انتخاب عقلاني در آموزه‏هاي اسلامي

حسن خيري 1

چكيده

در اين نوشتار، با رويكرد جامعه‏شناختي، بر اساس آموزه‏هاي اسلامي، جايگاه و مؤلّفه‏هاي انتخاب عقلاني مورد بررسي قرار گرفته است. رويكرد نظري تحقيق بر اين پيش‏فرض استوار است كه دين با محوريت تكليف‏مداري براي تكامل انسان تشريع گرديده است. از اين‏رو، هويّت انسان واكاوي شده و منطبق با نظريه «فطرت»، نقش دين هماهنگي و سامان‏دهي تعامل قواي دروني و تعامل اجتماعي مي‏باشد، به گونه‏اي كه ساختار و فضايي را ايجاد مي‏كند كه با ارائه نگرش و توسعه مفاهيم، زمينه‏ساز انتخاب عقلاني ويژه دين‏مداري مي‏گردد.

كليدواژه‏ ها: انتخاب، دين، عقلانيت، هويّت انساني، حبّ ذات، آگاهي، احساسات.

مقدّمه

در اين نوشتار با اين پيش‏فرض، كه لازمه تكليف‏مداري در دين‏داري، كنش ارادي و اختياري است و دين با ارائه ساختار ارزشي و هنجاري، زمينه‏ساز و فراهم‏كننده بستر كنش و جهت‏دهنده نگرش‏ها و توسعه‏دهنده مفاهيم است، بر آن هستيم تا مؤلّفه‏هاي كنش عقلاني در ساختار اجتماعي منبعث از دين را ترسيم نماييم و جايگاه عقل به عنوان يكي از ساحت‏هاي وجودي انسان، و انتخاب عقلاني به عنوان يكي از رويكردهاي رايج در جامعه‏شناسي را از منظر اسلام واكاويم. بدين منظور، نخست به بررسي هويّت انسان و خاستگاه عقل در ساحت وجودي و هويّتي انسان پرداخته و سپس به مفهوم «عقلانيت» از منظر برخي انديشمندان اشاره نموده و در پايان، برداشت خود را از موقعيت عقل و انتخاب عقلاني و مؤلّفه‏هاي عقلانيت از منظر اسلام ارائه مي‏دهيم.

چيستي دين

دين به عنوان معادل «Religion» مفهوم فراگيري است كه به كلّيت دين، پيش از تجلّي خارجي‏اش تعلّق مي‏گيرد. تا زماني كه برداشت‏ها و تلقيات متفاوت از دين واحد در قالب گروه‏هاي كلامي مجزّا شكل نگرفته و رسميت اجمالي و تفصيلي نيافته، هنوز چيزي به عنوان مذهب به ظهور نرسيده است. 2

ابن رشد «وحي» را متمّم و مكمّل علوم عقلي و وظيفه فلسفه را بررسي عقلاني آموزه‏هاي ديني مي‏دانست. وي با توجه به پذيرش معاني تأويلي قرآن، قلمرو وسيعي براي دين قايل مي‏شد. ابن طفيل، فيلسوف اندلسي، قلمرو دين را حقايقي مي‏دانست كه به سعادت انسان‏ها

منجر مي‏شوند. سهروردي قلمرو دين را مشتمل بر دنيا و آخرت مي‏دانست و آخرت را غايت دنيا معرفي مي‏كرد. 3 دانشمندان زيادي مانند يونگ، ويليام جيمز، و آلكسيس كارل نظريه «فطري بودن دين» را مطرح كرده‏اند. 4

تحويل‏گرايان سعي مي‏كنند باور ديني را از طريق ارجاع به مبادي غيرديني، مانند وضع رواني افراد، مقتضيات اجتماعي، شرايط اقتصادي و مناسبات قدرت تبيين نمايند. تعاريف تحويل‏گرايانه از دين را به دوره آغازين مطالعات دين‏پژوهي در غرب، كه به شدت از انديشه‏هاي اثبات‏گرايانه متأثر است، نسبت مي‏دهند. 5

شلاير ماخر را در غرب، به وسيله رويكرد شهودي‏اش نسبت به دين، به عنوان ناجي دين مي‏شناسند؛ چراكه با مستقل و آزاد ساختن دين از فلسفه و علم و متّكي نمودن آن بر قلب و احساس به جاي انديشه و عمل، موجب گرديد قلمرو و معيارهاي تشخيص درستي و حقّانيت دين از ديگر حوزه‏ها منفك گردند و از دست‏اندازي‏هاي منتقدان جسوري كه بي‏محابا متعرّض ساحت قدسي آن مي‏شوند، در امان بماند. 6

اثبات‏گرايان دين را حامل خرافات و جهل و حاوي عناصر بر جاي مانده از گذشته بدوي بشر مي‏دانند. پارسونز گرچه به اين رويكرد پاي‏بند است، ولي اعتقاد دارد: دين مي‏تواند ارزش‏ها را بيافريند، هنجارها را شكل دهد، نقش‏ها را سازمان دهد و رهنمودي كلي براي نظام‏هاي اجتماعي، شخصيت و رفتار ارائه نمايد. 7

نزد دوركيم، دين متمايزكننده امور تقدّس از نامقدّس است كه براي حفظ انسجام اجتماعي كاركردي ويژه دارند. بر اين اساس، وي درصدد يافتن جايگزين‏هاي مناسبي براي دين بود تا بتواند خلأ دين در عصر صنعتي را جبران نمايد. به عبارت ديگر:

از نظر دوركيم، ذات دين عبارت است از: تقسيم جهان به دو دسته نمودار مقدّس و غيرمقدّس... مقوله ديني بر اساس تمايز در بخش جهاني، بخش غيرمقدّس و بخش مقدّس ساخته شده است... دين آفرينش جمعي است. پس مذهب مستلزم وجود امر مقدّس، سپس سازمان يافتن باورهاي مربوط به امر مقدّس و بالاخره، مستلزم مراسم و اعمالي است كه به نحوي كم و بيش منطقي، مشتق از باورها هستند. «مذهب» عبارت است از: دستگاهي همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور مقدّس... . آدميان هيچ‏گاه، جز جامعه خودشان چيز ديگري را نپرستيده‏اند.8

در ديدگاه ماركسيسم دين مانعي بود كه بايد جاي خود را به دين عرفي «توسعه سوسياليستي» مي‏داد. 9

روان‏شناسان ديني بر كاركردهاي دين در تسكين آلام و كاهش نوميدي بشر در زندگي اجتماعي و افزايش تحمّل‏پذيري و تمكين همراه با آرامش‏خاطر، غلبه بر ترس از مرگ، فراهم آوردن كانوني براي اتّكا و سرسپردگي و سرانجام، دست‏يابي به نوعي تشفّي رواني و ايجاد شخصيت همساز تأكيد كرده‏اند. 10 رودلف اتو و آندريوگريلي عنصر جداكننده دين از شبه دين را احساس هيبت و تكريم همراه با خشيت نسبت به امر مقدّس ديده‏اند. برخي نيز فصل مفارق ميان اين دو مقوله قرين را در عنصر ايمان يافته‏اند. 11

كليفورد گيرتز، دين‏پژوه نمادگرا، معتقد است: نمادهاي ديني مانند اشيا و مكان‏هاي مقدّس، اعمال مناسكي و سرگذشت‏هاي قدّيسان، كلان نمادهايي (ماكرو سيمباليك) هستند كه در تفسير معناي زندگي به فرد كمك مي‏كنند. وي دين را نظامي نمادين مي‏داند كه از طريق مفاهيم مدوّن، نظم عمومي موجود، خلق‏ها و انگيزه‏هاي پايدار، گسترده و پرقدرتي در مردمان پديد مي‏آورد و آن را با چنان هاله‏اي از حقيقت مي‏پوشاند كه گويي تنها واقعيت ممكن است. همچنين او معتقد است: نمادها، به ويژه نمادهاي مناسكي قادرند فضا و شرايطي براي گروندگان پديد آورند كه در آن، به شناخت عميق‏تري از واقعيات نايل گردند.

نمادگراياني همچون گيرتز و برگر آراء خويش را بر پيش‏فرض‏هايي درباره معناداري و نظم جاري در جهان استوار ساخته‏اند. بر همين اساس، برگر مي‏گويد: دين كوشش جسورانه‏اي است براي آنكه سراسر گيتي براي انسان معنادار شود. وي تحت تأثير گيرتز، دين را مجموعه‏اي از صورت‏ها و اعمال نمادين مي‏داند كه بشر را به موقعيت‏هاي غايي هستي مرتبط مي‏سازند. اين رويكرد دين را يك واقعيت في‏نفسه و يك امر حقيقي مي‏داند و ضمن جدّي گرفتن نقش دين، بر اهميت نمادها و رفتارهاي ديني در زندگي بشري تأكيد مي‏نمايد. 12

بيز (1994) بر اين اعتقاد است كه دين حول محور «ذات برين حضور مطلق خدا» سامان يافته است. 13 دين موجود متعالي را مطرح مي‏سازد تا به جهان دروني معنا دهد و اين همسو با ديدگاه گيرتز است كه مي‏گويد: دين توضيح‏دهنده مسئله معناست كه از محدوديت‏ها و تنگناهاي آدمي (اخلاقي، جسمي روحي) نشأت گرفته و انسان آن را به صورت پريشاني، رنج، پايان‏پذيري، مرگ، بي‏عدالتي و شر تجربه مي‏كند. 14

استوارت هوور معتقد است: دين مجموعه‏اي از نمادهاي نظام‏هاي اعتقادي است كه از لحاظ فرهنگي معنادارند و نيز محل تلفيق اين نمادها با يكديگر است؛ زيرا دين در تمام زواياي انديشه و عمل آدمي حضور دارد و يكي از موضوعات اصلي نظريه‏هاي فرهنگ و جامعه به شمار مي‏آيد. دين به صراحت، با ابعاد تجربي و هستي‏شناسي وجود، يعني با ابعاد هستي و معنا سروكار دارد. دين با قرار دادن حيات فردي در متن هدفي كيهاني و وسيع‏تر، به زندگي او معنا مي‏دهد. دين آن‏گونه كه به طور سنّتي تلقّي مي‏شود، محدود به رويدادهايي كه در قلمرو مقدّس رخ مي‏دهند، نيست، بلكه بخشي از فرهنگ است كه تصوير قابل قبولي از نظام حاكم بر هستي ارائه مي‏دهد. از اين منظر، دين و فرهنگ تفكيك‏ناپذيرند و آنچه مقدّس تلقّي مي‏شود ـ به گفته لاندباي ـ مي‏تواند متغيّري به شمار آيد كه دامنه آن از امري ذاتي تا امري كاركردي را دربر مي‏گيرد. 15

ماكس وبر دين را مبناي انگيزش و محرّكي براي فرد و جامعه مي‏دانست كه در فرايند توسعه صنعتي، ضروري بود. وي معتقد بود: روند عقلاني شدن اعتقادات ديني موجب انتقال از اديان چند خدايي به يكتاپرستي شده است. نقطه عزيمت بشر، جهان سراسر مقدّس و سرشار از موجودات قدسي بوده و سرمنزل نهايي او جهاني است افسون‏زدايي شده و به غايت، عقلاني كه فاقد هر نوع قدسيت و فرهمندي است. 16

وبر اديان را به رستگاري و شريعتي تقسيم كرده است، به گونه‏اي كه اديان رستگاري معطوف به آخرتند و اديان شريعتي معطوف به ارج نهادن به دنيا. 17

ارنست ترويلكه دين را اساس اخلاقي مثبت مي‏دانست كه در ايجاد نظم نوين اجتماعي مؤثر بود. 18

عمل‏گرايان مهم‏ترين عنصر مميّز دين را نه ابعاد اعتقادي و معرفتي و نه جنبه عاطفي آن، بلكه وجه رفتاري و آييني دين دانسته‏اند؛ چنان‏كه مارت، يكي از دين‏پژوهان متمايل به اين گرايش، مي‏گويد: در بسياري از فرهنگ‏ها، آن‏قدر كه دين در رقص تجلّي پيدا مي‏كند، در فكر و انديشه متجلّي نمي‏شود. 19

الكس دوتوكويل معتقد است: در آمريكا اين دين است كه مردم را در جهت روشنگري و تنوير افكار هدايت كرده و از طريق رعايت قوانين الهي است كه انسان به آزادي و جامعه به دموكراسي رهنمون گرديده است. 20

وجودگراياني همچون كي‏ير كگارد، بيش از داشتن اعتقادات، بر زيستن مؤمنانه تأكيد دارند. آنان معتقدند: هدف اصلي دين آن است كه انسان را به نوعي زندگي خاص ملتزم سازد و به سوي سعادت ابدي و آرماني بخواند. 21 وي معتقد است: انسان با گذار از دو عالم حس و عقل، به عالم عشق رسيده و اين همان مرحله ديني است كه از پس مراحل زيبايي‏شناختي و اخلاق سر برآورده است. او اصولاً براي دين چهار جنبه برشمرده است:

1. عقيده ديني كه جنبه شناختي و معرفتي آن است.

2. مناسك ديني كه جنبه شعائري و عبادتي آن است.

3. سازمان ديني كه جنبه اجتماعي و تعلّق كلياتي آن است.

4. تجربه ديني كه جنبه معنوي و فردي دين به شمار مي‏رود. 22

رابرتسون دين را به دين تجزّيگرا و دين‏اندماجي تقسيم كرد، به گونه‏اي كه دين در حالت تجزّيگرا، در بهترين وضعيت و در گسترده‏ترين صورت خويش، نهادي است در كنار ديگر نهادهاي اجتماعي و عرفي جامعه، و دين در حالت اندماجي، در تمامي اجزا و عرصه‏هاي جامعه حضور تأثيرگذار دارد. از دين يهود، زرتشت و اسلام به عنوان اديان اندماجي نام برده‏اند و بوديسم، مسيحيت و آيين ماني را از اديان تجزّيگرا به شمار آورده‏اند. اديان اندماجي علاوه بر توجه به فرد، به مسائل جامعه مؤمنان نيز حسّاسند، و حال آنكه اديان تجزّيگرا به شدت فردي و درون‏گرايانه‏اند. رابرتسون جوهر دين را فراگذاشتن از تجربه روزانه مي‏دانست؛ اما كانت تماميت دين را در اخلاق خلاصه كرده كه نياز مردم به داشتن سلوك اخلاقي، آنها را متوجه دين و خدا ساخته است. از اين‏رو، در دين اخلاقي كانت پرستش، مناسك و كليسا جايي ندارند. 23 سرانجام آنكه:

اسلام يك دين قانونگرا، فراگير و همه‏جانبه است، نه به معناي رسمي، بلكه به اين معناي اخلاقي كه اللّه يك خداي دربرگيرنده همه‏جانبه است كه مي‏تواند قواعدي را براي هر جنبه از زندگي... مقرّر دارد.24

دين مجموعه‏اي از باورها، ارزش‏ها و هنجارهايي است كه از جانب خدا براي بشريت نازل شده تا ساحت‏هاي وجودي انسان را در مسير تكامل و سعادت دنيا و آخرت جهت دهد و چگونه زيستن را به او بياموزد. در اين منظر، تكامل انسان مستلزم فهمي درست از هستي و اعتقاد به لزوم گزينشگري مناسب و اقدام مطابق با آن است «وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ...»بر اين اساس، مي‏توان دين را مجموعه‏اي از اعتقادات، اخلاق و احكام دانست كه براي زندگي معقول و حكيمانه از سوي خداوند حكيم براي بشرِ داراي قدرت انتخاب عقلاني ارائه گرديده است.

هويّت انساني

بنابر نظريات فطرت، انسان دست‏كم در اين دنيا و پيش از رسوخ ملكات مختلف در جان او، نوع واحدي است و داراي هويّت و ماهيت مشترك است. اين نوع واحد، بينش‏ها و گرايش‏هايي دارد كه در تمام دوران‏ها، در همه مكان‏ها و جامعه‏ها با او و درون اوست.25

انسان داراي قوا و استعدادهاي فراواني است كه در طول زندگي خود، با اختيار و انتخاب و اراده‏هاي دمادم به آنها فعليت مي‏بخشد. در واقع، انسان در صحنه حيات و زندگي، خود را مي‏سازد و به خود شكل مي‏دهد. انسان تمام آنچه را مي‏تواند داشته باشد، از آغاز ندارد و همه آنچه را مي‏تواند باشد از آغاز نيست، بلكه چونان ماده‏اي است كه صورت‏هاي بسيار متفاوتي را مي‏تواند واجد شود و فعليت‏هاي بسيار گوناگوني را در خود بپذيرد. صدرالمتألّهين مي‏گويد: بدان كه در هيچ نوعي از انواع موجودات، اختلافي كه در افراد بشر يافت مي‏شود، وجود ندارد، و اين بدان سبب است كه ماده انساني به گونه‏اي آفريده شده است كه در آن استعداد انتقال به هر صورتي از صور و اتصاف به هر صفتي از صفات تحقق دارد. 26

بر اساس ديدگاه‏هاي برخي از انديشمندان اسلامي، همچون شهيد سيد محمّدباقر صدر، صاحب كتاب فلسفتنا، اساس حركت انسان حب ذات است، 27 و ذات انسان را ابعاد شناختي، عاطفي ـ احساسي و انگيزشي و با استعداد اختيار و قدرت گزينش مجموعه‏اي تحت عنوان «قلب» را شكل مي‏دهد كه در روز نخست، پاك و مصفّاست. آدمي در فضاي دروني خود نيز ـ همانند فضاي بيروني ـ در تعامل است؛ تعامل با خويشتن، تعامل با ادراك يا احساس و عواطف ادراكي كه از فطرت و استعدادهاي انساني سرچشمه گرفته يا ادراكي كه سخنگوي غرايز و نهاده‏هاي زيستي آدمي است. هر يك از اينها فضاي تعامل و عرصه وجودي خاص خود را مي‏طلبد. نابساماني‏ها و تعارضات اجتماعي و فضاي بيرون از ذهن افراد مي‏تواند ريشه در رفتار نابسامان دروني افراد داشته باشد. نقش دين براي ديندار و جامعه ديني، نقش ايجاد سازگاري و هماهنگي فضاي دروني و بيروني است. هماهنگ‏سازي نيروهاي دروني و همسان‏سازي آنها بر عهده دين است. همان‏گونه كه باورها، ارزش‏ها و هنجارهاي جامعه فرهنگ جامعه را مي‏سازند، ادراكات و احساسات و عواطف و رفتار آدمي نيز هويّت او را مي‏سازند؛ همان‏گونه كه مجاري فرهنگ‏ساز در جامعه مي‏توانند متنوّع و متعدّد باشند، مجاري هويّت‏ساز فردي نيز مي‏توانند متعدّد باشند. تعدّد در صورتي كه هماهنگ نباشد منجر به بحران و بي‏خانماني هويّت مي‏گردد. تعارض هويّت‏هاي طولي و عرضي از جمله نابساماني‏هايي است كه ممكن است در اثر قرار گرفتن در فضاهاي متفاوت بروز نمايد. تضاد بين نهاده‏هاي زيستي (غرايز) و استعدادهاي انساني (عقل ـ كه «ما عُبَدِ به الرحمن» 28 است ـ و جهل ـ كه حاكي از بهره‏گيري از قوّه ادراكي بدون وجود شرايط ادراكي و در نتيجه، خطاي ادراك‏هاي تصوري و تصديقي است و تضاد احساسات الهي و احساسات برخاسته از وساوس شيطاني است) وجود دارد، به گونه‏اي كه گاهي احساسات نادرست موجب مسدود شدن راه عقل مي‏گردند؛ «حبّ الشي‏ء يُعمي و يصم»، 29 در حالي كه احساسات درستْ تمامِ دين‏داري تلقّي مي‏شود؛ زيرا بر پايه عقل استوارند؛ «هل الدين الا الحبُّ.» 30

علّامه طباطبائي معتقد است:

آنچه از تقدّم حس بر عقل در نظر حكماي اسلامي گفته شده، مربوط به ادراكات تصوري است، ولي در باب تصديقات ترديدي نيست كه پاره‏اي از قضاوت‏هاي عقلي از مجراي حسّي وارد ذهن نمي‏گردد. بنابراين، مي‏توان مدعي بود كه تمام معقولات به تدريج، پيدا مي‏شود و از محسوسات آغاز مي‏شود؛ و تمام معقولات، حتي بديهيات اوليه، يك نوع وابستگي به محسوسات دارند.31

«ادراكات فطري» به معناي ادراكاتي است كه همه اذهان در آنها يكسان هستند؛ يعني همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند يكديگر آنها را واجدند؛ از قبيل اعتقاد به وجود دنياي خارج كه حتي سوفسطاييان نمي‏توانند در حاق وجود خود، منكر آن شوند.

حس، عقل، شهود و وحي ابزارهاي شناخت هستند و شناختي كه از حواس آدمي حاصل مي‏گردد، زمينه‏ساز تحقق معرفت تحليلي است. بنابراين، معرفت تحليلي متأخّر از تجربه‏هاي حسّي و زيستي است و بايد در مسير زندگي تبلور يابد. تبليغات و تربيت و فضايي كه انسان در آن زندگي مي‏كند ممكن است زمينه آن معرفت را فراهم آورد و ممكن است استعداد بالقوّه به فعليت نرسد و به جاي آن، ابعاد هيجاني، احساسي و عاطفي انسان رشد نمايد. رشد قواي ادراكي و شناختي، رشد ابعاد عاطفي و احساسي مطابق خود را به دنبال دارد. از اين‏رو، فرمودند: «هل الدين الا الحبُ.» دين جز دوست داشتن نيست، با اينكه «اوّلُ العلم معرفة الجبّار» 32 است.

پس راه صحيح هويّت‏سازي آن است كه حواس و ديگر مجاري هويّت‏ساز، كه به پشتوانه حواس تقويت مي‏گردند و نيز تجارب دروني انسان، كه موجبات شهود و ورود به عالم غيب را فراهم مي‏كنند، در پرتو فضاي مستعد در پرورش اين‏گونه امور تحقق يابند. در فضاي مشحون از تجارب ناهمگون، قلب خالص به وجود نمي‏آيد. وجود تمايلات و گرايش‏هاي مختلف در وجود آدمي، او را كانون تعارض و تضاد نموده است و اين كشمكش دايمي در وجود وي وجود دارد تا او به مرحله عصمت برسد. تجارب حسّي انسان مي‏توانند به احساسات و عواطف ناشايست و درك و شعور نامطلوب رهنمون گردند؛ همان‏گونه كه مي‏توانند به احساسات و عواطف شايسته و درك و شعور مطلوب منجر شوند. ادراكات نيز زاينده احساس و عواطف هستند و از اين گذر، هويّت آدمي شكل مي‏گيرد. محيط مي‏تواند احساسات و عواطف دگرخواهانه، جمع‏گرا، ايثارگرا و آخرت‏گرا در او ايجاد نمايد، به گونه‏اي كه عشق او در شهادت باشد، و مي‏تواند او را به دنيا مشغول دارد يا احساسات التقاطي و ناپايدار در او فراهم آورد؛ مي‏تواند او را پيشرفت‏گرا و آينده‏گرا به بار آورد، يا او را به گذشته خود دلخوش كند و به وضع موجود قانع گرداند؛ او را در مسيري مشخص هدايت نمايد يا او را در حركتي نامفهوم و مبهم سرگردان كند.

رسيدن به هويّت كامل در اين فضا، متوقف بر آن است كه شكل‏گيري هويّت آدمي گام به گام و متناسب با استعداد و توان و تمهيد مقدّمات هويّت‏يابي صورت پذيرد.

به دليل آنكه حواس آدمي مجراي ورود اطلاعات هستند و حواس پيش از عقل و ادراك، با احساسات و عواطف قرابت دارند، آگاهي عملي مبتني بر احساسات و عواطف از نظر سهولت دريافت، بر آگاهي نظري، كه نيازمند تأمّل است، تقدّم دارد و در بيشتر مردم، آگاهي در همين حد باقي مي‏ماند. بدين‏روي، احساسات و عواطف انگيزش‏زا بوده، محرّك آنها در كُنش به شمار مي‏روند.

وانگهي، به دليل آنكه مبناي احساسات و عواطف مي‏تواند از غرايز «نهادهاي زيستي انسان» يا از احساسات و عواطف مبتني بر دريافت‏هاي مبتني بر شناخت عقلاني برخيزد و احساسات و عواطف مبتني بر نهاده‏هاي زيستي در دسترس همگان قرار دارند، در صورتي كه ابعاد شناختي انسان فعّال نگردند تا مبتني بر آنها گرايش‏هاي انساني زايش يابند، احساسات و عواطف مبتني بر نهاده‏هاي زيستي انساني تحريك مي‏شوند و مبناي گرايش انسان قرار مي‏گيرند و مبتني بر آنها شوق به حركت (انگيزش) توليد مي‏گردد.

عقلانيت از منظر برخي جامعه ‏شناسان

برخي از محققان و دين پژوهان به نظريه «انتخاب عقلاني» روي آورده‏اند تا شيوه‏هايي را تبيين كنند كه به واسطه آنها افراد با استفاده از متن نمادها و منابعي كه اندوخته بازار دين را تشكيل مي‏دهند، نظام اعتقادي خود را ايجاد كنند. و به قول بيبي (1987)، دين را به شكل بسته‏بندي شده درآورند. وارنر (1993) اين فرايند را با موضوع «شكل‏گيري هويّت» مرتبط مي‏داند. 33

برخي معتقدند: ظهور تجدّد ناشي از استقلال كامل عقل از شرع و مباني وحياني بوده و خرد توانسته است به استقلال و اصالت خود پي ببرد و ظهور گزاره‏هاي عقلاني پايه‏هاي عصر جديد را بنياد نهد. 34

هربرت ماركوزه اشاره مي‏كند: ايده خرد ضرورتا ضددين نيست. از منظر خرد، جهان مي‏تواند آفريده خداوند باشد و سامان آن هم مي‏تواند خدايي و عنايتمند باشد. اما اين امر نبايد انسان را از حق صورت‏بندي جهان طبق نيازها و دانش او محروم سازد. معناي «جهان به گونه عقلي» نخست مستلزم آن است كه جهان را مي‏توان با كُنش دانش انسان دريافت و دگرگون كرد. 35

برخي معتقدند: اگر هر پژوهشگري استقلال عقل از مباني شرعي و الهيّات را در مغرب زمين علت اصلي انديشه تجدّد بداند ناخودآگاه در تناقضي آشكار فرو مي‏رود. 36

ماكس وبر در تعريف «عقلانيت»، ميان دو نوع متمايز از عقلانيت تفاوت قايل شده است: عقلانيت معطوف به هدف و عقلانيت معطوف به ارزش. اين دو مفهوم دقيقا متناظر با دو نوع كُنش هستند. عقلانيت معطوف به هدف يا عقلانيت صوري ويژگي كُنش در جهان نوين است كه بر پايه حسابگري و فن‏سالاري استوار است و نتيجه آن افسون‏زدايي‏از جهان‏و درنهايت،ايجاد«قفس‏آهنين» است.

استفن كالبرگ از چهار نوع عقلانيت خارجي در تحقيقات وبر پرده برمي‏دارد:

1. عقلانيت عملي 37

آن نوع روش زندگي است كه شامل ديدگاه‏ها و قضاوت‏هاي معطوف به تلاش دنيوي مي‏شود و صرفا با مصالح و منافع كاملاً شخصي و فردي متناظر است. عقلانيت عملي با هر چيزي فراتر از روال عادي زندگي به مقابله برمي‏خيزد و مردم را به سمتي سوق مي‏دهد كه نسبت به تمام ارزش‏هاي غيرعملي، مذهبي و حتي آرمان‏پردازي‏هاي دنيوي بدگمان شوند. اين عقلانيت مخالف «عقلانيت نظري» است.

2. عقلانيت نظري 38

كوشش شناختي و ادراكي است كه ترجيحا واقعيت‏ها را از طريق مفاهيم فوق‏العاده انتزاعي و مجرّد شناسايي مي‏كند و شناخت حاصل از آن شناختي مفهومي است، نه شناختي كه از طريق كُنش‏ها حاصل شده باشد. عقلانيت نظري فرايندهاي شناختي مجرّدي همچون قياس منطقي، برهان، استناد به علّيت و موارد مشابه آنها را دربر مي‏گيرد. عقلانيت نظري به سطوح شناختي و نظري توجه دارد.

3. عقلانيت ذاتي 39

به قول ريتزر، اين نوع عقلانيت شبيه عقلانيت عملي است و شامل بهترين روش‏ها براي رسيدن به اهداف مورد نظر در داخل يك نظام ارزشي سازگار مي‏شود. هدف با توجه به خاستگاه مذهبي يا ملّي، مي‏تواند داراي ماهيت ارزشي باشد؛ همانند آنچه وبر از اخلاق پروتستان شرح مي‏دهد و معتقد است: در برخي فرهنگ‏ها و نظام‏هاي ديگر نيز وجود دارد.

4. عقلانيت رسمي يا صوري

اين نوع عقلانيت داراي دو ويژگي بسيار مهم است: اول اينكه در آن، هم اهداف و هم وسايل در بيشتر بخش‏ها عقلاني‏اند. ديگر آنكه اين نوع عقلانيت داراي حالت ساختاري ـ اجتماعي است و در آن، هم اهداف و هم وسايل به شكلي كاملاً جمعي در سطح مقرّرات اجتماعي و قواعد كاربردي جامعه وارد شده، اعضاي جامعه را از بيرون به شكل الزام‏آوري تحت سيطره خويش مي‏گيرند. در جوامع جديد، نهادهاي اجتماعي، به ويژه ديوان‏سالاري و نظام سرمايه‏داري، عاملان عمده بسط اين عقلانيت هستند. 40

به زعم ريتزر، نظام عقلاني صوري، كه وبر آن را شاخص جهان نوين مي‏داند و بر ديگر عقلانيت‏ها چيرگي يافته، چندان هم معقولانه نيست؛ زيرا توزيع احتمالي سه نوع ديگر عقلانيت را ناديده يا دست‏كم مي‏گيرد. 41

5. عقلانيت شديد

ريتزر از اصطلاح ديگري تحت عنوان «عقلانيت شديد» نام مي‏برد. عقلانيت شديد نظامي است كه هر چهار نوع عقلانيت صوري، ذاتي، عقلي و عملي را دربر مي‏گيرد. بهترين مثال يك نظام عقلاني شديد و مزايايش، صنعت ژاپني، به ويژه شركت‏هاي بزرگ اتومبيل‏سازي آن، است. از لحاظ عقلانيت ارزشي، صنعت اتومبيل‏سازي ژاپن بر ارزش‏هاي همگاني ژاپني مانند اطاعت فرد از گروه تكيه كرد. اين وضعيت موجب گريز از «از خودبيگانگي» شد كه در جهان نوين مبتني بر عقلانيت صوري، شاهد آن بوديم. در اين جهان، به عقلانيت فكري اهميت دادند و مهندسان را گرامي داشتند. در نتيجه، از توانايي كاركنان با هوش به خوبي استفاده كردند و در نهايت، از عقلانيت عملي كاركنانشان استفاده كردند. «گروه‏هاي كيفيت» نمونه اين عقلانيت است كه در اوقات فراغت، كاركنان گرد هم جمع مي‏شوند و درباره كار خود صحبت مي‏كنند.

وبر سرچشمه غيرعقلانيت را در زندگي عاطفي و عادت‏هاي سنّتي بشر مي‏داند و معتقد است: تا زماني كه كُنشگران در بند احساسات و انفعال رواني باشند، از ورود به قلمرو عمل عقلاني محرومند. وي از «غير عقلانيت جهان اخلاقي» نام مي‏برد. اين مفهوم از يك‏سو، به جهان ارزشي، و از سوي ديگر، به امور خارق‏العاده و غيرمتعارف اشاره دارد كه در ذهن كُنشگران نوعي انتظار بيجا نسبت به ظهور برخي پيامدهاي نامتعارف و شگفت‏انگيز به وجود آورده است. به اعتقاد وي، جهان ما عرصه مقابله اهداف غايي و ارزش‏هاي نژادي، ملّي و ديني است كه به دليل كثرت و تنوّعشان، به غير عقلانيت ميدان مي‏دهند. تعارض ارزش‏ها اصلي‏ترين منشأ غيرعقلانيت از نظر وبر است. هواداران اخلاق اعتقادي، انسان‏هايي اصولي، با تقوا و مهذّبند كه بر اساس احساس تكليفشان عمل مي‏كنند و هيچ ملاحظه‏اي نسبت به عواقب آنچه انجام مي‏دهند، ندارند. اما هواداران اخلاق مسئوليت به پيامدهاي رفتار خود توجه مي‏كنند. از اين‏رو، بين اين دو اخلاق تعارض و تضاد در مي‏گيرد. 42

هابرماس از رشد مبالغه ‏آميز عقلانيت‏ابزاري و آسيب‏هاي وارد شده از اين ناحيه بر جامعه غربي به شدت انتقاد كرد. به اعتقاد او، با وجود آنكه عقلانيت ابزاري رشد و گسترش چشم‏گيري داشته، ولي عقلانيت ارزشي رشد چنداني نداشته است. ارزش يا غايات كُنش، كه امكانات كُنشگر را مصروف خود مي‏سازند، همچنان اصلاح نشده و غيرمعقول مانده و غالبا به جهان ماقبل نوين تعلّق دارند.

بنابراين، صاحبان زر و زور و تزوير با ايجاد شرايطي ايدئولوژيك يا مشروع‏سازي‏هاي مصنوعي، سلطه و قدرت خويش را بر جامعه حاكم مي‏كنند. در واقع، جهان نوين با سير تك‏بُعدي در جهت عقلانيت ابزاري به بن‏بست رسيده و راه برون‏رفت آن، عقلاني كردن ارزش‏ها و غايات حيات بشري است. بدين‏روي، او مدرنيته را طرحي ناتمام اعلام مي‏كند. 43

هابرماس عواملي مثل مشروع‏سازي‏ها، انواع ايدئولوژي، سلطه عقلانيت ابزاري و عملكرد علم و فناوري به مثابه ايدئولوژي را موجب تحريف ارتباط معرفي مي‏كند. وي بر «توافق آزادِ» رها از سلطه و خردمندانه و جمعي براي تحقق كُنش ارتباطي و جامعه مطلوب تأكيد مي‏كند. چنين جامعه‏اي بر تفاهم در كُنش مبتني است. وي از كُنش ابزاري (وسيله‏اي) به عنوان كُنش كاملاً فردي و خويشتن‏انديشانه و مصلحتگرا نام مي‏برد كه در تقسيم كالبرگ، «عقلانيت عملي» خوانده شد، و در مقابل، از كُنش استراتژيك سخن مي‏گويد كه همان «عقلانيت رسمي» كالبرگ است. وي ملاك حق و باطل و خير و شر را «تفاهم آزاد» مي‏داند. از اين‏رو، حقيقت مطلق و ثابت را كنار مي‏زند تا راه بر سلطه جديد بسته شود. 44

در حقيقت، هابرماس سنّت سكولاريسم و مادي‏انديشي را كامل مي‏كند و سعي مي‏نمايد بقاياي ارزش‏هاي ماقبل تجدّد را از جامعه خارج كند.

توجه هوركهايمر و آدورنو نيز به خصومت و تعارضي است كه ميان دو مفهوم عقل وجود دارد و اين نقطه عزيمت آنان است. عقل عملي در آزادي از قيد و بندهاي تحميل شده از بيرون مندرج است و به معناي زندگي خوب ـ هم خصوصي و هم جمعي ـ براي افراد و نيز شهروندان است.

عقل ابزاري در كنترل فني طبيعت يافت مي‏شود. عقل ابزاري از لحاظ فكري در علوم طبيعي و به لحاظ عملي در فناوري نوين عيان مي‏شود. آنچه آدميان آموخته‏اند اين است كه چگونه با استفاده از عقل ابزاري بر طبيعت و ساير انسان‏ها تسلّط يابند. روشنگري به اثباتگرايي، اقتدارطلبي و چيزي كه فاشيسم اوج آن است، تبديل شده است. پيروزي عقل ابزاري، دست‏يابي به عقل عملي را ناممكن مي‏سازد. ماركوزه بر همين اساس، نتيجه مي‏گيرد كه عقل ابزاري و نيز جامعه‏اي كه اصل راهنماي آن بازده فني است، بالقوّه خود ـ ويرانگر است. 45 هر قدر خرد در پيشرفت علم و فناوري بيشتر پيروز مي‏گشت، بر آزادي انساني سهل‏انگارتر مي‏شد. بدين‏سان، عناصر انتقادي و آرماني خرد به تدريج، از ميان رفتند و در آيين‏هاي ضديت‏آميز پناه گرفتند. فيلسوفانِ نماينده طبقه متوسط، به ويژه لايب نيتز، كانت و نيچه، عقل‏گرايي فلسفي‏شان را با فردگريزي زشت و روابط اجتماعي سازش دادند و خرد آزادي بشري را به حدّي تحريف كردند كه اين دو مثل دو روح يا دو ذهن مجزّا از هم درآمدند و به يك پديده دروني تبديل شدند، به گونه‏اي كه با واقعيت‏هاي بيروني كاملاً سازگار شدند، حتي اگر اين واقعيات با خرد و آزادي متناقض بودند. 46

پاره‏تو با طرح «كُنش منطقي»، داوري ناظر آگاه را براي پذيرفتن اينكه كُنش منطقي است، لازم دانسته و اشتباه در محاسبات را نيز موجب خروج كُنش از ويژگي منطقي شمرده و بر اين باور است كه اهداف ارزشي و اعتقادي كه ريشه در ماورايي دارند، نمي‏توانند هدف كُنش منطقي قرار گيرند؛ چراكه آزمايش در مورد آنها قابل اعمال نيست. بر اين اساس، كُنش‏هاي سنّتي، عاطفي و مذهبي را از دايره كُنش‏هاي منطقي خارج مي‏كند. او كُنش‏هاي آزادي‏خواهانه، عدالت‏جويانه و حقوق‏مدار را كُنش منطقي نمي‏داند؛ چراكه هرگز تحقق چنين وعده‏هايي را عملي نمي‏داند.

هگل مراحل حسي، ادراك فهم و عقل را براي سير تكامل ذهن انسان مطرح مي‏كند و سه مرحله اول را موضوع بخش اول كتاب پديده ‏شناسي روح و مراحل پيدايش و پيشرفت عقل را موضوع بخش دوم اين كتاب قرار داده است. مفاهيم «ديالكتيك، تكامل (تحوّل)، آزادي و خرد» به شكلي منظم در دستگاه فكري هگل به هم تنيده شده‏اند تا تكليف بسط نظريه او را به انجام رسانند كه وي در فرجام كار اعلام مي‏كند: ماهيت انسان آزادي از خردمندي است. 47

پير بورديو از جمله جامعه‏شناسان مشهوري است كه عامل و ساخت را باهم تلفيق نموده و معتقد است: عوامل اجتماعي در درون فضاهاي اجتماعي حاصل شده از عرصه‏هاي اجتماعي به كُنش مي‏پردازند. بورديو درصدد است تا طبيعت‏ثانوي و تجارب جامعه‏شناسان را در درون عرصه‏ها به عنوان جهاني علمي و آكادميك مورد بررسي قرار دهد. بورديو دانشمند اجتماعي را همان قدر درگير كشاكش زندگي هر روزي مي‏داند كه هر كُنشگر ديگري را. 48 وي معتقد است: به شكلي پنهان و ناخودآگاه، در هر فرد تحت شرايط عيني و زيستي، مسير زندگي اجتماعي نهادينه شده است. 49 بنابراين، به نظر بورديو، جامعه‏شناس نيز [نظير مردم ديگر] از دام «تعيّن اجتماعي معرفت» رها نيست. او نيز به لحاظ اجتماعي، جايگاه خاصي دارد و از عوامل جبري بر كنار و مصون نيست.

او معتقد است: در جوامع سنّتي، كه ساختارها غلبه دارند، انسان‏ها در فضاي سنّتي به صورت استراتژيك عمل مي‏كنند. از اين‏رو، اراده و آزادي در كُنش را در عين حضور فعّال ساخت‏ها، مورد توجه قرار مي‏دهد. از منظر او، در اين فضا، با اجبار، كسي دختر عموي خود را نمي‏گيرد [مورد الجزاير]، بلكه او در اين فضا متوجه است كه حيثيت عمو، حفظ روابط فاميلي و خوني متوقف بر اين ازدواج است. اين طرز تلقّي، حاصل طبيعت ثانوي است كه محصول فضاي زندگي است. ساختمان ذهني سرچشمه استراتژي‏هاست. ساختمان ذهني عينيت‏گرايي و ذهنيت‏گرايي را با هم دربر دارد. طبيعت ثانوي از راه تجارب نخستين فرد به ذهن او منتقل مي‏شود. ساختارهاي اجتماعي از طريق دروني‏سازي در ذهن، حك مي‏شوند و به صورت طبيعت ثانوي 50 درمي‏آيندو يك هويّت به هم پيوسته و نظام وحدت‏بخش را ايجاد مي‏نمايند.

در منظر بورديو، وضعيت عاملان اجتماعي را مي‏توان بدين صورت ترسيم نمود:

بنابراين، بورديو كُنش را محصول ساختارهاي شناختي مي‏داند كه در اثر قرار گرفتن در فضاي مقدورات و ساختارهاي عيني، به وجود مي‏آيد و توجيه مي‏پذيرد. وي رابطه همدستي وجود شناختي (انتولوژيك) ميان طبيعت ثانوي و عرصه را در تقابل با محاسبه خودآگاه، قرار مي‏دهد. ميان عاملان اجتماعي و دنياي اجتماعي رابطه‏اي از نوع همدستي وجود دارد كه مادون آگاهانه و مادون زباني است. عاملان اجتماعي استراتژي‏هايي دارند كه به ندرت مبتني بر يك هدف استراتژيك واقعي است. 52

پيشينه بحث عقلانيت در انديشه اسلامي

تأكيد قرآن و احاديث بر عقل، سبب شد مسلمانان از موضع دين به تفكر و انديشه‏هاي عقلي و حكمي اهتمام ورزند. البته اين رويكرد در تمام دوره‏هاي تاريخي، به گونه‏اي يكسان آشكار نبوده است؛ زيرا برون رفتن از اعتدال و پاگذاشتن نحله‏هاي فكري به دو لبه تندروي و كندروي، عقلانيت اسلامي را از هم گسسته است. بدين‏روي، گاه از سوي گروهي گوهر دين در عقلانيت خلاصه شده و گاه گروهي عقل را از عرصه دين‏داري خارج كرده‏اند. ظهور عقل‏گرايي معتزلي در سده‏هاي دوم و سوم هجري و در مقابل، اشاعره طرفدار نقل از اين جمله است. در دنياي اسلام، معتزله اولين كساني بودند كه به فكر ايجاد سازگاري بين دين و فلسفه افتادند و عقل و وحي را هر دو از جانب خداوند و مكمّل هم دانستند. وحي معقول است؛ زيرا از جانب خداي حكيم است، و چون معقول است با عقل تناقضي ندارد. كندي از فلاسفه‏اي است كه براي چنين كوششي برخاست. فلسفه و عقل‏گرايي از قرن پنجم هجري در تمدن اسلامي در حال تكوين وضعيت جديدي بودند كه زمينه را براي ظهور «حكمت متعاليه» صدرالمتألهين شيرازي (م 1050 ه.) مهيّا ساخت. حكمت متعاليه تركيبي متعادل و متعالي از فلسفه دوره آغازين تمدن اسلامي، اشراق‏گرايي عقل، عرفان محيي‏الدين عربي (628 ه .) و مباني كلام اسلامي است و در آن از براهين قرآني نيز در استدلال استفاده شده است.

تحوّل در عقل‏گرايي فلسفي با نقدهاي غزّالي اوج گرفت. سهروردي با جمع اشراق و عقل، خلوص عقل‏گرايي را به سمت روحيه عرفاني سوق داد و زمينه را براي تدوين مباني عرفاني نظري محيي‏الدين عربي هموار كرد. عرفان به عنوان مكتبي فكري با ترتيب نظريات ذوقي و شهودي درباره هستي، سعي كرد مشكل عقل و وحي را از طريق جمع تصوف و شريعت به نفع مباني وحياني حل كند. اشاعره و اخباريان، كه با عقلانيت ديني به طور كلي مخالفت مي‏ورزند، تحليل عقلاني را بدعت و حرام دانسته‏اند. آنها اعتقاد دارند: دين بيش از آنچه از ظاهر واژگان متون ديني دانسته مي‏شود، چيز ديگري از ما نخواسته است.

خواجه نصيرالدين طوسي با جمع نقل و عقل، سعي كرد مباني كلامي و فلسفي را ادغام كند. 53 «عقل نظري» و «عقل عملي» از قديمي‏ترين تقسيم‏بندي‏هايي است كه در قلمرو فلسفه و در ميان فلاسفه سنّتي يونان و مسلمان رايج بوده است.

علّامه طباطبائي براي اثبات ضرورت برانگيختن پيامبران و ناتواني عقل در تأمين سعادت نهايي انسان، به عقل عملي و عقل نظري و وظايف هر يك اشاره كرده و معتقد است: عقلي كه آدمي را به سوي حق مي‏خواند و به پيروي از باورهاي صحيح و كردارهاي نيكو امر مي‏كند عقل عملي است، نه عقل نظري كه وظيفه‏اش شناخت حقيقت اشياست و عقل عملي نيز مقدّمات حكم خود را از احساسات دروني و باطني مي‏گيرد. اما احساساتي كه از ابتدا به صورت بالفعل در انسان وجود دارند و به فعاليت مي‏پردازند، احساسات نيروهاي شهوي و غضبي هستند. اما نيروي ناطقه قدسي در آغاز، به صورت بالقوّه وجود دارد. اين احساسات فطري و باطني موجب اختلاف مي‏شوند و احساساتي كه به صورت بالفعل موجودند، به قوّه ناطقه اجازه فعاليت نمي‏دهند. 54

انتخاب عقلاني (با رويكرد اسلامي)

در رويكرد اسلامي، اولين چيزي كه خداوند آفريده، عقل است «هو اوّل خَلْقٍ من الروحانيين عن يمين العرش من نوره.» 55 عقل چيزي است كه با آن خداوند عبادت مي‏شود: «العقلُ ما عُبِدَ به الرحمن.» 56 و آنچه عقل بدان حكم براند شرع است و آنچه شرع بدان حكم رانده عقلاني است و تهافتي بين شرع و عقل نيست: «كلّما حكم به الشرع حكم به العقل و كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.» 57 از اين‏رو، عقل آدمي را «پيامبر دروني» و شرع را «پيامبر بيروني» خوانده‏اند. عقل از منابع چهارگانه شريعت محسوب مي‏شود و در كنار كتاب و سنّت و اجماع قرار مي‏گيرد. عقل داراي حجّيت ذاتي است و خود معيار و محك براي شرعي بودن امور ديگر است. در قرآن، واژه «علم» قريب به 780 بار، واژه «جهل» 49 بار و واژه «تفكر» 18 بار آمده است. تعقّل اساس دين‏داري است و اصول دين بدون تعقّل ناپذيرفتني است و عقل آدمي در فروعات، مراجعه به كارشناسي و متخصص را حكم مي‏كند؛ همان‏گونه كه عقل در ديگر امور نيز چنين دستوري مي‏دهد.

پرورش ادراك و برخورداري از دانش، كه خاستگاه عقل است، مورد تأكيد دستورات ديني است. دانشمند و غيردانشمند برابر نيستند. تفكر يك ساعت برتر از شصت سال عبادت است. 58 بدترين جنبندگان نزد خداوند كساني هستند كه كر و لالند و نمي‏انديشند. 59 اهل دوزخ مي‏گويند: اگر سخن انبيا را مي‏شنيديم يا به دستور عقل رفتار مي‏كرديم، از دوزخيان نبوديم. 60 در اين رويكرد، كثرت نماز و روزه نشانه دين‏داري نيست؛ بلكه عبادت كثرت تفكر در امر خداست. 61 تعصّب كوركورانه مذموم است و حسن فاعلي در بسياري از امور عبادي و اجتماعي، شرط پذيرش اعمال است. بر اساس اين رويكرد، دين در تمامي اجزا و عرصه‏هاي زندگي حضور دارد. به همه چيز مي‏توان رنگ ديني داد و گستره خلقت طبيعت و ماوراي طبيعت و گستره زندگي دنيا و آخرت و گستره حق، طبيعت و ماوراي طبيعت و گستره حقوق، حقّ اللّه و حقّ‏الناس را دربر مي‏گيرد.

دين تمام سطوح و لايه‏هاي شخصيتي انسان از امور زيستي، رواني، عاطفي و احساسي و ادراك و شعور و عقل انسان به عنوان فرد، فرد و جامعه، فرد و محيط و طبيعت و فرد و خدا را دربر گرفته و براي همه جنبه‏هاي اعتقادي و هنجاري داراي برنامه زندگي است. منابع ديني كتاب، سنّت، اجماع (كه البته به سنّت برمي‏گردد و منبع مستقلي نيست) و عقل هستند و براساس ظرفيت وجودي و زيستي انسان، تكاليف وضع‏گرديده و معيار همه تكاليف تكامل انساني و مطابق حكمت الهي است.

دين از جانب خداي عالم و خبير براي سعادت انسان نازل شده و معيارهاي چگونه زيستن در مسير زندگي انساني و تكاملي را ارائه مي‏دهد. آنچه در آن مصلحت باشد تشويق شده (واجب، مستحب) و از آنچه مفسده‏اي در آن است پرهيز گرديده (حرام، مكروه) و در تزاحم مصالح، مصلحت عمومي بر مصلحت فردي رجحان مي‏يابد. افراد آزادند راه دين را برگزينند و راه اجبار و اكراه بي‏ارزش است، و شناخت اصل اسلام و اصول دين، موضوعي بيرون ديني است كه با اصول عقلاني تحقق مي‏يابد و تقليد در آن روا نيست. در غير اين صورت، مشمول عادات و تعصّب‏هاي بي‏ارزش مي‏گردند؛ ولي در شناخت فروع دين، مطابق حكم عقل، مؤيَّد به منابع درون ديني، مراجعه به متخصص و كارشناس ـ با توجه به عدم امكان دست‏يابي كارشناسانه براي همه افراد ـ همچون تخصص‏هاي ديگر، ضرورت مي‏يابد و با توجه به مبنا داشتن احكام ديني، مراجعه به رأي اكثريت مورد پذيرش نيست.

در اين رويكرد، آنچه موجب توجه آدمي به تكليف‏مداري او، استفاده از فرصت براي شناخت خدا و سير تكامل آدمي است، قابل قبول است و آنچه موجب غفلت آدمي مي‏گردد، گرچه سرور و شادي را به دنبال داشته باشد، مذموم است.

به جاي «عقل» در مفاهيم اسلامي، گاهي واژه «قلب» به كار رفته كه جايگاه شعور، احساسات و عواطف است و مي‏تواند الهي يا شيطاني باشد. از اين‏رو، عقل مي‏تواند در خدمت شيطان باشد، در صورتي كه از خرد (علم) دانش، ادراك، احساس، و عاطفه در مسير تكامل استفاده نشود. قلب در اين منظر، شامل قصد، نيّت، اراده و اختيار، ادراكات حضوري و شهودي، ارتباط با عالم ماوراي طبيعت و مانند آن مي‏شود. قلب ممكن است از خاستگاه فطري برخيزد و يا از خاستگاه غرايز.

در نگاه ديني، ترازوي سنجش عقل و معيارهاي سنجش، بر اساس نوع تلقّي نسبت به هستي و بسط آن به دنيا و آخرت، هدفمندي خلقت، وجود حساب‏رسي دانا و توانا، قانونمندي از آغاز تا انجام، ناديده انگاشته نشدن ذرّه‏اي از امور خوب و بد و مانند آن شكل مي‏گيرد.

دنيا مزرعه است و آنچه كاشته شود برداشت مي‏گردد. انسان در حال داد و ستد است و مؤمن زيرك با خدا داد و ستد مي‏كند. كالاي اين بازار با نيّت و تقوا توزين مي‏گردد و ملاك برتري به تقواست؛ معياري كه جز نزد خدا ناشناخته است. از اين‏رو، دارايي و پُست و مقام دنيايي، قشربندي و طبقه اجتماعي مورد نظر شارع را تشكيل نمي‏دهد. در عين حال كه رعايت منزلت‏هاي اجتماعي جزو تقوامداري انسان است، انسان و ارزش او از همه چيز بالاتر است و همه فرزندان آدم هستند و ارزش هر كس به قدر همّت اوست. كار و تلاش عبادت است و حتي با نيّت خالص، مي‏تواند جهاد محسوب شود. استفاده از طبيعت و مواهب و نعمت‏هاي آن مورد تشويق است، ولي اسراف و تبذير ناپسند است. اعتدال ملاك دين‏داري است. واژگاني از قبيل «اشتراء، شراء و بيع» به معناي خريد و فروش و معامله از واژگان شناخته شده در ادبيات قرآن و سنّت هستند.

واژه «حكمت»، كه در فرهنگ اسلامي شناخته شده است، تفكر و اقدام منطبق با منطق و عقل با رعايت همه شرايط است. در اين نگاه، عقل ابزاري حاكميت و تسلّط نمي‏يابد. در عين حال كه بر استفاده از ابزار و فناوري تأكيد شده است، عقل و بهره از آن بايد در راهي مقدّس قرار گيرند تا تقدّس يابند.

در نگاه قرآني، به ارشاد ديگران تأكيد شده است. در اين راه، بايد حقوق شخصيتي و اخلاقي، ظرفيت و قابليت خرد و شروط ديگر رعايت شوند. ايجاد هيجان و اقناع كاذب ناپسند و مذموم است. آنچه در مسير تكامل انساني است، مورد تأكيد قرار دارد. در اين نگرش، هر كس به ميزان توان خود مكلّف است و پاداش بر اساس ملاك‏هاي كيفي و به ميزان اخلاص در نيّت و تقوا داده مي‏شود. هيچ عملي بدون پاداش و كيفر نمي‏ماند؛ همان‏گونه كه هيچ نيّتي بدون پاداش نيست. اگر در اين دنيا، پاداش و كيفر اعمال داده نشد، براي سراي ديگر ذخيره مي‏گردد. عدالت محور اين بازار است. البته فضل و بركت در امور خير، از خداوند مسئلت مي‏گردد. در اين منظر، همه چيز از طبيعت و ماوراي طبيعت در يك چرخه‏اند و رابطه علت و معلولي بين آنها برقرار است. همه چيز در تسبيح الهي‏اند، اما هر يك به مقتضاي خلقت خود.

احساسات و عواطف فطري؛ بسترساز انتخاب عقلاني

تحقق كُنش ارادي مستلزم انگيزه است و انگيزه متوقف بر شوق به اقدام و گرايش احساسي و عاطفي كه در وجود آدمي به وجود مي‏آيد. اين گرايش از مسير ادراك پديد مي‏آيد. ايجاد فضاهاي تبليغي اقناعي با توجه به اين واقعيت، ممكن است. پايه و اساس تبليغات براي مصرف كالا با ايجاد احساس نيازهاي جديد و بر تحريك گرايش‏هاي دروني اتّكا دارد. تلاش اسلام آن است كه با تبليغ مبتني بر ارشاد، يعني تبليغي كه متوجه شناخت نظري و ادراكي است، هويّت‏سازي ديني صورت پذيرد. حضرت ابراهيم عليه‏السلامبراي ارشاد قوم ستاره‏پرست، ماه‏پرست و خورشيدپرست، از راه همراهي با آنان وارد شد و آن‏گاه با استدلال قابل فهم، راه درست پرستش را به آنان آموخت. اين مصداقي است از تبليغ ارشادي. فلسفه تدريجي بودن ارائه اعتقادات و تكاليف شرعي نيز بر همين پايه استوار است و از اين‏رو، به عنوان يك ملاك روشن‏فكري عميق ديني فرمودند: ما انبيا موظّفيم با مردم به ميزان عقل و فهمشان سخن بگوييم. 62

گرچه متقن‏ترين مسير براي حركت، برانگيختگي ادراكي و تعقّلي است، ولي تحريك احساسات و عواطف مبتني بر فطرت از قبيل نوع‏دوستي و عدالت‏محوري مي‏تواند زمينه‏ساز قرار گرفتن در مسير درست را ايجاد نمايد كه در نهايت، زمينه‏ساز شناخت نظري و تقويت قواي ادراكي گردد. براي عموم مردم، كه حركت آنان مبتني بر احساسات و عواطف است، اين مسير عملي‏تر است. در فضاي تبليغ سنّتي، كه غالبا شكل گرفته از الگوهاي ارائه شده توسط پيشوايان ديني است، اين ويژگي به خوبي رعايت گرديده. از اين‏رو، در اين فضا، زمان، مكان، جماعت، ذكر مصايب پيشوايان ديني و ذكر فجايعي كه دشمنان پيشوايان ديني انجام داده‏اند ـ كه غالبا محرك احساسات و عواطف است ـ پسنديده تلقّي مي‏گردد. اين فضا زمينه‏ساز شناخت نظري است و موضوع اصلي آن شناخت نظري است كه هويّت پايدار ديني را به همراه دارد و در غير اين صورت، مانند كسي است كه بي‏راهه مي‏رود و به هر ميزان شتاب كند از هدف دورتر گردد. 63 تأكيد بر تفكر و پرهيز از رفتار بدون بصيرت در همين زمينه است.

از آنچه گذشت، مي‏توان رابطه فرد و فضا را در انديشه تعامل عقلاني با رويكرد اسلامي بدين صورت ترسيم كرد:

برخي مؤلّفه‏هاي تعامل عقلاني ديني

بر اساس تعاليم ديني، جامعه دين‏مدار، داراي مؤلّفه‏هايي عقلاني است كه با بهره‏گيري از آيات و روايات، برخي از آنها را مي‏توان به شرح ذيل ارائه نمود:

ـ نوع جامعه، شرايط اجتماعي ـ ساختارهاي اجتماعي و شرايط انتخاب و گزينش فرد در ارزش انتخاب مؤثر است؛ چنان‏كه فلسفه تكامل اديان و تدريجي بودن تنزيل آيات و بيان احكام و متفاوت بودن سور مكي و مدني بر اين اساس تبيين مي‏گردد.

ـ سالم‏سازي فضاي انتخاب وظيفه‏اي همگاني است. (امر به معروف و نهي از منكر)

ـ عرضه كالايي براي عده‏اي ضروري است، ولي همان كالا براي عده‏اي ممنوع است. (مثل برخي مفاهيم عرفاني كه ممكن است موجب گم‏راهي گردند.)

ـ عرضه كالا بايد بدون تدليس باشد و در فضايي آرام

با صداقت صورت گيرد؛ فضاي ارشادي، نه اقناعي و ايجاد نياز كاذب و تظاهر و تقلّب.

ـ آزادي انتخاب شرط اساسي است.«لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»(بقره: 256)

ـ كالاهاي قلّابي و فروشندگان دروغگو را بايد معرفي كرد.

ـ معرفي برخي كالاهاي قلّابي ممنوع است؛ زيرا چه بسا موجب اشتياق به خريد گردد. از اين‏رو، صرفا بايد به توليدكنندگان معرفي گردند.

ـ هيچ كس به خودي خود، در اين بازار برتري ندارد.

ـ ملاك‏ارزش‏گذاري‏مشتريان‏مخفي‏ونزدخداونداست. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.» (حجرات: 13) بدين‏روي، همه اجازه ورود به اين بازار را دارند.

ـ اساس كنترل بازار دروني و وجداني است «وَالَّذِينَ آمَنُواْ»و كنش اخلاقي بر كنش‏مبتني‏بر قانون ترجيح دارد.

ـ سنگ ترازوهاي اين بازار حق و حقيقت بر پايه عدالت است، نه اكثريت، طبقه و نژاد. (حق‏باوري و عدالت‏محوري).

ـ تكليف و حق در اين بازار، دوروي يك سكّه‏اند؛ نسبت به خود و ديگران از طبيعت و ماوراي آن و نسبت به گذشتگان تا آيندگان.

ـ مسئوليت از خود و خانواده شروع مي‏شود و تمام بشريت و طبيعت و عالم را دربر مي‏گيرد. «كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته.»

ـ در اين بازار، هيچ كس حقّ برتري جويي ندارد.

ـ اهانت به مؤمن مثل مبارزه با خداست. «من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربه.» 64

ـ بازار خريد و فروش در رابطه انسان با خودش نيز مطرح است. مي‏توان با سركوب غرايز و تمنّيات غيرالهي، تقوا را به دست آورد و پاداش دريافت كرد.

ـ اخلاص در بازار بسيار مورد توجه است. كالا فقط بايد به خدا فروخته شود و در مسير طولي، به خدا ختم شود. در غير اين صورت، خريدار خدا و غيرخدا خواهند بود و خداوند چنين كالايي را نمي‏خرد. (شرك خفي)

ـ در اين بازار، واژه‏ها توسعه مفهومي مي‏يابند. (سود و زيان به گستره دنيا و آخرت)

ـ كيفيت خريد و فروش مهم است. «النيّة افضل من الاعمال.» 65

ـ آموزش و ارتقاي فروشندگان و خريداران از اهميت اساسي برخوردار است و موجب بالا رفتن كيفيت بازار مي‏گردد.

ـ يك كالا ممكن است براي برخي مفيد و براي برخي مضر باشد؛ بايد شرايط را محاسبه كرد. «واللّه لو علم ابوذر ما في قلب سلمان لقتله.» 66

ـ عادت به انتخاب و گزينش، كالا را بي‏ارزش مي‏كند و عقل معيار ارزشمندي كالاست. (به كثرت نماز و روزه افراد ننازيد تا بنگريد عقلش چگونه است.) 67

ـ هيچ‏كس در هيچ وقت، از ورود به اين بازار بازداشته نمي‏شود؛ گرچه در اين بازار بارها تخلّف كرده باشد. «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعا.» (زمر: 53)

ـ يك برچسب استاندارد شده به همه كالاها زده مي‏شود. «صِبْغَةَ اللّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً.» (بقره: 138)

ـ استمرار حضور در اين بازار مهم است.

ـ تقدّم در خريد و پيش‏گامي امتياز محسوب مي‏شود. «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ.» (واقعه: 10و11)

ـ ارتباط مستقيم فروشنده و خريدار رعايت مي‏گردد، در عين حال كه مي‏توان براي تسريع و توجه بيشتر، از اشخاص خوش‏نام استفاده كرد.«اتَّقُواْ اللّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ.» (مائده: 35)

ـ كالاهاي تقلّبي همواره در كنار كالاهاي اصلي وجود دارند؛ هشياري لازم است. (تدليس شيطان)

ـ تشخيص كالاي اصلي نيازمند هشياري و دقت عمل است؛ ولي زمينه گول خوردن با توجه به عوامل دروني آدمي به راحتي فراهم است. «وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ...»(كهف: 104ـ105)

ـ هيچ‏گاه نبايد از برانداز كردن خريد و فروش غافل ماند. (محاسبه و مراقبه) 68

ـ كالاي مناسب براي خريد همه فراهم است و هيچ‏گاه كمبود عرضه و توليد وجود ندارد.

نتيجه‏ گيري

«انتخاب عقلاني» از نظرياتي است كه چندي است در مباحث نظريات جامعه‏شناسي مورد توجه قرار گرفته. در اين نوشتار، بر پايه آموزه‏هاي اسلامي، جايگاه عقل و انتخاب عقلاني مورد تفحّص قرار داده شد. با مراجعه به متون اصلي ديني (قرآن و احاديث)، نكات ذيل استنباط مي‏شوند:

آدمي پيش از رسوخ ملكات گوناگون و تأثيرپذيري از محيط، نوع واحدي‏است و داراي‏هويّت‏وماهيتي مشترك.

اساس حركت انسان را «حب ذات» تشكيل مي‏دهد.

ذات و خود آدمي داراي ابعاد شناختي، عاطفي و احساسي است كه در ادبيات ديني، «قلب» خوانده مي‏شود. اين ابعاد مي‏توانند بر اساس خاستگاه و زمينه‏ها و تجلّيات آن، الهي يا شيطاني باشند.

انسان در بدو آفرينش، داراي استعدادهاي بالقوّه الهي و بالفعل غريزي و حيواني است.

ساحت‏هاي وجودي انسان مي‏توانند هماهنگ يا ناهماهنگ باشند. از اين‏رو، آدمي در درون خود نيز، همانند دنياي بيروني، داراي تعامل و تقابل است.

نقش دين هماهنگي بين قوا ي دروني انسان است؛ همان‏گونه كه نقش هماهنگي و انسجام در روابط و مناسبات بين افراد و اجتماع را نيز ايفا مي‏كند. بنابراين، دين ساختار شخصيت و اجتماعي را ترسيم مي‏كند كه در متن آن، كنشگران به گزينش و تعامل دست مي‏زنند. متقابلاً كنشگران نيز به ساختارهاي ديني بقا مي‏بخشند.

ادراكات تصوري بر حواس متكي هستند و حال آنكه ادراكات تصديقي مي‏توانند داراي خاستگاه غيرحسّي و عقلي باشند. از اين نظر، راه نسبيت بر برخي معارف آدمي بسته مي‏شود و زمينه درك مشترك بين انسان‏ها با تجارب زيستي متفاوت فراهم مي‏گردد.

احساسات و عواطف مي‏توانند بستر شناخت را فراهم سازند و در معارف ديني به رغم تأكيد بر عقلانيت، شكوفايي احساسات و عواطف انساني مورد توجه قرار گرفته است. با اين رويكرد، مي‏توان آگاهي را به نظري و عملي تقسيم نمود.

عقلانيّت مورد تأكيد آموزه‏هاي ديني «عقلانيت ذاتي» است و «عقلانيت ابزاري» در طول و در متن آن معنا و مفهوم مي‏يابد. در نتيجه، جامعه عقل‏مدار ديني با قفس آهنين و از خودبيگانگي مواجه نمي‏گردد.

در آموزه‏هاي ديني، مفاهيم توسعه‏يافته، هستي و زندگي دنيا و آخرت را دربر مي‏گيرند و به تناسب آن، انتخاب عقلاني و مؤلّفه‏هاي آن تعريف خاص خود را مي‏يابند.

پى نوشت ها

1 . دانش ‏آموخته حوزه علميه و دكترى جامعه‏شناسى و عضو هيأت علمى دانشگاه آزاد اسلامى واحد نراق.

2 ـ عليرضا شجاعى‏زند، «مدلى براى سنجش ديندارى در ايران»، جامعه‏شناسى ايران 1 1384، دوره ششم، ص 32.

3 ـ عبدالحسين خسروپناه، گستره معرفت قم، معارف، 1382، ص 109.

4 ـ همان، ص 123.

5 ـ همان، ص 47.

6 ـ عليرضا شجاعى‏زند، دين، جامعه و عرفى شدن تهران، مركزى، 1380، 65.

7 ـ همان، ص 75.

8 ـ ريمون آرون، مراحل اساسى انديشه جامعه‏شناسى، ترجمه باقر پرهام تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، 1370، چ دوم، ص 375ـ376.

9 ـ رابرت اى وايت، نقش دين و رسانه در ساخت فرهنگ: بازانديشى درباره رسانه دين و فرهنگ، ترجمه مسعود آريايى‏نيا تهران، سروش، 1382، ص 58.

10 ـ عليرضا شجاعى‏زند، دين، جامعه و عرفى شدن تهران، مركز، 1380، ص 57.

11 ـ همان، ص 25.

12 ـ عليرضا شجاعى‏زند، دين، جامعه و عرفى شدن، ص 67ـ69.

13 ـ جان نيس پك، تحليل روان‏شناسانه از دين در جهان رسانه‏اى شده: بازانديشى درباره رسانه، دين و فرهنگ، ترجمه مسعود آريايى‏نيا تهران، سروش، 1382، ص 285.

14 ـ همان، ص 286.

15 ـ لين اسكافيلد كلارك و استوارت ام. هوور، رسانه، فرهنگ دينى: بازانديشى درباره رسانه، دين و فرهنگ، ترجمه مسعود آريايى‏نيا تهران، سروش، 1382، ص 29.

16 ـ عليرضا شجاعى‏زند، دين، جامعه و عرفى شدن، ص 172.

17 ـ ژولين فروند، نظريه‏هاى مربوط به علوم انسانى، ترجمه على‏محمّد كاردان تهران، مركز نشر دانشگاهى، 1372، ص 91.

18 ـ رابرت اى وايت، پيشين، ص 58.

19 ـ عليرضا شجاعى‏زند، دين، جامعه و عرفى شدن، ص 70.

20 ـ همان، ص 152.

21 ـ همان، ص 25.

22 ـ همان، ص 65.

23 ـ همان، ص 322ـ324.

24 ـ همان، ص 323.

25 ـ على شيروانى، سرشت انسانى: پژوهشى در خداشناسى قم، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى در دانشگاه‏ها، 1376، ص 20.

26 ـ همان، ص 36.

27 ـ سيد محمّدباقر صدر، فلسفتنا قم، دارالكتاب الاسلامى، 1401، ص 36.

28 ـ شيخ عبّاس قمى، سفينه‏البحار بيروت، مؤسسة الوفاء، بى‏تا، ج 2، ص 214.

29 ـ عبداللّه جوادى آملى، ولايت فقيه، رهبرى در اسلام قم، رجاء، 1367، ص 33.

30 ـ محمّدباقر مجلسى، بحارالانوار، ج 27، ص 95، ح 57، ب 4.

31 ـ سيد محمّدحسين طباطبائى، اصول فلسفه و روش رئاليسم تهران، شركت افست سهامى عام، بى‏تا، ص 183.

32 ـ جامع المقدّمات تهران، كتاب‏فروشى اسلامى، بى‏تا، كتاب الامثله، ص 2.

33 ـ استوارت هال، بازانديشيى درباره رسانه، دين و فرهنگ، ترجمه مسعود آريايى‏نيا تهران، سروش، 1382، ص 42.

34 ـ رحيم محمّدى، درآمدى بر جامعه‏شناسى عقلانيت تهران، مركز بازشناسى اسلام و ايران، 1382، ص 37.

35 ـ همان، ص 37.

36 ـ همان، ص 37.

37 . Practical Rationality.

38 . Theoritical Rationality.

39 . Substantive Rationality.

40 ـ همان، ص 39ـ42.

41 ـ ر.ك. جورج ريتزر، نظريه جامعه‏شناسى در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثى تهران، علمى، 1379، چ چهارم، ص 778.

42 ـ ر.ك. همان، ص 129ـ130.

43 ـ ر.ك. همان، ص 131.

44 ـ همان، ص 53.

45 ـ پل كانرترل، جامعه‏شناسى انتقادى، ترجمه حسن چاوشيان تهران، اختران، 1385، ص 27ـ30.

46 ـ رحيم محمّدى، پيشين، ص 70.

47 ـ همان، ص 28.

48 ـ اسكات لش، جامعه‏شناسى پست مدرنيسم، ترجمه حسن چاوشيان تهران، مركز، 1383، ص 364.

49 ـ غلامعبّاس توسّلى، «تحليلى از انديشه پير بورديو درباره فضاى منازعه‏آميز»، نامه علوم اجتماعى 23 1383، ص 6.

50 . Habitus.

51 ـ پير بورديو، نظريه «كنش»، دلايل عمل و انتخاب عقلانى، ترجمه مرتضى مرديها تهران، نقش و نگار، 1381، چ دوم.

52 ـ همان، ص 210.

53 ـ عبدالحسين خسروپناه، گستره شريعت قم، معارف، 1382، ص 63ـ69.

54 ـ سايت شبكه رشد، 1386.

WWW. Roshd.ir.

55 ـ محمّدبن يعقوب كلينى، اصول كافى، ترجمه و شرح سيدجواد مصطفوى تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل‏بيت عليهم‏السلام بى‏تا، ج 1، ص 23.

56 ـ شيخ عبّاس قمى، پيشين، ص 214.

57 ـ قدرت‏اللّه خسروشاهى، فلسفه حقوق قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1377، ص 136.

58 ـ محمّدباقر مجلسى، پيشين، ج 69، ص 293، ح 23، باب 37.

59 ـ انفال: 22.

60 ـ ملك: 10.

61 ـ شيخ عبّاس قمى، پيشين، ج 2، ص 382.

62 ـ شيخ عبّاس قمى، پيشين، ج 2، ص 214.

63 ـ محمّدبن يعقوب كلينى، پيشين، ج 1، ص 54.

64 ـ شيخ عبّاس قمى، پيشين، ج 1، ص 36 / عبداللّه جوادى آملى، ولايت در قرآن قم، رجاء، 1367، ص 196 و نيز با همين مضمون.

65 ـ شيخ عبّاس قمى، پيشين، ج 2، ص 628.

66 ـ همان، ج 1، ص 461.

67 ـ محمّدبن يعقوب كلينى، پيشين، ج 1، ص 31.

68 ـ حسين مظاهرى، معاد در قرآن قم، شفق، 1364، ص 42.