیازمندی است:

(۱) از کجا و با چه معیاری خدای اول (P) محدودتر و یا دارای ضعف و نقص باشد، یا نباشد و یا برعکس.

(۲) هر خدایی در این زیر مجموعه قرار بگیرد، نسبت به مجموعه A دارای ضعف و عدم کمال است.

(۳) ملاکی برای تعیین P یا Q برای قرار گرفتن در خود مجموعه بزرگ یا زیر مجموعه ی آن وجود ندارد (ترجیح بلا مرجح).

(۴) فرض دو خدای دارای کمال و قدرت برابر منتفی است.

بنابراین با توجه به اشکالات فوق، فرض دوم نیز منتفی است.

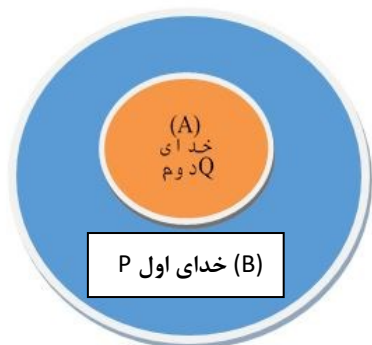
چرا که با وجود قدر مشترک؛ اما دارای محذوراتی چون ضعف و نیازمندی و نقص است.

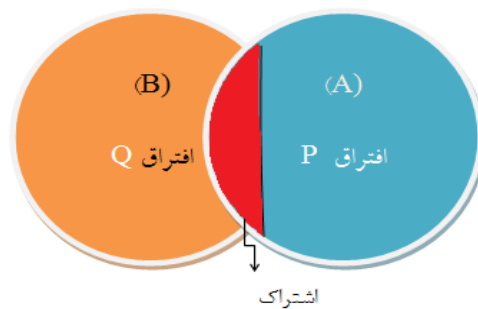
۲-۱-۳. متقاطع بودن دو دایره (Hurly, 1991, pp. 391-389).

دو دایره متقاطع بیانگر نقاط اشتراک (هم‌پوشی) و نقاط افتراق می‌باشند.

اشکالات این فرض

(۱) هر ویژگی و اوصافی که P دارد ممکن است Q نداشته باشد (افتراق).





(۲) نقطه اشتراک هر دو خدا نسبت به افتراق آن ضعیف تر است.

(۳) و یا ممکن است نقطه اشتراک قوی تر از نقطه افتراق باشد.

(۴) در صورت فرض مزبور با نقاط اشتراک قوی و قدر مشترک یا نقاط افتراق قوی، فرض کمال مطلق بودن دو خدا هم منتفی است، چون نشانه ضعف و فقر وجودی است (یا ایها الناس انتم الفقرا الى الله و الله هو الغنی الحمید).^{۱۶}

(۶) در صورت منتفی بودن کمال مطلق هر دو خدا، در این صورت خود فرض «خدا بودن» منتفی است. بنابراین فرض متقاطع بودن هم بطلانش مشهود است.

۲-۱-۴. دو دایره منطبق بر هم (حالت تساوی)

دو دایره منطبق بر هم، دو دایره‌ای هستند که تماماً هم‌پوشی و قدر مشترک و اشتراک باشد و هیچ وجه افتراقی نباشد، این رابطه نشانگر این است که این وضعیت یک دایره بیش نخواهد بود مثل این که بگوییم «هر مثلی شکل سه ضلعی است و هر شکل سه ضلعی مثلث است» یا «انسان و حیوان ناطق». به عبارتی موجود نامتناهی تعددبردار نیست چون در صورت تعدددار بودن متناهی خواهد شد در صورتی که فرض ما نامتناهی است. بنابراین فقط وضعیت P صادق است و فرض موجود یا موجودات دیگری با نقص همراه بود و این همان فرض رابطه وجود ممکنات با واجب الوجود بالذات و غنی بالذات است.

نکات قابل تأمل

(۱) فرض وجود دو خدا در دو دایره منطبق بر هم منتفی است، چرا که انطباق دو چیز بر هم بدون هیچ افتراقی و قدر مشترکی فرض تعدد را منتفی می‌کند و در واقع یک چیز بیش نیست، بنابراین در فرض مزبور یعنی دو دایره منطبق بر هم، یک خدا بیش نیست که کمال مطلق می‌باشد.

(۲) اثبات وحدانیت خداوند از طریق مجموعه دوائر در حالت دو دایره منطبق بر هم که منجر به رد و ابطال فرض اول (P,Q) و اثبات فرض دوم (P) (که فرض وحدانیت خداوند) شد (فسبحان الله ربّ العرش عما یصفون)^{۱۷}.



أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...^{۱۸}

۲-۲. وحدانیت خداوند در شمای زبان منطق محمول‌ها

با عنایت به تحلیل‌های کلامی و منطقی در باب وحدانیت خداوند، گزاره «خدایی هست که موجودی کامل و نامتناهی بوده و واحد و یکی است. می‌توان درستی این گزاره را در منطق محمول‌ها با شمای ذیل مستدل نمود (تیدمن، ۱۳۸۳: ۱۷۷-۱۷۲ و موحد، ۱۳۸۰: ۲۱۰-۱۹۹).

ص ب $(X)(Fx \rightarrow Gx), (\exists x)(Fx \& Hx) \mid \vdash (\exists x)(Hx \& Gx)$

۱(۱) $(X)(Fx \rightarrow Gx)$	ف
۲(۲) $(\exists x)(Fx \& Hx)$	ف
۳(۳) $Ha \& Fa$	ف. ک
۳(۴) Fa	۳. ح. &
۱(۵) $Fa \rightarrow Ga$	۱. ح. ک (حذف سور کلی)
۱, ۲(۶) Ga	۵, ۴. و. م
۳(۷) Ha	۳. ح. &
۱, ۳(۸) $Ha \& Ga$	۷, ۶. م. &
۱, ۳(۹) $(\exists x)(Hx \& Gx)$	۸. و. م
۱, ۲(۱۰) $(\exists x)(Hx \& Gx)$	۳, ۲. ح. و. ^{۱۹}

۲-۲-۱. تبیین ص ب

در صورت برهان مزبور، G بیانگر «گزاره خدایی هست که موجودی کامل و نامتناهی است» و H نمایانگر گزاره «واحد و یکی بودن و عبارتی وحدانیت خداوند است». فرض اول $(X)(Fx \rightarrow Gx)$ یعنی به نحو کلی شرطی، هر یکس اگر آن یکس خدا باشد؛ آنگاه آن یکس موجودی کامل و نامتناهی است و فرض دوم به نحو جزئی

و گزاره وجودی، یعنی ایکسی وجود دارد که آن ایکس خدا و واحد و یکی است و فرض کمکی **Ha & Fa** در کنار فرضهای اصلی برهان وارد شده که بعد از اثبات فرض های اصلی، فرض کمکی از گردونه استدلال حذف می شود.

۳. اشکال - طرح یک پرسش اساسی

در فرض مثبت ما چنان که گذشت، فرض تعدد خدایان منجر به تباهی آسمان ها و زمین می شود. بنابراین هماهنگی عالم با وحدانیت خداوند سازگار است (عدم تباهی آسمان ها و زمین یعنی **Q** - محقق پس وحدانیت خداوند **P** -). حال اگر فرض خلاف کنیم، یعنی بپذیریم که در هماهنگی کل عالم دو خدا (**P**) باشد و از طرفی منجر به تباهی آسمان ها و زمین هم نشود (**Q**) حال آیا این فرض اخیر ما، صورتهای محذور عقلی و ابطالی دارد یا نه؟

۳-۱. پاسخ اشکال

اگر در عالم هستی، دو خالق (یا بیشتر) وجود داشته باشد، تعدد خالق ها ضرورتاً افعال آنها را متعدد می سازد (چرا که دو فاعل مختلف همین که دو فاعل اند، صفات و ویژگی هایشان هم با یکدیگر تفاوت دارد. اگر قرار باشد که خصوصیات دو فاعل مختلف از هر جهت یکسان باشد، دیگر نمی توان آنها را دو موجود مختلف محسوب کرد) و لذا امکان ندارد که بین فعل آنها وحدت و هماهنگی محض وجود داشته باشد (تعارض).^{۲۰} بنابراین اگر جهان اثر و مخلوق چند خالق می بود، هرگز میان اجزا آن، هماهنگی و نظم و وحدت کامل حاکم نبود و بی نظم و آشفتگی در سراسر آن به چشم می خورد.^{۲۱}

۳-۲. محذورات عقلی

۳-۲-۱. تشابه عملکرد در طبیعت و حاکم بودن اصل سنخیت علت و معلول

حال اگر فرض کنیم در خلق عالم دو موجود و خالق می بود، اگر علم و حکمت و اراده ی هر کدام به چیزی مغایر با دیگری تعلق می گرفت، هرگز قانون واحدی در طبیعت به وجود نمی آمد و به عبارتی تشابه عملکرد و سنخیت بین علت و معلول منتفی می شد. مثلاً اگر یکی از خدایان اراده کند که این آب در صد درجه بجوشد و دیگری اراده می کرد آب دیگر در صد درجه یخ بزند و به همین ترتیب هر کدام در موردی اراده خاصی نماید که با دیگری متفاوت باشد، در این صورت قانون واحدی بر عالم و پدیده های آن حاکم نمی شد و قس علی هذا (فخر رازی، بی تا، ۱۵۱). این فرض در جایی است که دو خالق بخواهند برای مثلاً آتش دو خاصیت مختلف (سردی و گرمی) بیافرینند

۳-۲-۲. فرض تضاد و عجز و ناتوانی

اگر دو خالق بخواهند، برای یک آتش، دو خاصیت گوناگون خلق کنند، دو حالت پیش می آید: فرض اول این که خالق اول بخواهد آتشی با صفت گرمی خلق کند و خالق دوم بخواهد همان آتش را با صفت سردی بیافریند؛ دو محذور پیش می آید: اگر هر دو اراده تحقق یابد لازمه اش اجتماع ضدین (مانعه الجمع) است. PIQ (نه هر دو و شاید هیچکدام) زیرا لازم می آید آتش در آن واحد هم سرد و هم گرم باشد و این محال است. چرا که با توجه به ارزش جدول ضدین، می دانیم که از صدق یک مؤلفه به کذب مؤلفه دیگر می رسیم نه بر عکس یا هر دو مؤلفه کاذب خواهند بود، چرا که اجتماع ضدین محال و رفع هر دو جایز می باشد.

$$PIQ, P \longrightarrow \neg Q, Q \longrightarrow \neg P$$

۳-۲-۲-۱. تحلیل منطقی جدول ارزش ضدین

P	Q
T	F
F	T
F	F

اما اگر اراده هیچ کدام تحقق نیابد، عجز و ناتوانی هر دو لازم می آید در حالی که فرض ما دو موجود کامل است. زیرا هیچ کدام از آنها نتوانسته اند اراده خود را عملی سازد و اگر اراده یکی تحقق یابد، لازمه عجز و ناتوانی دیگری است که عاجز از تحقق بخشیدن اراده خود می باشد و این فرض عجز هر دو و ناتوانی یکی از خدایان محال و منتفی است و محذور عقلی است.

۳-۲-۳. محذور عقلی تناقض و ترجیح بلا مرجح بودن

اگر اراده دو خداوند به دو امر متناقض تعلق بگیرد محذورات بیشتری به همراه خواهد داشت، از جمله مثلاً اگر یک خالق بخواهد چیزی را بیافریند و دیگری اراده کند آن چیز خلق نشود، اشکالاتی غیر قابل حل به دنبال خواهد داشت: اگر اراده هر دو تحقق یابد اجتماع نقیضین لازم می آید؛ یعنی لازم می آید که یک چیز، هم موجود شود و هم معدوم و اگر اراده هیچ کدام از آنها تحقق نیابد، علاوه بر عجز هر دو؛ لازمه اش ارتفاع نقیضین می باشد، زیرا مستلزم این است یک شیء نه موجود باشد و نه معدوم (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۰۲۰/۶) و چنان که می دانیم اجتماع و ارتفاع/ نفی نقیضین محال است (موحد، ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۰۵). با توجه به جدول ارزشی نقیضین، صدق یک مؤلفه مستلزم کذب مؤلفه دیگر و کذب یک مؤلفه مستلزم صدق مؤلفه دیگر می باشد که شمای آن در ذیل

نمایش داده می شود ($P \& P \neg$). (نه هر دو و نه هیچکدام) یعنی اجتماع و ارتفاع و نفی هر دو محال که با رفع یا عین حملی قیاس؛ چهار حالت به حصر عقلی بصورت ذیل به دست می آید.

۳-۲-۱. تحلیل منطقی جدول ارزش نقیضین

P	Q	1. $P \vee Q, Q \neg P$
T	F	2. $P \vee Q, P \neg Q$
F	T	3. $P \vee Q, \neg Q P$
		4. $P \vee Q, \neg P Q$

۳-۲-۲. اشکال ترجیح بلامرجح بودن در تحقق افعال

حالت دیگر این است که اگر فقط اراده یک خدا تحقق یابد، مستلزم ترجیح بلا مرجح می باشد. زیرا با توجه به این که قدرت هر دو خالق با هم برابر و یکسان است (چون فرض دو موجود کامل است که هر دو خدایند) تحقق اراده هر کدام از آنها با عنایت به مساوی بودن قدرت و توان هر دو خالق، ترجیح بلا مرجح می باشد (مطهری، همان: ۱۰۲۱-۱۰۲۰)، یعنی هیچ عامل رجحانی نیست که چرا اراده این خالق تحقق پیدا کرده است و نه اراده خالق دیگر. علاوه بر این که عجز و ناتوانی آن خالقی هم که اراده او عملی نشده است، لازم می آید. بنابراین تمامی این شقوق مطرح عقلاً محال و باطل می باشد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۶۷/۱۴).

۳-۲-۴. ملازمات برهان تمناع

عمده اشکالات مربوط به برهان تمناع به نفی لازم (نبودن فساد در عالم) یا به وجود ملازمه بین تعدد خدایان و فساد متوجه می شود (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۷۰/۷). اولاً تنازع دو علت که تحت تدبیر مبدا یکتا اداره می شود، برای ایجاد نظام احسن است و این با تنازع دو سبب مستقل که نه از مبدأ یکتا شروع شده و نه به پایان مشخصی می رسند، تفاوت دارد (تفتازانی، ۱۴۲۰ق. ، ۳۷/۴-۳۴). و نکته دیگر این که بین اختلاف اراده و اختلاف داعی تفاوت وجود دارد و برهان تمناع بر اساس اختلاف داعی استوار است؛ نه اختلاف اراده. و فرض برهان بر صحت تمناع استوار است؛ نه وقوع آن (طبرسی، ۱۴۰۳ق. : ۷۰). مضافاً این که حکیم بودن خدا فرض تعدد بودن را نفی نمی کند، در حالی که برهان بر فرض تعدد است که تقریر آن گذشت و نهایتاً این که مصلحت و عاقلانه بودن فعلی بر اساس نظام حاکم بر جهان قابل تبیین است (ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه) و خارج از ذات خدا و فعل او چیزی وجود ندارد تا خدای حکیم یا خدایان حکیم کار خود را بر اساس آن سامان دهند (طباطبایی، همان، ۳۸۳/۱۴).

۳-۲-۵. تبیین دو روایت از امام صادق(ع) در باب وحدانیت خداوند

امام صادق(ع) در پاسخ هشام بن حکم در جواب پرسش «ما الدلیل علی ان الله واحد؟» می فرماید: «اتصال التدبیر و تمام الصنع کما قال الله عزو جل لوکان فیهما آله الا الله لفسدتا».

به هم پیوستگی و انسجامی که در تدبیر جهان و کمال و تمامیتی که در آفرینش وجود دارد، دلیل وحدانیت خداوند است، همانطور که خداوند در قرآن فرموده است که اگر در آسمانها و زمین معبودی جز الله باشد هر آن آسمانها و زمین تباه می شود (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۵/۳). همچنین امام صادق(ع) در حدیث دیگری می فرماید: «فلما رأینا الخلق منتظما و الفلك جاریا و اختلاف اللیل و النهار و الشمس و القمر دلّ علی صحّة الامر و التدبیر و ائتلاف الامر و ان المدبر واحد». هنگامی که می بینیم عالم خلقت منظم است و کشتی ها در دریا در حرکتند، وقتی که آمد و شد شب و روز و خورشید و ماه را مشاهده می کنیم، تمام آنها دال بر این است که تدبیر جهان از روی نظم و حسابگری است و همه امور جهان دارای انسجام و هماهنگی است و در نتیجه دال بر این است که جهان فقط یک مدبر دارد (صدوق، ۱۳۸۸: ۲۴۴ و ۲۵۰ و ر.ک. جعفری، ۱۳۸۹، ج ۱).

نتیجه گیری

چنان که پیشتر متذکر شدیم، بی تردید از سازه های مهم و اساسی در انتقال مفاهیم دینی، کلامی و فلسفی به کارگیری متدها و روش هایی است که با رویکرد نو و جدید عرضه گردد. در این راستا مطالعات بین رشته ای و میان رشته ای می تواند در حوزه های مختلف علوم؛ در عرصه نوآوری ها برای مخاطبان و اهل معرفت با تنوع و دقت و سنجه بیشتر مورد پذیرش واقع شود. بحث از وجود خدا و صفات و کمالات خداوندی که همواره در حوزه های فلسفه دین و زبان دین نیز مطرح بوده، چنانچه تبیین محمول های مربوط به موضوع (خدا) و مساله توحید الهی، همواره متفکران حوزه های مختلف را به خود معطوف داشته و با طرح مباحث جدی سعی در اثبات و نفی مسائل مورد کنکاش در حوزه خداشناسی کرده اند.

با توجه به مقاله حاضر سعی ما این بود که با تبیین های کلامی و منطقی با زبان دیگر اذعان کنیم که می توان حوزه های مربوط به خداشناسی را با دقت و سنجه اساسی برای اهل تحقیق و تشکیک مستدل و یا با زوایه دیدی دیگر به بحث و تامل وا داشت.

این مقاله می تواند، نشان دهد که با توجه به مطالعات بین رشته ای و رابطه علوم با یکدیگر تا حدودی بایستی با زبان نو در شفاف سازی و تبیین مسائل مورد طرح کوشید یا باب تامل و همچنین بحث های جدی جدیدی را فراروی دانش پژوهان و محققین و اندیشمندان قرار داد.

یادداشت‌ها

۱. قیاس استثنایی متصله مرخم یا مضمّر قیاسی است که در مواردی مقدمه حملی آن حذف می‌شود. در این موارد قیاس به صورت یک قضیه شرطی متصله ذکر می‌شود (مظفر، ۱۳۷۳: ۲/۲۶۹-۲۶۷). حذف مقدمه حملی به یکی از دو دلیل ذیل انجام می‌شود:

۱-۱. وقتی مقدمه حملی بسیار روشن باشد، بگونه‌ای که به ذکر آن نیازی نباشد، به دلایل بلاغی حذف می‌گردد. در آیه مزبور مقدمه حملی برهان به دلیل بین و روشن بودن ذکر نشده است و ما با عنایت به قاعده «ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه» به مقدمه محذوف اذعان می‌کنیم.

۱-۲. در مواردی استدلال‌کننده برای معلوم نشدن کذب مقدمه حملی از ذکر آن خوداری می‌کند. در واقع وی به دلیل مغالطه مقدمه حملی را حذف کرده است (قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۷).

۲. نشانه گره‌های ادات منطقی ناقض عبارتند از: $\neg$, $\sim$, $\neg$, N (نشانه گذاری لهستانی). و نشانه گره‌های مانعه الجمع (تضاد) $|$ و منفصله حقیقه (نقیضین) فاصل $\vee$ و عاطف $\&$, $\wedge$, $\cdot$ می‌باشد.

۳. سوره الزخرف، آیه ۸۴. «و اوست که در آسمان خداست و در زمین خداست و هموست سنجیده کار دانا».

۴. سوره انبیاء، آیه ۲۲، «... پس بدانید که پادشاه ملک وجود خدای یکتاست و از توصیف و اوهام مشرکان جاهل پاک و منزّه است».

5. Modus tollendo tollent

توضیح این که می‌توان آیه را با تقریر صورت منطقی دیگر نیز بیان کرد: قاعده رفع تالی (ر.ت)

از $A \longrightarrow B$ و $\neg B$ می‌توان $\neg A$ را نتیجه گرفت. نتیجه بر همان فرض‌هایی استوار است که هریک از دو مقدمه.

$P \longrightarrow Q, \neg Q \vdash \neg P$ صب

$\neg(1) P \longrightarrow Q$ ف

$\neg(2) \neg Q$ ف

$\neg(3) \neg P$ ۱، ۲ ر.ت

6. Reductio ad absurdum

به نظر معتبرترین شکل استنتاج است و قیاس مرکب مضمّری است که مطلوب را از طریق ابطال نقیض آن اثبات می‌کند. مکانیسم کلی برهان مزبور این است که برای اثبات مدعا، ابتدا نقیض آن را صادق فرض کرده و به

عنوان فرض کمکی در فرایند برهان با ترکیب قضایای دیگر (بدیهی یا مورد پذیرش طرفین) وارد کرده و به تناقض می‌رسیم و با ابطال ادعای خلاف فرض به تناقض آمیز بودن آن اذعان می‌شود. فرض می‌کنیم که P گزاره‌ی فرض ما و Q گزاره‌ی حکم ما باشد به طوری که بخواهیم Q را از P نتیجه بگیریم یعنی:

$$Q \longrightarrow P$$

حال اگر بخواهیم از برهان خلف استفاده کنیم ابتدا نقیض حکم را ساخته و به عنوان فرض جدید در نظر گرفته تا به فرض اصلی و اول برسیم (خلاف فرض). $P' \longrightarrow P$ $\neg Q \equiv P'$

حال اگر Q صادق باشد پس نقیض آن یعنی $\neg Q$ (که همان P می باشد) کاذب است (شرطی متصله) و گزاره‌ی $P' \longrightarrow P$ دارای تناقض است، اگر چنین باشد در این صورت یا P یا P' باید کاذب باشد (با عنایت به جدول ارزش صدق یک مولفه لزوماً کذب مولفه‌ی دیگر را به همراه دارد و بر عکس).

از آنجا که P فرض اصلی ما بوده است بنابراین نمی‌تواند کاذب باشد پس P' کاذب است پس نقیض P' صادق و درست است. و از آنجا که P' برابر با نقیض Q بوده پس نقیض P' برابر با نقیض نقیض Q است. و چنان که می‌دانیم بر اساس نقض مضاعف نقیض نقیض هر گزاره برابر با خود گزاره است (۲۴، ۲۶). پس گزاره‌ی Q صادق است و ثبت المطلوب (موحد، ۱۳۸۰، مبحث منطق جمله‌ها).

$$(قاعده ی ن. م) \quad P \rightarrow \neg \neg Q \equiv Q$$

بنابراین «از استنتاج $B \& \sim B$ از فرض A می‌توان A را نتیجه گرفت، $\neg A$ بر همان فرضهایی استوار است که $B \& \neg B$ مگر A ».

7. Sequent (مخفف صورت برهان)

8. Modus Ponendo Ponens

قاعده وضع مقدم (و.م)

از دو مقدمه‌ی A و $A \longrightarrow B$ می‌توان B را نتیجه گرفت. B بر همه‌ی آن فرضهایی استوار است که هریک از دو مقدمه بر آنها استوار است (موحد، ۱۳۸۰: ۲۷).

صب $P \supset Q, P \supset Q$

۱(۱)P ف

۲(۲)P $\longrightarrow Q$ ف

۲، ۱(۳)P و.م ۲، ۱

9. & Interoduction

قاعده معرفی $\&$ (م. &)

از دو جمله A و B می توان $A \& B$ یا $B \& A$ را نتیجه گرفت. نتیجه در هر مورد بر همان فرضهایی استوار است که هر کدام از A و B بر آنها استوار است (همان: ۳۷).

صب $P, Q \quad P \& Q$

ف $P \quad (۱)$

ف $Q \quad (۲)$

$P \& Q \quad (۳) \quad ۱, ۲ \& .$

10. Venn Diagrams

توضیح این که دوائر گاه به نام جان ون (Johm Venn) منطق دانان انگلیسی قرن نوزدهم و گاه به دوائر اویلر (Euler) ریاضی دان آلمانی خوانده شده است.

11. Complete mutual exclusion

دو دایره متخارج، نسبتی است که هیچ یک از مصادیق آنها بر هیچ یک از افراد آن دیگری صدق نکند.

12. Complete inclusion

دو دایره متداخل، حالتی است که فقط یکی از آنها بر تمام افراد دیگری صدق کند؛ به عبارتی کلیت و شمول یکی از آنها به طور مطلق بیش از دیگری باشد، یعنی هم بر آن صدق کند و هم بر غیر آن.

13. Partial inclusion

دو دایره متقاطع، حالتی است که هر یک نسبت به دیگری از جهتی اعم (کلی تر) و از جهتی اخص (محدودتر) باشد، یعنی هریک بر بعضی از افراد دیگری صدق کند (نه بر همه ی آنها).

14. Equivalence mutal inclusion

دو دایره منطبق بر هم حالتی است که مصادیق هر دو نسبت، منطبق بر هم باشد یعنی بر هر چه این یکی صدق کند، آن دیگری نیز صادق باشد و برعکس.

۱۵. توضیح این که برای نام گذاری دوائر در نسبتهای مفروض، از دو دایره با متغیرهای A و B استفاده کرده ایم.

۱۶. سوره فاطر، آیه ۱۵، «ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز ستوده است».

۱۷. سوره انبیاء، آیه ۲۲، «اگر در آنها [=زمین و آسمان] جز خدا خدایانی [دیگر] وجود داشت قطعاً [=زمین و آسمان] تباه می شد پس منزّه است خدا پروردگار عرش از آنچه وصف می کنند».

۱۸. آیا خدا را رها کرده و خدایان بی اثر را برگرفتند؟ بگو برهانتان چیست بیاورید، این ذکر خدای یکتا، سخن من و عالمان امت من است و همه انبیاء و دانشمندان پیش از من. اما این مشرکان جاهل به حق دانا نیستند که از آن اعراض می کنند (سوره ی انبیاء، آیه ۲۴). توضیح این که آیه مزبور در قالب استفهام انکاری به نحو مثبت می باشد که پاسخ آن منفی بیان می شود، خداوند متعال می فرماید: پس چون برهانی ندارید و ادعاهای شما باطل است؛ پس یک معبود و اله بیش نیست (کفو ندارد) که تبیین این امر بر عهده ماست (أ فلا یتدبرون...).

19. existential elimination

قاعده حذف سور وجودی (ح. و)

اگر از فرض $A(t)$ که نمونه فصلی $(\exists v) A(V)$ است، بتوان C را استنتاج کرد، C را می‌توان نتیجه $(\exists v) A(V)$ دانست به شرط آن که t هیچ موردی در C نداشته باشد. t هیچ موردی در هیچ یک از فرضهایی که C بر آنها استوار است، نداشته باشد مگر در نمونه فصلی $A(t)$. برای مطالعه بیشتر ر.ک. موحد، همان: ۲۰۹-۲۰۳).

ص ب ح. و $(X)(Fx \rightarrow Gx), (\exists x)(Fx) \vdash (\exists x)(Gx)$

ف $1 (x)(Fx \rightarrow Gx)$

ف $2 (\exists x)(Gx)$

ف $3 Fa$

۱، ح. ک (حذف سور کلی) $1 Fa \rightarrow Ga$

۳، ۴ و. م $5 Ga$

۵، م. و (معرفی سور وجودی) $6 (\exists x)(Gx)$

۲، ۳ ح. و $1, 2 (\exists x)(Gx)$

۲۰. تمناع مصدر باب افعال از ریشه ی (م ن ع) به معنای سرباز زدن و اجتناب از چیزی است (زبیدی، ۱۳۸۵: ۴۶۵-۴۶۳ / ۱۱) و در اصطلاح متکلمان، تمناع نام یکی از مهم‌ترین براهین توحید و به معنای آن است که هریک از دو خدای قادر کاری بکند که مانع فعل دیگری باشد. برهان را برهان تمناع می‌نامند به خاطر این که بر اساس این محور استوار می‌باشد که اگر یکی از خدایان بخواهد، مانع کار دیگری شود، نظام عالم و هماهنگی کل عالم با عنایات به محذورات عقلی که به همراه خواهد داشت، بر هم می‌خورد (سبحانی، ۱۴۲۰ ق: ۶۱).

مضافاً این که برخی از متکلمان برهان تمناع را قوی‌ترین و روشن‌ترین دلیل بر نفی تعدد خدایان دانسته‌اند. بیشتر مفسران و متکلمان آن را برهانی برای اثبات صانع می‌دانند عده‌ای نیز آن را ناظر به توحید ربوبی می‌دانند (صدوق، همان: ۱۳ و ۱۴۲ و ۲۲۲) و معتقدند آیه مزبور مورد استناد در این برهان در صدد رد دیدگاه کسانی است که به رغم اعتقاد به وحدت صانع در اداره جهان برای خدا شریک قائل‌اند، از این رو برخی در تقریر برهان، قید مؤثر را افزوده‌اند که «اگر دو خدای مؤثر داشته باشیم آنگاه آسمان‌ها و زمین تباه می‌شود: $P \rightarrow Q$ » (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱۷/۴۲).

۲۱. توضیح این که بین برهان تمناع و برهان توارد (منع تأثیر دو علت بر معلول واحد) فرق است، زیرا این برهان بر اختلاف اراده‌ها و برهان توارد بر توجه دو اراده مستقل به یک معلول مبتنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۰۶/۶). اگر چه برخی آیه ۲۲ سوره انبیاء را به صورت برهان مرکب از تمناع و توارد تفسیر کرده اند (تفتازانی، همان: ۳۷/۴). همچنین بین این برهان و برهان تغالب نیز فرق است زیرا برهان تغالب بر چیرگی جویی و برتری طلبی هریک از دو خدا بر دیگری - با قطع نظر از نظم جهان - و این برهان صرفاً بر تمناع هریک از کار دیگری - که فساد نظم جهان را در پی خواهد داشت - استوار است (طباطبایی، همان، ۱۰۷/۱۴). اگر چه برخی نیز از این برهان تمناع به برهان تغالب هم یاد کرده اند (تفتازانی، همان). ماحصل آن که خداوند متعال به عنوان موجودی که فاعلیت او تام است و کمال محض است؛ در قرآن معرفی شده است. اگر فرض بگیریم خدا با چنین خصوصیتی دو تا باشد؛ اگر پدیده‌ای امکان وجود داشته باشد به کدام یک از این دو فاعل مستند شود؟ اگر بر هر دو مستند شود، در این صورت کثرت واحد لازم می‌آید که محال است.

اگر به هیچ کدام هم مستند نشود، معلول، بدون علت حاصل می‌شود و این نیز محال است. اگر تنها به یکی مستند شود ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و این هم محال است. لذا اگر دو خدا می‌بود؛ اساساً واقعیتی بنام هستی پدید نمی‌آمد. خداوند متعال اگر نقصی ندارد هیچ کمالی را فرو نمی‌گذارد. هر جا قابلیت افاضه باشد، باران رحمت و فیض وجودی او بر آنجا باریدن می‌کند. بنا بر این تقریر کلمه «لفسدتا» به معنای نابودی و تباهی و عدم می‌باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک. دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، قم انتشارات تبلیغات اسلامی ذیل تحلیل آیه ۲۲ سوره انبیاء).

اما فحوای پیام‌های آیه مزبور:

۱. تعدّد پروردگار، امری محال است. «لَوْ كَانَ» (کلمه «لَوْ» در جایی بکار می‌رود که انجام شدنی نباشد).
۲. خدای آسمان‌ها و زمین یکی است. «فِيهِمَا» بر خلاف مشرکین که برای هر کدام از آسمان‌ها و زمین، ربّی قائل بودند، قرآن پروردگار همه را یکی می‌داند. «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (سوره زخرف آیه ۸۴). (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵).
۳. تعدّد در مدیریت، مایه از هم پاشیدگی و فساد است. «آلِهَةٌ - لَفْسَدَتَا».
۴. به هنگام ذکر سخن باطل، تنزیه خداوند لازم است. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا - فَسُبْحَانَ اللَّهِ».
۵. تسبیح خداوند باید پس از آگاهی و بر اساس استدلال و منطقی باشد نه کورکورانه و سطحی گرایانه به عبارتی رویکرد معرفتی و تفقهی داشتن. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا - فَسُبْحَانَ اللَّهِ» (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷).

منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد، (۱۴۲۰)، *تفسیر التحرير و التنویر* (تفسیر ابن عاشور)، ج ۱۷، طبعه الجدیده، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ادواردز، پل، (۱۳۷۱)، *براهین اثبات وجود خدا/ در فلسفه غرب* (برهانهای فلسفی اثبات وجود خدا)، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمد رضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- اژه‌ای، محمدعلی، (۱۳۷۲)، *مبانی منطق*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴)، *البرهان فی التفسیر القرآن*، ج ۴، قم: مؤسسه البعثه، الدراسات الاسلامیه.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدا... هروی خراسانی، (بی تا)، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، ج ۴، قم: انتشارات العلمیه.
- تیدمن، پل و هاوارد کهن، (۱۳۸۳)، *درآمدی نوبه منطق*، رضا اکبری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جفری، ریچارد، (۱۳۶۶)، *قلمرو و مرزهای منطق صوری*، ترجمه پرویز پیر، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدا...، (۱۳۸۶)، *براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
- خوانساری، محمد، (۱۳۸۸)، *منطق صوری*، ج ۲، تهران: انتشارات آگاه.
- زبیدی، مرتضی و محمد بن فیروز آبادی، (۱۳۸۵ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۱، بیروت، نشر دارالفکر.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰)، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی الربانی گلیایگانی، الطبعه الثالثه، قم، مؤسسه الامام صادق (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۹)، *شرح حکمت المتعالیه*، ج ۶، بخش دوم، تهران، انتشارات مصطفوی.
- _____، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد حسین اردکانی، مصحح عبدا... نوارانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدوق، ابوجعفر بابویه قمی، (۱۳۸۸)، *التوحید*، تحقیق علی اکبر میرزایی، قم: نشر قم.
- ضیاء، موحد، (۱۳۸۰)، *درآمدی بر منطق جدید*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (۱۳۷۴)، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۳، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
- طبرسی، ابو علی، (۱۴۰۳)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، قم: منشورات مکتبه آیه... العظمی المرعشی النجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، ج ۲۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۸۵)، *منطق ۱*، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، ج ۷، تهران، چاپ یازدهم، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- _____، (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، ج ۵، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.

مصحفی، عبدالحسین، (۱۳۷۰)، منطق و استدلال ریاضی، چاپ سوم، تهران، انتشارات فاطمی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا.

_____، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، انتشارات صدرا.

مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۳)، منطق، الطبعة الاولى، قم، انتشارات سید الشهداء.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۴)، تفسیر نمونه، ج ۱۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

Copi, Irving. M. Carl cohen (1990) "Introduction to logic" 8th. New York Macmillan.

Hurley, Patrick.J.(1991)"A concise introduction to logic", Fourth Edition, University of san Diego, Wads wo rth Publishing Company, Printed in the states of America.26



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



اصول مراحل سه گانه رشد و تربیت در روایات و تطبیق آن بر آموزش جنسی

_____ احمد امامی راد^{۱*}، مریم مشهدی علیپور^۲ _____

۱. استادیار، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی ایران، مشهد، ایران.

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.53978.1161

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15852.html

چکیده	نویسنده مسئول: احمد امامی راد
مسائل جنسی به طور عام و آموزش جنسی به طور خاص مورد توجه اندیشمندان علوم مختلف بوده است. از سوی دیگر، در مراحل آموزش به طور مطلق، خصوص مراحل سه گانه رشد و تربیت در اسلام، مورد توجه خاص علمای اسلامی قرار گرفته است، اما بررسی عمیق کمتری در این زمینه به چشم می‌خورد. اما در خصوص مراحل آموزش جنسی در اسلام پیشینه‌ای یافت نشد. این مقاله با هدف پاسخگویی به مراحل آموزش جنسی در اسلام، بررسی مراحل تعلیم و تربیت و تطبیق آن بر آموزش جنسی و اکتشاف مراحل آموزش جنسی در اسلام را هدف خود قرار داده که با روش کیفی و کتابخانه‌ای به اکتشاف این امر با تحلیل مفهومی منابع مکتوب روایات مورد نظر پرداخته است. این پژوهش به این نتیجه رسیده است که مراحل آموزش جنسی در تمامی مراحل از لحاظ سنی، از مراحل رشد مصطلح و نیز مراحل رشدی که در روایات ذکر شده است، تبعیت نمی‌کند و مراحل آموزش جنسی قبل و بعد از ازدواج به جای محدود شدن به سنین خاص، به همان نام مرحله اکتفا می‌شود. با وجود این، اصول و نکات حاکم بر مراحل سه گانه رشد اسلامی در آموزش جنسی نیز جریان دارد.	ایمیل: ahmademamimoshaver@gmail.com
	تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱
	دسترسی آزاد Open Access
	کلیدواژه‌ها: مراحل تربیت، آموزش جنسی، بازی، مدارا، ادب.

بیان مسأله

در رابطه با خصوص «مراحل» آموزش جنسی در اسلام، بررسی زیادی از سوی نظریه پردازان اسلامی انجام نگرفته است. البته مراحل چون: کودکی، نوجوانی، جوانی، آمادگی برای آغاز زندگی مشترک؛ مورد توجه آن‌ها بوده است (سروستانی، ۱۳۹۶ش)، اما دلایل این تقسیم‌بندی‌ها و نیز تطبیق یا استخراج آن از متون دینی به چشم نمی‌خورد. تقسیم‌بندی در اصل مراحل تعلیم و تربیت نیز با این‌که بیشتر مورد توجه بوده است (ابن مسکویه، ۱۳۹۴ش: ۵۴-۵۵؛ سعدی، ۱۳۹۸؛ گلستان، باب ۷ / ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶ و ۱۵۹ و سعدی، ۱۳۹۸؛ بوستان، باب ۱، ۷۴؛ باب ۷: ۱۶۰ و ۱۶۴؛ باب ۹: ۱۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۶ش)، ولی بررسی علمی و عمیق جامع کمتری صورت گرفته است.

توجه در تعیین این مراحل و تفکیک آن‌ها از این جهت ضرورت می‌یابد که ممکن است اهداف، برنامه‌ها و روش‌های تعلیم و تربیت در مراحل مختلف، متفاوت باشند. در واقع، تفکیک‌نشدن مراحل تعلیم و تربیت موجب می‌شود، اولاً: برنامه‌ریزان نتوانند انتظارات خود را در برنامه به‌طور مشخص منعکس کنند. ثانیاً: معلمان و مربیان دریابند که چگونه و تا چه حد باید اهداف را تحقق بخشند و ثالثاً: دستیابی به اهداف، قابل ارزیابی نباشد. البته این مراتب ممکن است به لحاظ شرایط خاص اشخاص یا گروه‌ها متفاوت باشد، اما برخی مراتب تعلیم و تربیت ناشی از شرایطی است که برای همه انسان‌های معمولی حاصل می‌شود و می‌توان آن‌ها را مراحل تعلیم و تربیت نامید (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰ش: ۳۳۶).

برخی اندیشمندان مسلمان در مورد مراحل تعلیم و تربیت سخن به میان آورده‌اند و در این میان، خصوص روایات مراحل سه‌گانه رشد و تربیت شهرت بیشتری در تعلیم و تربیت و نیز روان‌شناسی رشد اسلامی دارد، اما بررسی اجتهادی عمیق در این مورد کمتر به چشم می‌خورد (پسندیده، ۱۳۹۵ش).

از سوی دیگر، در امور جنسی به‌طور عام نظرات متعدد و گاه متضادی از سوی نظریه‌پردازان و مسئولین ممالک دیده شده و در اسنادی چون ۲۰۳۰ نمود پیدا کرده است. توجه به مراحل رشد و مراحل تربیت در خصوص آموزش جنسی نه‌تنها جریان دارد، بلکه به‌خاطر حساسیت خاص مسأله، از اهمیت ویژه‌ای نیز برخوردار است. اما، آموزش جنسی در اسلام دارای چه مراحل است؟ این پژوهش برای پاسخ‌گویی به این سؤال است. بدین‌منظور خصوص روایات مراحل سه‌گانه رشد و تربیت که شهرت بیشتری در تعلیم و تربیت و نیز روان‌شناسی رشد اسلامی دارد، مورد بررسی ویژه واقع شده، تطبیق یا عدم تطبیق آن بر مراحل آموزش جنسی معلوم می‌شود. پژوهش حاضر با روش کیفی (پاول، ۱۳۷۹: ۲۱۱) و کتاب‌خانه‌ای به اکتشاف مراحل آموزش جنسی از منابع مکتوب روایات مورد نظر پرداخته است. برای این اکتشاف مطالبی که در اسناد مکتوب ذکر شده است، مورد

تحلیل مفهومی و تحلیل مضمونی قرار می‌گیرد. با توجه به لزوم دقت بیشتر در استخراج مطالب و تحلیل آن‌ها روش اجتهادی مورد توجه خاص است.

نخست تطبیق روایات مراحل سه گانه رشد و تربیت بر آموزش جنسی مورد توجه قرار گرفته و سپس مراحل آموزش جنسی به طور خاص مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تقسیمات مختلفی از سوی نظریه‌پردازان در خصوص مراحل تعلیم و تربیت مورد توجه قرار گرفته است که مجال ذکر نیست (شکوهی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). اما مراحمی که اندیشمندان مسلمان بیشتر بدان توجه داشته‌اند، سه مرحله‌ای است که در هفت روایت آمده است. از این رو، این مراحل به‌طور ویژه مورد بررسی واقع شده و تطبیق آن بر مراحل آموزش جنسی خواهد آمد.

با توجه به لزوم کنکاش بیشتر و نیز برخی نظرات خاص نگارنده، لازم است این روایات و مفاد آن‌ها نیز به صورت عمیق بررسی گردد. در این راستا، مسائل زیر بررسی می‌شوند:

۱. روایات و سند آن‌ها

۲. مراحل آموزش جنسی در روایات

۳. سنین مراحل تربیت و آموزش جنسی

۴. واژه‌های ذکر شده در روایات.

۱. روایات و سند آن‌ها

با توجه به لزوم جمع‌بندی علمی مطلوب، لازم است سند روایات نیز مورد بررسی واقع شده، به صورت اجتهادی وارد بحث شد. به منظور رعایت اختصار، سند احادیث در تیتیر هر یک عنوان گردیده و بدان اکتفا می‌شود. روایات مرتبط با مراحل سه گانه و سند آن‌ها به قرار زیر هستند:

موثقہ یونس بن یعقوب

– عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «أَمَّهْلُ صَبِيٍّ حَتَّى يَأْتِيَ لَهُ سِتُّ سِنِينَ ثُمَّ ضُمَّهُ إِلَيْكَ سَبْعَ سِنِينَ فَأَدَّبَهُ بِأَدَبِكَ فَإِنْ قَبِلَ وَصَلَحَ وَإِلَّا فَخَلِّ عَنْهُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴/۴۷)؛ به کودکت تا شش سالگی مهلت بده؛ سپس او را هفت سال با خودت همراه کن و ادب یاد بده؛ پس اگر قبول ادب کرد و صالح شد (که بهتر) وگرنه به خودش واگذار.

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» مرحوم کلینی معتبر است. «أحمد بن محمد بن خالد البرقی» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۷؛ طوسی، بی‌تا، ۵۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۵)، «علی بن اسباط» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۳)، و «یونس بن یعقوب» (کشی، ۱۳۴۸: ۳۸۸) هم امامی و ثقة هستند. منظور از «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» که برقی از آن‌ها نقل می‌کند، شامل عده‌ای

از اصحاب می شود که حتی اگر ضعیف هم باشند، باز مستفیض است (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق: ۴) و در مجموع سند روایت موثق است.

موثقه یعقوب بن سالم

– أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَاصِمِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «الْغُلَامُ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ يَتَعَلَّمُ الْكِتَابَ سَبْعَ سِنِينَ وَ يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ سَبْعَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۳۶۵ق: ۶/ص ۴۷)؛ طفل هفت سال بازی می کند و هفت سال یادگیری کتاب و هفت سال یادگیری حلال و حرام می کند.

«أحمد بن محمد عاصمی» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۶) امامی و ثقة هستند. «علی بن حسن بن علی بن فضال» (کشی، ۱۳۴۸ش: ۳۴۵؛ طوسی، بی تا: ۲۷۲). و عمویش «یعقوب بن سالم أحمَر» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۴۹؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶) نیز ثقة هستند و سند روایت موثق است.

شیخ طوسی به نقل از شیخ کلینی، همین روایت را ذکر کرده است، با این تفاوت که قبل از «الکتاب» در مرحله دوم، کلمه «فی» هم آورده است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۸/۱۱۱). کلمه «فی» در مرسله برقی نیز آمده است، البته با تعبیر «أدبه فی الکتاب» (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ۲۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۶/۲۱).

مرسله یونس بن عبدالرحمن و شیخ صدوق

– عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «دَعِ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ الزِّمَّهُ نَفْسَكَ سَبْعًا فَإِنْ أَفْلَحَ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا خَيْرَ فِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۴ش: ۶/۴۶)؛ بگذار فرزندت تا هفت سال بازی کند و هفت سال (بعدی) را با خودت همراه کن؛ پس اگر رستگار شد (چه خوب) و گرنه آن فرزند از کسانی است که خیری در او نیست.

روایت به خاطر ارسال آن (عن رجل) ضعیف است.

مرحوم صدوق در مرفوعه خود، این روایت را سه مرحله آورده است؛ قَالَ الصَّادِقُ (ع): «دَعِ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ يُؤَدِّبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ الزِّمَّهُ نَفْسَكَ سَبْعَ سِنِينَ فَإِنْ أَفْلَحَ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا خَيْرَ فِيهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۴۹۲)؛ بگذار فرزندت تا هفت سال بازی کند و هفت سال (بعدی) را او را تأدیب کن و هفت سال (بعدی) را با خودت همراه کن؛ پس اگر رستگار شد (چه خوب) و گرنه آن فرزند از کسانی است که خیری در او نیست.

به نظر می رسد در نقل مرحوم کافی مرحله ۷ سال دوم سقط (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱/۸۹) شده است و عبارت «الزِّمَّهُ نَفْسَكَ سَبْعًا» مربوط به ۷ سال سوم است.

مرفوعه اول شیخ طبرسی و منابع اهل سنت

- قَالَ النَّبِيُّ (ص) «الْوَلَدُ سِيدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ عَبْدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ وَزِيرٌ سَبْعَ سِنِينَ فَإِنْ رَضِيتَ أَخْلَاقَهُ لِاحْدَى وَ عَشْرِينَ وَ إِلَّا فَاضْرِبْ عَلَى جَنْبِهِ فَقَدْ أَعْذَرْتَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى» (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۱/۹۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۴۷۶)؛ «فرزند هفت سال آقا و سرور است و هفت سال بنده است و هفت سال وزیر است. اگر در این بیست و یک سال اخلاقش رضایت بخش شد، که بهتر و گرنه به پهلویش بزن (او را به حال خود واگذار) که در نزد خدا معذوری».

سند روایت مرفوعه و ضعیف است.

شبیه این مرفوعه (با اندکی تفاوت) در منابع اهل سنت هم نقل شده است (هیثمی، ۱۴۰۸: ۸/۱۵۹)؛ که سند این نقل هم معتبر نیست (المنای، ۱۳۹۱ق: ۶/۴۹۰؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۷۷).

مرفوعه دوم شیخ طبرسی

- عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: «يُرْخَى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَ يُؤَدَّبُ سَبْعًا وَ يُسْتَخْدَمُ سَبْعًا وَ يَنْتَهَى طُولُهُ فِي ثَلَاثٍ وَ عَشْرِينَ وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالتَّجَارِبِ» (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۰۱/۹۶)؛ بچه هفت سال آزاد گذارده می شود و هفت سال تأدیب می شود و هفت سال به کار گرفته می شود و و طول قامتش در بیست و سه سالگی و عقلش در سی و پنج سالگی کامل می شود، و بعد از این آنچه به دست آورد، به وسیله تجربه است».

سند روایت مرفوعه و ضعیف است.

مرفوعه شیخ صدوق

مرحوم صدوق در مرفوعه خود، عین روایت بالا را با تعبیر «يُرَبَّى الصَّبِيُّ» در مرحله اول آورده است؛ - قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «يُرَبَّى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَ يُؤَدَّبُ سَبْعًا وَ يُسْتَخْدَمُ سَبْعًا وَ مَنَّتْهُ طُولُهُ فِي ثَلَاثٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالتَّجَارِبِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/۴۹۳)؛ بچه هفت سال تربیت می شود و هفت سال تأدیب می شود و هفت سال به کار گرفته می شود و تا بیست و پنج سالگی قامتش بلند می شود و تا سی و پنج سالگی عقلش کامل می گردد و بعد از آن با تجربه است».

سند روایت مرفوعه و ضعیف است.

در نقل شیخ صدوق «يُرَبَّى» به معنای تربیت است؛ البته برخی با توجه به تعبیر دیگر روایات که تربیت را در مرحله اول نیاورده بودند، امکان تصحیف این واژه از سوی شیخ صدوق را داده اند و واژه «يُرْخَى» را درست تر دانسته اند (پسندیده، ۱۳۹۵)؛ در حالی که بنا به آنچه بررسی خواهد شد، در مرحله اول نیز تربیت وجود دارد و نیازی به توجیه این امر و قائل شدن به تصحیف نیست. توضیح این امر خواهد آمد.

مرسله برقی

- الْحَسَنُ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الْمَحَاسِنِ (احمد بن محمد بن خالد برقی) عنه (ع): «أَحْمِلْ صَبِيَّكَ حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيْهِ سِتُّ سِنِينَ ثُمَّ أَدِّبْهُ فِي الْكِتَابِ سِتَّ سِنِينَ ثُمَّ ضُمَّهُ إِلَيْكَ سَبْعَ سِنِينَ فَأَدِّبْهُ بِأَدَبِكَ فَإِنْ قَبِلَ وَصَلَحَ وَإِلَّا فَخَلِّ عَنْهُ» (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ۲۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۴۷۶)؛ بجهات را تا شش سال یاری کن، و شش سال به کتاب ادبش کن، سپس او را با خودت همراه کن و با ادب خودت تأدیبش کن، اگر قبول ادب کرد و صالح شد (که بهتر) وگرنه به خودش واگذار».

«أحمد بن محمد بن خالد البرقی» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۷۷؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۵) امامی و ثقة هست، ولی مرسله است و سند را با ضعف مواجه می‌سازد.

قبل از ورود به بررسی دلالتی روایات ذکرشده، و پاسخ‌گویی به دیگر سؤالات ذکرشده، شایسته است، در جدولی به روایات ذکرشده و نوع دلالت آن‌ها نگاه اجمالی شود و سپس در مباحث بعدی به صورت مفصل بررسی گردند:

جدول ۱: مراحل سه گانه تربیت در روایات و دلالت آن‌ها

ردیف	روایات	سند	تعداد دوره‌ها	دوره اول	دوره دوم	دوره سوم	سنین
۱	موثقه یونس بن یعقوب	موثقه	۲	أَمَهْلُ	-	ضُمَّهُ إِلَيْكَ فَأَدِّبْهُ بِأَدَبِكَ	۶
۲	موثقه یعقوب بن سالم	موثقه	۳	دَعِ يَلْعَبُ	يَتَعَلَّمُ الْكِتَابَ	يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ	۷
۳	صدوق و یونس بن عبدالرحمن	مرفوعه	۲ و ۳	دَعِ يَلْعَبُ	يُؤَدِّبُ	الزِّمُّهُ نَفْسَكَ	۷
۴	مرفوعه طبرسی و منابع اهل سنت	مرفوعه	۳	سَيِّدٌ	عَبْدٌ	وَزِيرٌ	۷
۵	مرفوعه طبرسی	مرفوعه	۳	يُرَخِّي	يُؤَدِّبُ	يَسْتَعْمِدُ	۷
۶	مرفوعه صدوق	مرفوعه	۳	يُرَبِّي	يُؤَدِّبُ	يَسْتَعْمِدُ	۷
۷	مرسله برقی	مرسله	۳	أَحْمِلْ	أَدِّبْهُ فِي الْكِتَابِ	ضُمَّهُ إِلَيْكَ فَأَدِّبْهُ بِأَدَبِكَ	۶

۲. مراحل تربیت و آموزش در روایات

چنانچه گذشت، در بیشتر روایات ذکر شده، سه مرحله مورد توجه قرار گرفته بود. در یک روایت موثق نیز سه مرحله ذکر شده بود.

در مجموع، سه دوره بودن مراحل درست است و چنانچه برخی نیز اشاره دارند (پسندیده، ۱۳۹۵ش)، در نقل‌هایی که فقط دو دوره آورده شده است، سقط رخ داده است. از این رو، دوران تربیت سه مرحله است نه فقط دو مرحله.

اما در خصوص آموزش جنسی، با این که در نظر گرفتن این اصول در سه مرحله ذکر شده مهم است؛ اما انحصار آموزش جنسی در این سه مرحله رشد درست نیست. زیرا، با توجه به برخی آموزش‌های جنسی در دوره‌های بعد از ازدواج و محتواهای وارد شده در رضایت جنسی همسران و همچنین تربیت جنسی فرزندان و متربیان در سنین بعدی، نمی‌توان به انحصار آموزش جنسی در سه دوره ذکر شده نظر داد. در واقع، از خود این روایات به بیشتر از این سه دوره ذکر شده برای تربیت نمی‌توان دست یافت، ولی با توجه به محتواهای آموزش جنسی فراوانی که در متون اسلامی در دوره‌های بعدی وارد شده و مجال ذکر نیست (موسوی و امامی راد، ۱۳۹۸ش و اعرافی ۱۳۹۶ش: ۲۶؛ تربیت جنسی و ...)، می‌توان عدم انحصار آموزش جنسی در این سه دوره را فهمید.

۳. سنین مراحل تربیت و آموزش

در ۵ روایت بالا، سه هفت سال و در دو روایت سه شش سال در مراحل رشد به چشم می‌خورد. در روایت موثقه اول، شش سال و روایت موثق دوم هفت سال آمده است.

به نظر می‌رسد اختلاف در این سنین، علاوه بر جزئی بودن، با توجه به شرایط تربی قابل تغییر است. با توجه به تفاوت انسان‌ها می‌توان در این امر انعطاف به خرج داد و نبایستی آن سنین را امری دقیق تلقی نمود. برای تقریب ذهنی مثالی از روزه ذکر شده و سپس سن روایات ذکر شده توضیح داده می‌شود:

برخی فقها در فلسفه اختلاف در سن مؤاخذه تربی در مسأله روزه چنین آورده‌اند:

«در این روایات زمان مؤاخذه کودک برای سستی در روزه متفاوت است. به طور مثال: در صحیح حلی امر به روزه در نه سالگی و در صحیح معاویه بن وهب مؤاخذه بر روزه را در چهارده پانزده سالگی مطرح کرده است...؛ این اختلاف نشان می‌دهد که این اعداد (به طور دقیق) موضوعیتی ندارند و توجه به توان تربی و انعطاف در این باره را می‌رسانند. در مجموع از روایات برمی‌آید که والدین بایستی از نه سالگی کودکان را با روزه آشنا سازند و آنان را به گرفتن روزه امر نمایند و به سبب ترک روزه، به ویژه در سنین نزدیک به بلوغ مؤاخذه نمایند. البته در عین حال باید به توانایی آنان نیز توجه نمایند» (اعرافی، ۱۳۹۶ش: ۲۴ / ۱۷۹).

در بحث فعلی ما نیز این سنین را نباید خیلی دقیق حساب کرد و منحصر دانستن برخی در سه شش سال یا سه هفت سال (پسندیده، ۱۳۹۵ش) صحیح به نظر نمی‌رسد. از این رو، می‌توان گفت:

سه مرحله تربیت در این روایت به قرار زیر است:

مرحله اول: از تولد تا ۷ سالگی؛ (هم روایات سه شش سال را شامل می‌شود و هم روایات سه هفت سال)

مرحله دوم: بین ۶ الی ۱۴ سالگی؛ (هم بین ۶-۱۲ که مفاد روایات سه شش سال بود را شامل می‌شود و هم بین ۷-۱۴ سال که مفاد روایات سه هفت سال بود)

مرحله سوم: بین ۱۲ الی ۲۱ سالگی (هم بین ۱۲-۱۸ که مفاد روایات سه شش سال بود را شامل می‌شود و هم بین ۱۴-۲۱ سال که مفاد روایات سه هفته سال بود).

این سال‌ها در افراد و فرهنگ‌ها و متربیان گوناگون با توجه به اختلاف و شرایط متفاوت فرق می‌کند و قابلیت انعطاف را دارا می‌باشند. از این رو، به طور دقیق نمی‌توان سن و ماه دقیقی را برای این مراحل در نظر گرفت و با توجه به منعطف بودن انسان، مربی نیز می‌تواند در تربیت خود منعطف باشد.

در واقع، سنین و مراحل ذکر شده به این معنا نیست که در تمام ساحت‌های تربیتی، بایستی به این سنین توجه داشت؛ بلکه به این معناست که تکالیف تربیتی ذکر شده در این سه دوره به عنوان اصل مد نظر قرار گیرند. با این توضیح که: سن‌ها و مراحل ذکر شده برای توضیح اصول حاکم در آن سنین است؛ نه این‌که محدوده سنی دقیق برای کلیه ساحت‌های تربیت باشند. به طور مثال: سنین تربیت عبادی با تربیت جنسی و تربیت سیاسی و ... در ارائه مطالب فرق می‌کند.

توضیح بیشتر آن‌که: تفکیک مراحل رشد یا تربیت ممکن است با اهداف مختلف صورت بگیرد. برای مثال، برای متخصص قلب، دانستن مقدار استاندارد ضربان قلب در مراحل مختلف زندگی مهم است؛ اما شاید هرگز برای او مهم نباشد که در چه مرحله‌ای کودک می‌تواند مفهوم علیت را انتزاع کند. به همین ترتیب، چنان‌چه تعلیم و تربیت در ساحتی خاص منظور نظر باشد، معقول آن است که مراحل تعلیم و تربیت بر اساس تغییراتی که در ویژگی‌های مربوط به همان ساحت اتفاق می‌افتد، تعیین شود. برای مثال: مراحل رشد پیاژه، بر اساس تحولات شناختی تنظیم شده‌اند، و چنان‌چه مورد قبول باشند، مناسب است که مبنای تعیین مراحل تعلیم و یادگیری قرار گیرند. همچنین مراحل اخلاقی کُلبِرگ ناظر به تحولات اخلاقی، البته در بعد شناختی است و چنان‌چه قابل قبول باشند، باید مبنای تعیین مراحل تعلیم اخلاقی قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ش: ۳۴۴-۳۴۵). به این ترتیب، به نظر می‌رسد حالت ایده‌آل برای تعیین مراحل تعلیم و تربیت بر اساس مراحل رشد، آن است که برای هر یک از ساحت‌های تعلیم و تربیت به‌طور جداگانه مراحمی بر مبنای تغییر قابلیت‌های مربوط به همان ساحت تنظیم شود و برنامه‌های تعلیمی و تربیتی بر اساس تلفیق آن‌ها تنظیم شود (همان: ۳۴۵). شایان ذکر است مراحل رشد نه تنها

در ساحت‌های مختلف فرق می‌کند، بلکه در خود ساحت‌ها نیز متفاوت است که تربیت عبادی در نماز و روزه از آن جمله است. به طور مثال: در ساحت تربیت عبادی و یا آموزش عبادی، آموزش عبادت‌های گوناگون سنین مختلف را می‌طلبد. آموزش نماز در ۷ سالگی است. امر به نماز فرزند در آیاتی مورد توجه بوده است (طه، ۱۳۲؛ لقمان، ۱۷؛ و مریم، ۵۵) و سن این امر به نماز در روایات ۷ سالگی است (کلینی، ۱۳۶۶: ۳/ ۴۰۹، و ۷/ ۶۹، حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۴/ ۱۸، صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/ ۴۳۶، صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲/ ۳۲۶)؛ و آشناسازی و عادت‌دهی به روزه هم ۹ سالگی، و مؤاخذه بر آن، سنین نزدیک به بلوغ است (اعراف، ۱۳۹۶ش: ۲۴/ ۱۷۹). حتی مؤاخذه بر ترک نماز فرزند در روایات، بین هشت سالگی تا سن بلوغ برشمرده شده است. این تفاوت در زمان مؤاخذه بر تفاوت‌های فردی و شرایط جسمی و روحی کودک حمل می‌شود (اعراف، ۱۳۹۶ش: ۲۴/ ۱۲۵). در مجموع، بر اولیاء واجب است قبل از هفت سالگی نماز را به فرزند بیاموزند؛ در هفت سالگی امر به نماز کنند؛ در صورت کوتاهی یا ترک نماز، از مراتب خفیف تا شدید مؤاخذه داشته باشند. البته نباید هدف اصلی را فراموش کرد که همان آشناسازی و عادت‌دهی فرزند و ایجاد انس و چشاندن حلاوت یاد و ارتباط با خداست؛ نه این‌که به هر قیمتی، به شکل مکانیکی و تصنعی عبادت کند. بنابراین رعایت اصل «توان متربی» لازم است (اعراف، ۱۳۹۶ش: ۲۴/ ۱۷۰)؛ از این رو، سن دقیقی را هم نمی‌توان ملاک قرار داد و تعدد روایات در این زمینه هم دلیل بر تعدد شرایط متربی است (اعراف، ۱۳۹۶ش: ۲۴/ ۱۵۲)؛ در مورد روزه هم والدین از نه سالگی کودکان را با روزه آشنا می‌سازند و آنان را به گرفتن روزه امر می‌نمایند و به سبب ترک روزه، به ویژه در سنین نزدیک به بلوغ مؤاخذه می‌کنند. البته در عین حال در روزه هم باید به توانایی آنان نیز توجه نمایند (اعراف، ۱۳۹۶ش: ۲۴/ ۱۷۹). چنانچه ملاحظه می‌شود حتی در یک ساحت تربیتی نیز سنین کارهای تربیتی با توجه به نوع عبادت و متربی فرق می‌کند؛ از این رو، مراحل سه گانه رشد ذکرشده در روایات به معنای جریان آن سنین در تمامی ساحت‌ها و افراد و بدون قابلیت انعطاف نیست؛ بلکه اصول کلی جاری در آن سنین را تعیین می‌کنند.

البته این امر به معنای نبود مراحل رشد یا مراحل تربیت به صورت کلی نیست؛ اما توجه به تفاوت در مراحل در ساحت‌های گوناگون تربیتی لازم است.

۴. واژه‌های ذکرشده در مراحل

سه دوره رشد در این گروه از روایات برشمرده شده است که واژه‌های آن‌ها تبیین می‌شود تا تکلیف تربیتی در هر دوره معلوم گردد.

دوره اول

در دوره اول، روایات مراحل سه گانه، با تعبیر مختلف نقل شده‌اند:

«أمهل»، «یلعب»، «دع یلعب»، «سید»، «یرخی»، «یربی» و «إحمل».

- «أمهل»: از مهل به معنای سکون، وقار، رفق، مهلت دادن و شتاب نکردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۵۷/۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/۲۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۶۳۳).
- «دع یلعب»: «دع»: از ودع به معنای رها کردن و ترک کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶/۹۶؛ جوهری، ۱۴۱۰ق: ۳/۱۲۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸/۳۸۳) و متعلق آن «یلعب» آمده است و «لعب» به معنای بازی کردن همراه با لذت (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۴۸) و غیرجدی بودن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۷۳۹؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲/۴۰۳) است. یعنی رهاپیش کن و ترکش کن بازی کند و غیرجدی بودن اون در امور امری طبیعی است.
- «سید»: به معنای صاحب اختیار و متولی و رئیس و مالک و شریف و فاضل و کریم است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۲۲۸).
- «یرُخی»: از رخی به معنای آرامی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲/۵۰۱) و نرمی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۴/۳۱۴؛ زمخشری، ۱۹۷۹م: ۲۲۶) و وسعت دادن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۴/۳۰۰؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق: ۴/۴۰۵) و آزادگداشتن است.
- «یربی»: از ربأ به معنای نگهداری (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۵۸) و مواظبت (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۲۱۴) و رسیدگی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۸۲) است.
- «إحمل» به معنای یاری کردن است (ابن عباد، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۱۴).
- در دو روایت موثق ذکرشده، «أمهل» و «دع» آمده است که به این معنا می باشد که کودک را در این سن یاری کرد و بر او سخت نگرفت و با رفق و مدارا با او کنار آمد. در امور تربیتی نیز شتاب نکرد و به او سخت نگرفت. این واژه ها نه تنها دلالت بر عدم تربیت در این دوره نیست، بلکه وقتی سخن از شتاب نکردن و مهلت دادن و یاری کردن است، این امور متعلقی می خواهد و «تربیت» مصداق بارز آن هم نباشد، حداقل یکی از متعلقاتی های مهم آن است. با توجه به لزوم جمع بین این دو روایت، عبارت «یلعب» که در موثقه یعقوب بن سالم آمده است، حمل بر این می شود که در مرحله اول رشد و تربیت، اصل اولی آزادی دادن و بازی است و حتی تربیت و آموزش با بازی مؤثرتر است و سخت گیری در تربیت و آموزش شایسته نیست؛ به طوری که حتی اگر در وسط آموزش، بچه آموزش را ترک کرده و سراغ بازی رفت و یا واژه های ذکرشده در آموزش را به بازی گرفت یا گوش نداد و امثال این گونه حرکات و اعمال؛ طبیعی است و نباید سخت گرفت.
- واژه های ذکرشده در دیگر روایات غیرموثق نیز تقریباً مؤید چنین توضیحی می باشد. حتی در مرفوعه صدوق صراحتاً واژه «یربی» آمده است (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/۴۹۳). چنانچه گذشت، عدم توجه به این امر که در مرحله اول نیز تربیت جریان دارد، برخی را به این امر واداشته که به امکان تصحیف این واژه از سوی شیخ صدوق قائل

شوند (پسندیده، ۱۳۹۵ش). در حالی که بنا به آنچه گذشت، در مرحله اول نیز تربیت وجود دارد و نیازی به توجیه این امر و قائل شدن به تصحیف نیست.

البته توضیح بیشتر در بحث «انحصار یا عدم انحصار ویژگی‌های ذکر شده» در ادامه خواهد آمد. فقط آنچه در اینجا حائز اهمیت است، این امر می‌باشد که «سیادت» در دوره اول که محور برخی بحث‌ها از سوی نظریه‌پردازان اسلامی بوده و بر طبق آن نظریه‌هایی راجع به این لفظ داده‌اند و حتی با توجه به آن، تربیت را در مرحله اول روا ندانسته‌اند، فقط در یک روایت آمده است که موثق نیست (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۱/۹۵) توضیحات بیشتر در بحث ذکر شده خواهد آمد.

در مجموع، این سنین، سنین یاری کودک و رفق و مدارا با او و عدم سخت‌گیری و شتاب در امور تربیتی و محوریت بازی اوست، ولی اصل تربیت جریان دارد.

دوره دوم

در دوره دوم واژه‌های زیر ذکر شده‌اند:

«تعلیم کتاب»، «تأدیب» (بدون مقید ساختن به کتاب)، «عبد»، «تأدیب فی الکتاب»

- تعلیم: از باب تفعیل و ماده «عَلَّمَ یَعْلَمُ» به معنای آموزش دادن و یاد دادن است (فراهِیدی، ۱۴۱۰ق: ۲/۱۵۲).

- تأدیب: ادب به معنای اخلاق و رفتارهای نیکو و علم (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۴۰۶: ۱/۲۹۶؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ۱۴۱۴: ۳۷۸/۹؛ امامی راد و محامی، ۱۳۹۳) و تأدیب، در معنای باب تفعیل، به معنای دعوت به نیکویی‌ها و ادب‌آموزی و اخلاق‌آموزی و تعلیم و تربیت است. چنان‌چه گذشت، واژه «تأدیب» به تربیت معنوی و روحی اشاره بیشتری دارد (تربیت اخلاقی، اعتقادی و عبادی)؛ و البته تربیت جسمانی و اهتمام به آن نیز مقدمه - و البته مقدمه لازم و ضروری - برای رسیدن به آن است (تأدیب).

- عبد: به معنای نرمی و انعطاف و ذلّ (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۲۰۵) که مستلزم اطاعت است (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۲/۵۰۲).

در موثقه یعقوب بن سالم، «یَتَعَلَّمُ الْکِتَابَ» آمده است (کلینی، ۱۳۶۴ش: ۴۷/۶) و در بقیه روایات «تأدیب» و «عبد» به کار رفته است.

در مجموع، این دوره، دوره ادب‌آموزی و تعلیم و تربیت است. البته خصوص تعلیم کتاب (قرآن) و تأدیب مستفاد از آن مورد توجه خاص است؛ از این رو، شاید به نظر برسد که موضوعیتی دارد و تنقیح مناط و تعمیم آن به مطلق تعلیم و تربیت درست نباشد؛ اما قدر یقینی آن است که تعلیم معارف اسلامی را هم شامل می‌شود. در مورد دیگر علوم نیز می‌توان گفت: حتی بنا به قول به اختصاص به معارف اسلامی در این روایات، از ادله دیگر

می‌توان تعمیم به علوم دیگر را دریافت کرد. این بحث به جایگاه خود موکول می‌گردد، اما در مجموع، دلیل عقلی بر رجحان شرعی تعلّم مطلق علوم (اعم از علوم دینی و غیردینی) تامّ بوده و طبق قاعده ملازمه، شرع نیز آن را مستحب برمی‌شمارد. هرچند بیانات شرع، اعم از آیات و روایات، در تشویق و ترغیب علم، عالم و معلّم و متعلّم و غیره، به علم دینی منصرف است (اعرافی، ۱۳۹۳ش: ۲، فصل اول).

خلاصه آن‌که: این دوره، سنین تعلیم و تأدیب و تربیت است، اما خصوص تعلیم قرآن مورد تأکید خاص می‌باشد.

دوره سوم

تعییری که در دوره سوم آمده است، به قرار زیر است:

- «ضُمَّ إِلَيْكَ فَأَدَّبُهُ بِأَدَبِكَ»؛ به معنای همراه کردن با خود و تأدیب کردن او با ادب خود.
 - «يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ»؛ به معنای آموزش حلال و حرام است.
 - «الزَّمَهُ نَفْسَكَ»؛ به معنای همراهی طولانی و پیوسته و جدانشده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/ ۲۴۵؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۱/ ۷۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۲/ ۵۴۱).
 - «وَزِيرٌ»؛ به معنای پناهگاه (ابن عباد، ۱۴۱۴ق: ۹/ ۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶/ ۱۰۸).
 - «يُسْتَعْدَمُ»؛ به معنای دور چیزی چرخیدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲/ ۱۶۲) و کنایه از انجام امور است.
- برخلاف آنچه برخی این دوره را منحصر به تعلّم حلال و حرام به معنای عام آن و پذیرش مسئولیت و انجام امور محوله دانسته‌اند (پسندیده، ۱۳۹۵ش)، در روایات موثق تعبیر «ضُمَّ إِلَيْكَ فَأَدَّبُهُ بِأَدَبِكَ» و «يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ» آمده است و علاوه بر تعلّم حلال و حرام، تأدیب نیز مورد توجه است که در بحث «انحصار یا عدم انحصار ویژگی‌های ذکرشده در دوره‌ها» توضیح داده خواهد شد.

اما این‌که این دوره را دوره مشورت با مربی دانسته‌اند (از جمله، انصاری و دیگران، ۱۴۲۹ق: ۳/ ۳۷۲)، فقط از روایت ضعیف معروف که از اهل سنت و مرفوعه اول طبرسی است (وَزِيرٌ سَبْعَ سِنِينَ) می‌توان چنین برداشتی کرد و در دو روایت موثق ذکرشده و بقیه روایات فقط همراه کردن مربی با خود به انضمام استمرار تعلیم و تربیت مورد توجه قرار گرفته است. این امر دلالت بر این دارد که: در این مرحله سوم، تعلیم و تربیت مربی با همراه کردن او نزد مربی مطلوب است؛ گویی نوعی تربیت و یاددهی عملی و کارآموزی را نیز می‌رساند. آری، مشورت با مربی و احترام به او و اکرانش قطعاً مطلوب است، ولی این امر از ادله دیگر دینی برمی‌آید که ادله عام مشورت از آن جمله‌اند؛ (شوری، ۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۴ش: ۸/ ۲۰؛ توضیحات بیشتر: رک: امامی‌راد، ۱۳۹۵ش)، ولی از این روایات چنین برداشتی درست به نظر نمی‌رسد و فقط با استناد به یک روایت ضعیف السند نیز نمی‌توان به آن دست یافت.

در مجموع، دوره سوم دوره استمرار تأدیب و نیز تعلم حلال و حرام همراه با کارآموزی است.

۵. تطابق اصول ذکرشده در مراحل سه گانه تربیت بر آموزش جنسی

در یک جمع بندی مختصر تطبیق مراحل سه گانه تربیت در آموزش جنسی به قرار زیر است:

۱. با توجه به موضوعات خاص و گسترده آموزش جنسی، مراحل آن، منحصر در سه دوره نیست، اما به طور تقریبی می توان به اصول جاری در سه دوره نخست زندگی در آموزش جنسی نیز تمسک جست.
۲. لزوم انعطاف در دوره های ذکرشده که توضیح داده شد، در خصوص آموزش جنسی نه تنها جریان دارد، بلکه بیشتر است. زیرا، با توجه به حساسیت امور جنسی و تفاوت های فردی و قومی و فرهنگی و جسمی و جنسی و ...، توجه مربیان به این امر و انعطاف در تربیت و آموزش جنسی لازم است.

۳. نکات تربیتی در سه دوره در آموزش جنسی نیز جریان دارند. یعنی:

دوره اول: یاری کودک و رفق و مدارا با او و عدم سخت گیری و شتاب در امور تربیتی و محوریت بازی؛ در آموزش جنسی نیز نباید سخت گیری کرد. به طور مثال: اگر «اجازه خواهی هنگام ورود به اتاق خلوت اولیاء» آموزش داده می شود، در خود آموزش آن نباید شتاب کرد و با روش هایی مثل قصه و بازی و درج این آموزش در متن قصه و بازی با او، به این امر اقدام کرد. از حیث تربیتی، اگر با وجود آموزش، باز هم اجازه خواهی نداشت، نباید سخت گرفت و عتاب کرد. یعنی در صورت عدم رعایت این امر از سوی کودک، سخت گیری به خرج نداده و به جای ملامت یا تنبیه کودک، مدارا با او صورت می گیرد. توضیح بیشتر خواهد آمد.

دوره دوم؛ که دوره ادب آموزی و تعلیم و تربیت است، در آموزش جنسی حائز اهمیت است و می توان آموزش های جنسی که گاه جنبه پیشگیرانه نیز دارد، ارائه کرد.

دوره سوم؛ استمرار آموزش و تأدیب و حلال و حرام ها و احکام مرتبط با امور جنسی نمود بیشتری پیدا می کند. البته کارآموزی آموزش جنسی فقط در برخی آموزه ها جریان دارد. به طور مثال: در آموزش عفاف و حجاب به دختر، همراهی مادر و حجاب خود مادر و نوع پوشش و نحوه برخورد با نامحرمان، نوعی کارآموزی محسوب می شود که همزمان و پس از آموزش نیز همراه خواهد بود.

۴. درست است که انحصار تکلیف در روایات سه مرحله ای بر عهده اولیاء می باشد، اما دیگر مربیان نیز به این مراحل توجه می کنند؛ خصوص آن که در صورت وکالت این امر از سوی اولیاء به دیگر افراد یا نهادها، با قرائن حالیه یا مقالیه. در واقع، توصیفات ذکرشده در روایات مدنظر دیگر مربیان در برنامه ریزی های تربیتی و آموزشی قرار خواهد گرفت.

۵. درست است که زمان انتهای تربیت و تعلیم در این روایات نهایتاً تا بیست و یک سال است، اما طبق دیگر ادله و ادله تربیت و آموزش جنسی، استمرار آموزش جنسی لازم است. خصوص آن‌که در متون دینی آموزش جنسی بعد از ازدواج بسیار مورد توجه است.

توضیحات تکمیلی در بحث بعدی نیز خواهد آمد.

۶. مراحل آموزش جنسی در اسلام

طبق روایات پیشین معلوم شد که مراحل تربیت منحصر در مراحل رشد سنی نیست و نیز در ساحت‌های گوناگون فرق دارد. روان‌شناسان نیز رشد را انعطاف‌پذیر و تحت تأثیر نیروهای متعدد و تأثیرگذار بر هم می‌دانند (لورا برک، ۱۴۰۰ش: ۱۷-۲۳). این امر حتی در رشدهای مربوط به جسم و مسائل زیستی هم جریان دارد، چه برسد به ساحت‌های مربوط به مسائل روان‌شناختی و اجتماعی و نیز دوران‌ها و اقوام مختلف که تفاوت در این موارد گاه بیشتر از مسائل زیستی است (همان: ۱۸-۲۳). سن متناسب متریان در هر آموزشی را نیز با توجه به موارد خاصی که در متون روان‌شناسی و علوم تربیتی و اسلامی آمده است، می‌توان به صورت تقریبی تعیین کرد.

در کل، می‌توان به چهار نوع ملاک معقول برای تعیین مراحل تعلیم و تربیت اشاره داشت: بر اساس مراحل رشد، بر اساس پیش‌نیازهای منطقی، بر اساس اولویت‌های ساختاری و بر اساس اولویت‌های محتوایی (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰ش: ۳۳۸-۳۴۰). در پژوهش حاضر که به «محتوای آموزش جنسی» اختصاص دارد، بیشتر اولویت محتوایی معیار است، اما ملاک‌های رشد و پیش‌نیازهای منطقی نیز مدنظر خواهد بود.

بعد از بررسی مراحل تربیت در اسلام، سؤالی که در رابطه با آموزش جنسی به ذهن می‌آید این است که: مراحل آموزش جنسی سه مرحله ذکرشده در روایات است و بر طبق آن سنین آموزش جنسی ارائه می‌شود؟ اصول ذکرشده در آموزش جنسی هم جریان دارد؟ سنین ذکرشده در آموزش جنسی به چه صورت خواهد بود؟ برای پاسخ به این سؤال، نخست به مراحل مرسوم که برای آموزش جنسی برشمرده شده است، اشاره شده و با بررسی مختصر، به مراحل مختار در آموزش جنسی در اسلام خواهیم پرداخت.

در مورد دوره‌ها و سنین آموزش جنسی نظرات متعددی وجود دارد، اما مراحلی که نظام جامع آموزش جنسی ایالات متحده برای آموزش جنسی دارد و بیشتر از آن تبعیت می‌شود، به قرار زیر است:

سطح ۱: اواسط کودکی از سن ۵ تا ۸ سالگی؛

سطح ۲: قبل از نوجوانی از ۸ سالگی تا ۱۲ سالگی؛

سطح ۳: ابتدای نوجوانی از ۱۲ تا ۱۵ سالگی؛

سطح ۴: نوجوانی از ۱۵ تا ۱۸ سالگی (رزاقی، ۱۳۹۵ش: فصل دوم).

البته با توجه به این که یونسکو بر گستره آموزش جنسی در کل دوران زندگی تأکید دارد، به نظر می‌رسد مقصود از این تقسیم، خصوص آموزش رسمی در مدارس است.

چنانچه ذکر شد، به طور کلی، با توجه بدانچه در اسلام راجع به مسائل جنسی و رضایت جنسی همسران آمده است و نیز لزوم رضایت جنسی و خویشن داری جنسی در کل دوران زندگی، همچنین آموزش نکاتی در تربیت جنسی دیگران، گستره ذکر شده در تمام دوران زندگی مورد تأیید کلی است، اما باید توجه داشت که مراحل رشد نه تنها در ساحت‌های مختلف فرق می‌کند، بلکه در خود ساحت‌ها نیز متفاوت است. در خصوص آموزش جنسی این امر نمود بیشتری دارد و با توجه به خاص بودن موضوع تحقیق و لزوم قید «کفاف» در آموزش جنسی، مراحل آموزش جنسی تماماً به مراحل تربیت و رشد ذکر شده ناظر نخواهند بود. زیرا، به طور مثال: آموزه‌های جنسی هنگام و پس از ازدواج در اسلام مورد اهتمام خاصی بوده و آیات و روایات فراوانی در این زمینه وارد شده است و ضرورت بالایی هم دارد (موسوی و امامی راد: ۱۳۹۸ ش)، اما با توجه به تفاوت افراد در سن ازدواج، ارائه برخی آموزه‌های ذکر شده برای فردی که هنوز شرایط ازدواج را ندارد یا خواهان ازدواج نیست، نه تنها مفید نخواهد بود، بلکه گاه زمینه تحریک جنسی و فساد را نیز در پی دارد.

تعیین سن خاص و دقیق برای تمامی این مراحل دشوار است. برخی از دوران‌های ذکر شده در افراد و جنسیت‌ها متفاوت است. از این رو، نمی‌توان سن دقیقی را برای آن‌ها تعیین کرد. سن بلوغ در اسلام در مورد دختر و پسر نیز فرق می‌کند و آموزش‌های جنسی خاص، مقید به دوران بلوغ و برخی نزدیک به بلوغ است. حتی تغییرات جسمانی و روانی نه تنها در قومیت‌های مختلف، بلکه در خود قومیت‌ها هم متفاوت است. سن ازدواج افراد نیز مختلف است و آموزش‌های جنسی قبل و بعد از ازدواج اگر مقید به سنین خاصی شود، برخی آموزش‌های جنسی برای افرادی که در شرف ازدواج نیستند یا ازدواج نکرده‌اند، نه تنها مفید نخواهد بود، بلکه گاه باعث انحراف جنسی آنان می‌شود.

قدر یقینی آن است که تناسب آموزش جنسی با سن و سطح تحول مخاطبان از سوی تمام متخصصان مورد تأکید است (لندریو، ۱۹۹۴: ۱۲۷-۱۴۴)، اما این امر در مورد افراد و موقعیت‌ها نیز متفاوت است. حتی در صورت وجود مخاطبان مختلف و سنین و گروه‌های مختلف، باید به محتوای مشترک اکتفا کرد و به گونه‌ای ارائه داد که برای همه شرکت‌کنندگان قابل استفاده باشد (ویراکون، ۱۹۹۴: ۴۱-۴۶). در صورت عدم امکان این کار در مواردی، آموزش جنسی ندادن بهتر از آموزش دادن است؛ زیرا، ممکن است برای برخی از شرکت‌کنندگان اثر معکوس و نامطلوب هم داشته باشد.

لازم به ذکر است که نکات ذکر شده، به معنای عدم تعیین مراحل آموزش جنسی نیست و چنانچه ذکر شد، هرچند به صورت تقریبی، مراحل ذکر شده وجود دارد و راه‌گشای معلمان و مربیان خواهد بود.

همچنین ممکن است برخی افراد، موفق به گذراندن محتواهای آموزش جنسی در مرحله‌ای از مراحل نگردند؛ ارائه کلیه یا برخی از محتواهای آموزشی مرحله قبلی در مراحل بعد برای این‌گونه افراد مانعی ندارد.

در واقع، به خاطر حساسیت محتواهای آموزش جنسی، در مراحل آموزش جنسی، بیشتر از آن‌که تماماً از مراحل عمومی تعلیم و تربیت یا رشد تبعیت شود، با استفاده از محتواهایی که در آموزش جنسی وجود دارد، به تقسیم‌بندی مراحل اقدام می‌شود. به طور مثال: با این‌که سن در تعیین دوره‌های رشد مورد توجه است، اما شروع نوجوانی را با بلوغ مشخص می‌کنند (لورا برک، ۱۴۰۰ش: ۵) و این امر در افراد و قومیت‌ها و حتی دوره‌های تاریخی مختلف متغیر است. همچنین آموزش جنسی مسائل بلوغ، نه تنها در دختران و پسران متفاوت است، بلکه در جنسیت واحد نیز تفاوت‌های فردی در سن و رشد نیز وجود دارد؛ از این‌رو، این مباحث در محتواهای آموزش جنسی مخصوص پسران و مخصوص دختران گنجانده می‌شود. چنان‌چه محدود به سن خاصی هم نمی‌شود؛ زیرا، بلوغ در مناطق مختلف و دوران‌های مختلف فرق دارد و مقید کردن به سن خاص، اعتبار آن را در برخی شرایط خاص مخدوش می‌کند.

با توجه به نکات ذکرشده، در خصوص آموزش جنسی، با توجه به محتواهای آموزش جنسی که در متون اسلامی آمده است و پژوهش‌های دیگری را می‌طلبد و با در نظر گرفتن دوره رشد عموم انسان‌ها، می‌توان مراحل آموزش جنسی را به صورت «کلی و تقریبی» به قرار زیر برشمرد:

۱. دوران کودکی؛
۲. دوران نوجوانی؛
۳. قبل از ازدواج؛
۴. بعد از ازدواج.

دوران کودکی و نوجوانی را می‌توان به طور تقریبی به مراحل سه گانه روایات ذکرشده ارائه کرد. یعنی: دوران کودکی کودکی اول و میانه تا قبل از ۷ سالگی و دوران کودکی پایانی از ۶ تا ۱۲ یا ۱۴ سالگی و نوجوانی از ۱۲ یا ۱۴ سالگی تا ۱۸ تا ۲۱ سالگی. البته این نوعی نام‌گذاری جدید است و لازم نیست مطابقت کامل با آنچه روان‌شناسان بدان قائل‌اند داشته باشد. اما دوران قبل از ازدواج و بعد از ازدواج، با توجه به تفاوت افراد در زمان ازدواج، متغیر خواهد بود. هرچند مفروض اسلام به ازدواج بهنگام یا زودهنگام است و این امر بیشتر می‌تواند از سنین نوجوانی به صورت متغیر صورت بگیرد، اما با توجه به حساسیت آموزش جنسی، نمی‌توان همین سنین ذکرشده را نیز بدان اختصاص داد. چنان‌چه گذشت، مراحل تعلیم و تربیت منحصر به مراحل رشد و سنی نیست؛ از این‌رو، این مرحله را به نام مرحله قبل از ازدواج نام می‌بریم.

برخی آموزش‌های جنسی دوران بعد از ازدواج ناظر به رضایت جنسی همسران و برخی دیگر مربوط به تربیت جنسی فرزندان است. در این آموزه‌ها، بیشتر آموزش‌هایی ارائه می‌شود که مربی در مقام تربیت نیاز به تسلط به آن‌ها دارد.

از این رو، در خصوص آموزش جنسی با این‌که آموزش جنسی در دوران کودکی و مخصوصاً نوجوانی مورد توجه بیشتری قرار گرفته است، اما واقعیت این است که از لحاظ زمانی این آموزش‌ها گسترده‌تر می‌باشد. اصل این تعمیم به کل زندگی در خصوص آموزش جنسی نمود بیشتری دارد؛ زیرا افراد (یا لاقلاً بیشتر افراد) در تمامی مراحل رشد خود، کم و بیش میل جنسی را درک می‌کنند، به رفتارهای جنسی فکر می‌کنند و به هر شکل، عکس العمل نشان می‌دهند؛ خواه فعالیت جنسی آن‌ها با دیگری باشد یا با خودشان، یا در ظاهر اصلاً فعالیتی نداشته باشند (پونتن، ۲۰۰۰؛ ۲). همچنین به نظر نگارنده، آموزش جنسی و محتوای آن، محدود به کنترل و سودهی غرائز جنسی خود فرد نیست و شامل تربیت جنسی متربیان مرتبط با شخص نیز می‌باشد؛ از این رو، در سنینی که گرایش جنسی رو به افول نیز هست، تربیت جنسی گاه به اوج خود می‌رسد و وظایف فرد در تربیت جنسی دیگران بیشتر می‌شود. ضمن آن‌که هر یک از زن و شوهر در سنین میانسالی و حتی سالخوردگی نیاز به آموزش در خصوص حفظ طراوت و شادابی و رضایتمندی روابط جنسی متناسب با اقتضائات و شرایط سنی و جسمی خویش را دارند.

نتیجه‌گیری

آموزش جنسی و محتوای آن، به عنوان یک امر تربیتی تابعی از مراحل تربیت در اسلام می‌باشد، اما با توجه به خصوصیت و حساسیت خاص امور جنسی، مراحل آموزش جنسی کاملاً مطابق با سنین رشد مرسوم در روان‌شناسی و سنین رشد سه‌گانه در روایات نمی‌باشد، اما اصول ذکر شده در روایات در آموزش جنسی هم جریان دارد. انعطاف در سنین دوره‌ها در آموزش جنسی جریان بیشتری دارد و در دوره اول، یاری کودک و رفق و مدارا با او و عدم سخت‌گیری و شتاب در آموزش جنسی مدنظر قرار می‌گیرد. در دوره دوم آموزش‌های جنسی که بیشتر جنبه پیشگیرانه دارد، ارائه شده و در دوره سوم استمرار آموزش جنسی جریان دارد. در مجموع، مراحل آموزش جنسی در اسلام را می‌توان به طور تقریبی به قرار زیر برشمرد:

۱. دوران کودکی اول و میانه: قبل از ۷ یا ۸ سالگی؛

۲. دوران کودکی پایانی: بین ۶ الی ۱۴ سالگی؛

۳. دوران قبل از ازدواج؛

۴. دوران بعد از ازدواج.

دوران بعد از ازدواج نیز در دو حیطه عمده می‌باشد:

- رضایت جنسی همسران

- تربیت جنسی فرزندان.

تفکیک نسبی دقیق تر سنی در محدوده‌ها بستگی به محتوای خاص آن است که در تک تک موارد بایستی بررسی شوند.

اصولی که در روایات سه مرحله‌ای ذکر شده بود، در آموزش جنسی نیز جریان دارد.

از این رو، نظام آموزشی ایران و کشورهای مسلمان، می‌تواند به امور ذکر شده توجه داشته باشد. بدین صورت که: مراحل آموزش جنسی را در ۴ سطح ذکر شده مورد توجه قرار دهد. مرحله اول و دوم را دوران ابتدایی و متوسطه اول در برمی‌گیرد. دوره‌های قبل از ازدواج در مراکز و نهادهای مختلف برای متأهلین ارائه گردد؛ این امر به یادگیری‌های مرتبط و کاهش طلاق منجر خواهد شد.

منابع

منابع فارسی

- ابن جوزی، عبدالرحمن ابن علی (۱۴۱۵ق). *الموضوعات*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عباد، صاحب و اسماعیل ابن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتاب.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب اعلام الإسلامی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۹۴ش). *تهذیب الأخلاق*. تهران: عرفان.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- احمدی پور، یونس و احمدی پور، سیدمیشم، (۱۳۹۶ش)، *مراحل تعلیم و تربیت در اسلام از منظر ابن سینا*، دومین کنفرانس بین‌المللی روان‌شناسی، علوم تربیتی و رفتاری. تهران.
- اعرافی، علی‌رضا (۱۳۹۳ش). *فقه تربیتی*، ج ۱. تحقیق و نگارش: سیدنقی موسوی، قم: اشراق و عرفان. ج دوم.
- اعرافی، علی‌رضا (۱۳۹۶ش). *فقه تربیتی*، ج ۲۴؛ تربیت عبادی. تحقیق و نگارش: مهدی شکراللهی، قم: اشراق و عرفان.
- اعرافی، علی‌رضا (۱۳۹۶ش). *فقه تربیتی*، ج ۲۶؛ تربیت جنسی. تحقیق و نگارش: احمد امامی‌راد. قم: اشراق و عرفان.
- المناولی، عبدالرؤف محمد (۱۳۹۱ق). *فیض التقدير فی شرح جامع الصغیر*. بیروت: دار الفکر.
- امامی‌راد، احمد (۱۳۹۵ش). *اخلاق در مشاوره و روان‌شناسی*. قم: المصطفی. ج ۳.
- امامی‌راد، احمد. محامی، مصطفی (۱۳۹۳ش)، *بررسی مفهوم ادب و تأدیب و نسبت آن‌ها با تربیت و واژه‌های مرتبط دیگر*، فقه تربیتی، شماره ۲، ص ۳۱-۵۶.

- انصاری شیرازی، قدرت الله و دیگران (۱۴۲۹ق). موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها. قم: ائمه اطهار (ع).
- برک، لورا، روان‌شناسی رشد، ج ۱؛ از لقاح تا کودکی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، (۱۴۰۰ش)، تهران: ارسباران.
- بهای، محمد بن عز الدین حسین (شیخ بهایی) (۱۳۹۰ق). الوجیزة فی علم الدرایة. چاپ اول، قم: بصیرتی.
- پسندیده، عباس (۱۳۹۵ش). روایات «سبع سنین» در فرزندپروری، گونه‌ها و تحلیل درونی آن‌ها، علوم حدیث، دوره ۲۱، شماره ۸۱، ص ۳-۲۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق، علی هلالی و علی سیری، اول، بیروت: دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۱ق). الخلاصة. قم: دار الذخائر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم و الدار الشامیة.
- رزاقی، رضا، (۱۳۹۵ش)، ارزیابی سلامت جنسی نوجوانان تحت مراقبت شبانه‌روزی و اثربخشی برنامه جامع آموزش جنسی (تربیت جنسی) بر ارتقای دانش، نگرش و خودپنداره جنسی، به راهنمایی: احمد برجعلی و فرامرز سهرابی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، دکتری، علوم تربیتی.
- زمخشری، أبو القاسم (۱۹۷۹م). اساس البلاغة. بیروت: دار صادر.
- سعدی شیرازی، ابو محمد مصلح‌الدین (۱۳۹۸ش). بوستان سعدی. مصحح: محمدعلی فروغی. تهران: قفوس. ج ۱۹.
- سعدی شیرازی، ابو محمد مصلح‌الدین (۱۳۹۸ش). گلستان سعدی. مصحح: محمدعلی فروغی. تهران: قفوس. ج ۲۹.
- شکوهی، غلام‌حسین (۱۳۸۷ش). تعلیم و تربیت و مراحل آن. مشهد: به‌نشر. ج ۲۲.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: اسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰ش). مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الفهرست. نجف: المكتبة المرتضویة.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجديدة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: هجرت.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۴ش). *الکافی*. قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۴.
- گروهی از نویسندگان؛ زیر نظر مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ش). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران: مدرسه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹ش). *آسیب شناخت حدیث*، قم: زائر.
- موسوی، سیدعباس و امامی راد، احمد (۱۳۹۸ش)، *کتاب جامع رضایت جنسی همسران*، تهران و قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- هیثمی، علی بن ابوبکر (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

منابع لاتین:

- Lenderyou, G. (1994), "Sex education: A school-based perspective", *Sexual and Marital Therapy*, vol 9 (2), P.127-144.
- Ponton, L. (2000). *The Sex Lives Teenagers: Revealing the Secret Word of Adolescent Boys and Girls*, New York: Penguin Putman, p 2.
- UNESCO (2009). International Technical Guidance on Sexuality Education. Paris: Unesco. Online at [http://data.unaids.org/pub/ External Document](http://data.unaids.org/pub/External_Document)
- Weerakoon, P. (1994), "sexuality education or allied health professionals: A program to meet individual student needs", *Journal of Sex Education and Therapy*, vol 20 (1), P.41-46.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



نقش استقلال اقتصادی در اقتدار و پایداری حکومت اسلامی در منابع دینی

سیدحسین علیاناسب^{۱*}، عمران عباسپور^۱، صمد بهروز^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.46757.1086

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15847.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سیدحسین علیاناسب

ایمیل:

olyanasab@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۰۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

حکومت اسلامی، استقلال
اقتصادی، اقتدار سیاسی

یکی از اهداف مهم بعثت پیامبران ایجاد حکومت صالحان بوده و سعادت جامعه نیز در همین راستا قابل تحقق می‌باشد. اما دشمنان دین با اتکا به قدرت و ثروت خود، پیوسته مانع تحقق اهداف پیامبران شده‌اند. با توجه به نقشی که ثروت کفار در ایجاد مانع برای اهداف متعالی پیامبران داشته است، این سوال مطرح می‌شود که اندیشه دینی برای مقابله با استکبار اقتصادی طاغوت‌ها چه برنامه‌ای طراحی کرده و راهبرد اقتصادی نظام دینی برای حفظ اقتدار خود در مقابل دشمنان، کدام است؟ پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع دینی و شواهد تاریخی، این فرضیه را بررسی می‌کند که استقلال اقتصادی در همه ابعاد فردی و سیاسی، مورد تأکید اسلام قرار گرفته و همانگونه که ضعف اقتصادی جوامع توحیدی، زمینه‌ساز سلطه دشمنان و مانع دستیابی به برخی اهداف متعالی است، توانمندی اقتصادی موجب اقتدار و افزایش نفوذ سیاسی اسلام می‌گردد. این پژوهش در نهایت بدین نتیجه می‌رسد که اندیشه دینی برای کسب استقلال و مقابله با فشارهای دشمنان، استقلال مالی و توانمندی اقتصادی جامعه و حکومت اسلامی را از اولویت‌های مهم خود قرار داده است و تأکیدات رهبر انقلاب بر اقتصاد مقاومتی و جهاد اقتصادی، ریشه در تعالیم دینی و تجارب تاریخی دارد.

بیان مسأله

قدرت تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری همراه با اعمال این تصمیمات و سیاست‌ها در حیطه حاکمیت «استقلال» نامیده می‌شود (آقابخشی، ۱۳۷۵: ۲۷۷) و استقلال اقتصادی عبارت است از این که جامعه بتواند نیازمندی‌های خود را در حد قابل قبولی از رفاه تولید کند و در اداره امور اقتصادی نیازمند و متکی به دیگران نباشد. هر چند ترجیح دهد به خاطر هزینه پایین‌تر یا اهداف دیگر، برخی نیازهای خود را از خارج کشور تأمین کند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۳: ۸۳). بر این اساس منظور از استقلال اقتصادی این است که جامعه به مرز قابل قبولی از خودکفایی دست پیدا کند که در تأمین منافع اقتصادی خود به جوامع دیگر متکی نبوده و زمام امور اقتصادی‌اش در دست دیگران نباشد. اقتدار^۱ نیز در زبان فارسی به «قدرت یافتن، قدرت داشتن، توانا شدن» معنا می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۶) و در زبان عربی از ماده «قدر» مشتق شده و از «مقتدر» به «ذی‌القوه» تعبیر شده است (ابن منظور، ۱۳۶۹: ۳۹۹/۱۳) و در معنای اصطلاحی، قدرتی مشروع، قانونی و مقبول تعریف می‌شود که مورد اطاعت و فرمانبرداری قرار می‌گیرد (رابرت، ۱۳۶۴: ۷۰). نقطه اشتراک معنی لغوی و اصطلاحی اقتدار، اطاعت‌پذیری، قدرت نفوذ، مورد پذیرش ساختن پیشنهادها و خود بر دیگران و تحت تأثیر کنش‌های دیگران قرار نگرفتن است که می‌تواند با اهداف استقلال اقتصادی همپوشانی نسبی داشته باشد. در نوشتار حاضر، این معنی مشترک مورد توجه قرار می‌گیرد.

پس از جنگ جهانی دوم که توانمندی اقتصادی نقش مهمی در مناسبات سیاسی و اقتدار کشورها در عرصه بین‌الملل ایفا کرده است، استقلال اقتصادی به عنوان یک آرمان اساسی در اولویت اغلب کشورها قرار گرفته و امروزه به عنوان یک هدف مهم مورد توجه رهبران کشورهای جهان است. دستیابی به استقلال اقتصادی از روزهای آغازین انقلاب اسلامی ایران نیز پیوسته مورد توجه و اهتمام نخبگان انقلاب بوده است؛ امام خمینی (ره) در این زمینه فرمودند: «باید زحمت بکشیم تا در همه جناح‌ها خودکفا باشیم، امکان ندارد که استقلال به دست بیاید قبل از این که استقلال اقتصادی داشته باشیم» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۴۳۳/۱۰)، شهید بهشتی نیز در سخنرانی‌شان در تاریخ ۱۹ آذر ۱۳۵۹ بیان کردند: «... اگر قرار است انقلاب اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی داشته باشیم در رابطه با اقتصاد باید تمام وابستگی‌های مان به خارج به خصوص به سران استبداد و ظالم جهانی را بشکنیم و پاره کنیم» (بهشتی، بی‌تا: ۳۱). در همین زمینه، رهبر معظم انقلاب اسلامی، اقتصاد را اولویت اول کشور اعلام کرده (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۱/۱) و با تأکید بر نقش محوری و اثرگذاری اقتصاد بر سیاست، اقتصاد قوی را نقطه‌ی قوت و عامل مهم سلطه‌ناپذیری و نفوذناپذیری کشور و در مقابل اقتصاد ضعیف را نقطه‌ی ضعف و زمینه‌ساز نفوذ، دخالت دشمنان دانستند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲)، ایشان هم چنان به سوء

استفاده سیاسی دشمنان از ضعف‌های اقتصادی اشاره نموده و تصریح کردند که دشمنان ما به نیازها، کمبودها و اختلال‌های اقتصادی ما در داخل کشور چشم دوخته‌اند و می‌خواهند اقتصاد کشور را خراب کنند تا مردم را ناراضی کرده و آنها را از اسلام و از نظام اسلامی منصرف کنند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۶/۳۰).

اکنون با توجه به این که از یک سو استقلال اقتصادی اولویت نظام اسلامی معرفی می‌شود و این در حالی است که مبنای اقتصاد حاکم بر جهان انسان‌گرایی بوده و بر افزایش ثروت و نفی مبانی الهی متکی است و برخی نواندیشان دینی نیز تصریح می‌کنند که هدف قرآن و ادیان منحصر در آخرت است و در قرآن و لسان انبیا هیچ سفارش و دستور مستقیمی برای دنیا داده نشده است و ادیان انسان‌ها را به خاطر پرداختن به دنیا ملامت می‌کنند (بازرگان، ۱۳۷۴: ۵۵)، زمینه برای طرح این سوال ایجاد می‌شود که از نظر منابع دینی راهبرد اقتصادی نظام اسلامی برای افزایش اقتدار امت اسلامی و استقرار و تثبیت حاکمیت‌های الهی در مقابله با قدرت‌ها و جریانات باطل، چیست؟ اهمیت این سوال بدین خاطر است که امروزه اغلب حرکت‌های انقلابی و آزادی‌خواهانه، تحت شدیدترین تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی مستکبران قرار می‌گیرند و آنها با بهره‌گیری از توان و انحصار امکانات اقتصادی به سرکوب مخالفان و نهضت‌های دینی می‌پردازند.

پژوهش حاضر با مراجعه به آیاتی از قرآن کریم و برخی شواهد تاریخی، این فرضیه را تقویت می‌کند که منابع دینی نسبت به تأثیرگذاری منفی ضعف و وابستگی اقتصادی در دستیابی به اهداف متعالی بی‌تفاوت نبوده است و دین اسلام علیرغم اینکه به زهد و آخرت‌گرایی ترغیب می‌کند، برنامه اقتصادی خود را به گونه‌ای تدوین کرده است که بر اقتدار سیاسی حکومت اسلامی افزوده شود. بنابراین دستورات اسلام درباره توانمندی و استقلال اقتصادی مسلمانان، علاوه بر این که از اهمیت دادن به معاش سرچشمه می‌گیرد، دارای مبنای سیاسی بوده و در راستای تقویت قدرت نظام اسلامی قرار می‌گیرد و توجهات مکرر مقام معظم رهبری با تعبیر «جهاد اقتصادی»، «حماسه اقتصادی»، «اقتصاد مقاومتی»، «اقتصاد با مدیریت جهادی» و... ریشه در چنین برداشتی از متون دینی دارد.

پیشینه

اغلب پژوهش‌های مرتبط با موضوع نوشتار حاضر با محوریت اقتصاد مقاومتی، چرایی، مبانی، مولفه‌ها، موانع و همچنین ارتباط آن با متغیرهای متعدد از قبیل عوامل صنفی، تربیتی، دانشگاهی، تولیدی و... شکل گرفته و برخی مقالات در قالب تک‌نگاره‌هایی مربوط به اقتصاد مقاومتی در سیره هر کدام از ائمه معصومین (ع) نوشته شده است که عمدتاً در دهه اخیر و متأثر از تأکیدات مقام معظم رهبری بر اقتصاد مقاومتی بوده است. یکی از پژوهش‌های مشابه این نوشتار، مقاله‌ای با عنوان «استقلال اقتصادی و استقلال سیاسی» نوشته محمد تقی‌زاده انصاری (۱۳۷۹) است که راهکارها و ظرفیت‌های جمعیتی، جغرافیایی و فرهنگی موثر در استقلال اقتصادی را

مطالعه نموده و بدون این که ارتباطی با منابع دینی داشته باشد، رابطه توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی در جوامع را بررسی می‌کند. مقاله دیگری نیز با عنوان «استقلال اقتصادی در آموزه‌های دینی و مولفه‌های آن» توسط مصطفی کوهی (۱۳۹۵) نوشته شده است که به راهکارهای درونی تحقق استقلال اقتصادی پرداخته است. کتاب «اقتصادنا» نوشته شهید سیدمحمدباقر صدر هم از منابع نسبتاً قدیمی است که به مصادیق اقتصاد اسلامی و زمینه‌های تحقق آن پرداخته، اما به طور مستقیم به استقلال اقتصادی و تبعات سیاسی آن نپرداخته است. آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی هم در فرازی از کتاب «شذرات المعارف» ارتباط اقتصاد با اقتدار سیاسی و عزت ملی در کشورهای اسلامی را مورد توجه قرار داده و تصریح کرده است که بی‌توجهی به تامین نیازهای اقتصادی در جوامع اسلامی، زمینه‌های وابستگی و ضعف پایه‌های حکومت اسلامی را به وجود می‌آورد و وابستگی معیشت جامعه اسلامی به اراده دشمنان را زمینه‌سازی فروپاشی و نابودی آن می‌داند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰: ۲۰). سید جمال واعظ هم در اواخر دوره قاجاریه رساله مختصری با عنوان «لباس التقوی» در زمینه استقلال اقتصادی و مذمت وابستگی به بیگانگان دارد (واعظ اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۸) که به نظر می‌رسد ماهیت تبلیغی دارد. استقلال اقتصادی همچنین در برخی کتب تفسیری ذیل آیات شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، ۶۰) و «...وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) بحث شده است. بر این اساس تاکنون پژوهش بنیادی مبتنی بر منابع دینی به منظور بررسی جایگاه استقلال اقتصادی در اسلام با رویکرد حفظ اقتدار حاکمیت دینی انجام نگرفته است و از این جهت نوشتار حاضر جنبه نوآورانه دارد.

۱. اهمیت استقلال اقتصادی در اندیشه دینی

اسلام به خلاف تفکر زهدگرایی افراطی، نه تنها به ترک دنیا توصیه ندارد، بلکه با در نظر گرفتن تمام ابعاد دنیوی و اخروی مربوط به حیات انسان، دنیا و آخرت را توأمان دانسته و با فرمایش «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن» (قصص، ۷۷) نشان داده است همان گونه که نیازهای معنوی و روحانی انسان را در کانون توجه خود قرار داده، از نیازهای مادی او نیز چشم پوشی نکرده است. در تفکر دینی، اهمیت تامین نیازهای مادی و معیشتی به اندازه‌ای است که خداوند در عبارت قرآنی «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ؛ و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم و برای شما در آن وسایل معیشت نهادیم» (قصص، ۱۰) تامین معیشت و رفاه مادی انسان را با صراحت به خود نسبت داده است.

در همین راستا، دین مبین اسلام برنامه‌ریزی و دولت‌های اسلامی را به طور مستقیم موظف کرده است تا از معیشت مردم محافظت کرده و سطح زندگی مناسبی را برای تمام افراد جامعه فراهم کند، به گونه‌ای که افراد جامعه و خانواده‌ها متناسب با شرایط و مقتضیات روز، بدون سختی و ناراحتی زندگی کنند (صدر، ۱۴۱۷: ۶۶۲).

فرهنگ اسلامی به دلیل درک بالایی که از تبعات ناگوار نیازمندی و ضعف اقتصادی دارد، علاوه بر این که کاهش ثروت و سستی در امور مالی را نکوهش کرده، دستورات فراوانی در تشویق به کسب معاش صادر کرده است تا جایی که کار و تلاش را یکی از مصادیق جهاد به حساب آورده و استغنا و بی‌نیازی را موجب عزت و در مقابل فقر و نیازمندی را زمینه ساز تحقیر و اسارت افراد دانسته (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸: ۲۵۹) و وابستگی جامعه اسلامی را نیز عامل ذلت آن معرفی کرده است. امام علی(ع) درهمین زمینه فرموده است: «لاتزال هذه الامة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم و يطعموا طعمة العجم فاذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل؛ مادامی که این امت لباس بیگانه نپوشد و از غذاهای آنان استفاده نکند، همواره در خیر خواهد بود و هنگامی که چنین کند خداوند آنان را ذلیل خواهد کرد» (برقی، ۱۳۷۱: ۴۱۰/۲).

بر این اساس، در تاریخ طولانی مبارزات حق و باطل، موضوع استقلال اقتصادی پیوسته مورد توجه طرفین این جبهه قرار گرفته و ثروت و توانمندی اقتصادی جریان باطل یا ضعف اقتصادی جریان حق، تأثیر مستقیم در دستیابی جریان دینی به اهداف متعالی خود داشته است، چنان که قرآن کریم در آیه شریفه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اْعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل، ۳۶) یکی از اهداف مهم بعثت پیامبران را تشکیل جامعه خداپرست و مقابله با طاغوت‌ها معرفی می‌کند اما آن حضرات در هر جامعه‌ای که مبعوث شدند با انکار شدید طبقه مرفه و ثروتمند جامعه خویش مواجه می‌شدند؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سبا، ۳۴) که انذار پیامبران را با اتکا به فراوانی اموال و قدرت خود نادیده گرفته و می‌گفتند: «...نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ؛ ما دارایی و فرزندانمان از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد» (سبا، ۳۵). بر همین اساس اندیشه دینی، استقلال مالی پیروان خود را مورد توجه داده و نسبت به توانمندسازی اقتصادی جامعه اسلامی تأکید داشته است. با اندک تاملی در می‌یابیم که بیانات دال بر اقتصاد، معیشت، تولید و مقررات مالی و اقتصادی، حجم قابل توجهی از کتاب الهی و منابع روایی را به خود اختصاص داده است.

۲. نقش استقلال اقتصادی در ثبات و پایداری جامعه اسلامی

اموال و ثروت‌های جهان برای ایجاد زندگی اجتماعی و تقویت آن به منظور ادامه حیات کریمه و تحقق اهداف الهی از خلافت انسان بر روی زمین است (صدر، ۱۴۳۴: ۳۶/۵) و خداوند آنها را وسیله معاش و مایه قوام و بقای جامعه انسانی قرار داده و برای شخصی معین وقف نکرده است تا بتواند با قوانین دینی دایره تصرفات افراد در اموال را محدود کند، اما به خاطر مصالحی مقرر کرده تا این نعمت‌ها که در واقع به مجموع بشر ارزانی شده است طبق مناسباتی چون وراثت، حیات، تجارت و... به اشخاص اختصاص پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۳/۴)، بنابراین از منظر الهی، همه اموال و ثروت‌های موجود در واقع، مال همگان است و تنها به خاطر مصالح خاص، بخشی از آن به افرادی از جامعه اختصاص می‌یابد و به همین دلیل در جایی که مالکیت فردی و خصوصی افراد،

مزاحم حق جمع باشد و حقوق جمع را ضایع سازد، رعایت مصلحت جامعه، مقدم بر رعایت مصلحت فرد می‌شود. بر این اساس از منظر اسلام کارکرد نهایی سرمایه‌ها و اموال اشخاص، ثبات و مصالح جامعه است که خداوند در آیه شریفه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا؛ و اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده به سفیهان مدهید» (نساء، ۵) بدان تصریح کرده است. موضوع آیه شریفه اگر چه در خصوص اموال ایتام می‌باشد، اما بر این حکم عمومی مرتبط با جامعه اسلامی دلالت می‌کند که جامعه شخصیتی واحد دارد که مالک تمامی اموال است و خداوند زندگی این شخصیت واحد را به وسیله همان اموال تامین کرده و آن را رزق وی ساخته است، پس بر این شخصیت لازم است که آن اموال را اداره نموده و از فساد و تضییع آن جلوگیری کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۰/۴ و ۲۷۱). ارزشمندی اموال و ثروت‌های مادی از جنبه‌های متعددی مورد توجه مفسران قرار گرفته است. برخی از مفسران معتقدند مال سبب ایستادگی و استقلال جامعه است و این موضوع به قدری مهم است که خداوند آن را در برخی از آیات قرآن با جان برابر دانسته است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ؛ در حقیقت خدا از مؤمنان جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد خریده است» (توبه، ۱۱۱) و «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً؛ خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می‌کنند به درجه‌ای بر خانه‌نشینان مزیت بخشیده» (نساء، ۹۵). خداوند همچنین در اکثر آیات کلمه «الخير» را برای اموال به کار برده است، بدین دلیل که اگر مال و ثروت نباشد، امتثال برخی دستورات الهی مانند عمل صالح، همکاری در کارهای خیر و آماده کردن سپاه برای مقابله با دشمنان دین و وطن ممکن نخواهد بود، استثنا کردن اموال در کنار فروج و دماء از اصل کلی حلال بودن کل اشیاء در بیان فقها و برخی احادیث نیز نشانه دیگری از بها دادن نگرش دینی به اهمیت اموال و ثروت در جامعه می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۵۳/۲-۲۵۵). برخی از مفسران، همچنین قبح ثروتمندی از منظر انجیل را با تشویق اسلام به کسب ثروت مقایسه کرده و سرمایه‌های مادی را قوام زندگانی و اجتماع دانسته و تصریح کرده‌اند که اگر ملتی فقیر باشد هرگز نمی‌تواند کمر راست کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷۰/۳). برخی دیگر از مفسران در کنار تشویق به تجارت و کار و تلاش، از مال مومن به عنوان سلاح او نام برده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴۰/۱) و سپردن اموال عمومی به دست سفیهان و اعطای هرگونه مقام و مسئولیت مالی به این گونه افراد را خیانت به جامعه تلقی کرده‌اند (قزائنی، ۱۳۸۷: ۲۱/۲). برخی دیگر از مفسران، دارایی اقتصادی را مایه استواری معاش و حتی معاد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۳) و ثروت را عامل استواری و استقلال افراد و جوامع دانسته‌اند (حق‌ی برسوی، بی تا: ۱۶۵/۲). برخی دیگر از هر گونه تصرف ناصواب در اموال نهی کرده‌اند با این استدلال که تعبیر «قیاماً» از تاثیر مال در حیات و پایداری فرد و جامعه حکایت می‌کند و بیانگر این حقیقت است که با نابودی اقتصاد، جامعه با خطر انقراض مواجه می‌شود چرا که مال به منزله خون در عروق پیکره جامعه است و ثروت یک مملکت به منزله ستون فقرات آن جامعه تلقی

می‌شود و ملتی که ستون فقرات نداشته باشد قدرت قیام و مقاومت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳۱/۱). اگر چه اغلب تفاسیر که در این زمینه به تفصیل بحث کرده‌اند، عبارات متفاوتی به کار برده‌اند ولی نقطه مشترک نگرش‌های تفسیری مذکور این است که خداوند به صراحت اموال را سبب قوام و برپایی زندگی بیان کرده و لازم دانسته است پیروان اسلام از لحاظ مالی، وابستگی و ضعف نداشته باشند، در غیر این صورت توانایی کافی برای ایستادگی بر آرمان‌های الهی و مقابله با سلطه دشمنان خدا را نخواهند داشت.

۳. نقش اقتصاد در استقرار و تقویت نظام‌های الهی

پیامبران مردم را به اطاعت خود و نافرمانی حاکمان ستمگر فرا می‌خواندند «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه به توفیق الهی از او اطاعت کنند» (نساء، ۶۴)، ولی توانگران و ثروتمندان با دعوت آنان مخالفت کرده و مردم را از تبعیت آنها منع می‌کردند و تمکن اجتماعی و مالی آنها از عوامل مهم این مخالفت بوده است که در قرآن بدان تصریح شده است؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ، وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ؛ و [ما] در هیچ شهری هشداردهنده ای نفرستادیم جز آنکه خوشگذرانان آنها گفتند ما به آنچه شما بدان فرستاده شده‌اید کافریم، و گفتند ما دارایی و فرزندانمان از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد» (سبا، ۳۴ و ۳۵). با توجه به تاثیر توانمندی مالی در نیل به اهداف نبوت و تحقق خلافت الهی این موضوع مورد توجه خداوند و رهبران الهی قرار گرفته است که با اتخاذ برخی برنامه‌های اقتصادی، توان مالی امت توحیدی را افزایش داده و توازن لازم را ایجاد کنند. برخی نمونه‌های تاریخی مرتبط در ذیل بیان می‌شوند:

بنی اسرائیل که به حضرت موسی (ع) گرویده بودند خانه و مسکن نداشتند و دارای زندگی صحرائی پراکنده و چادرنشینی بودند و برخی نیز به صورت طفیلی در خانه قبطیان زندگی می‌کردند. از نخستین دستورات خداوند به حضرت موسی (ع) این بود که برای قومش خانه ساخته و مسکن آنان را از فرعونیان جدا کند؛ «وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا» (یونس، ۸۷)، آنها با این اقدام به زندگی طفیلی‌گری در خانه‌های قبطیان پایان داده و به یک زندگی مستقل منتقل می‌شدند و اسرار کارها و نقشه‌های آنها نیز به دست دشمنانشان نیفتاد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱۰ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۰/۸). استقلال مسکن اگر چه به تمرکز و اجتماع بنی اسرائیل بسیار کمک می‌کرد و طرح مسائل اجتماعی، انجام مراسم مذهبی و برنامه‌ریزی برای آزادی‌های لازم را مقدور می‌ساخت اما هنوز ثروتمند بودن فرعونیان یکی از موانع حضرت موسی (ع) در مسیر هدایت امت بود که در نهایت موجب شد آن حضرت (ع) از خداوند نابودی اموال فرعونیان را مطالبه کند: «رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (یونس،

۸۸). در نهایت پس از آن که همین نفرین حضرت موسی (ع) برای نابودی اموال دشمنان و زایل شدن قدرت تفکر آنان به استجابت رسید، راه برای انقلاب و وارد کردن ضربه نهایی بر آنان باز شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/۳۷۳). نمونه قرآنی دیگر دوره نبوت و وزارت حضرت یوسف (ع) بود. آن حضرت بعد از ارائه طرح اقتصادی مقابله با قحطی از زندان آزاد شد و کرسی صدارت را از پادشاه مطالبه کرد: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۵). برخی از مفسران دلیل این درخواست را کسب توانمندی برای اجرای احکام الهی، اقامه حق و توسعه عدالت و زمینه سازی برای گسترش دعوت دینی در مصر دانسته اند (نسفی، ۱۳۷۶: ۲/۲۲۷). وزارت حضرت یوسف برای مصری ها آثار مثبت فراوانی داشت؛ همه مورخان دوران نبوت و وزارت او را دوران شرف مصر توصیف می کنند که دعوتش برای مصر رحمت و هدایت بود، مردم مصر را از گرسنگی و هلاکت حتمی نجات داده و چراغ ایمان، یکتاپرستی و عدالت را در مصر برافروخت (بیومی، بی تا: ۷۴/۲). فرایند کسب توانمندی اقتصادی و بهره گیری از آن در تثبیت و تقویت حکومت الهی و تبلیغ و ترویج اندیشه توحیدی توسط حضرت یوسف بدین ترتیب است که آن حضرت پس از آن که به مقام وزارت رسیده و اختیار اقتصاد مصر را به دست گرفت در هفت سال اول وزارتش تولید آذوقه را افزایش داده و با تدبیر صحیح، غذای مورد نیاز مردم برای سال های خشکسالی را ذخیره کرد و در هفت سال دوم شروع کرد به فروش آذوقه؛ سال اول آذوقه را در برابر درهم و دینار فروخت، سال دوم که درهم و دینار یافت نمی شد در برابر زیور آلات و جواهرات، سال سوم در برابر دام و چهارپایان، سال چهارم در برابر غلامان و کنیزان، سال پنجم در برابر خانه ها و املاک، سال ششم در برابر مزارع و آب ها و سال هفتم خود مردم را به عنوان غلام و کنیز خریداری کرد. وقتی که قحطی تمام شد احرار و عبید و اموال منقول و غیر منقول همه مملوک حضرت یوسف بودند و مردم پیوسته ملک و حکومت و تدبیر او را می ستودند. آن حضرت پس از پایان قحطی و نجات اهل مصر که در آن زمان از لحاظ اقتصادی به طور کامل در اختیار او بودند از قدرت اقتصادی و سیاسی و نفوذی که بر شاه داشت استفاده کرده و همه مردم را که یگانه پرست شده بودند آزاد کرد و پادشاه نیز به این تصمیم یوسف مباحثات کرده و ضمن تجدید شهادت به توحید و نبوت یوسف (ع)، هدایت خود به ایمان، اداره کشورش و بقای آن را مدیون تدابیر یوسف دانسته و آن حضرت را دوباره در وزارت ابقا کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۲۸۱).

دین اسلام نیز بقای خود را مدیون اموال حضرت خدیجه کبری (س) می باشد؛ مسلمانان اگر توانستند تحریم های قریش در شعب ابی طالب را تحمل کنند به پشتیبانی ثروت هنگفت آن حضرت بود و پیامبر (ص) با فرمایش «ما قام ولا استقام دینی إلا بشیئین: مال خدیجه و سیف علی بن ابی طالب؛ دین من استواری نیافت مگر به دو چیز، مال خدیجه و شمشیر علی بن ابی طالب» (طوسی، ۱۴۱۴: ۸۲/۲) نقش ثروت حضرت خدیجه در عبور مسلمانان از تنگناهای اقتصادی و پایداری آنها در برابر فشارها را تایید فرمود. اهمیت ثروت و رفع نیازهای

مادی برای رهایی جریان نوپای اسلام از فشارهای مشرکان به قدری بود که حضرت علی(ع) به منظور رفع نیازهای مادی مسلمانان شعب ابی طالب در باغ‌های یهودیان که در تحریم مسلمانان هم پیمان مشرکان نبودند، کار کرده و کسب درآمد می‌کرد (طبری، ۱۳۸۳: ۸۵).

رسول خدا(ص) پس از هجرت به مدینه نیز که سنگ بنای تاسیس نظام اسلامی را گذاشت نسبت به استقلال اقتصادی مسلمانان توجه جدی داشت که تاسیس بازار مسلمانان یکی از مهمترین و هوشمندانه‌ترین اقداماتش در راستای ایجاد جامعه اسلامی و اقتدار سیاسی آن بود. آن حضرت(ص) پس از هجرت به مدینه ملاحظه کرد یهودیان بنی قینقاع که انحصار بازار مدینه را در دست دارند در معاملات خود ظلم کرده، دست به احتکار اجناس زده و رباخواری می‌کنند. رسول خدا(ص) به منظور شکست انحصار یهودیان، بازاری جدید در شهر مدینه تاسیس کرد، سپس با حضور در محله بنی ساعده و تعیین مکان مناسب، بازار دیگری در آن تاسیس کرد، محلی را هم در شرق مسجدالنبی در منطقه بقیع الغرقد برای تاسیس بازار تعیین نمود که به خاطر انحصارطلبی یهودیان و مخالفت آنها ناچار شد آن را به مکان بازار مدینه در نزدیکی مسجدالنبی منتقل کند و در اقدامی دیگر تاجران غیر بومی بازار فصلی نبیط را هم به بازار مدینه منتقل کرد و در نهایت پس از تاسیس و توسعه بازارهای متعدد برای مسلمانان مدینه، اخذ خراج در این بازارها را نیز ممنوع کرد (رحیمی و غلامی، ۱۳۹۴: ۸۲-۷۴). پس از آن با توجه به این که مقررات بازارهای مسلمانان آسان‌تر و عادلانه‌تر بود و منافع فروشنده و خریدار را بیشتر تأمین می‌کرد بازرگانان غیر محلی نیز، به این بازارها روی آورده و آن را بر بازار یهودیان ترجیح دادند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۰۲). پیامبر(ص) بدین طریق توانست به سیطره یهود بر اقتصاد و مراکز تجارت یثرب پایان داده و بدون اتکا و نیاز به یهودیان انحصارطلب مدینه قدرت تجاری و حس استقلال اقتصادی را در مردم مدینه ایجاد کند و با تقویت اقتصاد مدینه، زمینه را برای اقتدار مسلمانان و استقلال در سایر عرصه‌ها فراهم نماید.

در تاریخ امامت نیز غصب فدک از اهل بیت پیامبر(ص) با این استدلال اتفاق افتاد که پیامبران از خودشان اموال به ارث نمی‌گذارند، اما نسبت به بخشی از اموال و مواثیر آن حضرت(ص) که در اختیار همسرانش بوده و بخشی دیگر همانند شمشیر، انگشتر، عمامه و البسه آن حضرت که در اختیار علی(ع) بوده و ارزش معنوی و غیرمادی داشتند هیچ تعرضی نشد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۲۶۱/۱۶). همین تناقض نشان می‌دهد هدف از غصب فدک، تضعیف اقتصادی حضرت علی(ع) و فاطمه(س) بوده است که رقبای سیاسی جریان حاکم بودند. در تقابل امام علی(ع) و معاویه نیز با استناد به حدیث امام صادق(ع) که فرمود: «در بین قریش پنج نفر با علی(ع) بودند در حالی که سیزده قبیله با معاویه بودند» استدلال می‌شود که طرفداری اکثریت قریش از معاویه دارای علل اقتصادی و اجتماعی بوده است (فیاض، ۱۳۸۲: ۶۶).

۴. نقش استقلال اقتصادی در دفع تهدید دشمنان جامعه اسلامی

یکی از شرط‌های مهم تحقق اقتدار حکومت اسلامی که باید در تعامل با دیگران مورد توجه قرار گیرد، رفع کامل زمینه‌های برتری کفار بر مسلمانان است و هر طرح، رفتار و قراردادی که راه نفوذ کفار بر مسلمانان را هموار کند، حرام و ممنوع است. اقتضای آیه شریفه «...وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است» (النساء، ۱۴۱) هم این است که مسلمانان باید در تمام جهات سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی از استقلال کامل برخوردار باشند (قرائتی، ۱۳۸۷: ۱۹۱/۲). فقها با استناد به همین آیه «قاعده نفی سبیل» را طرح کرده و معتقد هستند خداوند حکمی صادر نکرده است که بر اساس آن زمینه برای سلطه و غلبه غیر مسلمانان بر مسلمانان فراهم شود و همه احکام اسلامی در راستای تقویت مسلمانان در برابر کفار می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۹۱/۲).

در مقابل رویکرد دینی نفی سبیل، جریان سلطه و استکبار نیز برای به خدمت گرفتن توده مردم و تحمیل سلطه و قدرت خود بر موحدان، از فقر و ضعف اقتصادی آنان بهره گرفته و چه بسا سعی می‌کند آنان را فقیر و نیازمند و از لحاظ مالی وابسته نگه دارد. با این تحلیل که وقتی توده‌های مردم مستضعف که بیشتر پیروان توحیدی را تشکیل می‌دهند در تنگنای اقتصادی قرار بگیرند به طور طبیعی توان مبارزه را از دست خواهند داد و گرفتاری معیشتی فرصت تفکر درباره وضع موجود و مقاومت در برابر باطل را از آنها سلب خواهد کرد، به دلیل اتخاذ همین سیاست است که منافقان مدینه وقتی از افزایش قدرت حضرت محمد(ص) احساس نگرانی کردند به تصریح قرآن کریم در آیه شریفه «هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا؛ به کسانی که نزد پیامبر خداوند اتفاق نکنید تا پراکنده شوند» (منافقون، ۷) تلاش کردند با فشار، تحریم و آسیب اقتصادی یاران رسول خدا(ص) را از پیرامونش برانند. حال به اقتضای قاعده نفی سبیل اگر وابستگی و ضعف اقتصادی مسلمین زمینه تهدید آنها توسط کفار را فراهم کند از منظر اسلام امری مردود تلقی می‌شود و مسلمانان باید با رسیدن به استقلال اقتصادی، خطر نفوذ دشمن با تهدیدها و وعده‌های اقتصادی را از بین ببرند.

تاریخ گواهی می‌دهد که کفار علاوه بر بهره‌گیری از وابستگی اقتصادی که برای تضعیف نظام‌ها و دولت‌های دینی و تضعیف رهبران الهی داشته‌اند، از این حربه برای تضعیف عقاید و تحقیر باورهای دینی مسلمانان هم استفاده می‌کنند چنانکه رومیان در دوران عبدالملک بن مروان سکه‌های مسلمانان را با نقش پدر، پسر و روح القدس ضرب می‌کردند و از وابستگی آنها در صنعت ضرب سکه بهره تبلیغی می‌بردند. زمانی که عبدالملک از شیوع گسترده نمادهای مسیحیت در سرزمین‌های اسلامی به واسطه سکه‌های رومی مطلع شد، دستور جمع‌آوری آنها را داد، اما پادشاه روم تهدید کرد که اگر مسلمانان مانع ضرب سکه با نقش و نشان مسیحیت شوند از این پس سکه‌های جهان اسلام را با نقش اهانت به پیامبر اسلام(ص) ضرب خواهد کرد. در این چالش سیاسی و اقتصادی

که به خاطر وابستگی مسلمانان به کفار ایجاد شده بود امام باقر(ع) به تبعیت از شیوه جامع رهبران اسلام که ایجاد توانمندی اقتصادی و رفع وابستگی به بیگانگان بود که ضرب سکه‌های اسلامی با شعارهای توحیدی و نام حضرت پیامبر(ص) را توصیه کرده و ساختن آن را به صنعتگران مسلمان آموزش داد و در نتیجه با جایگزین کردن سکه‌های اسلامی با سکه‌های رومی تهدید رومیان را برطرف ساخت (بیهقی، ۱۳۲۵: ۲/ ۲۳۶-۲۳۲). این نمونه‌ها نشان می‌دهند وابستگی اقتصادی جامعه اسلامی آن را در آستانه شکست سیاسی و اعتقادی قرار می‌دهد و به اقتضای قاعده نفی سبیل، جامعه اسلامی باید این تهدید را از خود دفع کند. راهکار آن استقلال اقتصادی است.

دایره شمول این قاعده به قدری است که فقها در مسائل فردی هم بدان استدلال کرده و برخی وابستگی‌های مالی فردی مسلمان به غیر مسلمان را مردود دانسته‌اند. همان گونه که فقها حق شفعه غیر مسلمان بر ملک شریک مسلمان را ساقط می‌دانند با این استدلال که حق شفعه داشتن کافر بدین معنا است که او حق دارد بدون میل مسلمان، ملک را از دست او خارج کند و این یعنی سلطه و برتری دادن کافر بر مسلمان که به دلیل آیه نفی سبیل جایز نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۷۴) و همین استدلال در حق ارث بردن کافر از مسلمان هم جاری است. حال با توجه به این که اسلام در حقوق فردی، زمینه‌های تهدید اقتصادی کافران را نفی کرده است، طبیعی است که دفع چنین تهدیدی در سطح کلان و در سطح اجتماع و حکومت اسلامی از اهمیت مضاعفی برخوردار باشد چرا که استعمارگران و طاغوت‌ها پیوسته اهداف سیاسی خود را در ورای تهدیدهای اقتصادی تعقیب کرده و با ایجاد نیازها و بحران‌های اقتصادی تلاش می‌کنند زمینه را برای تضعیف و حتی تغییر دولت‌های اسلامی فراهم سازند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تأکید بر آسیب‌های سیاسی که ممکن است وابستگی اقتصادی به جامعه اسلامی وارد کند این فرضیه را مورد بررسی قرار داد که اسلام نسبت به وقوع این گونه آسیب‌ها که استقلال و اقتدار جامعه و همچنین کبان اسلام را به خطر می‌اندازد، بی تفاوت نبوده است و وابستگی اقتصادی را زمینه‌ساز فروپاشی اجتماعی، سیاسی و اعتقادی جامعه می‌داند. در همین راستا متون دینی و سیره پیشوایان الهی پیوسته بر توانمندسازی اقتصادی جامعه اسلامی در برابر غیر مسلمانان رهنمون شده است. چنین نتیجه و دستاوردی علاوه بر این که توسط تعالیم دینی و اهمیتی که به امور معیشتی داده شده، تأیید می‌شود از پشتوانه تاریخی، قرآنی و فقهی نیز بهره می‌برد. بر این اساس هر عملی که از مسلمانان سر بزند و منتهی به سلطه کفار بر آنها شود نامشروع است و استیلا و برتری اقتصادی کفار بر مومنان یکی از این امور مذموم است که در اسلام از آن منع شده است. امروزه که شکستن نظام‌های سیاسی مستقل و مقاومت‌های مردمی با وارد کردن فشارهای مالی و معیشتی به یک رویه جاری در عرصه جهانی تبدیل شده، این مسأله از اهمیت فراوانی برخوردار است و ممکن است ناظر به چنین اهمیتی باشد

که رهبر معظم انقلاب با تأکید بر نقش محوری اقتصاد، اقتصاد قوی را نقطه‌ی قوت و عامل مهم سلطه‌ناپذیری و نفوذناپذیری کشور و در مقابل اقتصاد ضعیف را نقطه‌ی ضعف و زمینه‌ساز نفوذ، سلطه و دخالت دشمنان دانسته‌اند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲) و تاکنون بیش از ده‌ها بار مضمون این جمله را تکرار کرده‌اند که «اگر استقلال اقتصادی یک جامعه‌ای تحقق پیدا نکند استقلال سیاسی آن کشور هم تحقق پیدا نمی‌کند» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۲/۱۰). راهکار مورد تأکید رهبر انقلاب برای رفع ضعف‌های اقتصادی و افزایش اقتدار حکومت اسلامی، تلاش برای تحقق اقتصاد مقاومتی، تشویق مردم و مدیران به جهاد اقتصادی، پرداختن به اقتصاد کشور و تقویت آن است که تحقق کامل آن نیاز به اقدامات عملی مردم و تلاش‌های علمی اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌های مرتبط دارد. امید است با ورود پژوهشگران، عرصه‌ها و افق‌های جدیدی از مباحث اقتصاد در حکومت اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و گام‌های بیشتری برای تقویت حکومت‌های الهی و رفع سلطه بیگانگان از جوامع مسلمانان برداشته شود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آقا بخشی، علی، افشاری راد، مینو، (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۳۸۷)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره.
- ابن منظور الأنصاری، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- بازرگان، مهدی، (۱۳۷۴)، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، نشریه کیان، شماره ۲۸، ۶۱-۴۶.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بهشتی، سیدمحمدحسین، (بی‌تا)، نشریه جهاد.
- بیهقی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۲۵ق)، المحاسن و المساوی، مصر، مکتبه النهضة.
- بیومی مهران، محمد، (بی‌تا)، دراسات تاریخیة من القرآن الکریم، بیروت، دار النهضة العربیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۷۸) غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، انتظار بشر از دین، چاپ سوم، قم، نشر اسراء.
- حقی برسوی، اسماعیل، (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- خمینی (ره)، سید روح الله، (۱۳۸۱)، صحیفه نور، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دال، رابرت (۱۳۷۶)، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حین مظفریان، تهران، نشر مترجم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیمی، عبدالرفیع، غلامی فیروزجانی، علی، (۱۳۹۴)، «بررسی تاریخی سیاست‌های اقتصادی- دینی رسول خدا(ص) در مدینه»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، ش ۲۶، ۷۱-۸۸.

- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، *شذرات المعارف*، تهران، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
- صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۱۷)، *اقتصادنا*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، (۱۴۳۴)، *موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر*، قم، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
- طبری، عماد الدین، (۱۳۸۳)، *کامل بهائی*، ترجمه محمدشجاع فاخر، تهران، نشر مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴)، *کتاب الامالی*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، قم، دارالثقافه للطباعه و النشر و التوزیع.
- فیاض، عبدالله، (۱۳۸۲)، *پیدایش و گسترش تشیع*، مقدمه سید محمد باقر صدر، ترجمه سیدجواد خاتمی، سبزوار، ابن یمن.
- قزائنی، محسن، (۱۳۸۷)، *تفسیر نور*، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی بجنوردی، سیدحسن، (۱۳۷۲)، *القواعد الفقهیه*، قم، اسماعیلیان.
- نسفی، عمر بن محمد، (۱۳۷۶)، *تفسیر نسفی*، تصحیح عزیز الله جوینی، تهران، سروش.
- واعظ اصفهانی، سیدجمال الدین، (۱۳۶۳)، *رسائل قاجاری*، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۳)، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، قم، انتشارات نینوا.
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، <http://www.leader.ir>، تاریخ مراجعه، فروردین ۱۴۰۰



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی تحلیلی موانع و آفات دین پژوهی مستشرقان براساس آموزه‌های قرآن و روایات

داوود کمیجانی^{۱*}، ربابه عزیزی^۲

۱. استادیار، دانشگاه تقریب مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران.

۲. کارشناس ارشد، گروه تفسیر قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2023.50733.1134

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15850.html

چکیده

نویسنده مسئول:

داوود کمیجانی

ایمیل:

davood.komijani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۰۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

دین پژوهی، مستشرقان، اعتقادات فردی، پیش فرض، روش تحقیق.

دین پژوهی، اگر چه دانشی کهن ولی مطالعه‌ای رو به گسترش است که هر ساله نتایج، پیامد و یافته‌های نوینی را پیش رو می‌نهد و ژرفای عمیق‌تری را تجربه می‌کند، به گونه‌ای که این دست‌آوردها و نتایج، تفاوت‌های زیاد و ثانیاً نتایج آن اکثراً، اعتبار علمی کوتاه مدتی داشته و با انتقادات، ردیه‌ها و نهایتاً اصلاحاتی، دگرگون می‌شوند. اکنون پرسش مهم آن است که اولاً «چه عوامل و موانعی این گونه کاستی یا تغایرها را دامن می‌زند؟» و ثانیاً «آیا این موانع و آفات از محققان ریشه می‌گیرد یا اقتضای عرصه و نوع تحقیق می‌باشد؟!» مقاله پیش‌رو، با بررسی شرایط و ویژگی‌های عرصه تحقیق در ادیان که با نوعی نقد تحلیلی - مصداقی همراه است، موانعی همچون «کمبود منابع لازم برای پژوهش» و «ضعف در روش مطلوب پژوهش» را مربوط به عرصه و نوع تحقیق و «اعتقادات فردی محقق»، «وجود پیش‌فرض‌ها» و «عدم درک معنوی موجود در ادیان» را آسیب‌هایی برخاسته از محققان این عرصه دانسته است و گونه دوم آسیب‌ها همانند «اعتقادات فردی محقق»، «وجود پیش‌فرض‌ها» و همچنین آسیب‌های نخستین موانع مربوط به «ضعف در روش مطلوب پژوهش»، که از شخصیت، دانش، باورها و پیش‌فرض‌های محقق نشأت می‌گیرد، باید مورد توجه جدی محققان این عرصه قرار گیرد تا با توجه به آن‌ها، تحقیقات خود را تا حد امکان از این ضعف‌ها پیراسته کنند.

بیان مسأله

در بسیاری از مناطق جهان، ادیان الهی و بشری، پیروان زیادی دارند و تاریخ بشر، جوامع دینی گوناگونی را تجربه نموده و این موضوع توجه برخی از اندیشمندان را به خود جلب کرده است؛ به همین جهت، دین پژوهی هر چند ریشه‌ای کهن دارد اما از ساختاری نوپا و در حال رشد برخوردار است. فراوانی محققان و تألیفات این عرصه، نشان دهنده استقبال جامعه علمی جهان، به این موضوع بسیار مهم است. برای مثال از مهم‌ترین منابع محققان در قلمرو دین‌شناسی، دایرةالمعارف سیزده جلدی «خلاق و دین»^۱ جیمز هیستینگز (۱۹۲۲-۱۸۵۲م) و سپس «دایرةالمعارف دین» شانزده جلدی با سرویراستاری میرچا الیاده^۲ (۱۹۰۷-۱۹۸۶م) که بیش از ۱۲۰۰۰ مقاله از صدها نویسنده در آن درج شده است. این مطالعات مقایسه‌ای دین و شاخه‌های وابسته از جمله روش‌های دین‌پژوهی است که اهمیت زیادی در نزد دین پژوهان دارد اما از آن جا که تاریخ اعتبار دست آوردهای این علم، کوتاه است تنها پس از ۲۸ سال از انتشار «دایرةالمعارف دین» ضرورت بازنگری و ارتقاء آن سبب شده تا در یک پروژه تحقیقاتی پنج‌ساله با همکاری بیش از ۳۰۰ نفر از استادان دین‌شناس (عمدتاً آمریکائی) و با نظارت و سرویراستاری «لیندسی جونز»^۳ (استاد مطالعات مقایسه‌ای دانشگاه اوهایو آمریکا)، ویرایش جدیدی از آن سامان گرفته و در سال ۲۰۱۵ در آمریکا به چاپ برسد. در این بازنگری، هیچ مقاله‌ای از نسخه اول نیست که در بازنگری دست نخورده مانده باشد. در بعضی موضوعات قلمرو بحث وسیع‌تر شده، مثلاً در مقاله «دنای پس از مرگ» در نسخه قبل فقط دیدگاه‌های چینی و یهودی ذکر شده بود اما در ویرایش دوم دیدگاه‌های مسیحی، یونانی، اسلامی و ژرمنی نیز لحاظ شده‌اند. بعضی مقالات هم مثل «تغییر آیین»، «ثنویت‌گرایی و سنت» به کلی حذف شده و بعضی دیگر دوباره نوشته شده‌اند، از جمله «آیین کنفوسیوس»، «ادیان ژرمنی»، «تاریخ مطالعه گنوسی‌گری»، «روش‌های مطالعه دین»، «روان‌شناسی دین»، «کاریزما»، «فولکلور»، «تجربه دینی»، «هنگامه مقدس» و «یهودیت».

در این بین برخی از موضوعات هم بسط فوق‌العاده و شاید مطلوبی یافته‌اند؛ مثلاً مدخل «قانون و دین» که حاوی سیزده مقاله در شش قلمرو مختلف شده (مانند «رابطه دین و قانون با ادبیات»، «دین و قانون با اخلاق»، «دین و نظریه نقد»، «رابطه دین با حقوق بشر»، «دین و عقوبت») یا مدخل «دین و سیاست» که به ده مقاله فرعی‌تر تبدیل گردیده است. با این وصف، آنچه بیش از هر چیز در این عرصه رو به رشد شگفت آور است، گستردگی تحقیقات، تنوع، تفاوت و حتی بی‌ثباتی در دست‌آوردهای آن است.

1. Encyclopedia of Religions and Ethics

2. Mircha Elidah

3. Lindsey Jones (استاد مطالعات مقایسه‌ای دانشگاه اوهایو آمریکا)

آثار و مکتوباتی که در عرصه دین شناسی از حدود ۲۵ قرن قبل از زمان «هرودت»^۱ و «سیسرون»^۲ تا حال موجود است، نشان می‌دهد که بسیاری از توصیفاتی که نویسندگان و محققان دین‌شناس، در خصوص ادیان مختلف داشته‌اند، به نوعی از کاستی‌های محتوایی و ساختاری برخوردار می‌باشند. امروزه در تحقیقات ادیان با انبوهی از نتایج متفاوت و حتی گاه مغایری روبرو هستیم که شاید در هیچ یکی از عرصه‌های تحقیقاتی دیگر وجود ندارد. این مسئله از تحقیقات روزافزون ادیان در دوران معاصر کاملاً مشهود است. لذا این یک سؤال جدی و مهم است که: «چه عواملی سبب این گونه کاستی یا تغایر برداشت‌ها از یک دین می‌شود؟ آیا این عوامل از محقق ریشه می‌گیرد یا اقتضای عرصه و نوع تحقیق می‌باشد؟!»

پیشینه

تحقیقات در زمینه موانع و آفات دین پژوهی چندان گستردگی ندارد؛ به طور مثال در زمینه کتب شناخت ادیان می‌توان به کتاب‌های «جهان مذهبی» از «رابر ویر»^۳، «ادیان در دنیای مدرن» از «لیندا وودهد»^۴، «شناخت و دین» از «ریستو سارینن»^۵ و ... اشاره کرد که به این موضوع در مقدمه (یا گاه متن) برخی از کتب پرداخته شده است. در زمینه مقالات نیز، مقاله «آسیب شناسی دین پژوهی معاصر» به نگارش علی اکبر صادقی رشاد، آسیب‌های دین پژوهی را به سه دسته دین پژوهی سنتی، دین پژوهی متجدد و دین پژوهی نوع سوم تقسیم کرده و معایب هر یک را معرفی کرده است. همچنین عبدالحسین خسرو پناه در مقاله «آسیب شناسی دین پژوهی معاصر» آسیب‌های دین پژوهی را ۱. نگرش کارکردگرایانه به دین، ۲. آسیب روش شناختی، ۳. آسیب جزءنگری به جای کل نگری، ۴. مغالطه اشتراک لفظی، ۵. آسیب پیش‌فرض‌ها و ۶. آسیب نسبی‌گرایی عنوان کرده‌اند. البته در کتاب «علم تطبیق ادیان» که در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده اشارات گذرایی به این موانع داشته است. مقالات انجام شده به بررسی موانع دین پژوهی در عصر معاصر و در بین آثار نویسندگان داخلی که بازتابی از جریان‌های سیاسی و اجتماعی عصر حاضر است پرداخته ولی مقاله حاضر ضمن بیان موانع دین پژوهی به دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه قرآن کریم با روش تحلیلی - مصداقی پرداخته است.

از مجموعه این اشارات و بررسی شرایط و ویژگی‌های عرصه تحقیق در ادیان، و با نقد تحلیلی تحقیقات مشهود در ایران مانند کتاب «تاریخ جامع ادیان جهان» از «جان بی ناس»^۶ و «جهان مذهبی» از «رابرت ویر»^۷

1. Herodotus
2. Marcus Tullius Cicero
3. Robert Weir
4. Linda Vvdhd
5. Rusto Saarinen
6. John B Nass
7. William Robert Ware

و مقالات دایره المعارف‌هایی مانند «قرآن لیدن»، «اسلامی هلند»، «دین» و ... می‌توان دریافت که تلاش‌های علمی در عرصه دین پژوهی، هم از لحاظ ساختاری از محدودیت ذاتی برخوردار هستند و هم تحقیقات مذکور به نوعی دچار آسیب‌هایی بوده که گاه دست‌آوردهای آن را آلوده و حتی غیر قابل استفاده نموده است.

چالش‌های دین پژوهی

برخی از مهم‌ترین موانع و آسیب‌ها عبارتند از:

۱. کمبود منابع قابل استناد برای پژوهش: یکی از مهمترین موانع در راه دین پژوهی، کمبود منابع قابل استناد و مطمئن برای پژوهش در این زمینه است. البته این بدان معنا نیست که متون اصلی یا تفسیری مربوط به ادیان، محدود یا دور از دسترس می‌باشند؛ بلکه بالعکس، کثرت بیش از حد این گونه منابع، سبب شده تا در تشخیص اصالت آن‌ها، نوعی سردرگمی در تحقیقات ادیان، پدید آید، زیرا:

۱-۱. ادیان و مکاتب اعتقادی در جوامع انسانی از تنوع چشم‌گیری برخوردار هستند. افزون بر این، هر دین و مکتبی نیز در درون جامعه خود دارای قرائت‌های مذاهب و فرق‌های متعددی شده است که هر یک، باورها، اخلاق، احکام و شیوه دینداری خاص خود را دارند. این تکثر مکتبی با احتساب سنت‌ها و برخی اعتقادات رو بنایی پیروان یک فرقه در سرزمین‌های مختلف، موجب سردرگمی در تشخیص اصیل از بدعت‌ها، تحریف‌ها و تاویل‌های غلط شده است. این سردرگمی، موجب شده که برخی صورت مسئله را پاک نموده، به پلورالیسم دینی روی آورده، همه قرائت‌ها را دارای ارزش یکسانی بپندارند؛ جان هیک به عنوان بزرگ‌ترین حامی تکثر ادیان، چنین می‌گوید: «پلورالیسم دینی، یعنی قبول این نگرش که تبدیل انسان از وجودی خود محور، به خدا محور به وسیله راه‌های گوناگون در ادیان بزرگ تحقق دارد... پیروان ادیان گوناگون نباید بگویند که واقعیت مطلق یا به تعبیر ((خدا)) در واقع همان صفاتی است که آن‌ها درک کرده‌اند. آن‌ها باید بگویند که خدا این گونه برای ما ظاهر شده است و کارایی و اعتبار این تفسیرها در مطابقت با آن‌ها با واقع نیست» (جان، ۱۹۹۰: ۴۷). وقتی مبنای اصلی محقق برای پیشبرد تحقیقات، پلورالیسم حقیقت در مورد دین است، او به پیش فرض نسبیت‌گرایی دچار شده است و در آن صورت محقق بدون دغدغه دستیابی به حقیقت، واقعیت و انگاری نسبی در واقع به چالش عدم وجود حقیقت مطلق یا عدم امکان دست‌یابی به آن مبتلا می‌گردد. این ابتلاء، بر تلاش و جدیت پژوهشگران تأثیرات منفی بر جای گذاشته و پیامدهای روانی-عاطفی، انگیزشی و در نتیجه علمی و پژوهشی را در بردارد. تنها گروهی از محققان بسیار دقیق می‌توانند با همکاری مستمر و گسترده از علمای ادیان مورد بررسی، ترسیمی واقعی از تکثر ادیان ارائه دهند. این امر دقیقاً همان تفاوتی است که بین دست‌آوردهای مستشرق اسلام

شناسی مانند «هنری کرین»^۱ (۱۹۷۸-۱۹۰۳م) با بسیاری از هم عرصه‌هایش وجود دارد. چون او توانست با راهنمایی‌های عالم اسلام شناسی مانند «علامه طباطبایی» (ره)، حقیقت مکتب تشیع را در دین اسلام درک کرده و بر کلیاتی از ساختار آن واقف گردد. لذا کتاب «تشیع در اسلام» او یکی از دست‌آوردهای شاخص در این عرصه محسوب می‌گردد.

دکتر ادوارد سعید، مستشرق بزرگ معاصر پیامد تکثر گرایی نسبیت انگار را چنین می‌گوید: شرق شناسی از اندیشه‌ها، دکترین‌ها، و خطوط قوی حاکم بر فرهنگ غرب مطالبی را وام گرفته و متناوباً توسط آن‌ها تغذیه شده است. بنابراین می‌توان گفت که: «مستشرق‌های گوناگونی» با صفات زیر وجود داشته و هنوز هم وجود دارند: شرق زبان شناسانه، شرق فرویدی، شرق اشیپینگری، شرق داروینی، شرق نژادپرستانه و با این حال هرگز چیزی به عنوان «یک شرق ناب و غیر متکیف» وجود نداشته است (سعید، ۱۳۷۷: ۴۹).

۱-۲. تکثر مذاهب، ادیان و مکاتب درون دینی، زمینه‌ساز گستردگی در متون و منابع مربوط به هر دین را دامن زده است. علاوه بر آن، عالمان مذاهب و مکاتب هر دین برای تبیین انگاره خود به پیروان خویش، دائماً در حال تفسیر، تبیین، تولید و تدوین کتب دینی هستند. تعداد این انگاره‌ها و تبیین کتب آن چنان زیاد می‌باشند که دسترسی محققان بر همه آن‌ها به نظر غیر ممکن یا لاقابل‌بعید می‌نماید و بر فرض دسترسی نیز تشخیص معتبر از غیر معتبر آن‌ها، برای بسیاری از محققین امکان‌پذیر نمی‌باشد تا بتوانند با استناد به آن‌ها تحقیقات خویش را تدوین نمایند. لذا در موارد متعددی شاهدیم که یک محقق ادیان با تلاش بسیار و با مراجعه به برخی از متون تفسیری از دینی (مثلاً اسلام) برداشت‌های ناصحیحی از آن داشته و با وجود صداقت و صرف عمر دست‌آورد قابل قبولی نداشته است. نمونه‌هایی از این گونه برداشت‌ها را در دست‌آوردهای بسیاری از مستشرقین اسلام شناس مانند «ایگناز گلد زیهر»^۲ (۱۹۲۱-۱۹۵۰م)، «ژوزف فرانتس شاخت»^۳ (۱۹۶۹-۱۹۰۲م) و یا برخی نویسندگان مقالات دایره المعارف‌های ادیان به وفور می‌توان یافت.

به طور مثال، گلدزیهر در زمینه قرائت قرآن می‌نویسد: «هیچ کتاب قانونگذاری یافت نمی‌شود که جمعی معتقد باشند که آن نص و وحی الهی است و حال آنکه نص آن مضطرب و ناپایدار باشد؛ آن چنان که در مورد قرآن یافت می‌شود.» (گلدزیهر، ۱۴۱۳: ۴) در پاسخ وی باید گفت، قرآن و قرائات، دو حقیقت متغایرنند. قرآن همان وحیی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با هدف تبیین قوانین الهی و اعجاز نازل شده ولی قرائات عبارت است از: اختلاف قاریان و کاتبان از جهت نوشتن حروف و کیفیت ادای آن‌ها از نظر مخفف و مشدد بودن و غیر

1. Henry Corbin
2. Ignaz Isaak Yehuda Goldziher
3. Joseph Franz Schacht

آنها (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱: ۳۱۸) و آنچه که در کلام گلدزیهر نمایان است؛ اختلاف قاریان و کاتبان از جهت نوشتن و اجتهاد در خواندن است و به روشنی معلوم است که وی در بیان مسئله و پاسخ به مسئله از ابزار علمی یک محقق که همان استفاده از منابع کافی و علمی است، بهره نبرده است.

۳-۱. منابع اصلی ادیان در فرهنگ‌های متفاوت و با زبان‌های مختلفی تدوین شده‌اند؛ درک دقیق مختصات فرهنگی ادیان و دانستن درست زبان این متون، بسیار مشکل و گاه برای یک نفر غیر ممکن است. لذا محققان اکثراً به ترجمه متون یا منابع دسته چندم و برداشت‌های نویسندگان آن‌ها رجوع می‌نمایند که عمدتاً با متون اصلی تفاوت‌های محتوایی فاحشی دارد. لذا در بین دین پژوهان، آثار محققانی مانند «تئودور نولدکه»^۱ (۱۹۳۰-۱۸۳۶م) و «توشی‌هیکو ایزوتسو» (۱۹۹۳-۱۹۱۴م) از اصالت نسبتاً بیشتری برخوردار می‌باشد اما نویسندگان برخی مقالات دایره المعارف قرآن لیدن، اظهار نظرهای مهم را مستند به کتاب‌ها و آثار مستشرقان غربی نموده‌اند که منبع دسته چندم محسوب می‌شود و طبیعی است که اینگونه مقالات نمی‌تواند نام تحقیق علمی و اظهار نظر صحیح را به خود بگیرد، بلکه نقل انگاره‌ای است که از دیگر صاحب نظران وام گرفته شده است (زمانی، ۱۳۸۷: ۵۰۴). البته این نقصان را باید از ویژگی‌های ذاتی عرصه تحقیق در ادیان دانست و غالباً نمی‌توان تحقیقات ادیان را از این نقصان مبرا نمود و این محدودیت در ساختار دین پژوهی وجود داشته و خواهد داشت. باید اذعان داشت که به دلیل همین گستردگی و گاه وجود نوعی محدودیت‌های مذهبی، کمتر محقق امکان دسترسی به متون اصلی ادیان را دارد و اکثراً از ضعف منابع در دسترس و محدودیت در بهره‌مندی از آن‌ها گله‌مند هستند.

در آموزه‌های دینی، قرآن کریم، برای باورها، مستندی از کتاب آسمانی یا آثار علمی مطالبه نموده و می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (به آنان بگو: این معبودهایی را که غیر از خدا پرستش می‌کنید به من نشان دهید چه چیزی از زمین را آفریده‌اند، یا شرکتی در آفرینش آسمان‌ها دارند؟ کتابی آسمانی پیش از این، یا اثر علمی از گذشتگان برای من بیاورید اگر راست می‌گویید) (احقاف، ۴)

بر اساس گفته مفسران، این مطالبه گری مستند بدان روست که دلیل یا جنبه نقلی دارد و از طریق وحی آسمانی است یا عقلی و منطقی و یا شهادت و گواهی دانشمندان، ولی سخنان برخی از محققان نه متکی به وحی و کتاب آسمانی، و نه قابل اثبات عقلانی است، و نه اثری از علوم پیشینیان است که گفته آنان را تایید کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۲/۲۱).

هم چنین قرآن کریم در رد باور دروغین مونث بودن فرشتگان، از آنان درخواست استناد به کتاب کرده، می‌فرماید: «فَاتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (صافات، ۱۵۷) این مستند خواهی الهی بدان رو است که متن اصلی و منبع اصلی دین، برهان است: کتاب‌های آسمانی، حجت و مبنای داوری در مورد خدا هستند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۶۵/۸). به فرموده علامه طباطبائی در باره ادعای پوچ مشرکین: ((باید کتابی آسمانی ارائه دهند، تا مدعای آنان را اثبات کند.)) در بیان قرآن، داشتن دلیل و کتاب مسئله‌ای مهم است و اگر کلمه "کتاب" را بر مشرکین اضافه کرد و فرمود: "کتابتان" به این عنایت است که فرض کرد مشرکین کتابی داشته باشند که بر مدعایشان دلالت کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۶۳). متأسفانه در بسیاری از کتاب‌هایی که به عنوان متون دینی نگاشته شده‌است، امیال و آرزوهای گویندگان و نویسندگان آن‌ها انعکاس یافته است. خداوند متعال در این مورد چنین گزارش می‌دهد: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره، ۷۸) چنان که برخی از نوشته‌های منسوب به دین را از خود نوشته‌هایی معرفی می‌کنند که ربطی به نزول آیات الهی ندارد «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره، ۷۹) خداوند باور عموم مشرکان را برخاسته از واژه سازی‌های بی مستند دانسته و در رد این گونه باورها می‌فرماید: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أُتُمُّ وَآبَاؤُكُمْ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (نجم، ۲۳) (این‌ها فقط نام‌هایی است که شما و پدرانتان بر آن‌ها گذاشته‌اید و هرگز خداوند دلیل و حجتی بر آن نازل نکرده؛ آنان فقط از گمان‌های بی‌اساس و هوای نفس پیروی می‌کنند) یعنی نه دلیلی از عقل بر آن دارید و نه دلیلی از طریق وحی الهی بلکه جز یک مشت خرافات و الفاظ تو خالی، چیزی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۵۱۶).

این شیوه در میان پیروان ادیان در طور تاریخ، سابقه دارد، قرآن کریم از نمونه دیگر آن پرده برداشته که حضرت یوسف به آن‌ها می‌فرماید: «ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أُتُمُّ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ...» (یوسف، ۴۰) (این معبودهایی که غیر از خدا می‌پرستید، چیزی جز اسم‌هایی که شما و پدرانتان آن‌ها را خدا نامیده‌اید، نیست؛ خداوند هیچ دلیلی بر آن نازل نکرده است). به فرموده علامه طباطبائی از جمله حصری "أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ" استفاده می‌شود که این اسامی را غیر خود شما کسی وضع نکرده، تنها شما و پدرانتان آن‌ها را وضع نموده‌اید. آن گاه برای بار دوم این معنا را با جمله "ما أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ" تاکید کرده؛ "سلطان" به معنای برهان است و برهان بر خردها حاکمیت دارد، پس معنای جمله این است که: خداوند در باره این نام‌ها و این نامگذاری‌ها، دلیل و برهانی نفرستاده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۱/۲۴۱).

در زمان حضرت هود علیه السلام نیز، راز و ریشه پرستش سنگ و چوب را همین برداشت‌های غلط و نادرست دانسته می‌فرماید: «أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمِيَتْهُمَا أُتُمُّ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» (اعراف،

(۷۱) (آیا با من در مورد نام‌هایی مجادله می‌کنید که شما و پدران‌تان به عنوان معبود و خدا، بر بت‌ها گذارده‌اید، در حالی که خداوند هیچ دلیلی درباره آن نازل نکرده است؟!)) به گفته علامه طباطبائی مفاد این سخن آن است که آیا با یک مشت اوهام که اسم‌گذاری به اختیار خود انسان است، می‌خواهید ادعای مرا که توأم با دلیل و برهان قطعی است، جواب دهید؟ (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/ ۲۲۵) بدینسان به جای تکیه بر آرزوها و گفتارهای بی دلیل برخی از مردم، پیروان یا نویسندگان دینی، باید به آموزه‌های اصیل کتب وحیانی و متون اصلی دینی مراجعه نموده که در مطالعات دین شناسی، کمتر میسر می‌گردد.

۲. اعتقاد، گرایش و آرزوهای شخصی محقق: کمتر انسانی را می‌توان یافت که به پیروی از دینی یا مکتبی سر نسپرده باشد و خود را به پیروی از آن مقید نداند، این امر در مورد دین‌پژوهان نیز صادق است. در پژوهش‌های موجود مستشرقان، موارد متعددی را می‌توان یافت که محقق با دیدی جانبدارانه و زوایه دید خاصی به باورهای خود و دیگران و دین مورد پژوهش، نگرسته و آن را تحلیل کرده است. در آثار و یافته‌های پژوهشی دین شناسانه «ایگناز گلد زیهر» و «ژوزف شاخت» تاثیر گرایش دینیشان به وضوح قابل مشاهده است. تاثیر این باورها به گونه‌ای است که از همان آغاز، هدف، آشکارسازی نقاط سوال برانگیز دین مورد تحقیق است نه یافتن حقیقت؛ پطرس عالی قدر که اولین ترجمه قرآن را به لاتین در قرن دوازده انجام داد، هدف از ترجمه قرآن را چنین نوشته است: «حداقل، علمای مسیحیت می‌توانند با کشف و تبیین نقاط ضعف قرآن، ایمان پیروان مسیحیت را در برابر تبلیغ و دعوت اسلام، واکسینه کنند تا جاذبه‌های ناچیز قرآن، عقیده آنان را تغییر ندهد.» (سالم الحاج، بی‌تا: ۴۴) در حالی که لازم است هر کس برای ورود به حوزه دین، تعهدات شخصی و تعصبات ایمانی خویش را به دین خاصی که به آن ایمان دارد، از خویشتن دور سازد تا برداشتی واقعی داشته باشد؛ اما این امر بسیار مشکل می‌نماید از این رو؛ این نقیصه را اولاً و بالذات باید به خود فرد محقق معطوف دانست اما شرایط و ویژگی‌های تحقیق نیز به نوعی ایجاب کننده است.

قرآن کریم به صراحت این چالش را توصیف نموده و چنین بیان می‌کند که خداوند رسولان خود را یکی پس از دیگری به سوی قوم فرستاد و همه آن‌ها امت و پروردگاری واحد داشتند و مردم را به سوی تقوی دعوت کردند ولی «فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مومنون، ۵۳) (اما آنها کارهای خود را در میان خویش به پراکندگی کشاندند، و هر گروهی به راهی رفتند؛ و عجب اینکه هر گروه به آنچه نزد خود دارند خوشحالند!). برابر نوشته المیزان، بشر به امر رسولان عمل نکرد، در نتیجه امر پیامبران بین ایشان پاره پاره شد و آن را به صورت کتاب‌هایی در آورده، هر جمعیتی کتابی را به خود اختصاص دادند و هر حزبی به آنچه داشتند دلخوش گشتند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۴۷). درحالی که خداوند متعال، مردم را از گرایش‌های گوناگونی که به آن‌ها دل خوش می‌دارند، بر حذر می‌دارد: «وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ

حِزْبٌ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرْحُونَ» (روم، ۳۱-۳۲) ... و از مشرکان نباشید. از کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و به دسته‌ها و گروه‌ها تقسیم شدند! و هر گروهی به آنچه نزد آنهاست دلبسته و خوشحالند!

در آیه فوق، خصوصی‌ترین صفات مشرکان آن است که در دین متفرق، دسته دسته و گروه گروه هستند و هر حزب به دین خود، خوشحال است و علت آن به استناد آیه: «بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ، وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (روم، ۲۹) آن است که مشرکین اساس دین خود را بر هوی و هوس نهاده‌اند و خدا ایشان را هدایت نمی‌کند و هادی دیگری هم جز خداوند نیست. به گفته مفسران، نهی از تفرقه کلمه در دین، در حقیقت نهی از این است که هواها و خواسته‌های خود را به جای عقل، اساس دین قرار دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۷۳/۱۶).

پیرو سخنان علامه طباطبائی، شهید مطهری نیز می‌فرماید: گاهی انسان به چیزی اعتقاد پیدا می‌کند و این اعتقاد بیشتر کار دل و احساسات است نه کار عقل. به یک چیز دلبستگی بسیار شدید پیدا می‌کند، روحش به او منعقد و بسته می‌شود و علت و مبنای آن در تقلید از پدر و مادر، تأثر از محیط و علائق شخصی است؛ پس اکثر عقایدی که مردم روی زمین پیدا می‌کنند عقایدی است که دلبستگی است نه تفکر (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۳/۱۶). در حالی که خدا به انسان عقل و منطق داده که قضایا را با این معیار بسنجد ولی بعضی فکرها و عقیده‌ها آزاد نیستند بلکه اسیرند (حمزه السلطان، ۱۳۹۷: ۱۲۶/۴).

۳. وجود پیش فرض‌ها: یک پژوهشگر واقعی در جستجوی حقیقت است و می‌خواهد حقیقت و واقعیت را آن چنان که هست بشناسد، نه آن که در مورد آن قضاوت کند. اما در اکثر موارد، عواملی مانند اطلاعات پیشینی، جانبداری‌های ملی یا سیاسی، جو فکری و روانی اجتماعی محقق و ...، در هدف، شیوه و نتیجه پژوهش تأثیر گذاشته و محقق با نوعی خود سانسوری، پژوهش خویش را به نتایجی خاص می‌رساند.

به بیان جان دیویی، «ما مسئول تک تک باورهای خود و حتی جزئی‌ترین و ساده‌ترین آن‌ها هستیم، حتی باور غلط یک کودک روستایی ممکن است سبب از هم گسیختگی جامعه‌ای در آینده گردد». نمونه‌های بارز این آسیب‌ها را می‌توان در چند مورد بیان کرد؛ ۱. تقویت خوی زود باوری که فرد بدون دلیل هر باوری را سریع بپذیرد و سراغی از دلایل و پشتوانه‌های آن نگیرد. ۲. عادت نمودن به باور کردن امور، بدون تقاضای دلیل و صرفاً متأثر از خوی پذیرش عادی باورها است. ۳. مطرح و گسترش دهی خرافه‌ها می‌باشد که مردم بدون دلیل به اموری ماورائی و مافوق مادی معتقد شوند و به خود القا کنند که در شرایط خاصی، باور به چیزی یا عمل به دستوری موجب نتیجه‌ای مطلوب می‌شود. ۴. علت امور را در جایی غیر از دنیا و علوم جستجو کنند و این روش اجرا شده در قرن‌های گذشته، باعث جهل انسان و عدم دستیابی‌اش به علوم بوده است (سیدی فضل‌اللهی، ۱۳۹۵: ۵۴).

موارد متعددی یافت می‌شود که یک محقق برای اثبات نظر پیش فرضانه خود، سراغ منابع ادیان رفته که موید پیش فرض او بوده و به آن استناد می‌نماید، در حالی که او می‌باید همانند یک شاگرد کنجکاو از منابع ادیان جویای حقیقت آن‌ها باشد. این بدیهی است که اگر شخص پژوهشگر در هنگام تحقیقات خود دارای پیش فرض‌هایی باشد، تحلیل‌های او بر حقانیت و صحت در یافته‌ها تاثیر منفی می‌گذارد. این نقطه ضعف در آثار اسلام‌شناسان کلیسایی، از قرون ۱۲ میلادی مانند «پیتر ارجمند» (رئیس راهبان فرقه کلون) تا به حال، کاملاً مشهود و گسترده‌است.

یکی از این پیش فرض‌ها، سعادتمندی اخروی پیروان دین مورد اعتقاد خود و دچار شدن پیروان ادیان دیگر به جهنم است: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ» (بقره، ۱۱۰-۱۱۱) (و نماز را برپا دارید و زکات را ادا کنید؛ و هر کار خیری را برای خود از پیش می‌فرستید، آن را نزد خدا خواهید یافت؛ خداوند به اعمال شما بیناست. هیچ کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد. این آرزوی آنهاست!) حتی مومنان و مسلمانان نیز از این پیش فرض‌ها به دور نبودند و از خداوند انتظارتی داشتند، از جمله این که خطای آنان را ببخشاید و پیروان دیگر ادیان را به سختی مجازات کند، قرآن کریم می‌فرماید: «لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» (نساء، ۱۲۳) (فضیلت و برتری به آرزوهای شما و آرزوهای اهل کتاب نیست؛ هر کس عمل بدی انجام دهد، کیفر داده می‌شود؛ و کسی را جز خدا، یاور خود نخواهد یافت.)

پیروی از الگوها، روش‌ها و یافته‌های پیشینیان، از دیگر پیش فرض‌ها است. «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب، ۶۷) (و می‌گویند: پروردگارا! ما از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم و ما را گمراه ساختند!) کافران در مقام رد اتهام از خود بیان می‌کنند که اگر امروز ما گمراه هستیم به خاطر آن است که از سروران و بزرگان خود اطاعت می‌کردیم و در این اطاعت مجبور بودیم (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۲۲) و یا هنگامی که موسی علیه السلام برای هدایت قوم معجزاتی از جانب خداوند می‌آورد باز هم بیان می‌کنند که ما اصلاً چنین چیزی را از نیاکان و آباء خود نشنیده‌ایم: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرٍ وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ» (قصص، ۳۶) (هنگامی که موسی معجزات روشن ما را برای آنان آورد، گفتند: این چیزی جز سحر نیست که بدروغ به خدا بسته شده؛ ما هرگز چنین چیزی را در نیاکان خود نشنیده‌ایم!) در آیه ای دیگر همین بزرگان قوم در رد نبوت نوح علیه السلام از چنین جملاتی استفاده می‌کنند (مومنون، ۲۴). اصولاً این دلبستگی‌ها به قول استاد مطهری برگرفته از تربیتی است که فرد در آن بزرگ شده و به آن تعلق دارد.

بنابر پیش فرض‌های بیان‌شده، دین‌شناسان در پژوهش‌های خود درباره اسلام بیان می‌کنند: قرآن، محصول مشترک پیامبر با کمک یهودیان، مسیحیان و مشرکان است (تئودور نولدکه، بی‌تا: ۷۲-۹۵). به طور مثال، تنودور نولدکه، برای اثبات ادعای خود از توجیح‌های فراوانی استفاده می‌کند؛ در برخی موضوعات تاریخی از قبیل هامان (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۷۲-۲۸۰) با استناد به عهدین مدعی می‌شود که پیامبر این مطالب را به درستی از تورات دریافت نکرده است، چون در عهدین به نحو دیگری گفته شده و قرآن با آن متفاوت است و این اشکال در قرآن، از عدم درک و دریافت صحیح مطالب عهدین بوده است (تئودور نولدکه، بی‌تا: ۷۲-۹۵) و یا شاتویریان (۱۸۴۸-۱۷۶۸) در آثار خود، قرآن را زندگی نامه پیامبر می‌داند که هیچ اصلی از اصول تمدن در آن نیست و نمی‌تواند کسی را تعالی ببخشد (سعید، ۱۳۷۷: ۳۱۰-۳۱۱)، هم چنین اقتباس قرآن از عهدین از جمله نکات مهم در تحقیقات مستشرقان است (کریمی نیا، ۱۳۸۵). برتری تمدن غرب بر شرق، برتری انسان غربی از هر نظر، و برتری مسیحیت بر اسلام (سعید، ۱۳۷۷: ۳۷۶-۳۷۷) از دیگر پیش فرض‌هایی است که گاهی با غرض ورزی عجین می‌شود و آثاری به شدت غیر علمی و ضد اسلامی پدید می‌آورد (دمان، ۲۰۰۰). به طور کلی، پیروی از پیش فرض‌ها همواره در آراء مستشرقان وجود داشته و خواسته یا ناخواسته در آثار خود منعکس ساخته‌اند.

از دیگر سو، عده‌ای از فیلسوفان، به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ موضع خالص و فارغ از پیش فرضی وجود ندارد که بتواند مبنای معرفت واقع شود، به نحوی که شناخت ما «از مبدئی که آغاز کرده‌ایم» مستقل گردد. بنابراین اگر این رأی صحیح باشد، یعنی اگر نتوانیم نظام‌های باوریمان را از عقاید پیشین و «پیش داوری‌ها» کاملاً بپیراییم، رویکرد مبتنی بر عقلانیت حداکثری فاقد کارایی خواهد بود (مایکل پترسون، ۱۳۷۴: ۷۷-۷۸).

امیرالمومنین علیه السلام نیز در زمینه عشق و علاقه به چیزی می‌فرماید: «مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعْشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِبَةٍ: هرکس به چیزی عشق ورزد، همان چیز چشمانش را کور و گوش هایش را کر و قلبش را بیمار می‌سازد. او با چشم معیوب می‌بیند.» (نهج البلاغه: خطبه، ۱۰۹) به عقیده نگارندگان، وقتی پژوهشگر قبل از انجام پژوهش دارای پیش فرض‌هایی باشد، به روشنی در روند تحقیقات از ایده پردازی تا نتایج و حتی منابعی که مورد استفاده قرار می‌دهد تحت تاثیر قرار خواهد گرفت.

۴. ضعف در روش مطلوب پژوهش: تحقیق مانند هر پدیده‌ای دیگر دارای ساختار مشخصی است و مانند یک ساختمان از هندسه و نظامندی معینی برخوردار می‌باشد. اما بسیار می‌شود که به دلیل فقدان منابع و مواد، فرایند و روش نامناسب، ضعف طراحی و اجرای سازه مورد نظر، مصالح مطلوبی به دلیل ضعف طراحی و اجرای سازه مورد نظر از بین می‌رود و کارایی خود را از دست می‌دهد. این مسئله، در امر تحقیق و پژوهش نیز صادق است. باید دقت شود که مواد و مطالب به دست آمده در تحقیق، با راه و روش مناسبی تحلیل شده و با نظم و اصول منطقی تدوین گردد. از آن جا که علوم گوناگون بوده و هر یک روش تحقیق ویژه‌ای دارند، امروزه این امر یکی

از مسائل مهم تحقیقات است، به گونه‌ای که در آکادمی‌های علمی جهان، قبل از اقدام به هر پژوهشی، شیوه‌شناسی تحقیق را به گروه محققان می‌آموزند و از آن‌ها می‌خواهند ضمن رعایت نقشه راه، یافته‌های خود را طبق قواعد مشخصی با هم ردیف کرده و سپس آن را نقد و بررسی نمایند.

جان دیویی در زمینه چستی تحقیق و پژوهش می‌گوید: «تحقیق عبارت است از تغییر کنترل یا هدایت کردن موقعیت نامعین به صورت موقعیتی که از لحاظ مشخصات و روابط، کاملاً معین و ثابت می‌باشد و در وضعی قرار دارد که عناصر موقعیت اصلی، به صورت یک کل متحد، تغییر یافته‌اند» (شریعتمداری، ۱۳۶۹: ۱۳۴). از نظر عده‌ای نیز، فعالیت‌های پژوهشی دانشمندان در ارزیابی ادعاهای معرفت، دارای دو معیار منطقی و اثبات تجربی است که از طریق فرایند پژوهش به دست می‌آیند که دارای هفت مرحله اصلی؛ تعریف مسئله، فرضیه، طرح پژوهش، اندازه‌گیری، جمع‌آوری و تعمیم داده‌هاست (فرانکفورد، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱).

شیوه‌های متداول در عرصه تحقیقات علمی کنونی عبارتند از نقد، تحلیل، مقایسه و تطبیق که یک محقق ادیان باید با توجه خاستگاه و هدف تحقیق و روند پژوهشی خویش، در هر مرحله از شیوه مناسب آن بهره بگیرد. مسلماً استفاده صحیح و بجا از این شیوه‌ها، تأثیر مهمی در کیفیت دست‌آوردها و نتایج تحقیق خواهد داشت. این مهم، نه تنها در اکثر تحقیقات دین‌پژوهان متقدم لحاظ نشده است، بلکه در تحقیقات معاصر نیز مورد تغافل قرار گرفته است. برای مثال می‌توان به نظرات «ماکسیم رودنسون»^۱ خاورشناس روسی تبار فرانسوی، اشاره کرد؛ وی در مطالعات دین‌شناسی تطبیقی خود، در خصوص تأثیرپذیری اسلام و قرآن از تورات و انجیل می‌گوید: «مسأله عدم اصالت اسلام و تکیه آن بر سایر ادیان، موضوعی مشترک میان تمامی خاورشناسان است» (الشرقاوی، بی‌تا: ۸۵) در حالی که این گونه اجماع حقیقتاً وجود ندارد و به نظر می‌آید این نتیجه، بیشتر از یک ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری حاصل شده است تا از یک تحقیق روش‌های علمی.

علاوه بر این، از دو قرن پیش که خاورشناسی علمی در همه کشورهای غربی از جمله فرانسه، ایتالیا، انگلستان، آلمان، اتریش، اسپانیا، هلند، روسیه و آمریکا آغاز شد، دین‌پژوهان برای شناخت و بررسی اوضاع فرهنگی ملل شرقی، به مطالعه منابع موجود از ملل شرق پرداختند که در مراکز علمی، سیاسی، مذهبی و حتی نظامی نگهداری می‌شدند. اما این منابع که در سال‌های متمادی توسط افراد گوناگون مانند سیاحان غربی، مبلغان مسیحی، دیپلمات‌های برخی دولت‌های استعماری، باستان‌شناسان مسیحی و یهودی نمایندگان شرکت‌های اقتصادی و حتی وابستگان سازمان‌های نظامی و امنیتی با انگیزه‌های مختلف تهیه، گردآوری و تدوین شده‌اند و در تهیه آن منابع و تدوین و بهره‌مندی از آن‌ها از شیوه و روش‌های علمی بهره گرفته نشده است. بنابراین می‌توان گفت

دستاوردهای آنان غیر استاندارد و حتی غیر قابل اعتماد هستند. برای مثال می توان به گزارشات «آلساندر برنز»^۱ (در سفرنامه خود به نام «سفر به خارا» که در ۳ جلد، در سال ۱۸۳۵ میلادی در لندن چاپ شد و یا به گزارشات «ادوارد ایستویک»^۲ که با عنوان «خاطرات سه سال اقامت یک دیپلمات در ایران» که در ۲ جلد، در سال ۱۸۶۱ میلادی در لندن منتشر شده است اشاره کرد.

انتخاب نادرست روش تحقیق موجب می شود محقق، نه تنها به نتایج درست دست نیابد بلکه از مسیر اصلی منحرف شود. امام صادق علیه السلام می فرماید: «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا» (کلینی، ۱۳۶۹: ۴۳/۱)

«نیو بای» به عنوان یک مستشرق در مقاله ای تحت عنوان تحریف نوشته است: روشن است که موضوع تحریف از مناسب ترین سوژه هایی است که مستشرقان «مغرض» به جمع آوری شواهد و اعتراضات و روایات ضعیف کتاب های مسلمانان برای اثبات وقوع تحریف پرداخته اند (زمانی، ۱۳۸۷: ۴۹۴). بعضی نمونه ها مثل تحریف، موارد خوبی برای تاختن برخاسته از عاطفه و نه بر اساس دلیل، به اسلام است.

در بیان قرآن، لزوم داشتن اندیشه منطقی، درست مسئله ای مهم است که قرآن بارها تذکر می دهد که همواره باید دلیلی منطقی و قانع کننده بیاورند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (نمل، ۶۴) و اگر کسی برای ادعای خود دلیل ندارد باید منتظر حساب خداوند باشد: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ» (مومنون، ۱۱۷) (و هر کس معبود دیگری را با خدا بخواند، حساب او نزد پروردگارش خواهد بود) از این رو همه پیامبران الهی از دگر اندیشان برهان و دلیل منطقی مطالبه کرده اند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِيَ وَ ذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء، ۲۴) (بگو: «دلیلان را بیاورید! این سخن کسانی است که با من هستند و سخن کسانی [پیامبرانی] است که پیش از من بودند!» اما بیشتر آن ها حق را نمی دانند؛ و به همین دلیل (از آن) روی گردانند)

۵. عدم درک معنویت موجود در ادیان: اعتقادات باورهای متافیزیکی ادیان و تجربیات معنوی پیروان آن ها، پدیده ای است که بر اساس معیارهای عادی و علوم تجربی و فلسفه های مادی نگر، تبیین نمی شوند، حتی ارتباط - های عبادی و احساسات روحانی پیروان دین، تنها با درک باورهای معنوی قابل شناخت است و بس؛ لذا این سوال به صورت جدی وجود دارد که «یک محقق دین پژوه که خود شخصاً به دین مورد بررسیش مؤمن نیست، چگونه می تواند روح یک سنت دینی را درک کند و در آن وارد شود؟!»

این مسئله‌ای «هرمنوتیکی» می‌باشد که در یک قرن گذشته همیشه موضوع بحث عرصه دین پژوهی بوده است (بلخاری قهی، ۱۳۸۲: ۲۳) و امروزه مطالعات دین شناسانه این امر را روشن کرده است. غالباً چنین تلقی می‌گردد که هیچ صورت خاصی از دین را عمیقاً نمی‌توان فهمید، مگر از درون آن دین. اما پژوهشگر «بیگانه» و غیرمؤمن که یک دین را تنها از نظر عقلی مورد بررسی قرار می‌دهد، شاید بسیاری از چیزها را در مورد یک سنت دینی معین از جمله تاریخ، ساختار و زمینه اجتماعی آن را بداند و حتی دانش او در خصوص دین مورد نظر، بسی بیشتر از یک مؤمن به آن دین باشد، ولی در عین حال از نظر عاطفی، نسبت به کلیه دعاوی آن سنت و یا در مورد وحی و الهامات ربانی و منشأ وحیانی آنها کاملاً بی‌اعتنا باشد (هیأت نویسندگان، دفتر اول/ ۱۸۸ - ۱۸۹).

به عنوان نمونه کلیفورد که خود را بنیانگذار اخلاق باور دانسته و بر این نکته تاکید می‌ورزد که نباید هیچ کس و هیچ امری را بدون دلیل پذیرفت، درباره پیامبر گرامی اسلام بیان می‌کند: «پیرو محمد به ما می‌گوید شخصیت پیامبر او آنقدر شریف و شکوهمند است که او دستور می‌دهد همه انسان‌ها را تکریم کنیم، حتی آن‌هایی که به او و رسالت الهی او معتقد نیستند» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۹).

کلیفورد پس از نقل این سخنان می‌گوید: اگر کسی مجذوب شخصیت محمد(ص) و تأثیرات سودمند اسلام شود، فریب خورده است! (سیدی فضل الهی، ۱۳۹۵: ۱۱۴) در واقع وی، از فهم اعتقاد به ایمان پس از توجه به برهان ناتوان است، زیرا ایمان برخاسته از برهان، چنان جذبه‌ای ایجاد می‌کند که خدانا باوران از فهم و تجربه آن ناتوان هستند و به انتقاد از آن می‌پردازند.

این امر، نوعی سطحی نگری را در عرصه دین پژوهی، مخصوصاً در روش تطبیقی آن، پدید آورده است. این چالش هم از ساختار دین پژوهی و هم از شخصیت محققان این عرصه نشأت می‌گیرد. برای نمونه می‌توان به نظرات «تئودور نولدکه» و «ایزرائل شاپیرو»^۱ و «ویلهلم رودلف»^۲ در مورد مصادر قرآن و یا نظرات «ساموئل هانتینگتون»^۳ (۲۰۰۸-۱۹۲۷م) در خصوص ناتوانی ایدئولوژی در تعیین نظام بین‌الملل و عدم مطابقت مباحث غربی مساوات و آزادی مطلق در فرهنگ مغرب زمین با ارزش‌های اسلامی اشاره نمود (لامان، ۱۳۷۵: ۳۸).

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم یکی از علل مخالفت با پیامبران الهی، همین عدم درک امور متافیزیکی و معنویت برخاسته از آن بوده است. به عنوان نمونه قوم حضرت شعیب، در پاسخ به هدایت‌های وی گفتند: «یا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً» (هود، ۹۱) (ای شعیب! بسیاری از آنچه را می‌گویی، ما

1. Israel Shapiro
2. Wilhelm Rudolph
3. Samuel Huntington

نمی‌فهمیم! و ما تو را در میان خود، ضعیف می‌یابیم!) موضع برخی از مستشرقان در مطالعات دین شناختی خود در مورد آموزه‌های دین اسلام به گونه‌ای است که به جای فهم برهانی متافیزیک دین و توجه به معنویت الهی انسان، فکر می‌کنند نسبت به دین اسلام به پندارهای برتری جویانه دچار هستند که بنا به فرموده آیت الله جوادی آملی، از جمله موانع شکوفایی فطرت توحیدی انسان، پندارگرایی است؛ راز این که انسان پندارگرا از شهود حقیقت و گرایش به فضیلت، محروم می‌شود، آن است که دل‌های این گونه انسان‌ها تهی است و چیزی در آن وجود ندارد «وَأَفِدْتَهُمْ هَوَاءً» (ابراهیم، ۴۳) چون آن‌چه به دل آن‌ها راه یافته، پندار محض است و پندار هم باطل است. بنابراین، انسانی که در کمند پندار خود گرفتار است، هرگز در صدد شکوفایی فطرت خود در بعد علم و عمل نخواهد بود، نه حق را مشاهده می‌کند و نه فضایل را در زندگی خود پیاده خواهد کرد. راه زدودن پندارگرایی، شناخت حق و نیز اهل مراقبت و محاسبات بودن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۹۶).

دکتر «ژری که» مستشرق آلمانی و رئیس بخش شرق شناسی دانشگاه هاله آلمان در ششمین سخنرانی خویش راجع به اسلام شناسی در الجزایر به این نکته چنین اشاره کرده است: «بدون شک برداشت یک متفکر غیر مسلمان از معارف اسلامی، با برداشت یک متفکر مسلمان، فرق می‌کند؛ زیرا اولی هیچ راهی برای شناخت آموزه‌ها و دیدگاه‌های پیامبر اسلام جز ترجمه سخنان وی ندارد، علاوه بر این که همان فهم نیز تاثیر گرفته از مبانی فکری بیگانه از مبانی اسلام و روش فهم مخصوص خود اوست. بنابراین تعجیبی ندارد اگر یک مستشرق در اسلام شناسی به نتایجی برسد که متفکر مسلمان به غیر آن رسیده است» (داوود عانی، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد، باید اذعان داشت که بسیاری از مطالعات دین شناسانه‌ای که در دوران معاصر به مخاطبان خود ارائه می‌شود، اغلب از قابلیت چندانی برای ارزیابی واقعی حقیقت ادیان برخوردار نیست و هرگز نمی‌توان با اتکای به نتایج تحقیقات و نظرات پژوهشگران این عرصه، راجع به دین خاصی، قضاوت یا موضع‌گیری نمود. چون این مطالعات از موانعی همانند «نقصان منابع لازم برای پژوهش»، «اعتقادات فردی محقق»، «وجود پیش فرض‌ها»، «ضعف در روش مطلوب پژوهش»، «عدم درک معنوی موجود در ادیان» چالش‌های بزرگی در سلامتی و صحت برآیند تحقیقات ادیان را به دنبال دارند. البته برخی از این موانع به نوعی از نقصان‌های ساختاری پژوهش ادیان هستند و چندان قابل اصلاح نمی‌باشند اما برخی دیگر از این چالش‌ها همانند «اعتقادات فردی محقق»، «وجود پیش فرض‌ها»، «ضعف در روش مطلوب پژوهش» که از شخصیت محقق نشأت می‌گیرد و می‌تواند اصلاح گردد، باید مدنظر همه محققان این عرصه قرار گیرند تا با عنایت به آن‌ها تحقیقات خود را تا حد امکان از این نقصان‌ها پیراسته سازند.

منابع

قرآن

- الشرقاوی، عبدالله، بی تا، *الاستشراق فی الفكر الاسلامی المعاصر*، بی جا، دارالفکر العربی.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۴، فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دائره المعارف دین، ترجمه مجید محمدی، تهران، طرح نو.
- ایستویک، ادوارد، ۱۸۶۱م، *خاطرات سه سال اقامت یک دیپلمات در ایران*، لندن، بی نا.
- بدوی، عبدالرحمان، ۱۳۸۳، دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد، به نشر.
- بلخاری قهی، حسن، ۱۳۸۲، *بطن متن، قرآن، تاویل و هرمنوتیک*، تهران، نشر حسن افرا.
- پترسون، مایکل، ۱۳۷۴، «عقل گرایی و ایمان دینی»، ترجمه امیر عباس علی زمانی، نقد و نظر، سال اول، شماره ۳ و ۴.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، قم، إسرائ.
- حمزه السلطان، مهدی، ۱۳۹۷، *اندیشه مطهر (برگزیده هایی از آثار استاد شهید مرتضی مطهری)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- داوود عانی، عبدالقهار، ۱۳۸۰، *الاستشراق و الدراسات الاسلامیه*، بی جا، دارالقرآن.
- دیوبی، جان، ۱۳۶۹، *منطق: تئوری تحقیق*، ترجمه علی شریعتمداری، تهران، دانشگاه تهران.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل بینا، مصر، دار احیاء الکتب العربیه.
- زمانی، محمد حسن، ۱۳۸۷، *مستشرقان و قرآن (ج ۱ و ۲)*، تهران، بوستان کتاب.
- سالم الحاج، ساسی، بی تا، *نقد الخطاب الاستشراقی*، بیروت، دار المدار الاسلامی.
- سعید، ادوارد، ۱۳۷۷، *شرق شناسی*، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سیدی فضل الهی، سید صابر، ۱۳۹۵، *فلسفه در تغییر جان دیویی و ویلیام کلیفورد*، تهران، آموزش برتر.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- فرانکفورد، چاوا/ نجماس، دیوید، ۱۳۸۱، *روش های پژوهش در علوم اجتماعی*، ترجمه فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، تهران، توس.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- کریمی نیا، مرتضی، ۱۳۸۵، «درآمدی بر مباحث زیبایی شناسی در مطالعات قرآن پژوهی غربیان با تاکید بر کتاب خداوند زیباست»، ترجمان وحی، شماره ۲۰، ص ۳۴-۵۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، *کافی*، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی.
- کميجانی، داود، ۱۳۸۸، *علم تطبیق ادیان*، تهران، راه ابریشم.

- گلدزیهر، ایگناس، ۱۴۱۳، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، داراقر.
- ____، بی تا، *(مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش)*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) شماره ۵۴.
- لامان، ۱۳۷۵، «عوامل ارتباط بین اسلام و غرب، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها»، بولتن دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، سال دهم، شماره ۱۰۳.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار مطهری (آینده انقلاب اسلامی ایران)*، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *فطرت*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، چاپ ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، قم، دارالقرآن.

Burnes, Alexander. (2014). *Travels into Bokhara*, by Alexander Burnes. United Kingdom: Cambridge University Press.

Dammen McAuliffe, Jane. (2000). *Encyclopedia of the Quran*. Bostan: Brill.

Hick, John. (1990). *Philosophy of religion*. America Prentice: Hall.

Jones, Lindsay., Eliade, Mircea. & Adams, J. Charles. (2005). *Encyclopedia of religion*. Detroit: Macmillan Reference USA.

Noldeke, Theodor. *The Quran*, in the *Quran Critical Concept in Islamic Studies*, ed Colin Tumer, Vol I, PP. 72-95.

Timothy, J. Madigan. (2010). *W K Clifford and The Ethics of Belief*. Cambridge: Scholars Publishing



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تأثیر دین و ارزش های دینی در سیاست گذاری عمومی

_____ علی اکبر ندائی* _____

۱. دانش آموخته دکتری تخصصی سیاست گذاری عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.53541.1159

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15851.html

چکیده

نویسنده مسئول:

علی اکبر ندائی

ایمیل:

aristockles@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۰۷

دسترسی آزاد



کلیدواژه ها:

دین، ارزش های دینی،
سیاست گذاری، سیاست ها،
محدودیت.

بنیان سیاست گذاری عمومی در غرب بر اساس سنت لیبرالیسم است و به دین به دلیل وجود دولت های سکولار و غیر دینی اهمیت داده نمی شود و دین در سیاست گذاری غائب است؛ اما با ورود این رشته به کشورهایی که دولت ها و جوامعی دینی دارند، بالاخص، ایران، لزوم پرداختن به عنصر دین در سیاست گذاری ضرورت می یابد. موضوعی که بدان پرداخته نشده و خلأ آن باقی و پرداختن بدان هدف این مقاله است. فرضیه پژوهش مقرر می دارد که دین نیز می تواند به عنوان یک عامل موثر در عرصه سیاست گذاری عمومی ظاهر شده و در موفقیت و عدم موفقیت سیاست ها نقش آفرینی نماید. برای اثبات مدعا، از نظریه انتخاب عقلانی نوین استفاده شده و با بکارگیری روش کیفی در تحلیل تأثیر دین بر فرایند سیاست گذاری؛ با مطالعه کتب و مقالات علمی به این مهم پرداخته شده است. یافته های پژوهش از اثرگذاری مثبت و در برخی موارد منفی بر سیاست ها، بسته به میزان توجه و دخالت دادت عامل دین توسط سیاست گذاران حکایت دارد. نتیجه پژوهش بر ضرورت توجه سیاست گذاران به این عامل مهم در راستای مبانی نظری تحقیق برای کسب موفقیت و مطلوبیت بیشتر در سیاست گذاری عمومی تاکید دارد.

بیان مسأله

سیاست‌گذاری عمومی به دلیل مسئله محور بودن باید به تمام جنبه‌های زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه نظر داشته و جهت نیل به اهداف این جنبه‌های اثرگذار و دخیل در تدوین و اجرای سیاست‌ها را سنجیده و لحاظ نماید. توجه به عوامل و زمینه‌های مذکور، نباید از سوی سیاست‌گذار نادیده گرفته شود و یا کم ارزش و غیر ضروری تلقی گردد. در جوامع سکولار و غیر دینی، سیاست‌گذاری بدون در نظر گرفتن عامل دین و مذهب صورت می‌گیرد و دین و ارزش‌های دینی در سیاست‌گذاری موضوعیت ندارد. اما در کشورهایی که جامعه و حکومت‌های دینی دارند، باید این عامل مهم و اثرگذار در نظر گرفته شود تا سیاست‌گذاری قرین موفقیت گردد. سوال اصلی این است که، تأثیر دین بر سیاست‌گذاری عمومی چیست؟ سوال فرعی در صدد کشف این است که، توجه یا عدم توجه به دین در جوامع دینی چه تأثیراتی بر سیاست‌گذاری دارد؟ نوشتار حاضر در پی پیدا کردن پاسخ این پرسش است. در جوامع دینی، معمولاً با تشکیل حکومت دینی و ساختارهای آن، این امر را حل شده دانسته و به همین دلیل به اهمیت آن در سیاست‌گذاری به طور شایسته پرداخته نشده است و از سویی این دغدغه برای جامعه علمی و دانشگاهی؛ به دلیل نگرش به مسائل از روزه علوم و نظریه‌های غربی، وجود نداشته است. بنابراین وجود این خلاء، محرک انجام این پژوهش گردیده است. در مقاله پیش‌رو از نظریه انتخاب عقلانی محدود، به عنوان چارچوب نظری تحقیق؛ بهره گرفته شده است و نشان داده شده است که دین و ارزش‌های دینی چه تأثیری بر روند سیاست‌گذاری در بستر حکومت‌ها و جوامع دینی دارند. در پژوهش پیش‌رو از روش کیفی مبتنی بر رویکرد توصیفی در جهت تحلیل اثرات دین و ارزش‌های دینی بر روند سیاست‌گذاری؛ استفاده گردیده است و با مطالعه و جستجو از کتب و مقالات مختلف علمی بهره گرفته شده و بدین مهم، همت گماشته شده است. در برخی از مباحث علاوه بر توصیف اثرگذاری دین با نگرشی آسیب‌شناسانه و خالی از ارزش‌گذاری به موضوعات پرداخته شده است؛ تا بدین وسیله تأثیرات ملحوظ نمودن و یا عدم توجه به دین در روند سیاست‌گذاری عمومی روشن‌تر گردد. یافته‌ها در این تحقیق بر هر دو نوع اثرگذاری مثبت و منفی در سیاست‌گذاری حکایت دارد و در آن تأثیر دین در هر دو پیوستار منفی و مثبت را شامل بوده است و بی‌تأثیر بودن دین و ارزش‌های دینی بر سیاست‌گذاری و سیاست‌گذاران مردود دانسته شده است. بنابراین این پژوهش بیان می‌دارد که در جوامع دینی ملحوظ داشتن عامل مهم دین و اثرات آن، و اجتناب نمودن از آسیب‌های عدم توجه به این عامل مهم و بهره‌گرفتن از مزیت‌های آن، به کارآمدی و اثربخشی هر چه بیشتر سیاست‌ها منجر گردیده و سیاست‌گذار می‌تواند با شناخت محدودیت‌ها و مزیت‌هایی که دین بر سیاست‌ها، ابزار و روش‌های سیاست‌گذاری تحمیل می‌گردد، از آنها اجتناب نماید یا بهره‌مند گردد، تا قرین موفقیت گردد.

پیشینه

متأسفانه، تحقیقات بسیار اندکی در مورد تأثیر دین و ارزش‌های دینی بر سیاست‌گذاری عمومی انجام گرفته است. مهمترین اثر مقاله‌ای، با عنوان «الگوی مفهومی سطوح تأثیرگذاری آموزه‌های اسلامی بر خط مشی‌گذاری فرهنگی»، است که به نقش دین در خط مشی‌گذاری‌های فرهنگی اشاره نموده و در سه سطح ارزیابی و انتخاب خط مشی، معارف دین به عنوان گنجینه و منبعی برای استخراج گزینه‌ها و راهکارها برای خط‌مشی‌گذاری و سطح سوم که مربوط به خود مساله و آگاهی از آن است، پرداخته شده است. (خنifer، آقداغی، ۱۳۹۴) این پژوهش فقط به تأثیر ارزش‌های دینی در عرصه خط‌مشی‌گذاری فرهنگی پرداخته است؛ اما پژوهش پیش رو محدود به چند سطح در یک عرصه مانند فرهنگ که بیشتر جنبه فردی دارد، نگردیده است. مقاله دیگری که به دین و آموزه‌های دینی در سیاست‌گذاری پرداخته است، تحت عنوان «تحلیل نقش دین در سیاست‌گذاری ایدز در ایران» نگاشته شده و در فصلنامه «پژوهش در دین و سلامت» به چاپ رسیده است؛ که در آن به نقش دین و آموزه‌های دینی و روحانیون به عنوان افراد حاضر در قدرت، در پیشگیری و ابتلاء به بیماری ایدز در ایران اشاره شده و تأثیر منفی دین نیز در آن به طور محدود قید شده که بیشتر به جنبه اخلاقی دین در کاهش آثار یک انحراف اجتماعی نظر دارد. (خدایاری زرنق و همکاران، ۱۳۹۶) اما تحقیق حاضر، محدود به قشر خاص نگردیده است و کارکردی سلبی برای دین در نظر نگرفته است. همچنین در فصل پنجم کتاب، «تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی»، نشر «سمت»، به نقش «توکل» به عنوان عاملی از ارزش‌های دینی موثر در خط‌مشی‌گذاری پرداخته شده است، (الوانی، ۱۳۹۲) و بر خلاف این مقاله به سایر عوامل دخیل در آن اشارتی نرفته است. مقاله دیگر با نام «قرآن کریم و خط‌مشی‌های سیاسی»، که در صدد استخراج و طبقه‌بندی خط‌مشی‌های سیاسی از قرآن است، آنها را بر سه دسته خط‌مشی‌های فراگیر، خط‌مشی‌های هادی و خط‌مشی‌های عمومی تقسیم نموده و دو نوع اول را در قرآن کلی دانسته و نوع سوم را مرتبط با سیاست‌گذاران و اجتماع تعریف کرده است که بسته به زمان و شرایط متغیر است (لک زایی، احمدی، ۱۳۹۲) این مقاله بسیار کلی است و خط‌مشی‌های نوع سوم یعنی عمومی را مربوط به جامعه می‌داند که از سوی خط‌مشی‌های نوع اول و دوم هدایت می‌شوند. این تحقیق در نهایت چند اصل کلی برای سیاست‌گذاری بر شمرده است که عبارت هستند از، خدامحوری، عدالت محوری و امنیت محوری، و مانند نوشتار حاضر جنبه سیاست‌گذارانه آن پررنگ نیست. در نهایت در نوشته «درآمدی بر اصول سیاست‌گذاری در جمهوری اسلامی ایران با بهره‌گیری از قرآن کریم»، که به سیاست‌گذاری اجتماعی نظر دارد و موضوع هدایت را به قرآن مربوط دانسته و در تلاش است تا آن را به سیاست‌گذاری مرتبط سازد چون قرآن را کتاب هدایت می‌داند. از سویی مقاله نگرشی آسیب شناسانه دارد و صلاحیت سیاست‌گذاری را به خداوند و قرآن واگذار می‌نماید. (قاسمی، ۱۳۹۰) پژوهش بسیار کلی است و مدعی است می‌توان شیوه‌ای بر اساس قرآن برای سیاست‌گذاری

ارائه داد اما خود چگونگی این مهم را روشن نمی سازد. از سویی در همه این نوشته‌ها تأثیر دین در سیاست‌گذاری مفروض و بدیهی دانسته شده است در حالیکه این نوشته در صدد واکاوی و بیان چگونگی تأثیر عامل دین در سیاست‌گذاری است.

مبانی نظری تحقیق: چارچوب نظری مورد استفاده در این پژوهش، نظریه «انتخاب عقلایی محدود»^۱ است که توسط هربرت سایمون مطرح گردیده است. نظریه انتخاب عقلایی در ابتدا در اقتصاد پایه‌گذاری گردید و بعدها به سیاست و علوم سیاسی راه یافت و از آن در پیش بینی رفتار و چگونگی مشارکت شهروندان در رای دهی استفاده شد. بعدها به دلیل عدم وجود شرایط و محیط اطمینان برای اخذ تصمیمات و سیاست‌گذاری، نوع تعدیل شده آن به وسیله هربرت سایمون به نام نظریه انتخاب عقلایی محدود مطرح شد که به رضایت بخشی تصمیمات نظر داشت.

از دهه ۱۹۵۰ به بعد، نظریه انتخاب عقلایی نقش بسیار مهمی در علوم سیاسی پیدا کرده است. آنتونی داونز پیشگام در کاربرد نظریه انتخاب عقلایی در رفتار انتخابات و رقابت حزبی بود. بر اساس مطالعه او، چنین به نظر می‌رسید که آراء فردی برای حزب اگر به قدرت دست می‌یافت، دارای بالاترین فایده باشد. تصور چنین است که انگیزه احزاب صرفاً رسیدن به قدرت است و بدین علت با تغییر در خط‌مشی‌های سیاسی خود برای بدست آورد رای به رقابت می پردازند. (مارش، استوکر، ۱۳۹۰: ۱۲۹)

هربرت سایمون با طرح ایراداتی به این نظریه خود به تعدیل آن پرداخته و نظریه عقلانیت محدود را مطرح نمود.

«سایمون» کامل بودن اطلاعات عامل اقتصادی و بی هزینه بودن کسب اطلاعات را رد کرد که این ایرادها در پیدایش نظریه عقلانیت محدود او نقش داشت. خلاصه نظریه وی این است که عامل اقتصادی معمولاً تحت شرایطی که او را احاطه کرده وادار می‌شود که به وضعیتی پایین‌تر از ایده‌آل مورد نظر خود رضایت داده، با توجه به شرایط خود آن را بهترین بداند. به همین دلیل نظریه عقلانیت محدود او را بعداً «رضایت‌مندی»^۲ نامیده‌اند. (آقانظری، دانش، ۱۳۹۱: ۱۶۷)

اولین و هنوز هم اساسی ترین حوزه به کارگیری انتخاب عقلانی در خارج از علوم اقتصادی، استفاده از آن در علوم سیاسی است. ظاهراً اکثر دانشمندان علوم سیاسی به شدت باورشان شده یا این گونه تلقی می‌کنند که انتخاب عقلانی، فردگرایانه است، اما (در این خصوص) چندان به جزئیات معنای دقیق و قصد یا نیت کنشگر

1 . Bounded Rational choice
2 . Satisfaction

نمی‌پردازند. در عین حال، انتخاب عقلانی اساساً به صورت نظریه بازی، وارد حیطه علوم سیاسی شده است. (جوادی یگانه، ۱۳۸۷: ۳۷)

با توجه به اینکه این نظریه به ساختارهای اجتماعی، نهادی و نیز به فرد و تصمیمات آن در سیاست‌گذاری اهمیت می‌دهد و هم اینکه نظریه‌ای هنجاری محسوب می‌گردد، و از سویی دین به عنوان یکی از عوامل مهم در ساختارهای اجتماعی و نهادی در جوامع دینی حاضر است و نقش آفرینی می‌کند، می‌تواند به کمک این پژوهش بیاید. همچنین تاکید این نظریه بر لحاظ نمودن حداکثری طیف‌های گسترده‌ای از عوامل دخیل در تصمیم‌گیری می‌تواند دلیل روشن دیگری بر توجه به عامل مهم دین به عنوان یکی از عوامل دخیل در سیاست‌گذاری به مثابه محیط سیاست‌گذاری باشد. دیوید مارش و جری استوکر در کتاب «روش و نظریه در علوم سیاسی» در مدح این نظریه مدعی گردیدند که: «انتخاب عقلایی هم رهیافتی مثبت برای تبیین سیاسی بوده و هم آشکارا کاری هنجاری است. نقطه قوت این رهیافت در این است که این توانایی را دارد تا طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها و دل‌مشغول‌های نظریه‌پردازان سیاسی را تحت یک عنوان گردآوری نماید. کاربرد نظریه انتخاب عقلایی به علت مفروضاتی که در مورد ساختار اجتماعی و متغیرهای نهادی ارائه می‌دهد و به علت اهمیتی که برای معنای منفعت شخصی قائل است، می‌تواند کمکی به طیف وسیعی از نظریه‌ها باشد و ممکن است به تبع این کاربرد، مدل‌ها و پیامدهای هنجاری بسیار متفاوتی، بسته به اینکه با چه نظریه‌ای همراه شده، ایجاد گردند.» (مارش، استوکر، ۱۳۹۰: ۱۳۳) اکنون به این تأثیرات در این نوشتار اشاره می‌گردد.

۱. لزوم توجه سیاستگذار به یک عامل بیشتر

هر جامعه‌ای بر مبنای باورهای سنتی و فرهنگی خاصی بنا شده؛ و صحبت از جامعه بدون پایه‌های فرهنگی و سنتی آن بی‌معنی است. فقط نقش و تأثیر این دو مقوله است که شاید در جوامع مختلف متفاوت باشد. برخی جوامع سنتی‌ترند و نقش فرهنگ عجین شده با دین در آنها پررنگ‌تر است. بدون تردید وقتی از چنین جوامعی صحبت می‌شود، نمی‌توان نامی از جامعه ایران نبرد. کشور ایران به دلیل فرهنگ و سنت‌های دیرینه و غنی و نیز باورهای پررنگ دینی، سرآمد کشورهای است که در آنها فرهنگ، سنت و باورهای دینی تأثیر پررنگی در تمام شئون فردی و اجتماعی جامعه از خود به جای می‌گذارد. (خدایاری و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۳)

بر اساس نظریه انتخاب عقلانی محدود که بر در نظر گرفتن همه جنبه‌های یک جامعه برای اتخاذ سیاست‌ها و تصمیمات مطلوب تاکید می‌نماید، باید سیاست‌گذار در حکومت‌های دینی به یک عامل مهم دیگر بیش از عوامل مورد توجه سیاست‌گذاران کشورهای لائیک یا سکولار دقت کند و آنها را در سیاست‌گذاری مورد توجه قرار دهد و آن عامل مهم، دین و آموزه‌های دینی است. این یکی از ابتدایی‌ترین تفاوت‌های سیاست‌گذاری در جوامع دینی با جوامع غیر دینی است که سیاستگذار در محیط فرهنگی و اجتماعی این کشورها باید بدان توجه نماید.

در سطح کلان نیز درک هر نوع سیاستگذاری نیازمند توجه به ارزشها و تغییر در آنهاست و در سطوح مختلف تجزیه و تحلیل و در سراسر فرایند سیاستگذاری نیز می‌توان نقش ارزش‌ها را مشاهده کرد و مدعی شد که سیاست‌های کلان اتخاذ شده در واقع انعکاسی از ارزش‌های گزینش شده است. (سلامی، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

بدین‌سان که جامعه دینی چقدر با سیاست‌ها و طرح‌ها، اسباب و روش‌های اجرای آن همراه و موافق است؟ یا میزان پذیرش، انطباق و یا مخالفت مردم با سیاست‌ها به چه میزان است؟ و همچنین باید با لحاظ نمودن برخی قوانین و سنن که از دین نشأت گرفته‌اند تضاد و تقابل با آنها را از نظر دور نداشت. بنابراین سیاست‌هایی که مستلزم برخی تغییرات در ارزش‌ها می‌گردد و یا منطبق با اعتقادات دینی و فرهنگی جامعه نیست باید با احتیاط و دقت بیشتری مورد توجه قرار گیرد تا سیاست‌های اتخاذ شده در مراحل تدوین و اجرا مورد مخالفت نخبگان دینی و جامعه متدین قرار نگیرد. تفاوت در اینجا است که حکومت‌های سکولار فارغ از این حساسیت‌ها، به دلیل مرجع نبودن دین در سیاستگذاری، نیاز به توجه به این عامل مهم ندارند.

۲. عامل هدایت و تحدید سیاست‌ها و سیاست‌گذار

۱-۲. عامل هدایت سیاست‌ها و سیاست‌گذار

ارزش‌ها، معیارها یا ملاک‌هایی هستند که به وسیله آن مردم خوبی‌ها یا بدی‌ها، مطلوبیت یا نا مطلوبیت اهداف و اعمال را ارزیابی می‌کنند. آنها مانند اشکال و نشانه‌های کلی برای رفتار به کار گرفته می‌شوند. (اشتریان، ۱۳۸۶: ۳۷)

دین می‌تواند با نشان دادن برخی معیارها و اصول ارزشی در هدایت سیاستگذار موثر باشد و نقش هدایتگر را در تدوین سیاست‌ها ایفا نماید. بر اساس نظریه انتخاب عقلایی محدود، سیاستگذار ناگزیر از شناخت این محیط است که از دین متأثر بوده و نقش آفرینی می‌نماید و باید بر عواملی که سبب تأثیر مثبت و یا منفی بر هدایت سیاست‌ها می‌گردد اشراف پیدا کند تا بتواند از انحراف سیاست‌ها و یا دور شدن آنها از هدف گذاری انجام شده جلوگیری نماید. سید جوادین در خصوص شکل‌گیری محیط و درهم آمیختگی آن با اعتقادات، معیارها و سنت‌ها که آن‌ها را در جهت دهی به روند و حرکت جامعه و هدایت آن موثر می‌داند، در ذیل تعریف این ارزش‌ها در کتاب «مبانی سازمان و مدیریت»، به نحوه کارکرد آن‌ها بدین گونه اشاره می‌نماید که؛ «به بیان ساده، ارزش‌ها، باورهای اساسی و پایداری است که از بطن اعتقادات، سنت‌ها و دیگر مراودات جامعه نشأت گرفته و با واقعیت‌های محیطی جامعه درهم آمیخته می‌شود و به صورت ضوابط و معیارهای اساسی، جهت‌گیری و روند حرکت جامعه را هدایت می‌نماید.» (سیدجوادین، ۱۳۹۶: ۲۹)

بنا به لزوم تصمیم‌گیری در محیط اطمینان بر اساس نظریه انتخاب عقلایی؛ هرچه اطلاعات سیاستگذاران در تدوین سیاست‌ها کامل‌تر باشد، غنا و کارایی سیاست‌ها افزایش یافته و سیاست‌گذاری در محیط اطمینان انجام می‌پذیرد.

در هر حال ارزش‌ها بر رفتار و عملکرد انسانها اثر گذارده، در جهت دادن به خط‌مشی‌ها موثر واقع می‌شوند. خنثی بودن خط‌مشی‌گذاران و کسانی که پشتوانه‌های اطلاعاتی و تخصصی آنها به شمار می‌آیند، از جهت ارزشی افسانه‌ای بیش نیست. در همه سطوح سازمانی و رده‌های حکومتی از فرد یا گروهی که امضا کننده و اعلام کننده خط‌مشی‌ها می‌باشد تا افرادی که تدارک کننده اطلاعات و ستادهای تخصصی به شمار می‌آیند، همگی به ارزش‌هایی پایبندند که این باورها و اعتقادات در تصمیم‌های گزینش‌ها و اقدامات‌شان، اثر می‌گذارد. (الوانی، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۴۴)

بنابراین شناخت دین، ارزش‌های دینی و هنجارهای جامعه که بخشی از جامعه و محیطی است که سیاست‌گذاری در بستر آن صورت می‌گیرد، در جهت‌دهی و هدایت سیاست‌گذاران در هنگام سیاست‌گزینی موثر است؛ زیرا سیاست‌گذار با شناخت این عوامل به عنوان بخشی از ویژگی‌های محیط سیاست‌گذاری و چگونگی تدوین سیاست‌های منطبق بر آن باید سیاست‌گذاری نماید تا از یک طرف با مخالفت جامعه روبرو نگردد و از سوی دیگر حمایت و پشتیبانی توده‌ها، از آن سیاست‌ها را جلب نماید. بدین سان تأثیر گذاری دین و ارزش‌های دینی در جهت‌دهی به سیاست‌ها و هدایت سیاست‌گذاران امری روشن و بدیهی است و در برخی از موارد این اثرگذاری در همه مراحل خط‌مشی‌گذاری حتی در مرحله جمع‌آوری اطلاعات و مفروضات نیز دیده می‌شود. بدین معنی که ارزش‌هایی که انسانها بدان تمایل دارند حتی در جمع‌آوری اطلاعات و گزینش آنها که امروزه امری بسیار تخصصی و پیشرفته است نیز دخیل است و خنثی بودن و نداشتن تمایلات ارزشی دور از ذهن می‌نماید.

۲-۲. تحدید اهداف، سیاست‌ها، ابزار و روش‌ها

نظریه انتخاب عقلایی محدود، بر بررسی حداکثری محدودیت‌ها در سر راه تصمیم‌گیری تأکید می‌نماید زیرا بر رسیدن به یک تصمیم عقلانی و مطلوب بر اساس شرایط موجود نظر دارد. این امر در سطح اهداف سیاست‌های مورد نظر جامعه و حکومت دینی برقرار است، اما محدود به این سطح نیست، یعنی علاوه بر این که هدف باید مورد تایید و منطبق بر دین، آموزه‌ها و ارزش‌های دینی باشد، تا به حصول نتیجه مورد نظر نائل گردد؛ روش‌ها و ابزارهای اجرای سیاست‌ها نیز باید متناسب با روش‌ها و ابزارهای مورد تایید و وثوق دین باشد، تا در رسیدن به هدف تعیین شده بیشترین میزان مطلوبیت کسب گردد. این محدودیت‌ها می‌تواند در قامت سیاست‌های تدوین شده عیان شود، زیرا هر سیاستی که در حکومت‌های دینی تدوین می‌شود، باید بر اساس اصول بنیادی دین صورت گیرد و در تضاد و مخالفت با آن نباشد. خنیفر و آقداغی این موضوع را در مقاله‌ای تحت عنوان «الگوی مفهومی سطوح تأثیرگذاری آموزه‌های اسلامی بر خط‌مشی‌گذاری فرهنگی» بدین صورت نشان داده‌اند که، «در یک جمع‌بندی می‌توان گفت یک تصمیم اسلامی، تصمیمی است که هر سه رکن آن زیر چتر آموزه‌های اسلامی باشند؛ بدین معنا که در درجه اول، موقعیت تصمیم و خاستگاه مسئله اسلامی باشد؛ در مرتبه بعد راهکار و راه‌حل‌های

بالقوه برخاسته از عقل و شرع باشند و هم در ارزش گذاری و انتخاب راهکار، از نظام ارزشی اسلامی پیروی کنند. (خنیفر، آقداغی، ۱۳۹۴: ۵۸) بنابراین در نظر داشتن این ارزش ها سبب ایجاد محدودیت در تصمیم گیری می شود و سیاست گذار در مرحله راه حل گزینی در صدد انطباق سیاست های اتخاذ شده با آموزه های دینی در هر سه مرحله برمی آید.

ارزش ها و اولویت ها باعث می شود که خط مشی گذاران درباره ماهیت و دامنه مسئله بیاندهند و وضعیت فعلی را مورد ارزیابی قرار دهند. این اولویت ها الهام بخش خط مشی گذاران بوده و مبین خط و سیری است که مسیر آینده دولت را نیز مشخص می کنند. در حقیقت، خط مشی گذاران کم و بیش از اصول یا عقاید اصلی آگاهی دارند و بر آن اساس، قضاوت های بعدی خود را شکل می دهند. (طاهری، بهلولی، سرمست، ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۵)

بدین سان، علاوه بر هدف سیاست ها، ابزارها و روش های اجرای سیاست ها نیز باید مورد تایید دین و مذهب باشد، بدین معنی که تحقق امری که از لحاظ دینی و شرعی درست و مطلوب است به وسیله ابزارهایی که مورد تایید دین نیست، پذیرفته نخواهد بود؛ در واقع در دین، تحقق امر خیر به وسیله و اسباب شر مردود دانسته شده است. در نتیجه هدف گذاری، خط سیر سیاست ها و ابزارها و روش های سیاست گذاری در همه مراحل باید بر اساس دین و آموزه های دینی باشد تا سیاست گذاری قرین موفقیت گردد. اجرای سیاستی مخالف دین و فرهنگ دینی جامعه با موفقیت همراه نبوده و در جامعه ایجاد چالش می کند و علاوه بر اینکه اجرای سیاست تدوین شده مشکلی را حل نمی نماید بلکه خود به معضل و چالش دیگر می افزاید.

۲-۳. تحدید مخاطبین سیاست و جمعیت هدف

برخی از اقلیت های دینی و مذهبی در مقابل سیاست های تدوین شده با صبغه دینی مقاومت کرده و آنرا نمی پذیرند. ممکن است این سیاست ها با آموزه ای دینی آنان در تضاد باشد و یا سیاست ها به گونه ای اتخاذ شده باشد که اقلیت های دینی دیگر را شامل نشود. این از آسیب های سیاست هایی است که بر اساس دین و مذهب انتخاب می شود و از آن گریزی نیست. در این موارد در واقع، مخاطبین یک سیاست توسط دین و مذهب رسمی یک کشور تحدید می شود. بر اساس نظریه انتخاب عقلایی محدود، سیاست گذار مجبور می گردد برای افرادی که از دایره انتفاع این سیاست ها کنار گذاشته شده اند، سیاست های جایگزین و یا حمایتی مطابق با علائق و سلائق آنان در نظر بگیرد تا افراد خارج از دایره انتفاع سیاست ها نیز از سیاست های جبرانی بهره مند گردند. بدین سان دین، سبب محدودیت در رویکردی در سیاست گذاری می گردد که به آن ملاک «دسترسی» به یک سیاست اطلاق می شود. دین ملاک دسترسی به یک سیاست را برای اقلیت ها محدود می نماید و آنان را استثنا می کند.

نیاز به بیان نیست که این موضع - میزان دسترسی به یک سیاست - به شماری از زمینه های مربوط به ماهیت دین، ماهیت دانش و ماهیت فرایندهای قانون گذاری بستگی دارد. برای مثال این فرض را می گیرد که دانش

مبتنی بر مذهب توسط برخی از افراد از نظر شخصی، برای دیگران غیر قابل دسترسی است، شاید از آنجا که درک دینی ممکن است شامل فعالیت‌هایی مانند ایمان به امر متعالی، دعاها یا ارتباط با خدا یا وحی باشد. به همین ترتیب، یک استدلال سیاست‌گذاری عمومی مبتنی بر مذهب ممکن است ملاک «دسترسی» را تأمین نکند، تا آنجا که ذاتاً سیاست‌ها را مجذوب و شامل حال کسانی می‌کند که پیش‌فرض‌های مشترک مذهبی دارند، در حالی که به طور همزمان افرادی را که در برخی از اصول مذهبی مشترک نیستند، مستثنی می‌کند. (Idleman, 1993: 443-444)

بدین ترتیب سیاست‌گذار باید با توجه قرار دادن ملاک دسترسی به سیاست‌های اتخاذ شده افراد و گروه‌هایی را که از دایره مخاطبان سیاست بیرون‌اند را نیز در نظر بگیرد و برای آنان نیز سیاست‌های جایگزین و جبرانی تدوین نماید.

۲-۴. مخالفت و عدم پذیرش برخی سیاست‌های جهانی سازی

در فرایند «جهانی شدن» و در سطح سیاست‌گذاری بین‌المللی دستور کار جهان رواج آزادی اقتصادی و دموکراسی است و ارزش‌های حاکم بر سیاست‌گذاری‌ها متأثر از فرایند ارزشی جهانی است و در سطح ملی این امر در دستور کار جوامع پیشرفته صنعتی جهان قرار گرفته است و برای کشورهای در حال توسعه که در فرایند مذکور به چالش کشیده شده‌اند و بر استقلال و حفظ هویت ملی خود اصرار می‌ورزند، یکی از مهم‌ترین نگرانی‌ها، دل‌مشغولی‌ها و مشکلات جهانی شدن است که الزاماً می‌بایست در سیاست فرهنگی مورد ملاحظه قرار گیرد. (سلامی، ۱۳۸۵: ۲۲۲)

کشورهای جهان سوم، در مسیر توسعه خود با برخی سیاست‌هایی که بر اساس فرایند جهانی شدن، به دلخواه و داوطلبانه و یا بر اساس تعهداتی تحمیلی از سوی نهادهای بین‌المللی است، مواجه می‌شوند. نظریه انتخاب عقلایی محدود، برای اجرای سیاست‌های تدوین شده و یا وارداتی، به وجود شرایط لازم و وجود استانداردهای مورد نیاز برای اجرای سیاست‌ها در کشور پذیرنده، اشاره دارد. این امر حتی در انتخاب کشور صادر کننده یک سیاست با کشور وارد کننده از لحاظ مشابهت‌های فرهنگی و دینی موثر است. یقیناً درس‌گیری از یک کشور هم‌کیش بسیار راحت‌تر و بیشتر مورد نظر سیاست‌گذاران است. بدین جهت این سیاست‌های وارداتی، اگر با سنت‌ها و فرهنگ این جوامع خصوصاً عامل «دین» در تضاد باشد؛ مورد مخالفت مردم و نخبگان دینی قرار می‌گیرد و مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و سبب بروز مقاومت در برابر اجرای این سیاست‌ها می‌گردد. بنابراین باید این سیاست‌ها را حداقل امکان بر اساس محیط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی این جوامع جرح و تعدیل نمود تا مورد پذیرش واقع شوند.

۳. وزن دهنده و مشروعیت بخش به سیاست‌ها

دین و آموزه دینی صرفاً به عنوان محدودیت در مسیر سیاست‌گذاری ظاهر نمی‌گردد، بلکه همان گونه که می‌تواند به هدایت سیاست‌ها پردازد و نقش ارشادی داشته باشد می‌توان از آن به عنوان عامل وزن دهی به سیاست استفاده نمود. صبغه دینی یک طرح یا سیاست می‌تواند در جلب مشارکت عامه جامعه و پذیرش و موفقیت آن، موثر باشد. هر چه میزان مشارکت و استقبال عامه مردم و جامعه از یک سیاست بیشتر باشد می‌تواند حمایت بیشتری را کسب نماید و موفقیت آن خصوصاً در مرحله اجرا، افزایش یابد، لذا دین و مذهب می‌تواند در وزن دهی به سیاست‌ها نقش قابل توجهی ایفا نماید. در دولت‌های مختلف معمولاً رفت و آمد وزرا و برخی روسای دولت‌ها در کشور جهت دیدار با مراجع تقلید در قم در آستانه یک سیاست عمومی و طرح بزرگ مشاهده گردیده است، که می‌توان از آنها به عنوان وزن دهی به سیاست‌ها؛ مصادره به مطلوب نمود. انعکاس حمایت علما و مراجع دینی از برخی سیاست‌ها می‌تواند در کاهش مخالفت‌ها با یک سیاست و نیز افزایش حمایت‌ها از آن تأثیر بسزایی داشته باشد. این امر می‌تواند علاوه بر جامعه در ساختارها و نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه نیز نمود یافته و با توجه به وجود دین به عنوان عامل پیوستگی آنها در گام نهادن در مسیر مشترک به هم افزایی در نیل به اهداف مورد نظر سیاست‌ها بیانجامد. لازم به ذکر است که بسیاری از این گروه‌ها و نهادها مانند بازار، روحانیون و قشر سنتی متدین در جلب حمایت از سیاست‌های مورد نظر نظام سیاسی مورد حمایت خود چه قبل از انقلاب و چه پس از آن تأثیر گذار بوده‌اند. پورسعید در مقاله خود با عنوان «مطالعات پایه، ساختار و روند تصمیم‌گیری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» به این موضوع بدین‌گونه صحنه نهاده است که: «گروه‌های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و اقتصادی ای در جمهوری اسلامی وجود دارند که در اعمال سیاست‌های متخذه، ارگان‌های رسمی، ذی نفوذ بوده و عکس‌العمل نشان می‌دهند. از جمله، می‌توان از بیوت آیات عظام، ائمه‌جمعه، مجمع روحانیون مبارز، جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بازار، انجمن‌های اسلامی و نهادهای انقلابی و مطبوعات نام برد. این گروه‌ها، در زمینه سیاست خارجی، به ویژه در زمان دولت موقت و حاکمیت لیبرال‌ها، به خاطر اختلافاتی که در نحوه اعمال سیاست خارجی وجود داشت، اغلب عکس‌العمل‌های شدید و جدی نشان داده و بر روند تصمیم‌گیری سیاست خارجی تأثیر می‌گذاشتند، ولی پس از عزل بنی‌صدر و تفاهم و یکپارچگی ای که به خاطر تحقق حاکمیت خط اما و اعمال سیاست نه شرقی، نه غربی به وجود آمد، کمتر مشاهده شده، در این زمینه، نظرات متفاوتی داشته باشند.» (پورسعید، ۱۳۸۷: ۳۲۰)

۴. موضع دین در برابر سیاست‌ها

دین و ارزش‌های دینی در قبال سیاست‌ها به موضع‌گیری‌های می‌پردازند که می‌تواند از حمایت کامل تا مخالفت و رد یک سیاست را در بر بگیرد. این مواضع اثراتی را در زمینه اتخاذ و اجرای سیاست‌ها بر جای می‌گذارد که هم می‌تواند مثبت و سازنده باشد و هم منفی و غیر سازنده که در این میان به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۴-۱. موثر در جلب مشارکت و انسجام

در قرآن کریم آمده است «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُ مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۳ به این معنا خداوند احوال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند، حتی اقامه قسط و عدل در جامعه که یکی از اهداف اصلی انبیا به شمار می‌رود، به عهده مردم گذاشته شده است. بر اساس تعالیم دینی حضور و اراده مردم در تعیین سرنوشت خود نقش به سزایی دارد. به عبارت دیگر، یکی از اصلی‌ترین مولفه‌هایی که مشارکت سیاسی را ارتقا می‌دهد دین و تعالیم دینی است. بر این مبنا، دین از مولفه‌های اصلی و موتور محرکه جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه است. تأثیر دین در گسترش مشارکت مردمی در طول تاریخ به ویژه در اسلام انکارناپذیر است. (نیازی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱۵)

انطباق سیاست‌ها با ارزش‌ها و معیارهای دینی و کسب مشروعیت‌های لازم می‌تواند جلب مشارکت آحاد جامعه را به همراه داشته باشد و در کسب حمایت جامعه از سیاست‌ها نیز موثر باشد. در این خصوص مبتنی بر نظریه انتخاب عقلایی، هر چه میزان مشارکت و حمایت جامعه از یک سیاست بیشتر باشد موفقیت آن سیاست در حصول به نتیجه بیشتر است. علاوه بر آن مشارکت بیشتر شهروندان نشان از انتخاب عقلایی آنان است که موافق دین و ارزش‌های دینی بوده و مشروعیت دینی نیز دارد. همان‌طور که به تأثیر مثبت مشارکت و رسیدن به انسجام در خصوص اجرای یک طرح و سیاست اشاره شد؛ این تأثیر مثبت با وجود ارزش‌های دین و مذهبی افزایش خواهد یافت. دین در افزایش این مشارکت و رسیدن به وحدت و انسجام فکری، برای حمایت از یک سیاست و تصمیم‌گیری تأثیر مثبت و غیر قابل انکاری دارد.

از منظر فرهنگی و سیاسی در جوامعی که نظام ارزشی - اجتماعی آنان آمیختگی تنگاتنگی با آموزه‌های دینی داشته باشد و دخالت در سیاست را از وظایف فردی و اجتماعی بدانند؛ شهروندان انگیزه بیشتر و جدی‌تری در قبال تحولات سیاسی داشته و بر ارتقای کمی و کیفی مشارکت سیاسی آنان موثر است. موضوع مشارکت و حضور در فعالیتهای سیاسی - اجتماعی در متون دینی به ویژه در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است. در حکومت دینی، مردم علاوه بر حضور فعال در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، مشارکت در تاسیس حکومت اسلامی و نصب

۳. سوره رعد آیه ۱۱

کارگزاران دینی، رفتار آنها را زیر نظر دارند و حتی مشارکت در این زمینه ضروری است؛ زیرا اعمال یا عدم اعمال مشارکت سیاسی به طور کلی، بازتاب اقبال یا اعراض مردم نسبت به نظام سیاسی است که از حق مشارکت سیاسی مردم نشئت می گیرد. (نیازی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۲۱-۲۲۰)

۲-۴. برانگیزنده حساسیت نسبت به یک سیاست

دین می تواند به بسیج جامعه و مردم بر علیه یک سیاست و طرح که می تواند به اذهان عمومی، انگاره مخالفت با دین و ارزشهای مذهبی را متبادر می سازد، نیز اشاره کرد. جامعه دینی در برابر برخی سیاست‌گزینی‌ها که برانگیزنده حساسیت‌های مذهبی هستند واکنش نشان می دهند و در مقابل پذیرش آن مقاومت می کنند و آن را برنمی تابند و حتی در برخی موارد تاریخی، شاهد سقوط برخی حکومت‌ها به دلیل اتخاذ تصمیم‌هایی برخلاف عقاید مذهبی جامعه بوده ایم. برای مثال می توان به سقوط «حبیب بورقبیه» در تونس اشاره نمود. حبیب بورقبیه اولین رئیس جمهور تونس پس از کسب استقلال بود که در جهت توسعه کشور، در ماه رمضان، لزوم کار بیشتر برای نیل به اهداف توسعه را بر روزه گرفتن که امری دینی بود دارای اولویت دانست و با نوشیدن یک فنجان چای به روزه‌خواری تظاهر نمود و همین امر سبب ایجاد مخالفت‌ها با او و سیاست‌های توسعه‌ای گردید.

۳-۴. رسیدن به فهم مشترک در درک مشکل و لزوم ورود آن به دستور کار

با توجه به اشاره ای که به تأثیر دین در رسیدن به انسجام در مورد یک سیاست و یا تصمیم و نیز مشارکت در آنها، گردید، این نگاه واحد می تواند در تشخیص و درک یک مشکل که نیازمند توجه سیاست‌مداران است، کمک کننده باشد.

هرگاه در مجموعه خط‌مشی‌گذاری، ارزش‌های یکسانی حاکمیت داشته باشد خط‌مشی‌گذاری با سهولت انجام می پذیرد و زمانی که تضاد ارزشی بین اجزای یک مجموعه موجب می شود، مسئله خط‌مشی‌گذاری دستخوش مشکلات و موانع بسیار گردد. (الوانی، ۱۳۹۲: ۱۴۵)

عموماً وقتی چیزی را به عنوان یک مشکل اجتماعی در نظر می گیریم که با ارزش‌های فرهنگی که می گویند چه چیزی در یک جامعه خوب، مهم و پسندیده و یا بالعکس است، در تعارض باشد یا به آن تجاوز کند. البته این به تنهایی برای تعریف مشکل اجتماعی کافی نیست؛ بلکه خود تنها یک فراگرد اجتماعی است که در آن، مانند هر جای دیگری، برخی گروه‌ها نسبت به سایرین، کنترل بیشتری بر این فراگرد دارند و تعریف مشکل اجتماعی غالباً در علایق و گرایش‌های این گروه‌های غالب نهفته است. (محسنیان راد، شاکری، ۱۳۹۳: ۲۲)

اشتراک نظر و عقیده در درک مشکل و لزوم ورود آن به دستور کار، از الزامات رسیدگی به مشکل در مرحله اول از چرخه سیاست‌گذاری است. در این مورد «مجید وحید» یکی از مراحل اولیه از چرخه سیاست‌گذاری را

که به شناخت مشکل معروف است را «ادراک» می‌داند که در آن هم برداشت‌های مبتنی بر نظام ارزشی را دخیل می‌داند.

ادراک؛ در ارتباط با تمام مسائل زندگی اعم از خصوصی و اجتماعی مبنای شناخت و تعریف است. اما افراد به یک گونه پدیده‌ها یا وقایع را مورد ادراک قرار نمی‌دهند. بدین ترتیب در مقابل پدیده‌ها یا وقایع یکسان معمولاً ما با برداشت‌های متفاوتی مواجه می‌باشیم. این برداشت‌ها مبتنی بر نظام ارزشی و باوری افراد یک اجتماع می‌باشد و همین نظام ارزشی و باوری است که برخی پدیده‌ها یا وقایع را منبع مشکل جلوه می‌دهد و برخی را خیر و نیز به مشکل جلوه‌های گوناگون می‌دهد. (وحید، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷)

از سویی دیگر، به هر میزان این اشتراک در برداشت‌ها و باورهای مبتنی بر ارزش‌های اجتماعی کمتر باشد، آسیب‌هایی را برای شناخت مشکل و متعاقباً ورود آن برای راه‌حل‌گزینی به دستور کار سیاست‌گذاری به همراه خواهد داشت و حتی در رسیدن به انسجام در مورد «مسئله بودگی» یک موضوع نیز تأثیر گذار خواهد بود. مسئله بودگی به این موضوع اشاره دارد که آیا یک مشکل و مسئله به حدی رسیده است که به عنوان مشکل قابل طرح برای رسیدگی توسط دولت و سیاست گذار مورد رسیدگی قرار گیرد یا خیر؟

هراندازه توافق در خصوص تعریف یک مشکل بیشتر باشد و حوزه مشکل گسترده‌تر معرفی گردد، امکان قرار گرفتن مشکل در دستور کار و بررسی جدی آن بیشتر می‌شود و عدم اهتمام به آن تصمیم‌گیر را در شرایط سیاسی نامناسبی قرار می‌دهد. (وحید، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۱)

باید به این نکته مهم اشاره نمود که در جوامع دینی، در شناخت و درک یک مشکل یا مساله بودگی یک امر اجتماعی، دین نیز می‌تواند خود آدرس دهنده وجود مشکلات باشد. یعنی در جوامع اموری هستند که در شرایط عادی در جامعه به عنوان مشکل و مساله به آن نگریسته نمی‌شود، اما دین و آموزه‌های دینی آن را به عنوان یک مشکل معرفی می‌نماید. در این موضوع می‌توانیم به تضاد در نگرش به مشکل را شاهد باشیم که یکی از دلایل آن می‌تواند فاصله گرفتن جامعه از ارزش‌های دینی و یا کمرنگ شدن آن باشد.

جهانبینی‌ها و ایده‌های مسلط و تجربیات تاریخی و همچنین بررسی مسائل و مشکلات، ساختار ذهنی سیاست‌گذاران را شکل می‌دهد. این ساختار شامل هنجارها و ارزش‌هایی است که قواعد کلی حاکم بر تصمیم‌گیری را تعیین می‌کند. همچنین نوع برداشت و تفسیر سیاست‌گذاران از آرمان‌ها و ارزش‌هاست که اهمیت پیدا می‌کند. البته ممکن است ارزش‌ها و مبانی به صورت صریح بیان نشود، کما اینکه پیشتر دیدیم سیاست‌گذاری می‌تواند با مسئله آغاز شود. اما در هر حال، شناخت و بیان هر مسئله‌ای هم مسبوق به مبانی و ارزش‌های خاصی است که آن مسئله را مسئله کرده است. (آزاد ارمکی، منوری، ۱۳۸۹: ۶۷)

۵. دین و سیاست‌های تقنینی

۵-۱. تحدید قانونگذار و سنجش قوانین توسط قانون اساسی

اصل برتری قانون اساسی ایجاب می‌کند که کلیه قوانین مصوب یک کشور با آن منطبق باشد یعنی در معنی و مفهوم چیزی خلاف اصول قانون اساسی در بر نداشته باشد. چرا که اگر امکان می‌داشت، قوانین عادی، قانون اساسی را نقض کنند، اولاً اصل سلسله مراتب قوانین و برتری قانون اساسی زیر پا نهاده می‌شد و ثانیاً این دو گونه قانون عملاً در یک سطح واقع می‌شد و تصویب قانون عادی خلاف قانون اساسی آن را در معرض تغییر و دگرگونی قرار می‌داد و حقوق اساسی افراد را دستخوش نوسانات مضر می‌کرد و اصل ثبات و تداوم ساختار سیاسی کشور که در هنگام معینی با تشریفات ویژه توسط قانون اساسی برقرار شده است بدین وسیله متزلزل می‌گشت. (قاضی، ۱۳۸۷: ۵۰)

گاهی سیاست‌گذار برای رفع یک مشکل، نیاز به تبدیل یک سیاست به قانون و در واقع سیاست‌گذاری تقنینی دارد تا برای آن ضمانت اجرایی و نیز منابعی برای اجرا فراهم نماید. در این موارد برای قانون‌گذاری، ملحوظ نمودن ارزش‌های دینی به دلیل وجود پررنگ دین و آموزه‌های آن در قانون اساسی، ضرورت می‌یابد. لذا سیاست‌گذار باید در تدوین سیاست‌ها به محدودیت‌هایی که توسط قانون اساسی به سیاست‌ها به عنوان قانون بالادستی، تحمیل می‌نماید توجه ویژه داشته باشد. در واقع قانون اساسی سبب تحدید سیاست‌ها، راه‌حل‌ها و گزینه‌های پیش پای سیاست‌گذار می‌گردد. عدم رعایت این امر مهم سبب بروز مشکلاتی چند در روند سیاست‌گذاری می‌شود و بررسی انطباق قوانین توسط نهادهای مختلف دیگر مانند شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت صورت می‌گیرد. این امر علاوه بر همه مشکلاتی که دارد سبب طولانی‌تر شدن روند سیاست‌گذاری تقنینی می‌گردد؛ که زمان در نظریه انتخاب عقلایی بسیار مهم بوده و در برخی مواقع سیاست‌های تبیین شده برای مشکل درک شده بی‌فایده می‌گردند و از حیز انتفاع خارج می‌شوند زیرا به موقع بودگی خود را از دست می‌دهند، حتی اگر سیاست‌های درستی باشند.

۵-۲. رقیق‌کننده سیاست‌ها و طولانی شدن روند قانون‌گذاری

مستندات نشان دهنده وجود برخی ناهماهنگی‌ها در فرایند خط‌مشی‌گذاری می‌باشد. تعدد در مراکز تصمیم‌گیری موجب گردیده تا مشکلاتی بشرح زیر بوجود آید: طولانی شدن فرآیند [تصویب]؛ رفت و برگشت‌های غیر ضروری در میان عناصر موجود در ساختار؛ بروز تعارض در فرآیند و مسکوت ماندن برخی از لوایح و طرح‌ها؛ رفت و برگشت‌های غیر ضروری در میان عناصر موجود در ساختار؛ بروز تعارض در فرآیند و مسکوت ماندن برخی از لوایح و طرح‌ها. (الوانی، صرافی زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

در کشور ایران به دلیل وجود مراکز متعدد دست‌اندرکار در قانون‌گذاری، تصویب و تطبیق قوانین با قانون اساسی، مانند مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان قانون اساسی و نیز مجمع تشخیص ملحت نظام؛ سبب طولانی شدن روند قانون‌گذاری و سیاست‌گزینی می‌شود و از سویی باعث رقیق شدن سیاست‌ها که لباس قانون پوشیده‌اند، در روندهای رفت و برگشت بین نهادهای ذکر شده و جرح و تعدیل و تغییر برخی از بندهای قوانین می‌گردد. لازم به ذکر است که شورای نگهبان از ۱۲ عضو مشتمل بر شش نفر حقوقدان و شش نفر فقیه است که شش نفر فقیه وظیفه انطباق قوانین تصویب شده در مجلس با منابع فقهی و دینی را بر عهده دارند.

برخی رفت و برگشت‌ها میان مجلس و شورای نگهبان، یا وجود برخی اختلافات میان دولت و مجلس که سبب به نتیجه نرسیدن کمیسیون‌های مشترک یا تعدد جلسات هماهنگی خواهد شد و گاه اختلافات درون مجلس که سبب ارجاع سیاست‌ها به کمیسیون و افزایش درخور توجه در زمان بررسی طرح و لایحه می‌شود. گاه نیز وجود برخی قوانین و مقررات و فرایندها یا ساختارهای خاص سبب افزایش ناگزیر زمان خواهد شد. گاه نیز روند بررسی یک لایحه چنان طولانی می‌شود که دولت در این میان تغییر می‌کند و زمانی مصوب می‌شود که دولت جدید آن را در اولویت قرار نمی‌دهد و قانون جدید فرصت تثبیت نیافته، فرصت اجرایی شدن را از دست می‌دهد. بنابراین طولانی شدن فرآیند تصویب طرح و لایحه می‌تواند پیامدهای نامناسبی را برای اجرایی شدن قوانین حاصله به دنبال داشته باشد. (باقری، تاج، غفاری، ۱۳۹۶: ۳-۴)

۶. نقش آفرینی نخبگان دینی بعنوان گروه ذی نفوذ

اهمیت و نقش ایدئولوژی‌گرایی در ساختار سیاسی ایران در شرایطی اهمیت پیدا می‌کند که روحانیت به عنوان نماد دین به عنوان مرکزیت قدرت سیاسی تلقی می‌شود. در چنین شرایطی است که جایگاه و اقتدار روحانیون از طریق نهادهای انقلابی تثبیت می‌شود. روند جایگزینی نخبگان نیز بر اساس نقش سیاسی در ساختار سیاسی ایران به وجود آمد. (مصلی نژاد، ۱۳۹۸: ۳۱۳)

روحانیون همواره در ادیان مختلف به نفوذ در حکومت‌ها برای اثرگذاری در تصمیم‌گیری‌ها مبادرت ورزیدند و بعنوان گروه ذینفوذ از اجرای برخی سیاست‌ها ممانعت به عمل آوردند و یا اجرای آنها را خواستار شدند، این امر نسبت به میزان نفوذ دین در ساختارهای رسمی و غیر رسمی جوامع و حکومت‌ها متغیر است.

هر چه داعیه‌های سیاسی و اجتماعی مذهب بیشتر باشد، احتمال اثرگذاری روحانیون در زندگی سیاسی بیشتر می‌شود. بی‌تردید همه مذاهب نسبت به تنظیم امور اجتماعی و سیاسی کم و بیش ادعاهایی داشته‌اند زیرا هر مذهبی قطع نظر از وظیفه تأمین وسایل رستگاری برای مومنان می‌بایست به تنظیم حوزه زندگی مادی آنها نیز بپردازد. با این حال برخی مذاهب بیش از مذاهب دیگر داعیه امور دنیوی و سیاسی داشته‌اند. در واقع روحانیون اغلب همواره به عنوان یک گروه ذی نفوذ عمده در نظام‌های سنتی همانند نظام سیاسی ایران عمل کرده‌اند. میان

حکام و روحانیون در همه نظام‌های سنتی کم و بیش توافق و سازش وجود داشته است. حکام سنتی می‌بایست به مذهب و سنن احترام بگذارند، زیرا در غیر این صورت با اعتراض پاسداران سنت و مذهب به ویژه روحانیون مواجه می‌شدند. (طباطبایی، جعفرزادگان، ۱۳۹۷: ۱۳۱-۱۳۰)

۷. تأثیر آموزه‌های دینی بطور ناخودآگاه

در یافته‌های تحقیقی، فیپ (۲۰۱۲) استدلال کرده است که دین نقش مسلطی در رهبری ایفا می‌کند و استناد می‌کند که رهبران تمایل دارند عقاید مذهبی خود را در سبک‌های رهبری خود تحمیل نمایند. از آنجا که عقاید شخصی تا حد زیادی به واسطه دین شکل می‌گیرد، رهبران تمایل دارند عقاید خود را در خلال رهبری خود بروز دهند. (Gaitho, 2019: 9-10)

باید اذعان نمود که اثرگذاری عقاید شکل گرفته شده از دین و ارزش‌های دینی، در بسیاری مواقع به طور خودآگاه و دانسته صورت نمی‌گیرد تا سیاستگذار با شناخت آن، از آسیب‌های آن ممانعت نماید، بلکه به گونه‌ای ناخواسته و ناخودآگاه نیز می‌تواند اثرگذار باشد این موضوع بیشتر در زمانی صدق می‌نماید که تصمیم‌گیری متمرکز است و توسط مدیران و سیاستگذاران به تنهایی صورت می‌گیرد. وجود ساختارهای دینی و مذهبی و تصمیم‌گیری در چارچوب جوامع دینی میزان دخالت عقاید مذهبی سیاستگذار، به صورت ناخودآگاه را به طرز چشمگیری، افزایش می‌دهد.

تأثیرگذاری آموزه‌های دینی همواره به خواست تصمیم‌گیرنده و به صورت آگاهانه رخ نمی‌دهد، بلکه در بسیاری مواقع مانند اثرگذاری بینش‌های فرد بر رفتار او، امری ناخودآگاه است. (خنيفر، آقداغی، ۱۳۹۴: ۵۵)

تأثیر آموزه‌های دینی به طور ناخودآگاه، در سیاست‌گذاری توسط سیاست‌گذاران و مدیران، موجب غلبه این ارزش‌های درونی شده توسط سیاست‌گذار، بر امور عینی و واقعی می‌شود. یعنی ایستارها و عقاید مذهبی او بر اطلاعات و مفروضات ترجیح داده می‌شود و اندکی کار سیاست‌گزینی را بغرنج می‌کند. این تقیصه سبب می‌گردد تا سیاست‌گذار بر اساس تمایلات دینی و مذهبی خود به طور ناخودآگاه و جانبدارانه، از اطلاعات و مفروضات بدست آمده که یکی از مهم‌ترین عناصر مورد توجه نظریه انتخاب عقلانی محدود است، به نفع این ارزش‌ها چشم‌پوشی نماید و از غنای سیاست‌ها به طور چشم‌گیری کاسته گردد. البته این امر فقط در مورد دین و آموزه‌های دینی نیست؛ بلکه عوامل دیگری چون قومیت، ملیت و یا وجود روابط خانوادگی یا جناحی نیز می‌تواند به همین اندازه تأثیر مخرب و منفی برجای گذارد.

همچنین در برخی مواقع اطلاعات به دست آمده در مغایرت با خط فکری ایدئولوژیک یا سیاسی تصمیم‌گیر قرار می‌گیرد. در این صورت برای کاهش تنش میان ارزش‌های ذهنی و اطلاعات عینی، تصمیم‌گیر ترجیح می‌دهد از اطلاعات صرف نظر کرده و نگاه ارزشی خود را که بر اساس تجربیات گذشته، سنت‌ها، آموزش و... به دست

آورده است حفظ کند. بدین ترتیب، تصمیم گیر برای انتخاب میزان محدودی از اطلاعات را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد و در عمل تعداد محدودی راه‌حل را بررسی می‌کند. (وحید، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

۸. توجیه عملکردها و عدم پاسخگویی به واسطه دینداری

رهبران و سیاست‌گذاران در جوامع دینی، می‌توانند از دین و ارزش‌های دینی سوء استفاده‌هایی در جهت توجیه عملکردها، شکست‌ها، فساد مالی و اداری، ترمیم شخصیت خود و فرار از پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری انجام دهند. پیتز آر. گایتو در خوانشی انتقادی از تأثیر دین بر نقش و روش رهبران در کشور کنیا، مدعی گردیده است که این رهبران در صدد توجیه شکست‌ها و فسادهای خود در انجام وظایف شان برمی‌آیند و بارها از این روش‌ها استفاده می‌کنند.

در جبهه رهبران سیاسی کنیا، آنان تمایل دارند با استفاده از دین، از مسوولیت فردی و جمعی احتراز نمایند. سیاستمداران خواهان ارجاع شکست خود در انجام وظایفشان به خداوند هستند. «این اراده خداست»، «با کمک خداوند پیروز خواهیم شد»؛ شانه خالی کردن‌های متداولی است که بوسیله رهبران سیاسی کنیا در بحران‌هایی نظیر ارائه خدمات ضعیف و مشکلاتی مانند حملات تروریستی استفاده می‌شود. رهبران سیاسی در کنیا، سوء استفاده از عقاید مذهبی را در پوشاندن اعمال و رفتار غیر اخلاقی خود کامل کردند. وقتی گرفتار رسوایی فساد مالی می‌شوند، در پشت دین پنهان می‌شوند و ادعا می‌کنند که ثروت آنان نعمتی از جانب خدا است. رهبران سیاسی همچنین از نهادهای مذهبی از جمله کلیسا و روحانیون برای مشروعیت بخشیدن به کسب ثروت نامشروع خود با رفتن به کلیسا و ژست خدمت به خداوند، همانند مردان و زنان خداترس نشان می‌دهند. رهبران سیاسی همچنین از احساسات و تأثیرات مذهبی میان شهروندان برای پاک نمودن تصورات آنها بوسیله اعانه دادن برای توسعه کلیسا استفاده می‌کنند. (Gaitho, 2019: 10)

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی تأثیر دین و ارزش‌های دینی بر سیاست‌گذاری در بستر جوامع دینی و حکومت‌های دینی پرداخته شد. می‌توان از دستاوردهای این پژوهش به این امر اشاره نمود که، عامل دین و ارزش‌های دینی در سیاست‌گذاری عمومی، در کشورهای با حکومت و جامعه دینی تأثیر بسیار واضح و بدیهی دارد و باید به آن توجه جدی گردد. سیاست‌گذاران جوامع دینی، ناگزیر به سیاست‌گذاری در این بستر هستند و باید این عامل مهم و تأثیر و نقش آن را بررسی، تحلیل و لحاظ نمایند تا از آسیب‌های عدم توجه به آن مصون مانده یا آن را به حداقل کاهش دهند. مشخص گردید که نه تنها دین در سیاست‌گذاری در جوامع و حکومت‌های دینی دارای تأثیر مستقیم و غیر قابل انکاری است؛ بلکه در حکومت‌های غیر دینی نیز از طریق گرایش‌ها و تمایلات سیاست‌گذاران به طور ناخودآگاه و غیر مستقیم تأثیر گذار است. سیاست‌گذاران در این بستر، بر اساس نظریه

انتخاب عقلایی باید با در نظر گرفتن همه عوامل دخیل در سیاست‌گذاری در جامعه به تصمیم‌گیری بیردازند، لذا، باید برخلاف کشورهای سکولار و لائیک، به یک عامل بیشتر که جز فرهنگ و اجتماع است نیز توجه نمایند و آن را مد نظر داشته باشند. یکی دیگر از عناصر نظریه انتخاب عقلایی شناخت محدودیت‌ها و موانع موجود بر سر راه تصمیمات سیاسی است که باید به دقت شناسایی گردد و از این محدودیت‌ها و موانع احتراز گردد. بر همین اساس، دین و آموزه‌های دینی می‌تواند در نقش هدایت‌کننده سیاست‌ها و سیاست‌گذار و یا محدود کننده این دو ظاهر شود و از سویی هدف‌گذاری، روش‌ها و ابزارهای رسیدن به اهداف را محدود نماید. دین و آموزه‌های آن، اگر در قامت سنت و فرهنگ یک جامعه ظاهر شود، به مثابه ساختار و یا زیرساخت فرهنگی عمل می‌نماید و از آنجایی که برای وارد نمودن یک سیاست به وجود زیرساخت‌های مربوط به آن، نیاز است، دین می‌تواند به عنوان یک ساختار فرهنگی در پذیرش و رد آن توسط جامعه دخیل و موثر باشد. این قضیه در بسیاری از کشورهای در حال توسعه به دلیل مغایرت و تضاد فرهنگی و ارزشی سیاست‌های وارداتی، با سنت و فرهنگ دینی جامعه، به کرات مشاهده گردیده است. همچنین سیاست‌گذاران از این عامل مهم در جهت وزن دهی و مشروعیت‌بخشی به سیاست‌ها، بهره‌برداری می‌نمایند؛ از سویی یکی از موضوعات مهم مورد بررسی نظریه انتخاب عقلایی، مشارکت افراد جامعه در فعالیت‌های جمعی سیاسی و اجتماعی است، این موضوع روشن می‌سازد که، توجه به عامل دین و ارزش‌های دینی سبب پذیرش سیاست‌ها و بالطبع افزایش مشارکت جامعه می‌شود و میزان حمایت و اجرای یک طرح و سیاست را افزایش می‌دهد. دین به عنوان یک نگرش جمعی و مشترک، می‌تواند در شناخت و درک مشکل و لزوم اقدام از سوی دولت و سیاست‌گذاران نیز موثر باشد و به بسیج اجتماعی بیانجامد. وقتی که طرح و سیاستی جنبه دینی داشته باشد، می‌تواند در جلب مشارکت جامعه مفید و مثبت واقع شود. علی‌الرغم همه این تأثیرات مثبت؛ دین می‌تواند در سیاست‌گذاری آسیب‌هایی را نیز به همراه داشته باشد که لازم است سیاست‌گذاران، با در نظر گرفتن آن در ابتدای امر، از این آسیب‌ها دوری نمایند. به عنوان مصادیقی از این آسیب‌ها می‌توان به زمان طولانی شدن سیاست‌گزینی در سیاست‌های تقنینی و یا رقیق شدن سیاست‌ها در فرایندهای قانون‌گذاری اشاره نمود. دین و ارزشهای مذهبی به طور ناخودآگاه نیز منشاء اثر می‌شود و برخی از سیاست‌مداران و سیاست‌گذاران از آن به عنوان توجیه‌کننده شکست‌ها، عملکردهای ناموفق و فسادهای مالی و اداری خود، سوء استفاده می‌کنند. لازم است سیاست‌گذاران در جوامع و حکومت‌های دینی به طور جدی به این عامل مهم نظر داشته باشند تا به سمت اهداف مطلوب، با سیاست‌های جامع‌تر و کامل‌تر با موانع کمتر، گام بردارند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی، منوری، نوح. (۱۳۸۹). ارائه مدلی برای تحلیل محتوای سیاستهای فرهنگی. *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*. ۲۰: ۴۷-۷۶.
- آقائظری، حسن، دانش، سیدحسینعلی. (۱۳۹۳). بررسی اثربخشی الگوهای رفتار عقلانی در اقتصاد سنتی (متعارف) از نظریه های عقلانیت در سایر دانش. *مطالعات اقتصاد*. ۱۲: ۱۵۸-۱۲۹.
- ابراهیمبای سلامی، غلامحیدر. (۱۳۸۵). فرهنگ و سیاستگذاری در ایران. *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*. ۵: ۲۱۳-۲۳۴.
- اشتریان، کیومرث. (۱۳۸۶). *سیاستگذاری عمومی در ایران*. تهران. میزان.
- الوانی، سید مهدی. (۱۳۹۲). *تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی*. تهران. سمت.
- الوانی، سید مهدی، صرافی زاده، اصغر. (۱۳۸۰). تحلیل عوامل موثر بر شکل‌گیری خط‌مشی‌های عمومی در جمهوری اسلامی ایران و ارائه الگوی بهینه. *مطالعات مدیریت، بهبود و تحول*. ۳۰ و ۲۹: ۱۶۷-۱۴۲.
- باقری، یاسر، تاج مزینانی، علی اکبر، غفاری، غلامرضا. (۱۳۹۶). وضعیت زمان، مسئله بودگی و صورتبندی سیاست‌گذاری اجتماعی (مطالعه موردی؛ لوايح و طرحهای مجلس هشتم و نهم). *برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی*. ۳۳: ۳۶-۱.
- پورسعید، فرزاد. (۱۳۸۷). *مطالعات پایه، ساختار و روند تصمیم‌گیری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تحلیل متون آموزشی و پژوهشی. ۴۰: ۳۴۸-۳۱۳.
- جوادی یگانه، محمدرضا. (۱۳۸۷). رویکرد جامعه‌شناسانه نظریه انتخاب عقلانی. *راهبرد فرهنگ*. ۳: ۶۴-۳۳.
- خدایاری زرنق، رحیم، رواقی، حمید، مصدق راد، علی محمد، مبصری، خورشید. (۱۳۹۶). تحلیل نقش دین در سیاستگذاری ایدز در ایران. *پژوهش در دین و سلامت*. ۴: ۸۹-۱۰۲.
- خنیفر، حسین، آقداغی، میثم. (۱۳۹۴). الگوی مفهومی سطوح تأثیرگذاری آموزه های اسلامی بر خط‌مشی‌گذاری فرهنگی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*. ۲۲: ۶۲-۴۵.
- سیدجوادین، سیدرضا. (۱۳۹۶). *مبانی سازمان و مدیریت*. تهران. نگاه دانش.
- طاهری یخفروانی، فاطمه، بهلولی زیناب، نادر، سرمست، بهرام. (۱۳۹۴). ارائه الگوی بهینه تصمیم‌گیری مبتنی بر مدل اجتماعی تصمیم‌گیری در سازمان های دولتی. *مجلس و راهبرد*. ۸۲: ۱۳۲-۱۷.
- طباطبایی، سیدمحمد، جعفرزادگان، امیر. (۱۳۹۷). بازیگران فراملی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. *پژوهش های راهبردی سیاست*. ۲۷: ۱۴۲-۱۲۱.
- قاضی، سیدابوالفضل. (۱۳۸۷). *بایسته های حقوق اساسی*. تهران. بنیاد حقوقی میزان.
- مارش، دیوید، استوکر، جری. (۱۳۹۰). *روشن و نظریه در علوم سیاسی*. امیر محمد حاجی یوسفی. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.

محسنیان راد، مهدی، شاکری، محمدعلی. (۱۳۹۳). مشکلات فرهنگی و ارتباطی در کشورهای اسلامی استعمار زده (مورد مطالعه تونس). رسانه. ۱: ۴۰-۲۱.

مصلی نژاد، عباس. (۱۳۹۸). سیاستگذاری ساختار قدرت در ایران. تهران. دانشگاه تهران.

نیازی، محسن، حسن زاده، زهرا، تورنجی پور، فاطمه، سخایی، ایوب. (۱۳۹۹). مطالعات رابطه بین دینداری و مشارکت سیاسی شهروندان در ایران در دهه ۱۳۹۴-۱۳۸۴. مجلس و راهبرد. ۱۰۲: ۲۳۹-۲۱۳.

وحید، مجید. (۱۳۸۸). سیاستگذاری عمومی. تهران. میزان.

Gaitho, Peter, Rigii. (2019), "Religion on leadership styles and leadership roles; a critical literature review", Microeconomics and Macroeconomics, vol.7 (1), pp: 8-11.

Idleman, Scott C. (1993) "The Role of Religious Values in Judicial Decision Making," Indiana Law Journal: Vol. 68 (2), pp: 433-487.

Research Article		
Vol. 2, Issue. 4, Winter 2023 (P.1 – 17)		
	Journal of Religious Research & Efficiency	

Explain what Reason is Based on the Verses of the Qur'an

Masoud Akhlaghy¹, Mojtaba Hosainnejad Karimi^{*2}

1. Assistant Professor, Department of Educational Science, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran.
2. Ph.D. student, Department of Philosophy of Education, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.49324.1122 URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15849.html	
Corresponding Author: Mojtaba Hosainnejad Karimi Email: s.mojtaba.hnk@gmail.com Received: 2022/10/08 Accepted: 2022/12/15 Available: 2023/01/27	ABSTRACT The aim of this study was to investigate the concept of reason based on Quranic verses by analytical-documentary method. According to the verses of the Qur'an, reason is one of the most important intellectual processes from which three meanings have been deduced. In the first sense, reason is like light emitted from within. In this sense, reason means man's relationship with the divine and spiritual dimension of his soul, which while illuminating the divine dimension of the soul, as a halo of light, encompasses the totality and reality of the soul and controls the undesirable desires of the soul. After that, reason is like a ray of light that shines on objects and events from within and illuminates their reality and totality. In this sense, it is in the light of reason that the verse of objects and events as well as their implicit meanings are explained. This stage of reasoning means reasoning. Thirdly, reasoning is like a mirror that reflects the truth. This kind of reasoning indicates the relation of human existence with objects and phenomena.
Open Access 	
Keywords: Quran, intellect, light, truth	



Journal of Religious Research & Efficiency



Logical Analysis and Theological Verse 22 of the Prophets (Had there been within the Heavens and Earth Gods Besides Allah, they Both Would have Been Ruined)

_____ Bahman Akbari ^{1*}, Maryam Samadieh ² _____

1. faculty member, Department of Islamic Science, Payam Noor University, Tehran, Iran

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Human science, University of Maragheh, Maragheh, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.47758.1100

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15848.html

Corresponding Author:
Bahman Akbari

Email:
akbarybahman@gmail.com

Received: 2022/10/05

Accepted: 2022/11/30

Available: 2022/12/28

Open Access



Keywords:

Unity of God, Content analysis Structural analysis, form of argumen, Intellectual barriers, Venn Diagrams.

ABSTRACT

Undoubtedly important and essential structures in the transmission of religious, theological and philosophical concepts It is the use of methods and methods that come up with a new and new approach. At In this regard it says interdisciplinary approach & studies in different areas of science; In the field of innovation for the audience and the knowledgeable with too much variety and precision and metering Be accepted. As we know New or symbolic logic One of the ways that was able to translate qualitative language into quantitative language and solved scribbles of natural language. With that in mind; We have tried in the present article with approach Logical analysis and Theological Verse 22 of the prophets On the Unity of God Be noted. In addition to that Intellectual & logical limitations(barriers) The assumption of a multitude of gods with approach Logical and Theological Obtain the proper explanation (unity of God). As will be pointed out Content analysis and structural analysis of the above verse was form of argument and being unequal It shows two propositions(A true example of logical construction and based on the principle Contradiction).

The principles of the Three Stages of Growth and Education in Traditions and its Application to Sex Education

Ahmad Emami Rad ^{1*}, Maryam Mashhadi Alipoor ²

1. Assistant Professor, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran.
 2. Ph.D. of Quran and Hadith, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.53978.1161 URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15852.html	
Corresponding Author: Ahmad Emami Rad	ABSTRACT Sexual issues in general and sexual education in particular have been of interest to thinkers of various sciences. On the other hand, in the stages of absolute education, especially the three stages of growth and education in Islam, it has been given special attention by Islamic scholars, but less in-depth investigation is seen in this field. However, no history was found regarding the stages of sex education in Islam. This article aims to respond to the stages of sex education in Islam, examine the stages of education and its application to sex education and explore the stages of sex education in Islam, which is explored with a qualitative and library method by conceptual analysis of written sources. The desired narrations have been discussed. This research has come to the conclusion that the stages of sex education in all stages in terms of age do not follow the conventional growth stages as well as the growth stages mentioned in the traditions, and the stages of sex education before and after marriage instead of being limited to specific ages. name of the stage is enough. Nevertheless, the principles and points governing the three stages of Islamic growth also apply in sex education.
Email: ahmademamimoshaver@gmail.com	
Received: 2022/10/31 Accepted: 2022/12/16 Available: 2023/01/21	
Open Access 	
Keywords: Education stages, Sex education, Play, Tolerance, Politeness.	

Research Article		
Vol. 2, Issue. 4, Winter 2023 (P. 61 – 73)		
	Journal of Religious Research & Efficiency	

The Role of Economic Independence in the Authority of the Religious State (with Regard to Religious and Historical Sources)

Seyyed Hosein Olyanasab^{1*}, Emran Abbaspur¹, Samad Behrouz¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.46757.1086 URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15847.html	
Corresponding Author: Seyyed Hosein Olyanasab	ABSTRACT
Email: olyanasab@tabrizu.ac.ir	One of the important goals of the resurrection of the prophets was to establish a righteous government, and that is the only way for Happiness of society. But the enemies of religion, relying on their power and wealth, have prevented this goal from being achieved. Given the role of the infidels' wealth in creating obstacles for the lofty goals of the prophets, This question arises that what is the economic strategy of religious thought to Confronting the economic arrogance of the taghuts and Increase its authority against enemies? The present study by Using analytical methods and reviewing religious sources and historical evidence examines the hypothesis that all individual and political dimensions of economic independence are emphasized by Islam, and believes that as economic weakness increases the domination of enemies and prevents the achievement of lofty goals, economic power increases the authority and political influence of Islam. This research finally concludes that religious thought considers the financial independence and economic capability of the Islamic society and government important to gain independence and face the pressures of the enemies and the Leader of the Islamic Revolutions emphasis on resistance economics and economic jihad is rooted in religion and historical experiences.
Received: 2022/10/11 Accepted: 2022/12/07 Available: 2022/12/31	
Open Access 	
Keywords: Islamic government, Economic independence, Political authority.	

Analytical Study of Obstacles and Pests of Orientalist Theology Based on the Teachings of the Qur'an and Hadiths

Davood Komeijani ^{1*}, Robabeh Azizi ²

1. Assistant Professor, Islamic Denominations International, Tehran, Iran.

2. M.Sc. Department of Quran Karim Interpretation, Faculty of Quran Science, University of Quran Karim sciences, Tehran, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2023.50733.1134	
URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15850.html	
Corresponding Author: Davood Komejani	ABSTRACT
Email: davood.komijani@gmail.com	Religious studies, although an ancient science, is an expanding study that advances new results, outcomes, and findings every year and experiences deeper depths, so that these achievements and results are very different, and secondly, the results are often credible. They have a short-term science and are transformed by criticism, denial, and ultimately reform. The important question now is, first, "What are the factors and obstacles that drive such shortcomings or changes?" And secondly, "Are these obstacles and pests rooted in researchers or is it necessary for the field and type of research ?!" The present article, by examining the conditions and characteristics of the field of research in religions, which is accompanied by a kind of analytical-exemplary critique, addresses obstacles such as "lack of necessary resources for research" and "weakness in the optimal method of research" related to the field and type of research. The individual beliefs of the researcher ", the existence of presuppositions "and" lack of spiritual understanding in religions "are considered as damages arising from researchers in this field, and the second type of damages such as" individual beliefs of the researcher ", existence of presuppositions "and also damages The first obstacles related to " Weakness in the desired research method", which originates from the personality, knowledge, beliefs and presuppositions of the researcher, should be given serious attention by the researchers in this field, so that by paying attention to them, they can improve their research as much as possible from these weaknesses.
Received: 2022/12/03 Accepted: 2023/01/07 Available: 2023/01/27	
Open Access 	
Keywords: Theology, Orientalists, Individual Beliefs, Defaults, Research Methods.	



Journal of Religious Research & Efficiency



The Influence of Religion and Religious Values in Public Policy Making

AliAkbar Nedaee¹

1. Graduated in Phd level in Public Policy Making, Islamic Azad University, Qom branch, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.53541.1159

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_15851.html

Corresponding Author:
Ali Akbar Nedaee

Email:
aristockles@yahoo.com

Received: 2022/09/20

Accepted: 2022/12/16

Available: 2023/01/27

Open Access



Keywords:

Religion, Religious values, Policy making, Policies, Restrivtions.

ABSTRACT

The foundation of Public Policymaking in the West is on the tradition of liberalism, and religion is not given importance due to the existence of secular and nonreligious governments, and religion is absent in policymaking. Infaring this field to religious countries, governments and societies, especially Iran, it becomes necessary to address the element of religion in Policy making. This issue has not been addressed and there is still a gap, and addressing that is article's purpose. The hypothesis stipulates that religion can also appear as an effective factor in the field of public policy and play a role in the success and failure of policies. To prove, the modern rational choice theory was used and by using the qualitative method in analyzing the impact of religion on the policy making process; by studying scientific books and articles. The findings indicate positive and negative effects on policies, depending on the level of attention and involvement of the religious factor by Policymakers. The result emphasizes the need for Policymakers to pay attention to this important factor in line with the theoretical foundations of the research in order to achieve more success and favorability in public policy making.

Contents

Explain what Reason is Based on the Verses of the Qur'an

Masoud Akhlaghy, Mojtaba Hosainnejad Karimi / 1

Logical Analysis and Theological Verse 22 of the Prophets (Had there been within the Heavens and Earth Gods Besides Allah, they Both Would have Been Ruined)

Bahman Akbari, Maryam Samadieh / 19

The principles of the Three Stages of Growth and Education in Traditions and its Application to Sex Education

Ahmad Emami Rad, Maryam Mashhadi Alipoor / 41

The Role of Economic Independence in the Authority of the Religious State (with Regard to Religious and Historical Sources)

Seyyed Hosein Olyanasab, Emran Abbaspur, Samad Behrouz / 61

Analytical Study of Obstacles and Pests of Orientalist Theology Based on the Teachings of the Qur'an and Hadiths

Davood Komeijani, Robabeh Azizi / 75

The Influence of Religion and Religious Values in Public Policy Making

AliAkbar Nedae / 93



Vol. 2, Issue.4, Winter 2023

Journal of Religious Research and Efficiency