

## جایگاه مفهوم ایمان در تربیت اسلامی

کیوان بلندهمتان\*

### چکیده

در قرآن کریم گرچه به ایمان آوردن دستور داده شده ولی در برخی آیات آن، ایمان امری غیر ارادی و هدیه‌ای الهی شمرده شده است. این چالشی تئوریک بر راه تربیت دینی است و تا این گشوده نشود، امکان تربیت دینی در عمل نخواهد بود. در این نوشتار، به روش توصیفی-تحلیلی، نگرش‌های تفسیری خردگرا بررسی گردیده و کوشیده شده است با تفسیری حاشیه‌ای (و نه کانونی) از طباطبایی و نگاهی کانونی (و نه حاشیه‌ای) از غزالی راهی برای این چالش پیشنهاد شود و دلالت‌های آن در تربیت دینی روشن گردد. نتیجه بررسی‌ها این شد که آن گروه از آیاتی که ایمان را در اراده خداوندی دانسته است در یک تراز؛ و آیاتی که ایمان را در اراده بشر دانسته‌اند در تراز دیگری باید معنی کرد. در تراز نخست سخن بر سر تمهید مقدمات ایمان راستین است. آدمی باید بکوشد که ایمان راستین را دریافت دارد و برای این کار بسترسازی لازم است. این بسترها پالودن دل آدمی از عواطف منفی و خوی بد و آراستن آن به عواطف مثبت و خوی نیک است. با این کوشش‌ها، مقدمات فراز آمدن به تراز دوم آماده می‌گردد که ایمان راستین، ای بسا چونان هدیه‌ای الهی به بشر ارزانی داشته شده و فرد با چشم جان، متعلق ایمان را خواهد دید و به آرامش خواهد رسید. بنابراین، تربیت دینی را باید بر احساسات و عواطف شاگردان متمرکز نمود. در چنین تربیتی نخست باید احساسات شاگرد را در مسیری مثبت جاری کرد و عواطف او را درگیر ایمان کرد. پالودن دل از عواطف منفی و آراستن آن با عواطف مثبت زمینه‌ساز فهمی ژرف می‌گردد که امکان روی آوردن به ایمان را برای او ممکن می‌سازد.

**واژه‌های کلیدی:** ایمان، چالش‌های نظری، تربیت دینی، غزالی، طباطبایی

## درآمد

پیترز در تحلیل‌های مبسوط خود به این نتیجه رسید که دست‌کم یکی از معیارهای کنش تربیتی، انتقال امر ارزشمند است (۱۹۶۸، ص ۴؛ پیترز و هرست، ۱۹۸۹، ص ۱۹). فرانکنا نیز از زاویه‌ای دیگر، آنچه را مطلوب است، درونمایه تربیت شمرد (۱۹۶۶، ص ۳۴۹). به دیگر سخن و با اندکی بسط، می‌توان گفت تربیت با انتقال ارزش‌ها سر و کار دارد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸). در این میان، بی‌گمان بشر همواره راه یافتن به ساحت معنوی را ارزش دانسته و دست‌یابی به سپهر روحانی را کاری ارزشمند شمرده است. به عبارت دیگر، یکی از ارزش‌های بنیادینی که بشر بدان پی برده و تربیت، بنا به تعریف، باید بدان پردازد، معنویت است. در این معنا می‌توان گفت که یکی از رسالت‌های اصلی تربیت، همانا تربیت معنوی است.

نکته آن است که این راه یافتن به سپهر معنوی در گرو شناخت درست آن قلمرو و آگاهی از چگونگی‌های راهیابی به آن ساحت است. چنین شناخت و آگاهی‌ای را تنها دین می‌تواند عرضه دارد. دین تنها گزارش درست را می‌تواند از ساحات معنوی و روحانی در اختیار آدمی قرار دهد و اگر کسی بخواهد در این قلمرو گام نهد، تنها دین، راهنمایند او می‌تواند باشد. با توجه به این نکته و در این معنا می‌توان گفت که تربیت دینی، کوششی است برای راه یافتن به سپهر روحانی جهان و دستیابی به جهان فراطبیعی.

بنیادگذاران ادیان و حیانی، پیامبران الهی، که نخستین مربیان تربیت دینی بودند، منادیان ایمان بودند. به دیگر سخن، ایمان آغاز راه و کلید راه یافتن به آن ساحات معنوی است و از همین رو است که پیامبران الهی فراخوان خود را با آن آغاز می‌کردند و از انسان‌ها می‌خواستند، نخست و پیش از هر چیز ایمان بیاورند. از این رو، تربیت دینی اگر بخواهد به راه و رسم پیامبران برود، ایمان را باید نقطه کانونی خود گرداند (بلندهمتان، ۱۳۸۹، ص ۲۹). ایمان گرانیگاه تربیت دینی باید باشد. البته این «باید» نه یک باید دستوری، که می‌تواند بایستی استحسانی باشد؛ زیرا می‌توان نقاط دیگری را به مثابه کانون گرفت؛ برای مثال، می‌توان از مبانی انسان‌شناختی آغاز کرد و شالوده‌ای برای تربیت دینی فراهم آورد (باقری، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۷) یا انسان را باشنده‌ای «در ارتباط» تعریف کرد و بدین‌سان به چگونگی‌های تربیت دینی راهی گشود (اعرافی و همکاران، ۱۳۷۶؛ الکیلانی، ۱۳۸۰).

### ایمان: کانون تربیت دینی

همان گونه که آورده شد، پیامبران بسان نخستین و برترین مربیان دینی، از ایمان آغاز کرده و آن را کانون کوشش‌های خود گردانده‌اند. اما آغازیدن از ایمان و آن را نقطه کانونی تربیت دینی گرفتن دشواری‌های خاص خود را دارد. این دشواری‌ها از سه سو است:

الف) ایمان در قرآن کریم تعریف نشده است و تنها به ذکر مؤلفه‌ها یا مصادیق آن بسنده شده است. این در حالی است که قرآن کریم فصل الخطاب گفتمان دینی است و اگر در آنجا ایمان تعریف می‌شد آن گاه به آسانی می‌توانستیم زیرساخت‌های تربیت اسلامی را بنیاد نهیم.

ب) اندیشمندان مسلمان بسته به گرایش‌های فکری خود تعاریف گوناگون و ناهمگونی از ایمان عرضه داشته‌اند که دست‌کم چهار رویکرد فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی آن را در تعریف ایمان می‌توان به سادگی بازشناخت (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱). بنابراین، بسته به رویکرد، بسا چگونگی‌های تربیت دینی نیز دیگرگون و ناهمگون گردد.

ج) اما صرف‌نظر از آن دشواری‌ها، آنچه در این نوشتار بدان پرداخته خواهد شد، چالشی نظری است که در نگاه نخست در قرآن کریم، پژوهشگر ایمان را به خود مشغول می‌دارد: از سویی، در برخی آیات قرآن کریم ایمان هدیه‌ای الهی دانسته شده است که تنها خداوند می‌تواند آن را به آدمی ارزانی دارد و از سوی دیگر، در آیاتی دیگر، ایمان امری ارادی و به اختیار انسان دانسته شده است و حتی به آن دستور شده که آدمیان باید ایمان آورند. اگر به راستی ایمان ارزانی‌داشت خداوند است و کسی جز او نمی‌تواند دل آدمی را به پذیرش ایمان بگرایاند در آن صورت درخواست ایمان از انسان‌ها چه معنایی داشته و ارادی بودن آن چگونه ممکن است؟ اهمیت این بررسی در آن است که اگر ایمان نقطه کانونی تربیت دینی باشد، در این صورت تربیت دینی با چالشی نظری رو در رو خواهد بود که حل آن دشوار می‌نماید. نوشتار کنونی می‌کوشد با روشن نمودن زوایای این پارادوکس، راه‌حل‌های موجود را بر رسیده و راهی دیگر را نشان دهد.

### چالش نظری در مفهوم ایمان

همان‌گونه که گفته شد، قرآن کریم، ایمان را هدیه‌ای خداوندی می‌داند که خداوند به هر که خواست می‌بخشد. اما همواره پیامبران الهی آدمیان را به سوی ایمان فراخوانده‌اند و قرآن کریم نیز گاه آدمیان را به ایمان دستور داده است. گویی مفهوم ایمان در قرآن، گاه، ارادی و در اختیار بشر دانسته شده است و گاه، غیر ارادی و در اراده قدرتی فرابشری. نگاهی به برخی از آیات قرآن کریم این تصویر را گویاتر باز خواهد گفت:

۱. در برخی از آیات قرآن کریم بر این معنا تأکید شده است که خداوند خود ایمان را ارزانی می‌دارد. البته بیان این معنا صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. برای مثال: الف) گاه خداوند به روشنی و بدون هیچ قیدی إذن ایمان آوردن را از جانب خویش می‌داند و تأکید می‌کند، هیچ کس نمی‌تواند ایمان آورد، مگر آنکه خدا بخواهد: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس، ۱۰۰).

ب) گاه بر نگاشته شدن ایمان در دل آدمیان اصرار می‌شود و به زبانی استعاری می‌گوید که این نگاشته شدن نه از سوی آدمی بلکه از جایی دیگر است: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ» (مجادله، ۲۲).

ج) گاه هم ایمان را چنان موضوعی دانسته که متعلق دوست داشتن یا بیزاری قرار گرفته است و این دوست داشتن یا بیزاری از ایمان را خداوند در دل آدمی می‌نهد: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (حجرات، ۷).

د) در جاهایی از قرآن کریم سخن از اراده و مشیت الهی به میان آمده و تأکید شده است که خداوند می‌خواهد کسانی ایمان آورند و کسانی نه: «وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نورا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری، ۵۲).

ه) مؤمنان نیز باید دریابند، ایمان آوردن به اراده خدا است و اگر کسانی ایمان نیاورده‌اند به خواست خدا بوده است، خدایی که می‌توانست همه را به سوی ایمان روانه گرداند: «أَفَلَمْ يَبْسُ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا» (رعد، ۳۱).

۲. اما در بسیاری دیگر از آیات قرآن کریم، بیان آیات به گونه‌ای است که گویی این انسان‌ها هستند که ایمان می‌آورند و خود به اراده و خواست خود راه ایمان را

برگزیده‌اند. به همین سان، برخی دیگر نیز خود به راه کفر رفته و آن را برای خود برگزیده‌اند. اینجا نیز گفتار به صورت‌های گوناگونی آورده شده است:

(الف) گاه آورده شده است که کافران خود نخواستند راه ایمان را برگزینند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ» (غافر، ۱۰).

(ب) گاه گفته می‌شود که گویی مردمان چنان خریدارانی هستند که از میان دو کالا، گروهی ایمان را می‌خرند و دیگری کفر را: «إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران، ۱۷۷).

(ج) یا گویی بشر دو لباس داشته است، یکی را از تن در می‌آورد و دیگری را می‌پوشد: «وَمَنْ يَتَّبِعْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (بقره، ۱۰۸).

(د) گاه سخن از عواطف به میان می‌آید و دوست داشتن و برتری دادن یکی بر دیگری را کار خود آدیان می‌بیند، یکی کفر را می‌پسندد و دیگری ایمان را: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ» (توبه، ۲۳).  
بیش از این، در برخی از آیات، نقش اراده آدمی و توان گزینش او تا آنجا مورد توجه است که به ایمان آوردن امر می‌شود:

(الف) گاه امری از جانب خداوند: «وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ» (بقره، ۴۱)؛  
(ب) گاه امری از جانب منادی ایمان: «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا» (آل عمران، ۱۹۳).

باز هم اینجا نقش اختیار برجسته بود:

(الف) گاه واپس زده می‌شد: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ» (بقره، ۹۱)؛  
(ب) گاه این امر به سخره گرفته می‌شد: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنْوْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره، ۱۳)؛

(ج) گاه به سان توطئه‌ای علیه پیامبر گرامی و نزدیکانش به کار گرفته می‌شد: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران، ۷۲).

نکته جالب توجه آن است که این چالش در مسئله هدایت نیز دیده می‌شود. باید یادآور شد که در برخی از آیات قرآن کریم، هدایت به معنای ایمان به کار گرفته شده است؛ برای نمونه هم‌معنایی این دو واژه را در هم‌سنجی دو آیه زیر می‌توان دید:

– «إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران، ۱۷۷)

– «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره، ۱۶؛ نیز بقره، ۱۷۵).

به هر روی، در چنین آیاتی به نقش اراده و اختیار آدمی توجه شده و چنان نموده شده که این آدمی است که خود راه را بر می‌گزیند: «وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَتَخَطَّفُ مِنَّا أَرْضِنَا» (قصص، ۵۷). البته هر کس هر چه را برگزیند میوه گزینش خود را هم خواهد چشید. به ویژه، اگر راه نادرست را برگزیده باشد دو چیز را باید چشم به راه باشد:

الف) گمراهی بیشتر: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (حج، ۴).

ب) رنج فراوان: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء، ۱۱۵).

رویاروی این، شماری از آیات قرآن کریم بر این نکته تأکید دارد که این او است که برخی را راه نموده و برخی دیگر را گمراه می‌کند: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأْتَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام، ۱۲۵). قاعده او آن است که برخی کسان را که خود می‌خواهد به راه راست هدایت خواهد نمود: «ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ» (انعام، ۸۸). به وارونه، کسانی دیگر را که نمی‌خواهد در گمراهی فروخواهد برد: «قُلْ إِنْ أَلَّ اللَّهُ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (رعد، ۲۷).

### چگونگی حل مسئله

در بررسی این آیات، بهتر است بر آیاتی تمرکز شود که در ایمان، اراده الهی را دخیل می‌داند (نه اراده بشری را) زیرا که تفسیر آن در پیشینه اندیشه اسلامی دشوارتر بوده است. این آیات عبارتند از:

۱. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس، ۱۰۰)
۲. «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (بقره، ۲۷۲)
۳. «وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ» (حج، ۱۶)
۴. «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص، ۵۶)
۵. «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل، ۱۲)

با بررسی این گروه از آیات در می یابیم که بیشتر دو گونه فرضیه در تفسیر آنها آورده شده است: کشاندن موضوع به فضایی عاطفی، ارائه ساختاری نظری؛ که در پی بدانها پرداخته خواهد شد:

#### ۱. عاطفی کردن مسئله

می توان گفت که آیتی که اراده بشری را در ایمان وارد ندانسته اند، بیش از آنکه روی سخنش با فرد ایمان آورنده باشد، خطابش پیامبر گرامی است. به دیگر سخن، آیات مربوط به مشیت الهی در ایمان و هدایت، گونه ای دلجویی از پیامبر گرامی است. روش تفسیری به کار گرفته شده در این فرض، استفاده از «سیاق روایی» آیات است. آن حضرت به رغم همه کوشش هایی که انجام می دادند، از اینکه برخی باز ایمان نمی آورند، ناراحت بودند. این آیات برای آرامش بخشیدن به پیامبر و تأیید دگرباره کارهای آن حضرت بود. گویی می خواهد بگوید ما از کوشش های تو آگاه هستیم و نیک می دانیم که رسالت خود را به نحو احسن انجام داده ای؛ اما سرانجام کار را به خدا واگذار کن و چندان در بند نتیجه مباش.

در نگاه نخست این برداشت با توجه به سیاق روایی آیات قرآن کریم، درست است. نگاهی به آیه یکم از منظر سیاق روایی، نشان می دهد که چند آیه پیش و پس آن، با هم، موضوع واحدی را پوشش می دهند و این موضوع، گونه ای دلجویی از پیامبر گرامی است. طباطبایی (بی تا، ج ۱۰، ص ۱۲۱) نیز این آیه را در دل گروهی از آیات (آیات ۹۴ الی ۱۰۳ سوره یونس) بررسی کرده است. با استفاده از همین روش سیاق روایی، طباطبایی (بی تا، ج ۲، ص ۳۹۸) درباره آیه دوم نیز بر آن است که این بیان در دل آیاتی قرار گرفته که درباره انفاق و صدقات است. بنابراین، این آیه گونه ای دلجویی از پیامبر است در خصوص اختلاف مؤمنان در چگونگی و انگیزه های صدقه دادن آنان.

قاضی عبدالجبار معتزلی هم درباره همین آیه دوم گذرا این نکته را پیش می‌کشد. به باور او نیز این آیه گونه‌ای دلجویی از پیامبر است؛ زیرا ایشان هنگامی که شماری از آدمیان ایمان نمی‌آوردند، دل‌شکسته و اندوهگین می‌شدند (عبدالجبار، بی‌تا، ص ۵۴).

مشکل آنجا است که اگر بنا را بر این فرضیه بگذاریم، در آن صورت، باید معنایی عاطفی برای این آیه در نظر آوریم نه معنایی شناختی که بتوان بنایی تئوریک بر پایه آن نهاد. از این رو، گرچه چنین نگاهی موضوع را فهم‌پذیر می‌گرداند ولی هنوز مشکل را نگشوده است، پرسش هنوز به جای خود باقی است؛ این آیه کریمه و آیات مانند آن، ایمان را امری غیر ارادی و در اختیار خداوند می‌داند که ظاهراً کوشش بشر (داعی و مدعو) در آن تأثیری ندارد. به بیان بیضاوی (۱۹۹۹، ج ۴، ص ۶۰۹) آیه یکم به روشنی نشان می‌دهد که جز به اراده و لطف و توفیق الهی، ایمان آوردن ممکن نیست. بنابراین، تو هم ای پیامبر نباید خود را به درد سر اندازی و بیش از این کوشش مکن.

## ۲. کوشش‌های تئوریک

البته تفسیر بیضاوی با دیگر آیاتی که ایمان را در اراده آدمی می‌داند و با «اختیار بشری» ناهمخوان است. شاید به همین دلیل، هم‌زمان برخی از متفکران کوشیدند، مبنایی تئوریک برای مسئله ایمان و هدایت و چالش موجود بیابند. جالب آنکه این کوشش‌های نظری در فضاهای فکری ناهمگونی رخ داده است که در پی به آنها پرداخته خواهد شد:

۱-۲. زمخشری، از اندیشمندان اعتزالی، اجازه دادن خدا را در این آیه به «دانش و آگاهی خدا» تعبیر می‌کند. او در بحث از آیه یکم، تنها می‌گوید: خدا می‌داند که چه کسی ایمان می‌آورد و آن که چنین باشد او با الطاف خویش راه ایمان را برای او آسان می‌سازد (۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۷۶). خدا به کسی لطف می‌کند که بداند این ارزانی‌داشت او را سودی خواهد رساند (۱۹۹۸، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۲). زمخشری باز آیه سوم را بر بنیاد علم الهی تفسیر می‌کند. او می‌گوید خداوند آنانی را راهنمایی می‌کند که می‌داند ایمان خواهند آورد (۱۹۹۸، ج ۴، ص ۱۸۱). این از آن رو است که بر پایه اعتقادات اعتزالی، آدمی مختار است و این اختیار را قدرت خداوندی محدود نمی‌کند. به باور آنان، افعال بندگان آفریده خود آنان است و از همین رو است که ستایش و سرزنش آنان روا است (عبدالجبار، ۱۹۹۸، ص ۲۲۸). به باور قاضی، اضافه گشتن ایمان به



خداوند در برخی آیات از آن رو است که خداوند خود بدان دستور داده و از روی لطف خویش بدان اهتمام فرموده است. همان‌گونه که اگر کودکی ادب پیشه کند، می‌توان این ادب را به خاطر لطف و توجه پدر به این کار، به پدر منسوب کرد (عبدالجبار، ۱۹۹۸، ص ۲۴۰).

۲-۲. **فخر رازی**، از اندیشمندان اشعری مسلک که آیه یکم با کلیت اندیشه کلامی او هم‌سو است، ایمان را امری دانسته که به اراده و مشیت خداوند است. فخر رازی بر آن است که ایمان را خدا در دل «می‌آفریند»؛ قدرت این کار تنها در دست او است، نه در اراده پیامبر یا کسی دیگر (رازی، ۱۹۸۱، ج ۱۷، ص ۱۷۳-۱۷۵).

رازی می‌کوشد مفاهیم نوینی را به کار گیرد. او در تفسیر آیه سوم می‌گوید: هدایت دو گونه است: وضع ادله یا خلق معرفت. وضع ادله به معنای ارائه آیات بینات است که برای همه انسان‌ها یکسان است؛ به باور رازی، ضروری است خداوند آن را به یکسان در حق همه مکلفین عرضه دارد. در مقابل خلق معرفت (و در نتیجه خلق ایمان) امری ضروری نیست و خدا آن را بر خود واجب نگردانده است بلکه در حق برخی انسان‌ها خواهد بود، آنهایی که او بخواهد و اراده کند. بنابراین، اینجا سخن بر سر هدایت به بهشت یا ثواب یا آگاهی خدا از هدایت یافتگان نیست بلکه خلق معرفت در دل آنان است (همان، ج ۲۳، ص ۱۸). او در تفسیر آیه چهارم، از مفاهیمی همانند این بهره می‌گیرد. در آنجا او راهنمایی را به ۱. هدایت توفیق و شرح صدر؛ ۲. هدایت دعوت و بیان ادله بخش می‌کند؛ که دومی کار پیامبر و اولی، کار خداوند است (همان، ج ۲۵، ص ۳). البته او اینجا باز اینها را به گونه‌ای تقسیم می‌کند: هدایت بیانی، هدایت دعوت به راه بهشت، هدایت به تعریف راه بهشت، هدایت به خلق معرفت در دل یا به گونه إلیجا و قسر یا به گونه‌ای غیر إلیجائی؛ که منظور آیه این آخری است (همان، ص ۴).

۳-۲. **طباطبایی**، در مقام یک مفسر خردگرای شیعی، در تفسیر آیه سوم بر آن است که تنها هدایت از طریق آیات بینات کافی نیست، خواست خدا هم لازم است (بی‌تا، ج ۱۴، ص ۳۴۲ و ۳۵۳). به باور ایشان دو گونه هدایت در کار است؛ با دو معنای متفاوت. او در تفسیر آیه چهارم دو معنای هدایت را از هم جدا می‌سازد: هدایت به معنای نشان دادن راه و هدایت به معنای به منزل رساندن (ایصال الی المطلوب)؛ و منظور آیه را دومی می‌داند نه اولی (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۵). ایشان در بحث از آیه پنجم می‌گوید: منظور از مطلوب در دومی، همانا پیامدهای نیکویی است که از

پیروی از خدا و پرستش او به دست می‌آید، مانند حیات طیبه در دنیا و حیات سعید جاودانه در آخرت و منظور از هدایت به معنای نمودن راه، نشان دادن راه عبودیت است (همان، ج ۲۰، ص ۳۰۴).

نه رویکرد عاطفی و نه کوشش‌های نظری نمی‌تواند گره از چالش ایمان بگشاید. از این رو نوشتار کنونی می‌کوشد، نخست راه دیگری را برای گشودن گره چالش ایمان پیش نهد و پس از آن رهنمون‌های آن را در تربیت دینی باز نماید.

### ۳. راه حل پیشنهادی

با «بررسی متقاطع و هم‌زمان» (و نه تنها توجه به سیاق روایی) آیات قرآن جهت دستیابی به فهمی فراگیر از مسئله ایمان، می‌توان فرضی دیگر را پیش نهاد؛ آیاتی که سخن از اختیار آدمی در ایمان به میان آورده‌اند، ناظر به کوشش‌های پیشینی آنان است - اینکه آنان می‌کوشند (یا باید بکوشند) زمینه‌های لازم را برای ایمان داشتن فراهم آورند. اگر این زمینه‌ها فراهم آمد، امکان اینکه خداوند ایمان را به آنها ارزانی دارد بیشتر می‌شود. این فرض جالبی است و علامه طباطبایی در همان ابتدای بررسی آیه یکم، نکته‌ای گذرا اما بسیار مهم را در این خصوص عنوان می‌کند. او به صورتی بس اجمالی عنوان می‌دارد که اجازه الهی شامل حال کسانی می‌گردد که بر دل آنان مهر نهاده باشند و به تعبیر قرآنی، در آن دل «رجس» و پلیدی نباشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۲).

این نوع نگاه را با تأمل در آیاتی که در آن سخن از ایمان به میان آمده است، می‌توان به روشنی دریافت. کلمه محوری در قرآن، در بحث از ایمان، «دل» آدمی است. در قرآن، به بارزترین وجهی، از واژه «دل» برای اشاره به جایگاه ایمان استفاده شده است: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله، ۲۲)؛ شاید از این روشن‌تر، این آیه باشد: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ۱۴؛ نیز: بقره، ۲۶۰؛ نحل، ۱۰۶). به همین سان، جایگاه کفر نیز که در تقابل با ایمان است، دل آدمی دانسته شده است: «فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (نحل، ۲۲). این نکته درباره نفاق نیز راست است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (بقره، ۱۰-۸؛ نیز: آل عمران، ۱۶۷؛ مائده، ۴۱).

نکته آن است که واژه «دل» در قرآن کریم به مثابه بخشی از وجود آدمی در نظر گرفته شده است که کارکردی دو سویه دارد (بلندهمتان، ۱۳۸۹، ص ۵۴):

نخست؛ دل اگر پاک و صاف باشد، می‌تواند به ژرفای حقیقت راه یابد. در غیر این صورت، از دریافت حقیقت محروم می‌شود. فهم ژرف در قرآن «تفقه» نامیده شده است؛ که در نگاه قرآن کریم، راه یافتن به ژرفای حقیقت است. آیات بسیاری در قرآن کریم در این باره آمده است:

- «لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف، ۱۷۹؛ نیز: انعام، ۴۶؛ بقره، ۷؛ نحل، ۱۰۸)؛

- «صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ» (توبه، ۱۲۷)؛

- «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ» (فصلت، ۵؛ نیز: انعام، ۲۵)؛

اسراء، ۴۶؛ کهف، ۵۷).

البته چنان می‌نماید که دستیابی به حقیقت در مسیری این‌چنین تنها برای کسانی میسر است که دلی آینه‌وار (صاف، پاک و تابنده) داشته باشند. تنها چنین دل‌هایی به ژرفای حقیقت راه می‌یابند، نه دل‌های تاریک و زنگار زده: «فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَّا يَفْقَهُونَ» (منافقون، ۳؛ نیز: جاثیه، ۲۳؛ توبه، ۸۷ و ۹۳). به دیگر سخن، دل ناپاک به فهم ژرف نخواهد رسید: «فَإِنَّهَا لَّا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج، ۴۶). با این نگاه می‌توان گفت که در قرآن کریم فهم ژرف با دل و بینش درونی آدمی ارتباط دارد، نه با شناخت استدلالی و با واسطه خرد. این بینش درونی همان شهود باطنی امور است.

دوم؛ در یک کاربرد دیگر، دل به معنای جایگاه عواطف آدمی به کار گرفته شده است. در قرآن مثال‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد:

- کینه قلبی: «وَيَذْهَبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ» (توبه، ۱۵)؛ «وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ

آمَنُوا» (حشر، ۱۰)؛

- الفت قلبی: «وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ»

(انفال، ۶۳)؛

- حسرت دل: «لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ» (آل عمران، ۱۵۶)؛

- دل پُر شور: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ» (فتح، ۲۶)؛
- هراس قلبی: «سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ» (آل عمران، ۱۵۱)؛
- دلزدگی: «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر، ۴۵)؛
- سخت‌دلی: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره، ۷۴)؛
- اطمینان قلبی: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸)؛

- آرامش قلبی: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا» (فتح، ۴)؛
  - سلامت دل: «وَإِنْ مِنْ شَيْعَتِهِ لَأِذْرَهِيمٍ؛ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (صافات، ۸۴-۸۳).
- اینها به عواطف آدمی اشاره دارد که دل، جایگاه آنها است.

البته چنان می‌نماید که این دو، گونه‌ای ارتباط و پیوند با هم داشته باشند؛ زیرا هر دو به یک بخش خاص از وجود آدمی نسبت داده شده است (بلندهمتان، ۱۳۸۹، ص ۵۶). اگر دل (در معنای جایگاه عواطف) برخوردار از ویژگی‌ها و صفات مثبت گردد و از ویژگی‌ها و صفات منفی دور شود، شاید امکان فهم ژرف (یا تفقه) نیز برای او میسر شود. شاید در این معناست که قرآن کریم می‌فرماید:

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال، ۲۹)؛

- «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹)؛

- «اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره، ۲۸۲)

در این معنا، می‌توان گفت که فهم ژرف، همان شهود است که فرد شاهد با چشم جان به دیدن متعلق مورد شناسایی نایل گردد؛ یا به بیانی دیگر و مرتبط‌تر، دل آدمی چنانچه از بدی‌ها و زشتی‌ها پالوده گردد و آراسته به فضایل گردد، همچون آینه، تاباننده انوار الهی می‌شود و این نور خداوندی، ایمان فطری را دوباره زنده می‌گرداند و حقیقت را به او می‌نمایاند، شاید در این معناست که: «وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ» (قصص، ۵۳).

چنین فرضی و تفسیری را می‌توان در اندیشه غزالی به روشنی دید. غزالی قوای وجود بشر را شهوت، غضب، عقل و دل می‌داند که آشکارا گونه‌ای نوآوری در اندیشه یونانی است که تنها به سه قوه نخست باور داشتند. او دل را فرمانروای وجود آدمی دانسته (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۸-۲۱) و بر آن است که گوهر این دل از جنس گوهر

فرشتگان بوده (همان، ص ۲۵)، ارج و شرف‌اش به علم و قدرت آن است (همان، ص ۲۷). اهمیت دل در آن است که لطیفه‌ای روحانی است، خدا را یاد می‌کند، او را می‌شناسد و انوار الهی بر آن وارد می‌شوند (همان، ۱۳۸۵، ص ۶۷). به باور او، «از درون دل زورنی گشاده است به ملکوت آسمان ... که چون راه حواس بسته شود، آن در درون گشاده گردد، و از عالم ملکوت و از لوح محفوظ غیب نمون گیرد» (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۸). غزالی بر آن است که این رویداد اگر چه بیشتر در حالت خواب روی می‌دهد، آن‌سان که فرد آینده را به صورتی روشن یا از راه مثال و با نیاز به تعبیر می‌بیند و می‌شناسد (همان، ۲۸)، اما در حالات بیداری نیز ممکن است این روزن دل گشوده گردد و فرد به شهود عالم ملکوت نایل آید. شرط تمهیدی این اتفاق آن است که:

ریاضت کند، و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند، و حواس را معطل کند، و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد. بدانکه «الله الله» بر دوام گوید به دل نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بیخبر شود و از همه عالم و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی؛ چون چنین باشد، اگر چه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند؛ و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدید آید؛ و پیغامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها گیرد و مددها یابد؛ و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند (همان، ص ۲۹-۳۰).

غزالی بر آن است که شناختی که از این راه حاصل می‌شود «بی‌واسطه و بی‌تعلیم آدمیان» به دست آمده است و مستقیماً «از حضرت حق به دل» برخی انسان‌های برگزیده الهام می‌گردد (همان، ص ۳۱)، بنابراین، نسبت به علم‌های اکتسابی جایگاهی بس والا و ارجمند دارد (همان، ص ۳۰). این دیدگاهی است که می‌توان گفت عموم مسلمانان بدان باور دارند. در نگاه مسلمانان، شناخت راستین، شناختی است شهودی و بینشی (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۰؛ کامپانینی، ۱۹۹۶، ص ۲۵۸) و حتی وحی، که درست‌ترین شناخت‌ها است، خود ریشه در شهود دارد (ر.ک: ابن خلدون، ۱۳۸۵، مقدمه ششم؛ ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱). البته باید به تفاوت برداشت‌ها در شهود توجه داشت، به ویژه شهود در معنای فلسفی آن و شهود در معنای دینی آن (ر.ک: رورتی، ۲۰۰۶). برای نمونه، افلاطون معنای خاصی را از آن در نظر داشت که بیشتر به شهود عقلی شناخته می‌شود که در جمهوری (۱۳۸۰)، کتاب ششم؛ ۵۰۹-۵۱۲؛ نیز: ر.ک. مهدوی، ۱۳۷۶، ص ۶۴؛ نقیب زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴؛ بورمان، ۱۳۸۷، ص ۶۹) به بحث گذاشته

شده است. پوپر و طرفداران دیدگاه او، به‌ویژه در فلسفه تحلیلی تمایز چندانی میان شهود و بصیرت روان‌شناختی نمی‌گذارند (پوپر، ۱۳۸۴، ص ۴۳؛ پایا، ۱۳۸۲). در میان فیلسوفان غرب، آگوستین بیش از همه معنایی دینی به شهود داد. به باور او، ما نمی‌توانیم حقیقت ثابت اشیاء را درک کنیم مگر اینکه نوری آنها را روشن ساخته باشد. (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۸۱). این دیدگاه او به پارادوکسی جالب در تدریس انجامید (ر.ک: شفلر، ۱۹۶۴، ص ۷۱). پس از او، می‌توان به جیمز اشاره کرد که او نیز شهود را در همین معنای دینی به کار گرفت (۱۹۰۲، ص ۳۸۷).

به هر روی، بر بنیاد دیدگاه غزالی آنچه نیاز است، پاک‌گشتن از دنیا و رذایل اخلاقی است: «این همه تعلیم ریاضت و مجاهدت است تا دل صافی شود از عداوت خلق و شهوت دنیا و مشغله محسوسات؛ و راه صوفیان این است، و راه نبوت این است» (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۰). وی بر آن است که دلیل این توانایی دل در آن است که: «مَثَل دل چون آینه است، و مَثَل لوح محفوظ چون آینه‌ای است که صورت جمله موجودات در وی است: چنانکه صورت‌ها از یک آینه در دیگر افتد چون در مقابله آن بدارند، همچنین صورت‌ها از لوح محفوظ در دل پیدا آید، چون صافی شود و از محسوسات فارغ گردد و با وی مناسبت گیرد» (همان، ص ۲۲۹).

سخن تنها بر سر فراغت از محسوسات نیست بلکه قلب انسان مانند آینه است و هنگامی حقایق در آن تجلی می‌کنند که صیقلی و نورانی و متعادل باشد و صیقلی شدن قلب، وقتی صورت می‌گیرد که آلودگی و پلیدی شهوات از آن زدوده شوند و تیرگی اخلاق بد را از آن بردارند (همان، ۱۳۸۵، ص ۹۸). نکته آن است که هر دو این کارها لازم است تا دل آماده گردد. ادراکات حواس و عوارض نفسانی و شهوت‌ها و تمایلاتی که در انسان وجود دارد، او را به سوی عالم محسوس مادی جذب می‌کند و به باور غزالی عالم مادی، جای فریب خوردن و مغرور شدن است اما اگر فعالیت حواس کاهش یابد (برای مثال، در خواب یا در حالت فنا)، فرد می‌تواند به اندازه توانایی و همت و استعدادی که دارد، از اسرار غیب آگاه شود (همان، ص ۶۹). در نگاه او، «دلی شایستگی دارد که انوار معرفت بر آن بتابد که مانند آینه صافی و صیقلی و پاکیزه باشد و صفای قلب وقتی حاصل می‌شود که استعداد و نیروی طبیعی با خلوص نیت وجود داشته باشد و کدورت‌ها و آلودگی‌های دنیا از روی آینه قلب زدوده شوند، زیرا آلودگی دنیا چرکی است که بر آینه دل می‌نشیند و پرده‌ای است که خداوند آن را بر قلوب می‌کشد و آنها را از معرفت خویش محروم می‌سازد» (همان، ص ۴۱-۴۲).

### رهنمون‌هایی در تربیت دینی

به گونه‌های مختلفی می‌توان دربارهٔ تربیت دینی اندیشید. دست‌کم، معنای تربیت دینی را در دو تراز می‌توان بررسید: گاه تربیت دینی، به معنای ارائه نظریه‌ای دینی درباره تربیت آدمی است، آن هم در همه جنبه‌ها و وجوه آن؛ گاه هم تربیت دینی را به معنای تربیت فردی مؤمن می‌توان به کار گرفت (بلندهمتان، ۱۳۸۷، ص ۱۲). البته شاید بتوان به گونه‌هایی این دو را با هم ترکیب کرد و به ترازهای نوینی دست یافت ولی در هر حال در نخستین نگاه این دو رویکرد را می‌توان از هم جدا کرد. چالش ایمان در هر دو رویکرد راه می‌یابد. آن که در پی نظریه‌ای دینی برای تربیت است، تکلیفی دشوارتر را بر دوش می‌کشد ولی این نوشتار بیشتر در پی بررسی این چالش در تربیت فرد مؤمن است.

همان‌گونه که آورده شد، در برخی آیات قرآن کریم ایمان امری غیر ارادی و هدیه‌ای الهی دانسته شده، ولی در آیاتی دیگر از انسان‌ها خواسته شده است که ایمان بیاورند. این چالشی تئوریک بر راه تربیت دینی است و تا این گشوده نشود، امکان تربیت دینی در عمل نخواهد بود. در این نوشتار، نگرش‌های تفسیری مختلف، البته در رویکرد خردگرا، بررسی گردید و با تفسیری حاشیه‌ای (و نه کانونی) از طباطبایی و نگاهی کانونی (و نه حاشیه‌ای) از غزالی به این رسیدیم که آن گروه از آیاتی که ایمان را در اراده خداوندی دانسته‌اند در یک تراز و آیاتی که ایمان را در کف اراده بشر دانسته‌اند در تراز دیگری باید معنی کرد. در تراز بستگی ایمان به اراده بشری می‌توان گفت سخن بر سر تمهید مقدمات ایمان راستین است. آدمی باید بکوشد که ایمان راستین را دریافت دارد. برای این کار به بسترسازی و زمینه‌چینی نیاز است. این بسترها همان وضع و حال روحی بشر و پالودن آن از عواطف منفی و خوی بد، و آراستن آن به عواطف مثبت و خوی نیک است؛ زیرا در قرآن کریم، دل چونان جایگاه عواطف بشری، مأوای ایمان دانسته شده است. با کوشش‌های انجام شده در تراز نخست، اینک مقدمات فراز آمدن به تراز دوم آماده شده است. در این تراز، ایمان راستین، ای بسا چونان هدیه‌ای الهی به بشر ارزانی داشته شده است و فرد با چشم جان، متعلق ایمان را خواهد دید و به آرامش خواهد رسید.

در آنچه گفته شد دو نکته مهم هست که در تربیت دینی شایسته توجه بسیار است: نخست؛ قرآن کریم، ایمان و کفر را با دل آدمی مرتبط می‌داند و این نشان می‌دهد که در نگاه قرآن، ایمان کنش دل آدمی است؛ بدون جای‌گیری ایمان در دل، اعمال و

باورها ارجی ندارند. نه ذهن و نه جوارح، هیچ کدام در مرتبه اول، ارتباطی اولی با ایمان نداشته و این دو، ارتباطی ثانویه با ایمان دارند. البته این اولیه و ثانویه را باید تقدیمی منطقی دانست و نه زمانی. این مهم است؛ گاه دیده می‌شود که تربیت دینی را به آموزش برخی گزاره‌ها، یا به پاره‌ای اعمال فرو می‌کاهند. این با آنچه در قرآن کریم گفته شده است سازگاری ندارد؛ راست آن است که:

۱. با فروکاستن ایمان به صرف چند گزاره کلیشه‌ای راه تربیت ساده می‌شود: با تلقین آن گزاره‌ها (در خانه) و یا با سوادآموزی دینی (در مدرسه و دانشگاه) انسان‌هایی مومن خواهیم داشت!

۲. با فروکاستن ایمان به پاره‌ای اعمال خاص، می‌توانیم با اجبار و اکراه، یا با تطمیع و رشوه، کودکان را واداریم که آن اعمال را از خود نمایش دهند!

اما در نگاه قرآن، ایمان فراتر از این پندارها است، بنابراین، چنان امور و برنامه‌هایی را نمی‌توان و نباید تربیت دینی دانست. ساده‌انگاری در تربیت دینی بدترین آفت تربیت دینی است و اهمیت بازاندیشی و بازسازی تربیت دینی نیز از همین روست. تربیت دینی کوششی است جهت رساندن انسان‌ها به سپهر ایمان؛ و ایمان در مرتبه نخست، امری است مرتبط با ساحت دل آدمی؛ بنابراین، می‌بایست تربیت دینی را به این سمت و سو سوق داد، نه به سمت سواد دینی، تظاهر، ظاهرگرایی، عادت و تقلید. به بیانی دیگر، ایمان پذیرشی است از صمیم قلب و این بس متفاوت از کنش‌های ذهنی و جوارحی است.

دوم؛ بر مبنای آنچه گذشت، تربیت دینی را باید بر احساسات و عواطف شاگردان متمرکز نمود. در چنین تربیتی نخست، باید احساسات شاگرد را در مسیری مثبت جاری کرد به گونه‌ای که عواطف او درگیر امر ایمان شود. این پالودن دل از عواطف منفی و درگیر نمودن آن با عواطف مثبت زمینه‌ساز فهمی ژرف می‌گردد که امکان روی آوردن به ایمان را برای او ممکن می‌سازد. در نگاه قرآن کریم برخی انسانها نمی‌توانند در مواجهه با فرستادگان خدا، از هوای نفس خود دل برکنند و ایمان خود را زنده گردانند. این وضع از آن رو گریبان آنان را گرفته که به مثل قلب آنان زنگار گرفته است و آن ایمان فطری نمی‌تواند احیاء شود: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ؛ الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ؛ وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ؛ إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ؛ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففين، ۱۴-۱۰).



معنای دقیق این سخن آن است که پذیرش دعوت فرستادگان خدا و روی آوردن به ایمان منوط است به وجود پاره‌ای آمادگی‌های روحی لازم. نگاهی به آیات قرآن نشان می‌دهد که اگر برخی توان پذیرش ایمان را ندارند: «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» (اعراف، ۱۰۱)، بدان خاطر است که آمادگی‌های روحی لازم را در درون خود ندارند و درون آنها اندوده به خصال ضد اخلاقی است. برای مثال:

- «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» (غافر، ۳۵)؛

- «كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ» (یونس، ۷۴)؛

- «كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ؛ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ» (شعراء، ۲۰۰-۲۰۱)؛

- «كَذَلِكَ نَسُكُّهُمْ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ؛ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ» (حجر، ۱۲-۱۳).

این آمادگی‌های روحی همانا با پالودن دل از عواطف منفی و آراستن آن با عواطف مثبت ممکن می‌گردد. وظیفه اساسی در تربیت دینی نیز بر این مبنا، فراهم آوردن زمینه‌های روحی لازم در شاگردان و بسترسازی برای ایمان است (بلندهمتان، ۱۳۸۹، ص ۵۸) که البته کاری بس سخت و دشوار است.

البته از آنچه گفته شد نباید چنین برداشت کرد که در تربیت دینی، باید عبادات و باورهای راستین را به کنار نهاد؛ زیرا از سویی:

۱. عبادات می‌توانند روان آدمی را پالوده سازند و خود از بهترین راه‌های تطهیر اخلاقی بشر باشند: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵)؛
۲. باورهای راستین نیز می‌توانند با شناختی که به آدمی می‌دهند، احساسات او را به سوی متعلق ایمان کشانند.

آنچه هست اولویت منطقی و نه زمانی اینها در بحث ایمان است. برای تربیت فرد مؤمن، بیش و پیش از هر چیز، بر بنیاد همه آنچه که گفته شد، باید رو به سوی پاکی اخلاقی و احساسات مثبت آورد و این همان زمینه‌سازی برای ایمان است.

### نتیجه‌گیری

پیام‌آوران خداوند، چونان نخستین و برترین مربیان دینی، پیش از هر چیز به ایمان فراخواندند. از این رو تربیت دینی اگر بخواهد گرانیگاهی استوار داشته باشد، از همان راه پیامبران باید بی‌آغازد- یعنی از ایمان. ولی دشواری کار آنجا است که هم ایمان در قرآن کریم تعریف نشده و هم با چالشی نظری رو در رو است: از سویی، ایمان هدیه خداوند شمرده شده و از دیگر سو، به آن امر شده است. مفسران خردگرا گاه

کوشیده‌اند آن آیاتی که ایمان را خارج از اختیار بشر دانسته‌اند، معنایی عاطفی دهند؛ گاه هم کوشیده‌اند ترم‌هایی تئوریک را فراهم آورند که در فرجام باز گره از مشکل نگشوده‌اند. اما می‌توان با کاوش در آیات قرآن کریم دریافت که دل، جایگاه ایمان دانسته شده و این دل هم جایگاه عواطف شمرده شده است و بازتابنده انوار ایزدی. این‌سان می‌توان دریچه‌ای به ایمان گشود و گفت آدمی باید بکوشد جایگاه ایمان را پاک گرداند آن‌سان که آینه‌وار بازتابنده پرتوهای ایزدی گردد و ایمان بتواند در آن منزل گزیند. با چنین نگاهی چالش نظری ایمان هم معنایی دیگر می‌یابد: در یک تراز (که دستور به ایمان آوردن داده شده و آن را به اختیار بشر دانسته‌اند) سخن بر سر فراهم آوردن زمینه‌ها و بسترهای ایمان راستین است و در تراز دیگر (آنجا که ایمان ارزانی داشت خداوند دانسته شده و در دستان او) ایمان به خواست پروردگار به دل می‌نشیند و جای می‌گیرد. این در تربیت دینی رهنمون روشنی دارد: برای ایمان داشتن باید بسترها را فراهم آورد یعنی دل را از ناپاکی‌ها زدود و احساسات را به سوی ایمان روانه کرد. این گرچه به عبادت‌های معنادار و باورهای راستین نیاز دارد ولی اولویت به تربیت اخلاقی است، چونان بستر بایسته ایمان؛ به ویژه آن گونه تربیت اخلاقی‌ای که خود ریشه در آموزه‌های اسلامی داشته باشد.

## منابع

## قرآن کریم

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۵)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- اعرافی، علیرضا و همکاران (۱۳۷۶)، اهداف تربیت از دیدگاه اسلام؛ تهران: سمت.
- افلاطون (۱۳۸۰)، جمهوری: در مجموعه آثار، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- باقری، خسرو (۱۳۷۹)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: مدرسه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- بلندهمتان، کیوان (۱۳۸۷)، «فرا فلسفه تربیت دینی»، دو فصلنامه تربیت اسلامی؛ س ۳، شماره ۶، صص ۹-۲۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، ایمان و تربیت: تأملی در تربیت دینی بر مبنای مفهوم ایمان در قرآن، سنندج: دانشگاه کردستان و پرتو بیان.
- بورمان، کارل (۱۳۸۷)، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۹۹۹)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ بحاشیه محی الدین شیخ زاده، تحقیق: محمد عبدالقادر شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پایا، علی (۱۳۸۲)، نقش شهود در پژوهش های معرفتی؛ در فلسفه تحلیلی، مسایل و چشم اندازها، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۴)، اسطوره چارچوب، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- رازی، فخر الدین محمد (۱۹۸۱)، مفاتیح الغیب المشتهر بالتفسیر الکبیر، بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، جار الله محمود بن عمر (۱۹۹۸)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، الرياض: مکتبه عیبکان.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جامعه المدرسین فی حوزه العلمیه.

عبدالجبار الهمدانی، ابی الحسن عماد الدین بن احمد (۱۹۹۸)، *المختصر فی اصول الدین*، تحقیق: محمد عماره، فی المجموعه رسائل العدل و التوحید، ج ۱، قاهره: دار الشروق.

عبدالجبار الهمدانی، ابی الحسن عماد الدین بن احمد (بی تا)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت: دارالنهضة الحديثه.

غزالی، امام محمد (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، ج ۱، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *الاربعین*، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران: اطلاعات.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه: فلسفه قرون وسطی*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.

کیلانی، ماجد عرسان (۱۳۸۰)، «*فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*»، مجموعه مقالات تعلیم و تربیت دینی؛ ترجمه شهاب الدین مشایخی راد، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

مهدوی، یحیی (۱۳۷۶)، *شکاکان یونان*، تهران: خوارزمی.

نقیب زاده، میر عبدالحسین (۱۳۸۳)، *درآمدی به فلسفه*، تهران: طهوری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: طهوری.

Campanini, Massimo (1996) *Al-Ghazzali*; in: History of Islamic philosophy; edited by: Seyyed Hossen Nasr & Oliver Leaman. (London & New York: Routledge)

Frankena, William (1966) *A Model for Analyzing a Philosophy of Education*; The high school journal, Vo. 2. Reprinted in: Reading in philosophy of education; Edited by: M. Rich (1972) California: Wad worth publishing Co.

James, William (1902) *The Varieties of Religious Experience*; In his Writings 1902-1910 (New York: The library of America; 1987) Selected by Bruce Kuklick.

Peters, R.S. (1968) *What Is an Educational Process?* In: The concept of education; edited by: R. Peters. London: Routledge & Kegan Paul.

\_\_\_\_\_ & P.H. Hirst (1989) *The Logic of Education*; London: Routledge & Kegan Paul.

Rorty, Richard (2006) *Intuition*; in: Encyclopedia of philosophy; edited by: Donald M. Borchert; Macmillan reference USA. Thomson Gale Corporation.

Scheffler, Israel (1964) *Philosophical Model Of Teaching*; in his: reason and teaching (1973). London: Routledge & Kegan Paul.

