

## علوم تربیتی به مثابه علم دینی

(درآمدی بر مبانی دین‌شناختی تولید دانش تربیت)

ولی الله عباسی<sup>۱</sup>

### مقدمه

علوم انسانی، از جمله علوم تربیتی، و جایگاه و ارزش آنها یکی از مباحث مهمی است که در چند دهه گذشته، ذهن بسیاری از دانشمندان دین‌دار را به خود مشغول کرده است. این علوم پایه و اساس هر نوع تغییر و تحولی است و در طول تاریخ، همواره نقش عمده‌ای در انسان‌سازی و فرهنگ‌سازی داشته است. در این میان بحث از بومی‌سازی علوم انسانی و اسلامی کردن آن یا به تعبیر دیگر تولید «علم دینی» (religios science)، به ویژه در حوزه علوم تربیتی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، مساله‌ای است که در چند سال اخیر در کشور ما مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بنابراین تبیین علم دینی و تفکیک مرزهای آن از علم سکولار، یکی از اساسی‌ترین گام‌های ورود به بحث علوم انسانی اسلامی و بومی‌سازی آن است.

در جهان مسیحیت با ظهور عصر روشنگری و گسترش نحله‌های فلسفی تجربه‌گرا، علم به مفهوم جدید آن به تدریج جای تعالیم دینی را گرفت و دین به طور کلی از صحنه مباحث علمی کنار گذاشته شد و فرایند قداست‌زدایی از علوم و معارف شروع شد (ر.ک: نصر، ۱۳۸۶، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵). علم جدید ویژگی‌های منحصر به فردی داشت که آن را از علوم و معارف پیشینی - دینی، فلسفی و غیره، متمایز می‌ساخت و مهم‌ترین ویژگی آن منحصر نمودن روش شناخت در حس و تجربه و نفی روش‌های دیگر بود. با وجود این، امروزه بر همگان آشکار گردیده که علوم متجددانه و غیر دینی دچار پاره‌ای محدودیت‌ها و کاستی‌های نظری و نیز پیامدهای منفی عملی‌اند و همان‌گونه که استاد مطهری متذکر می‌شود هیچ چیز گران‌تر و مشؤوم‌تر از جدایی دین و دانش نیست (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ص ۳۱۲)؛ از این رو چندی است که در جهان غرب در راستای رفع این نواقص، مساله «الهی کردن علم» یا «علم خداپاورانه» مطرح شده است و به طور روزافزون، دانشمندان و متخصصان علوم تجربی به سوی دین و معنویت گرایش پیدا کرده‌اند. در بیست سال گذشته چند کنفرانس در این خصوص برگزار شده است و آخرین آنها «کنفرانس علم در یک زمینه خداپاورانه» بود که در تابستان سال ۱۹۹۸ در کانادا برگزار شد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷).

اما در جهان اسلام، افزون بر توجه به کاستی‌های علوم غیر دینی، عوامل دیگری در تسریع حرکت دینی‌سازی یا اسلامی کردن علوم موثر بوده است. ورود علوم متجددانه و غیر دینی به جوامع اسلامی، محیط‌های علمی این جوامع

را با نوعی دوگانگی روبه رو ساخت؛ از یک سو، میل به حفظ ارزش‌های دینی و اسلامی وجود داشت و از سوی دیگر، علمی آموزش داده می‌شود که مجال چندانی برای پایبندی به باورها و ارزش‌های دینی باقی نمی‌گذاشتند و از این گذشته، مشاهده رکورد جوامع اسلامی به دلیل بی‌توجهی به علوم طبیعی و انسانی، و پیشرفت جوامع غربی به دلیل استفاده از آنها، اندیشمندان مسلمان را به بهره‌گیری از این علوم فرا می‌خواند؛ ضمن آنکه ناسازگاری بخشی از مبانی و نظریات یاد شده با مبانی و آموزه‌های دینی، و غیر یقینی بودن یافته‌های علمی، مانع از پذیرش کامل و بی‌چون و چرای متجددانه و روش‌های آنها همت گمارند؛ چرا که تضمین رشد اجتماعی و صنعتی توأم با تداوم حیات معرفت دینی، نیازمند نگرشی جدید به علمی بود که گاه با معارف دینی سرستیز داشتند.

بسیاری از دیدگاه‌های مطرح در زمینه علم دینی، شرط اساسی دینی بودن علوم را پیروی از اصولی می‌دانند که برآمده از دین باشد. در این دیدگاه‌ها از این اصول به مبانی متافیزیکی، نظام ارزشی، اصول جهان‌بینی و تعبیری از این دست یاد می‌شود. تأثیر این مبانی در علوم، غیرقابل انکار است و بیشتر دیدگاه‌های مطرح در فلسفه علم و علوم اجتماعی به آن اذعان نموده‌اند. اما در علوم انسانی به واسطه رابطه تنگاتنگی که با ارزش‌ها و عقاید دارد این تأثیر، جدی‌تر و عمیق‌تر است. تریگک در این زمینه می‌گوید «علم اجتماعی نمی‌تواند فرض‌های فلسفی را نادیده انگارد، زیرا آنها برای تعیین کانون توجه‌اش سودمنداند» (تریگک، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱).

طرح ایده علم دینی و به تبع آن، «تربیت دینی» (religious education) بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. بسیاری از این مباحث به دو جنبه علم دینی بازمی‌گردد؛ یکی اینکه «علم» است و دیگری اینکه «دینی» است. پرسش اصلی در جنبه نخست این است که آیا علم را می‌توان به دینی و غیر دینی تقسیم کرد و آیا ویژگی‌های علوم، اجازه دینی شدن را به آن می‌دهد. این دسته از مباحث را که بیشتر با فلسفه علم آمیخته است، با عنوان «مباحث علم‌شناختی» و اصول و مبانی مطرح در این زمینه را با عنوان «مبانی علم‌شناختی» می‌شناسیم. پرسش اساسی در جنبه دینی علم دینی این است که به فرض اینکه علم، دینی و غیردینی دارد؛ آیا دین، امکان و توان دخالت در علم را دارد؟ دین به طور عام و اسلام به طور خاص با دارا بودن چه ویژگی‌هایی می‌تواند به عرصه علوم پا نهد؟ این ویژگی‌ها را با عنوان «مباحث دین‌شناختی» و مبانی علم دینی در این زمینه را مبانی دین‌شناختی یاد می‌کنیم.

در مبانی علم‌شناختی، موضوعاتی همچون مشخصه‌های تمایز تحقیقات در علوم انسانی از دیگر پژوهش‌ها، روش‌های مطالعه انسان و کنش انسانی در حوزه فردی و اجتماعی، شرایط صحت تبیین در علوم انسانی و شأن معرفتی گزاره‌های علوم انسانی قابل بررسی است.

هدف بحث از مبانی دین‌شناختی، بررسی ویژگی‌هایی در خود دین است که برخورداری از این ویژگی‌ها یا نبود آنها در دین اسلام، ورود آن را به عرصه علوم ممکن یا ناممکن می‌سازد. در بررسی مبانی دین‌شناختی علم دینی (اسلامی) نیز پرسش اصلی این است که برخورداری دین اسلام از کدام ویژگی‌ها، ورود این دین را به حوزه علوم انسانی ممکن می‌کند. ویژگی‌های دین در این زمینه با بررسی چند اصل آشکار می‌شود: نخست اینکه آیا باور دینی

صادق است و دین از حیث معرفت‌شناختی حجت است؛ دوم اینکه دین اسلام در زندگی بشر به دنبال چه اهدافی است. آیا هدف این دین تنها سعادت اخروی و رسیدن به نجات در سرای دیگر است یا اینکه سعادت در زندگی این سرا نیز از اهداف این دین است؛ سوم اینکه آیا فهم آنچه از محتوای این دین به دست ما رسیده، ممکن است و در صورت امکان فهم، آیا این فهم معتبر است؛ چهارم اینکه شمول گستره دین اسلام نسبت به امور دنیوی و حدود دخالت دین در دنیا تا کجاست؛ پنجم اینکه آیا زبان دین به طور کلی و دین اسلام به طور خاص، مجوز ورود این دین را به موضوعات علوم انسانی می‌دهد. گفتنی است این مبانی از حصر عقلی به دست نیامده و ممکن است بتوان مواردی را به آن افزود. در این نوشتار به دنبال تبیین امکان تحقق «تربیت دینی» (اسلامی) به عنوان «علم دینی» بر مبنای قلمرو و گستره دین هستیم؛ ویژگی‌هایی که وجود آنها در اسلام، سخن گفتن از علم دینی (تربیت اسلامی) را ممکن می‌سازد.

## چیستی علم دینی

رایج‌ترین تلقی‌ای که از «علم دینی» مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و ... در جامعه ما وجود دارد \_ و «مخالفان و منتقدان علم دینی» غالباً این معنای علم دینی را مورد بحث و نقد قرار می‌دهند (ملکیان، ۱۳۸۱) \_ این است که مسلمانان با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت) از نو به تولید علم همت گمارند و فقط با تکیه بر آموزه‌های نقلی، علم جدیدی پدید آورند (نصیری، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰-۱۲۰). اما حقیقت این است که تقریباً هیچ یک از مدعیان اصلی «علم دینی» (مثلاً: باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۸۰؛ نصر، ۱۳۸۱؛ و جوادی آملی، ۱۳۸۶) و حتی پیروان فرهنگستان علوم اسلامی (مثلاً: میرباقری، ۱۳۸۷ و جعفرزاده، ۱۳۸۵)، چنین سخنی بر زبان نرانده‌اند. مساله اصلی این است که بین عقلانیت کنونی بشری و درک متعارف انسان‌ها از آموزه‌های وحیانی ناسازگاری پدید آمده و بحث از علم دینی در واقع، بحث بر سر این است که آیا می‌توان «علم»ی داشت که «هم عقلانیت بشری» را جدی بگیرد و «هم توجه جدی و عمیقی به آموزه‌های وحیانی» داشته باشد؟ حتی در میان کسانی که شدیدترین موضع‌گیری‌ها را علیه علوم جدید دارند (گنون، ۱۳۷۸؛ همو، ۱۳۶۵؛ نصر، ۱۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۱، فصل ۱۰)، و یا اصلاح و تکمیل علوم موجود را ناصواب دانسته و سخن از روش تأسیسی در تولید علم دینی و تعلیم و تربیت اسلامی به میان آورده‌اند (باقری، ۱۳۸۲، ۲۴۳-۲۵۰) سخنانی می‌توان یافت که نشان می‌دهد منظور آنها کنار گذاشتن کامل علوم نوین نیست، بلکه ایشان نیز در پی تحول‌آفرینی‌ای در این علوم هستند تا علمی حاصل آید که هماهنگ با دین و نگاه دینی باشد.

به طور خلاصه می‌توان تربیت دینی به عنوان بخشی از تعبیر عام علم دینی را این گونه تعریف کرد:

۱. بر مبادی تصویری و تصدیقی صحیح (که علی القاعده مورد قبول دین هم هست) تکیه کند؛

۲. محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (هم نقل و هم دستاوردهای معتبر معرفتی بشر) تغذیه کند؛ و

۳. در راستای غایات مورد انتظار دین باشد؛

آن علم، یک «علم اسلامی» است؛ و البته خوب است اشاره شود که در مجموع، چنین علمی طبیعتاً توسط افرادی می‌تواند حاصل شود که کم و بیش به اخلاقیات پایبندند و در مسیر تربیت و خودسازی گام برمی‌دارند.

### رویکردها در باب قلمرو دین و علم دینی

تلقی و برداشت انسان از دین و قلمرو آن موجب می‌شود نوع معینی از سلوک فردی و اجتماعی را برگزیند و به گونه‌ای خاص عمل نماید. کسی که نگاهی سکولار به محدوده دین دارد و آن را محدود به امور شخصی و جزئی می‌کند، در منش و روش خویش، از دخالت دادن دین در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی امتناع می‌ورزد و دین را صرفاً به امور شخصی و آخرتی منحصر می‌کند. اما دین در نگاه فردی که رویکردی غیرسکولار و جامع نسبت به قلمرو دین دارد، معنای عامی پیدا می‌کند و در همه لایه‌های زندگی فردی و جمعی بشر حضور پررنگ دارد. هر یک از الگوهای پیشنهاد شده برای تولید علم دینی بر شناخت خاصی از علم و دین استوار است. مدعی امکان علم دینی در هر یک از وجوه آن ناگزیر از موضع‌گیری در باب پاره‌ای از مسائل علم‌شناسی و دین‌شناسی است. بر همین اساس، در ادامه تلاش خواهیم کرد تا قلمرو و گستره دین را به عنوان مبنای دین‌شناختی «تربیت دینی به مثابه علم دینی» تبیین و تحلیل نماییم. به طور کلی دو رویکرد عمده در باب گستره دین وجود دارد: رویکرد حداقلی و رویکرد حداکثری.

### رویکرد حداقلی و قلمرو دین

رویکرد حداقلی، محدوده و گستره دین را به امور اخروی محدود کرده و بر آن است که دین در امور اجتماعی، سیاسی و اخلاقی و تربیتی حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را. این رویکرد امروزه میان روشنفکران و نواندیشان دینی رواج دارد. اینان با محصور کردن دین در سعادت آخرتی، منکر دخالت و حضور دین در عرصه علم، اجتماع، اخلاق و تربیت و امور سیاسی هستند و بدین طریق، دین را سکولاریزه کرده، به جدایی دین از امور دنیوی قائل هستند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۶؛ شبستری، ۱۳۷۹؛ ظاهر، ۱۹۹۳؛ ظاهر برکات، ۱۳۷۹؛ الجابری، ۱۹۹۶).

طرفداران نظریه دین حداقلی معتقدند که در تعیین قلمرو دین نمی‌توان به متون دینی مراجعه کرد، چون فهم متون دینی در گرو تعیین و تحدید انتظار ما از دین و قلمرو آن است، و هر انتظاری از دین و نظریه ویژه در باب قلمرو آن، فهم خاصی از متن دینی را به دنبال دارد و این انتظار در بیرون از دین آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، پیش‌فرض اساسی دین حداقلی این است که پاسخیابی به مسأله قلمرو دین از راه مراجعه به متون دینی نادرست است و «انتظارات ما (بشر) از دین» تعیین‌کننده قلمرو دین است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۹۰؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵-۱۳۸).

در واقع می‌توان گفت که این دیدگاه از سویی دیدگاهی فلسفی و معرفت‌شناختی است که ریشه در معرفت‌شناسی فلسفه علم دارد، و از سوی دیگر دیدگاهی تفسیری و دین‌شناختی است که از هرمنوتیک فلسفی تغذیه می‌کند.

کانت در جریان اندیشه مدرن غربی این نظریه را طرح کرد که ذهن انسان در فرایند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیدار (یعنی تجربه شده)، در تمام آگاهی‌های ما فعال است. بنابراین، ما اشیاء را چنان‌که بر ما پدیدار شده‌اند، می‌شناسیم نه آن‌چنان‌که فی‌نفسه وجود دارد (ر.ک: کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۵۰-۵۶). این دیدگاه را در آثار جدیدتری از حوزه روان‌شناسی معاصر \_ روان‌شناسی گشتالت و روان‌شناسی اجتماعی \_ (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۵۵؛ برگ، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۳۵)، جامعه‌شناسی معرفت، فلسفه عرفان، فلسفه علم مابعدپوزیتیویسم منطقی و نیز فیزیک کوانتومی مورد استفاده قرار داده‌اند. به عنوان مثال این مساله از سرفصل‌های مهم در فلسفه علم مابعدپوزیتیویسم می‌باشد که طبق آن «مشاهده گرانباز از نظریه است» (چالمرز، ۱۳۸۱، فصل ۲؛ گیلیس، ۱۳۸۱، فصل ۷) یا همچنان‌که در جامعه‌شناسی معرفت گفته می‌شود، «مشاهده مشتمل بر تفسیر تأثرات حسی بر اساس چارچوبی نظری و زبانی است» (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۸۸). و یا همچنان‌که در فلسفه عرفان و فلسفه دین در بحث از تجربه دینی و عرفانی گفته می‌شود «هیچ تجربه خالصی (بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد، نه تجارب عرفانی و نه گونه‌های عادی‌تر تجربه» (کتز، ۱۳۸۳، ص ۳۸؛ فورمن، ۱۳۸۴، ص ۷۰؛ پراودفوت، ۱۳۷۷، فصل ۲). در دوره معاصر نیز برخی گرایش‌های هرمنوتیکی زمینه‌ساز چنین نگرشی در حوزه معارف دینی و متون وحیانی شدند.

در میان نحله‌ها و گرایش‌های گوناگون هرمنوتیکی، هرمنوتیک فلسفی به ویژه دیدگاه‌های هانس گئورگ گادامر، تصوّر خاصی از فهم، به طور کلی که شامل فهم متون مقدّس دینی هم می‌شود، وجود دارد. بر اساس این رویکرد، فهم متن در افق معنایی خاصی صورت می‌پذیرد و مفسّر در تفسیر متون دینی، همواره متأثر از ذهنیت، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های خود است (ر.ک: گادامر، ۱۳۸۲، ص نه؛ بلایشر، ۱۳۸۰، باب ۱؛ واینسهایمر، ۱۳۸۱، فصل ۲).

مارتین هایدگر در کتاب هستی و زمان، مساله فهم را متفاوت با دیگر فلاسفه تحلیل می‌کند و گادامر نیز در هرمنوتیک خود، همین تحلیل هایدگر را مبنای کار خود قرار می‌دهد. به طور کلی، هدف هایدگر پی‌ریزی بنیانی برای تحقیق در معنای هستی (Being) به ویژه هستی انسان (دازاین) است؛ تحقیقی که در طول تاریخ فلسفه غرب مورد غفلت واقع شده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸). بنابراین، روش کار هایدگر که تفسیر و تحلیلی دازاین و تبیین ساختار وجودی آن است، روشی هستی‌شناسانه (ontological) و پدیدارشناسانه (phenomenological) و در عین حال هرمنوتیکی می‌نامد. برخلاف بیشتر فلاسفه که فهم را رابطه‌ای میان انسان و اشیاء در نظر می‌گیرند، هایدگر فهم را گونه‌ای از «در-جهان-بودن» می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۶). از دیدگاه وی هر فهمی با لحاظ کردن یک شیء به عنوان شیئی خاص شروع می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، ما سرشت شیئی را با تمامیتش و آن‌گونه که هست، در نمی‌یابیم، بلکه همواره فهم اشیا در رابطه با تعلّقات و دل‌مشغولی‌هایی که داریم،

می‌فهمیم. به تعبیر هایدگر «در فهم، امکانات خود را فرافکنی می‌کنیم»؛ یعنی اشیا را برای استفاده‌ها و کاربردهای خاصی آماده می‌بینیم.

گادامر هم از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌ها سخن می‌گوید. به نظر او، در هر فهمی از متن، مفسّر با پیش‌داوری‌هایی به سراغ آن می‌رود. ذهن هیچ‌گاه از پیش‌داوری‌ها خالی نیست. این نکته را گادامر گاهی با این تعبیر نشان می‌دهد که «انسان موجودی تاریخی است». این سخن بدین معناست که انسان همواره در افقی زندگی می‌کند که از پیش، به وسیله پیش‌داوری‌ها تعین و شکل خاصی پیدا کرده است؛ افق زندگی انسان موقعیت خاصی است که پیش‌داوری‌ها در آن نقش دارند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

برآیند چنین سخنی در باب فهم متن، «عدم تعین معنا» و کثرت‌گرایی (pluralism) معنایی است. بر این اساس، متن معنای ثابت و معین یگانه‌ای را بر نمی‌تابد و حامل معانی بی‌نهایت است. شالوده‌شکنی (deconstruction) دریدا نیز در تعین‌ناپذیری معنا با هرمنوتیک فلسفی گادامر هم‌نظر است. برخی از نواندیشان مسلمان با الگوگیری از هرمنوتیک فلسفی که از قرائت‌پذیری دین سخن می‌گویند، بر عدم تعین معنای متن تأکید دارند: «ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبه‌رویم که متونی (چه بشری و چه مقدس) با معانی و احتمالات معنایی بسیار در اختیار ماست. شاید قوی‌ترین حدس یا تبیین برای توضیح این امر این امر باشد که متن واجد ابهام و لاتعین ذاتی است. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ص ۲۹۴). «تمامی متون بدون استثناء تفسیرهای متعدد را برمی‌تابند و تنها تفسیر ممکن و درست اصلاً معنا ندارد» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۰؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۵، ص ۲۸۷).

پذیرش این مبنای هرمنوتیکی، زمینه‌ساز تشکیک در لزوم مرجعیت دین در مباحث علمی از جمله علوم تربیتی را فراهم می‌سازد؛ زیرا این احتمال را قوت می‌بخشد که فهم آن دسته از عالمانی که لزوم تعامل علم و دین و تولید علم بر مبنای دین را از متون دینی استنباط کرده‌اند از پیش‌دانسته‌ها و انتظارات خاص آنان متأثر بوده است؛ پس اگر عالمی با پیش‌دانسته‌های دیگری به سراغ متون دینی برود، چنین استنباطی نمی‌کند.

## نقد و بررسی

ورود تفصیلی در این بحث، ما را به چالش گسترده با بسیاری از اصول و مبانی هرمنوتیک فلسفی می‌کشاند که از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما به اختصار به نکته مهمی که در این بحث است، اشاره‌ای می‌کنیم، و آن نکته این است که فرق روشنی میان «شکل‌گیری تفسیر طبق انتظار مفسّر» با «به انتظار پاسخ، به سراغ متن رفتن» وجود دارد. مفسّر به انتظار دریافت پاسخ و به احتمال این که متن در باب پرسش او پاسخی داشته باشد، به سراغ متن می‌رود. این مطلب غیر از آن است که مفسّر از پیش، پاسخی را برای خود آماده کرده و انتظار داشته باشد که متن همان پاسخ را بدهد و در مقام تفسیر متن بکوشد که همان معنای مورد انتظار را از، دل متن بیرون بیاورد. این همان «تفسیر به رأی» است که استاد مطهری آن را بیماری و آسیب رایج عصر می‌داند (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸-۲۰۰). اهل بیت در

موضع‌گیری‌های اعتقادی و دینی خود، به شدت به مقابله با این پدیده برخاسته، روش صحیح قرآن را بهره‌گیری از خود قرآن و سیره و سنت پیامبر و خبرگان حقیقی قرآن و شاگردان این مکتب دانسته‌اند (ر.ک: عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۴۵؛ کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۴-۵۹). امام رضا (ع) به نقل از پدران خود از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که خداوند فرموده است: «من آمن بی من فسّر برأیه کلامی و ما عرفنی من شَبَّهنی بخلقی و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی» (صدوق، بی‌تا، ص ۶۸؛ عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۱)؛ کسی که با رأی خود کلام مرا تفسیر کند، به من ایمان نیاورده و کسی که مرا به آفریده‌هایم همانند سازد، مرا نشناخته است و کسی که در آیین من قیاس به کار برد، بر آیین من نیست.

در تفسیر متن، مفسّر به دنبال معنا سازی نیست؛ بلکه به دنبال درک معنا است. مفسّر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد، نه آن که فعلی باشد که با فاعلیت خویش می‌خواهد معنا سازی کند. در حقیقت اگر بخواهد پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های خویش را محور قرار بدهد، متن را تفسیر نمی‌کند؛ بلکه ذهنیت خودش را بر متن تحمیل می‌کند که پیامد آن ذهن‌گرایی، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معنایی است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴-۱۷۱).

یکی از لوازم هرمنوتیک فلسفی، نسبی‌گرایی معرفتی است؛ بر اساس هرمنوتیک فلسفی، هیچ متنی را نمی‌توان به درستی فهمید؛ زیرا فهم‌ها همواره تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌ها هستند و با هر بار مراجعه به متن، فهم جدیدی خواهیم داشت و معنای نهایی متن هیچ‌گاه روشن نخواهد شد. نسبی‌گرایی هم از منظر برون‌دینی و هم درون‌دینی قابل مناقشه است. به لحاظ برون‌دینی، نقد اساسی که به نسبی‌گرایی وارد است، خود ویران‌سازی و متناقض‌نمایی (paradoxical) آن است؛ یعنی از شمول آن نسبت به خودش عدم شمولش لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید.

از منظر درون‌دینی نیز روایات مختلفی بر نفی نسبی‌گرایی و امکان فهم همگانی قرآن دلالت دارند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «تدبروا القرآن و افهموا آیاته»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۷، ص ۱۳۲ و ۲۰۹)؛ در قرآن بیندیشید و آیاتش را بفهمید. و نیز فرمود: «ویل لمن لا کها بین فکیه و لم یأمل فیها» (همان، ج ۶۹، ص ۳۵۰)؛ وای بر آنکه قرآن را در میان دو فک خود بچود و در آن نیندیشد. امام علی (ع) نیز فرموده است: «الا لا خیر فی قرائه لیس فیها تدبر» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶؛ ابی‌فراس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰۰؛ هندی، ۱۹۸۹، ج ۱۰، ص ۴۷۶)؛ آگاه باشید در خواندنی که اندیشه در آن نباشد هیچ خیری نیست.

پیش‌فرض پذیرفته شده در این روایات، امکان شناخت و فهم قرآن برای غیر معصومان علیهم‌السلام است؛ زیرا تا نوشته‌ای برای مردم قابل فهم و درک نباشد، آنان را به تأمل و تدبر در آن فرمان نمی‌دهند.

در روایات متعددی نیز تمسک به قرآن امر شده است که می‌تواند دلیل دیگری بر نفی نسبی‌گرایی و شکاکیت در امر فهم دین و متن دینی باشد. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «فاذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل

المظلم فعليكم بالقرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۱۷؛ همان، ج ۷۷، ص ۱۳۶)؛ زمانی که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار شما را فراگیرد بر شماست که به قرآن روی آورید. در این گونه روایات، امکان فهم قرآن مفروغٌ عنه دانسته شده است؛ زیرا با فرض عدم امکان فهم آیات تمسک به قرآن برای رهایی از فتنه‌ها بی‌فایده و لغو خواهد بود. همچنین روایات بیانگر معیار بودن قرآن در ارزیابی روایات دلیل دیگر امکان فهم دین است. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «ما جاءكم عنى يوافق القرآن فانا قلته و ما جاءكم لا يوافق القرآن فلم اقله» (همان، ج ۲، ص ۲۴۴)؛ آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است گفته من است و آنچه با قرآن موافق نیست من نگفتم. در روایتی نیز از امام صادق (ع) آمده است: «كل شيء مردود الى كتاب الله و السنه و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (همان، ج ۲، ص ۲۴۲)؛ هر چیزی به کتاب خدا و سنت بازگردانده می‌شود و هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد باطلی آراسته است.

این روایت به روشنی بر امکان فهم قرآن دلالت دارد؛ زیرا اگر فهم قرآن ممکن نبود هرگز آن را معیار سنجش روایات سره از ناسره قرار نمی‌دادند. بر اساس این روایات، قرآن معیار سنجش روایات و در نتیجه، قابل فهم دانسته شده است؛ زیرا چیزی که خود مبهم است و مراد از آن روشن نیست چگونه میزان ارزیابی مطالب دیگر تواند بود.

## رویکرد حداکثری و قلمرو دین

رویکرد حداکثری در باب قلمرو دین، جامع‌نگر بوده و هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می‌شود. به تعبیر دیگر، هدف دین محدود به تأمین سعادت آخرتی انسان نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه اجتماع، تعلیم و تربیت و... را نیز در بر می‌گیرد.

مبنای مهم و اساسی که می‌توان در اندیشه غالب مفسران و اندیشمندان اسلامی در باب قلمروشناسی دین یافت، این است که «هدف و جهت‌گیری دعوت انبیا چیست»، و آیا دین برای پاسخگویی به همه نیازها و خواسته‌های بشر آمده، یا اینکه دین امری شخصی بوده و صرفاً جوابگوی نیازهای اخروی و فردی انسان می‌باشد.

مقصود از تحلیل غایت بعثت، پاسخ به این پرسش است که پیام‌آوران آسمانی، مردم را به سوی چه مقصود یا مقاصد دعوت می‌کنند؟ آیا دعوت انبیا به اهداف آخرتی و سعادت معنوی محدود است یا مصالح معیشتی و سعادت این جهانی را نیز فرا می‌گیرد؟ آیا آموزه‌های انبیا صرفاً هدایتی به سوی خدا و آخرت است یا افرون بر آن، برنامه‌ای برای رساندن مردم به رفاه دنیایی نیز هست؟ پیامبران رسالت خویش را در چه قلمروی می‌دانند، و افراد بشر، در مواجهه با انبیا چه انتظاری از آنان در دل دارند؟

بحث جهت‌گیری دعوت انبیا به لحاظ عملی نیز اهمیت دارد؛ چرا که انتظار دو جانبه پیامبران و مخاطبان آنان از یک‌دیگر و ارتباط عملی بین آنها، بر اساس فهم حدّ و مرز رسالت انبیا شکل می‌گیرد. هدف بعثت، مورد و ثغور انتظار موجه بشر از انبیا را تعیین می‌کند و همچنین توقع پیامبران از مخاطبان را موجه می‌سازد. پاسخ مردم و اقبال آنها



به دعوت انبیا، بر فهم قلمرو رسالت و هدف بعثت مبتنی است. بر این مبنا، مفهوم دینداری، تعین می‌یابد و دینی بدون جامعه تعریف می‌شود؛ بنابراین فهم، جهت‌گیری دعوت انبیا، از طرفی تصوّر فرد از نبوت را ترسیم می‌کند و از طرف دیگر، چگونگی مواجهه وی با دعوت انبیا اعمّ از اقبال یا اعراض و تصدیق یا تکذیب را رقم می‌زند. از آن‌جا که تصویر فرد از هدف بعثت، در واقع درک وی از گوهر دین است، ساختار دینداری شخص بر اساس تصوّر وی از جهت‌گیری دعوت انبیا شکل می‌گیرد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴).

به طور کلی، برداشتهای گوناگون از قلمرو پیام پیامبران و جهت‌گیری دعوت انبیا را می‌توان به سه تصویر عمده ارجاع داد:

۱. تصویر دنیاگرایانه: دیدگاهی که هدف بعثت را در امور دنیایی و حیات این جهانی می‌جوید.
۲. تصویر عقباگرایانه: نظریه‌ای که جهت‌گیری دعوت پیامبران را در مقوله اخلاق و حیات آخرتی بشر نشان می‌دهد.
۳. تصویر جامع‌گرایانه: دیدگاهی که اهداف رسالت انبیا را جامع و فراگیر هر دو جنبه حیات دنیایی و آخرتی بشر تلقی می‌کند.

تصویری که برخی از نواندیشان دینی معاصر از دعوت انبیا ارائه می‌دهند، تصویری عقباگرایانه و آخرت‌گرایانه است که بی‌معنایی علم دینی را در پی دارد. در مقابل، دیدگاه «جامع‌گرایانه» هر دو جنبه حیات بشری را شامل می‌شود.

متفکرانی که دیدگاه جامع‌نگر دارند، اهداف دنیوی و اخروی را از طریق غایت بالذات و غایت بالعرض و یا مقصود به قصد اولی و قصد ثانوی جمع کرده‌اند. آنها معتقدند حقیقت دعوت انبیا اعراض مردم از دنیا و رساندن آنها به خداوند متعال است. انبیا برای درمان بیماریهای قلبی و اخلاقی آمده‌اند، آنها از جانب خداوند مأمورند تا انسان را از غرق شدن در دنیا نجات دهند. اما پیام‌رهایی و هدایت به سوی بارگاه ربانی که انبیا آورده‌اند برای بشر است و انبیا مأمور آسمانی هدایت بشرند. اهداف اخروی، غایت بالذات تعالیم انبیاست اما این غایات در حیات دنیوی بشری باید محقق بشود.

حیات بشری، لوازم و اقتضائات گریزناپذیری دارد. همه اشکال حیات آدمی با دعوت انبیا سازگار نیست. به عنوان مثال، خودخواهی، حب ذات، استخدام‌گری و ستیزه‌جویی اقتضای طبیعت بشر است که در شکل اجتماعی به صورت ظلم و استبداد تجلی می‌یابد. چنین وضعیتی انسان را از معنویت و خداوند دور می‌سازد. به طور مسلم می‌توان گفت تحقق هدف بالذات بعثت انبیا در چنین شرایطی ممتنع است. به همین دلیل، انبیا اصلاح معیشت دنیوی و مناسبات اجتماعی بشر را نیز در سرلوحه برنامه خویش می‌گنجانند. فخر رازی با توجه به این مساله است که معتقد است: مقصود اصلی ارسال نبی این است که مردم را از اشتغالات دنیوی و وابستگی به تمتعات این جهانی اعراض دهد و آنان را به امور اخروی و اهتمام به آخرت دعوت کند (رازی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۵).

با تأمل در قرآن کریم و احادیث اهل بیت در می‌یابیم که تنوع فراوانی در گزاره‌های دینی اسلامی از نظر حوزه-هایی که گزاره‌ها به آنها تعلق دارند، وجود دارد. متون دینی افزون بر مسائل بی‌شماری که در حوزه‌های الهیات، احکام عبادات، خداشناسی و امور اخروی بیان کرده‌اند، از امور این جهانی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم تربیتی، حقوق، اخلاق و غیره نیز فراوان سخن گفته‌اند، ولی آیا می‌توان گفت قلمرو دین شامل تمام حوزه‌هایی است که متون دینی درباره آنها مطالبی گفته‌اند؟

روشن است که برای تعیین قلمرو دین به نظریه‌ای مستدل نیازمندیم و نمی‌توان صرفاً با طبقه‌بندی گزاره‌های دینی بر اساس تعلق داشتن به حوزه‌های گوناگون معرفتی به تعیین قلمرو دین به گونه‌ای موجه نایل شد؛ زیرا دست کم در برخی حوزه‌ها با این احتمال روبه‌رو می‌شویم که دین به طور استطرادی به مسائل آنها پرداخته باشد و این احتمال تنها با استناد به دلایل نظری محکم قابل دفع است؛ بنابراین، باید در متون دینی دلایلی را جست و جو کنیم که خود به تعیین و تحدید قلمرو دین پرداخته باشند. به این منظور، در ادامه جامعیت اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### جامعیت دین اسلام

جامعیت دین یکی از مباحث مرتبط به قلمروشناسی دین به‌شمار می‌رود که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ چرا که جامع بودن دین، نشانگر گستردگی آن خواهد بود؛ به ویژه، با ثابت شدن جامعیت دین، تمام آیه‌ها و روایت‌های قطعی مربوط به امور دنیایی و طبیعی و علمی نیز جزو منابع دین خواهد بود و احکام، معارف و دستورالعمل‌های آنها نیز دین به‌شمار می‌آید.

جامعیت دین همسو با هدف نزول آن از سوی خداوند است، و هدف نزول هم، همان هدف خلقت انسان است؛ زیرا خداوند که انسان را برای هدفی آفریده، باید احکام، دستورالعمل‌ها و معارف لازم برای رسیدن به آن هدف را هم به وی ابلاغ کند. خداوند، بخشی از این برنامه را در مقاطع گوناگون به نسبت نیاز انسان‌ها و شایستگی آنها، فرستاده و تمام آن برنامه با نام اسلام، به دست حضرت محمد (ص) و اوصیای او برای بشر آورده شده است. با توجه به این که هدف از آفرینش انسان، رسیدن تمام افراد بشر به سعادت و کمال مطلوب است و لازمه این امر این است که تمام رفتار بشر با برنامه مشخصی در مسیر رسیدن به آن هدف قرار گیرد، جامعیت اسلام به این است که همه نیازهای بشر از احکام، دستورالعمل‌ها و معارف لازم برای رسیدن به سعادت را دارا باشد. بر همین اساس که امام خمینی معتقد است: «انسان چون یک مجموعه‌ای است که احتیاج به همه چیز دارد، انبیا آمده‌اند که آن همه احتیاجات انسان را - هر چه احتیاج دارد انسان - برای انسان بیان کنند که انسان اگر عمل نکند، به سعادت تمام می‌رسد» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۹۰).

یکی از آیاتی که برای اثبات جامعیت اسلام به آن استدلال شده، آیه ۸۹ سوره نحل است که می‌فرماید: «وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ».

در این آیه، کتاب یعنی قرآن، بیانگر و روشنگر همه چیز معرفی شده است و بنابراین، آیه را دلیل بر جامعیت اسلام دانسته‌اند. در ارزیابی این استدلال باید دو مطلب درباره این آیه بررسی شود: ۱. مقصود از «کل شیء» چیست؟ ۲. تبیان بودن قرآن به چه معناست؟

اگر کسی مقصود از «کل شیء» را مدلول ظاهری آن بداند، یعنی بگوید مقصود از «کل شیء» همه چیز است، اعم از آنچه هدایت انسان به آن وابسته است و آنچه به هدایت انسان ارتباطی ندارد؛ در این صورت به بالاترین حد جامعیت قرآن قائل شده است؛ ولی این ادعا با اشکال رو به رو شده است. علامه طباطبایی (ره) در اشکال بر این مطلب اظهار می‌دارد که واژه «تبیان» که از ماده «بیا» اشتقاق یافته، به بیانی گفته می‌شود که از کلام استفاده می‌شود، یعنی از طریق دلالت لفظی، و چون ما نمی‌توانیم از الفاظ قرآنی چنین دلالتی را دریابیم، یعنی الفاظ قرآنی به حسب فهم ما بیانگر همه ریز و درشت عالم نیستند، در نتیجه باید «کل شیء» را به معنایی محدودتر ترجمه کنیم و مقصود از «کل شیء» را همه چیزهای مربوط به نیازهای انسان در هدایت شدن بدانیم؛ چیزهای همچون معارف حقیقی درباره مبدا، معاد، اخلاق، احکام شرعی، مواظب و قصص هدایت‌کننده (ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

ایشان در ادامه به روایتی اشاره می‌نمایند که در تفسیر این آیه وارد شده و قرآن را در بردارنده همه علوم راجع به آنچه بوده و هست و خواهد بود، معرفی کرده‌اند و می‌فرمایند: اگر این روایات صحیح باشند باید از ظاهر کلمه تبیان صرف نظر کنیم و مقصود از آن را منحصر به دلالت‌های لفظی ندانیم و بگوییم آنچه از اسرار و رموز است و پیامبر و ائمه (ع) قادر به فهم آنها هستند نیز در قرآن وجود دارد. ایشان در پایان به اقتضای سیاق آیه، محدود بودن معنای «کل شیء» و حفظ معنای ظاهری تبیان را بر می‌گزینند. برای اینکه به برداشت دقیق‌تری از مفهوم آیه برسیم، در همین جا به برخی از آن روایات اشاره می‌کنیم.

امام صادق (ع) در روایتی با اشاره به آیه مزبور چنین فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، حدیث ۱)؛ یعنی خداوند بیان همه امور را در قرآن نازل کرده است، تا آنجا که - به خدا سوگند - از هیچ چیزی که بندگان به آن نیاز دارند، فروگذار نکرده است و هیچ چیزی نیست که بنده‌ای بتواند بگوید: ای کاش در قرآن نازل شده بود، مگر اینکه در قرآن نازل شده است.

در روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «أني لأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِينَ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ»؛ یعنی همانا به آنچه در آسمان‌ها و زمین است می‌دانم و آنچه را در بهشت و دوزخ است می‌دانم و آنچه را که بوده و هست می‌دانم.

امام (ع) ادامه می‌دهند: «علمت ذلك من كتاب الله \_ عز و جل \_ يقول: فيه تبيان كل شيء»؛ یعنی این امور را از کتاب خداوند - عز و جل - دانستم؛ زیرا خداوند می‌فرماید: در قرآن بیان همه چیز وجود دارد.

امام (ع) در این دو روایت با استناد به آیه مورد بحث می‌فرمایند: علم ایشان به همه چیز از طریق قرآن حاصل آمده است. دشوار به نظر می‌رسد که مقصود از «همه چیز» در کلام امام (ع) را به امور مربوط به هدایت انسان منحصر سازیم، از این رو - چنان که به نقل از علامه طباطبایی گفتیم - در صورتی که این قبیل روایات صحیح باشند، ناگزیر باید از معنای ظاهری «تبیان» که طبق نظر ایشان اختصاص به دلالت‌های لفظی دارد، صرف نظر کنیم یا ظهور کلمه تبیان در خصوص دلالت‌های لفظی را اساساً منکر شویم، ولی در هر دو صورت اگر معنای ظاهری «کل شیء» را حفظ کنیم، باز هم صرفاً به این نتیجه خواهیم رسید که قرآن در متن واقع مشتمل بر همه حقایق است و این بدان معنا نیست که افراد عادی و غیر معصوم نیز به همه معانی باطنی و ظاهری قرآن راه داشته باشند. بنابراین با فرض این که آیه و روایات یاد شده، جامعیت به معنای مورد نظر را اثبات کنند، این جامعیت برای غیر معصومان صرفاً جنبه ثبوتی داشته و قابل دستیابی نخواهد بود.

در مجموع به نظر می‌رسد ادعای جامعیت حداکثری قرآن به دلیل ظهور بخشی از این آیات و روایات در این مطلب، ادعای است که به سادگی قابل انکار نیست، هر چند اثباتش نیز آسان نمی‌باشد. این ادعا در نگاه نخست ممکن است بسیار عجیب یا حتی نامعقول بنماید؛ زیرا تصور این مطلب بسیار مشکل است که مجموعه‌ای متناهی از گزاره‌های دینی، دربردارنده علوم و معارف متناهی بشری باشند؛ اما کسی که به چنین جامعیتی معتقد باشد، می‌تواند با برخی تعدیل‌ها یا تاویل‌ها آن را قابل فهم‌تر کند، برای مثال، یک تعدیل ممکن است این باشد که کتاب خدا را شامل اصل و ریشه همه علوم و معارف بدانیم، نه تمام کلیات و جزئیات علوم و این نکته‌ای است که برخی روایات به آن اشاره دارند. تعدیل احتمالی دیگر این است که گفته شود اشمال قرآن بر همه علوم و معارف، اعم از بی واسطه و با واسطه است؛ به این معنا که قرآن بسیاری از امور را به طور مستقیم بیان کرده، ولی امور بی‌شمار دیگری وجود دارند که در قرآن ذکر نشده‌اند، اما روش‌های آگاهی یافتن از آنها در قرآن آمده است و مخاطبان اصل وحی یعنی پیامبر و امامان معصوم (ع)، با در اختیار داشتن این روشها بر همه علوم و معارف (به استثنای امور غیبی مختص ذات احدیت) احاطه می‌یافته‌اند. سرانجام ممکن است به این تاویل تمسک شود که معانی باطنی قرآن بسیار فراتر از معانی ظواهر الفاظ آن است و بر اساس همین نکته که در روایات نیز بر آن تاکید شده، جامعیت حداکثری قرآن قابل توجیه خواهد شد. در این راستا روایات دیگری جلب توجه می‌کنند که پیامبر خدا و امامان معصوم (ع) را جامع تمام علوم معرفی کرده‌اند؛ برای نمونه، در روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است: «ان الله لا يجعل حجّه فی أرضه یسال عن شیء فیقول لا أدری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۸۵)؛ خداوند بر روی زمین حجتی قرار نمی‌دهد که چون از وی پرسشی کنند، بگوید نمی‌دانم.

## رویکرد حداکثری و تربیت دینی

با توجه به مطالبی که درباره رویکرد حداکثری به شریعت و جامعیت دین گفته شد، می‌توان گفت دین اسلام، تمام امور مربوط به آخرت و خدا را که انسان (در جهت رشد و هدایت) به آن نیازمند است بیان کرده است، و درباره علوم تربیتی نیز افزون بر بیان ارزش‌ها و امور کلی، در مواردی به روش‌ها و جزئیات نیز پرداخته است. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که درست است که در اسلام گزاره‌ای تربیتی یافت می‌شود، اما آیا می‌توان با اجتهاد و استنباط فقهی نظام منسجم تربیتی و تشکل یافته از مبانی، اصول، اهداف و روش‌های تربیتی به دست آورد؟ حق مطلب آن است که نظام تربیتی نیز به اسلام مستند است، گر چه باید در تدوین آن از روش‌های تجربی و آماری نیز بهره‌گیری. تبیین تفصیلی این سخن به توضیح اصطلاحات زیر بستگی دارد.

**۱. تربیت:** این واژه در لغت از ماده «ربو» به معنای نشو، نمو، برتر نهادن، زیاد کردن، بزرگ داشتن و ... به کار می‌رود (ابن منظور، ماده ربو). این کلمه education است که در معنای کشف قانونمندی‌های حاکم بر تربیت به کار می‌رود و با مبانی و اصول و روش‌های تربیتی کشف شده وارد جامعه می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۴۹۰). «تربیت یعنی رشد دادن و پرورش دادن و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها - و به تعبیر امروز یک سلسله ویژگی‌ها - در انسان است» (مطهری، ۱۳۷۶ ب، ص ۴۵۲). بنابراین اگر استعدادی در یک شیء نیست بدیهی است که آن چیزی که نیست و وجود ندارد، نمی‌شود آن را پرورش داد.

این تعریف و نیز هدف بعثت پیامبران نشان می‌دهد که دین باید در پرورش استعدادهای مادی و معنوی، برای رساندن انسان‌ها به اهداف و کمالات متعالی، تلاش کند و در این راستا اصول و مبانی و روش‌هایی به ارمغان آورد.

**۲. اخلاق:** جمع خلق، حالتی تثبیت شده در روح آدمی است که به وسیله تزکیه و تربیت محقق می‌شود. اخلاق علم زیستن است. به بیان دقیق‌تر، اخلاق هم شامل چگونگی رفتار کردن است و هم اینکه آدمی چگونه ملکاتی باید داشته باشد تا با ارزش باشد. پس اخلاق ثمره تربیت است. نسبت تربیت با تزکیه عام و خاص مطلق است؛ یعنی دامنه تزکیه معنویات است و تربیت گسترده‌ای وسیعتر دارد.

**۳. مبانی تربیتی:** گزاره‌های بنیادین هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، جهان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای که از وضعیت و جایگاه انسان در عالم و مطلق هستی گزارش می‌دهد. فلسفه تعلیم و تربیت به تبیین مبانی تربیتی می‌پردازد (بهشتی، ۱۳۷۷، ص ۶۳). دیدگاه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در عرصه نظریه و عمل تربیتی نتایج و لوازمی منطقی به همراه دارد. از نگاه قرآن، انسان موجودی است مرکب از بدن و روح که هویت الهی دارد «و نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹) و این روح، زاییده عنصر مادی وجود او است «ثم أنشأناه خلقاً آخر» ولی نباید در دامن مادر طبیعت محبوس بماند، بلکه باید راه تکامل را بییامد و گرنه در «اسفل سافلین» که چهره آن جهانی‌اش جهنم است: «فامه هاویه» (قارعه، ۹) باقی می‌ماند.

انسان در بعد الهی خود، از آغاز آفرینش، برخوردار از فطرت متعالی و انسانی می باشد. حقیقت فطرت عبارت است از ویژگی های انسانی و گرایش های فطری؛ مانند دین خواهی، حقیقت جویی، زیبایی دوستی، گرایش به پرسش و علاقه مندی به اخلاق که بالقوه موقع تولد در انسان وجود دارند و باید به فعلیت رسیده، راه رشد را طی کنند. قرآن در این باره می فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم، ۳۰۹)؛ پس روی خود را متوجه آیین ناب کن! این فطرتی است که خداوند، انسان را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست این است آیین استوار.

قرآن جهان را در خدمت تربیت انسان دانسته است و در پرتو مطالعه کتاب هستی، باور به غیب و شناخت عقلانی و علمی آفریدگار هستی که آمیزه ای از رشد حقیقت جویی و تقرب به خداوند است، رشد و تربیت انسان را تحقق پذیر می داند: «دستگاه عقل و فکر انسان از راه حس، قوام و مایه و قوت می گیرد. راه عبور به معقولات از میان محسوسات می گذرد، و به همین دلیل، قرآن دعوت به تدبیر در همین محسوسات کرده است؛ زیرا از همین محسوسات باید به معقولات پی برد، ولی نباید در عالم محسوس متوقف شد. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِزَاءِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰)؛ همانا در خلقت آسمان و زمین، در مشاهده همین پیکر عالم و پوسته و قشر عالم، نشانه ها و دلایلی بر روح عالم و لب و مغز عالم است.

**۵. اهداف تربیتی:** مقاصد و اهداف نزدیک، متوسط و نهایی که به وسیله نظامهای تربیتی دنبال می شود. شناسایی و شناساندن هدف تربیت، از سرفصل های عمده فلسفه آموزش و پرورش و از عوامل هدایت کننده اقدامات تربیتی به حساب می آید.

از منظر اسلامی، آخرین هدف و آرمان اصلی جز خدا چیزی دیگری نیست؛ سایر هدف ها زاینده این هدف و هر کدام منزلی از منازل است نه سر منزل، لذا عبادت هم، چنین است. قرآن می فرماید: «اقم الصلوه لذكرك» (طه، ۱۴)؛ نماز را برای یاد و ذکر من به پا دار.

استاد مطهری تمام هدف گیری های صحنه زندگی را، بازتاب خداجویی می شناسد. ایشان در پاسخ به این پرسش که چرا انسان تنوع طلب است می نویسد: «تحلیل صحیح این مطلب این است که انسان اگر به آن چیزی که مطلوب حقیقی و واقعی او است برسد آرام می گیرد. سرگردانی انسان، ناشی از این است که آن حقیقت را به صورت مبهم می خواهد و برای او تلاش می کند. به یک چیز می رسد خیال می کند این، همان است، ولی یک مدتی که از نزدیک او را بو می کند، فطرتش او را رد می کند، می رود سراغ چیز دیگر... این است که قرآن می فرماید: الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۸)؛ یعنی تنها با یاد خدا دلها آرام می گیرد (مطهری، ۱۳۷۶ ج، ص ۴۵۵). ایشان یاد خدا را هدفی می شناسد که با آبیاری آن، تعقل و احساسات نیز رو به رشد می گذارند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۳۶) و با کسب درجات قرب پروردگار، علم، قدرت، حیات، اراده، مشیت و نفوذ نیز تکامل پیدا می کنند.

بنابراین، در قرآن و سنت از علوم تربیتی، مبانی، اصول، عوامل و روش‌های آن سخن به میان آمده و می‌توان در این عرصه از آن آموزه‌ها نظام‌سازی کرد و به تولید علم دینی و تربیت دینی پرداخت. البته این بدان معنا نیست که مسلمان و متخصص تربیت اسلامی نباید از روش‌ها، الگوها و مهارت‌های تجربی در عرصه مشاوره، آموزش و پرورش و غیره استفاده کند. انواع مهارت‌های آموزشی پیش از تدریس و الگوهای ضمن تدریس و روش‌های حفظ و تکرار و سخنرانی و پرسش و پاسخ و گردش علمی و الگوها و مهارت‌های آموزشی بعد از تدریس و انواع ارزشیابی از طریق مشاهده، انجام دادن کار، آزمون شفاهی، آزمون کتبی، آزمونهای میزان شده، معلم ساخته و غیره که با روشهای علمی و آماری تحصیل شده‌اند - تا آن جا که با مبانی و اهداف نظام تربیتی اسلام ناسازگار نباشند - قابل استفاده‌اند. اگر عالمان تربیتی اسلام با آگاهی از نظام تربیتی اسلام در پی دستیابی به انواع سنجش و اندازه‌گیری در روان‌سنجی و انواع آزمون‌های روانی و تربیتی و آزمون‌های هنجاری، پیشرفت، شخصیت، هوش و توانایی باشند، می‌توانند درباره صحت و سقم مقیاس‌های اسمی، ترتیبی، فاصله‌ای و نسبتی و مانند آنها با قاطعیت اظهار نظر کنند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه درباره مبانی دین‌شناختی علم دینی بیان شد، می‌توان گفت شناخت گستره و قلمرو دین تعیین‌کننده حدود و چگونگی مراجعه به دین در تولید علم دینی و تربیت اسلامی است. بر این اساس، رویکرد حداقلی به دین با ایجاد گسست میان دین و دنیا و با استناد به مسأله انتظار بشر از دین، بستر مراجعه به دین در تولید علم را مسدود و آن را تلاشی بی‌ثمر می‌سازد. اما رویکرد حداکثری که ریشه در قرآن و سنت دارد، رویکرد جامع‌گرایانه نسبت به دین و دنیا دارد. تبیین جامعیت دین اسلام می‌تواند زمینه لازم برای دینی‌خواندن علمی (مانند علوم تربیتی) فراهم کند که بشر را به سوی هدف دین‌راهبری می‌کنند و در قلمرو دین قرار دارند. مرجعیت جامع و فراخ دین به معنای کنارنهادن علم، تجربه و خرد بشری نیست؛ بلکه عقل بشری خود یکی از منابع دین است و دین‌احیاگر، پرورش‌دهنده و جهت‌بخش عقل می‌باشد. در رویکرد حداکثری و جامع‌گرایانه بسیاری از مشکلات، به ویژه امور متغیر را باید با کمک عقل و خرد، تجربه و دانش بشری حل کرد، لکن از عقل و علم در پرتو اصول و هنجارهای دینی استفاده می‌شود و نباید میان روش‌های برگزیده با احکام دینی، تعارضی وجود داشته باشد.

## منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.
- اتکینسون ایتال و همکاران، زمینه روان‌شناسی، ترجمه براهنی و همکاران، انتشارات رشد، ۱۳۷۴.
- اوزمن، هوارد و کراور، سموئل، مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، گروه مترجمان، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۷۹.
- برگ، اتو کلاین، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۷۲.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، بی تا.
- بستان، حسین و همکاران، گامی به سوی علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- بلايشر، ژوزف، گزیده هرمنوتیک معاصر، سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰.
- پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی، قم، انتشارات طه، ۱۳۷۷.
- تریگ، راجر، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- رازی، محمد فخرالدین، المطالب العالیه، بیروت، دارالکتب العربیه، بی تا.
- حسینی، سید محمدرضا و همکاران، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
- خسروپناه، عبدالحسین، انتظارات بشر از دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- خمینی، روح‌الله، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- چالمرز، آلن اف، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
- الجابری، محمد عابد، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۶.
- جعفرزاده، محمدحسن، نهضت تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، نشر فجر ولایت، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت. قم، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- سوزنجی، حسین، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی. ۱۳۸۹.
- شبستری، محمد مجتهد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.



- صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم، دفتر نشر اسلامی، بی تا.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- ظاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیه، بیروت، دار الساقی، ۱۹۹۳.
- ظاهر، عادل و برکات، حلیم، اسلام و سیاست، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، تهران، رخ داد نو، ۱۳۸۹.
- عاملی، شیخ حر، وسایل الشیعہ، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
- عباسی، ولی الله، نظریه دین حداکثری، قیاسات، ش ۳۰-۳۱، ۱۳۸۲.
- عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا، تهران، طبع مکتبه الصدوق، بی تا.
- فرامرز قراملکی، احد، مبانی کلامی جهتگیری دعوت انبیاء، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- فورمن، رابرت، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- قربانی، قدرت الله، نظریه هاب علم مسیحی در جهان غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کنز، استیون، زبان، معرفت شناسی و عرفان، در: ساخت گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق، سیدعطا انزلی، قم، انتشارات انجمن معارف.
- کریمی، مصطفی، قرآن و قلمروشناسی دین، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- کلینی، یعقوب، اصول کافی، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۴۱۳.
- گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲.
- گادامر، هانس گئورگ، زیبایی شناسی و هرمنوتیک، ترجمه فرهاد ساسانی، زیبایی شناخت، ش ۷، ۱۳۸۵.
- گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- گنون، رنه، سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، حسن میانداری، تهران، انتشارات سمت و کتاب طه ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، مجموعه آثار، ج ۲۲، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، مدیریت و رهبری در اسلام، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ الف.
- مطهری، مرتضی، فطرت، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ب.
- مطهری، مرتضی، تفسیر قرآن، سوره نازعات، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، خودشناسی برای خودسازی، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۷۷.

- مولکی، مایکل، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان، تهران، نشر نی ۱۳۷۶.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- میرباقری، سید محمد مهدی، جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ۱۳۸۷.
- نادری، رسول و حمید خدابخشیان، امکان و چگونگی علم دینی، ذهن، ش ۲۶، ۱۳۸۵.
- نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
- نصر، سید حسین، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۶.
- نصر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، کتاب طه، ۱۳۸۲.
- نصر، سید حسین، جهان‌بینی جدید و علم جدید، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، نامه فرهنگ، ش ۳۰، ۱۳۷۷.
- نصیری، مهدی، اسلام و تعجد، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۵.
- واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.
- واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.