



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

آسیب و سلامت در تربیت دینی

دکتر خسرو باقری

دکترای فلسفه تعلیم و تربیت
و عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

مقدمه:

در نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، سعی بر آن است که تربیت دانش‌آموزان ماهیتی دینی داشته باشد؛ اما این سعی، با وجود برخی موفقیت‌ها، با دشواری‌ها و بن‌بست‌های بسیاری روبروست. این ناکامی‌ها همه ناشی از طبیعت تدریجی و پیچیده تربیت دینی نیست، بلکه بسیاری از آنها از سوء فهم و عمل نسبت به دین و تربیت دینی بوده است. از این رو، بررسی و تحلیل ناکامی‌های مذکور، در گرو شناخت منشأ آسیب‌هایی است که در تربیت دینی رخ داده؛ همچنان که رفع آنها در گرو مشخص ساختن معیارها و شاخص‌های سلامت در تربیت دینی است. شناخت دو جنبه آسیب و سلامت در تربیت دینی، موضوع نوشتار حاضر است.

نخست لازم است مفهوم آسیب‌شناسی در تربیت دینی را مشخص نماییم. تربیت دینی، تربیتی بر اساس مفاهیم و معیارهای دینی است. هرگاه این مفاهیم و معیارها مورد بدفهمی قرار گیرد، یا حیطه آنها به غلط، بیشتر یا کمتر از آنچه هست، ارزیابی گردد، و یا در مواجهه با مسایل نوظهور عصر و دوران، به صورت نابه‌جا مورد استفاده قرار گیرد، آسیب‌هایی در تربیت دینی آشکار خواهد گردید. بر این اساس، آسیب‌شناسی تربیت دینی به این معناست که اختلال‌های مفهومی و مصداقی در بکارگیری مفاهیم و معیارهای دینی در جریان تربیت مورد بازشناسی قرار گیرد و معین گردد که در هر مورد،

کدام نوع از این اختلال‌ها در کار بوده و چه نوع آسیب‌هایی را در ذهن و ضمیر متریان موجب می‌گردد. در مقابل آسیب، مقصود از سلامت در تربیت دینی این است که مفاهیم و معیارهای دینی، به دور از اختلال‌های مفهومی و مصداقی مذکور، بازشناسی شود و مشخص گردد که نتایج مثبت بکارگیری آنها در تربیت چیست؟

نکته دوم، اهمیت بحث آسیب‌شناسی در تربیت دینی است. به همان میزان که برنامه‌ریزی برای تربیت ضروری است و کسانی باید به نحو مثبت مشخص کنند که در پی ایجاد چه تغییراتی در افراد هستند، آسیب‌شناسی نیز از اهمیت برخوردار است. آسیب‌شناسی، جنبه منفی این حرکت است که در آن، توجه معطوف به آفت‌هاست. همچنان که اگر باغبانی، در تهیه بذر و آب و کود اهتمام ورزد و آفت‌ها را نپاید، محصول را از دست نهاده است، آسیب‌های تربیت نیز تلاش‌های تربیت را بی‌فراجم می‌گرداند. از این رو، شناخت جنبه‌های منفی در جریان تربیت، کم‌بهاتر از شناخت جنبه‌های مثبت نیست. آسیب‌های مورد بحث در این نوشته، برخی بیشتر به مقام عمل و برخی بیشتر به مقام نظر مربوط است. این از آن رو است که تربیت دینی، تاروپودی درهم تنیده از عمل و نظر است. تربیت دینی، همچنان که گونه معینی از اعمال و روابط اجتماعی را فراهم می‌آورد، دیدگاه‌های ویژه‌ای را نیز برای نگرستن به امور در اختیار می‌نهد. برخی از لغزش‌ها و آسیب‌های تربیت دینی، نتیجه کجروی در عرصه روابط عملی، و برخی، حاصل کج‌اندیشی در مقام نظر است. با توجه به تعامل و درهم تنیدگی عمل و نظر، آسیب‌ها شکل بسیط نظری یا عملی ندارند، بلکه به صورت بافت‌های پیچیده و تودرتو آشکار می‌گردند که در آنها اعمال و اندیشه‌ها یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند.

هر یک از آسیب‌های مورد بحث، به صورت محور یا طیفی دو قطبی در نظر گرفته شده است. نقاط قطبی، ناظر به آسیب‌ها و نقطه میانی، ناظر به حالت مطلوب یا وضعیت سلامت است. به عبارتی، در هر محور، دو لغزشگاه وجود دارد و یک مسیر که در میانه قرار می‌گیرد. تنظیم این مباحث را می‌توان چون مصداقی از سخن حضرت امیر علیه السلام در نظر گرفت، آنجا که در وصف درستی و سلامت دیانت خود و اهل بیت علیهم السلام فرمود: «ما تکیه‌گاه میانه‌ایم، عقب ماندگان به ما می‌رسند و پیش تاختگان به ما باز می‌گردند»^۱.

در این نوشته، ده محور برای بحث درباره آسیب و سلامت در تربیت دینی در نظر

گرفته شده است.

ردیف	آسیب (قطب اول)	سلامت (حد میانه)	آسیب (قطب دوم)
۱	حصاربندی	مرزشناسی	حصارشکنی
۲	کمال‌گرایی (غیرواقع‌گرا)	سهل‌گیری	سهل‌انگاری
۳	گست آفرینی	هدایت	دنباله روی
۴	مرید پروری	الگوپردازی	تکروی
۵	ظاهر سازی	ایمان / عمل	باطن‌گرایی
۶	رهبانیت	زهد ورزی	ابزار انگاری دین
۷	توجه ظلی قدرت	امامت / عدالت	حصر الوهی قدرت
۸	قشری‌گری	عقل ورزی	عقل‌گرایی
۹	خرافه‌پردازی	حق باوری	راز زدایی
۱۰	انحصار‌گرایی	حقیقت‌گرایی مرتبتی	کثرت‌گرایی

بی‌تردید، دامنه بحث، گسترده‌تر از این حد است و نمی‌توان آن را در این ده محور محدود نمود. بنابراین، باب این بررسی باز است و می‌توان آن را گسترش داد. اینک هر یک از محورها را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم.

محور نخست:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
حصاربندی	مرزشناسی	حصارشکنی

نخستین محور آسیب، طیفی است که در آن، یک قطب به حصاربندی و قطب دوم به حصارشکنی و حد میانه به مرزشناسی اختصاص یافته است. مراد از حصاربندی، تربیت قرنطینه‌ای است. به این معنا که مرییان، دست‌اندرکاران و برنامه‌ریزان، جریان تربیت را به نحوی تنظیم نمایند که طی آن، افراد تحت تربیت، به طور کامل از عوامل منفی به دور باشند. لازمه این امر، جدا کردن و قرنطینه نمودن است.

چرا حصاربندی در تربیت دینی ممکن می‌شود و می‌تواند رخ دهد؟ زمینه این امر آن است که دیدگاه دینی همواره مرزهایی را مشخص می‌کند که در اصطلاح دین، از آنها تحت عنوان حق و باطل یاد می‌شود. در چنین زمینه‌ای و برای مصون نگه داشتن افراد از لطمه‌های باطل، ممکن است دست‌اندرکاران تربیت، در پی آن روند که میان افراد تحت تربیت و فضاهاى دیگر دیوار بکشند و فاصله بیفکنند. در اسلام، حصاربندی به منزله خط‌مشی اساسی حفظ و تربیت آدمی، تخطئه شده است. این مسأله به خوبی در طرد مشروعیت رهبانیت توسط پیامبر اسلام ﷺ آشکار است. رهبانیت، نمونه‌ای از شیوه حصاربندی در تربیت دینی است که در آن می‌کوشند با دور کردن افراد از محیط طبیعی و محصور نمودن آنها در محیطی تصنعی، آنان را سالم و محفوظ نگاه دارند. قرآن به این نکته اشاره دارد که مسیحیان، خود رهبانیت را چون بدعتی در آیین عیسی علیه السلام پدید آوردند و چنین نبوده است که این شیوه، اصالتی حتی در دین مسیحیت داشته باشد.^۱

حصاربندی یکی از لغزشگاه‌ها و نقاط آسیب‌زای تربیت دینی است. آسیب‌زایی حصاربندی در آن است که با دور نگه داشتن افراد از مسایل و مشکلات، امکان مقاومت را در آنها از بین می‌برد. مقاومت و اصطکاک، تنها با رویارویی رخ می‌دهد و رشد می‌کند. حصاربندی به منزله خط‌مشی اساسی تربیت، آسیب‌پذیری را در افراد رشد می‌دهد. البته حصاربندی به منزله تاکتیک (نه خط‌مشی)، یعنی چون امری موقت، اجتناب‌ناپذیر و حتی مفید است، چنانکه در اران کودکی و یا در موقعیت‌های بسیار شکننده، استفاده از آن ضروری است. اصطلاح قرنطینه‌سازی نیز اگر به درستی مورد توجه قرار گیرد، باید چون امری محدود و موقت و به منزله تدبیری برای تقویت قدرت رویارویی در نظر گرفته شود. اما مغالطه‌ای که در تربیت حصار آفرین رخ می‌دهد، تبدیل تاکتیک به استراتژی و تمدید امر موقت به امر دایم است.

اشکال مذکور در تربیت حصار آفرین، اشکالی کلی و عام است. اما اشکال ویژه‌ای نیز در آن هست که در بستر عصر حاضر جلوه‌گر شده است و آن این است که در زمانه کنونی، این خط‌مشی، در عمل نیز امکان‌پذیر نیست، زیرا ما رو به دورانی پیش می‌رویم که خود، دیوار شکن و حد شکن است و مهار این جریان از کسی ساخته نیست. در سطح جهان، ما به نحو روز افزونی، شاهد ارتباط‌های پیچیده و حذف فاصله‌ها هستیم. رشد

حیرت‌انگیز فن‌آوری ارتباطی در عصر حاضر، تقابل دور - نزدیک را زایل ساخته است. بنابراین، ممکن است دانش‌آموزی در یک شهرستان دور افتاده، از طریق شبکه ارتباطی با دورترین نقاط جهان ارتباط برقرار کند. مفاهیم «دور - نزدیک» و «اینجا - آنجا» تقابل‌هایی در حال زوال‌اند؛ از این رو، نمی‌توان قرنطینه‌ای مستحکم ایجاد نمود و مربی احساس می‌کند که دانش‌آموز در اختیار او نیست. فرهنگ‌های دیگر چگونه و از کجا در قرنطینه‌های ما رسوخ می‌کنند؟ این از ویژگی‌های دوران ارتباطات است که به شدت در حال گسترش است و ما خواه و ناخواه در معرض آن قرار داریم.

ممکن است تربیت قرنطینه‌ای در روزگاری، به نحوی ممکن و تا حدی مطلوب بوده باشد. زمانی که بتوانیم در محیط بسته‌ای زندگی کنیم و ارتباط ما با نقاط دیگر، منقطع یا بسیار ضعیف باشد، تربیت قرنطینه‌ای ممکن و حتی کارآمد می‌نماید. اما هنگامی که ارتباطات گسترش یابد و امواج در تصادم قرار گیرند، دیگر این شیوه امکان‌پذیر و موفقیت‌آمیز نخواهد بود. این آب در هاون کوفتن است که کسی به رغم اطلاع یافتن از فضاهای شکننده ارتباطی، در پی آن باشد که حصارهای خود را هر بار پس از فرو شکستن، دوباره برپا سازد.

قطب دیگر این طیف را حصارشکنی تشکیل می‌دهد. چنانکه ملاحظه می‌شود، تقابل تمام‌عیاری میان این دو قطب وجود دارد. حصارشکنی به معنای دست‌شستن از هرگونه مرزبندی است. برخلاف قطب اول که در آن سعی بر آن بود که فرد را در حصار قرار دهند، در این قطب، دیگر هیچ نوع فاصله‌ای را در نظر نمی‌گیرند و در واقع فرد را مجاز می‌شمارند که به هر ارتباطی روی آورد. تربیت دینی، گاه چهره‌ای از این دست می‌یابد. در این تلقی از تربیت دینی، ارتباط با خدا، به منزله امری بسیار انتزاعی و درونی در نظر گرفته می‌شود، به گونه‌ای که لوازم معین و قاطمی در اعمال و روابط اجتماعی فرد به دنبال ندارد. از این رو، تصور بر آن است که گوهر دینداری، ضمیر پاک است؛ هر که از آن برخوردار باشد، او را درباره اعمال ظاهری باکی نیست و هر که از آن بی‌بهره باشد، با انباشتن اعمال ظاهری، چیزی به چنگ نخواهد آورد.

حصارشکنی نیز از جمله آسیب‌های تربیت دینی است. اگر در جریان تربیت، هیچگونه فاصله‌ای لحاظ نشود، بسا که تربیت، در اصل معنای خود را از دست بدهد؛ زیرا اصولاً نه فقط تربیت دینی بلکه هر تربیتی با نوعی مرزبندی همراه است. انکار

هرگونه مرزبندی، به معنای انکار تربیت و نظام‌های تربیتی است. اگر در جهان، از نظام‌های تربیتی سخن به میان می‌آید، از آن رو است که هر یک به نحوی مرزهایی را لحاظ کرده‌اند؛ تربیت بی‌مرز، نقض غرض می‌کند زیرا می‌خواهد با هر نتیجه‌ای سازگار باشد، در حالی که این نتیجه‌ها خود می‌تواند با هم ناسازگار و تناقض‌آمیز باشند. تربیت اسلامی به منزله تربیت دینی، حالت بی‌مرزی را به دیده قبول نمی‌نگرد، از این رو، قرآن کریم از مرزهایی سخن به میان می‌آورد که نباید از آنها فراتر رفت: *تلك حدود الله فلا تعتدوها*. بنابراین، در نخستین محور مورد بحث، دو لغزشگاه برای تربیت دینی وجود دارد. در نظام تربیتی ما تمایل عمده به سوی قطب نخست، یعنی حصاربندی بوده است. بسیاری از مربیان و مدیران مدارس کوشیده‌اند با بستن، ممنوع کردن و در حصار قرار دادن، حفظ کنند و تربیت نمایند. اما تمایل خفیفی نیز به سوی حصارشکنی وجود داشته است و برخی بر این نظر بوده‌اند که افراد باید بتوانند با هر شبکه و کانونی ارتباط داشته باشند.

این نکته نیز قابل ذکر است که دو قطب مخالف در این محور و نیز محورهای بعدی، با اینکه در تعارض با یکدیگرند، داد و ستدی نهانی با هم دارند؛ به این معنا که، وقتی فردی بیش از حد به سوی یک قطب رانده شود، از قطب مقابل سربر خواهد آورد. در محور مورد بحث، مطلب از این قرار خواهد بود که وقتی فردی، بیش از حد به قرنطینه کشانده شود، روزی از خفقان آن به ستوه خواهد آمد و در طلب هوای تازه خواهد رفت، اما با شتابی بسیار، به نحوی که هر مرزی را در هم خواهد شکست. مربی نیز وقتی شاهد این شتاب حدشکن بشود، لاجرم به برداشتن تدریجی اغلب یا تمام مرزها رضا خواهد داد. بر همین سیاق، فردی که بیش از حد، به قطب تربیت بی‌مرز رانده شود، در نتیجه آسیب‌هایی که از این امر می‌بیند، به مصون شدن از این آسیب‌ها می‌اندیشد و ممکن است حتی بهای تن دادن به حصار قرنطینه‌ای را نیز قبول کند.

اما حالت مطلوب چیست؟ برای پرهیز از این دو حد چه باید کرد؟ حالت سلامت در این محور را مرزشناسی نامیده‌ایم. نکته اول این است که در حالت میانه، مرز وجود خواهد داشت، و از این حیث با قطب حصارشکنی متفاوت خواهد بود؛ اما این مرزها آهین نخواهد بود، و از این حیث با قطب حصاربندی نیز تفاوت خواهد داشت.

حالت مرزشناسی، امکان ارتباط فرد با عوامل پیرامون خود، به طور اساسی و کلی قطع نمی‌گردد، بلکه وی در عین ارتباط با آنها می‌کوشد میان آنها تفکیک و تمایز بگذارد.

مرزشناسی به معنای ایجاد توانایی ارزیابی در افراد است و این مستلزم به دست دادن معیارهاست. فرد باید قدرت ارزیابی به دست آورد. ارزیابی است که انسان را قادر به انتخاب و طرد می‌کند. ارزیابی و معیار که نباشد، ممکن است فرد، امور را یکجا بپذیرد یا یکجا طرد کند که هر دو ناصواب است.

به این ترتیب، در مرزشناسی، در عین حال که فرد در ارتباط با عوامل پیرامونی است، می‌آموزد که با ارزیابی، جنبه‌های مثبت و منفی آنها را بازشناسی کند. رشد قوه داوری، مانع از آن است که فرد، به صورت منفعل، در کتابی که خوانده یا فیلمی که مشاهده کرده، به یکباره مستغرق گردد، بلکه توانایی آن را می‌یابد که در قبال آن، موضعی اتخاذ نماید. مراد از داوری آن نیست که فرد، به نتیجه‌گیری‌های قالبی بپردازد و با بکارگیری تعابیر کلی «خوب» و «بد» به بیان عبارات تهی بپردازد. بلکه داوری، فعالیتی است جزئی نگر و استدلالی که با تفکیک موارد یا عناصر مختلف یک پدیده و ذکر دلایل متقاعد کننده، آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به این معنا، داوری مستلزم بحث و گفتگوی متقابل خواهد بود و با اظهار یک ادعای کلی پایان نمی‌گیرد.

بنابراین، اگر به طور مثال، دانش‌آموزی گفت کتابی از صادق هدایت را خوانده است، نباید با دیدگاهی قرنطینه‌ای مورد نهی یا توبیخ قرار گیرد؛ همانطور که نباید با دیدگاهی بی‌مرز، برخوردی خنثی با وی صورت گیرد. مرزشناسی ایجاب می‌کند که با وی راجع به فهم و ارزیابی‌اش از این کتاب پرس و جو کنیم. در اینجا مربی با تأیید و تقویت نقاط قوت ارزیابی دانش‌آموز و تبیین ضعف‌های آن، وی را به اشراف نسبت به آنچه خوانده توانا می‌گرداند و او را قادر می‌سازد که انتخاب و طرد بکند. هنگامی که ذهن فرد، انتخاب و طرد را آموخته باشد و معیارها را به دست آورده باشد، سالم می‌ماند و قرنطینه هم لازم ندارد؛ چنانکه بدن وی با داشتن نظام و معیارهایی معین، با محیط آلوده بیرون تبادل می‌کند و با طرد و قبول، سلامت خود را حفظ می‌کند.

ملازمت طرد و قبول در ارزیابی بسیار مهم است. طرد کامل یا قبول کامل، به طور معمول، جانبدارانه و متعصبانه است زیرا امور مختلف، به طور غالب، آمیزه‌ای از درست و نادرست یا مطلوب و نامطلوب‌اند. آنچه در مرزشناسی مهم است، توانایی

تفکیک و تمیز همین جنبه‌هاست و همین توانایی است که فرد را نجات خواهد داد. به این ترتیب، در حالت مرزشناسی، فرد مورد تربیت، مانند راننده‌ای است که در جاده حرکت می‌کند و می‌آموزد که چگونه موانع را شناسایی کند و در صورت لزوم ترمز کند یا از کنار آنها بگذرد. او اهل «سفر» است، نه اهل حضر که در حصار خانه خویش بیارمد؛ اما در سفر، اهل حذر است و بی‌محابا و بی‌توجه به موانع نمی‌راند و سبکسرانه، خود را به هر دست‌انداز و چاله‌ای نمی‌افکند.

در متون اسلامی، بر همین مرزشناسی تأکید شده است و حصاربندی و حصارشکنی، هیچ یک به دیده قبول نگرسته نشده است. این یکی از آموزه‌های قرآن کریم است: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا هتدیتم؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خودتان بپردازید. هر گاه شما هدایت یافتید، آن کس که گمراه شده است به شما زیانی نمی‌رساند»^۱.

به خود پرداختن، به معنای فراهم آوردن قوت درونی در خویش است و این آشکارا دستوری متفاوت با به حصار نشستن و مصونیت خود را اینگونه خواستن است. از همین رو، در پایان آیه، گوشزد شده است که کسی که قوت درونی یافت، در مجاورت گمراهان، آسیبی به خود نخواهد دید. البته، چنانکه گذشت، «قرنطینه» تاکتیکی معقول است و در متون اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است، اما هرگز این چون خط مشی اساسی تلقی نشده است. به علاوه، مفاهیم دینی چون «ورع» را نیز نباید به معنای حصاربندی در نظر گرفت. ورع به معنی باز ایستادن از حرکت در جایی است که بیم آسیبی می‌رود.^۲ تفاوت ورع با حصاربندی در این است که اولاً ورع، حالتی درونی در خود متربی است، در حالی که حصاربندی، از بیرون و توسط مربی صورت می‌گیرد. ثانیاً ورع در جریان حرکت در متن امور و حوادث و در برخورد با موانع رخ می‌دهد، در حالی که حصاربندی، دور کردن از متن امور و حوادث است. به عبارت دیگر، ورع حاصل بصیرتی است که در نتیجه مرزشناسی در فرد بوجود آمده و در رویارویی با موانع و دست‌اندازها، چون اقدامی احتیاطی صورت می‌پذیرد.

۱. مائده/۱۰۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۸۰. «ایها الناس الزهاده قصر الامل والشکر عند النعم والورع عند المعارم... ای مردم! زهد در این جهان کاستن از دامنه آرزوهاست و سبک‌گزاری در برابر نعمتها و پارسایی از حرامهاست.»

محور دوم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
کمال‌گرایی (غیر واقع‌گرا)	سهل‌گیری	سهل‌انگاری

محور دوم در آسیب‌شناسی تربیت دینی، طیفی است که در یک قطب آن، کمال‌گرایی غیر واقع‌گرا و در قطب دیگر، سهل‌انگاری قرار دارد.

در بحث از قطب نخست، قابل ذکر است که کمال‌گرایی، در اصل به معنای در نظر گرفتن برخی نقاط متعالی و حرکت به سوی آنهاست. تربیت دینی به طور معمول کمال‌گراست زیرا در آن نظر بر این است که انسان تعالی یابد و خود را به سوی وجودی برتر یعنی خدا برکشد. کمال‌گرایی، به خودی خود، مطلوب است، اما کمال‌گرایی غیر واقع‌گرا، به معنای برکشیدن افراد بدون توجه به محدودیت و ظرفیت آنها، یکی از جلوه‌های آسیب‌زایی در تربیت دینی است. این امر، در واقع، حاصل نوعی شتاب‌زدگی در مرییان است که می‌خواهند در زمانی کوتاه، فاصله‌ها را درنوردند و افراد را بسرعت به کمال برسانند.

روی آوردن به قطب نخست در تربیت دینی، به این صورت آشکار می‌شود که آرمانها و ایده‌آل‌ها دور دست، به صورت تکلیف بر مبتدیان اعمال می‌شود. از فرد مبتدی که هنوز درک و تصور روشنی از این آرمانها و ایده‌آل‌ها ندارد، چنین انتظار می‌رود که بار سنگین عملی ساختن آنها را در کار و کردار خویش به دوش بکشد. یکی از جلوه‌های این کمال‌گرایی غیر واقع‌گرا آن است که امور مستحب و بلکه مباح در شریعت را به امور واجب تبدیل کنیم. ما گاه در نظام تربیتی خود، به انجام این کار روی آورده‌ایم. به طور نمونه، می‌توان به مسئله نماز در مدارس اشاره کرد. این همواره به صورت یک مسئله مطرح بوده و هنوز هم هست که آیا باید نماز جماعت را در مدرسه به صورت الزامی اجرا نمود؟ در بسیاری از موارد، به این سؤال پاسخ مثبت داده شده است. در این گونه مدارس، حضور در نماز جماعت الزامی است و بشدت توسط ناظم یا دیگران، کنترل می‌شود و در صورت نیاز، اقدامات تنبیهی نیز صورت می‌گیرد. حال با توجه به این که در شریعت، نماز جماعت و نماز اول وقت، هر دو اموری مستحب‌اند، سؤال این است که آیا الزام دانش‌آموزان به حضور در نماز، مجاز و یا مطلوب است؟ پاسخ این

است که این امر نه مجاز است و نه مطلوب. این در واقع، یک نمونه از کمال‌گرایی غیر واقع‌گرایانه است. حداکثر تلاش و اقدامی که مدرسه مجاز است انجام دهد، تشویق و ترغیب افراد به نماز جماعت است. مسئله حجاب به صورت چادر برای دختران نیز نمونه دیگری از همین امر است. الزامی کردن در این مورد نیز مستحب را واجب نمودن است. اما این نیز نه مجاز است و نه مطلوب.

نظام تربیتی باید به این نکته توجه کند که کمال‌گرایی دینی را به چه نحو در کارکرد خود وارد نموده است. آیا این امر اولاً با معیارهای شریعت متناسب است و ثانیاً ظرفیت مخاطب در آن لحاظ شده است؟ در خصوص نکته اول، چنانکه گذشت، حدود شریعت را از نزد خود نباید جا به جا نمود. در مورد نکته دوم، این کلام نبی اکرم ﷺ قابل توجه است: «به راستی به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه عقل آنها سخن بگویم».

ملاحظه نمودن ظرفیت مخاطب به لحاظ تربیتی، مسئله مهمی است و اگر نه پیامبران، نقاط بالادست را بهتر از ما می‌شناختند، اما بنای آنها بر این نبوده که زنجیر به گردن افراد بیندازند و به هر صورت، آنها را به آنجا بکشانند. کمال‌گرایی غیر واقع‌گرا یکی از آسیب‌های تربیت دینی است که منجر به خروج افراد از عرصه دین و تربیت دینی خواهد شد.

قطب دوم در این طیف، سهل‌انگاری است. مراد از آن، نوعی بی‌مبالاتی است، به این معنا که در جریان تربیت، ضوابط و معیارها چندان سست گردد که عدم رعایت آنها حساسیتی را بر نیانگیزد. این حالت رها بودن نیز آسیب‌زاست زیرا در این حالت، هیچ چیزی را نمی‌توان شکل داد. بی‌ضابطه‌گی در جریان تربیت، سم مهلکی است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، جریان‌های تربیتی، به تعبیری، حرکت‌های ضابطه‌مند هستند. رواج بی‌مبالاتی در تربیت، آن را از بنیاد ناممکن می‌گرداند. از این رو، در اسلام، سهل‌انگاری مری و مرتبی، هر دو سخت مذموم شمرده شده و تدابیری برای غلبه بر آن اندیشیده شده است. به طور مثال، تعیین برخی از احکام به عنوان واجب و حرام، مستلزم مهار سهل‌انگاری است. به طور مثال، نماز، به منزله یک عبادت واجب، مستلزم آن است که آن را در هیچ شرایطی ترک نکنند. در همین خصوص، تأکید اساسی بر مهار

سهل انگاری در مری و نیز متربی، وجود داشته است. در خطاب به مقام مری، چنین آمده است: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا؛ و کسان خود را به نماز فرمان ده و خود بر آن شکیبا باش^۱». در خطاب به مقام متربی، در وصیت امام علی علیه السلام به امام حسن علیه السلام آمده است: «فرزند عزیزم! تو را به گزاردن نماز در اول وقت و پرداخت زکات در جای آن و به اهل آن سفارش می‌کنم^۲».

در مورد محور دوم آسیب‌شناسی نیز، مانند محور قبل، باید به داد و ستد پنهانی میان دو قطب توجه داشت. اگر کسی بیش از حد، به یکی از قطب‌ها نزدیک شود، آماده می‌گردد تا از قطب دیگر سر برآورد. اگر یک نظام تربیتی، کمال‌گرایی افراطی را در دستور کار خود قرار دهد، روزی به بی‌ضابطه‌گی مبتلا خواهد شد و به آن رضا خواهد داد؛ چنان‌که رواج بی‌ضابطه‌گی، آمادگی برای قبول قید و بندهای گران را در دامن خواهد پرورد.

اما حد میانه چیست؟ در حد میانه، سهل‌گیری قرار دارد. سهل‌گیری با سهل انگاری متفاوت است. در سهل‌گیری، ضابطه هست، اما نه ضابطه‌های آهنین و بی‌انعطاف، در حالی که در سهل انگاری، ضابطه به کناری نهاده می‌شود. مضمون این حد میانه در سخن نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «بِعَثْنِي بِالْحَنِيفِيَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ؛ خداوند مرا با دین حق‌گرای آسان و ملایم برانگیخت^۳». آسان‌گیری، مشخصه شریعت پیامبر است و چون عنوانی است که بر روی آن، به تمامی، نهاده شده است. سهل‌گیری، هم با کمال‌جویی افراطی و هم با سهل انگاری متفاوت است. دین سهله سَمْحَه، کمال‌جویانه است، بدون آن که غیر واقع بینانه باشد و سهل‌گیر است، بدون آن که با سهل انگاری و بی‌ضابطه بودن یکی باشد.

جریان تربیت دینی مانند یک نردبان است که پله‌هایش تا چشم کار می‌کند بالا می‌رود، اما سخن در این است که در این نردبان، پله‌هایی وجود دارد و مسأله از این قرار نیست که ما فقط چشم خود را به نقطه فرجامین بدوزیم. اگر کسانی پیدا شوند که ظرفیت‌های بیشتری داشته باشند، پله‌هایی نیز برای بالا رفتن وجود دارد. تربیت دینی،

۱. طه/۱۳۲.

۲. امالی طوسی، ج ۱، ص ۶: «اوصیک یا بنی بالصلاة عند وقتها والزكاة عند محلها».

۳. کافی، ج ۵، ص ۴۹۴.

افراد بسیار برجسته هم به دست می‌دهد که در اوج قرار دارند، اما این طور نیست که همه به آن نقطه کشانده شوند. خداوند به آدمیان، وسع‌های مختلف داده است و این از مفاهیم روشن و رایج دینی ماست. خداوند در آفرینش آدمی، تساوی را در ظرفیت افراد لحاظ نکرده است. بنابراین، خداوند، خود، به اندازه وسع، تکلیف نموده است. از آنجا که وسع آدمیان مختلف است، نمی‌توان همه را به اوج رساند. البته این حاکی از آن نیست که خداوند تبعیض روا داشته و برخی را در حضيض و برخی را در اوج نهاده است. این تفاوت، در محاسبه نهایی خدا جبران خواهد شد. به اصطلاح آمار دانان، ارزش اعمال مردم، ابتدا چون نمره‌هایی خام است که باید به نمره‌های استاندارد تبدیل شود. نمره خام با ضریب معینی، به نمره استاندارد تبدیل می‌شود. ضریب در محاسبه خدا، میزان سعی فرد است. کسی که با وسع متوسط و سعی بالا کار می‌کند، برتر از کسی خواهد نشست که با وسع بالا و سعی متوسط به فعالیت روی می‌آورد. خداوند به این نحو عدالت را برقرار می‌کند، یعنی در مقام دادن وسع‌ها، مختلف عمل می‌کند و در مقام دادن منزلت‌ها نیز، به همان تناسب، مختلف عمل می‌کند. از این رو، روز قیامت «یوم التغابن» نام دارد؛ روزی که احساس زیان‌کردن به انسان دست می‌دهد، اما زیان‌کردی ناشی از نسبت گرفتن خود با دیگران. تغابن بر وزن تفاعل، بیانگر ارتباط اجتماعی است، یعنی اگر کسی در مقایسه با دیگری، خود را پایین یافت، این تغابن است.^۱ بنابراین، اگر کسی برای دستیابی به اوج، تمام سعی خود را به کار گرفته باشد، با توجه به نحوه محاسبه خدا به آن خواهد رسید، اما ما نباید به دنبال آن باشیم که همه افراد را با محاسبه خودمان که محاسبه‌ای با نمرات خام است، به آخرین پله برسانیم.

محور سوم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
گسست آفرینی	هدایت	دنباله روی

در سومین محور، دو لغزشگاه در دو قطب گسست آفرینی و دنباله روی و در میانه، هدایت قرار دارد. در قطب اول، یعنی گسست آفرینی، این اتفاق رخ می‌دهد که عایقی میان دو نسل ظهور می‌کند و سخنان آنان توسط هم شنیده نمی‌شود. گسست بین تربیت

کنندگان و تربیت شنوندگان، آسیب‌زاست و به نقض غرض در تلاش تربیتی منجر می‌شود. تربیت، به یک تعبیر، صید است. مری مانند صیادی است که تور و قلاب می‌اندازد. اگر صیاد، تور و قلاب در آب تهی بیفکند، صیاد نیست. بخشی از صیادی، باز شناختن صیدگاه است. بر این اساس، تربیت مستلزم مرتبط شدن است، در غیر این صورت، تربیتی وجود نخواهد داشت. اینجاست که آسیب‌زایی گسست مشخص می‌شود. اگر روزی آشکار شود که یک نظام تربیتی، با مخاطبش ارتباط برقرار نمی‌کند، حیات آن نظام تربیتی خاتمه یافته است. از این رو، گسست را می‌توان اجل تربیت دانست.

چرا گسست رخ می‌دهد؟ فرایند این رخداد به این نحو است که نظام تربیتی، بدون توجه به نیازهای واقعی افراد و بدون توجه به مسایل واقعی آنها، برنامه‌ریزی می‌کند و چون این برنامه‌ها با نظر به مسایل نوشونده افراد طرح نشده، رفته رفته گسست ظهور می‌کند. ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که هر روز با مسئله‌ای جدید روبرو هستیم. سؤال‌های اجتماعی و دینی نسل نو، در قالب سؤال‌های نسل قبل ساخته نمی‌شود. البته برخی از سؤال‌ها ثابت است، مانند سؤال کردن از اثبات وجود خدا، اما انبوهی از سؤال‌های نو نیز ظهور کرده است و می‌کند. سؤال‌های اجتماعی و دینی نسل کنونی، همان سؤال‌های گذشته نیست، ده‌ها و صدها سؤال جدید پیدا شده است زیرا فکرهای جدید در جامعه مطرح می‌شود. رقیب‌های تازه پیدا می‌شوند و رقیب‌های جدید، سؤال‌های جدید می‌آفرینند.

به طور مثال، پیش از انقلاب، نظام فکری مارکسیستی، در جامعه ما سؤال‌آفرین شده بود و این موجب گردید که شهید مطهری و مرحوم علامه طباطبائی، کتاب «فلسفه و روش رئالیسم» را بنویسند. اما آیا امروز هم مارکسیسم، به همان شکل، یک نظام فکری سؤال‌آفرین است؟ بی‌تردید نه. اگر امروزه مارکسیسمی هم در جهان مطرح باشد، صورت تازه‌ای از آن است که چپ‌گرایان جدیدی مانند یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) و روی باسکار (Roy Bhaskar) آن را مطرح می‌کنند. اینان حتی در اندیشه مارکس هم تجدید نظر کرده‌اند. به طور مثال، مارکس امور اجتماعی و اخلاقی را روبنا و تابع زیربنای اقتصادی می‌دانست، اما اینان، امور مذکور را روبنا و تابع نمی‌دانند بلکه آن را تعیین‌کننده و برطرف‌کننده برخی از بن‌بست‌های جامعه سرمایه‌داری می‌دانند (Joseph and Kennedy, 2000). به این ترتیب، سؤال‌ها شکل جدیدی خواهد داشت. نه

تنها نحله‌های کهن، صورت‌های جدیدی می‌یابند، بلکه علاوه بر آن، اصلاً نحله‌های جدیدی پیدا شده‌اند. به طور مثال، جریان‌های فکری «مابعد تجدد» (پست مدرنیسم) و «مابعد ساختارگرایی» (پست استراکچرالیزم) نحله‌های جدیدی هستند و امواجشان آرام آرام در جامعه ما، در نوشته‌ها و مقالات آشکار می‌گردد. این جریان‌های فکری، سؤال‌های جدیدی با خود می‌آورند و نسل نورا در برابر آنها قرار می‌دهند. حال، در صورتی که ما در برج عاج بنشینیم و برای تربیت دینی برنامه‌ریزی کنیم، مانند صیادی خواهیم بود که تور در آب تهی می‌افکند. ما نیاز داریم که دست کم، هر ده سال یک بار، از سؤال‌های دینی نسل جدید باخبر شویم، و این باید به صورت تحقیق علمی، و نه با حدس و تخمین سردستی، انجام می‌شود.

البته اطلاع یافتن از سؤال‌ها همواره برای مریبان و دست‌اندرکاران گزنده است، اما همان طور که اشاره شد، تربیت یعنی قلاب به شکار انداختن، و در قلاب به شکار انداختن، شب تاریک و بیم موج هم حائل می‌شود. فرار از این واقعیت‌ها و انکار آنها، به گفته روانکاوان یکی از مکانیزم‌های روانی است و ممکن است تا حدی طبیعی باشد، اما این نباید یک رویه باشد. انکار مداوم، به گسست تربیتی منجر می‌شود. و ما امروزه در جامعه خود متأسفانه گرفتار این مسئله هستیم. دست‌اندرکاران برنامه تربیت دینی، به نحو اساسی روی برنامه‌های مورد نظر خودشان پای می‌فشارند و یا نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بپذیرند که سؤال‌های جدیدی ظهور کرده است و باید ابتدا به شیوه‌ای علمی از آنها اطلاع یافت و بعد آن را مبنای برنامه‌ریزی قرار داد. بنابراین، گسست میان نسل‌ها یکی از آسیب‌های تربیت دینی است و سبب ظهور آن این است که افراد نسل جدید، نوپا و تند پا هستند و در اطلاع یافتن بر سؤال‌های نو، مریبان را پشت سر می‌نهند. به دلیل ناتوانی مریبان از هم‌پایی با نسل نوگسست ظهور می‌کند.

گسست بین مریبی و متربی یکی از لغزش‌ها و آسیب‌های تربیت دینی است. دین و تربیت دینی در شکل اصیل آن باید از گسست به دور باشد. از این رو است که در فرهنگ دینی گفته می‌شود که هر نبی، به زبان قوم خود مبعوث می‌شود: «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا (حقایق را) برای آنان بیان کند»^۱. این زبان، تنها زبان ظاهری نیست، به خصوص که پیامبر اسلام ﷺ، همه جهانیان را مخاطب خود قرار داده است،

در حالی که جهانیان، زبان‌های مختلفی دارند. بنابراین، زبان قوم، تنها زبان ملفوظ نیست بلکه زبان معقول نیز هست. در محور پیشین، به سخنی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله اشاره نمودیم، حاکی از این که وی همانند همه انبیاء به قدر عقل‌های مردمان با آنها صحبت می‌کند.

قطب دوم در محور مورد بحث که در مقابل گسست آفرینی قرار دارد، دنباله روی است و آن نیز از جمله آسیب‌های تربیت دینی محسوب می‌شود. دنبال روی به این معناست که مربی تابع متربی شود. این امر به لحاظ تربیتی، آسیب زاست زیرا در تربیت، مربی جلودار است و اگر دنباله رو شود، آثار مترتب بر تربیت زایل خواهد شد. اگر مربی انجام دهنده هر آن چیزی باشد که متربی به آن تمایل دارد، این دیگر تربیت نیست. به طور مثال، اگر در خانواده، پدر و مادر، در برابر هر گونه هوس‌ی از کودک تابعیت نشان دهند و خود، نظام ترجیحی نداشته باشند، تربیتی رخ نخواهد داد.

با نظر به این قطب، باید به این نکته توجه داشت که تربیت، به هر حال، مستلزم میزانی از تعارض میان دو نسل است. البته، این تعارض نباید شکننده و گسلنده باشد، اما جریان تربیت، چنان نیست که بتوان اصطکاک را از آن به طور کامل حذف نمود. این اصطکاک‌ی به ذات تربیت مربوط است و مطلوب نیز هست زیرا طبیعی است که نسل نو نسبت به آرمان‌ها و ضوابطی که می‌خواهند اندیشه و عاطفه و رفتار وی را حد و حدود بخشند، مقاومت نشان دهد و سؤال به میان آورد. همین اصطکاک‌ها است که باید جرقه‌هایی را به بار بنشانند و آتش تربیت را به دامن نسل نو بیفکنند. از این رو، دنباله روی، آسیب تربیت محسوب می‌شود زیرا اصطکاک ذاتی تربیت را خنثی می‌کند و می‌رود که تربیت را بمیراند.

دنباله روی در تربیت دینی ممکن است ناشی از آن باشد که مربی به خاطر از دست ندادن شاگردان یا پیروان خود، با آنها و خواست‌هایشان همراهی و نسبت به آنها متابعت نشان دهد. اما این امر می‌تواند مربی و متربی، هر دو را از حق و درستی دور سازد. از این رو، یکی از مفاهیمی که خطاب به نبی اکرم صلی الله علیه و آله در مقام مربی مطرح شده، این است که به بهای عدول از حق، تابع هوس‌های افراد نشود: «فاحکم بینهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق؛ پس میان آنان برو فوق آنچه خدا نازل کرده حکم کن، و از هواهایشان (با دور شدن) از حقی که به سوی تو آمده، پیروی مکن^۱». ملاحظه می‌کنیم که پیامبر،

نباید خود را تابع هوس‌ها کند بلکه باید هوس‌ها را تابع حقی بسازد که آن را از جانب خدا برای مردم آورده است.

دو قطب مورد بحث در اینجا نیز مانند محورهای قبلی ممکن است در داد و ستد با هم باشند. به عبارت دیگر، وقتی مربی مبتلا به قطب نخست یعنی گسست آفرینی شود، از بیم آن، از دنباله روی سر بر خواهد آورد. عکس آن نیز صادق است، یعنی وقتی مربی مبتلا به دنباله روی شود، این وی را بدان حد بی‌نقش و بی‌خاصیت می‌کند که ممکن است در واکنش به آن، یک باره، به هر خواسته‌مترربی بی‌اعتنا شود و به این ترتیب، به گسست آفرینی روی آورد.

اما حد میانه دو قطب آسیب‌زای گسست آفرینی و دنباله روی کجاست؟ این حد را با مفهوم دینی «هدایت» می‌توان بیان کرد. در هدایت نه گسست وجود دارد، نه دنبال روی. گسست از آن روی در آن وجود ندارد که هدایت، به واقع، هنگامی هدایت است که رشته‌ای ارتباطی میان مربی و متربی برقرار باشد. در صورتی که این رشته برقرار نگردد، دیگر هدایتی جریان ندارد. هدایت همان فلاط در کام صید انداختن است. در اخبار و روایات آمده است که حضرت مسیح علیه السلام روزی پس از مبعوث شدن به رسالت، به هنگام گذر از مکانی، ماهی‌گیری را ملاحظه نمود، از وی پرسید: چه می‌کنی؟ گفت: ماهی صید می‌کنم. گفت: دوست نداری انسان صید کنی؟ همین صیاد بعدها یکی از حواریون مسیح شد. در هدایت نمی‌تواند گسست وجود داشته باشد زیرا رسولان، نه تنها از میان قوم خود مبعوث می‌شوند و نه تنها به زبان آنان و متناسب با اندیشه آنان سخن می‌گویند، بلکه معتقدات و باورهای آنان را به خوبی می‌شناسند. از این نظر، هدایت مانند گفت و شنود است و در آن، ارتباط باید برقرار باشد. پس در هدایت، نکته ظریفی به منزله پیش شرط آن نهفته است که همان برقراری اتصال و پیوند با یافت فکری رایج در میان مردم است. از این رو، هدایت نمودن کار آسانی نیست زیرا مستلزم آن است که هدایتگر در دنیای اعتقادات و باورهای هدایت‌شوندگان حضور داشته باشد. هدایتگر نمی‌تواند در برج عاج خویش بنشیند زیرا در اینجا هدایت از راه دور معنا ندارد. این مفهوم هدایتی است که انبیاء عهده دار انجامش بودند.

هدایت، دنباله روی نیز نیست. همان طور که از خود این کلمه بر می‌آید، هدایت‌کننده، جلودار است. پیامبران به دلیل همان آشنایی با باورها و معتقدات مردم خود، آنها

را درست در نقطه‌های ضعف و بی‌بنیادشان مورد نقادی قرار می‌دادند. به همین دلیل بوده است که همواره ظهور هر نبی، ولوله‌ای عظیم در میان قوم خود به راه می‌انداخته است. این ولوله هم نشانگر آن است که پیامبران، مسأله شناس بودند و انگشت بر رگ حیاتی نظام فکری رایج می‌گذاشتند و هم حاکی از آن است که آنان نقدهای ویرانگر بر این نظام‌های فکری وارد می‌نمودند.

بنابراین، هدایت با توجه به دو بعد آن، یعنی پیوند با بافت فکری رایج و نقادی مؤثر نسبت به آن، در نقطه میانه گسست آفرینی و دنباله روی قرار دارد. ما در تربیت دینی، محتاج هدایتی از این نوع هستیم. کسی که تنها حرف‌های خودش را خوب بلد است و از دنیای فکری مخاطبان خود، بیگانه است، هدایتگر نیست زیرا نه پیوندی با این دنیا برقرار می‌کند و نه، می‌تواند از طریق نقد، نکاتی در آن پدید آورد.

محور چهارم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
مرید پروری	الگوپردازی	تکروری

در این محور از آسیب‌شناسی، در قطب اول، مرید پروری و در طرف دیگر، تکروری قرار دارد که هر دو لغزشگاه محسوب می‌شود. در حد میانه، از الگوپردازی سخن به میان خواهد آمد.

در قطب نخست، منظور از مرید پروری یا رابطه مرید و مرادی، رابطه‌ای است میان مربی و متربی که در آن، نظر بر این است که هر چه مربی می‌گوید و می‌کند، درست است؛ نه آن که هر چه درست است، مربی می‌گوید و می‌کند. این دو البته با هم متفاوتند. در حالت اول، وقتی تصور بر این است که هر چه مربی می‌گوید و می‌کند، درست است، مربی در ورای هر نوع سؤال استقرار می‌یابد. اما در حالت دوم که نظر بر این است که هر چه درست است، مربی می‌گوید و می‌کند (البته در صورتی که به واقع این امر اتفاق افتد)، امکان سؤال از افعال و اقوال وی همواره برقرار خواهد بود و برای این سؤال، جواب هم وجود خواهد داشت، مبنی بر این که افعال و اقوال وی، منطبق با معیارهای معینی است.

تعبیر «هر چه او می‌گوید و می‌کند، درست است» تنها در خور مقام ربوبی خداوندی است زیرا فقط اوست که نه تنها حق است، بلکه منشأ حق نیز هست: «الحق من ربك فلا تكونن من الممترین؛ حق از جانب پروردگار توست. پس مبادا از تردیدکنندگان باشی^۱». در اینجا کلمه «من» (من ربك) را باید به خوبی مورد توجه قرار داد که حاکی از منشأ بودن است و نشان می‌دهد که خدا منشأ حق است^۲. اما وقتی صحبت از اولیای خدا به میان می‌آید، تعبیر متفاوتی به کار می‌رود که در آن کلماتی چون «مع» به کار می‌رود. به طور مثال، از زبان پیامبر ﷺ در مورد علی علیه السلام آمده است: «علی مع الحق و الحق مع علی ولن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامة؛ علی با حق همراه و حق با علی همراه است و هرگز جدا نمی‌گردند تا این که در روز قیامت در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند^۳». معیت با حق، مفهومی حاکی از ملازمت و یا مطابقت است و این با منشأیت متفاوت است. «معیت» با حق، وصفی برای اولیای خدا و «منیت» برای حق، وصفی برای خداست. از این رو، اگر هم در جایی تعبیر «مین» به عنوان منشأیت حق، برای اولیای خدا به کار رود، باید این «مین» را نسبت به «مین» ربوبی، درجه دوم در نظر گرفت. با توجه به این امر است که خداوند، در مقام فرض این که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سخنی جز وحی بر زبان رانده باشد، با تهدیدی سنگین، چنین گفته است: «اگر (او) پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم، و هیچ یک از شما مانع از (عذاب) او نمی‌شد^۴».

مسئله رابطه افعال خدا با معیارها، مسئله‌ای دیرینه است و در تاریخ اندیشه اسلامی، از زمان نزاع اشاعره و معتزله مطرح بوده است. اشاعره بر این بارو شدند که هر چه خداوند می‌کند درست است و معتزله بر این راه رفتند که هر چه درست است خداوند آن را انجام می‌دهد. گاه در توضیح این که «هر چه خداوند می‌کند درست است»، گفته می‌شود که اگر خداوند امر به دروغگویی نیز می‌کرد، این فعل، خوب و درست بود. از این بیان، در نقد اعتقاد مذکور نیز استفاده شده است؛ به این بیان که زشتی دروغگویی از مستقلات عقلیه است و آدمی خود با عقل خویش، بدی آن را در می‌یابد و بنابراین قابل

۱. بقره/۱۴۷. ۲. رک تفسیرالمیزان، ج ۲، ذیل آیه شریفه.

۳. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۰۳، به نقل از زینلی، فصلنامه علمی - تخصصی علوم حدیث، ش ۶، ص ۱۱۳.

۴. حاقه/۴۶.

قبول نخواهد بود که خداوند امر به دروغ‌گویی کند. اما هم توضیح و هم نقد مذکور، هر دو معیوبند زیرا با مفروض گرفتن عقل و داوری‌های آن مطرح شده‌اند. به عبارت دیگر، با فرض این که عقلی وجود دارد و به زشتی دروغ‌گویی حکم می‌کند، مدعی می‌گوید که اگر خدا به این دروغ‌گویی نیز امر می‌کرد، مطلوب می‌بود، و ناقد می‌گوید که ممکن نیست خداوند به آنچه عقل ناپسند می‌یابد، امر کند. اما مسأله را باید در لایه عمیق‌تری، یعنی بدون و قبل از مفروض گرفتن عقل و احکام آن، دنبال کرد. به تعبیر دیگر، مسأله نه در سطح داوری‌های عقل، بلکه در سطح عقلانیت عقل مطرح است. مسأله این نیست که آیا آنچه را عقل به عنوان «بد» ارزیابی می‌کند، خداوند ممکن است آن را انجام دهد یا نه، بلکه مسأله این است که اصولاً دستگاه ارزیاب عقل، اعتبارش را از کجا آورده است؟ «بد» و «خوب» افعال با ترازوی عقل سنجیده می‌شود، اما اعتبار خود این سنجع یعنی عقل به چیست؟ آیا ترازویی هم وجود دارد که بتوان خود عقل را در آن نهاد و وزنش را مشخص نمود؟ اینجا برای انسان، پایان خط است. عقلانیت عقل، و نه تنها داوری‌های آن، و میزانیت این میزان، و نه تنها توزین‌های آن، چیزی است که توسط خداوند معین شده است.

بیان این مطلب که اگر خداوند به دروغ‌گویی امر می‌کرد، این فعل، مطلوب می‌گردید، همان قدر بی‌پایه است که کسی در نظام توزین کیلویی بگوید: «اگر پردازنده این نظام می‌خواست، می‌توانست نیم کیلو را یک کیلو در نظر بگیرد». بی‌پایگی این بیان در آن است که کسی که از نیم کیلو و یک کیلو سخن می‌گوید، نظام توزین کیلویی را مفروض گرفته است و با این فرض، سخن مذکور بی‌معنا خواهد بود. از سوی دیگر، کسی که در مقام نقد می‌گوید خداوند تنها به راست‌گویی امر می‌کند زیرا راست‌گویی از مستقلات عقلیه است، او نیز سخنش همان قدر سست است که کسی در نظام توزین کیلویی بگوید: «پردازنده این نظام، نیم کیلو را یک کیلو در نظر نمی‌گیرد چون ما خود در می‌یابیم که نیم کیلو از یک کیلو کمتر است». سستی این سخن در آن است که دریافت ما و حکم ما بر کمتر بودن نیم کیلو از یک کیلو، خود، تابع نظام توزین کیلویی است و با مفروض گرفتن آن قابل طرح است. عقل ما طوری ساخته شده است که به خوبی راست‌گویی حکم می‌کند. مدعی و ناقد، هیچ یک به پردازش‌گری پردازنده نظام عقل توجه نمی‌کنند و تنها پس از مفروض گرفتن نظام عقل به طرح مسأله می‌پردازند. اما اگر پردازشگری پردازنده

نظام عقل را مورد توجه قرار دهیم، آشکار می‌گردد که خداوند، خود، معیار آفرین است. اوست که عقل را عقل گردانده است. اگر معیار، تعیین کننده درستی است، آن که تعیین کننده معیار است، به طریق اولی، منشا درستی خواهد بود. به این معناست که می‌گویم آنچه خدا می‌کند درست است، نه به آن معنا (یا در واقع بی‌معنایی) که اگر خدا به دروغ‌گویی امر می‌کرد، این فعل، مطلوب می‌گردید. اما این سؤال که اگر خداوند نظام دیگری می‌پرداخت و عقل ما را طور دیگری می‌ساخت چه می‌شد، برای ما قابل تعقل نیست زیرا برای پاسخ به آن باید به ورای عقل رفت.

هنگامی که خداوند، منشاء معیار و درستی باشد، معیاری بر او حاکم نخواهد بود. حداکثر شاید بتوان گفت که او عین معیار است. به این جهت است که خداوند در ورای سؤال قرار دارد و هر که جز او، علی‌الاصول، در معرض سؤال واقع است: «لایستل عما یفعل و هم یسئلون» در ورای سؤال قرار داشتن خداوند برای آن است که او معیار آفرین است و او را نمی‌توان با معیاری ورای خودش سنجید، اما با غیر او می‌توان چنین کرد. عرصه کسانی که در معرض سؤال و انطباق با معیار واقع می‌شوند بسیار وسیع است؛ به نحوی که نه تنها امت‌ها بلکه رسولان نیز در معرض آنند: «فلتسئلن الذین ارسل الیهم و لتسئلن المرسلین^۱» به همین دلیل است که خداوند در قرآن، مسیح علیه السلام را مورد سؤال قرار داده است: «ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی: من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید؟^۲».

رابطه مرید و مرادی از این نظر آسیبی در تربیت دینی محسوب می‌شود که مربی را از معرض سؤال خارج می‌سازد و مربی را خلع سؤال می‌کند. با توجه به این که بسیاری از مربیان، به درجات مختلف، مرتکب خطا می‌شوند، رابطه‌ای از نوع مذکور، این خطاها را از حیطة نقد و نظر خارج می‌کند، در حالی که خطاها آسیب‌های متناسب با خود را وارد خواهند آورد.

قطب دوم در این محور، تکروی است. تکروی به این معناست که فرد از قبول هر نوع مقتدایی سرباز زند و خود را امام خویش بداند. اگر در تربیت دینی، افراد به آنجا برسند که بخواهند خود، راهبر خویش باشند، قدم در یکی از لغزشگاه‌های تربیت دینی

نهاده‌اند. وقوع چنین امری در تربیت غیر دینی روشن است زیرا با تکیه بر مبنای «اصالت انسان» (اومانیزم)، «استقلال» یا «خودپیروی» (autonomy) می‌تواند چون هدف اساسی تعلیم و تربیت در نظر گرفته شود؛ به این معنا که انسان، تنها با تکیه بر عقل خویش، تمامی راه خویش را هموار سازد. اما چگونه چنین امری در تربیت دینی ممکن می‌گردد؟ امکان این امر در گرو آن است که کسی با قبول ضرورت وجود دین برای انسان، الگو و امام را متعلق و محدود به دورانی بداند که انسان‌ها از بلوغ فکری و روحی کافی برخوردار نبوده‌اند و ناگزیر باید سرمشقی در مقابل خود داشته باشند، اما اکنون که چنین بلوغی برای انسان فراهم آمده است، نیاز به چنین سرمشقی نیست و او خود می‌تواند آموزه‌های دینی را در زندگی خویش به کار گیرد.

اما تکروی نیز یکی از آسیب‌های تربیت دینی است زیرا با تصور نادرستی از الگو و امام، مزایای آن را در جریان تربیت از میان می‌برد. تصور مبنایی تکروی، از آن رو نادرست است که ضرورت وجود الگو و امام را به دوران کودکی بشریت محدود می‌سازد و آن را با بلوغ فکری و روحی قابل جمع نمی‌داند و فرض را بر این می‌گذارد که وقتی خود فرد توانست معیارها را درک کند، خود بر اساس آنها عمل خواهد کرد. اما چنان که در نقد قطب آسیب زای نخست، یعنی مرید پروری، به طور ضمنی اشاره شد، الگو و امام، جایگزین معیار نیست، بلکه به سبب ملازمت و مطابقتی که با حق و معیار دارد، اهمیت می‌یابد. الگو نسبت به معیار صرف، این مزیت را دارد که تحقق معیارها را در موجودیت انسانی نشان می‌دهد. اگر کسی معیارها را بشناسد، این او را از مزیت مشاهده تحقق آنها بی‌نیاز نمی‌کند. به طور مثال، ممکن است کسی معیارهای شعر و شاعری را به خوبی خوانده و دریافته باشد، اما شاگردی کردن در محضر یک شاعر مبرز و ملاحظه نمودن آن معیارها در کار و کردار وی، به ویژه از منظر تعلیم و تربیت، فرصتی بی‌نظیر و استثنایی است که هرگز نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد و به دانستن معیارهای شعر و شاعری بسنده نمود. بر این اساس است که الگوی عملی، در جریان تعلیم و تربیت، جایگاهی اساسی و غیر قابل حذف دارد. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در ضرورت بازشناسی و پیروی از الگوهای عملی که صورت تجسم یافته علم و آگاهی‌اند، چنین می‌گوید: «پس همه اینها (شناخت هدایت و بازماندگان از هدایت) را از اهل آن بجویند

زیرا ایشان زنده کننده دانش‌اند و نابود کننده نادانی؛ آنان که حکم کرد نشان شما را از علمشان خیر می‌دهد...^۱»

در این محور نیز همانند محورهای قبل، داد و ستد نهانی میان دو قطب را باید در نظر داشت. اگر کسی را در جریان تربیت دینی، چندان به قطب اول نزدیک کنند که به مریدی کر و کور بدل شود، ممکن است روزی که به روزنه‌ای از هشیاری می‌رسد، به هر اطاعت و اقتدایی دیده تحقیر داشته باشد و سراز تکروی برآورد. عکس آن نیز صادق است. اگر کسی بیش از حد به قطب تکروی نزدیک شود، با آسیب‌هایی که به خود می‌رساند، ممکن است تا بدان حد خود را بیازد و بی‌قدر بیابد که به تسلیمی بی‌قید و شرط روی آورد و به رابطه‌ای تمام عیار از مرید و مرادی تن در دهد.

حد میانه در این محور، الگوپردازی است. الگوپردازی در مفاهیم دینی، در درجه اول ناظر به وجود انسان‌های والایی است که خداوند آنها را برگزیده و با مصون داشتن آنها از خطا، آنان را چون الگوهای برجسته‌ای در معرض دید انسان‌ها قرار داده است. در متون دینی، مفاهیمی چون «اسوه» و «امام» برای اشاره به این نوع الگوپردازی مورد استفاده قرار گرفته است. به طور مثال، در قرآن، این مفاهیم در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به کار رفته است.^۲

با نظر به ویژگی‌هایی که الگو و امام در چارچوب مفاهیم دینی دارد، باید آن را حد میانه دانست. در الگوپردازی و امامت، نه رابطه‌ای مرید و مرادی، به مفهومی که بیان شد، مورد نظر است و نه می‌توان آن را با تکروی سازگار دانست. ناسازگاری آن با تکروی آشکار است و نیازی به توضیح ندارد. اما تفاوت آن با مرید و مرادی را مناسب است با توضیح بیشتری مورد توجه قرار دهیم. الگوپردازی و امامت حاکی از رابطه‌ای مرید و مرادی نیست زیرا الگو و امام، خود را همواره با حق ملازم می‌کند، نه اینکه خود را مبدأ حق بدانند. امام علی علیه السلام در سخنی با حارث بن حوط، در ماجرای جنگ جمل، به این نکته اشاره نموده است که با شناختن حق، می‌توان اهل حق را شناخت: «ای حارث، تو به پایین نگرسته‌ای و به بالا ننگریسته‌ای، از این رو حیران و سرگردان مانده‌ای. تو

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷: «... فالتمسوا ذلك من عند اهله فانهم عيش العلم وموت الجهل هم الذين يخبركم حكمهم

۲. احزاب/ ۲۱، ممتحنه/ ۴، بقره/ ۱۲۴.

عن علمهم...»

حق را نشناخته‌ای که اهل حق را بشناسی و باطل را ندانسته‌ای تا بدانی آنها که راه باطل می‌سپزند، کدامند^۱». قابل توجه است که امام، در اینجا بازشناسی خود را توسط حارث، به عنوان اهل حق، نتیجه آن می‌داند که وی حق را شناخته باشد. این به معنای آن است که امام با حق ملازم است.

همین ملازمت با حق است که الگو و امام را به میزان الاعمال تبدیل می‌کند. کسی که همواره با حق ملازم باشد و با آن مطابقت حاصل نماید، خود نیز به سبب همین ملازمت و مطابقت، به میزان و معیار تبدیل می‌شود، اما نه به آن معنا که خود به مبدأ حق تبدیل شده باشد زیرا چنان که گذشت، این امر تنها در مورد خدا صادق است. ذکر مثالی در این مورد مفید است. در مورد برخی از اندیشمندان، چون ایمانوئل کانت، فیلسوف شهیر آلمانی، گفته‌اند که وی چنان منظم و دقیق بود که کسبه محل، وقت درست را با آمدن و رفتن او می‌فهمیدند. در اینجا وی به معیار تبدیل شده است، اما درست به این دلیل که وی رفت و آمد خود را به طور کامل، طبق ساعت انجام می‌دهد. معیار اصلی ساعت است، اما وقتی کسی به طور کامل با آن ملازم باشد، او نیز به معیار تبدیل می‌شود و معیار بودن او متکی به معیار بودن ساعت است.

به این بیان، الگو و امام در ورای سؤال نیست، به آن نحو که خدا در ورای سؤال قرار دارد، و هر زمان کسی از رفتار و عمل الگو و امام سؤال کند، او ملازمت و مطابقت خویش را با حق نمایان خواهد کرد. بنابراین، الگوپردازی و امامت از سویی با رابطه مرید و مرادی متفاوت است. زیرا مراد، خود را ورای سؤال می‌داند، و از سوی دیگر، با تکروی ناسازگار است. الگوپردازی و امامت با قرار داشتن در حد میانه و دور بودن از دو آسیب مذکور، چون حالت سلامت در تربیت دینی است.

محور پنجم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
ظاهرسازی	ایمان/عمل	باطن‌گرایی

در این محور، در دو قطب آسیب، ظاهرسازی و باطن‌گرایی و در حد میانه، ایمان / عمل

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۶۲: «یا حارث، انک نظرت تحتک ولم تنظر فوقک فبحرث، انک لم تعرف الحق فتعرف اعله ولم

قرار دارد. ظاهرسازی و ریاکاری از جمله آسیب‌های تربیت دینی است که در عین خطرناک بودن، شیوع سریع و آسانی دارد. قابل ذکر است که ریاکاری دو شکل دارد: ریاکاری کافر و ریاکاری مؤمن. در قرآن، از ریاکاری کافر به طور غالب با عنوان نفاق یاد شده است. منافق کسی است که ایمانی ندارد و ریاکاری را چون پوششی برای مبارزه مؤثر با دین مورد استفاده قرار می‌دهد. اما ریاکاری مؤمن، چنین بنیادی ندارد. بلکه در اینجا فرد، در عین حال که فی‌الجمله به خدا ایمان دارد، اما به سبب عوامل مختلفی در راه ظاهرسازی و ریاکاری می‌افتد. آنچه در این بحث مورد نظر است، تنها همین ریاکاری مؤمنانه است.

آسیب‌زایی ظاهر سازی، روشن و آشکار است؛ تا جایی که به شخصیت متربی مربوط می‌شود، ظاهرسازی و ریاکاری، دوگانگی و گسستی در آن پدید می‌آورد، یعنی میان ظاهر و باطن فرد فاصله می‌افکند؛ و تا جایی که به روابط اجتماعی فرد مربوط می‌شود، با دوگانه کردن خلوت و جلوت، اعتماد اجتماعی را سست می‌کند؛ و سرانجام، تا جایی که به دین و ایمان فرد مربوط می‌شود، آن را به فساد و مرگ تدریجی دچار می‌گرداند. هر چند ظاهرسازی و ریاکاری در روابط اجتماعی، تا حدی اجتناب‌ناپذیر است، اما در فضای تربیت دینی، برخی عوامل آن را تشدید می‌کند. از جمله این عوامل نحوه عرضه دین در جریان تربیت دینی است. اگر در عرضه دین، به آداب و مناسک ظاهری دین، اهمیت اول و اساسی داده شود و معرفت‌ها و بینش‌های بنیانی آنها به اجمال برگزار گردد، فرد با چنین ضعف فکری و بینشی، انگیزه درونی استواری برای انجام آداب و مناسک نخواهد داشت و این، یکی از زمینه‌های لازم را برای ظاهرسازی فراهم می‌آورد. برنامه‌ریزان و مربیان ممکن است انجام آداب و مناسک دینی را به دلیل عینی بودن آن، شاخص روشن‌تری برای تربیت دینی تلقی کنند و از این رو، تأکید اساسی را بر آن بگذارند. اما همواره باید به این نکته توجه نمود که بسنده نمودن به تأمین صورت ظاهر در آداب دینی، برای تربیت دینی کفایت نمی‌کند. اگر بعد معرفت دینی در مجموعه فعالیت‌های مدرسه‌ای و به ویژه در کتاب‌های درسی دینی و قرآن، ضعیف و ناقص باشد، عامل نخست، دست به کار فراهم آوردن زمینه ظاهرسازی در تربیت دینی خواهد زد.

عامل دوم، الزام‌ها و فشارهای اجتماعی در انجام آداب و مناسک دینی است. الزام و

اجبار نیز برای مریبان فریبده است زیرا آنان با ملاحظه نتیجه فوری الزام و اجبار که به صورت انجام آداب و مناسک آشکار می‌گردد، بر این گمان نادرست پای‌بند می‌شوند که دانش‌آموزان از لحاظ دینی، وضع رضایت بخشی دارند. در حالیکه شکل نگرفتن اعتقاد دینی در فرد، رفتارهای او را به جسم بی‌جان مبدل می‌کند. در محیط مدرسه، اجباری نمودن آدابی چون چادر به سر کردن و مناسکی چون نماز جماعت، نمونه‌هایی از این گونه فشارهای اجتماعی است که زمینه دیگری را برای ظاهرسازی فراهم می‌آورد و هنگامی که با عامل نخست ترکیب گردد، این زمینه به نحو مضاعفی مهیا خواهد بود.

عامل سوم، قائل شدن امتیازهای ویژه اجتماعی در قبال انجام آداب و مناسک دینی است. هنگامی که فرد در می‌یابد که به دست آوردن امتیازهای ویژه در گرو انجام آداب و مناسک است، آماده استفاده ابزاری از دین می‌گردد. ابزارگرایی در دین، زمینه دیگری را برای ظاهرسازی فراهم می‌آورد. از این رو، تشویق‌هایی که به طور انحصاری بر انجام آداب و مناسک متمرکز باشند و هیچ جایی برای فهم و بینش فرد نسبت به آنها در نظر نگرفته باشند، این زمینه را تشدید خواهند نمود.

ظاهرسازی به منزله آسیبی اساسی در تدین و تربیت دینی فرد، به شدت در متون دینی و به ویژه قرآن مورد انتقاد و هشدار قرار گرفته است. قرآن به ما می‌آموزد که با وجود ریاکاری، خرسندی از مشاهده صورت ظاهر انجام آداب و مناسک، هیچ جایی نخواهد داشت، بلکه نمازگزاران ریاکار، حتی مورد توبیخ و تهدید قرآن نیز قرار گرفته‌اند: «پس وای بر نمازگزارانی که از نمازشان غافلند؛ آنان که ریا می‌کنند»^۱.

در قطب دوم این محور، آسیب دیگری از تربیت دینی قرار دارد که از آن به عنوان باطن‌گرایی یاد نموده‌ایم. مقصود از باطن‌گرایی این است که فرد، بر خلاف ریاکار که در تدارک ظواهر است، اصولاً از ظواهر گریزان می‌شود و آنها را فاقد ارزش تلقی می‌کند. در عوض، تنها و تنها باطن و حالات باطنی مهم محسوب می‌شوند. در تاریخ اسلام، برخی از نحله‌های صوفی، در واکنش به متشرعان، موضع باطن‌گرایی را اتخاذ نمودند و ظواهر دین را به عنوان شریعت و پوسته دین، کنار گذاشتند و در پی دست یازیدن به حقیقت و گوهر دین برآمدند. بر این اساس، یا آداب و مناسک دین به طور کامل کنار گذاشته می‌شوند و یا تنها به عنوان مقدمه و تا جایی که به یقین در فرد منجر شوند، مورد

توجه قرار می‌گیرند و از آن پس، رها می‌گردند. بر اساس همین معنای دوم، آیه زیر از قرآن، حاکی از آن دانسته شده است که ظواهر تا حصول یقین، دوام خواهند داشت: «و اعد ربك حتى ياتيک اليقين^۱».

آسیب زایی باطن‌گرایی در آن است که دین و تربیت دینی را نیمه و ناتمام می‌خواهد. حیات دین در این جهان، در گرو پیوند جسم و جان آن با یکدیگر است؛ جسم بی‌جان دین، همچون جان بی‌جسم آن، نیمه و ناتمام است. هر چند آداب و مناسک دین بدون ایمان و اعتقاد، فاقد ارزش است، اما ایمان و اعتقاد نیز بدون انجام آداب و مناسک، عاری از رشد و رویش خواهد بود. آداب و مناسک را برای آن گذاشته‌اند که ایمان و اعتقاد، از حالت انتزاعی و درونی فراتر رود و همواره در قالب سخن و عمل فرد، جلوه گر شود و به این ترتیب، استوارتر و پایدارتر گردد. جسم و جان دین، تنها در ارتباط با هم می‌توانند حیات و برپایی دین را به نمایش بگذارند. از این رو، لازمه تدین این خواهد بود که فرد علاوه بر اعتقاد و ایمان، همواره بر انجام آداب و مناسک نیز پای ورزی کند. اکنون، معنای آیه مذکور این خواهد بود: «و پروردگارت را تا زمانی که مرگ تو فرا رسد پرستش کن.» یقین در این آیه به معنای مرگ است^۲. دلیل اطلاق یقین بر آن این است که مرگ، به سبب مواجه ساختن انسان با عالم غیب، موجب یقین می‌گردد. بر اساس این معنا، انجام آداب و مناسک پرستش، در سراسر زندگی تا هنگام فرارسیدن مرگ دوام خواهد داشت. بر همین قیاس، تربیت دینی نیز هنگامی حیات و برپایی خواهد داشت که دین تام و تمام را مبنای کار خویش قرار دهد.

در این محور نیز همچون محورهای پیشین، باید به داد و ستد نهانی میان دو قطب آسیب توجه داشت. اگر تربیت دینی، عوامل تشدیدکننده ظاهرسازی را فراهم آورد و افراد را به سوی ریاکاری سوق دهد، آنان پس از برخورد با نتایج شکننده فردی و اجتماعی این امر، ممکن است اصولاً اهمیت و اعتبار ظواهر و آداب و مناسک را مورد انکار قرار دهند و در صورتی که هنوز بخواهند در عرصه دین و تربیت دینی قرار داشته باشند، به باطن‌گرایی روی آورند. از سوی دیگر، باطن‌گرایی و ترک آداب و مناسک، به طور معمول، در محیط‌ها و جوامع دینی، منجر به اتهام بی‌دینی می‌گردد. از این رو و در اثر فشار اجتماعی حاصل از آن، ممکن است فرد به ظاهرسازی و ریاکاری روی آورد.

اما در حد میانه، زوج مفهومی «ایمان/ عمل» قرار دارد. تعبیر زوج مفهومی برای ایمان و عمل، از آن جهت رواست که قرآن، به صورت مکرر این مفهوم را در کنار یکدیگر بکار می‌برد. در اینجا، ایمان ناظر به تحول درونی، و عمل ناظر به رفتارهای آشکار بیرونی است. بر این اساس، بکارگیری مکرر آنها در کنار یکدیگر، حاکی از آن است که هر یک بدون دیگری ناتمام است. دو قطب آسیب‌زایی که مورد بحث قرار گرفت، هر دو در اثر انشقاقی در این زوج مفهومی ظهور می‌کنند. در ظاهر سازی، عنصر عمل و رفتار بیرونی هست، اما ایمان نیست یا بسیار ضعیف است؛ از سوی دیگر، در باطن‌گرایی، ایمان هست، اما به عمل در نمی‌آید.

تربیت دینی در شکل سالم خود، باید بر این رخنه فائق آید و در صدد آن باشد که ایمان و عمل را در پیوند با یکدیگر پدید آورد. ایمان، روشی است نه رانشی. با راندن و تاراندن افراد، نمی‌توان در آنها ایمان پدید آورد. ایمان رویدنی است و محل رویش آن، قلب است^۱ و در این زمین، هیچ چیز نمی‌روید مگر آن که در زیر تابش آفتاب معرفت و اراده قرار گیرد. از این رو، تربیت دینی باید برای فراهم آوردن معرفت و بینش مناسب نسبت به آموزه‌های دینی، سخت بکوشد و در پرتو این بینش، گرایشها را بجناند و زمینه تبلور اراده و انتخاب را فراهم آورد. ایمان، دستاورد این تلاش است و خود به منزله برداشتن مهم‌ترین گام در تربیت دینی است. فردی که ایمان در قلب او روییده، باید بر این حقیقت نیز واقف گردد که بالیدن این نهال، در گرو عمل است. ایمان باید از عمل سیراب گردد تا شاخ و برگ بگستراند: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه؛ سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد آ».

محور ششم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
رهبانیت	زهد ورزی	ابزارانگاری دین

در این محور، دو قطب آسیب، با عناوین رهبانیت و ابزارانگاری دین مورد بحث قرار می‌گیرد. در حد میانه، از زهدورزی سخن به میان خواهد آمد.

۱. حجرات/۱۴: «فالت اهراب امنافل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم...».

۲. فاطر/۱۰.

رهبانیت از جمله آسیب‌هایی است که در تربیت دینی بسیار رخ می‌نماید. زمینه بروز این آسیب آن است که ادیان، به طور غالب، و اسلام نیز به طور خاص، آدمی را از دنیا بر حذر داشته‌اند. در نتیجه مذمت‌هایی که نسبت به دنیا و دنیاداران صورت پذیرفته، ممکن است در تربیت دینی، نوعی رهبانیت آشکار گردد.

آسیب زایی رهبانیت، نه تنها از آن جهت است که متضمن نوعی بدفهمی نسبت به آموزه‌های دینی است، بلکه از این جهت نیز هست که موجب تعطیل تلاش برای پیشرفت و رفاه اجتماعی است. در توضیح جهت نخست، یعنی بدفهمی نسبت به آموزه‌های دینی در باب دنیا، می‌توان گفت که ادیان و دست‌کم ادیان آسمانی، از آدمی نخواسته‌اند که دست از دنیا بشوید و تارک دنیا گردد. چنانکه در محور نخست اشاره گردید، اسلام با طرد مشروعیت رهبانیت، ایده ترک دنیا را تخطئه نمود و حتی بروز چنین امری را در مسیحیت، چون بدعتی توسط خود مسیحیان معرفی نمود و دین راستین عیسی علیه السلام را با این امر بیگانه دانست.

در متون دینی اسلام، افراد را از آن بر حذر داشته‌اند که با مقدس مآبی، بهره‌وری‌های پاک و حلال را ممنوع بشمارند. از این رو، خداوند در تعبیری طعنه‌آمیز، به پیامبر خطاب می‌کند که از اینان سؤال کن که چه کسی خود را در مقام تشریح قرار داده و دست به تحریم چیزهایی می‌زند که خداوند بهره‌وری از آنها را حلال نموده است: «ای پیامبر! بگو: «زبورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده، و (نیز) روزیهای پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟»^۱ بر این اساس، به صراحت بیان شده است که پی‌جویی آخرت، نباید موجب آن گردد که افراد، سهم خود را از دنیا به فراموشی بسپارند: «و با آنچه خدایت داده، سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن^۲». حتی بالاتر از این، بر این امر توصیه شده است که در امر دنیا، چنان به تلاش پردازند که گویی آخرتی در کار نیست و آنان تا ابد در همین جا خواهند زیست: «اعمل لدنیاک کما تک تعیش فیها ابد!»^۳ برای دنیایت چنان کار کن که گویی تا ابد در آن زندگی خواهی کرد^۳». انجام چنین تلاشی مستلزم آن است که به طور مثال در تأمین انرژی‌های مورد نیاز جامعه، افراد به فکر فراهم آوردن منابعی از انرژی باشند که بتوان با آن برای همیشه زندگی کرد، یا در

۱. اعراف / ۳۲: «قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق».

۲. نهج البلاغه، نامه ۳۰.

۳. قصص / ۷۷.

حیات اقتصادی، در اندیشه فراهم آوردن ساختار اقتصادی محکم و استواری باشند که به سادگی از هم گسیخته نشود و بتوان با آن زندگی پایداری داشت.

بر این اساس، میان توسعه اقتصادی و دینداری، تعارضی وجود ندارد. گاه این مسأله مطرح شده است که به سبب تأکیدی که در دین بر قناعت و پرهیز از تجمل‌گرایی وجود دارد. میان دینداری و توسعه اقتصادی همخوانی نیست. اما تصور زندگی همیشگی در دنیا که در حدیث مذکور مطرح شده است، در گرو توسعه اقتصادی اساسی و پایدار است. البته، جلوه‌هایی از توسعه که بر مصرف‌گرایی، به مفهوم خلق نیازهای کاذب، مبتنی است، با فرهنگ دینی هماهنگ نخواهد بود، اما چنین نیست که توسعه اقتصادی، به ضرورت، مستلزم مصرف‌گرایی به مفهوم مذکور باشد.

جنبه دوم در آسیب‌زایی رهبانیت، تعطیل تلاش برای رفاه و پیشرفت اجتماعی است. رهبانیت در عرصه حیات اقتصادی، منجر به «روزی‌طلبی» می‌گردد. به عبارت دیگر، فرد، بهره هر روز خود را در همان روز جستجو می‌کند و به اندیشه و برنامه بلند مدت در بهره‌وری اقتصادی نمی‌پردازد. این روزمره‌گی در حیات اقتصادی، به طور طبیعی موجب غافل‌گیر شدن با دشواری‌ها و فرو رفتن در فقر و فاقه روزافزون است.

بنابراین، اگر تربیت دینی، رهبانیت را در افراد زمینه‌سازی کند، آسیبی مضاعف را دامن زده است. از سویی، برداشتی نادرست از مفهوم دنیا و ارتباط با دنیا در افراد فراهم آورده است و از سوی دیگر، تعلیم و تربیتی فقرآفرین را شکل می‌دهد. در این گونه از تعلیم و تربیت، فرد تربیت یافته، کسی است که در حیات اقتصادی به اندیشه بهره‌وری بلند مدت از طبیعت روی نمی‌آورد، بلکه با بسنده کردن به «روزی‌طلبی»، می‌کوشد فضایی برای حیات معنوی ایجاد کند. تربیت چنین افرادی، منجر به فقرآفرینی و فقیرپروری خواهد شد و در دامن چنین فقری، حیات معنوی هم جلوه چندانی نخواهد داشت. از این رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین می‌گوید: «خدایا! در نان ما برکت قرار ده و میان ما و آن جدایی می‌فکن که اگر نان نبود، ما نماز نمی‌خواندیم و روزه نمی‌گرفتیم و واجب پروردگار خویش را انجام نمی‌دادیم»^۱.

در قطب دوم این محور، ابزار انگاری دین به منزله آسیب دیگری در تربیت دینی

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۷: عن رسول الله (ص): «اللهم بارک لنا فی الخبز فلو لا الخبز ما صلینا ولا صمنا ولا دیننا

مطرح است. در تربیت دینی ممکن است مفاهیم دینی به گونه‌ای تفسیر گردد یا مورد استفاده قرار گیرد که پوششی شرعی برای اشراف منشی و زراندوزی دینداران فراهم آورد. به این ترتیب، تربیت دینی، می‌تواند آسیب زا گردد. آنچه در ابزارانگاری دین رخ می‌دهد این است که متاع دنیا، چون هدف و مطلوبی فی نفسه در نظر گرفته می‌شود که باید به هر بهایی و از جمله با استفاده ابزاری از دین و مفاهیم دینی، آن را به چنگ آورد. آسیب زایی ابزارانگاری دین، دو جنبه دارد. جنبه نخست آن است که در افراد، شخصیتی وابسته و اسیر نسبت به دارایی‌هایشان فراهم می‌آورد. فرد تربیت شده کسی است که به شخصیتی وارسته و مستقل دست یابد و به واقع، مالک مایملک خویش باشد، نه مملوک آن. ابزارانگاری دین با فراهم آوردن این گونه از بردگی، آسیبی بنیادی در شخصیت فرد پدید می‌آورد.

جنبه دوم در این آسیب زایی آن است که فرد با هدف قرار دادن دنیا، در عرصه دین، ابزارانگار می‌گردد و از دین و مفاهیم و آداب آن، چون ابزاری برای دست یازیدن به هدف مذکور استفاده می‌کند. در اینجا است که جنبه آسیب زای تربیت دینی، به صورت ویژه آشکار می‌گردد. اگر تربیت دینی، مراقب ابزارانگاری دین نباشد و در ورطه آن بغلطلد، چهره آسیب زایی یافته است زیرا دین را که توانمندی بسیاری در معتقد و متقاعد کردن مردم دارد، چون ابزاری به کار می‌گیرد و به این ترتیب، دامنه تخریبی عظیمی در آسیب رساندن به مردم و منافع آنان فراهم می‌آورد.

قرآن، این گونه از آسیب را مورد توجه قرار داده و به شدت آن را مورد انتقاد قرار داده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان، اموال مردم را به ناروا می‌خورند، و از راه خدا باز می‌دارند، و کسانی که زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند، ایشان را از عذابی دردناک خبر ده!»^۱ در این آیه که خطاب به پیروان پیامبر ﷺ است، اشاره به راه و رسمی شده که در ادیان پیشین، توسط دانشمندان یهود و نصاری پدید آمده بود. این راه و رسم آن است که اموال مردم را با عنوان دینی زکات یا خیرات و میراث می‌گرفتند، اما به جای آن که آنها را در راه خدا و برای کمک به فقرا و مساکین و سایر مصارف شرعی استفاده کنند، به مصارف شخصی

۱. توبه / ۳۴: «یا ایها الذین آمنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل الله والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فیشرهم بعذاب الیم».

می‌رساندند و به زراندوزی می‌پرداختند. این، در واقع، گونه‌ای از ابزارانگاری دین است و مفاهیم دینی را پوششی برای نیل به دنیاطلبی قرار دادن است. اما اشاره آغازین آیه در خطاب به پیروان پیامبر ﷺ، تعریفی است بر این که این گونه از ابزارانگاری دین، چنان که در ادیان پیشین رخ داده، در دین اسلام نیز می‌تواند رخ دهد^۱. بنابراین، مسلمانان باید مراقب باشند که عالمان دینی آنان به چنین ورطه‌ای نغلطند.

در تربیت دینی، آسیب ابزارانگاری دین هنگامی می‌تواند رخ نماید که مربی در آموختن مفاهیم مالی و اقتصادی دین، چون زکات، خمس و انفاق، معیار و مورد استفاده آنها را مشخص نسازد. اما با مشخص نمودن معیار و مورد استفاده آنها و تأکید بر آنها، افراد تحت تعلیم، ذهنیتی معیاری نسبت به آنها می‌یابند، به طوری که می‌توانند رفتار خود یا دیگران را در این موارد ارزیابی کنند و ببینند که آیا مصارف مذکور، مطابق با معیار صورت می‌گیرد یا نه. ذهنیت غیر معیاری و مقدس مآبانه، زمینه مناسبی برای رشد ابزارانگاری در عرصه دین فراهم می‌آورد، به طوری که فرد تصور می‌کند عالم دینی، هر کاری انجام دهد، درست است، در حالی که ذهنیت معیاری، اعمال دینداران را تنها در مطابقت با معیارها، موجه می‌بیند و در غیر آن صورت، امکان انتقاد می‌یابد.

در این محور نیز مانند محورهای پیشین، داد و ستد نهانی میان دو قطب آسیب، قابل توجه است. راندن افراد به سوی رهبانیت و ترک دنیا، به سبب برآورده نشدن نیازهای طبیعی آنها، عطشی عظیم در آنها نسبت به دنیا پدید خواهد آورد و نتیجه آن، دنیازدگی است که ابزارانگاری دین را به دنبال می‌آورد. از سوی دیگر، نزدیک شدن به قطب ابزارانگاری دین و به بازی گرفتن مفاهیم دینی برای دست یازیدن به مطامع دنیا، ممکن است سرانجام کار فرد را به رهبانیت و ترک دنیا برساند. تحقق این امکان، البته، محتاج زمانی طولانی است، یعنی هنگامی که فرد می‌بیند عمری را در تب و تاب سیراب کردن نیازهایی سپری کرده است که می‌توانست با بهایی بسیار اندک‌تر از ملعبه کردن دین به دست آید، در اینجاست که ممکن است بی‌مقداری آنچه را انباشته است دریابد و به آنها پشت کند، هر چند این تلاش عبثی است و روی بردن از خطایی به خطای دیگر است.

حالت سلامت در این محور، در مقابل دو قطب آسیب زای رهبانیت و ابزارانگاری دین، تحت عنوان زهدورزی مطرح می‌گردد. زهد در چارچوب درست دینی آن، گونه‌ای

از ارتباط با دنیا را مطرح می‌سازد که هم با رهبانیت و هم با ابزارانگاری دین متفاوت است. تربیت دینی در شکل سالم آن، باید ابعاد زهد را به روشنی معین کند و در تحقق این ابعاد در ذهن و ضمیر متربیان کوشش نماید.

چارچوب مفهوم زهد، به خوبی در سخن حضرت امیر علیه السلام مطرح گردیده است: «همه زهد میان دو کلمه قرآن قرار گرفته است. خدای تعالی می‌فرماید: (تا بر آنچه از دستتان می‌رود اندوهگین نباشید و بدانچه به دستتان می‌آید شادمانی نکنید). کسی که برگزیده تأسف نخورد و بر آینده شادمان نباشد زهد را از دو سوی آن گرفته است.» چنان که روشن است، در اینجا زهد به معنای رهبانیت و فاصله گرفتن و ترک دنیا نیست، چنان که جزء دوم این سخن بر آن دلالت دارد و بیان گر آن است که فرد، نعمت‌هایی را که خدا به او داده، در اختیار دارد و از آنها استفاده می‌کند. همچنین، زهد در اینجا مفهومی یافته است که زمینه ابزارانگاری دین را از میان بر می‌دارد زیرا در حالی که ابزارانگاری دین، ناشی از بردگی شخصیتی نسبت به دنیا است، در کل تعریف مذکور، زهد به معنای خروج از بردگی نسبت به دنیا و کسب استقلال شخصیتی در قبال آن در نظر گرفته شده است. این بردگی و وابستگی، بنیاد واحدی دارد و آن، مقهور شدن نسبت به متاع دنیا است. اما این مقهوریت، دو جلوه یا دو نیم‌رخ اصلی دارد: اندوه به هنگام از دست دادن و شادمانی به هنگام برخوردار شدن. زاهد کسی است که از این دو جلوه مقهوریت، رها شده باشد.

تربیت دینی در شکل سالم خود، در پی آن خواهد بود که این ابعاد زهد را در شخصیت افراد استقرار بخشد. با توجه به مفهوم زهد، ضرورتی وجود ندارد که در تربیت دینی، افراد را به ترک دنیا فرا خوانند. بلکه زهد ایجاب می‌کند که آنها در متن دنیا بسر برند و در عین حال که در رفع نیازهای فردی و اجتماعی خود می‌کوشند و برنامه ریزی می‌کنند، خود را از اسارت و بردگی شخصیتی نسبت به آن برهانند. رهایی در اینجا به معنای فرار و ایجاد فاصله فیزیکی نیست، بلکه حاکی از ایجاد فاصله روانی و درونی است. از قضا، فاصله روانی و درونی، هنگامی اصیل است که با نزدیکی فیزیکی همراه باشد، زیرا گاه فرد به سبب فاصله فیزیکی، احساس فاصله روانی می‌کند، در

حالی که این، احساسی کاذب و غیر اصیل است، چنان که به محض طی شدن فاصله فیزیکی، فاصله روانی وی نیز به سرعت درنور دیده می‌شود و به آنچه فراچنگ آورده، دل می‌سپارد.

محور هفتم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
توجیه ظلی قدرت	امامت / عدالت	حصر الوهی قدرت

در این محور، آسیب‌ها در دو قطب توجیه ظلی قدرت و حصر الوهی قدرت، و حالت سلامت در حد میانه تحت عنوان عدالت‌پویی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در قطب نخست آسیب، توجیه ظلی قدرت قرار دارد. این آسیب، در نتیجه سوء تفسیر نسبت به یک مفهوم مسلم دینی آشکار می‌گردد و آن این است که کانون اصلی قدرت، خداست و تنها با دهش اوست که ممکن است کسی از قدرت برخوردار گردد. سوء تفسیر از آنجا آغاز می‌گردد که قدرت هر قدرت مداری، به این عنوان که از دهش خدا سرچشمه گرفته، مشروعیت داده می‌شود و چون سایه‌ای از قدرت الهی در نظر گرفته می‌شود و به این ترتیب، شعار معروف «السلطان ظل الله» تولید می‌گردد. توجیه ظلی قدرت بر اساس همین سوء تفسیر، نه تنها در جوامع اسلامی مطرح بوده، بلکه در قلمرو سایر ادیان نیز به کار گرفته شده است.

آسیب زایی توجیه ظلی قدرت، نه تنها در تحریف و واژگونی یک مفهوم دینی، بلکه همچنین در قداست و مشروعیت بخشیدن به هر گونه خودکامگی است. اگر تربیت دینی، در عرصه سیاسی تربیت یا تربیت سیاسی، توجیه ظلی قدرت را مبنای کار خویش قرار دهد، نه تنها ذهنیتی واژگونی در متریان نسبت به یک مفهوم دینی فراهم آورده، بلکه نسلی تسلیم طلب و محافظه کار نسبت به هر شکلی از قدرت پدید می‌آورد. اما تحریف و واژگونی مفهومی در این قطب از آسیب چیست؟ این در اندیشه دینی، درست است که خدا کانون قدرت است و این نیز درست است که بدون دهش خدا، کسی قدرتی در اختیار نخواهد داشت. اما از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که همواره آنچه خداوند به کسی می‌دهد، برای او نعمت است یا حق اوست.

خداوند همچنان که زنده می‌کند، می‌میراند و همچنان که هدایت می‌کند، گمراه

می‌کند و همچنان که عزت می‌دهد، ذلیل می‌کند. از قضا، گاه خداوند برای آن که به زمین بکوبد، بالا می‌برد و برای آن که هلاک کند، قدرت و مکتت می‌دهد: «پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی (از نعمت‌ها) را بر آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند؛ ناگهان (گریبان) آنان را گرفتیم، و یکباره نومید شدند^۱». به عبارت دیگر، سلطان ممکن است درست به موجب قدرتی که در اختیار دارد، به جای ظل الله بودن، ذلیل الله باشد.

بر این اساس، مغالطه‌ای که در توجیه ظلی قدرت رخ داده این است که «بودن قدرت» با «مشروع بودن قدرت» یکی انگاشته شده است. شعار «السلطان ظل الله» تنها در یک صورت قابل قبول است: هنگامی که این عبارت توصیفی، تجویزی در نظر گرفته شود. گاه تجویز به زبان توصیف بیان می‌شود، چنان که گاه، نهی به صورت نفی بیان می‌شود. در شکل تجویزی، عبارت مذکور به این معنا خواهد بود که سلطان باید سایه خدا باشد. در حالی که شکل توصیفی این عبارت، وضع موجود قدرت را توجیه می‌کند، شکل تجویزی آن، بر وضع موجود قدرت، تکلیف می‌کند که چنان در مسیر حق و عدالت حرکت کند که بتوان آن را سایه خدا در نظر گرفت.

در قطب دوم آسیب، حصر الوهی قدرت قرار دارد. این قطب به طور کامل در برابر قطب نخست قرار دارد. در حالی که در قطب نخست، قدرت با هر وضعی، مشروع تلقی می‌شود، در این قطب، هیچ قدرتی مشروع تلقی نمی‌شود، بلکه نظر بر آن است که قدرت و حکومت، تنها و به طور انحصاری از آن خداست. سابقه روشن این نوع تفکر در تاریخ اسلام، به خوارج در زمان حکومت امام علی علیه السلام باز می‌گردد. خوارج برای نفی حکومت آن حضرت، با توسل به این عبارت از قرآن که: «فرمان جز به دست خدا نیست^۲» دیدگاهی را مطرح ساختند که طبق آن، قدرت و حکومت، به طور انحصاری مربوط به خداست. اگر حصر الوهی قدرت، مبنای تربیت دینی در عرصه سیاست باشد، آسیب زایی آن، دو جنبه خواهد داشت. نخست این که ذهنیتی ناتمام، و بنابراین گمراه‌کننده، از یک مفهوم دینی برای متریبان فراهم می‌گردد و دوم این که زمینه نوعی آنارشسیسم دینی در آنان پدید می‌آید و به تبع آن، روحیه نفی به جای نقد، در آنان شکل می‌گیرد.

۱. انعام/۴۴: «فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شي حتى اذا فرغوا بما اتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون».

۲. «ان الحكم الا لله».

در توضیح جنبه نخست، باید به این نکته اشاره نمود که حصر الوهی قدرت نیز حاصل سوء تفسیری از همان مفهوم مسلم دینی است که خداکانون قدرت است. اما در حالی که در قطب اول، این مفهوم حاکی از آن بود که قدرت همه، از آن خداست، در این قطب، حاکی از آن است که همه قدرت از آن خداست. اما در اینجا نیز سوء تفسیری وجود دارد زیرا از این که خداکانون قدرت است، این نتیجه بر نمی‌آید که خدا قدرتش را در خود محصور می‌کند و از آن چیزی به کسی نمی‌دهد. بیان جامعی از قدرت خود و بسط آن، در قرآن مطرح شده که هر دو گونه سوء تفسیر مذکور را توضیح می‌کند: «بگو بار خدایا تویی که فرمانفرمایی؛ هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی؛ و از هر که خواهی، فرمانروایی را بازستانی؛ و هر که را خواهی، عزت بخشی؛ و هر که را خواهی، خوار گردانی»^۱.

جنبه دوم، زمینه‌سازی آنارشیسم دینی و پرورش روحیه نفی به جای نقد بود. حصر الوهی قدرت، موجب می‌گردد که افراد همواره به هر حکومتی چون امری بی‌بنیاد بنگرند و هیچ گونه مشروعیتی برای آن قائل نباشند. چنین رویکردی، دست کم، مانع از آن خواهد بود که افراد، هیچ گونه نقش مشارکتی برای خود در سامان دادن به امور در نظر نگیرند و به این ترتیب، میزانی از اصلاح و سازندگی را که از آنان بر می‌آمد به انجام نرسانند. اما در حد دست بالا، این رویکرد آنارشیستی، به رواج هرج و مرج اجتماعی منجر خواهد شد. همه معایب آنارشیسم، در مورد شکل دینی آن نیز صادق خواهد بود. در اینجا مناسب است سخن حضرت امیر علیه السلام را به هنگامی که شعار خوارج، یعنی «لا حکم الا لله» را شنید، مورد توجه قرار دهیم: «سخن حقی است که به آن باطلی خواسته شده، آری، حکم جز از آن خدا نیست، ولی اینان می‌گویند که امارت و حکومت، ویژه خداوند است و بس، و حال آن که، مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مؤمن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از زندگی خود تمتع گیرد، تا زمان هر یک به سر آید و حق بیت المال مسلمانان گرد آورده شود و با دشمن پیکار کنند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستانند و نیکوکار بیاساید و

۱. آل عمران/ ۲۶: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء

از شر بدکار آسوده ماند^۱». در این سخن، به روشنی، آثار شیسم دینی خوارج مورد انتقاد قرار گرفته است.

در این محور نیز همچون سایر محورهای آسیب‌شناسی، داد و ستدی میان دو قطب آسیب وجود دارد. اگر در تربیت دینی، توجیه ظلی قدرت، در شکل تام و تمام خود آشکار شود، به طوری که افراد چنان تربیت شوند که هر سلطانی را به منزله سایه خدا، مقدس و محترم بشمارند، ممکن است روزی از قطب دوم، یعنی آثار شیسم دینی، سر بر آورند (با فرض این که بخواهند همچنان دیندار بمانند). این از آن رو است که به طور غالب، حکومت‌ها از ظلم‌های خواسته و ناخواسته، برکنار نیستند و افراد به سبب عدم تحمل نسبت به ظلم، ترجیح خواهند داد هیچ حکومتی را مشروع تلقی نکنند و قدرت را در انحصار خدا ببینند. از سوی دیگر، تأکید بر حصر الوهی قدرت، سرانجام از توجیه ظلی قدرت سر بر خواهد آورد. پرورش گرایش‌های آثار شیسم دینی در افراد، به هنگامی که آنان آسیب‌های ناشی از هرج و مرج اجتماعی را لمس کنند، آنان را مهیای آن خواهد ساخت که هر حکومت و حاکمی را که بر این وضع خاتمه دهد، موهبتی الهی بشمارند، هر چند که خود، منشاء ظلم‌های بسیاری باشد.

تربیت دینی در شکل سالم آن، با پرهیز از این دو قطب آسیب زا، زوج مفهومی امامت / عدالت را سرلوحه کار خویش در حوزه سیاسی قرار می‌دهد.

زوج مفهومی امامت / عدالت با هر دو قطب آسیب‌زای مذکور متفاوت است. عنصر امامت، تفاوت آن را با حصر الوهی قدرت نشان می‌دهد زیرا حاکی از آن است که خداوند، میزانی از قدرت و حاکمیت خود را به کسانی ارزانی می‌کند. از سوی دیگر، عنصر عدالت، تفاوت آن را با توجیه ظلی قدرت نشان می‌دهد زیرا حاکی از آن است که شاخصی مستقل از خود امام، یعنی عدالت، وجود دارد که رفتار وی با آن سنجیده می‌شود و به سبب مطابقت با آن است که مشروعیت می‌یابد.

زوجیت و پیوند عمیق میان امامت و عدالت، یکی از آموزه‌های اساسی قرآن است که در این آیه مطرح شده است: «وَأَذِنتُ لِبَرَاهِيمَ رِيهَ بَكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۰: «كَلِمَةً حَقَّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ، نَعَمْ إِنَّهُ لِحَكْمِ الْإِلَهِ، وَلَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ: لَا أَمْرَةَ، وَإِنَّهُ لَا يَدُ مِنْ أَمِيرٍ بِرِوَاغِ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيَجْمَعُ بِهِ الْفِيءَ وَيُقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَتَأْمَنُ بِهِ السَّبِيلُ وَيُؤَخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْغَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بِرِوَيْسْتَرَاخٍ مِنَ فَاجِرٍ».

للتاس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، (خدا به او) فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. (ابراهیم) پرسید: از دودمانم چه‌طور؟ فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد^۱.

چند نکته مهم در این آیه مطرح شده است. نخست این که خداوند از قدرت و حاکمیت خود به ابراهیم اعطا می‌کند و وی را امام می‌گرداند و این در تعارض با حصرالوهمی قدرت است. دوم این که خداوند هنگامی امامت را به ابراهیم اعطا می‌کند که وی قابلیت خود را طی آزمون‌های دشواری (برائت از مشرکین که شامل خویشان وی نیز می‌شد، بردن همسر و فرزندش به سرزمینی خشک و لم یزرع، و اقدام به قربانی کردن فرزندش اسماعیل برای اجرای فرمان خدا) به اثبات می‌رساند. به عبارت دیگر، مشروعیت امامت، در گرو قابلیت‌های معینی است که امام از آنها برخوردار است و این در تعارض با توجیه ظلی قدرت است. نه هر که قدرتی در دست داشت، از مشروعیت برخوردار است، بلکه تنها قدرتی که بر قابلیت‌های مذکور استوار باشد، مشروع است. سوم این که قابلیت‌های مذکور، در عدالت، تجلی تام می‌یابد.

عدالت متضمن حق‌گرایی است و کسی که حقی را (از خود، خلق یا خدا) پایمال سازد، به ظلم روی برده است. از این رو، هنگامی که ابراهیم درباره جریان یافتن امامت در دودمانش سؤال می‌کند، خداوند در پاسخ می‌فرماید که این عهد به بیدادگران نمی‌رسد.

ملازمت مفهومی امامت با عدالت، موجب می‌گردد که شخص امام و رفتارهای وی همواره با عدالت سنجیده شود. به این ترتیب، عدالت چون شاخصی برای اندیشه و ارزیابی رفتار امام در نظر گرفته می‌شود. از این رو، امام علی علیه السلام خود می‌گوید: «و مپندارید که گفتن حق به من، بر من گران می‌آید و نخواهم که مرا بزرگ انگارید زیرا هر که شنیدن حق بر او گران آید، یا نتواند اندرز کسی را در باب عدالت بشنود، عمل کردن به حق و عدالت بر او دشوارتر است. پس با من از گفتن حق یا رای زدن به عدل باز نایستید، زیرا من در نظر خود بزرگ‌تر از آن نیستم که مرتکب خطا نشوم و در اعمال خود از خطا ایمن باشم. مگر آن که خدا مرا در آنچه با نفس من رابطه دارد، کفایت کند زیرا او

توانا تر از من به من است^۱».

در هم تنیدگی امامت / عدالت، چون شاخصی برای سنجش، به ویژه هنگامی ضرورت بیشتری می‌یابد که امام تعیین شده از نزد خدا حکومت نمی‌کند (مانند زمان غیبت امام). این شاخص باید برای سنجش حاکمان به کار گرفته شود. تنها در صورت ملازمت و مطابقت حاکمان با عدالت، و به میزانی که این ملازمت و مطابقت حاصل شود، مشروعیتی برای حاکمیت آنان فراهم خواهد آمد.

تربیت دینی باید عهده دار تبیین این حد میانه در محتواهای آموزشی باشد. زمینه این تبیین نیز می‌تواند بررسی و نقد دو انگاره نادرستی باشد که در دو قطب آسیب از آنها یاد شد. بررسی و نقد توجیه ظلمی قدرت و حصرالوهی قدرت، خود، روشنگری بسیاری در اندیشه سیاسی برای دانش‌آموزان فراهم خواهد آورد. در بستر چنین بررسی و نقدی، باید در هم تنیدگی امامت / عدالت تبیین گردد و شاخص قرار دادن آن برای ارزیابی رفتار حاکمان آموخته شود.

محور هشتم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
قشری‌گری	عقل ورزی	عقل‌گرایی

محورهایی که تاکنون مورد بحث واقع شده، بیشتر به مقام عمل و روابط عملی در تربیت دینی نظر داشت. اکنون به بحث از محورهایی در آسیب‌شناسی می‌پردازیم که بیشتر به مقام نظر و حوزه فکر و اندیشه فرد در تربیت دینی مربوط است.

در این محور، دو قطب قشری‌گری و عقل‌گرایی در دو سو قرار دارند و حاکی از آسیب‌هایی در تربیت دینی‌اند و عقل‌ورزی، در حد میانه است. در قطب نخست، مراد از قشری‌گری و جمود این است که افراد را به گونه‌ای بار آورند که به رعایت ظواهر شریعت تمسک جویند، اما در فهم منطقی آنها نکوشند. به این ترتیب، افراد نسبت به معیارها و پشتوانه‌های شناختی و معرفتی ظواهر شریعت، بصیرتی ندارند و حتی ممکن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «لاتظنوا بی استغفالا فی حق قبل لی ولا التماس اعظام نفسی، فانه من استنقل الحق ان ینال له او العدل ان ینرض علیه کان العمل بهما انقل علیه فلاتکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطيء ولا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی».

است دلیل هم نخواهند. در این شکل از تربیت، افراد را طوری بار می‌آورند که امور دینی را به اعتبار این که مقدس است، فقط بپذیرند و به دنبال دلیل و معیار نباشند.

جمود یکی از آسیب‌های تربیت دینی است زیرا در آن، افرادی قشری و ظاهربین به بار می‌آیند که نه تنها خود، بی‌مایه و سطحی‌اند، بلکه بالقوه، برای جامعه اسلامی نیز خطرناک‌اند. این از آن رو است که می‌توان آنها را با تمسک به ظاهر شریعت، از روح آن غافل ساخت. یک نمونه از این امر در نبرد صفین رخ داد که افرادی برای رعایت احترام صفحات کاغذین قرآن، آلت دست معاویه شدند و علی علیه السلام را کنار زدند و سرانجام به صورت خوارج با وی به نبرد برخاستند. از این رو است که آن حضرت می‌گوید: «بسا اهل ظاهر شریعت که دین ندارد^۱». خوارج، اکنون در تاریخ اسلام، نمونه‌ای مجسم برای نشان دادن جمود و نتایج آن هستند. هنگامی که جهل با اصرار بر ظواهر همراه شود، دشواری به بار می‌آورد. توجه به ظواهر شریعت، بی‌تردید لازم است، اما تنها باید آن را از جهل دور کرد و بر بصیرت و فهم مبتنی ساخت. بنابراین، جمود و قشری‌گری یکی از آسیب‌های جدی تربیت دینی است که بسیار هم در کمین می‌نشیند و دامی گسترده دارد. قطب دوم در این محور، عقل‌گرایی است. در اینجا عقل‌گرایی که متفاوت با عقل‌ورزی لحاظ شده، به منزله یکی از آسیب‌های تربیت دینی محسوب می‌شود. مراد از عقل‌گرایی (با توجه به تمه «گرایی» در آن) نوعی افراط در بهره‌وری از عقل است؛ به این معنا که تنها و تنها هر چیزی که از صافی عقل ما بگذرد، پذیرفتنی تلقی شود. چرا باید این امر به عنوان لغزشگاهی در تربیت دینی محسوب شود؟ زیرا همه حقایقی که در جهان وجود دارد، از صافی عقل، قابل «عبور» نیست، بلکه عقل در برابر برخی از آنها به تحیر می‌رسد. انسان موجودی محدود و محاط در جهان است؛ هم پیکر و هم عقل وی در محدوده این احاطه است. یعنی ما هم به لحاظ فیزیکی و هم به لحاظ متافیزیکی، محدود و محصوریم. همان‌گونه که آسمان و زمین جهان، ما را در بر گرفته، وجودهایی نیز در آن هستند که بر ما محیط‌اند و ما را در بر گرفته‌اند. چنین نیست که همه چیز در این جهان از صافی عقل ما گذر کردنی باشد.

از این رو، در لسان شریعت آمده است که در ذات خدا اندیشه نکنید. چرا نباید انسان در ذات خدا اندیشه کند؟ این یک منطقه ممنوعه است، برای این که عقل ما در اینجا

دیگر نمی‌تواند حرکت کند و در این راه، پایش آبله بر می‌دارد. حضرت امیر علیه السلام در خطبه‌ای در وصف خداوند چنین می‌گوید: «الذی بطن من خفیات الامور وظهر فی العقول بما یری فی خلقه من علامات التدبیر؛ او کسی است که از امور پوشیده، پنهان است و در (آینه) اندیشه‌ها به واسطه آنچه در آفریده‌هایش از نشانه‌های تدبیر دیده می‌شود، جلوه نموده است^۱». حال، آیا عقل می‌تواند بگوید چون ذات خدا از صافی من نمی‌گذرد، پس به آن باور ندارم؟ مگر نه این است که انسان در این جهان، محاط است و او را یارای خروج از همه محدوده‌ها نیست؟ در واقع، عقل وقتی عاقل می‌شود که حدود خود را قبول کند و در شناخت این حدود بکوشد. بخشی از عقل، این است که به حدود خود واقف شود؛ در غیر این صورت، عقل بیش از هر زمان به سفاقت نزدیک شده است.

به این ترتیب، دو لغزشگاه تربیت دینی، یکی جمود و قشری‌گری و در حد پوسته باقی ماندن است و دیگری عقل‌گرایی است که در پی آن است که تا آخرین هسته را بشکافد، در حالی که هسته‌های سختی وجود دارد که در آنها نمی‌توان نفوذ کرد و متعقل در آنها کارگر نیست. در این محور نیز همانند محورهای قبل، باید به داد و ستد نهانی میان دو قطب توجه داشت و از آن بر حذر بود. بیش از حد نزدیک شدن به قطب جمود، وقتی که با سر خوردن از نتایج آن همراه شود، ممکن است کار را به عقل‌گرایی بی‌لجام بکشاند؛ همان‌گونه که افراط نمودن در این نوع عقل‌گرایی نیز به وقت سر خوردن از نتایج آن، می‌رود که سر از جمود و بسنده نمودن به ظاهر برآورد.

در حد میانه، عقل‌ورزی قرار دارد. در عقل‌ورزی، بر خلاف عقل‌گرایی، حدود عقل مورد توجه است. بر این اساس، عقل در بیرون از محدوده خود، به کار تحلیل و بررسی روی نمی‌آورد. اینجا عرصه حیرت عقل است و البته حیرت نیز خود با نوعی معرفت همراه است؛ معرفتی که البته تحلیلی نیست. اما عقل در محدوده خود، به طور کامل در کار است.

اصول اعتقادات دینی مانند توحید، نبوت و معاد، همه دارای پشتوانه عقلانی است و باید فرد در مورد آنها به فهم و درک نایل شود، به نحوی که بتواند آنها را قابل دفاع عقلانی بیابد. نه تنها در اصول، بلکه در فروع دین هم پشتوانه عقلانی وجود دارد. تقلید در احکام دین، تنها به معنای رجوع به متخصص علم دین است، آن هم برای کسی که

۱. شیخ صدوق: التوحید. باب التوحید و نفی التشبیه. حدیث ۱.

خود، امکان یافتن این نوع اطلاع و تخصص را ندارد. اما این به معنای آن نیست که چرایی نماز، روزه، حج، جهاد و نظیر آنها مشخص نباشد. این چرایی‌ها حتی در خود متون دینی هم به صراحت بیان شده است. به طور مثال، قرآن اشاره دارد که روزه برای آن واجب شده که آدمی به تقوا (که متضمن کنترل و تسلط بر تمایلات اولیه و غریزی است) نایل شود. حضرت امیر^{علیه السلام} سخنی گسترده در این مورد دارد که می‌سزد در اینجا آورده شود: «خداوند ایمان را واجب نمود، برای پاک‌ی دل‌ها از شرک و نماز را برای منزّه ساختن مردم از خودخواهی و زکات را برای رسیدن روزی و روزه را برای آزمودن اخلاص مردم و حج را برای نیرو گرفتن دین و جهاد را برای عزت و ارجمندی اسلام و امر به معروف را برای اصلاح مردمان و نهی از منکر را برای باز داشتن سفیهان از زشتی‌ها و صلّه رحم را برای افزون شدن شمار خویشاوندان و قصاص را برای ممانعت از خونریزی و اجرای حدود را برای بزرگ نشان دادن زشتی اعمال حرام و منع از شرابخواری را برای حفاظت از عقل‌ها و اجتناب از دزدی را برای رعایت عفت مردم و ترک زنا را برای سلامت نسب‌ها و ترک لواط را برای افزونی نسل و شهادت‌ها را برای گرفتن حقوق انکار شده و ترک دروغ‌گویی را برای حرمت یافتن راستگویی و سلام کردن را برای ایمنی بخشیدن از هر چه مایه هراس است و امامت را برای نظام امت و اطاعت را برای بزرگداشت امام^۱».

بنابراین، عقل‌ورزی عرصه وسیعی در دین و تربیت دینی خواهد داشت. بر این اساس، نباید در تربیت دینی، صورتی عقل‌ستیز به اسلام بخشید. برخی با توسل به مفاهیمی مانند عبودیت، به این نوع عقل‌ستیزی روی می‌آورند. عبودیت در این بیان، حاکی از سؤال نکردن، نفهمیدن و تنها قبول کردن است. در حالی که عبودیت، خود ملازم با معرفت است. از این رو، در ذیل آیه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون^۲» در روایات آمده است که مراد از «ل‌يعبدون» «ل‌يعرفون» است یعنی این که خداوند بشر را

۱. نهج البلاغه: کلام ۲۴۴؛ «فرض الله الايمان تطهيرا من الشرك، والصلاة تنزيها عن الكبر، والزكاة تسيباً للرزق، والصيام ابتلاء لاختلاص الخلق، والحج تقوية للدين، والجهاد عز للاسلام، والامر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر ردعا للسفهاء، وصلّة الرحم مناهة للعبد، والقصاص حقن للدماء، واقامة الحدود اعظاما للمحارم، وترك شرب الخمر تحصينا للعقل، ومجانبة السرقة ايجابا للعفة، وترك الزنا تحصينا للنسب، وترك اللواط تكثيرا للنسل، والشهادات استظهارا على المحاجدات، وترك الكذب تشريفا للصدق، والسلام امانا من المخاوف، والامامة نظاما للامة، والطاعة تعظيما للامامة».

آفریده که خدا را عبادت کند و مراد از آن این است که به معرفت خدا نایل شود^۱. با نظر به آنچه گذشت، تربیت دینی، مستلزم عقل‌ورزی است و دو دام جمود و عقل‌گرایی، به منزله آسیب‌های آن محسوب می‌شوند.

محور نهم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
خرافه پردازی	حق باوری	راز زدایی

در این محور، قطب نخست، خرافه‌پردازی و قطب دوم، راز زدایی نامیده شده است که هر دو از جمله آسیب‌های تربیت دینی است. حد میانه، حق باوری است. در قطب نخست، خرافه‌پردازی قرار دارد. عاملی که در حوزه دین و تربیت دینی، زمینه را برای خرافه فراهم می‌آورد، این است که در دین، سخن از قدرت لایزال الهی است که هر کاری را برای خدا ممکن می‌کند. وقتی که مریبان با این سرمایه، در بازار جهل متریان، به سودا می‌پردازند، کالای خرافه را تولید می‌کنند. خرافه حاصل به کار بستن نابخردانه قدرت لایزال الهی توسط آدمی است. از همین جاست که آسیب‌زایی خرافه‌پردازی آشکار می‌شود. خرافه حاصل تحریف حقایق دینی است و علاوه بر این که حقیقتی دینی را بی‌اعتبار می‌سازد و از دین، صورتی نازیبا ترسیم می‌کند، در جریان تربیت دینی، کسانی را به اعتقاد بر این امور بی‌اعتبار پای‌بند می‌کند. معلمی در درس معارف، در بیان برخورد شجاعانه علی علیه السلام در خیبر با مرحب، مرد نامدار میدان‌های نبرد، اظهار می‌کرد که وقتی آن حضرت، شمشیر خود را بر سر مرحب فرود آورد، او و اسبش به دو نیم شد؛ به نحوی که اگر کسی آن نیمه‌ها را در ترازوی می‌نهاد، به طور دقیق با هم برابر می‌آمدند! شجاعت مثال زدنی آن حضرت بی‌تردید، راست است، اما این تنها بیانی کج اندیشانه از آن همه راستی است.

در قطب دوم، راز زدایی قرار دارد. منظور از راز زدایی، ساده‌سازی است؛ به این معنا که هر چیزی، بی‌کم و کاست، به اموری عادی و معمولی تبدیل گردد. وقتی مربی در جریان تربیت دینی به این قطب نزدیک می‌شود، می‌کوشد هر امر خارق عادت را به امری عادی فرو بکاهد و هر معجزه الهی را به زبان امور عادی که در اطراف ما جریان

دارد بیان کند. این نیز آسیبی در تربیت دینی محسوب می‌شود زیرا نه تنها منجر به کتمان برخی حقایق دینی می‌شود، بلکه افق دید مترییان را در حد طبیعت محصور می‌سازد. در محاوره موسی علیه السلام با خدا، چنان که در قرآن آمده، بیان روشنی از این امر مطرح شده است که در جهان، رازهای سر به مهری وجود دارد و نمی‌توان و نباید همه حقایق جهان را چنان عادی بخواهیم که در نگاه ما بگنجد: «و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم». فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر به جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید». پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن راریز ریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: «تو منزهی! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم»^۱.

در این محور نیز داد و ستدی نهانی میان دو قطب برقرار است. افراد ممکن است از آن جهت به قطب ساده‌سازی روی آورند که بی‌محابا به سوی قطب خرافه‌پردازی رانده شده‌اند. به همین قیاس، سر برآوردن برخی از قطب خرافه‌پردازی ممکن است ناشی از آن باشد که ساده‌سازی بی‌حد و اندازه‌ای را به تجربه در آورده‌اند که آدمی را دلزده می‌کند و تشنه حقایق حیرت‌آور می‌سازد.

در حد میانه، حق باوری قرار دارد. در حق باوری، فرد به دور از خرافه‌پردازی و ساده‌سازی، به حقایق مسلم دینی اعتقاد می‌ورزد. قرآن سخن از بیناتی (معجزاتی) به میان آورده که انبیا به مردم عرضه داشتند، مانند دم حیات بخش عیسی علیه السلام و عصا و ید بیضای موسی علیه السلام. قبول این نوع حقایق، به نحوی که در قرآن و متون دینی آمده، آن را از خرافه‌پردازی متمایز می‌سازد؛ همان‌طور که آن را از راززدایی نیز متفاوت می‌کند. در حالی که در جریان راززدایی، سعی بر آن دارند که همه ماورای طبیعت را به طبیعت فرو کشند و فروکاهند؛ دین و تربیت دینی به دنبال آن است که فهم آدمی از طبیعت را نیز آغشته به ماورای طبیعت سازد و این طبیعت نمایان را در قاعده هر می قرار دهد که با رشته‌های علم و قدرت و تدبیر، به کانونی نهانی متصل است. ابن سینا این نکته را به زیبایی بیان داشته است: «معجزه، طبیعت نامأنوس است و طبیعت، معجزه نامأنوس». به

۱. اعراف/۱۴۳: «ولما جاء موسی لمیقنتا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر

مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المؤمنین».

راستی، همین طلوع هر روزه خورشید از هزار بطن ظلمت و سربر آوردن شکوفه‌های لطیف از عمق استخوانی شاخه‌ها معجزاتی حیرت آورند؛ مسأله تنها این است که ما به آنها انس یافته‌ایم.

بنابراین، تربیت دینی در پی آن است که حق یابی و حق باوری را در افراد پدید آورد، اما این مقصود، نیازمند آن است که از دو گونه آسیب، در دو سوی خرافه‌پردازی و راززدایی، در امان بماند.

محور دهم:

قطب اول	حد میانه	قطب دوم
انحصارگرایی	حقیقت‌گرایی مرتبتی	کثرت‌گرایی

در دو قطب آخرین محور، انحصارگرایی و کثرت‌گرایی قرار دارند که هر دو در شمار آسیب‌های تربیت دینی هستند. در حد میانه از حقیقت‌گرایی مرتبتی، سخن به میان خواهیم آورد.

در قطب نخست، انحصارگرایی به این معناست که فرد تصور کند حقیقت و خیر، به طور کامل و به نحو صرف، تنها در دین و آیین او تمرکز یافته است. بیان واضحی از انحصارگرایی، در این سخن فردوسی آمده است: «هنر نزد ایرانیان است و بس». این انحصارگرایی در هنر است، اما منطقی آن به همین شکل در عرصه دین نیز می‌تواند مطرح شود. انحصارگرایی یکی از آسیب‌های تربیت دینی است زیرا علاوه بر آن که با حقیقت ادیان منطبق نیست، در افراد تحت تربیت دینی نیز تعصب بی‌مورد به وجود می‌آورد و باب مراوده فکری میان طرفداران ادیان مختلف را به روی آنها می‌بندد.

اما چرا می‌گوییم که انحصارگرایی با حقیقت ادیان منطبق نیست؟ برخی بر آنند که ادیان سلف تحریف شده‌اند، بنابراین، نه تنها تمام حقیقت به نحو صرف در نزد اسلام است، بلکه سخن به میان آوردن از نقطه مشترکی میان اسلام و سایر ادیان نیز بی‌مورد است. خطاب خود نبی اکرم ﷺ به اهل کتاب، بطلان این استدلال را آشکار می‌سازد: «اقل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شیئاً ولا نتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله...؛ بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است متابعت کنیم (و آن این است) که بجز خدای یکتا چیزی و کسی را عبادت

نکنیم و بر او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم...^۱ حال، باید سؤال کرد که آیا در زمان نبی اکرم صلی الله علیه و آله، این ادیان تحریف نشده بودند؟ با این حال، چرا ایشان از آنها دعوت می‌کند که به حق مشترک اعتقاد ورزند؟ این نشان می‌دهد که نه اسلام بیانش این بوده است که حقیقت، تنها و به تمامی در نزد اوست و نه تحریف ادیان سلف را دلیل بر عاری شدن آنها از هر حقیقتی می‌داند.

انحصارگرایی، علاوه بر آن که با حقیقت ادیان منطبق نیست، به لحاظ تربیتی هم آسیب‌زا است. ادعای انحصار، در آنان که به آیین مورد نظر معتقدند، تعصب منفی به بار می‌آورد و در آنان که به آن معتقد نیستند، مقاومت و معارضة به دنبال می‌آورد. در نهایت، به این ترتیب، باب مرادوه فکری میان آیین‌های مختلف بسته می‌شود و اگر از این طریق، راه دست‌یابی به حقایقی برای برخی فراهم می‌بود، آن طریق نیز به طور کامل مسدود می‌شود.

در قطب دوم این محور، کثرت‌گرایی قرار دارد. کثرت‌گرایی به معانی مختلفی به کار می‌رود که برخی ناموجه و برخی موجه است. معنایی که در اینجا مورد نظر است و ناموجه و مردود می‌باشد، این است که بگوئیم ادیان یا نحلّه‌های مختلف، به یک اندازه از حقایق برخوردارند. در این بیان، کثرت‌گرایی حاکی از آن است که حقیقت، با توزیعی برابر و یکسان، میان ادیان مختلف تقسیم شده است. فراهم آوردن این دیدگاه در متریان نیز یکی از آسیب‌های تربیت دینی محسوب می‌شود زیرا این نظر نیز نه با حقیقت ادیان منطبق است و نه به لحاظ تربیتی، مطلوب است.

عدم انطباق کثرت‌گرایی با حقیقت ادیان از این رو است که منکر کمال‌فزاینده ادیان در طول تاریخ بشر است. خداوند با در اختیار گذاشتن ادیان، خواسته است انسان را هدایت کند، اما آیا انسان در طول تاریخ، تکامل فکری داشته است یا نه؟ بدون اینکه نظر بر تکامل خطی باشد، می‌توان بر این باور بود که در مجموع، رشد فکری انسان، صعودی بوده است. حال، با توجه به این که مخاطب ادیان، یعنی انسانها، در مدارج نوبنی از فکر و اندیشه استقرار می‌یابند، چطور ممکن است ک سخن الهی در قالب ادیان، با این تحول فکری، تناسب نیابد و سخن به قدر فهم مخاطب بیان نشود؟ بر این اساس، می‌توان گفت که با قبول رشد فزاینده فکری بشر در طول تاریخ، ادیان نیز کمال

فزاینده‌ای داشته‌اند و به طور طبیعی، ادیان متأخرتر، از کمال بیشتری برخوردار بوده‌اند. علاوه بر آن، دستخوش تحریف و تغییر قرار گرفتن برخی از ادیان نیز، قابل انکار نیست. بر این اساس، ادیان به لحاظ درجه حقانیتشان، نمی‌توانند برابر باشند. بنابراین، کثرت‌گرایی به معنای مذکور، قابل قبول نخواهد بود زیرا با واقعیت ادیان منطبق نیست. کثرت‌گرایی، به مفهوم مذکور، به لحاظ تربیتی نیز مطلوب نیست زیرا با توجه به ایده برابری ادیان در میزان حقیقت، میل درونی افراد را برای تحقیق و تفحص در سایر ادیان کاهش می‌دهد. هر کس در آیین خود، آسوده و راضی است زیرا تصور نمی‌کند حقیقتی در سایر آیین‌ها باشد که او آن را از دست داده باشد. جالب توجه است که دو قطب متقابل این محور، از این جهت، کارکرد مشابهی دارند که هر دو به نفی امکان مرآوده فکری میان طرفداران ادیان مختلف می‌انجامند.

در این محور نیز مانند محورهای قبلی، می‌توان از داد و ستد نهانی میان دو قطب مذکور سخن به میان آورد. برکنار دانستن سایر ادیان از هر حقیقتی و منحصر نمودن آن در دینی معین، می‌تواند فرزندی چون کثرت‌گرایی دینی به دنیا آورد. زیرا در برابر داعیه انحصارگرا مبنی بر این که تمام حقیقت تنها در نزد وی است، کثرت‌گرا ادعا می‌کند که آن حقیقت، نه تنها انحصاری نیست، بلکه به همان میزان، در سایر ادیان نیز حضور دارد. به ستوه آمدن از انحصارگرایی، منجر به کثرت‌گرایی می‌شود. به عکس، بیش از حد به قطب کثرت‌گرایی نزدیک شدن و همه نحله‌ها را به یکسان از حقیقت برخوردار دانستن، سودای مزیت خواهی را در هر نحله‌ای به دنبال می‌آورد. اما از آنجا که کثرت‌گرایی، با اصرار بر برابری حقانیت، راه را بر هر نوع مزیتی بسته است، ممکن است مزیت سایر نحله‌ها به یکباره انکار شود و تمامی آن در مرام خود فرد تمرکز داده شود.

حد میانه در این محور، عبارت از حقیقت‌گرایی مرتبتی است. در اینجا، از طرفی، نظر بر آن است که حقیقت‌های مشترکی میان ادیان وجود دارد و بر خلاف نظر انحصارگرا، حقیقت به تمامی و تنها در یک دین تمرکز نیافته است. از طرف دیگر، نظر بر آن است که حقیقت، برخلاف تصور کثرت‌گرا، به صورت برابر در میان ادیان توزیع نشده است، بلکه میزان بهره‌وری ادیان مختلف از حقیقت، متفاوت است. بر این اساس، بیان این سخن بجاست که برخی از ادیان، حقانیت بیشتری نسبت به ادیان دیگر دارند. البته، تعیین نهایی این امر را که، در مقام اثبات، کدام دین از حقانیت بیشتری

برخوردار است، باید به طور طبیعی، در گرو بحث و نظر میان پیروان ادیان مختلف دانست. به نظر می‌رسد، این موضع، با توجه به سیر تاریخی و تکاملی ادیان، به حقیقت ادیان، بیشتر نزدیک باشد و در عین حال، از حیث تربیتی نیز موجه‌تر باشد زیرا امکان مراد فکری میان طرفداران ادیان مختلف را فراهم می‌آورد و به این ترتیب، زمینه افزودن بر اندوخته حقیقت در نزد آنان را علی‌الاصول هموار می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند، چاپ اول، انتشارات سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۷۸ ش.
۲. نهج البلاغه، گردآوری سید شریف رضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ش.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، الطبعة الاولى، مصر: داراحیاءالکتب العربیه، ۱۳۷۸ ق.
۴. بهبودی، محمدباقر، تدبیری در قرآن، انتشارات سنا و نشر جلوه پاک، ۱۳۷۸ ش.
۵. الحکیمی، محمدرضا؛ الحکیمی، محمد؛ الحکیمی، علی، الحیاء، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. خوانساری، جمال‌الدین محمد، شرح غررالحکم ودررالکلم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
۷. زینعلی، غلام‌حسین، دوازده امام در منابع اهل سنت، فصلنامه علمی - تخصصی علوم حدیث، ۶، زمستان ۱۳۷۶ ش.
۸. الصدر، محمدباقر، مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن‌الکریم، بیروت: دارالتوجیه الاسلامی.
۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ ق - ۱۹۷۲ م.
۱۰. الطوسی، محمد بن حسن، الامالی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۱ ق.
۱۱. الصدوق، الشیخ محمد بن علی، التوحید، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ ق.
۱۲. الکلبینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.