



### دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سردبیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: روح الله فدایی

ویراستار: محمدابراهیم باسط

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن فیض‌بخش

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد اصغری	.....دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز
رضا اکبری	..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی	..... دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کونین نمیی	.....استاد فلسفه، دانشگاه کالوین، ایالات متحده
محسن جوادی	..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
نجفقلی حبیبی	..... دانشیار بازنشسته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
رسول رسولی پور	.....دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی
سید حسن سعادت مصطفوی	..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر	.....استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
محمدکاظم فرقانی	..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی	..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
تادئوس متز	.....استاد فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی
رضا محمدزاده	.....دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
دنیل جی. مکون	.....دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده
عبدالله نصری	..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
ادوارد ویرنگا	.....استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوئرد-اسنایدر	.....استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده
حسین هوشنگی	.....دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
جاشوئا هولمن	.....دانشیار الهیات سیستماتیک، دانشگاه کانکوردیا، ایالات متحده

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) در پایگاه‌های DOAJ, Philpapers, Philosopher's Index, پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran)، پایگاه مرجع دانش (CIVILICA) و پرتال جامع علوم انسانی نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۲۸ صفحه / ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)، صندوق پستی: ۱۵۹-۱۴۶۵۵

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۹۶، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰، ایمیل: PRRJ@isu.ac.ir

آدرس سامانه مجله: prrj.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و چاپ: معاونت پژوهش و فناوری، تلفکس: ۸۸۰۹۴۹۱۵ (۰۲۱)

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست خودداری فرمایند. صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [prj-journals.isu.ac.ir](mailto:prj-journals.isu.ac.ir)، انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کنید و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد، و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.

۲. نظام ارجاع‌دهی در پژوهشنامه فلسفه دین مطابق شیوه‌نامه شیکاگو (ویرایش شانزدهم) و به صورت درون‌متنی است. کسانی که مایل‌اند از افزونه ارجاع‌دهی مایکروسافت ورد استفاده کنند باید از استایل Chicago (Sixteenth Edition) بهره بگیرند. لطفاً برای موارد خاص به شیوه‌نامه شیکاگو مراجعه شود، اما برخی از موارد عمومی در قالب مثال در زیر آمده است:

شکل کلی ارجاع در متن مقاله: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)، مانند (طباطبایی ۱۳۶۹، ۸۳) یا (Plantinga 1998, 71-72).

- آثاری که چند جلد دارند: (طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۵)

- آثاری که دو نویسنده دارند: (احمدی و وکیلی ۱۳۹۲، ۲۶)

- آثاری که بیشتر از دو نویسنده دارند: (احمدی و دیگران ۱۳۹۴، ۴۵)

- چند ارجاع در کنار هم: (احمدی ۱۳۹۲، ۲۴؛ ذاکر ۱۳۷۵، ۳: ۲۸)

- تکرار ارجاع: همانند بار اول نوشته شود و از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین» و... (Ibid, ...) اکیداً خودداری شود.

- چند اثر از یک نویسنده در یک سال: با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار آثار از یکدیگر متمایز شوند، مانند (طباطبایی ۱۳۷۶-الف، ۲۶: Plantinga 1998b, 58)

۳. در پایان مقاله، فهرستی الفبایی از منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):

کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. نام کتاب، جلد x. نام و نام خانوادگی مترجم/مصحح/محقق. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: هارت‌ناک، یوستوس. ۱۳۵۱. وینگشتاین. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.

Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». نام نشریه شماره پیاپی نشریه: شماره صفحات.

مثال: موحد، ضیاء. ۱۳۷۶. «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید». فصل‌نامه مفید ۱۰: ۲۵-۴۸.

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and inconsistency." *Mind* 111: 25-48.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایره‌المعارف‌ها یا فصلی از یک کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». شماره صفحات، در نام کتاب، نام ویراستار. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: بینا مطلق، محمود. ۱۳۸۲. «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون». صص. ۲۵-۴۸، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم

ملاصدرا، جلد ۷. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Rickman, H. P. 1972. "Dilthey." Pp. 25-48, in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing Company.

۴. تمام توضیحات اضافی و همچنین معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها» در انتهای متن مقاله آورده شود. شیوه ارجاع‌دهی در یادداشت‌ها نیز مانند متن مقاله باشد.

۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود، و در ذیل آن رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال آن در ابتدا نیست.

۷. مقاله در قطع A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود. متن مقاله با قلم IRLotus14 (لاتین 11 Times New Roman) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه با IRLotus12 (لاتین Times New Roman) حروف‌چینی شود.

۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ، امضا کنند و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.

۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارند، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.

۱۳. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه‌های Philpapers, Philosopher's Index, پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

## فهرست مقالات

- ۱ ..... نقد چارچوب نظری تفکیک معنویت از قدرت جسمی و قدرت ذهنی .....  
راحله ابراهیمی\*، حسن مرادی
- ۹ ..... الهیات عملی در بستر جامعه اسلامی .....  
علی اردشیر لاریجانی
- ۱۷ ..... دروغ در اخلاق و الهیات عملی بر اساس دیدگاه پیتیر کریفت .....  
مریم اردشیر لاریجانی\*، عبدالله عابدی‌فر
- ۲۵ ..... الهیات عملی و رنج بشری: پیش‌نهاد سیمون وی .....  
مجتبی اعتمادی‌نیا
- ۳۳ ..... تفسیرپذیری ایمان و نقش آن در جهت‌گیری‌های الهیات عملی .....  
سیده شیما انوشه\*، احمد کریمی
- ۴۱ ..... بررسی امکان ارتقاء اثربخشی دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها با رویکرد الهیات عملی .....  
امید آهنچی
- ۴۹ ..... درآمدی بر الهیات هواخواهی، با تأکید بر هواخواهان ایرانی گروه موسیقی کره‌ای اکسو .....  
محمدجواد بادین‌فکر
- ۵۷ ..... تحلیل معرفت‌شناسانه دین‌گزینی .....  
زهرا بهارلو
- ۶۵ ..... واکاوی تجربه الهیات مدرسی در مواجهه با پدیده‌های اقتصادی: رهیافت‌هایی از نظریه قیمت عادلانه .....  
محمدحسین بهمن‌پور خالصی\*، محمدجواد شریف‌زاده
- ۷۳ ..... «الهیات مادرانگی» در کتاب مقدس و قرآن کریم .....  
نعیمه پورمحمدی
- ۸۳ ..... مطهری و جایگاه شر در حرکت تکاملی تاریخ .....  
فاطمه جمشیدی\*، میثم سفیدخوش
- ۹۱ ..... یادآوری رنج‌های اولیای الهی در مقام تسلی سوگوار: با نگاهی ویژه به مصائب حسین بن علی علیه‌السلام .....  
سجاد خاکی صدیق
- ۹۹ ..... تأثیر الهیات عملی اسکاندیناوی بر ملت‌سازی و دولت‌سازی رفاه .....  
رضا رحمتی
- ۱۰۹ ..... لیبرالیسم و مبانی الهیاتی نظم اجتماعی .....  
مصطفی زالی
- ۱۱۷ ..... معناشناسی الهیات عملی بر مبنای متافیزیک عمل در اندیشه علامه طباطبائی .....  
مهدی ساعتچی
- ۱۲۵ ..... کاربرد تجربیات زنانه در الهیات فمینیستی: جسمانیت، فرهنگ و زبان .....  
مریم‌السادات سیاهپوش\*، زهرا جوادی
- ۱۳۳ ..... الهیات عملی در منظومه دین اسلام (با تأکید بر انسان معیار در تراز مولای متقیان) .....  
محمدرضا شمشیری
- ۱۴۱ ..... تقریری از شیوه تسری مباحث معرفت‌شناختی به آموزه‌های عملی فقه .....  
محمدحسین صفایی
- ۱۴۹ ..... شکل‌گیری «نگرش ایمانی» در قرآن کریم: رهیافت الگوی کارکردی در روان‌شناسی اجتماعی .....  
سید سجاد طباطبائی‌نژاد

- تأملی در نسبت میان مرجعیت عقل و معرفت‌شناسی اشراقی در ایمان‌گروی بشر عصر حاضر..... ۱۵۷  
وحید عزیزی
- نظریه اتحاد عمل و عامل و معمول و نقش آن در تبیین رابطه خودپرستی و خداپرستی ..... ۱۶۵  
محمدکاظم فرقانی
- درک کودکان مقطع ابتدایی از خداوند در مسیر آموزش با توجه به نظریه پیازه ..... ۱۷۳  
محمد فیض‌اللهی
- چالش‌هایی پیش روی الهیات عملی ..... ۱۸۱  
اکبر قربانی
- حضور اجتماعی زنان با توجه به رویکرد شهید مطهری به حقوق فطری ..... ۱۸۷  
ساره لاریجانی
- نسبت دین‌شناسی رضا بابایی با الهیات عملی ..... ۱۹۵  
عباسعلی منصور
- الهیات عملی در قصص قرآن با رویکرد توصیفی و تفسیری: بررسی موردی قصه‌های یوسف (ع) و موسی (ع)..... ۲۰۳  
سید محمدرضا میرسید
- غلبه انسان‌شناسی عملی در عصر مدرن و ضرورت الهیات عملی ..... ۲۱۱  
حسین هوشنگی
- برگه درخواست اشتراک..... ۲۱۹



## Editor-in-Chief's Note

Dear Researchers,  
The international conference on Practical Theology was held by Imam Sadiq University in March 2022 in collaboration with different Iranian and International academic centers. There were a large number of professors, PhD candidates, and postgraduate students from a broad range of fields of study, including Islamic philosophy, Kalam, philosophy of religion, religion studies, psychology, economics, management, medical sciences, biology, education, etc. This showed that interdisciplinary studies hold a prominent place in contemporary theological studies. The biannual journal of Philosophy of Religion Research, in collaboration with the conference secretariat, is honored to publish the proceedings of the conference as a special issue and in the format of short articles. It is my hope that this special issue will contribute to practical theology studies and provide useful ideas to researchers in the field of theology and in particular to post-graduate students who wish to write novel, applied theses.

Editor-in-Chief

## سخن سردبیر

سلام خدمت همه دوستان عزیز  
کنفرانس بین‌المللی الهیات عملی به همت دانشگاه امام صادق علیه‌السلام و با همکاری مراکز مختلف علمی کشور در اسفند ماه ۱۴۰۰ برگزار شد. حضور استادان، فارغ‌التحصیلان و دانشجویان رشته‌هایی همچون فلسفه اسلامی، کلام امامیه، فلسفه دین، فلسفه غرب، دین‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، بهداشت، پزشکی، زیست‌شناسی، تعلیم و تربیت، و... در میان سخنرانان و مخاطبان این کنفرانس این پیام آشکار را منتقل کرد که فضای علمی کشور مشتاق نگاه‌های میان‌رشته‌ای در زمینه مطالعات دینی، فلسفی و الهیاتی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین افتخار دارد که در همکاری با دبیرخانه کنفرانس برخی از مقالات برگزیده را در قالب مقاله کوتاه در این شماره منتشر کند. در کنار اصل مقالات به زبان فارسی، با توجه به حضور مجله پژوهشنامه فلسفه دین در سطح بین‌المللی، چکیده‌های این مقالات، همگی به زبان انگلیسی ترجمه شده و در سامانه مجله قرار گرفته است. امیدوارم که این ویژه‌نامه بتواند مباحث کاربردی در حیطه الهیات را بارور و پرثمرتر نماید و ایده‌های مناسبی را در اختیار پژوهشگران، به ویژه دانشجویان تحصیلات تکمیلی برای نگارش پایان‌نامه و رساله‌های کاربردی قرار دهد.

سردبیر





## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱-۸.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76205)

### نقد چارچوب نظری تفکیک معنویت از قدرت جسمی و قدرت ذهنی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

راحله ابراهیمی<sup>۱</sup>

حسن مرادی<sup>۲</sup>

#### چکیده

بسیاری از اهل معنویت معتقدند برای رسیدن به خدا و آخرت نیازی به داشتن قدرت جسمی و ذهنی نیست. بسیاری از اهل ورزش معتقدند داشتن قدرت جسمی بدون داشتن معنویت ممکن و مطلوب است. بسیاری از اهل دانش دنیوی نیز معتقدند برای داشتن قدرت ذهنی نیاز به داشتن معنویت ندارند. موضوع این مقاله رویکرد تفکیک معنویت از قدرت جسمی و قدرت ذهنی است. مسئله ما این بود که چارچوب نظری این تفکیک چه بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است. ضرورت کار در این است که نبود یا کمبود معنویت موجب نقص در دو قدرت دیگر یا عملکرد منفی آنها می‌شود. روش ما استخراج پیشفرض‌های چارچوب نظری این تفکیک و سپس نقد آنهاست. دستاورد مقاله این است که این تفکیک دارای دو دسته پیشفرض است: فلسفی و الهیاتی. پیشفرض‌های فلسفی آن تفکیک ذهن از عین، تفکیک مادی از مجرد و تفکیک عقل از قلب است. اولی حاصل این فرض نادرست است که ذهن در بدن است و بدن ما جدا از سایر موجودات عینی است. دومی مبتنی بر این مبنای نادرست است که مرز ماده مشخص است و می‌توان موجود غیرمادی را از آن جدا کرد. سومی بر این اساس است که عقل منبعی برای شناخت است و قلب جایگاه احساسات. پیشفرض‌های الهیاتی آن، مجرد محض دانستن خدا و تفکیک دنیا از آخرت است. اولی حاصل این مبنای نادرست است که خدا موجودی محدود به عالم مجرد است و در عالم ماده نمی‌تواند حضور داشته باشد. دومی مبتنی بر عدم فهم رابطه دنیا و آخرت یعنی رابطه ظاهر و باطن است. نوآوری این مقاله در استخراج این پیشفرض‌ها و نقد آنهاست.

#### کلیدواژه‌ها

معنویت، قدرت جسمی، قدرت ذهنی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد، تهران. (نویسنده مسئول)

(r.ebrahimi1388@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد، تهران. (dr.hassan.moradi@gmail.com)



## **Criticizing the Theoretical Framework of the Separation of Spirituality from Physical and Mental Strength**

**Raheleh Ebrahimi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

**Hasan Moradi<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Many spiritualists believe that one does not need to have physical and mental strength to experience God and the Hereafter. Many athletes believe that having physical strength without spirituality is possible. Many scientists also believe that they do not need spirituality to have mental power. The subject of this article is the approach of separating spirituality from physical and mental strength. We will address the theoretical framework of this distinction and its critiques. The topic is important especially because the absence or lack of spirituality leads to a defect in the other two powers or their malfunction. Our method is to extract the assumptions of the theoretical framework of this separation and then call them into question. We conclude that this distinction has two presupposed categories: philosophical and theological. Its philosophical presuppositions are the separation of the mind from the world, the material from the abstract, and the intellect from the heart. The first is the result of the false assumption that the mind is in the body and that our body is separate from other objective beings. The second is based on the false premise that the boundary of matter is clear and immaterial beings can be separated from it. The third is based on the fact that the intellect is a source of cognition and the heart is the place of emotions. Its theological presuppositions are to believe that God is purely immaterial and to separate the world from the hereafter. The first is the result of the false premise that God is a limited being in the immaterial world and cannot be present in the material world. The second is based on misunderstanding the relationship between this world and the hereafter, that is, the relationship between the external and the internal. The novelty of this article is in extracting these assumptions and criticizing them.

### **Keywords**

Spirituality, Physical Strength, Mental Strength

---

1. M.A. Graduated, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran.  
(r.ebrahimi1388@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran.  
(dr.hassan.moradi@gmail.com)

## ۱. مقدمه

امروزه در ذهن اکثر انسان‌ها، یک استاد معنوی انسانی است با بدن نحیف و ذهنی ناآشنا با مفاهیم علوم جدید؛ یک دانشمند تکنولوژی‌های جدید الزامی برای معنوی بودن ندارد؛ یک ورزشکار نیز معمولاً با معنویت نسبتی جدی ندارد. سؤال ما این است که چرا چنین تفکیکی بین قدرت بدنی، ضریب هوشی بالا و معنویت رخ داده است؟ چرا بر اساس برنامه‌ای رسمی و به طور نظام‌مند خروجی یک باشگاه ورزشی یا دانشگاه افراد اهل سیر و سلوک و معنویت نیست؟ منظور از نظام‌مند و رسمی این است که روال کار این گونه است، نه این که خود فرد چنین کند. همواره دانشمندی که به معنویات علاقه داشته باشد بوده و هست، اما نظام آموزشی او را به این سمت سوق نداده، بلکه خودش دغدغه معنویت داشته است. به همین ترتیب، از یک مربی ورزش نیز انتظار نمی‌رود که در معنویت دستی داشته باشد. در ادامه ابتدا مروری خواهیم داشت بر این رویکرد تفکیکی، سپس به چارچوب نظری این تفکیک می‌پردازیم و آن را نقد خواهیم کرد.

## ۲. سابقه تفکیک

با مرور اکثر متون عرفان عملی، درمی‌یابیم که این آثار بر ترک دنیا تأکید دارند. این امر شامل قدرت جسمی و قدرت ذهنی مربوط به علوم دنیوی نیز می‌شود. در تاریخ نیز اغلب عارفان را دارای جسمی نحیف توصیف کرده‌اند. در دنیای اهل ورزش نیز در بُعد عملی و نظری، عامل معنویت مورد توجه نیست. نزد دانشمندان علوم جدید نیز تمایل به کسب معنویت دیده نمی‌شود. البته افرادی در هر دسته بوده و هستند که در دسته‌های دیگر نیز فعالیت داشته و دارند، اما این شایع نیست و خارج از برنامه رسمی هر دسته است. البته گروه‌هایی بوده که در برنامه رسمی خود به این جامعیت توجه کرده‌اند. برای مثال، اهل فتوت در ایران به معنویت و قدرت جسمی توجه ویژه داشته‌اند. «فتی» بر مفهوم جوانی و کمال و طراوت، قدرت و نشاط زندگی انسان و جوانمردی دلالت دارد (نک. ۱۳۸۲، ۳-۴). در فتوت‌نامه‌ها، از یک طرف به اصول و روش‌های آن حرفه می‌پردازند، مانند فتوت‌نامه آهنگران و قصابان، که تمام جزئیات عملی و استفاده از وسایل و ابزار کار را برای شاگردان خود شرح می‌دهند، و هم بر ریشه‌های باطنی و معنوی آموزه‌های خود تمرکز دارند. فتوت‌نامه‌ها به دنبال ایجاد تناسب میان جسم و روح اشخاص بودند و سرمنشأ هر صنعت را به یکی از پیامبران یا امامان نسبت می‌دادند و معتقد بودند که ابزارها و فنون از بهشت برین به انسان رسیده است (نک. افشاری و مدائنی ۱۳۸۱، ۱۷۱، ۲۲۳).

سرچشمه همه هنرها و اصناف مقام حضرت حق بوده که به واسطه جبرئیل و از طریق پیامبران و اولیاء به استادان فن و هنر انتقال یافته است (طهوری ۱۳۹۱، ۲۳۱). هنر و صنعت مقدس بود و این تقدس تجلی ذات حق بود که آن هنر را نمودار کرده بود (پازوکی ۱۳۸۹، ۸۲).

### ۳. چارچوب نظری تفکیک

پیشفرض‌های فلسفی و الهیاتی نقش مهمی در این تفکیک داشته‌اند. در ادامه سه پیشفرض فلسفی و دو پیشفرض الهیاتی را بررسی کرده‌ایم.

#### ۳-۱. پیشفرض‌های فلسفی

به نظر می‌رسد پیشفرض‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ای مانند تفکیک ذهن از عین، تفکیک عقل از قلب، و تفکیک وجود مجرد از وجود مادی ریشه تفکیک رویکرد مادی به زندگی از رویکرد معنوی به زندگی یا تفکیک پرورش ذهن از پرورش بدن بوده‌اند.

#### ۳-۱-۱. تفکیک ذهن از عین

افزایش قدرت بدنی نیازی به افزایش قدرت ذهن و معنویت ندارد، زیرا ذهن و بدن دو جوهر متمایز از یکدیگرند. ما به ذهن تا آن حد نیاز داریم که مربوط به ساختار بدن و سلامت آن باشد. به معنویت نیز، که نوعی بینش ذهنی به جهان است، نیازی نداریم. پیشفرض مهم این استدلال تفکیک ذهن از بدن است.

در نقد پیشفرض بالا می‌توان گفت همان‌گونه که بعد از بیدار شدن می‌فهمیم که جسم ما و سایرین در دنیای رؤیا درون ذهن خودمان بوده است، بعد از مرگ یا در برخی از تجارب عرفانی نیز ممکن است همین احساس را داشته باشیم. از این که بدن ما از سایر امور مادی در دنیای بیداری متمایز است نمی‌توانیم استنتاج کنیم که ذهن ما نیز امری جدا از امور مادی است. در ادامه از طریق تحلیل جوابی که در حکمت متعالیه و مشاء به مسئله تطابق داده شده به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان دیدگاهی داشت که در آن ذهن مرتبه بالاتر عین مادی باشد و علم حصولی به امری مادی علم حضوری باشد به علت این امر مادی در مراتب بالاتر وجود.

در حکمت مشایی، ذهن و عین دو امر جدا هستند و به همین دلیل تطابق تصویر ذهنی و امر عینی یکی از مسائل مهم فلسفی است. حکمت مشاء جواب این مسئله را در وحدت ماهوی تصویر ذهنی و امر عینی می‌جوید. در مرتبه ابتدایی حکمت متعالیه نیز این جواب آمده است (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۲۹-۳۰؛ ۱۴۱۳، ۱: ۲۹۲). اما در مراتب بالاتر حکمت متعالیه، حقیقت انطباق به این‌همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و

وجود خاص آن بازمی‌گردد (عبودیت ۱۳۸۷، ۱: ۱۷۵-۱۸۳). در نظر خاص ملاصدرا، وحدت ذهن و عین و وجود ذهنی و خارجی به مطابقت عوالم هستی با وحدت عینی موجودات متفاضل بازمی‌گردد و این انطباق دیگر به ماهیت ذهنی برنمی‌گردد. از نظر او، عین و ذهن در طول یکدیگر قرار دارند و ادراک و علم کاشف عالم خارج است، نه حائل میان آنها (ملاصدرا ۱۴۱۳، ۳۰۸).

### ۳-۱-۲. تفکیک مجرد از مادی

پرورش ذهن یا بدن نیاز به معنویت ندارد، زیرا معنویت نوعی حرکت به سمت جهان مجردات و دور شدن از جهان ماده است. ما برای پرورش بدن باید به ماده توجه داشته باشیم و برای پرورش ذهن نیز باید به اموری مانند تمرینات ریاضی و هوش پردازیم که اموری ذهنی و مربوط به مغز هستند.

در نقد این پیشفرض می‌توان گفت کلمات ماده و مجرد بسیار مبهم‌اند. کلمه ماده بیشتر به معنای محسوس به واسطه ادراکات حسی ما به کار می‌رود و کلمه مجرد نیز به معنای غیرمحسوس بودن است. یکسان گرفتن موجود مادی با موجود محسوس موجب این نتیجه مغالطی شده است. در علم فیزیک، سخن از ذرات بنیادی است که با چشم مسلح قابل ادراک نیستند. برای مثال، فوتون هم ذره است هم موج، یعنی گاهی همچون یک موج رفتار می‌کند و گاهی همچون یک ذره. در نتیجه ما نمی‌توانیم ذات حقیقی آن را درک کنیم، بلکه بسته به آزمایشی که انجام می‌دهیم آن موجود مادی رفتار خاصی از خود نشان می‌دهد. انرژی نیز به عنوان زیرساخت جهان ماده به هیچ وجه امری محسوس نیست. بنابراین مجرد، در معنای نداشتن برخی از خصوصیات عالم ماده مانند زمان و حرکت است نه به معنای وجود شکاف وجودی بین مجرد و مادی. در فیزیک جدید، سطح اتمی و زیراتمی نیز جزئی از عالم ماده است، اما برخی خصوصیات عالم محسوس را ندارد که قابل درک توسط دستگاه ادراک حسی ما باشد.

کلمه ماده در فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌های مسیحی و یهودی قرون وسطا که متأثر از ارسطو هستند به معنایی بسیار غامض به کار می‌رود که در مقابل صورت است. ماده در این چارچوب به معنای امری دارای قوه و صورت به معنای امری دارای فعلیت است. وجود بالقوه وجودی است که بین وجود و عدم است. به نظر می‌رسد چنین مفهوم متناقض‌نمایی که اساس فلسفه ارسطویی است یک ایده‌پردازی برای توجیه حرکت بوده است.

### ۳-۱-۳. تفکیک عقل از قلب

همواره عقل منبع و مرکز تفکر قلمداد شده و قلب محل احساسات و معنویت. به همین دلیل پیشرفت در مغز و ذهن و به واسطه آن پیشرفت در قدرت بدنی امری جدا از پیشرفت معنوی به واسطه تصفیه قلب بوده است.

در نقد این پیشفرض می‌توان گفت معمولاً مغز را مرکز تدبیر بدن از طریق سیستم اعصاب می‌دانند و قلب را صرفاً یک ابزار برای پخش خون از طریق سیستم عروق. اما تحقیقات جدید نشان می‌دهد که قلب کارکرد معرفتی دارد. برای مثال، وقتی تصاویر ترسناک و آرامش‌بخش را به صورت کاملاً اتفاقی به یک فرد نشان می‌دهند، معلوم می‌شود که قلب فرد قبل از نمایش تصویر بعدی می‌فهمد که این تصویر از کدام دسته است و بر اساس آن واکنش نشان می‌دهد. معلوم است وقتی چشم تصویر بعدی را ندیده مغز هم دخالتی در این شناخت نمی‌تواند داشته باشد.

قلب در قرآن به معنای صرفاً قلب صنوبری نیست، بلکه به معنای نفس و روح بشر است. در روایتی امام (ع) قلب را عقل معنا می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۸: ۳۵۹). در حکمت متعالیه، قلب را امری معنوی می‌دانند که معنویت لطیفی برای درک معانی دارد (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۱: ۳۵۷). علامه طباطبایی از جمله مفسران و فیلسوفانی است که معتقد است میان عقل و قلب رابطه‌ای نزدیک وجود دارد و از منظر هستی‌شناسانه میان عقل، قلب، فؤاد، لب، روح و نفس تفاوتی وجود ندارد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۳۱۲). در این دیدگاه، عقل منبع معرفت است. می‌توان دریافت که هم از منظر آیات و هم از دیدگاه هستی‌شناسانه رابطه یگانگی میان قلب و عقل برقرار است و این دو از یکدیگر جدا نیستند. پژوهش‌های صورت‌گرفته در علم عصب‌شناسی قلب نشان می‌دهد که قلب علاوه بر شبکه عصبی مستقل درونی و تعاملات گسترده عصبی با مغز و بدن، دارای یک شبکه بیوشیمی مستقل نیز هست (Randall 2000, 528).

### ۳-۲. پیشفرض‌های الهیاتی

مهم‌ترین پیشفرض‌های الهیاتی را می‌توان مجرد بودن خدا و تفکیک دنیا و آخرت دانست.

#### ۳-۲-۱. مجرد بودن خدا

معنویت نوعی قرب به خداست و خدا امری مجرد از ماده است. برای رسیدن به قدرت ذهنی و بدنی که اموری مادی‌اند نیازی به تقرب الهی نیست.

در نقد این پیشفرض می‌توان گفت مجرد فرض کردن خدا به معنای محدود شدن اوست، بدین معنا که خدا در جهان ماده حضور ندارد. این محدود بودن وجود موجب



محدود شدن تمام صفات دیگر او مانند قدرت و علم نیز می‌شود. زیرا موجود مجرد نمی‌تواند به طور مستقیم در جهان ماده فعلی انجام دهد یا از جهان ماده علم و اطلاعی حاصل کند. به همین دلیل است که در فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌های ارسطویی واسطه‌هایی مانند عقول عشره طولی یا عرضی و نفوس فلکی فرض شده تا این شکاف پر شود و اشکالات مرتفع گردد.

در فلسفه ارسطو، یک محرک در بالای زنجیره موجودات قرار دارد که بعدها در فلسفه مسیحی همان خدای خالق و رب جهان معرفی شد (ژیلسون ۱۳۷۵، ۲۳۰). از نظر ابن‌سینا نیز خدا واجب‌الوجود، مجرد و بدون ماهیت است، اما تمام ممکن‌الوجودها ماهیت دارند (ابن‌سینا ۱۳۷۱، ۲۸۸-۲۹۵). به همین دلیل است که باید به پایین توجه و عنایت داشته باشد (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۱۱). ملاصدرا قائل به فاعلیت بالتجلی خداست و معلول را شأنی از شئون علت می‌داند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۵۰). بنابراین خدا به همان اندازه که به جهان مجردات نزدیک است به جهان ماده نیز نزدیک است. این دیدگاه با توصیف قرآن بیشتر سازگار است که فرموده است «او هم اول است هم آخر، هم ظاهر است هم باطن» (حدید: ۳).

### ۳-۲-۲. تفکیک دنیا از آخرت

در قرآن، آخرت باطن دنیا معرفی شده است (روم: ۷)، زیرا آخرت را در مقابل حیات دنیا قرار داده است. بنابراین ما دو عالم نداریم که یک شکاف وجودی آنها را از هم جدا کرده باشد، بلکه یک عالم است که ظاهر و باطن دارد. در هنگام حیات دنیوی، انسان به ظاهر این عالم توجه دارد و از باطن آن غافل است، اما می‌تواند با کم کردن از توجه به ظاهر به باطن نیز توجه کند و جامع هر دو شود. از نظر ابن‌عربی رابطه دنیا و آخرت رابطه ظاهر است با باطن و فلسفه وجودی آخرت ظهور و بروز باطن جهان هستی و هماهنگی و نزدیک شدن و تشبه به خداست. «باطن انسان در دنیا همان ظاهر او در آخرت است از این رو باطنی که غیب بوده در آخرت به شهادت مبدل می‌شود و آنچه در دنیا عیان بوده در آخرت به صورت غیب باقی می‌ماند». بنابراین «زندگی دنیوی تجلی اسم ظاهر خداست و زندگی اخروی تجلی اسم باطن خداست» (ابن‌عربی بی‌تا، ۴۷۰).

### ۴. نتیجه‌گیری

شاید بتوان گفت راه برون‌رفت از چارچوب نظری این تفکیک‌ها، در بُعد نظری، نقد پیشفرض‌های فوق و در بُعد عملی تغییر در اهداف و مواد برنامه‌های تحصیلی در مدارس و دانشگاه‌ها و اهداف و روش‌های باشگاه‌های ورزشی و مؤسسه‌های فرهنگی و هنری

باشد. نقد پیشفرض‌ها باید ابتدا در مرتبه دانشگاهی رواج یابد و بعد از طریق هنر و رسانه‌ها در مرتبه اجتماعی و سیاسی به جامعه منتقل شود. تغییر در اهداف، مواد درسی و روش‌ها نیز می‌تواند با قانون‌گذاری دوباره انجام شود. چنین چیزی یک آرزوی محال نیست. ما در معابد بودایی یا در زورخانه‌های قدیم ایران تلازم سیر و سلوک و قدرت بدن را داشته‌ایم و اکنون نیز تا حدی داریم. در حوزه‌های علمیه قدیم و در سیره امامان معصوم (ع)، به خصوص امام صادق (ع)، تلازم علم تجربی و دین در هر دو بُعد علمی و عملی و در سیره امیرالمؤمنین (ع) تلازم سیر و سلوک با قدرت علمی و جسمانی را مشاهده می‌کنیم.

### کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹ ق. *الاشارات و التنبيهات* (با شرح محقق طوسی)، ج. ۲، ۳. چاپخانه آرمان.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد. بی‌تا. *فتوحات مکیه*، ج. ۳، چاپ سنگی. بیروت: دارالفکر.
- افشاری، مهران. ۱۳۸۲. *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۸۹. «طریقت معنوی و هنر اسلامی». *بیناب* ۱۷.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۷۵. *مبانی فلسفه مسیحیت*. ترجمه محمد محمدرضایی و سیدمحمد موسوی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. بی‌تا. *نهایة الحکمة*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- طهوری، نیر. ۱۳۹۱. *ملکوت آینه‌ها (مجموعه مقالات در حکمت هنر اسلامی)*. تهران: علمی و فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۷. *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. ۲ ج. تهران: سمت.
- کربن، هانری. ۱۳۸۲. *آیین جوانمردی*. ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۶۰. *الشواهد الربوبیه*. تحقیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین اشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۸۳. *شرح اصول کافی*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۹۸۱. *الاسفار الاربعه*. ۹ ج. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Randall, David C. 2000. "Towards an Understanding of the Function of the Intrinsic Cardiac Ganglia." *The Journal of physiology* 528(3): 406.



## الهیات عملی در بستر جامعه اسلامی

علی اردشیر لاریجانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

گرچه الهیات عملی بخشی از تأملات الهی دانان مسیحی است که در دو قرن اخیر، به ویژه با کاوش‌های شلایرماخر در غرب، مطرح گردید، در گذشته تمدن اسلامی - بدون بهره جستن از این واژگان - در سازمان روحانیت، چه شیعه و چه اهل سنت، وجود داشته است. هدف این مقاله آن است که چه موضوعاتی و چه اقداماتی در جوامع اسلامی به عنوان الهیات عملی باید مورد نظر باشد و بلکه اولویت دارد. برای دقت بیشتر در کاوش، ابتدا جوامع اسلامی به دو بخش جوامع اسلامی تحت حکومت‌های غیراسلامی و جوامع اسلامی تحت نظام یا حکومت اسلامی تقسیم و الهیات عملی در هر یک مورد تأمل واقع می‌شود. در این دو بخش گرچه موضوعات مشترک وجود دارد، امور اختصاصی آن، به ویژه با تجربه عملی پس از انقلاب اسلامی، پراهمیت و قابل توجه است. از این رو تمرکز بیشتر را اولویت‌های الهیات عملی در متن جامعه ایرانی امروز قرار داده‌ایم. چند موضوعی که در این مقاله مورد واکاوی قرار گرفته مستقیماً به ماهیت موضوعات دینی ربط پیدا نمی‌کند، اما تأثیر زیادی بر باورهای دینی مردم گذاشته است. نکته نخست درباره نحوه ارتباط روحانیت با حکومت است؛ دومی به تأثیر فرهنگ‌ها و سنن قومی و ملی بر نحوه تبلیغ دین می‌پردازد؛ نکته سوم مربوط به مقتضیات زمان در فهم دین و تبلیغ آن است؛ چهارمین به ناقص بودن طرح‌ها و عدم توفیق در ارائه طرح‌های مناسب با ادعای حکومت اشاره دارد؛ و پنجمین نکته عدم وجاهت عقلانی برخی گفتارها و رفتارها در بخش‌های حکومت را بررسی می‌نماید. همه این نکات در تلقی جامعه از باورهای دینی تأثیر گذاشته‌اند.

### کلیدواژه‌ها

حکومت، باورهای دینی، روحانیت، تلقی جامعه

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران. (mohammadreza.amoli@gmail.com)

## Philosophy of Religion Research

Vol. 20, No. 1, (Serial 39), Spring & Summer 2022, pp. 9-16.

Short Paper (DOI: 10.30497/PRR.2022.76206)



# Practical Theology in the Islamic Society

Ali Ardešhir Larijani<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### Abstract

Practical theology is part of the reflections of Christian theologians that have emerged in the last two centuries especially in the wake of Schleiermacher's works. Still, in the history of Islamic civilization there have been practical theologies (without using the term) among both Shia and Sunni scholars. This article aims to determine which topics in practical theology are most relevant to Islamic societies. "Islamic societies" will be divided into two parts, that is, Islamic societies under non-Islamic governments and Islamic societies under Islamic governments, and practical theology in both will be discussed. In spite of the commonalities between these two types of Islamic societies, the specific issues are particularly significant, especially in light of the Islamic Revolution. Our focus has therefore been on the priorities of practical theology within contemporary Iranian society. Some of the topics discussed in this article are not directly religious, but have had a major impact on people's religious beliefs. The first point is about the relationship between religious authorities and the government. In the second point I will discuss the influence of ethnic and national cultures and traditions on the propagation of religion. In the third point, I will discuss the conditions of our time and how it affects understanding and propagating religion. The fourth point examines the incompleteness of the plans and the failure to present plans that fit the government's intentions. Finally, I explore the lack of rationality in some government statements and behaviors. I will show how all of the points mentioned above affect society's perception of religious belief.

### Keywords

Government, Religious Beliefs, Religious Authorities, Society's Perception

---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.  
(mohammadreza.amoli@gmail.com)

## مقدمه

در این مقاله به بررسی چند موضوع مهم از منظر الهیات عملی در جوامع اسلامی می‌پردازیم و در این مسیر به تأسی از ریچارد اُسمر در قالب چهار وظیفه کلیدی الهیات عملی بررسی خود را سامان می‌دهیم (Osmer 2008, 4).

## ۱. چرایی کاهش تأثیر نفوذ روحانیت در بین مردم

پس از جنگ جهانی دوم، که کشورهای پیروز مناطق جهان را بین خود تقسیم نمودند، حکومت‌های این مناطق چند خصوصیت را توأمأ دارا بودند: خصلت دیکتاتوری وابسته، وابستگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی این کشورها؛ بی‌عدالتی در وجوه مختلف؛ منصرف نمودن مسلمانان این سرزمین‌ها از توجه به مسائل سرنوشت‌ساز امت اسلامی. این پدیده را سیاستمداران ایجاد کردند، اما چرا این طرح در عمل توفیق یافت؟

یکی از علل مهم چنین وضعی را باید در ساختار روحانیت در جهان اسلام جستجو کرد. مردم در اکثر این کشورها به جهات مختلف با روحانیت آن مناطق مرتبط‌اند. اما این سازمان پراهمیت در اغلب موارد نه تنها به مسائل اصلی مسلمانان توجه نداشته و ندارد، بلکه بعضاً در منصرف نمودن اذهان آنان از مسائل اصلی نقش داشته است. چنان‌که ایجاد خصومت بین طرفداران دو مذهب مهم اسلامی، اهل سنت و شیعیان، گرچه غالباً با هدایت کشورهای بزرگ پایه‌گذاری شد، اما برخی عالمان دینی توجیه‌گر و سامان‌دهنده فکری این بحران بودند.

علت اصلی این اعوجاج در سازمان روحانیت وابستگی آنان به حکومت‌ها است. سازمان روحانیت آنان زیرمجموعه‌ای از حکومت است و از نظر سیاسی نیز باید دیدگاه‌های حکومت را توجیه دینی کند. به تعبیر استاد مطهری، به علل خاصی که مهم‌ترین آن نداشتن بودجه مستقل است و دیگری تفکری که در باب اولی‌الامر دارند، زعیم روحانیت این کشورها هرگز آن قدر قدرت پیدا نمی‌کند که در قضیه‌ای نظیر تنباکو حکومت وقت را از پا درآورد. اما در روحانیت ایران، مقامات دولتی چنانچه نسبت به زعامت شخص تمایل نشان دهند، موجب سقوط او می‌گردد (مطهری ۱۳۹۵، ۴۹۶). علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق، در وصیت خود وی را از ورود به دستگاه ظالم و جائر بر حذر می‌دارد (ابن بابویه قمی ۱۳۸۵، ۳۷۶). راز بسیاری از نابسامانی‌های فکری در دهه‌های اخیر نیز در همین وابستگی سازمان روحانیت به دولت‌ها نهفته است. روحانیت

شیعه از اساس یک نهاد مستقل از قدرت‌های حاکمه و قدرت‌های اقتصادی بوده است (مطهری ۱۳۹۵، ۲۷۱). شهید مطهری متذکر می‌شوند:

در شرایط حاضر هم امام گفته‌اند ... من موافق نیستم حتی در دولت جمهوری اسلامی روحانیون پست دولتی بگیرند ... روحانیت در همان جای خودش بماند، در صف ملت بماند و دولت را ارشاد و مراقبت و نظارت کند. (مطهری ۱۳۹۵، ۲۷۵)

مخصوصاً با توجه به شرایط جدید ارتباطات، و برخی نابسامانی‌ها، خلط کار روحانیت با دولت فضای روانی مساعدی برای پذیرش تفکرات دینی برای جوانان ایجاد نمی‌کند.

## ۲. بهره‌جستن از فرهنگ و سنن قومی و ملی در تبلیغ دینی و مقتضیات زمانه

ابن‌سینا در مدینه فاضله مورد نظر خود یکی از وظایف هیئت مشورتی حکومت را، که مرکب از نخبگان آن جامعه است، این می‌داند که به وجوه اشتراک مدنی مردم از نظر فرهنگی توجه شود تا مقررات مصوب آنان با خلق‌و‌خوی فرهنگ مردم تناسب داشته باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۵، ۴: ۶۱)، که نشان می‌دهد حتی در جایی که آمریت دولت پشتیبان احکام آن است، مسانخت ویژگی‌های فرهنگی عامل توفیق قانون‌گذاری است. حال در تبلیغ دینی که فارغ از جنبه خشونت (حتی نوع مشروع آن) است، راهی جز بهره‌جستن از فرهنگ و سنن جامعه برای بالا بردن تأثیر نفوذ در مردم نیست.

در نظام آموزشی روحانیت کمتر در کتب درسی خود مطالعات فرهنگی و اجتماعی ملل و اقوام را قرار داده‌اند. نتیجه این نقص این است که دو گونه رفتار تبلیغی را مشاهده می‌کنید: آرای برخی از مبلغان به دلیل عدم تناسب با باورها و سنت‌های رایج کمتر مورد توجه واقع می‌گردد. به عکس، روحانیتی که با فرهنگ ملتی آشناست با سرعتی چشم‌گیر نه تنها مورد اقبال مردم واقع می‌شود بلکه تکیه‌گاه آنان می‌شود، نظیر نقش امام موسی صدر در لبنان. او با شناختی که از جامعه لبنان و ترکیبات دینی آن داشت سلوکی را از نظر عقلی و رفتاری انتخاب کرد که تکیه‌گاه نه تنها شیعیان بلکه اهل سنت و مسیحیان لبنان گردید. در مورد مقتضیات زمان نیز مطلب به همین نحو است. استاد مطهری در این زمینه فردی دغدغه‌مند بود. به عقیده ایشان برخی تصور می‌کنند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیده غیرمتوافق و ناسازگارند. یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هر گونه نوگرایی پرهیز کرد و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده‌ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد (مطهری ۱۳۸۸، ۲۲). عده‌ای از مبلغان و

سیاسیون گاه با احساسات دینی و به قصد گسترش آن (که در جای خود امری لازم است) قصد مقابله با اندیشه‌های متفاوت دارند که موفق هم نبوده‌اند. احساسات دینی امری لازم برای پیوندهای قلبی جامعه است، اما تحت سیطره عقل. اگر به عکس احساسات دینی مسلط بر عقلانیت گردید، آن جامعه چون توانمندی فکری لازم را پیدا نکرده در مقابل احساسات از نوع دیگر دچار تزلزل می‌شود. لذا هر چه تربیت شهروندی از رشد عقلانی بیشتری برخوردار باشد، تفکر آنان از استواری بیشتری برخوردار خواهد شد.

### ۳. ناقص بودن طرح‌ها و عدم توفیق در ارائه طرح‌های متناسب با

#### دعاوی

برخی از مفاهیم که برای توسعه کشورها از اهمیت برخوردار است بسط کافی نیافته است. برای مثال، ابعاد موضوع عدالت که همه علما آن را مقصد اعلای مجاهدات انبیاء می‌دانند روشن نیست. آیا عدالت اجتماعی صرفاً دستگیری از فقرا و بی‌سپرستان است؟ یعنی صرفاً صبغه اقتصادی دارد و چیزی مترادف با ضریب جینی است یا ابعاد گسترده‌ای دارد و اگر چنین است چگونه در نظام توسعه اقتصادی کشور جای پیدا می‌کند؟

شیخ طوسی تحقق عدالت را در تمامی وجوه لازم می‌داند (طوسی ۱۴۰۱، ۲۴۳). علامه مجلسی بر این نظر است که هدف اصلی هر حکومت عدالت است (مجلسی بی‌تا، ۴۹۱، ۴۹۲). علامه نراقی معتقد است عدم تحقق عدالت باعث گسترش فساد و از بین رفتن آرامش و امنیت در جامعه می‌شود (نراقی ۱۳۸۷، ۳۷۱). با همه تأکیداتی که شیخ انصاری بر اهتراز از پذیرفتن مسئولیت در حکومت جاثران دارد، به دلیل اهمیت عدالت، می‌گوید: اگر انجام این امر منوط به پذیرش مسئولیت بود، بر او واجب است (انصاری ۱۴۱۹، ۱۶۹). مرحوم نائینی می‌گوید: آنچه در کتب سیره مسطور و موجب سربه‌زیری تمام مدعیان می‌شود بسط عدالت و مساوات است (نائینی ۱۳۸۲، ۵۸). شهید مطهری می‌گوید: «عدل از نظر اسلام خود مقیاس است و به اصطلاح اصولیون در سلسله علل احکام است، اهمیت مطلب در این است که از نظر اسلام عدالت مقیاس دین است، نه دین مقیاس عدالت» (مطهری، ۱۳۹۳، ۱: ۵۲).

همچنین، در مورد آزادی، که از ارکان حیات‌بخش هر حکومتی است، برخی از بخش‌های حکومت در مقام اجرا پایبندی لازم را بدان ندارند و توجه به این نقطه اساسی ندارند که نمی‌توانند دم از عدالت بزنند اما به آزادی بی‌توجهی داشته باشند، چرا که آزادی امر ضروری تحقق عدالت اجتماعی است. اگر عدالت بر محور استحقاق معنا پیدا کند،

اولین مرتبه آن صیانت از حقوق فطری و زمینه‌سازی برای فعلیت آن است و لازمه فعلیت استعدادهای طبیعی نبود مانع و وجود آزادی در همه بخش‌های سیاسی، اقتصادی، علمی، فرهنگی و اجتماعی است. به علاوه، نداشتن نظریه توسعه در نظام جمهوری اسلامی یک نقیصه مهم است که البته این امر به چند موضوع مربوط است، هم به بحث عدالت و آزادی ربط دارد و هم به اصل وظیفه ذاتی حکومت. این که اصلاً حکومت چه وظیفه ذاتی دارد، نیازمند بحثی نظری است. این موضوعات مهم نظیر عدالت، آزادی، وظیفه ذاتی حکومت و نظریه توسعه و... متأسفانه در بحث‌های نظری بسط کافی نیافته است. در شرایط فعلی که این کاستی خود را در متن جامعه نشان داده است، راهنمایان دینی را با مشکل مواجه ساخته و باید روی روش‌شناسی آن تأمل بیشتر کرد، اما یک رکن اصلی را هرگز نباید از خاطر برد که صدق در گفتار و نشان دادن واقعیت به مردم در درازمدت نتیجه‌بخش خواهد بود.

#### ۴. عدم وجاهت عقلانی برخی از گفتارها و رفتارها در بخش‌هایی از

##### حکومت

ابن سینا مبنای قانون‌گذاری را خداوند و وحی او می‌داند و به صراحت می‌گوید: «تنها کسی که شایسته فرمان دادن است و سزاوار فرمانبرداری است خداوند است» (ابن سینا ۱۴۰۴، ۴۴۲). در مقام معرفی حاکم نیز بر این نظر است که اصل حکومت با نبی است و او جانشین خود را مشخص می‌کند و در غیر این صورت باید بزرگان بر فردی اجماع نمایند که وی دارای استقلال سیاسی و دارای عقل اصیل است و همچنین از اخلاق شریفه از جهت شجاعت، پاکدامنی و حسن تدبیر و آگاهی از شریعت برخوردار می‌باشد. وی بر این نظر است که «مورد اعتمادترین خیر، عقل و سیاست‌ورزی نیکوست، لذا اگر کسی در دو شرط (عقل و سیاست‌ورزی) حق تقدم داشت و البته در سایر شرایط هم غریب نباشد، بر کسان دیگر اولویت دارد» (ابن سینا ۱۴۰۴، ۴۵۲).

تأکید ابن حکیم بر داشتن عقل اصیل و استقلال سیاسی از آن جهت است که وی بر این نظر است که اصل عقلانیت پایداری حکومت‌ها را تضمین می‌کند، حتی اگر مدینه فاضله نباشد (ابن سینا ۱۴۰۰، ۲۴۰). باید نادرستی گفتارها و رفتارهای ناسنجیده مخصوصاً در مواردی که مستقیماً به معارف دینی ربط پیدا می‌کند توضیح داده شود تا مردم این گونه سهل‌اندیشی بخش‌هایی از حکومت را مربوط به سستی تفکر دینی نپندارند.



به تعبیر علامه طباطبایی، این گونه اقدامات باعث وهن تفکر دینی می‌گردد. ایشان در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۵۸ فرمودند: «باید بیدار بود و این مقاصد که بر سر آنها زحمت‌ها کشیدند خوب پیاده شود. فردا قانون اساسی و یک سلسله مقررات و در رأس آنها مقررات دینی باید تدوین شود، طوری نشود که در آینده مسخره دیگران قرار بگیریم». ابراز سخنان غیرعقلانی یا صدور افعال سیاسی غیرعقلانی واکنشی جز تعبیر علامه طباطبایی در بر نخواهد داشت و اینها باید با تیغ نقد عالمانه مواجه گردد تا تأثیرات نامطلوب دینی در جامعه نگذارد.

### نتیجه‌گیری

امروزه با جوامع آگاه مواجهیم و شاید در گذشته شاهد چنین پدیده‌ای - هوشیاری سیاسی و اجتماعی - نبودیم و این پدیده تبعات دینی مخصوصاً در جوامع اسلامی ایجاد کرده است که در بحث الهیات عملی تأثیر جدی می‌گذارد.

در این مقاله به برخی از نابسامانی‌های سیاسی-اجتماعی و نوع مواجهه علمای دینی اشاره گردید، مخصوصاً در جامعه ایرانی که حکومت متصف به ویژگی دینی است رفتارهای سیاسی و عدم توفیق‌ها در برخی شئون، خود بر واگرایی دینی تأثیر گذاشته و نوع کنش روحانیت با جامعه باید متناسب با این وضعیت خاص باشد که خود روش متفاوتی را می‌طلبد و در این نوشتار به بعضی از مسائل مهم چنین وضعیتی پرداخته شد و نشان داده شد که صحنه سیاسی-اجتماعی کاملاً در تبلیغ و توجیه دینی تأثیر دارد و طبعاً توفیق در الهیات عملی نیازمند کاوش مستمر در تشخیص شرایط این گونه جوامع است.

### کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ ق. رسائل ابن سینا: رساله سرالقدر. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. الشفاء: الهیات. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. الشفاء: المنطق، ج. ۴: «کتاب الخطاب». قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن بابویه قمی. ۱۳۸۵ ق. علل الشرایع، ج. ۱۲. نجف: مکتبه الحیدریه..
- انصاری، شیخ مرتضی. ۱۴۱۹ ق. کتاب المکاسب، ج. ۱. قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۱ ق. التبیان فی تفسیر القرآن، ج. ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. بی‌تا. عین الحیوة. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- نراقی، محمد مهدی. ۱۳۸۷. معراج السعاده. قم: هجرت.

- نائینی، محمدحسین. ۱۳۸۲. *تنبيه الامة و تنزيه المله*. به کوشش جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.  
مطهری، [شهید] مرتضی. ۱۳۹۳. *یادداشت‌ها*، ج. ۱. تهران: صدرا.  
مطهری، [شهید] مرتضی. ۱۳۹۳. *یادداشت‌ها*، ج. ۱۹. تهران: صدرا.  
مطهری، [شهید] مرتضی. ۱۳۸۱. *مجموعه آثار*، ج. ۱. تهران: صدرا.  
مطهری، [شهید] مرتضی. ۱۳۸۸. *مجموعه آثار*، ج. ۲۱. تهران: صدرا.  
مطهری، [شهید] مرتضی. ۱۳۹۵. *مجموعه آثار*، ج. ۲۴. تهران: صدرا.

Osmer, Richard R. 2008. *Practical theology: An introduction*. Wm. B. Eerdmans Publishing.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱۷-۲۴.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76207)

## دروغ در اخلاق و الهیات عملی بر اساس دیدگاه پیتر کریفت

مریم اردشیر لاریجانی<sup>۱</sup>

عبدالله عابدی فر<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

بنا بر برخی تعاریف، وظیفه الهیات عملی در وهله نخست تحلیل و تفسیر الهیاتی از واقعیات اجتماعی و فرهنگی و اعمال فردی و اجتماعی انسان‌ها و سپس ارائه راهکار الهیاتی متناسب با آن است. بر این اساس، دروغ که در اشکال متنوعی در زندگی روزمره متبلور می‌شود موضوعی درخور توجه است. پیتر کریفت، فیلسوف تومیست و مؤلف کتاب *الهیات عملی*، معتقد است که دروغ گاهی نه تنها بد نیست، بلکه خوب و لازم است؛ اما این را که در چه شرایطی دروغ گفتن بهتر از دروغ نگفتن است می‌توان با رجوع به شهود و وجدان دریافت. او با توسل به عقل‌گرایی ارسطویی-توماسی به نقد مکتب نام‌گرایی، فلسفه دکارت و کانت می‌پردازد و معتقد است اینان شهود را، که در فلسفه ارسطو و آکویناس ذیل عقل بود، به کناری نهادند و تعریفی از عقل ارائه کردند که گویی عقل صرفاً به مثابه کامپیوتری است که از قبل برنامه به آن داده شده و بر اساس آن عمل می‌کند. این در حالی است که در عقل‌گرایی ارسطویی-توماسی، شرایط و موقعیت و قصد اهمیت قابل توجهی دارد. در جواز صحت دروغ، کریفت و همفکران او بر آنند که شرایط، قصد خوب و شهود اخلاقی عواملی هستند که می‌توانند گاهی جواز صحت دروغ باشند. اما در مقابل نقدهایی بر دیدگاه ایشان وارد شده، از جمله این که این دیدگاه با آموزه‌های کلیسا و الهیات کاتولیک تنافی دارد و به نوعی شهود اخلاقی را جایگزین حقیقت مطلق موجود در آموزه‌های عیسی مسیح (ع) کرده است.

### کلیدواژه‌ها

پیتر کریفت، کانت، دروغ، شهود اخلاقی، عقل‌گرایی ارسطویی-توماسی، الهیات عملی، اخلاق

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول) (m.larijani@qom.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران. (abdollahabedifar@gmail.com)



## **Lying in Morality and Practical Theology from the Viewpoint of Peter Kreeft**

**Maryam Ardeshir Larijani<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

**Abdollah Abedifar<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Practical theology can be defined as theological analysis and interpretation of social and cultural realities and especially human actions, providing suitable theological solutions to human life problems. Lying, as a moral challenge appears in various forms in daily life and needs deep attention. Peter Kreeft, as a Thomist, believes that sometimes lying not only is not bad but also it is permissible. Nonetheless, the circumstances under which lying is permissible can be known by intuition and conscience. Relying on Aristotelian–Thomistic rationalism, he criticizes the doctrine of nominalism, the philosophy of Descartes, and the philosophy of Kant. He claims that they have denied the intuitions of reason (as accepted in the philosophy of Aristotle and Aquinas), and have narrowed the realm of the reason so as a computer program. Nevertheless, the circumstances and intention have considerable importance in Aristotelian–Thomistic rationalism. In defending the permissibility of lying, Kreeft argues that circumstances, good intentions, and moral intuition are factors that can sometimes indicate the permissibility of lying. On the other hand, some objections have been raised to this view, one of which is that it contradicts the teachings of the Church and Catholic theology, and seems replaced the absolute truth in the teachings of Jesus Christ with moral intuition.

### **Keywords**

Peter Kreeft, Kant, Lying, Moral Intuition, Aristotelian–Thomistic rationalism, Practical Theology, Ethics

---

1. Assistant Professor, Department of Ethics, Qom University, Qom, Iran. (Corresponding Author)

(m.larijani@qom.ac.ir)

2. Ph.D. Student of Ethics, Qom University, Qom, Iran. (abdollahabedifar@gmail.com)

## ۱. مقدمه

پیتر جان کریفت<sup>۱</sup>، فیلسوف کاتولیک آمریکایی، مؤلف کتاب *الهیات عملی*، راهنمایی معنوی از قدیس آکویناس (Kreeft 2014)، در یکی از مقالات خویش (Kreeft 2011) به طرح موضوع «توجیه اخلاقی دروغ در شرایط بد»، که موضوعی بحث‌برانگیز در میان فیلسوفان کاتولیک است پرداخته که شهرت زیادی پیدا کرده است. او بیان می‌کند در مواردی از دروغ‌گویی هیچ عمل غیراخلاقی‌ای صورت نمی‌گیرد، از جمله وقتی که کسی با چیزی شبیه به دروغ جلوی یک کار غیرانسانی مثل سقط‌جنین را می‌گیرد<sup>۲</sup>، یا وقتی یک هلندی برای نجات جان یک یهودی به یک نازی به دروغ گفت که او درخانه‌اش حضور ندارد، یا وقتی پلیسی مجرمی را فریب می‌دهد تا از این که نوجوانان را معتاد نماید جلوگیری کند. کریفت با این مثال‌ها تأکید دارد بگوید که دروغ و اعمال مشابه در شرایط بد و وخیم از منظر شهود اخلاقی اکثریت انسان‌ها قابل توجیه است.

## ۲. روش اخلاقی پیتر کریفت

کریفت اشاره می‌کند مجادله در مورد مؤسسه «لایو اکشن» و موارد مشابه آن احتمالاً ریشه در مناقشه در مورد روش‌های به‌کاررفته در فلسفه اخلاق دارد: یک روش ارائه تعاریف روشن از اصول کلی اخلاقی و بیان استدلال‌های منطقی معتبر بر اساس آنهاست؛ روش دیگر تجربه اخلاقی است، یعنی قضاوت‌های اخلاقی طبیعی و فطری که با بینش اخلاقی<sup>۳</sup> درونی و فطری‌مان در موقعیت‌های واقعی و محسوس صورت می‌پذیرد. به عقیده او، روش اول مربوط به کسانی است که قائل به قانون‌گرایی اخلاقی هستند و اشاره می‌کند که این گروه به خاطر ترس از نسبی‌گرایی اخلاقی در دام قانون‌گرایی اخلاقی افتاده‌اند. او می‌پذیرد که ترس اینان موجه است، ولی این که به دام قانون‌گرایی افتاده‌اند اشتباه است. خود کریفت شیوه دوم را برمی‌گزیند (Kreeft 2011).

## ۳. شهود به مثابه روش اخلاق

کریفت شرح می‌دهد که چگونه نام‌گرایی<sup>۴</sup> با اُکام شکل گرفت و سپس در فلسفه دکارت در قالب عقل‌گرایی و در فلسفه کانت به نحو دیگری جریان یافت. برداشت آنان از «عقل» موجب شد تجربه به کناری نهاده شود و عقل به آنچه کامپیوترها انجام می‌دهند شبیه شد. این در حالی است که معنای ارسطویی-تومیستی و به طور کلی معنای پیشامدرن «عقل» گسترده‌تر است، چرا که برای توجیه تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق یا عاقل» لازم

بود که «عقل» چنین گسترده باشد. اما مدرنیست‌ها همان طور که «عقل» را محدود کردند، «شهود» را نیز محدود کردند، به نحوی که «شهود» در نگاه مدرنیست‌ها به معنای «احساس غیرمنطقی یا غیرعقلی»<sup>۵</sup> است. مدرنیست‌ها «شهود اخلاقی» یا کاربرد آن را در قضاوت‌های اخلاقی مربوط به موقعیت‌های عینی و واقعی، مانند لایو اکشن، بخشی از عقل نمی‌بینند، آن طور که ارسطو، آگوستین و آکویناس معتقد بودند (MacIntyre 1988, 184-5).

به عقیده کریفت، دانش اخلاقی ما با تجربه اخلاقی - تجربه و شهود موارد ملموس - آغاز می‌شود. تنها پس از تجربه است که به سطح انتزاعیات یعنی اصول، تعاریف و استنتاج‌ها می‌رسیم. در مورد شهود اخلاقی، ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین مثال آن در اخلاق قانون طلایی است که اغلب با این صورت‌بندی برای کودکان بیان می‌شود: «آیا دوست دارید آنچه با ما می‌کنید با شما هم بکنند؟». این توسل به تخیل اخلاقی<sup>۶</sup> است که بر خلاف استدلال اخلاقی عینی است. بدون این تخیل اخلاقی هیچ استدلال اخلاقی از پیش تعیین شده‌ای برای ما ممکن نیست، زیرا ما نه فرشته‌ایم و نه کامپیوتر، بلکه انسانی با تجربه اخلاقی هستیم.

اگرچه به اعتقاد کریفت این شهودات و قضاوت‌های غریزی خطاناپذیر نیستند و منطق اغلب می‌تواند خطاهای ما را آشکار کند، اما هر استدلالی که با مخالفت با بینش اخلاقی ما شروع شود، تقریباً به طور قطع دچار اشتباه خواهد شد.

### ۳-۱. شهود و دروغ

کریفت می‌گوید اکثر شاگردان من هر قدر هم که اصول انتزاعی فلسفی و ایدئولوژیکی آنها را گپیچ کرده باشد، مردمی عادی با وجدان‌های سالم یا نسبتاً سالم هستند. هنگامی که آنها با یک قانون‌گرای اخلاقی مانند کانت روبرو می‌شوند که معتقد است همه دروغ‌ها از نظر اخلاقی اشتباه است، به طور غریزی احساس می‌کنند که او اشتباه می‌کند، اگرچه نمی‌توانند دلیلشان را توضیح دهند - همان طور که اغلب دانشجویان وقتی با «برهان هستی‌شناختی» سنت آنسلم مواجه می‌شوند به طور غریزی می‌دانند که به نحوی اشتباه است، هرچند نمی‌توانند به طور منطقی آن را رد کنند.

به طور مشابه، بیشتر (اگرچه نه همه) حامیان زندگی<sup>۷</sup> (مخالفان سقط جنین) به طور فطری از «لایو اکشن» حمایت می‌کنند، حتی اگر نتوانند به استدلال‌های منتقدانشان پاسخ دهند. و البته این تصادفی نیست که منتقدانشان بیشتر کانتی<sup>۸</sup> هستند نه ارسطویی! به

عقیده کریفت، حتی مطلق‌گرایان اخلاقی کاملاً مطمئن هستند که هلندی‌ها در فریفتن نازی‌ها و افشا نکردن محل اختفای یهودیان اشتباه نمی‌کردند. اما چند نکته قابل توجه است: ممکن است آنها ندانند که این مصداق دروغ است یا نه؛ اما می‌دانند که اگر چنین باشد پس دروغ همیشه اشتباه نیست. اما اگر فرض کنیم که دروغ همیشه اشتباه است، پس این دروغ نیست! زیرا آنها بدون هیچ تردیدی می‌دانند که چنین فریبی از جانب هلندی‌ها خوب است نه بد. به عقیده کریفت، اگر کسی به اصول فلسفی‌اش بیشتر اطمینان دارد تا به شهودش، او بیشتر مثل یک کامپیوتر، یک فرشته، یک عارف یا یک کانتی عمل می‌کند، تا مثل یک انسان.

هلندی‌ها به یهودیان قول دادند که آنها را از قاتلان نشان پنهان کنند. برای حفظ این وعده باید نازی‌ها را فریب می‌دادند. اختفای فیزیکی و پنهان‌کاری گفتاری دو روی یک سکه هستند، چه آن را دروغ بگوییم، چه فریب، یا هر چیز دیگر، به هر حال کار خوبی است.

او نمونه‌های مشابه دیگری را نیز همچون افشاگری «لایو اکشن» در مورد مراکز «فرزندآوری برنامه‌ریزی‌شده»<sup>۹</sup> و جاسوسی را طرح می‌کند و می‌گوید: اگر «لایو اکشن» اشتباه است، پس جاسوسی نیز اشتباه است، از جمله جاسوسی از پروژه‌های بمب اتمی نازی‌ها و نجات جهان از هولوکاست هسته‌ای.

توماس آکویناس در جامع الهیات راجع به دروغ سخن گفته است (Aquinas 1985, Q. 110, A. 3, p. 2227). کریفت با نقل این مطلب از آکویناس که حتی شکنجه نیز گاهی موجه است نتیجه می‌گیرد که در شرایط اضطراری و مانند آن، اگر شکنجه را آکویناس درست دانسته (که به نظر می‌رسد بدتر از دروغ باشد)، پس دروغ در شرایط سخت را نیز موجه می‌دانسته است.

کریفت تأکید می‌کند که از نظر او مطلق‌های اخلاقی عینی و جهانی وجود دارد. برای مثال، هدف خوب وسیله بد را توجیه نمی‌کند یا این که ما هرگز نباید قتل، تجاوز یا توهین به مقدسات را انجام دهیم. اما می‌گوید در شرایط مخاطره‌آمیز مطمئناً فرزند شما نمی‌فهمد که چرا با دروغ گفتن به متجاوز نمی‌توانید او را نجات دهید؟!

### ۲-۳. دیدگاه کریفت در مقابل دیدگاه الهیات کاتولیک

طبق آموزه کلیسای کاتولیک، دروغ ذاتاً بد است و اعمالی که ذاتاً بد باشند صرف‌نظر از قصد و شرایط همیشه بد هستند. اما کریفت معتقد است که ما یک عمل اخلاقی و درست

را بر اساس قصد و شرایط و شهود اخلاقی تشخیص می‌دهیم. در واقع کریفیت جایگاه ویژه و تعیین‌کننده‌ای برای شهود اخلاقی قائل می‌شود که در منابع تعلیمی اخلاق کلیسا به چشم نمی‌خورد. بنابراین به زعم او اگر نیت‌مان خیر و شرایط نیز وخیم باشد، غیرممکن است که یک عمل، به ویژه یک گناه قابل عفو و بخشودنی همچون دروغ، از نظر اخلاقی بد باشد. این در حالی است که چنین نظرگاهی صریحاً از جانب کلیسای کاتولیک رد شده است. رویکرد کریفیت فقط متکی بر قصد و شرایط است و هیچ معیار عینی ارائه نمی‌کند. اخلاق او تنها بر اساس شهود فردی انسان است، گویی وجدان به خودی خود دلیلی است کافی. وجدان به جای این که حقیقت اخلاقی را از قانون طبیعی و وحی الهی بیابد، از شهود و تجربیات استفاده می‌کند. اما آموزه پاپ بندیکت شانزدهم این است که این عقیده اشتباه است، چون بدون معیارهای عینی برای قضاوت درباره ماهیت اخلاقی فعل، هر عملی که به نظر اخلاقی می‌رسد، اخلاقی خواهد شد و همه اعمال به نوعی قابل توجیه می‌شوند و هیچ چیز ذاتاً بد و همواره غیراخلاقی باقی نمی‌ماند.

البته مشابه موضع کریفیت در نمونه‌هایی از شرایط وخیم که او برای توجیه برخی دروغ‌ها از آنها استفاده می‌کند، قبلاً توسط سنت آگوستین مورد توجه قرار گرفته و رد شده است.

بر کریفیت خرده گرفته شده که اگر اخلاق مبتنی بر شهود اخلاقی است، چه کسی شهود اخلاقی بهتری دارد، پیتز کریفیت یا آگوستین؟! سنت آگوستین در اثر خود درباره دروغ نتیجه می‌گیرد که هر نوع دروغی گناه است (Augustine 1952, 66-68)، از جمله دروغ برای نجات یک فرد بی‌گناه از مرگ، دروغ برای نجات کسی از تجاوز جنسی و شرایط مختلف دیگر و از زمان آگوستین سایر قدیسین و کلیسای کاتولیک این موضع را تأیید کرده‌اند که دروغ‌گویی حتی اگر گناهی بخشودنی هم باشد همیشه غیراخلاقی است (Conte 2011).

#### ۴. نتیجه‌گیری

کریفیت سعی دارد موضعی در مورد دروغ اختیار کند که با شهود انسان عادی قابل تصدیق است، یعنی در شرایط سخت وقتی افراد مضطر می‌شوند برای دروغ گفتن مجاز باشند. اما در الهیات عملی سنت مسیحی شاهد هستیم که دروغ را مطلقاً بد دانسته‌اند و بر آنند که یک امر غیراخلاقی مثل سقط‌جنین یا دروغ یا شکنجه و... مطلقاً و ذاتاً بد است و نمی‌توانیم برای آنها استثنا قائل شویم. اگر برای امر غیراخلاقی استثنا قائل شویم باید از



مطلق‌گرایی دست بشوئیم و نسبی‌گرا شویم. کریفت به رغم این که اشاره می‌کند ترس از نسبی‌گرایی که در الهیات عملی مسیحی به چشم می‌خورد ترس به حقی است، اما عقیده دارد که ما می‌توانیم هم از شهود اخلاقی دفاع کنیم و هم توأمان حقیقت اخلاقی یا واقع‌گرایی اخلاقی را حفظ کنیم و به ورطه نسبی‌گرایی نیفتیم. نظر کریفت جالب و قابل تأمل است، اگرچه مقدمات آن باید مورد تحلیل و بررسی بیشتری قرار گیرد که امید می‌رود در مقاله دیگری به طور مبسوط به آن پرداخته شود.

همچنین می‌توان بین نظریه کریفت و آنچه در سنت اسلامی تحت عنوان «دروغ مصلحت‌آمیز» طرح می‌شود شباهت‌هایی یافت. بسیاری از فقها و بزرگان شیعه<sup>۱</sup> بر این باورند که قبح دروغ ذاتی نیست و با استناد به ادله عقلی و نیز روایات حکم کرده‌اند که در مواردی بنا بر مصلحت دروغ‌گویی جایز و گاه لازم است. البته پیگیری این مطلب نیز مجال دیگری می‌طلبد.

### کتاب‌نامه

- انصاری، شیخ مرتضی. ۱۳۷۶. *المکاسب المحرمة*، ج. ۲. دهقانی.  
خمینی، روح‌الله الموسوی. ۱۴۱۰ ق. *المکاسب المحرمة*، ج. ۲. اسماعیلیان.  
محقق اصفهانی. ۱۴۰۹ ق. *الاجارة*. مؤسسة النشر الاسلامی.  
نراقی، ملامهدی. ۱۳۷۹. *جامع السعادات*، ج. ۲. اسماعیلیان.  
Aquinas, St. Thomas. 1985. *Summa Theologica*, II-II. Christian Classics.  
Augustine, Saint. 1952. *Treatises on Various Subjects (The Fathers of the Church, Volume 16)*. Vol. 16. CUA Press.  
Conte, Ron. 2011. "On lying, intrinsic evil, and moral intuition (reply to Peter Kreeft)." Accessible online at: <ronconte.com>  
Kant, Immanuel. 1993. *Grounding for Metaphysics of Morals*. Hackett Publishing Company.  
Kreeft, Peter. 2011. "Why Live Action Did Right, and Why We All Should Know That." Accessible online at: <catholiceducation.org >  
Kreeft, Peter. 2014. *Practical Theology: Spiritual Direction from Saint Thomas Aquinas*. Ignatius Press.  
MacIntyre, Alasdair. 1988. "Whose justice? Which rationality?." In *The New Social Theory Reader*, edited by Steven Seidman, and Jeffrey C. Alexander, pp. 130-137. Routledge.

Vogt, Brandon. n.d. "Should you lie in order to prevent evil?" Accessible online at: <brandonvogt.com>

## یادداشت‌ها

1. Peter John Kreeft
۲. اشاره دارد به فعالیت‌های مؤسسه لایو اکشن (Live Action) که خانم لیلا رز مدیریت آن را بر عهده دارد. لایو اکشن یک سازمان غیرانتفاعی ضد سقط‌جنین در آمریکا است و به خاطر ویدئوهای مخفیانه‌اش شناخته شده است. این فیلم‌ها نشان می‌دهد که کارکنان یک کلینیک چگونه برای سقط‌جنین مخفی و... مشاوره می‌دهند. مدافعان حقوق سقط‌جنین لایو اکشن را به سانسور ویدئوهای غیرانسانی به شیوه‌ای عمدی و گمراه‌کننده متهم کرده‌اند، اگرچه لایو اکشن نیز فیلم کامل و سانسورنشده را برای مشاهده عموم در دسترس قرار داده است.
3. innate moral common sense
4. Nominalism
5. irrational feeling
6. moral imagination
7. pro-lifers
۸. یکی از مواردی که بر اساس آن به کانت نسبت داده می‌شود که دروغ‌گویی را مطلقاً خطا می‌داند در Kant 1993, 429-30 است.
9. Live Action's expose of Planned Parenthood  
برخی از مراکز «فرزندآوری برنامه‌ریزی‌شده»، یک یا هر دو نوع سقط‌جنین (سقط با قرص یا سقط در درمانگاه‌ها) را انجام می‌دهند.
۱۰. برای مطالعه بیشتر نک. انصاری ۱۳۷۶، ۱۵۱؛ خمینی ۱۴۱۰، ۹۱-۹۲؛ محقق اصفهانی ۱۴۰۹، ۳۵؛ نراقی ۱۳۷۹، ۹۸.



## الهیات عملی و رنج بشری: پیش‌نهاد سیمون وی

مجتبی اعتمادی‌نیا<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

پرسش از معناداری و چرایی وجود رنج و چگونگی مواجهه با آن، به مثابه یکی از دغدغه‌های جدی در حوزه الهیات عملی، سیمون وی، فیلسوف، الهی‌دان، عارف و مبارز فرانسوی را بر آن داشته تا در این باب نظریه ویژه‌ای پیش‌نهد که بر اساس آن آفرینش نوعی و نهادگی و انصراف خداوند از طبیعت است. خدا همه هستی ما را، غیر از حقیقت ازلی روحمان، در دستان ضرورت بی‌رحم ماده و خشونت شیطان و نهاده است. از این رو، آفرینش در نگاه «وی» نه خوب است و نه بد، بلکه «ضروری» است. بنابراین، اولین گام برای درک و کنار آمدن با چرایی رنجی که در این جهان دچار آنیم، فهم بی‌معنایی این چرایی است. این جهان بر مدار ضرورت می‌چرخد و ضرورت به اراده خداوند «سازوکاری کور و کر» است و خداوند در این میان، با اراده خود، بی‌طرف باقی می‌ماند. اما از سویی دیگر، به این ضرورت می‌توان عشق ورزید و بهترین انتخاب در مواجهه با امری که ما هیچ اختیاری در قبال پذیرش یا عدم‌پذیرش آن نداریم، همین است. سیمون وی بر آن بود که آدمی اگر به بی‌طرفی خداوند و حضور قاهرانه ضرورت در این عالم تسلیم شود، زیبایی جهان اندک‌اندک برای او رخ می‌نماید. «وی» عقیده داشت که میان «رنج» و «محنت» تفاوتی مهم وجود دارد. در این میان، رنج عمدتاً ناظر به امور جسمانی است و محنت، به رغم آنکه از رنج انفکاک‌ناپذیر است، در ژرفای روح رسوخ می‌کند. از این منظر، محنت نوعی ریشه‌کن شدن زندگی و معادل کمابیش تخفیف‌یافته مرگ و فروستگی تمام‌عیار ساحت امید است که به جای رهایی از آن باید خود را در آن به اضمحلال کشانید.

### کلیدواژه‌ها

سیمون وی، رنج، محنت، ضرورت

۱. استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان، البرز، ایران. (etemadina@gmail.com)



## **Practical Theology and Human Suffering: A Suggestion from Simon Weil**

**Mojtaba Etemadinia<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

The questions of why suffering exists, what its meaning is, and how we should deal with it, are among the most serious concerns in the field of practical theology which prompted Simon Weil, the French philosopher, theologian, mystic, and fighter, to put forward a special theory in this regard, according to which, creation is a kind of abandonment and withdrawal of God from nature. God has placed our whole being in the hands of the cruel necessity of matter and the violence of Satan, except for the eternal truth of our souls. Thus, in Weil's view, creation is neither good nor bad; It is "necessary." Therefore, the first step to understanding and coping with the cause of our suffering in this world is to understand the meaninglessness of this cause. This world revolves around necessity, and necessity is a "blind and deaf mechanism" by the will of God, and in the meantime, God, by His will, remains neutral. But on the other hand, this necessity can be loved, and this is the best choice in the face of something for which we have no choice to accept or reject. Simon Weil believed that if a person surrenders to the neutrality of God and the coercive presence of necessity in this world, the beauty of the world will gradually appear to him. She believed that there was an important difference between "suffering" and "affliction." Suffering is primarily concerned with the physical aspect, and affliction, though inseparable from suffering, penetrates deep into the soul. From this point of view, affliction is a kind of uprooting of life and the more or less attenuated equivalent of death and the complete cessation of hope, in which, instead of getting rid of it, you have to destroy yourself.

### **Keywords**

Simon Weil, Suffering, Affliction, Necessity

---

1. Assistant Professor at Department of Knowledge, Hakim Ferdowsi Campus, Farhangian University, Alborz, Iran. (etemadinia@gmail.com)

## ۱. مقدمه

تأمل الهیاتی در باب وجوه و مشکلات عملی زندگی بشری اصلی‌ترین رسالت الهی‌دانان در حیطه الهیات عملی است. آزرده‌گی ناشی از رنج‌های مکرر، پُربسامد و طاقت‌فرسا، به مثابه یکی از دشواری‌های عملی زندگی، همواره نزد فیلسوفان و الهی‌دانان به نحوی گزنده پرسش‌برانگیز جلوه کرده است. یکی از کسانی که در این باره به تأمل و ارائه راهکار پرداخته خانم سیمون وی (۱۹۰۹-۱۹۴۳) فیلسوف، الهی‌دان، عارف و مبارز فرانسوی است. او از شخصیت‌های بسیار کم‌نظیر و جامع‌الاطرافی است که توانسته است طی عمر بسیار کوتاه خود، که در بستر فراگیرترین تنش‌های بین‌المللی قرن بیستم سپری شد، آثاری متنوع و متفاوت و تأمل‌برانگیز در تاریخ دانش و معنویت بشری از خود به یادگار گذارد. تسلط تحسین‌برانگیز سیمون وی در حوزه‌هایی نظیر فرهنگ یونان باستان و ادیان هند و الهیات مسیحی و یهودی موجب شده است آثار او آمیزه‌ای از تاریخ، فلسفه، الهیات و عرفان باشد.

## ۲. الهیات محنت

یکی از درون‌مایه‌های بنیادین در فهم الهیات سیمون وی، که می‌توان آن را «الهیات محنت» نیز نامید، درک معنای «رنج» است. «وی» معتقد بود اغلب انسان‌ها از معنای رنج و محنتی که در این دنیا بر آنها عارض می‌شود درکی عمیق ندارند. این به سبب آن است که آنها درک درستی از حقیقت و بایسته‌های این جهان ندارند. او در تبیین این جنبه از الهیات خود از دو مفهوم «ثقل»<sup>۱</sup> و «ضرورت»<sup>۲</sup> بهره می‌جست که یادآور علاقه دائمی او به ریاضیات و علوم تجربی است. او در این باره عقیده داشت: «همه حرکات طبیعی روح توسط قوانینی شبیه قوانین ثقل فیزیکی ضبط و مهار می‌شوند» (Weil 2002, 1). این قانون اخلاقی ثقل رفتار روح را تعیین می‌بخشد و موجب می‌شود روح صرفاً مطابق الگوهای از پیش تعیین‌شده عمل کند؛ مگر این که خداوند در این میان مداخله کند. بر اساس این قانون، روح به جای توجه به خداوند معطوف ارزش‌ها و نیازهای مادی و اجتماعی می‌شود. اما همان‌طور که در جهان مادی قانون ثقل یگانه قانون مؤثر در رتق و فتق امور عالم نیست و عوامل دیگری نیز تأثیرگذار هستند، در جهان اخلاقی نیز تنها ثقل اخلاقی منشأ اثر نیست، بلکه نیروی دیگری در برابر آن وجود دارد که روح آدمی را به سوی تعالی سوق می‌دهد و آن عبارت است از «نور» یا «لطف»<sup>۳</sup>.

در نتیجه، «ثقل» لازمه ماهیت طبیعی و این جهانی ما بوده و، در برابر آن، «لطف» ناظر به ساحت فراطبیعی ما آدمیان است. اما این دو، در عین تقابل مفرط، در موضوع عشق با یکدیگر تعامل و ترابط دارند. هر یک از ما از آن رو که عناصر رحمت الهی در جانمان به ودیعت نهاده شده است، می‌توانیم بر خواسته‌ها و گرایش‌های مخرب بخش طبیعی وجودمان غلبه کنیم. بنابراین، انسان‌ها می‌توانند صرفاً متأثر از قوانین ثقل اخلاقی نباشند (گرچه در این باره کاملاً مختارند) و در عوض همانند گیاهی که در پی نور رو به بالا حرکت می‌کند، تعالی یابند.

سیمون وی جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم (و ما صرفاً ذره‌ای خرد در آن به شمار می‌رویم) حدفاصل میان خداوند و خود او می‌داند. این جهان را عشق تعبیه کرده است. هر یک از ما نقطه‌ای در این حدفاصلیم. فضا و زمان و مکانیسم حاکم بر ماده متن این فاصله به شمار می‌رود. شرّ در منظر «وی» صرفاً همین مکانیسم حاکم بر ماده است؛ اما در آن هنگام که لطف خداوند در سویدای آدمی سریان می‌یابد و از آنجا بر تمام هستی او پرتو می‌افکند، او قادر است تا بدون نقض هیچ یک از قوانین طبیعت، حتی بر روی آب نیز گام بردارد. «وی» معتقد است از آن زمان که انسان از خداوند فاصله می‌گیرد، به آسانی تسلیم قانون ثقل طبیعت می‌شود. پس از این، او می‌انگارد که توانایی تصمیم‌گیری و انتخاب دارد، غافل از آن که در این حالت او صرفاً شیئی منجمد است. سیمون وی بر آن است که اگر ما جامعه انسانی را بررسی کنیم خواهیم دید که هر جا برکت نور الهی حضور ندارد، همه چیز مقهور قوانین کور مکانیکی است و این قوانین چیزی جز متن ضوابط قانون ثقل نیست (Weil 1959, 127-8).

یکی دیگر از مفاهیم خاص سیمون وی در تبیین رنج موجود در این جهان، مفهوم «ضرورت» است. او ضرورت را از یک سو مبین خشونت بی‌رحمانه و بی‌ملاحظه زندگی می‌داند و از سوی دیگر آن را ناظر به واقعیت جهان خداساخته‌ای می‌داند که ما را به اطاعت از او (خداوند) فرامی‌خواند (پلنت ۱۳۸۲، ۸۶). به همین سبب، «وی» معتقد است خدا هیچ‌گاه از طریق مشیت خود در این جهان عمل نمی‌کند، بلکه آفرینش نوعی وانهادگی و انصراف خداوند از طبیعت است (Perrin & Thibon 2003, 39). خدا همه هستی ما را، غیر از حقیقت ازلی روحمان، در «دستان ضرورت بی‌رحم ماده و خشونت شیطان» وانهادده است.

از این رو، آفرینش در نگاه «وی» نه خوب است و نه بد، بلکه ضروری است. بنابراین، اولین گام برای درک و کنار آمدن با چرایی رنجی که در این جهان دچار آنیم، فهم

بی‌معنایی این چرایی است. این جهان بر مدار ضرورت می‌چرخد و ضرورت به اراده‌ی خداوند «سازوکاری کور و کر» است و خداوند در این میان، با اراده‌ی خود، بی‌طرف باقی می‌ماند. اما از سویی دیگر، به این ضرورت می‌توان عشق ورزید و بهترین انتخاب در مواجهه با امری که ما هیچ اختیاری در قبال پذیرش یا عدم‌پذیرش آن نداریم همین است. ما گریزی از این نداریم که صرفاً از طریق ضرورت عمل کنیم، پس بهترین واکنش در برابر آن عشق ورزیدن به آن است. سیمون وی بر آن بود که آدمی اگر به بی‌طرفی خداوند و حضور قاهرانه‌ی ضرورت در این عالم تسلیم شود، زیبایی جهان اندکاندک برای او رخ می‌نماید: «زیبایی جهان هنگامی پدیدار می‌شود که ما بفهمیم که جوهر عالم ضرورت است و جوهر ضرورت اطاعت از عشقی کاملاً عاقلانه است. عالمی که ما ذره‌ای از آنیم، گوهر دیگری جز مطیع بودن ندارد» (پلنت ۱۳۸۲، ۹۱).

«وی» عقیده داشت که میان «رنج»<sup>۵</sup> و «محنت»<sup>۶</sup> تفاوتی مهم وجود دارد. در این میان، رنج عمدتاً ناظر به امور جسمانی است و محنت، به رغم این که از رنج انفکاک‌ناپذیر است، در ژرفای روح رسوخ می‌کند. از این منظر، محنت «نوعی ریشه‌کن شدن زندگی، معادل کمابیش تخفیف‌یافته‌ی مرگ» است،<sup>۷</sup> که امری تمام‌عیار به شمار می‌رود. محنت برای سیمون وی موهبتی گران‌سنگ است که به جای رهایی از آن باید خود را در آن به اضمحلال کشانید: «ما باید نه در پی رهایی از محنت و نه در جست‌وجوی تقلیل آن باشیم، بلکه باید با بهره‌مندی از آن، خدشه‌ناپذیرتر باقی بمانیم». از این رو، «وی» عظمت بی‌کران مسیحیت را در این می‌بیند که به جای ارائه‌ی راهکاری ماوراءالطبیعی برای علاج رنج و محنت در پی بهره‌مندی ماوراءالطبیعی از آن است (Weil 2002, 81).

«وی» معتقد بود که محنت تمام‌عیار امری به شدت کمیاب در زندگی انسان به شمار می‌رود، چرا که در اغلب رنج‌هایی که بر ما مستولی می‌شود نوعی روزنه‌ی امید همواره وجود دارد، حال آن که محنت فروبستگی تمام‌عیار ساحت امید است. در نگاه سیمون وی، به صلیب کشیده شدن مسیح یکی از برجسته‌ترین مصادیق محنتی تمام‌عیار است، چه آن که مسیح در آخرین لحظات بر فراز صلیب باور کرده بود که پدر او را وانهاده است (Weil 1959, 210). خداوند به این ترتیب می‌خواست طعم محنت واقعی را به او بچشاند و نامرئی‌ترین رشته‌های تعلق و امید را از او بگسلد و او را برای همیشه کاملاً از آن خود کند. بر این اساس، «وی» معتقد بود که حقیقت مسیحیت چیزی جز تلقی شایسته از معنای محنت نیست.

محنت به خودی خود هیچ ارزش و موهبتی ندارد، بلکه آنچه مایه رهایی آدمی و به تعبیر سیمون وی «کلید مسیحیت» است شناخت ماهیت و خاستگاه حقیقی محنت است. محنت تجلیل‌گاه ضرورت کور و وحشی حاکم بر جهان ماست که هیچ یک از ما گریزی از آن نخواهیم داشت. رستگاری ما آدمیان در گرو مواجهه عاشقانه با محنت است. «وی» معتقد است محنت طاق‌فرسا آدمی را به شیء بدل کرده است و انسانیت او را مضمحل می‌کند. اما در این میان، معجزه عشق همواره می‌تواند این کرامت و شأن انسانی از دست‌رفته را به فرد محنت‌زده بازگرداند (پلنت ۱۳۸۲، ۱۰۵).

### ۳. نتیجه‌گیری

بر مبنای چنین پیش‌فرض‌هایی، «وی» بر آن است که وجود شرّ در این جهان نه تنها به واقعیت وجود خداوند پهلو نمی‌زند، بلکه خداوند را در حاقّ واقعش می‌نمایاند. خداوند نه تنها ما آدمیان را به تسلیم و پذیرش عاشقانه ضرورت حاکم بر جهان فراخوانده، بلکه خود در این راه پیش‌قدم شده است (پلنت ۱۳۸۲، ۹۷). در ماجرای به صلیب کشیده شدن مسیح، خداوند مشتاق بود تا در قالب عیسی به محنت تسلیم شود و عشق بی‌پایان خود را به جهان به اثبات برساند. خداوند بر فراز صلیب با محدودیتی خودخواسته، قدرت خویش را به صورت موقت از کف می‌دهد تا مجالی برای بروز متعالی‌ترین مرتبه عشق فراهم آورد.

رنج مفرط یا همان محنت که شامل همه اقسام دردهای جسمانی و روحانی و محنت‌های جمعی در ساحت اجتماع است، به مثابه میخی در سوزیدای روح آدمی نفوذ می‌کند. سطحی که ضربه‌های چکش بر این میخ نواخته می‌شود، ضرورت حاکم بر این جهان است که از رهگذر زمان و مکان در آن سریان پیدا می‌کند (Weil 1959, 134-5). محنت شگرد شگفت‌خداوند و شیوه مبتکرانه اوست برای مواجهه با مخلوقاتی که تخته‌بند محدودیت خویش‌اند. انسانی که مقهور ضرورت بی‌احساس حاکم بر جهان است، همانند پروانه‌ای است زنده که در آلبوم الصاق شده باشد. با وجود همه صعوبت‌ها و دهشت‌هایی که چنین انسانی با آن دست‌به‌گریبان است، هنوز از امکان عشق ورزیدن برخوردار است و مادامی که هوشیاری و رضایت روحانی او به یأس و اغمای روحی بدل نشده، رستگاری او محتمل است (Weil 1959, 135).

سیمون وی عقیده دارد که عشق، نه یک وضعیت روحی، بلکه امتدادی است طولانی که آدمی طی زندگی باید بر آن ره بسپرد. آگاهی از این امر موجب می‌شود انسان با



اولین یورش بی‌محابای رنج و محنت در ورطه یأس و ناامیدی سقوط نکند. در این میان، کسی که در طوفان درهم‌پیچنده محنت‌ها، وجهه قلبش رو به سوی خداوند باشد، ناگاه خود را درست به مرکز جهان ملصق می‌یابد. این مرکز فارغ از زمان و مکان، خودِ خداوند است. در چنین حالتی آدمی با فراروی از ساحت زمان و مکان به ادراک عینی حضور خداوند نائل می‌آید.

بنابراین سیمون وی محنت را مایه ارتباط و اتصال موجودات با خداوند قلمداد می‌کند که به مثابه میخی با گذر از حائلی که روح را از الوهیت مجزا کرده است، امکانی برای لقای خداوند و اتصال همیشگی با او فراهم می‌آورد. «وی» تقاطع صلیب را نمادی از این نقطه تلاقی میان خالق و مخلوق می‌انگارد (Weil 1959, 136).

بنابراین، هنگامی که خداوند این گونه خود را در ماجرای به صلیب کشیده شدن مسیح به دست محنت می‌سپارد، آدمیان نیز با واکنشی عاشقانه می‌توانند به عشق خداوند لبیک گویند. «وی» در طلب این محنت که تا حدودی شبیه موقعیت‌های مرزی مطلوب آگزیستانسیالیست‌ها است، در مناجاتی نامتعارف، ابتلای به محنتی تمام‌عیار را از خداوند درخواست می‌کند:

پدر، به نام مسیح، تفضلی فرما که مثل یک افلیج تمام‌عیار، نتوانم خواستار هیچ گونه حرکت جسمانی یا هیچ گونه تلاشی برای حرکت باشم. مثل کسی که یکسره کور و کر و محروم از همه حواس است، نتوانم هیچ احساسی داشته باشم. نتوانم کوچک‌ترین ارتباطی میان دو اندیشه برقرار کنم، حتی ساده‌ترین ارتباط ... و مرا افلیج، کور، کر، ابله و مطلقاً ازکارافتاده ساز (پلنت ۱۳۸۲، ۱۰۰-۱۰۱).

### کتاب‌نامه

- پلنت، استیون. ۱۳۸۲. سیمون وی. ترجمه فروزان راسخی. تهران: نگاه معاصر.
- Weil, Simone. 1959. *Waiting for God*. Capricorn Books.
- Weil, Simone. 2002. *Gravity and Grace*. Translated by Emma Crawford and Mario von der Ruhr. Routledge.
- Perrin, J. M., and G. Thibon. 2003. *Simone Weil as We Knew Her*. Translated from French by Emma Craufurd. Routledge.

### یادداشت‌ها

1. gravity
2. necessity

3. grace

4. Withdrawal of god

5. suffering

۶. مترجمان انگلیسی‌زبان غالباً هنگامی که واژه affliction را در ترجمه malheur فرانسوی به کار می‌برند با یادآوری این نکته که این کلمه معادل دقیقی در زبان انگلیسی ندارد ناخرسندی گریزناپذیر خود را از این معادل‌سازی ابراز می‌کنند.

۷. «وی» بر آن بود که ادراک کامل حقیقت از رهگذر جاده مرگ محقق خواهد شد و از این رو دردمندانه تصریح می‌کرد که «من از حقیقت جدا افتاده‌ام» (Perrin & Thibon 2003, 89).



## تفسیر پذیری ایمان و نقش آن در جهت‌گیری‌های الهیات عملی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

سیده شیما انوشه<sup>۱</sup>

احمد کریمی<sup>۲</sup>

### چکیده

«ایمان» به عنوان یکی از مهم‌ترین همراهان تاریخ زندگی آدمی، اگرچه در جوامع همگون ایمانی عاملی برای زیستی مسالمت‌آمیز محسوب می‌شود، با بروز اختلافات تفسیری از آن، به دلیلی برای ایجاد خشونت‌ورزی میان افراد بدل می‌گردد. این تا جایی است که حتی برخی از آتش‌افروزی‌های بزرگ تاریخ ریشه در عدم پذیرش و تحمل افراد از تفاسیر ایمانی یکدیگر داشته است. درک بُعدی از مسئله ایمان که آن را برخوردار از «قابلیت تفسیرپذیری» می‌داند و بیان می‌کند که شرایط و موقعیت‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی و حتی طبیعی و تاریخی بر برداشت انسان‌ها از ایمان اثر می‌گذارد، به ایجاد انعطاف‌پذیری بیشتر و تحمل بالاتر افراد نسبت به یکدیگر در سطح جامعه کمک شایانی می‌کند. این چیزی است که در آموزه‌های دینی اسلام نیز بدان پرداخته شده و جامعه اسلامی را، به رغم تفاوت‌های ظرفیتی افراد در پذیرش و تجلی ایمان، همواره به برادری و اخوت تشویق کرده و افراد را از تحمیل بار گران‌تر بر دوش افرادی با گنجایش ایمانی محدودتر نهی کرده است. از این رو مقاله حاضر می‌کوشد، با بهره‌گیری از شواهد قرآنی-روایی، بر خورنداری ایمان از قابلیت تفسیرپذیری را تبیین نماید و روشن سازد که از یک سو، با توجه به «تدرج ایمان»، وجود تفاسیر گوناگون از آن در جامعه اجتناب‌ناپذیر است، و از سوی دیگر دست‌یابی به اصل مهم برادری و اخوت در جامعه در پرتو درک این ویژگی ایمان و افزایش انعطاف و تحمل افراد از برداشت‌های ایمانی یکدیگر رخ خواهد داد. این در نهایت به برقراری زیستی مسالمت‌آمیز و همدلانه و به دور از خشونت در میان افراد منتهی خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

ایمان، تفسیرپذیری ایمان، اخوت، تدرج ایمان، الهیات عملی

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(sh.anoosheh@gmail.com)

۲. دانشیار گروه کلام، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (ahmad.karimi@gmail.com)



## **Interpretability of Faith and Its Role in Practical Theology Orientations**

**Seyyedeh Shima Anoosheh<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

**Ahmad Karimi<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

"Faith", as one of the most important companions in human history, is a factor in creating homogeneous religious communities, but at the same time, with the emergence of interpretive disagreements, it becomes a cause of conflict among individuals. Even some of the greatest battles in history are the result of people rejecting their counterpart religious interpretations. By introducing an understanding of faith that considers it to be interpretable and states that different social, cultural, and even natural and historical circumstances and situations influence individual perceptions of faith, we can help increase tolerance and flexibility in society. The religious teachings of Islam, despite differences in individuals' capacities for accepting and expressing faith, have always encouraged brotherhood and forbade individuals from imposing heavier burdens on those with less capacity. By using Scriptural evidence, this article attempts to prove that faith is interpretable. Consequently, the article clarifies that, on the one hand, due to the "gradation of faith", there are multiple interpretations of it in society and, on the other hand, achieving the important principle of brotherhood will depend on understanding this aspect of faith and promoting individuals' flexibility and tolerance. It will allow individuals to live peacefully and empathically, free from violence.

### **Keywords**

Faith, Interpretability of Faith, Brotherhood, Gradation of Faith, Practical Theology

---

1. Ph.D. Student of the Kalam of Imamites, The University of Quran and Hadith, Qom, Iran.

(Corresponding Author) (sh.anoosheh@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Kalam, The University of Quran and Hadith, Qom, Iran.

(ahmad.karimi@gmail.com)

## ۱. مقدمه

ایمان در معنای عام خود، یعنی «معرفت و باور درونی و قلبی»، با تجلیاتی در حوزه اخلاق و عمل و عقیده همراه است. وجود شدت و ضعف یا قلت و کثرت و حتی خلوص در این سه حوزه نشان از «تدرج» آنها دارد. در این معنا، افراد بر حسب عوامل بیرونی یا درونی در رتبه‌ای از اخلاق و عمل و عقیده قرار می‌گیرند، و بنا بر وجود رابطه میان درجات این حوزه‌ها و ایمان، می‌توان گفت هر فرد از درجه ایمانی ویژه‌ای برخوردار است (نک. فیض کاشانی ۱۴۰۶، ۴: ۱۲۹).

از سوی دیگر، اثبات وجود «تدرج» در مسئله ایمان آن را از نوعی قابلیت تفسیرپذیری بهره‌مند می‌سازد. زیرا مؤمنان بر مبنای درجه ایمانی خود هر یک به ارائه برداشت و تفسیر خاصی از ایمان می‌پردازند و از همین زاویه رفتار خود را توجیه می‌کنند. بدین ترتیب، پای‌بندی به برخی رفتارها می‌تواند برخاسته از درک و برداشتی باشد که آنها از ایمان دارند.

ارائه رویکرد دینی نسبت به برداشت‌های گوناگون از ایمان نیازمند پاسخ به دو سؤال اساسی است که مقاله حاضر به آنها می‌پردازد: اولاً، بر مبنای شواهد و مستندات دینی، چگونه می‌توان ایمان را تفسیرپذیر دانست؟ ثانیاً، درک تفاوت برداشت‌ها از ایمان چگونه به ایجاد زیستی برادرانه کمک خواهد کرد؟ به عبارت دیگر، برای داشتن زندگی مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت - که می‌تواند از جمله اهداف «الهیات عملی» نیز به شمار آید- به معرفی دریچه‌ای از نگرش دینی در مسئله ایمان می‌پردازیم، که در آن اگرچه نسبت به عنصر «حقانیت» مسامحه صورت نمی‌گیرد، در عین حال، به دلیل وجود تفاوت در ظرفیت و استعداد افراد، همگی با یک سنجه مورد قضاوت قرار نمی‌گیرند و تکلیف هر شخص بر اساس ظرفیت وجودی و درجه‌ای از ایمان که در وجود اوست دیده می‌شود. این به ایجاد تحمل بیشتر در افراد نسبت به رفتارهای یکدیگر منتهی خواهد شد و با برقراری روح برادری در جامعه سازگاری بیشتری خواهد داشت.

## ۲. تدرج ایمان در آیات و روایات

نگاهی به عملکرد افراد در جامعه مؤمنان گواه این است که هر یک در نقطه مشخصی از «بازه یا گستره ایمان» قرار دارند. پای‌بندی عده‌ای به رعایت همه‌جانبه قوانین دینی و سهل‌انگاری عده‌ای دیگر در عمل به برخی تکالیف شرعی، یا بروز رفتارهای دینی - هرچند کوچک- مبتنی بر اعتقاد در موقعیت‌های اجتماعی غیردینی از برخی افراد و در

عین حال قرارگیری همه آنها در زمره «مؤمنان» حاکی از ماهیت «طیفی» ایمان است. می‌توان برای این نکته شواهد متعددی از آیات و روایات نیز ارائه کرد.

قرآن کریم ماهیت ایمان را «ازدیادپذیر» می‌داند و گاه به عوامل مؤثر در افزایش ایمان اشاره می‌فرماید: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ: أَنْ مَوْمِنَانِي كَمَا جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَكَيْفَ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا وَمَنْ جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَقُلْ يَنْتَظِرُونَ» (آل عمران: ۱۷۳). به گفته برخی مفسران (طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۶۴؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ۳: ۱۷۸)، سرّ افزایش ایمان در این موقعیت‌های اجتماعی سخت، که اولاً جنگ درگرفته و ثانیاً اخبار ناخوشایندی مخابره می‌شود، این است که طبیعت آدمی به هنگام شنیدن نهی از ناحیه کسانی که نسبت به آنها حسن ظن ندارد، در تصمیم خود حریص‌تر و مصمم‌تر می‌شود. گویی نیروهای خفته‌اش بیدار و تصمیمش قوی‌تر می‌گردد، خصوصاً هنگامی که خود را در انجام امری محق و سزاوار بداند. در واقع قرارگیری فرد در چنین شرایط اجتماعی دشواری موجب افزایش ایمان او به هدف و مسیر می‌شود و نیروی او دوچندان می‌شود.

علاوه بر این، بر اساس آیه «وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا: وَ مَوْمِنَانِي كَمَا جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَكَيْفَ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا وَمَنْ جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَقُلْ يَنْتَظِرُونَ» (احزاب: ۲۲)، اگرچه مؤمنان در موقعیت جنگی حضور دارند، اما یافتن حقایق و وعده خدا و رسولش - که عبارت بود از اتحاد کافران و مشرکان علیه مسلمانان و نیز امتحان و ابتلای مؤمنان برای رسیدن به رستگاری - ایمان را در وجودشان افزوده است.

همچنین در آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ: مَوْمِنَانِي كَمَا جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَكَيْفَ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا وَمَنْ جَاءَهُمْ مِنْكُمْ فَقُلْ يَنْتَظِرُونَ» (انفال: ۲)، می‌بینیم که گوش سپردن به تلاوت قرآن از جمله دلایل ازدیاد ایمان در وجود مؤمنان معرفی می‌شود.

افزون بر این آیات، که در آنها به روشنی مفهوم «ازدیاد ایمان» برداشت می‌شود، و خود دلیلی بر رتبه‌بندی و درجه‌بندی ایمان است، روایات بسیاری نیز بر «تدرج ایمان»

دلالت دارند، به گونه‌ای که «درجات الایمان» بابتی از روایات در کتب حدیثی را تشکیل می‌دهد. در میان این احادیث، روایتی هست که ایمان را دارای هفت سهم، «شامل برّ، صدق، یقین، رضا، وفا، علم و حلم» دانسته و بیان می‌کند که میان مردم به تناسب ظرفیت ایشان تقسیم شده است. در ادامه این روایت، افراد از تحمیل سهم بیشتر بر کسی که گنجایش کمتری دارد نهی می‌شوند (کلینی ۱۴۰۷، ۲: ۴۲؛ حر عاملی ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۶۰). چنان که ملاحظه می‌شود، هر یک از سهم‌های ایمان بر بُعد و ساحتی از وجود انسان انطباق می‌یابد: برّ، صدق و وفا اغلب در ساحت عمل (گفتار و رفتار) متجلی می‌شوند؛ یقین، رضا و حلم، اگرچه نتایجی عملی با خود به همراه دارند، به طور مستقیم با ساحت قلب مرتبط‌اند؛ و علم در ساحت معرفت می‌گنجد. وجود مجموعه سهم‌ها در انسان - که بیانگر دستیابی او به ایمان کامل است - همه ابعاد وجودی شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

علاوه بر این، در روایت دیگری ایمان به نردبانی دارای ده پله تشبیه شده که صعود از پله‌ها و رسیدن به بالاترین درجه ایمان به تدریج و مرتبه‌به‌مرتبه صورت می‌پذیرد. در ادامه این روایت نیز با اشاره به توان و ظرفیت‌های متفاوت افراد، افزون بر نهی از تحمیل بارهای سنگین‌تر بر کسانی که در درجات پایین‌تر ایمان قرار دارند، به دست‌گیری و رفق و نرم‌خویی با آنها برای کمک به بالارفتن از نردبان ایمان اشاره شده است (کلینی ۱۴۰۷، ۲: ۴۵؛ ابن بابویه ۱۳۶۲، ۲: ۴۴۷). روایت دیگری ایمان را برخوردار از هفت درجه و هر فرد را صاحب درجه‌ای دانسته و به عدم تاب‌آوری فردی که در درجه پایین‌تر است از تحمل بار درجه بالاتر تصریح می‌کند (کلینی ۱۴۰۷، ۲: ۴۵؛ فیض کاشانی ۱۴۱۵، ۲: ۸۵؛ مجلسی ۱۴۰۳، ۶۶: ۱۶۷).

چنان که روشن است، بر مبنای آیات و روایات، می‌توان ایمان را دارای ماهیتی «مدرج» و «ذومراتب» دانست که همین - چنان که خواهد آمد - بر «تفسیرپذیری» آن دلالت می‌کند.

### ۳. تفسیرپذیری ایمان

استقرار هر فرد در منزلی از منازل ایمان، یا دستیابی او به درجه خاصی از ایمان، او را از درک، برداشت و تفسیر ویژه‌ای از ایمان بهره‌مند می‌سازد. این تفسیر که اغلب در سه حوزه اخلاق، رفتار و عقیده متجلی می‌گردد (فیض کاشانی ۱۴۰۶، ۴: ۱۲۹) با میزان ظرفیت و استعداد افراد رابطه‌ای مستقیم دارد (مجلسی ۱۴۰۴، ۷: ۲۷۳). تأکید روایات

فوق بر توجه به قابلیت‌های متفاوت افراد و نهی از تحمیل باری بیش از گنجایش آنها، حکایت از آن دارد که افراد جامعه باید در جهت پذیرش تفاوت ظرفیت‌های ایمانی یکدیگر تلاش کنند و دیگران را به دلیل ارائه برداشت و تفسیری متفاوت از برداشت خویش از ایمان و از دایره اجتماع مؤمنانه بیرون نرانند. در روایت زیر به این موضوع تصریح شده است:

خادم امام صادق (ع) برای انجام دادن کاری به میان عده‌ای رفته بود، که پس از بازگشت علاوه بر ارائه گزارش کار خود مطالبی را درباره ایشان بیان می‌کند. راوی بنا بر مشاهدات خود، میان خود و آنها - در عقیده یا عمل - فاصله می‌بیند و احساس بیزاری می‌کند. هنگام نقل این مطلب خدمت امام، حضرت او را متوجه تفاوت خود (امام) و او (راوی) در عقاید و همچنین تفاوت میان آنچه نزد خداست و دریافت معصومین (ع) می‌سازد و وجود چنین تفاوت‌هایی را با فرض داشتن ولایت و حبّ اهل بیت دلیلی بر بیزاری جستن مؤمنان از یکدیگر نمی‌داند (کلینی ۱۴۰۷، ۲: ۴۳).

این مطلب بیانگر آن است که سطوح مختلف معرفتی، که اغلب با فرهنگ دینداری افراد در ارتباط است، و خود در شکل‌گیری ظرفیت‌های ایمانی افراد نیز نقش بسزایی دارد، منجر به ارائه رفتارهایی برخاسته از تفاسیر و معانی گوناگونی از ایمان می‌شود. این نکته‌ای است که در ادامه همین روایت بدان پرداخته شده و طی آن، حضرت هر یک از افراد را داری «سهم خاصی» از «فهم و معرفت و عمل» معرفی می‌کند (مجلسی ۱۴۰۴، ۷: ۲۷۶) و به عدم شایستگی تحمیل تکالیف صاحب سهم بیشتر بر صاحب سهم کمتر تأکید می‌فرماید.

#### ۴. حقانیت یا معذرت در تفسیر ایمان

آنچه از مضامین روایی فوق برداشت می‌شود توصیه به پذیرش و تحمل افراد در درجات متفاوت ایمان و درک وجود تفاسیر مختلف از ایمان به دلیل تدرج ماهیت آن در میان اعضای جامعه است. این پذیرش و تحمل به زیستی مسالمت‌آمیز، به دور از خشونت و آکنده از روحیه برادری میان افراد منتهی خواهد شد. اما در این میان «مسامحه‌گری» و تمایل به سوی تکرگرای در حقانیت و نسبی‌گرایی آسیبی جدی است که می‌تواند بنیان‌های اعتقادی و دینی را سست و افراد را از حرکت در صراط مستقیم بازدارد. زیرا ممکن است تعبیر «تحمل تفاسیر» گوناگون ایمانی در جامعه به «حقانیت و صحت» همگی این تفاسیر ارتباط یابد. از این رو تبیین دو سطح از مسئله لازم می‌نماید. اگرچه



روایات بر «تحمل» افراد دارای برداشت‌های متفاوت از ایمان تصریح دارند و در عین حال - چنان که بیان شد- بر دستگیری و یاری آنان در جهت صعود از پله‌های ایمان نیز تأکید می‌ورزند، اما درک تفاوت درجات مؤمنان لزوماً بر حقانیت این مراتب دلالت ندارد. به نظر می‌رسد این اتفاق از باب «معدّرت» افراد مورد پذیرش قرار گرفته است. در این معنا، افرادی با قابلیت و استعداد پایین‌تر تکلیفی بیش از آن ندارند و به اندازه فهمشان نیز مورد جزا قرار می‌گیرند، چنان که در روایتی به این موضوع پرداخته شده است: «خداوند در روز قیامت در حساب بندگان به اندازه عقلی که به آنها در دنیا داده دقت و سختگیری می‌کند» (برقی ۱۳۷۱، ۱: ۱۹۵)؛ و این مسئله متمایز از صحت و حقانیت همه این دریافت‌ها و برداشت‌ها است.

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس شواهد و مستندات ارائه‌شده، از نگاه آموزه‌های دینی، ایمان امری ذومراتب و مدرج است، و هر فرد مؤمن بر حسب ظرفیت و استعداد خود از درجه‌ای از ایمان برخوردار است. برخورداری افراد از درجات گوناگون ایمان به ارائه برداشت‌ها و تفاسیر متفاوتی از ایمان منتهی می‌شود. زیرا هر فرد بر مبنای گنجایش عقلی یا معرفتی خود ایمان را به گونه‌ای می‌فهمد و معنا می‌کند. در این صورت، ساحت عمل و اخلاق و عقاید او نیز بر اساس درک و برداشتی که داشته تحت تأثیر قرار می‌گیرد. همین امر به بروز و ظهور رفتارهایی متفاوت از افراد منجر می‌شود، به گونه‌ای که برخی را در پای‌بندی به قوانین یا عقاید دینی مصمم‌تر از عده‌ای دیگر نشان می‌دهد.

آنچه پس از تبیین درجات ایمان و برخورداری هر فرد از درجه خاصی از آن در روایات مطرح می‌شود تأکیدی با بیان‌های متعدد بر تحمل و پذیرش افراد دارای درجات و تفاسیر مختلف ایمانی و نهی از تحمیل باری بیش از طاقت آنها بر دوششان و نیز یاری‌رسانی به آنها در مسیر صعود از پله‌های ایمان است. این دقیقاً نقطه‌ای است که می‌تواند ارتباطی روشن میان الهیات عملی و بحث حاضر ایجاد کند. الهیات عملی به تحلیل و تفسیر الهیاتی از واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد و سپس با نگرشی انتقادی به آسیب‌های ایمانی و دینی در فرهنگ موجود می‌نگرد و به منظور گشودن راه زندگی ایمانی برای مؤمنان (و نیز حل معضلات زندگی انسان غیرمؤمن) به طرح پیشنهادهایی برخاسته از منابع الهیاتی می‌پردازد (بابایی ۱۳۹۰، ۱۱۶). در همین چارچوب، نگرش دینی مورد بحث در این مقاله، راجع به تفسیرپذیری ایمان، نیز می‌تواند

به تقویت روحیه برادری و اخوت در جامعه یاری برساند، به همبستگی و اتحاد بیشتر میان افراد کمک کند و از بروز اختلافات مبتنی بر تفاوت برداشت از ایمان جلوگیری به عمل آورد.

### کتاب‌نامه

- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۶۳. *الخصال*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین بابایی، حبيب اله. ۱۳۹۰. «درآمدی بر الهیات عملی در اندیشه دینی مدرن». نقد و نظر ۱۶: ۱۰۹-۱۳۵.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. ۱۳۷۱ ق. *المحاسن*. تحقیق جلال الدین محدث. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ ق. *وسائل الشیعه*. تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام. قم: مطبایبی، محمدحسین. ۱۳۹۰ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فیض کاشانی، محمد محسن. ۱۴۱۵ ق. *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- فیض کاشانی، محمد محسن. ۱۴۰۶ ق. *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ۱۴۰۳ ق. *بحار الانوار*. تصحیح جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ۱۴۰۴ ق. *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۱. *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۴۱-۴۸.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76210)

# بررسی امکان ارتقاء اثربخشی دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها با رویکرد الهیات عملی

امید آهنچی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

یکی از مهم‌ترین اهداف تدریس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها دستیابی دانشجویان به منظومه معرفتی منسجم و کارآمدی است که آنان را به بهبود رفتارهای فردی و اجتماعی رهنمون باشد و از این رهگذر آنان به افرادی دین‌مدار بدل گردند. لازمه دستیابی به چنین هدفی همخوانی میان مطالب ارائه‌شده در کلاس‌ها و نیازهای دانشجویان است. از سوی دیگر الهیات عملی نیز در پی تبیین نقش دین در صحنه زندگی روزمره آدمیان و هویدا ساختن آثار دین‌داری برای غلبه بر مشکلات فردی و اجتماعی است. بنابراین لازم است در پژوهشی به این سؤال کلیدی پاسخ داده شود که آیا می‌توان سرفصل‌های دروس معارف اسلامی را به منظور ارتقاء اثربخشی این دروس با رویکرد الهیات عملی تنظیم کرد؟ با توجه به لزوم همخوانی میان نیاز دانشجویان و سرفصل‌های ارائه‌شده برای ارتقاء اثربخشی دروس لازم است ابتدا نیازها و اولویت‌های دانشجویان در دروس معارف اسلامی بررسی شود. زیرا اگر این نیازها با رویکرد الهیات عملی مطابق باشد، می‌توان به استقبال دانشجویان و همچنین ارتقاء اثربخشی این دروس امیدوار بود. بدین منظور پژوهشی در دانشگاه صنعتی شریف صورت گرفت تا ضمن آن اولویت‌های دانشجویان مقطع کارشناسی این دانشگاه برای موضوعات مختلفی که امکان طرح در کلاس‌های دروس معارف اسلامی را دارند مشخص شود. نتایج حاکی از آن است که نزد دانشجویان از بین موضوعات پنجگانه مطرح‌شده در پرسش‌نامه (اعتقادی، اخلاقی، تفسیری، مسائل اجتماعی و خانوادگی) پرداختن به موضوعات مرتبط با مسائل اجتماعی مانند حقوق زن، لزوم حجاب در جوامع اسلامی، روابط دختر و پسر، بررسی مفهوم آزادی و همچنین مسئله صلح و خشونت در اسلام اولویت بیشتری نسبت به سایر موضوعات دارند. بین موضوعات چهارگانه دیگر نیز از منظر دانشجویان تفاوت معناداری وجود نداشت. بنابراین با توجه به اقبال دانشجویان به طرح مسائل اجتماعی، بازنگری در سرفصل‌های این دروس با رویکرد الهیات عملی می‌تواند موجب ارتقاء اثربخشی دروس معارف اسلامی و اقبال بهتر دانشجویان شود.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، دروس معارف اسلامی، ارتقاء اثربخشی، مسائل اجتماعی

۱. استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (ahanchi@sharif.ir)



## **Investigating the Possibility of Improving the Effectiveness of Islamic Education Courses in Universities with a Practical Theology Approach**

Omid Ahanchi<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Islamic education courses in universities are taught with the objective of transforming students into religious people by imparting a coherent and efficient system of knowledge that enhances their individual and social behaviors. To accomplish such a goal, classroom content must be matched with the needs of students. On the other hand, practical theology attempts to explain the role of religion in everyday life and to show how it can be used to overcome individual and social problems. A research is therefore needed to answer the key question: Can the topics of Islamic education courses be revised with a practical theology approach in order to improve their effectiveness? To improve the effectiveness of Islamic education courses, it is necessary to first examine the needs and priorities of students. As a matter of fact, by aligning these needs with the practical theology approach, we can both motivate and improve the effectiveness of these courses. To this end, a study was conducted at Sharif University of Technology to determine the priorities of undergraduate students on various topics that could be discussed in Islamic education classes. According to the results, students gave priority to the social issues (women's rights, the need for hijab in Islamic societies, boy-girl relationships, freedom, and the issue of peace and violence in Islam) from the five topics discussed in the questionnaire (doctrinal, moral, interpretive, social, and family issues). There was no significant difference between the other four topics. Therefore, revising the topics of Islamic education courses with a practical theology approach can improve the effectiveness of these courses and convince the students better.

### **Keywords**

Practical Theology, Islamic Education Courses, Improving the Effectiveness, Social Issues

---

1. Assistant Professor, Islamic Education and Humanities Department, Sharif University of Technology, Tehran, Iran (ahanchi@sharif.ir)

## ۱. مقدمه

امروزه، نسل جوان جامعه، علی‌الخصوص دانشجویان، اولاً به سبب سیطره تکنولوژی که به از میان رفتن مرزها و تبادل هرچه بیشتر اطلاعات، فرهنگ‌ها و باورها انجامیده است، و ثانیاً با حضور در دانشگاه که به صورت بالقوه محلی برای تضارب آراست، در حوزه دین‌باوری و دین‌داری با سردرگمی بسیاری مواجه شده‌اند. روشن است که در این عصر بیان فواید و لزوم دین و دین‌داری و انتقال صحیح آن به مخاطبان هم بطلان ادعای مخالفان ضرورت دین را اثبات می‌کند و هم نیاز انسان به دین را تبیین می‌نماید. اما آنچه باید بدان توجه کرد تقویت رویکردهای خلاقانه در عرصه نظام آموزشی معارف اسلامی و علوم دینی است. بدین منظور در نوشتار حاضر تلاش شده است تا با بهره‌مندی از رویکرد الهیات عملی، راهکارهای مناسبی در اختیار مسئولان و فعالان حوزه آموزش معارف اسلامی قرار گیرد.

یکی از اهداف تدریس دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها آشنایی دانشجویان با مباحث فکری و معرفتی و تأثیرپذیری آنان از این مباحث و در نتیجه تغییر رفتار آنان در سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی است. انسان موجودی مختار است و تمامی افعال اختیاری خود را پس از سنجش و بررسی جوانب آن عملی می‌کند. بدین سبب برای دستیابی به تغییرات رفتاری در او باید از تغییر در فکر و اندیشه‌اش آغاز کرد.

بر اساس رأی جمهور فلاسفه، تقدّم مباحث نظری بر عملی و همچنین اثرگذاری مباحث فکری و معرفتی در رفتار موجوداتی مختار مانند انسان مسلم است. بنابراین، اگر بخواهیم شاهد تغییر در رفتار آدمیان و اراده آنان باشیم، باید به مبانی شناختی و مباحث مرتبط با عقل نظری آنان توجه کنیم. البته این سخن بدین معنا نیست که همواره به محض تحقق علم، فعل صواب از انسان صادر شود؛ چرا که به بیان علامه طباطبایی (۱۳۷۴)، ۱۸: ۲۶۴)، صرف وجود و تحقق علم ملازم با هدایت نیست، بلکه التزام به نتایج علم و دوری از هوای نفس ملازم با هدایت است. بدین سبب، همه آنانی که می‌دانند سعادت‌مند نمی‌شوند، بلکه تنها کسانی که به محتوای علمشان ملتزم‌اند و از هوای نفس دوری می‌کنند روی سعادت و هدایت را می‌بینند.

آموزش معارف دینی در ایران، به ویژه در حوزه متون آموزشی، دارای چند مشکل اساسی است: مدرسه‌ای بودن دین در حوزه آموزش دینی، بی‌توجهی به تجربه و زیست دینی افراد، کم اهمیت دادن به تخصص و کسب تجربه در آموزش دینی، نگاه کردن به دین

به مثابه یک بحث ایدئولوژیک و آرمانی، تکراری شدن مباحث دینی، صوری و ظاهری شدن مناسک و مراسم دینی و نیز دایرةالمعارفی بودن مباحث دینی که از آموزش مستقیم آن نشئت می‌گیرد، از جمله این مشکلات هستند و همین امر دانشجویان را کمتر علاقمند به دین و مسائل دینی کرده است (بهار ۱۳۸۵). در این نوشتار رویکرد کاربردی بودن متون درسی معارف اسلامی و همچنین کاربست الهیات عملی به منظور فراهم آوردن زمینه لازم برای دستیابی به منظومه معرفتی کارآمد در عرصه نظام آموزشی جهت استفاده هوشمندانه از ظرفیت دروس معارف اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین اتخاذ رویکرد غیرتجویزی به متون آموزشی دینی به معنای بازگذاشتن بخشی از برنامه آموزشی در جهت تناسب نیازها، تمایلات و دغدغه‌های متنوع و پیش‌بینی‌ناپذیر دانشجویان مورد توجه صاحب‌نظران است (مهرمحمدی و صمدی ۱۳۸۲؛ کشاورز ۱۳۸۷).

تحقیقات صورت‌گرفته در مدارس و دانشگاه‌ها نشان از آن دارد که مسئله آموزش دین از وضعیت مطلوبی برخوردار نیست و گاه نیز با تأثیرات معکوس همراه بوده است. این مسئله باعث شده تا ناکارآمدی‌های مذکور تا حد زیادی در بحران‌آفرینی‌های مشاهده‌شده در رفتارهای دینی نسل جوان ما سهم مؤثری داشته باشد (باهر ۱۳۸۷، ۳۲). بدین منظور باید دقت داشت که آیا تفاوت‌های فردی و متغیرهای جمعیت‌شناختی گوناگون، همچون جنسیت و سطح تحصیلات، بر باورها و انتخاب سبک زندگی و چگونگی برخورد افراد با مقولات فکری، دینی و اخلاقی اثر می‌گذارد یا خیر؟ (آهنچی و حاجی‌بابا ۱۴۰۰). بررسی چگونگی تأثیر این متغیرها بر باورها و اعتقادات دینی است که فعالان حوزه آموزش این علوم را به انتخاب روشی صحیح‌تر و مؤثرتر رهنمون می‌سازد، چراکه انطباق میان آنچه دانشجو تمایل به دانستن آن دارد و آنچه به واسطه اساتید در کلاس‌های درسی ارائه می‌گردد، تأثیر بسزایی بر بهره‌دهی و ثمربخشی آموزش خواهد داشت.

## ۲. بیان مسئله

همخوانی مباحثی که اساتید ارائه می‌کنند با دغدغه‌ها و مسائل فکری دانشجویان از مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند زمینه‌ساز برقراری ارتباط مناسب بین استاد و دانشجو و تفاهم میان آنان شود. در صورت خدشه‌دار شدن این تفاهم و ارتباط فکری، باب ارتباط میان استاد و دانشجو بسته می‌شود و دیگر نمی‌توان امید به دستیابی به نتایج ارزشمند داشت. دروس معارف اسلامی ارائه‌شده در دانشگاه‌ها نیز از این قاعده کلی مستثنا نیستند

و نیازمند پایش میزان همخوانی بین مطالب ارائه‌شده و نیاز مخاطب‌اند. از این رو در جوامع دانشگاهی، استخراج اولویت‌های فکری دانشجویان از دغدغه‌ها و نیازهای اولیه آموزشی محسوب می‌شود.

مسئله اصلی این نوشتار پاسخ به این پرسش است که با توجه به رویکرد الهیات عملی و لزوم توجه به مسائلی که در عرصه اجتماع در حال وقوع است، آیا اکتفا به سرفصل‌های موجود در حوزه مباحث اعتقادی دروس معارف اسلامی برای دانشجویان مطلوب است یا خیر؟ به عبارت دیگر، از منظر دانشجویان آیا نباید موضوعاتی جدید را در سرفصل‌های این دروس گنجانند یا موضوعاتی را حذف کرد؟

### ۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر، از منظر هدف، از نوع تحقیقات کاربردی به شمار می‌رود، چراکه هدف از اجرای آن توسعه دانش کاربردی درباره چگونگی برنامه‌ریزی دروس معارف به منظور بالا بردن اثربخشی آموزش مسائل اعتقادی میان نسل جوان به ویژه دانشجویان است، و نتایج آن می‌تواند برای اعضای شورای سیاست‌گذاری و اساتید معارف و علوم اسلامی در دانشگاه‌ها مفید باشد. این پژوهش بر اساس روش گردآوری داده‌ها، از نوع تحقیقات توصیفی-پیمایشی است. توصیفی است بدین سبب که پژوهشگر سعی کرده آنچه را هست بدون دخالت و استنتاج ذهنی گزارش کند و به توصیف عینی واقعیات در خصوص اولویت مسائل اعتقادی در ذهن دانشجویان بپردازد، و پیمایشی است بدین سبب که وضعیت این اولویت‌بندی را با بررسی نظرهای دانشجویان می‌سنجد.

به منظور دستیابی به آرای دانشجویان و اولویت‌های فکری ایشان، ابتدا موضوعات مهم و کلیدی در حوزه مباحث فکری و اعتقادی با مشورت اساتید باتجربه و خیره در دانشگاه‌های صنعتی شریف، تهران و تربیت مدرس مشخص و در قالب پنج دسته کلی دسته‌بندی و بر اساس آنها پرسش‌نامه پژوهش طراحی شد. دانشجویان در این پرسش‌نامه پس از تکمیل مشخصات فردی، می‌توانستند به موضوعات مطرح‌شده، بر اساس میزان اولویت خود، عددی بین یک تا هفت را تخصیص دهند. عدد یک برای کمترین میزان اهمیت و عدد هفت برای بیشترین میزان اهمیت نزد آنان بود. پنج دسته کلی مرتبط با موضوعات فکری مطرح‌شده در پرسش‌نامه و گروه‌های ذیل آنها بدین قرارند:

۱. اصول عقاید. مباحث مرتبط با این دسته در قالب چهار گروه توحید، نبوت، امامت و معاد دسته‌بندی شدند. موضوعاتی از قبیل ضرورت اثبات عقلانی وجود خدا، اثبات

- عقلانی نیاز به دین در عصر حاضر، عصمت پیامبران و امامان، اعجاز قرآن، دلایل عدم تحریف قرآن، اثبات عقلی وجود معاد، بررسی اولین جانشین برحق پیامبر اسلام، بررسی علت غیبت امام عصر و بررسی ضرورت وجود امام معصوم پس از پیامبر اسلام در دسته مباحث مرتبط با اصول عقاید جای گرفتند.
۲. خانواده و سبک زندگی. مباحث مرتبط با این دسته معطوف به موضوعاتی همچون معیارهای انتخاب همسر، راه‌های برطرف کردن مشکلات خانوادگی و زناشویی، بررسی سبک زندگی اسلامی و ایرانی و راه‌های دست یافتن به بهترین سبک زندگی است.
۳. اخلاق و فلسفه آن. در این دسته موضوعاتی مانند راه‌های تقویت ایمان، راه‌های رشد عقلانیت در انسان، معیار فعل اخلاقی و تحلیل نسبی یا مطلق بودن اخلاق جای گرفتند.
۴. مسائل اجتماعی عصر حاضر. در این دسته مباحثی از قبیل حقوق زن، لزوم حجاب اجباری در جوامع اسلامی، حد روابط دختر و پسر، مفهوم آزادی در عصر حاضر و همچنین مسئله صلح و خشونت در اسلام جای داده شد.
۵. مباحث فلسفی. در این دسته نیز عمدتاً موضوعات مرتبط با معرفت‌شناسی (بررسی وجود جهان خارج، بررسی امکان شناخت و بررسی راه‌های جلوگیری از خطاهای ادراکی)، نفس‌شناسی (اثبات تجرد نفس و تحلیل رابطه نفس و بدن از منظر اسلام و مکاتب فلسفی)، هدف زندگی و بحث جبر و اختیار جای گرفت.
- نکته درخور توجه درباره موضوعات پنجگانه مطرح‌شده در این پژوهش این است که سه دسته آن (اصول عقاید، خانواده و سبک زندگی، و مباحث اخلاقی و فلسفه آن)، عموماً اشاره به موضوعات و سرفصل‌های فعلی دروس معارف اسلامی دانشگاه‌ها دارد. اما دو دسته دیگر (مسائل اجتماعی عصر حاضر و مباحث فلسفی) اشاره به عناوین و موضوعاتی دارند که در حال حاضر یا اصلاً در سرفصل‌های درسی وجود ندارد یا بسیار مختصر و گذرا در برخی از کتب دروس معارف اسلامی به آنها پرداخته شده است.

#### ۴. تحلیل یافته‌ها و نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش (آهنچی ۱۳۹۷) گویای این است که از منظر دانشجویان دوره کارشناسی دانشگاه صنعتی شریف، بین موضوعات پنجگانه مطرح‌شده، پرداختن به مسائل اجتماعی، از جمله شبهات مرتبط با حقوق زن، لزوم حجاب اجباری در جوامع



اسلامی، حد روابط دختر و پسر، مفهوم آزادی در عصر حاضر و همچنین مسئله صلح و خشونت در اسلام، از اولویت بیشتری نسبت به سایر موضوعات برخوردار است، و بین موضوعات دیگر از منظر دانشجویان تفاوت معناداری وجود ندارد.

با توجه به موضوعات موجود در سرفصل‌های فعلی دروس معارف اسلامی دانشگاه‌ها، که عمدتاً معطوف به اصول عقاید، خانواده و مباحث اخلاقی است، نتیجه می‌گیریم در عین حال که این موضوعات از منظر دانشجویان بی‌اهمیت نبوده و تحلیل آنها برایشان جذاب است، اما لازم است به مسائل اجتماعی عصر حاضر نیز به طور جدی پرداخته شود تا منظومه معرفتی و فکری یکپارچه و دقیقی در ذهن دانشجویان شکل گیرد. آنان طی بررسی و تبیین مسائل اجتماعی می‌توانند مصادیقی از بحث‌های عقلی و کلی را که در حوزه عقاید آموخته‌اند نیز در قامت مسائل اجتماعی مشاهده کنند تا کاربرد مسائل اعتقادی را در حل مسائل و موضوعات اجتماعی عصر حاضر لمس کنند، رویکردی که الهیات عملی به تمامی از آن حمایت می‌کند.

درس حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، که در سبب مبانی نظری اسلام قرار دارد، می‌تواند تا حدی پاسخگوی برخی از مسائل اجتماعی عصر حاضر باشد. اما با توجه به این که اولاً دانشجویان مجبورند بین دروس «اندیشه اسلامی (۲)»، «انسان در اسلام» و «حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام» یکی را انتخاب کنند، و ثانیاً سرفصل‌های موجود در درس «اندیشه اسلامی (۲)» برای ایجاد منظومه فکری دقیق در ذهن دانشجویان بسیار حیاتی و ضروری است و قابل چشم‌پوشی نیست، لازم است مسائل اجتماعی عصر حاضر به صورت مستقل و همه‌جانبه تحلیل شود تا اساتید محترم بتوانند با توجه به مسائل مطرح‌شده در زمان‌های مختلف، استان‌ها و شهرهای گوناگون و همچنین جنسیت مخاطبان خود، بر اساس نیازهای آنان به طرح و بررسی مسائل اجتماعی بپردازند.

بنابراین، با توجه به اقبال بیشتر دانشجویان به تحلیل مسائل اجتماعی عصر حاضر در کلاس‌های معارف اسلامی و همچنین تمرکز اندک کتب موجود دروس معارف اسلامی بر تحلیل این مسائل، با توجه به رویکرد الهیات عملی می‌توان نتیجه گرفت که اولاً برای دستیابی به ارتباط مطلوب میان استادان و دانشجویان در این دروس و ثانیاً حل مشکلات فکری دانشجویان در این زمینه، لازم است بستری مناسب برای تحلیل مسائل اجتماعی در سرفصل‌های دروس معارف اسلامی در نظر گرفته شود. البته این مطلب به معنای غیرمفید بودن مباحث فعلی دروس معارف اسلامی از منظر دانشجویان نیست و آنان همچنان به حل مباحث موجود این دروس به نحوی مطلوب و مستدل امید بسته‌اند.

## کتاب‌نامه

- آهنچی، امید. ۱۳۹۷. «بررسی و تحلیل اولویت‌های فکری دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف». *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۷۵: ۱۶۹-۱۸۶.
- آهنچی، امید، و لیدا حاجی‌بابا. ۱۴۰۰. بررسی تأثیر متغیرهای جمعیت‌شناختی بر اولویت مسائل فکری دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۸۶: ۲۳۱-۲۵۲.
- باهنر، ناصر. ۱۳۷۸. *آموزش مفاهیم دینی همگام با روان‌شناسی رشد*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- بهار، مه‌ری. ۱۳۸۵. «مطالعات دینی در نظام آموزش عالی ایران». *آموزش عالی ایران* ۱(۳): ۱۳۵-۱۴۹.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *المیزان فی تفسیر القرآن*. به کوشش محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کشاوری، سوسن. ۱۳۸۷. «شاخص‌ها و آسیب‌های تربیت دینی». *دوفصلنامه تربیت اسلامی* ۶: ۹۳-۱۲۲.
- مهرمحمدی، محمود، و پروین صمدی. ۱۳۸۲. «بازنگری در الگوی آموزش دینی جوانان و نوجوانان در دوره تحصیلی». *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی* ۲(۳): ۹-۳۴.



## درآمدی بر الهیات هواخواهی، با تأکید بر هواخواهان ایرانی گروه موسیقی کره‌ای اکسو

محمدجواد بادین فکر<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

با این فرض که الهیات عملی درباره کنش‌های فردی و جمعی انسان‌ها به روشی الهیاتی می‌اندیشد، می‌توان در بستر آن به یکی از صورت‌های مدرن و الهیاتی فرهنگ مدرن یعنی الهیات هواخواهی پرداخت. ریشه‌های تاریخی الهیات هواخواهی را باید به پیش از دوران مدرن بازگرداند. امروز در فرهنگ غرب ریشه‌های هواخواهی مدرن را به رفتار حواریون مسیح (ع) بازمی‌گردانند. همچنین می‌توان صورت‌های خاص‌تری از آن را در سده‌های نخستین تمدن اسلامی میان فرق عرفانی پیدا کرد. در این مقاله، با استفاده از رویکرد نظری پل تیلیش در خصوص الهیات فرهنگ، به تبیین رفتارهای مناسکی هواخواهان مدرن می‌پردازیم. یکی از تفاوت‌های مشهود هواخواهی مدرن و رسانه‌ای با هواخواهی در فرهنگ سنتی ارتباط هواخواه با سلبریتی به میانجی متن رسانه‌ای است. اما در الگوی سنتی، حضور فیزیکی اصل اساسی شکل‌گیری ارتباط میان هواخواه و مراد بود. به این منظور در این مقاله با استفاده از رفتارهای هواخواهان ایرانی یکی از گروه‌های موسیقی پاپ کره‌ای به تبیین برخی از ویژگی‌های الهیات هواخواهی در ساحت فرهنگ مدرن می‌پردازیم. همچنین اشاره می‌کنیم که تمایزات هواخواهی مدرن با هواخواهی سنتی چیست. به خصوص در فرهنگ ایرانی-اسلامی اساساً ما شاهد هواخواهی‌های مطلوبی هستیم که مبنای آن الهیات توحیدی است، اما اکنون شاهد هواخواهی با جنس الهیات سکولار هستیم. در این مقاله به این سؤال اصلی پاسخ خواهیم داد که کنش هواخواهی از چه جهت باید با رویکرد الهیات عملی و الهیات فرهنگ به عنوان یک رفتار قدسی در زندگی روزمره بررسی شود.

### کلیدواژه‌ها

هواخواهی، الهیات، فرهنگ مدرن، موسیقی

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

(m.j.badini74@gmail.com)



## **An Introduction to the Theology of Fandom, with Emphasis on the Iranian Fans of the Exo Korean Music Band**

**Mohammad Javad Badinfekr<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Assuming that practical theology seeks to think in a theological way about the individual and collective human being act, it is vital to heed one of the modern and theological forms of modern culture, namely the theology of fandom. The historical roots of fandom theology must be traced back to pre-modern and traditional times. In this article, we explain the ritual behaviors of modern fans using Paul Tillich's theoretical approach to the theology of culture. One of the obvious differences between modern, media-based fandom and fandom in traditional culture is the relationship between the fan and the celebrity through the media text, contrary to the traditional model in which the physical presence of the fan and the guide was used to be the main principle for the formation of the relationship. In this article, we will explain some of the features of fandom theology in modern culture. Moreover, we attempt to point out what are the differences between modern fans and traditional fans by presenting samples such as the behaviors of Iranian fans for one of the Korean pop bands. We also criticize the modern secular theology of fandom which is in contrast with traditional monotheistic one. In addition, the relation between the fans of Korean band Exo and religious matter will be investigated.

### **Keywords**

Fandom, Theology, Modern Culture, Music

---

1. Ph.D. Student of Islamic Studies and Culture & Communication, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (m.j.badini74@gmail.com)

## ۱. مقدمه

فرهنگ شهرت و فرهنگ هواخواهی دو روی یک سکه هستند که هر کدام مقوم یکدیگر محسوب می‌شوند. هنگامی که ما از دو فرهنگ سخن می‌گوییم به این معناست که این دو در یک رابطه پیچیده و عمیق اما متمایز از هم در حال تعامل هستند. لذا فهم فرهنگ شهرت بدون توجه به مختصات فرهنگ هواخواهی غیرممکن است. ریشه‌های سنتی و تاریخی هواخواهی را می‌توان در سده‌های نخستین تمدن اسلامی میان فرقه‌های گوناگون یافت، از جمله حکایت‌های شیخ ابوطاهر حرمی و مریدانش که در کشف‌المحجوب در سده پنجم هجری به وفور نقل شده است. اساساً مفهوم مرید و مراد و پیر و مرشد مجموعه‌ای از آیین‌های فرهنگی در میان جماعت‌ها رقم می‌زد که بی‌شبهت با رفتارهای هواخواهی در قرن بیست‌ویکم میلادی نیست. قطعاً جنس هواخواهی در سده‌های میانی و نخستین تمدن اسلامی و همچنین هواخواهی حواریون مسیح با جنس هواخواهی طرفداران جاستین بپر در قرن بیست‌ویکم متفاوت است، چراکه هر کدام از جریان متفاوتی نشئت گرفته‌اند.

با گسترش رسانه‌ای شدن جامعه، صورت‌های دینی هواخواهی جای خود را به صورت‌های رسانه‌ای در سبک‌های گوناگون دادند. همسو با پدیده فرهنگ شهرت، فرهنگ هواخواهی نیز در جامعه رشد یافت، به نحوی که اگر پیروان یا هواخواهان یک سلبریتی یا متن رسانه‌ای را بررسی کنیم به ناگاه شاهد پاره‌ای از آیین‌های رسانه‌ای خواهیم بود که بسیار شبیه به مناسک دینی هستند. اگر قائل باشیم که الهیات عملی رویکردی است که به وسیله آن کنش‌های فردی و جمعی به صورت الهیاتی تفسیر می‌شود، می‌توانیم بر همین مبنا یکی از جلوه‌های مهم مصرف رسانه‌ای در قرن بیست‌ویکم را، که همان هواخواهی و پیروی از سلبریتی‌ها باشد، از منظر الهیات عملی بررسی کنیم. همچنین ثابت خواهیم کرد که هواخواهی صرفاً یک کنش اجتماعی یا فردی نیست، بلکه خود برآمده از الهیات است، اما این الهیات بر مبنای ادیان توحیدی شکل نگرفته است.

با این تفاسیر، در این مقاله به چند سؤال مهم پاسخ خواهیم داد، ضمناً ذیل هر یک از این سؤالات مبانی نظری و روشی بحث توضیح داده می‌شود:

۱. کنش هواخواهی از چه جهت باید با رویکرد الهیات عملی و الهیات فرهنگ به عنوان یک رفتار قدسی در زندگی روزمره بررسی شود؟

۲. آیا هواخواهان خویشتن و کنش خویشتن را دینی تلقی می‌کنند؟

۳. چگونه هواخواهی مدرن که با مصرف رسانه‌ای عجین شده است باید از منظر الهیات سکولار و سرمایه‌دارانه مورد نقد و بررسی قرار گیرد؟

در ادامه، ابتدا رابطه الهیات و فرهنگ هواخواهی توضیح داده می‌شود و در آن به سؤال اول پاسخ می‌دهیم، سپس سؤالات بعدی به صورت موردپژوهی بررسی خواهند شد. روش کار در این پژوهش تحلیل اسنادی خواهد بود. همچنین برخی از پاسخ‌های ارائه‌شده در اینجا متکی بر یافته‌های نوشته دیگری از همین نگارنده است (نک. بادین‌فکر ۱۳۹۹).

## ۲. الهیات و فرهنگ هواخواهی

واژه الهیات (theology) مرکب از دو واژه تتوس (theos)، به معنای خدا، و لوگوس (logos)، به معنای کلمه، است. لذا می‌توان به صورت مختصر بیان کرد که الهیات به معنای سخن گفتن یا بحث کردن درباره خداوند است (علی‌خانی ۱۳۹۷، ۳۴). در بیان چپستی الهیات فرهنگ، تیلیش با استفاده از منظرگاه اگزیستانسیالیسم دین را وجهی از روح بشری تعریف می‌کند. اساس الهیات فرهنگی تیلیش این است که بتوانیم موقعیت‌های زندگی را که برساخت انسانی دارد در جوهری دینی بازتفسیر کنیم. لذا از منظر تیلیش فرهنگ یک ساحت الهیاتی است. «در تیلیش سخن از وظیفه الهیات به منزله تحلیلی از «موقعیت» مطرح است، یعنی آن تفاسیر اخلاقی از تجربه ما که ساحتی دینی را آشکار می‌سازند» (قنبری ۱۳۹۸، ۱۵۴). تیلیش به این سؤال که «اگر دین در تمامی عرصه‌های معنوی حضور دارد، پس چرا همچنان بشر دین را چون حوزه‌ای خاص در اسطوره، مناسک و آیین‌های دینی بسط داده است؟» به زیبایی این گونه پاسخ می‌دهد: «به دلیل بیگانه‌گشتگی تراژیک حیات معنوی انسان از اصل و ژرفای خویش» (تیلیش ۱۳۹۸، ۲۲). به این ترتیب تیلیش به دنبال یافتن پدیدارهای فرهنگی انضمامی است که نمود الهیاتی داشته باشند. با این وصف، طبق الهیات فرهنگ تیلیش، می‌توانیم نمادها و نشانه‌های به‌کاررفته در کنش‌های هواخواهی را به نوعی در سازمان الهیاتی خوانش کنیم، زیرا اساساً این آیین رسانه‌ای نوین دارای معانی الهیاتی عمیقی است.

هواخواهی (fandom) در لغت به گروهی از مردم اشاره دارد که یک سلبریتی، قهرمان، تیم ورزشی، یا یک نمایش تلویزیونی را تحسین می‌کنند. این کلمه از اوایل قرن بیستم وجود داشته است، و ریشه آن را به کلمه لاتین fanaticus، «دیوانه، یا الهام‌گرفته از یک خدا» نسبت داده‌اند (vocabulary.com 2022). همان‌طور که مشاهده می‌کنید، ریشه الهیاتی این کلمه جدید در زبان انگلیسی آشکار است. اما این کلمه تنها دالی نیست که به هواخواهی، طرفداری و یا حتی حواری بودن در معنای دینی اشاره داشته باشد، بلکه مشخصاً با ظهور مدرنیته در اروپا و نفوذ گسترده رسانه‌ها در زندگی اجتماعی ایجاد شده است. یکی از تفاوت‌های مشهود هواخواهی مدرن و رسانه‌ای با هواخواهی در فرهنگ سنتی ارتباط هواخواه با سلبریتی به میانجی متن رسانه‌ای است، در حالی که در الگوی

سنتی حضور فیزیکی اصل اساسی شکل‌گیری ارتباط میان هواخواه و مراد بود. مطالعات هواخواهی را افراد مختلفی پی گرفته‌اند، که در این میان مت هیلز از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این عرصه پس از جنکینز است. مت هیلز به یک واقعیت بسیار مهم اشاره می‌کند و برای فرهنگ‌های هواخواهی از اصطلاح فرقه (cult) یا مسلک استفاده می‌کند. او اشاره می‌کند که هواخواهان به نوعی در توجیه رفتار احساسی خود از گفتمان‌های مذهبی و فرقه‌گون استفاده می‌کنند و به نوعی فرهنگ هواخواهی یک نوع مسلک یا آیین رسانه‌مند شده است تا رفتارهای عاطفی مخاطبان را به گونه‌ای منطقی و گفتگو محور بازنمایی کند (Hills 2002, 96). جنکینز نیز قائل بود که هواداران لزوماً قدرت الهی افراد مشهور یا معبودهای رسانه‌ای را باور ندارند، بلکه صرفاً به شیوه‌ای با معبودهای رسانه‌ای رفتار می‌کنند که گویی آنها مقدس هستند (هاروارد ۱۳۹۹، ۱۹۱). به عبارت دیگر، در یک نگاه کلی ما شاهد ظهور یک نوع فرا-دین میان سلبریتی‌ها و هواخواهان هستیم. وارد در این زمینه می‌گوید:

استفاده از امر الهیاتی و استعاره‌های دینی در فرهنگ شهرت شاخصی است که نشان می‌دهد ایده‌های امر مقدس و امر الهیاتی در حال تغییری مهم‌اند. این تغییر در خارج از سنت‌های دینی رسمی روی می‌دهد. این یک خلاقیت و برساخت الهیاتی است که در فرهنگ مردم‌پسند عمل می‌کند. این فرا-دین است. (وارد ۱۳۹۹، ۱۵۹)

لذا طبق این ادبیات نظری می‌توان پاسخ سؤال اول این پژوهش را که چرا کنش هواخواهی باید با رویکرد الهیات عملی و الهیات فرهنگ به عنوان یک رفتار قدسی در زندگی روزمره بررسی شود، این گونه پاسخ داد که طبق سازه نظری تیلش رفتارهای اجتماعی و فردی به صورت کلی دارای روح الهیاتی هستند. همچنین طبق واژه‌شناسی و ادبیات نظری اندیشمندان اجتماعی، هواخواهی در مدرنیته متأخر یک نوع سلوک دینی را بازنمایی می‌کند، حتی اگر خود این اجتماعات منکر این سلوک دینی باشند.

### ۳. هواخواهان گروه موسیقی اکسو و مسئله دین

برای پاسخ به این سؤال که آیا هواخواهان کنش‌های خود را دینی یا الهیاتی می‌دانند، با تحلیل یکی از گروه‌های هواخواهی معروف در ایران به نام اکسو به سمت پاسخ حرکت می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین گروه‌های موسیقی کره‌ای، که در ایران طرفداران ویژه‌ای دارد، گروه موسیقی اکسو است.

اکسو (انگلیسی: EXO، کره‌ای: 엑소) گروه پسرانه کره‌ای-چینی است که زیر نظر اس. ام. انترتینمنت به فعالیت می‌پردازد. این گروه از نه عضو به نام‌های بکهیون، سوهو، لی، شیومین، چن، چانیول، دی، او، کای و سهون تشکیل شده است. این گروه در سال ۲۰۱۱

توسط کمپانی اس. ام. انترتینمنت تشکیل شد و در سال ۲۰۱۲ با ۱۲ عضو خود و در قالب دو زیرمجموعه اکسو-کی (Exo-K) و اکسو-ام (Exo-M) شروع به کار کرد. موسیقی آنها ژانرهایی مانند پاپ کره‌ای، پاپ، هیپ‌هاپ و آر اند بی را در کنار ژانرهای موسیقی مانند دنس الکترونیک در خود جای داده است. اکسو موسیقی خود را به زبان‌های کره‌ای، چینی و ژاپنی اجرا می‌کند. (بادین فکر ۱۳۹۹، ۴۷)

در مطالعه‌ای که بر روی هواخواهان ایرانی این گروه انجام شده (نک. بادین فکر، ۱۳۹۹)، هواخواهان معتقد بودند که گروه مورد علاقه‌شان همگی دیندار هستند و همچنین آنها به هیچ وجه میان رفتارهای این گروه و دین خود که اسلام بود تعارضی نمی‌دیدند. این در حالی است که گروه مذکور برخی رفتارهای خلاف شرع اسلام از جمله خوردن مشروب و گوشت خوک را علناً در برنامه‌هایشان بازنمایی می‌کنند. هواخواهان تلاش داشتند تا برچسب ضددینی (ضداسلامی) بودن را از گروه مورد علاقه‌شان دفع کنند. این به علت دینی بودن جامعه ایران و اهمیت بالای اسلام در خانواده‌های ایرانی می‌تواند یک برچسب نامطلوب باشد، لذا هواخواهان ضمن این که رفتار گروه را بسیار فرهنگی می‌دانند، در عین حال تعارضات آن با دین رسمی‌شان را برطرف کرده‌اند. همچنین دینی یا الهیاتی بودن هر یک از رفتارهای اعضای این گروه را انکار می‌کنند و به رسمیت نمی‌شناسند. تبعیت خودشان را نیز صرفاً جهت گذران اوقات فراغت می‌دانند، نه یک رفتار دینی (بادین فکر ۱۳۹۹). در پژوهش مشابهی، اندرو کروم، با مطالعه یک گروه هواخواهی به این نتیجه رسیده که هواخواهان دینی بودن رفتار خود را انکار می‌کنند و علت اصلی آن احساس غیرعقلانی بودن دین نزد هواخواهان است. آنان احساس می‌کنند اگر یک گروه دینی تلقی شوند ذیل یک برچسب منفی طبقه‌بندی خواهند شد. لذا در استدلال‌های خودشان هواخواهی‌شان را به صورت علمی خوانش می‌کنند، نه دینی (Crome 2015, 140).

این نتایج یک معنای مهم دارد و آن این که هواخواه برچسب دینی روی رفتارشان را نمی‌پذیرد، چراکه دینداری در هر جامعه‌ای ممکن است بار معنایی منفی داشته باشد و اعتبار هواخواه خدشه‌دار شود. ولی ما اساساً به دنبال فهم دینی هواخواهان در الهیات هواخواهی نیستیم، بلکه رفتارهای دینی یا فرا-دینی ایشان به صورت ضمنی ما را به یک خوانش الهیاتی هدایت می‌کند، حتی اگر خود هواخواه این الهیات را به صورت صریح رد کند. لذا کروم اشاره می‌کند که تحلیل رفتار هواخواهان باید به صورت الهیات ضمنی باشد، به این معنا که به دنبال دلالت‌های صریح الهیاتی در هواخواهان نیستیم و همچنین ممکن است بسیاری از هواخواهان اساساً به هیچ دینی اعتقاد نداشته باشند، در حالی که کنش‌های ایشان بار معنایی دینی داشته باشد.



#### ۴. الهیات انتقادی و هواخواهی مدرن

مت هیلز معتقد است صرف شباهت رفتار هواخواهان نشان‌دهنده دینی بودن آن نیست. اما می‌توان گفت کنش‌های دینی مثل پرستش و عبادت می‌توانند کمابیش در بستری سکولار قرار گیرند. به نظر می‌رسد دیدگاه مت هیلز کمک بیشتری در فهم الهیات هواخواهی به ما می‌کند. به صرف این که رفتار جماعت‌ها با رفتارهای دینی شبیه باشد نمی‌توان آن را دینی خواند. اگر به یک هواخواه سلبریتی خاص بگوییم که تو یک انسان دین‌مدار و مؤمن هستی احتمالاً به ما می‌خندد. او شاید خود را یک لائیک محض بداند، اما مسئله این است که او در ورطه یک کنش شبه‌قدسی قرار گرفته است. عمل هواخواهی مدرن نمودی از نوع خاصی از الهیات است، الهیات سرمایه‌داری. مت هیلز به درستی اشاره کرده است که این جنس از پرستش در هواخواهی در بستری سکولار قرار گرفته است، سکولار به معنای جدایی امر ماوراءالطبیعی از طبیعی. پرستش سلبریتی‌ها به نوعی امر مقدس و امر دنیوی را در هم می‌آمیزد (وارد ۱۳۹۹، ۱۵۷). فرهنگ هواخواهی مدرن و پدیده سلبریتیسم برآمده از سرمایه‌داری و خداوندگاری پول است. این مسئله در شئون مختلف قابل اثبات است. اما سخن اینجا این است که الهیات هواخواهی، که در عصر کلاسیک ریشه‌هایی کاملاً الهیاتی داشته و برآمده از سنت‌های دینی بوده، اکنون در بستر الهیات سرمایه‌داری شکل گرفته و هواخواهان رسانه‌ای جزو بازیگران اصلی این جریان هستند. الهیات سرمایه‌داری که هواخواهی نمادهای خود را از مخزن آن فراهم می‌کند همان است که بنیامین در مقاله کوتاه خود، «سرمایه‌داری به منزله دین»، آن را تبیین کرده است:

شاید در [دل] سرمایه‌داری یک دین را بشود مشاهده کرد - این بدین معناست که کار سرمایه‌داری تسکین بخشیدن به همان اضطراب‌ها، رنج‌ها و پریشانی‌هایی است که ادیان شناخته‌شده پاسخ‌هایی برای آنها در آستین داشتند. (بنیامین ۱۹۲۱)

به نظر می‌رسد به میزانی که موفقیت دین در جوامع جهت تسکین اضطراب‌ها و نشان دادن راه‌های برون‌رفت کاسته می‌شود، یا به عبارت دیگر، وقتی جلوه‌های الهیات اجتماعی در جامعه کم‌رنگ می‌شود و دین کارکردهای اصلی خود را از دست می‌دهد، همچنین میزان مرجعیت خود را از دست می‌دهد، می‌توانیم شاهد رشد اجتماعات هواخواهی باشیم. هواخواهی در نتیجه رقابت با ادیان رشد پیدا می‌کند تا جایگزین آن شود. این یک پدیده جهانی است و مختص جامعه ایران یا سایر کشورها نیست. هنگامی می‌توانیم مسیر هواخواهی را به جریان مطلوب بازگردانیم که سازمان دین در جامعه جایگاه خود را بازسازی کند، مرجعیت خود را بازیابی نماید، و مجدداً رهبری فکری جامعه را بر عهده بگیرد. این در سطح کلان است. اما در سطح خرد می‌توان با طراحی مناسب سازوکار

ارتباطات هواخواهانه در ابعاد رسانه‌ای و معرفی مسیر صحیح آن طبق الهیات اسلامی مخاطبان را از پیروی از گروه‌های رسانه‌ای به خصوص غربی بازداشت.

## ۵. نتیجه‌گیری

هواخواهی یکی از صورت‌های مهم مصرف رسانه‌ای در مدرنیته متأخر است. فرهنگ شهرت و فرهنگ هواخواهی دو روی یک سکه‌اند و هر کدام مقوم دیگری است. هواخواهی می‌تواند یک کنش الهیاتی باشد که در آن افراد به دنبال کسب نیروی ماورایی سلبریتی‌ها هستند. هواخواهان اگرچه رفتار خود را اصولاً دینی یا الهیاتی نمی‌دانند، اما به صورت ضمنی کنش‌های آنان سوبیه الهیاتی و آیین‌مند دارد. ریشه الهیاتی هواخواهی مدرن را باید در سرمایه‌داری و خداوندگاری پول جستجو کرد، به نحوی که هواخواه نقش اصلی‌اش سودآوری برای شرکت‌هایی است که گروه‌های سلبریتی‌محور را ایجاد می‌کنند. ریشه این الهیات نه توحیدی بلکه سکولار و مادی است.

## کتاب‌نامه

- بادین‌فکر، محمدجواد. ۱۳۹۹. «خرده‌فرهنگ‌های دیجیتال جوانان، مورد مطالعه هواخواهان ایرانی گروه موسیقی اکسو». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام صادق (ع).  
بنیامین، والتر. ۱۹۲۱. «سرمایه‌داری به منزله دین». ترجمه نیما عیساپور. صفحه اینترنتی تز یازدهم، <http://www.thesis11.com>  
تیلیش، پل. ۱۳۹۸. *الهیات فرهنگ*. ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد. تهران: طرح نو.  
علی‌خانی، اسماعیل. ۱۳۹۷. *الهیات اجتماعی مسیحیت*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.  
قنبری، حسن. ۱۳۹۸. «بررسی و نقد رابطه الهیات و فرهنگ از نگاه پل تیلیش». *الهیات تطبیقی* ۲۱: ۱۵۳-۱۶۶.  
وارد، پیت. ۱۳۹۹. «خدایان بدکردار؛ رسانه‌ها، دین و فرهنگ شهرت». ترجمه احسان شاه‌قاسمی و مجید سلیمانی ساسانی. تهران: سوره مهر.  
هاروارد، استیگ. ۱۳۹۹. *رسانه‌ای شدن فرهنگ و جامعه*. ترجمه سید محمد مهدی‌زاده و همکاران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.  
Crome, Andrew. 2015. "Religion and the Pathologization of Fandom: Religion, Reason, and Controversy in My Little Pony Fandom." *The Journal of Religion and Popular Culture* 27(2): 130-147.  
Hills, Matt. 2002. *Fan Cultures*. Routledge.  
Vocabulary.com. 2022. "Fandom." Accessed March 1, 2022. <https://www.vocabulary.com/dictionary/fandom>.



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۵۷-۶۴.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76212)

# تحلیل معرفت‌شناسانه دین‌گریزی

زهرا بهارلو<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

دین‌گریزی، سکولاریسم، جدایی دین از سیاست، جدایی دین از علم و در نهایت جدایی دین از زندگی، همگی حامل پیامی واحد هستند: ما از دین بیزار می‌جوییم. فارغ از این که دین‌گریزی تاریخچه‌ای بس عظیم دارد، اینک در جوامع امروزی باوری موجه تلقی می‌شود. چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید. بیایید به جای آن که در باب معرفت‌شناسی و آسیب‌شناسی دین بحث و بررسی کنیم، باورها و نظریات دین‌گرایان را مورد بررسی و تحلیل معرفت‌شناسانه قرار دهیم. توجیهات دین‌گرایانه چیست؟ چرا دین‌گریزی در جوامع کنونی مقبولیت و پذیرش عام دارد؟ آیا باورهای دین‌گرایانه موجه است؟ از آنجا که محبوبیت دین‌گریزی در جوامع روند رو به رشدی دارد، چه بسا تحلیل و بررسی معرفت‌شناسانه باورهای دین‌گرایانه مسیر را در باب معرفت دینی هموارتر سازد. اگر بنا باشد جهل درباره دین سرنوشتی چون اعتقاد به گزاره‌های دین‌گرایانه رقم زند، نادرستی این گزاره‌ها دریچه‌ای بر آگاهی از جهل دینی است. بیزاری از دین می‌تواند ناشی از مواردی همچون جهل و ضعف معرفتی دین، آمیختگی برخی خرافات با آموزه‌های دینی و یا تبلیغ نادرست باشد. لذا در صورت زدودن چنین خرافات و تأکید بر رابطه عقل و دین و تفکر عقلانی در باب آموزه‌های دینی و همچنین تبلیغ درست شاید بتوان دین‌گریزی را در جوامع دینی به حداقل رسانید. این مقاله در نظر دارد نظریات و باورهای دین‌گرایانه را زیر ذره‌بین نقد معرفت‌شناسانه قرار دهد تا توجیهات و موجهات آن را بررسی کند. یقیناً در بطن توجیه و شواهد باورهای دین‌گرایانه جهل و فهم نادرست دین جا خوش کرده است.

### کلیدواژه‌ها

دین‌گریزی، معرفت‌شناسی، آسیب‌شناسی دین، رابطه عقل و دین

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

(bahar82123@yahoo.com)

## Philosophy of Religion Research

Vol. 20, No. 1, (Serial 39), Spring & Summer 2022, pp. 57-64.

Short Paper (DOI: 10.30497/PRR.2022.76212)



# Epistemological Analysis of the Irreligiousness

Zahra Baharloo<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### Abstract

Irreligiousness, secularism, the separation of religion from politics, the separation of religion from science, and finally the separation of religion from life all convey the same message: we hate religion. Apart from the fact that Irreligiousness has a long history, it is now considered a justified belief in contemporary societies. Instead of discussing the epistemology and pathology of religion, let us examine the beliefs of irreligious people epistemologically; What are irreligious justifications? Why is irreligiousness so popular in today's society? Are atheistic beliefs justified? As the popularity of irreligiousness in societies is growing, it is possible that the epistemological analysis of irreligious beliefs will pave the way for religious knowledge. If ignorance of religion leads to irreligious statements, then proving the inaccuracy of these statements is a window into the awareness of religious ignorance. Hatred of religion can be caused by such things as ignorance of religion, mixing some superstitions with religious teachings or false preaching. Therefore, by eliminating such superstitions and emphasizing the relationship between reason and religion, and rational thinking about religious teachings as well as correct preaching, it may be possible to minimize irreligiousness in religious societies. This article intends to critically examine the irreligious theories and beliefs. It shows that The root of irreligious beliefs lies in ignorance and misunderstanding of religion.

### Keywords

Irreligiousness, Epistemology, Pathology of Religion, Relationship between Reason and Religion

---

1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (bahar82123@yahoo.com)

## ۱. درباره دین‌گریزی

از نظر دین‌گریزی، باورهایش در انزجار و نفرت از دین کاملاً موجه است. در این مقاله بررسی خواهیم کرد که آیا از منظر معرفت‌شناسی این باورها موجه هستند یا خیر. در این جا مقصود از دین، دین اسلام و منظور از جامعه، جامعه دینی و ایرانی عصر حاضر است. واژه دین‌گریزی از دو قسمت دین و گریز تشکیل شده است. از این رو شایسته است هر یک از این اجزاء را جداگانه محل تأمل قرار دهیم. «دین» به مجموعه تعالیمی گفته می‌شود که از سوی خدا و توسط انسان‌هایی برگزیده برای بشر ارسال شده است. در اینجا مراد ما از دین تنها دین اسلام است که توسط آخرین سفیر الهی، محمد مصطفی (ص)، بر بشریت عرضه شده است. در مفهوم واژه «گریز» دست‌کم سه موضوع اساسی لحاظ شده است: دور شدن و فاصله گرفتن و نوعی نفرت و دلزدگی. تا انسان با چیزی مواجه نشود و درکی از آن نداشته باشد از آن فرار نمی‌کند. همچنین تا آن چیز نوعی دلزدگی و انزجار در جان آدمی نیافریند و خاطر انسان را نیازارد، دلیلی برای گریز وجود ندارد. از این رو گریز به معنای دور شدن و فاصله گرفتن ناشی از احساس تنفر و دلزدگی پس از یک مواجهه اولیه است (نک. عالم‌زاده نوری ۱۳۸۸).

### ۱-۱. تفاوت دین‌گریزی با ملحد و مرتد

«ملحد» در لغت به معنای از راه حق برگشته و بدعت‌گذار است، یعنی کسی که حق را انکار کند یا به خداوند شرک بورزد. «ارتداد» نیز در لغت به معنای بازگشتن است و مرتد آن کسی است که از اسلام خارج شود و کفر را اختیار کند (نک. فیروزآبادی ۱۴۱۵). اما همان‌گونه که گذشت، دین‌گریزی دین‌داری است که پس از مواجهه با دین دچار نوعی نفرت و دلزدگی نسبت به دین شده و خواهان فرار از دین و دین‌داران است، در حالی که ملحد و مرتد برچسب دین‌دار ندارند و چه بسا منتقد اصول دین و ستیزه‌جو نیز باشند.

## ۲. باورهای دین‌گریزی

دین‌گریزی بالطبع باورهایی دارد که به موجب آن از دین نفرت دارد. باورهای او در سه بخش قابل بررسی است.

### ۱-۲. عقلانی نبودن برخی تعالیم دین

در برخورد با برخی احکام دین، دین‌گریزی مسائل را غیرعقلانی برداشت می‌کند. اما در اینجا یک مسئله وجود دارد که آیا واقعاً دستورات دینی خلاف عقل و خرد است یا وجود

اموری مثل خرافات و نقص علوم علت این برداشت است؟ در رد تباین تعالیم دین با عقل و خرد، در قرآن و روایات خلاف آن مطرح شده است. بسیاری از آیات قرآن مقام خردمند را والا توصیف کرده‌اند و میان خردمند و بی‌خرد تفاوت قائل شده‌اند: «آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟ تنها خردمندان پند و اندرز می‌گیرند» (زمر: ۹). در روایات نیز این مدعا اثبات شده است: «ای هشام، به راستی خدا را بر مردم دو حجّت است: حجّتی آشکار و حجّتی نهان. حجّت آشکار فرستادگان و پیامبران و امامان‌اند و اما حجّت نهان و درونی خرد باشد» (کلینی ۱۳۷۵، ۱: ۵۱). در روایتی دیگر نیز چنین آمده است: «کالای کشتی ایمان است، بادبانش توکل و ناخدایش خرد و راهنمایش علم و لنگرش شکیبایی است» (کلینی ۱۳۷۵، ۱: ۴۹۰). از آنجا که آیات و روایات بسیاری در تقدیر از خرد وجود دارد، پس علت غیرعقلانی بودن برخی باورهای دینی را باید در جای دیگر جست. یا علم به معرفت برخی امور دست نیافته یا پاسخ در وجود موهومات و خرافات است.

اسپند دود کردن در دفع بلا و چشم‌زخم، عطسه در صبر بر انجام کار، کوتاهی عمر بر اثر گرفتن ناخن در روز شنبه و موقع شب، کاسه آب پشت مسافر، نحسی عدد سیزده، قمه‌زنی و باورهای غلط در حوادث شهادت امام حسین (ع)، اینها نمونه‌هایی از خرافاتی است که با گزاره‌های دینی خلط شده است. به طور دقیق نمی‌توان خرافات را تعریف کرد. برای تقریب به ذهن می‌توان گفت خرافات با بدعت رابطه‌ای تنگنا دارد. چه بسا بتوان گفت خرافات همان بدعت است. در قرآن و روایات نیز به وفور بدعت گناهی کبیره و حرام معرفی شده است. لذا خرافات، که موهوماتی در تعارض با عقل است، مٌهر تأیید دین را دریافت نمی‌کند، زیرا دین بر امری که با عقل ناسازگار است صحه نمی‌گذارد. متأسفانه خرافات در جامعه فراوانی بسیار دارد و هیچ نظارت مناسبی بر آن نمی‌شود. چه بسا اگر همین خرافات از باورهای دینی بازشناسانده می‌شد، همین امر بر رابطه عقل با دین صحه می‌گذاشت. اما خرافات در جامعه نقش اول را دارد و جامعه‌ای که باورهای دینی‌اش با خرافات و موهومات درآمیخته است، می‌تواند مورد ظنّ و اتهام قرار گیرد که باورهای غیرعقلانی دارد. در نتیجه باور دین‌گریز در غیرعقلانی بودن برخی مسائل دینی موجه است.

## ۲-۲. الگوی دینی خطاکار

باور دیگر دین‌گرایان این است که الگوی دینی‌ای که به جامعه معرفی شده است خودش می‌تواند از تعالیم دین پیروی نکند، و کماکان سیمت خویش را حفظ کند. الگوی دینی نامناسب نقشی مهم و کلیدی در انزجار وی از دین دارد. مسئله در اینجا دو چیز است. نخست این که الگوی دینی چه کسی است؟ دوم این که الگوی دینی چه کسی باید باشد؟ این دو با هم تفاوت دارند، زیرا این که الگوی دینی چه کسی باید باشد و این که چه کسی به عنوان الگوی دینی به جامعه معرفی شده است با هم تفاوت دارند. اصولاً الگو و سرمشق دین باید کسی باشد که رفتار و سخنانش مطیع دین باشد. جامعه ما روحانیت را الگوی دینی معرفی کرده است. اما آیا شاخص درستی انتخاب شده است؟ امام خمینی (ره) فرموده‌اند: «البته بدان معنا نیست که ما از همه روحانیون دفاع کنیم، چرا که روحانیون وابسته و مقدس‌نما و تحجرگرا هم کم نبودند و نیستند» (خمینی ۱۳۸۹، ۲۷۸). همچنین ایشان فرموده‌اند: «آن قدر که اسلام از این مقدسین روحانی‌نما ضربه خورده است از هیچ قشر دیگر نخورده است، و نمونه بارز آن مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین (ع) که در تاریخ روشن است. بگذرم و ذائقه‌ها را بیش از این تلخ نکنم» (خمینی ۱۳۸۹، ۲۸۰). طبق سخنان امام (ره)، این گونه به نظر می‌رسد که شاخص جامعه در الگو قرار دادن روحانیت به عنوان الگوی دین به خطا رفته‌است تا باور دین‌گرایان به خطاکاری الگوی دینی موجه گردد. به عبارتی، چون شاخص شناسای دین اشتباه تعیین شده، باور دین‌گرایان موجه شده است. اگر بنا باشد هر روحانی الگوی دین محسوب شود، مطمئناً روزبه‌روز انزجار و نفرت از دین در جامعه بیشتر خواهد شد.

## ۲-۳. دین و خشونت

از نظر دین‌گرایان، دین و جامعه یا در درگیری به سر می‌برند یا باورهای دینی به نوعی مخالف شادی است. او در مقایسه جوامع غیردینی با جامعه دینی خود بدین نتیجه رسیده که دین در برخورد با مسائل رویکردی مخالف فطرت دارد. همان طور که جامعه خود را درگیر اجبار در دین‌داری می‌بیند، جوامع دیگر غیردینی را غرق در خوشی و شادی و آزادی بی‌حصر می‌پندارد. از این رو باور می‌کند که دین مخالف شادی است و اجبار و زور و خشونت تنها واژگان فرهنگ لغت دین هستند.

در قرآن و روایات نمونه‌های فراوانی مبنی بر فطری بودن دستورات دینی است. در آیه سوم سوره روم گرایش انسان به دین امری فطری دانسته شده است. بنابراین اگر فطرت

آدمی با دین سازگار باشد، پس آیا باور دین‌گریز ناموجه است؟ یا گزینه سومی نیز وجود دارد. از آنجا که باورهای دینی با فطرت همخوانی دارند و دین‌گریز در توجیه مدعای خود از زور و اجبار دینی و عدم آزادی در دین سخن می‌راند، بدین نتیجه می‌رسیم که دین‌گریز خواهان آزادی است و آزادی مطابق فطرت دینی است. پس مسئله در این نیست که دین خشونت‌طلب است، بلکه مسئله در این است که آزادی مطابق فطرت آدمی است و جامعه او موافق با زور و اجباری است که مخالف فطرت است. در صورتی که مسئله همین باشد، باور دین‌گریز کاملاً موجه است. اما وی در یک جا راه را به خطا رفته است. زیرا دین‌گریز برچسب می‌زند که دین خشونت‌طلب است، در حالی که تنها جامعه دینی او این خشونت را نشان داده است. لذا باید نشان داده شود که حقیقت دین این جامعه یا آن جامعه نیست. یک جامعه ممکن است ادعای دینی بودن بکند اما ادعا کجا و حقیقت کجا؟

### ۳. جمع‌بندی

پیرو بررسی باورهای دین‌گریز مبنی بر موجه بودن یا نبودن گزاره‌های اعتقادی او، بدین نتیجه رسیدیم که در جامعه دینی ایرانی امروز ما، دین‌گریز باورهایی موجه دارد. هدف از بررسی باورهای دین‌گریز ارائه توجیحات در رد موجهات اوست. لذا ادامه نوشتار را با پیشنهاد در باب توجیحات ممکن پیگیری خواهیم کرد.

#### ۳-۱. مشکل در عملکرد تبلیغی دین

در جامعه، دین به چند دلیل درست تبلیغ نمی‌شود. نخست این که فضای آموزش دینی در قالب سخنرانی و کتاب است که برای خیل عظیمی از مردم خسته‌کننده است. زیرا بحث‌های اقناعی غالباً خشک و خسته‌کننده هستند و بدون آمیختن یا همراه شدن آنها با احساس، موجب خستگی مخاطب می‌گردند. دوم این که فرهنگ‌سازی از طریق اجبار و گشت ارشاد خطا است، چون آزادی مطابق فطرت آدمی است. چنان که خداوند در سوره بقره فرموده است: «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶). لذا هر آنچه مخالف و مبین فطرت آدمی باشد نتیجه‌ای بالعکس خواهد داد. سوم این که فرهنگ دینی در سریال و فیلم ایرانی به خوبی منعکس نمی‌شود. معمولاً در رسانه، سالمند یا نقش مثبت داستان اهل نماز و مسجد و دعا است. نه تنها درباره بدی غیبت یا دروغ و بسیاری از آموزه‌های دینی سریال و فیلمی تهیه نمی‌شود، بلکه بسیاری از خرافات و آموزه‌های خلاف دین نیز در این سرگرمی‌های رسانه‌ای تکرار می‌شود. این در حالی است که بسیاری از جوامع غیردینی فیلم‌هایی در باب مسائل اخلاقی در کارنامه فرهنگ‌سازی خود دارند. حقا آن تأثیری را که



فیلم و سریال می‌تواند در سرشت مردم بگذارد سخنرانی و کتاب نخواهد توانست. در نتیجه فضای خشک و خسته‌کننده متعلق به دین خواهد شد و فضای مفرح و سرگرمی متعلق به خرافات و آموزه‌هایی خلاف دین نظیر دروغ‌گویی، غیبت، پوشش غربی و رفتار ناشایست نسبت به بزرگ‌تر. دقیقاً مکانی که جوان امروزی بیشتر وقت خود را در آنجا می‌گذراند متعلق به تبلیغ فرهنگ غیردینی است. چهارم این که رابطه عقل و دین می‌تواند از طریق رسانه پررنگ‌تر نمایش داده شود. کارلسون و همکارانش معتقدند که رسانه‌ها در شکل‌گیری فرهنگ نقشی کلیدی دارند، چون رسانه دروازه‌ای است که از طریق آن فرهنگ به افراد منتقل می‌شود (Carlsson et al 2008). از این رو بطلان خرافات و موهومات از طریق رسانه بهترین روش در فرهنگ‌سازی دینی است. همچنین از طریق رسانه می‌توان باورهای دینی را از منظر عقلانی بودن مورد توجه قرار داد تا رابطه عقل و دین در جامعه برجسته گردد.

این ایده که علم و دین تضاد ذاتی دارند ناشی از انگارهٔ اواخر قرن نوزدهم است. دین منبع معرفت موثقی تلقی می‌شده که حتی گالیله هم که توسط کلیسا محکوم به اعدام شد، ایمانش را انکار نکرد. روشنگری همیشه حامی علم بوده، نه به عنوان جانشینی برای دین، بلکه بیشتر به عنوان سرمشقی از خرد که خرافات را از دین بازشناساند (قائم‌نیک ۱۳۹۵، ۲۷۵).

### ۲-۳. شاخص شایسته در شناسایی دین

اگر بخواهیم باور دین‌گزین را زیر سؤال ببریم و باورهای موجه وی را ناموجه سازیم، باید جامعه الگوی دینی شایسته معرفی کند. اگر بنا باشد روحانیت این منصب را به عهده بگیرد، باید یادآور شد که روحانیون عصمت ندارند. لذا خطای فرد الگو خللی در اصل دین وارد نمی‌سازد و تنها وی فردی گناهکار است. باید دین‌گزین بداند که الگوی دین در جامعه کنونی فردی عادی است که عصمت ندارد و اشتباه او ارتباطی با حقیقت دین ندارد.

### ۳-۳. دسترسی به کتب اعتقادی

چرا نباید کتاب جامع اعتقادی مانند رسالهٔ مراجع و یا فرهنگ لغت در دسترس افراد جامعه باشد تا به دور از مناقشات فلسفی و کلامی دین خود را بشناساند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقال، بررسی شد که باورهای دین‌گرای می‌تواند موجه باشد. برای ناموجه ساختن توجیه دین‌گرای باید باورهای متزلزل گردد. اما این مستلزم مواردی است که جامعه دینی نسبت به آن اهمال ورزیده است. بنابراین در صورت رفع این اهمال‌ها، دین‌گرایی و نفرت از دین در جامعه رو به افول خواهد گذاشت.

#### کتاب‌نامه

- قرآن کریم.  
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. ۱۴۱۵. *القاموس المحيط*، ۴ ج. بیروت: دار الکتب العلمیه.  
القاموس المحيط، فیروزآبادی.  
خمینی، روح‌الله. ۱۳۸۹. *صحیفه امام*، ج. ۲۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
عالم‌زاده نوری، محمد. ۱۳۸۸. «دین‌داری و دین‌گرایی». *پگاه حوزه* ۲۵۵.  
کلینی، شیخ محمدباقر. ۱۳۷۵. *اصول کافی*، ج. ۱. قم: اسوه.  
قائم‌نیک، محمدرضا. ۱۳۹۵. *علیه نظم سکولار و چند مقاله دیگر*. تهران: ترجمان علوم انسانی.  
Carlsson, Ulla, Samy Tayie, Geneviève Jacquinet-Delaunay, and José Manuel Pérez Tornero. 2008. *Empowerment through Media Education: An Intercultural Dialogue*. Nordicom, University of Gothenburg.

## واکاوی تجربه الهیات مدرسی در مواجهه با پدیده‌های اقتصادی: رهیافت‌هایی از نظریه قیمت عادلانه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

محمدحسین بهمن‌پور خالصی<sup>۱</sup>

محمدجواد شریف‌زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

مدرسیان مجموعه‌ای از متکلمان مسیحی بودند که عمدتاً طی قرون دوازدهم تا هفدهم میلادی کنشگری فعالی در اروپا داشتند. از جمله آموزه‌های چشمگیر در ادبیات مدرسی نظریه قیمت عادلانه است، که می‌توان آن را یکی از پرسامدترین نظریه‌ها در تاریخ عقاید اقتصادی نیز برشمرد. این مطالعه در تلاش است تا با مراجعه به متون کلاسیک مدرسی به بازخوانی نظریه قیمت عادلانه در اندیشه اقتصادی متفکران مدرسی بپردازد و از این روزن تجارب عمومی الهیات مدرسی در مواجهه با پدیده‌های اقتصادی را بررسی کند. برای این منظور، نظریه قیمت عادلانه از ریشه‌های شکل‌گیری آن در حکمت عملی مدرسی تا سطحی‌ترین صورت آن به عنوان یک نهاد اقتصادی بررسی می‌شود تا بتوان به این سؤال پاسخ گفت که چگونه الهیات می‌تواند در ساحت عملی خود تا سطحی‌ترین اعتبارات اقتصادی نقش‌آفرینی کند. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد متفکران مدرسی در ساحت نظری الهیات عملی دستاوردهای چشمگیری برای ترویج الهیات از طریق تألیفات و آموزش‌های خود در مدارس داشتند و در ساحت عملی آن نیز سعی در عملی‌سازی الهیات در بنیادهای انسانی جامعه از طریق ساخت اعتبارات و نهادهای مختلفی همچون قیمت عادلانه داشتند. در این راستا نظریه سعادت دوگانه انسان در الهیات مدرسی تأثیر مهمی در شکل‌گیری موضوعات اقتصادی به مثابه بخشی از حکمت عملی مدرسی داشته است. به رغم این دستاوردها، عدم فهم نظام‌مند ایشان از پدیده‌های مدرنی چون نظام سرمایه‌داری و نیز عدم تلاش برای تحقق عملی آموزه‌های خود در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه از جمله کاستی‌های مواجهه ایشان به شمار می‌آید.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، الهیات مدرسی، متفکران مدرسی، قیمت عادلانه

۱. دانشجوی دکتری علوم اقتصادی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(M.bahmanpour@isu.ac.ir)

۲. دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

(sharifzadeh@isu.ac.ir)



## **Investigating the Experience of Scholastic Theology in Confrontation with Economic Phenomena: Approaches to Just Price Theory**

Mohammadhosein Bahmanpour-Khalesi<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/02/24

Mohammadjavad Sharifzadeh<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Scholastics were a group of Christian theologians who were mainly active in Europe during the 12th to 17th centuries. One of the notable teachings in scholastic literature is the theory of just price, which can be considered one of the most frequent theories in the history of economic ideas. This study tries to reassess the theory of just price in the economic thought of scholastic thinkers by referring to classical scholastic texts, through which it examines the general experiences of scholastic theology in confrontation with economic phenomena. For this purpose, the theory of just price is examined from the roots of its formation in scholastic practical wisdom to its most superficial form as an economic institution. Through this investigation, the question that how theology can play a role in its practical field, up to the most superficial economic institutions can be answered. The results of this study show that scholastic thinkers in the theoretical field of practical theology had significant achievements in promoting theology through their writings and teachings in schools. And in its practical field, they tried to implement theology in the human foundations of society by building various divine institutions such as a just price. In this regard, the theory of dual human happiness in scholastic theology has had a significant impact on the formation of economic issues as part of scholastic practical wisdom. Despite these achievements, their thought is wanting from two aspects: (1) systematic lack of understanding of modern phenomena such as capitalism and (2) no effort to implement their teachings in the social and economic construction of society.

### **Keywords**

Practical Theology, Scholastic Theology, Scholastic Thinkers, Just Price

---

1. Ph.D. Student of Economic Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) (m.bahmanpour@isu.ac.ir)

2. Associate Professor, Islamic Studies and Economics Faculty, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (sharifzadeh@isu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

با شکل‌گیری اتحاد مقدس اروپا با محوریت امپراتوری مقدس روم تحولات چشمگیری در مناسبات دین و جامعه ایجاد گردید. شارلمانی، که از جمله مهم‌ترین پادشاهان این عصر به حساب می‌آمد، در راستای بهره‌برداری از ظرفیت‌های کلیسا برای تحقق آرمان اروپای متحد، حمایت چشمگیری از نقش‌آفرینی دین در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کرد، که از جمله آنها می‌توان به رسمیت شناختن قوانین الهی به مثابه قوانین حکومتی در کنار سایر قوانین وضعی را نام برد (Noonan 1957, 15). در این راستا مجموعه‌ای از مدارس علمی با حمایت‌های این سلسله پادشاهی و نیز با مدیریت کلیسا ظهور یافت که از آن می‌توان به نخستین نهاد رسمی علمی در اروپا نیز یاد کرد (ایلخانی ۱۳۸۲، ۱۶۱). این نهاد در تلاش بود تا در قالب مدارس علمی به تبیین و ترویج الهیات مسیحی بپردازد. نقش محوری در تحقق این دستاوردها را می‌توان به متفکران مدرسی نسبت داد. مدرسین مجموعه‌ای از متکلمان دینی بودند که پس از پیدایش مدارس اروپا طبقه حاکم بر این مدارس بودند. ایشان بر خلاف رویه‌های موجود در کلیسا سعی بر ترویج الهیات مسیحی در قالب‌هایی متفاوت داشتند (بهمن‌پور خالصی ۱۴۰۰، ۳۳۳). ترویج الهیات در مدارس، شکل‌دهی به حلقات رهبانی، مواجهه تحلیلی با تحولات عملی معاصر و... از جمله تلاش‌های ایشان در راستای عملی‌سازی الهیات در اروپای قرون میانه بود.

اگرچه تاکنون مطالعات گوناگونی پیرامون نظریه قیمت عادلانه<sup>۱</sup> مدرسی - به مثابه یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری مدرسین (Hutchinson 2016, 55) - صورت پذیرفته است، اما اغلب این مطالعات نظریه قیمت عادلانه را به عنوان یک تجربه در الهیات عملی مورد توجه قرار نداده‌اند. برای مثال، روور (De Roover 1951, 446)، بالدوین (Baldwin 1959, 76)، شومپیتر (Schumpeter 2006, 95)، چافون (Chafuen 2003, 83)، و الگیدو (Elegido 2009; 2015) بدون توجه به مبانی ارزشی و چارچوب‌های اخلاقی مدرسی قیمت بازار آزاد را همان قیمت عادلانه مدرسی تلقی کرده‌اند. در همین راستا هولاندر (Hollander 1965) نیز معتقد است که قیمت عادلانه همان هزینه تولید در چارچوب عادلانه قرون میانه است که این می‌تواند با قیمت بازاری در زمان‌هایی برابر باشد. ولی در کنار این مطالعات برخی از پژوهش‌ها نیز بوده‌اند که قیمت عادلانه را از زاویه اخلاقی و الهیاتی مورد توجه قرار داده‌اند. برای مثال، ویلسون

(Wilson 1975) در نگرشی کاملاً متفاوت قیمت عادلانه را مفهومی کاملاً هنجاری ارزیابی می‌کند که در زمان عدم عملکرد صحیح نیروهای بازار در تعیین قیمت خودنمایی می‌کند. همچنین فریدمن (Friedman 1980) قیمت عادلانه را قیمت داوری شده با اصول اخلاقی می‌داند که نوعی جایگزین برای قیمت بازار رقابتی در شرایط رقابت ناقص به حساب می‌آید. ملکویک (Melkevik 2019) نیز عدالت را چارچوبی اخلاقی جهت تحقق مبادله در بازار می‌داند. در نهایت کهن و ویلبریت (Koehn and Wilbratte 2012) در مطالعه‌ای بدیع، با تأکید بر مسئله فضیلت، قیمت عادلانه را از منظر توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) برآیند کنش انسان‌های عادل در قیمت‌گذاری کالاها در مبادله دانسته‌اند. بر این اساس، ایشان قیمت عادلانه را قیمتی در راستای مصالح همه اعضای جامعه می‌پندارند که می‌تواند متناسب با هر تراکنش مصداقی متفاوت داشته باشد. از این رو عامل محوری در نوسان قیمت عادلانه از منظر ایشان هزینه‌های تولید است. به رغم این تلاش‌ها به نظر می‌رسد که اغلب پژوهش‌هایی که در دسته دوم جای گرفته‌اند قیمت عادلانه را منحصر در یک چارچوب اخلاقی مورد ارزیابی قرار داده‌اند و پژوهش آخر نیز تنها به ارائه تفسیری الهیاتی از نظریه قیمت عادلانه آکوئیناس اکتفا کرده است، به طوری که نمی‌توان آن را به سایر متفکران مدرسی تعمیم داد. بر این اساس، این مطالعه در تلاش است تا به بازخوانی تجربه مدرسین در راستای عملی‌سازی الهیات بپردازد و نظریه‌ای سازگار با اندیشه‌های جریان اصلی مدرسی ارائه دهد. در این راستا نظریه قیمت عادلانه<sup>۲</sup> از ریشه‌های شکل‌گیری آن در حکمت عملی مدرسی تا سطحی‌ترین صورت آن به عنوان یک نهاد اقتصادی بررسی خواهد شد تا از این طریق بتوان به این سؤال پاسخ گفت که چگونه الهیات می‌تواند در ساحت عملی خود تا سطحی‌ترین اعتبارات اقتصادی نقش‌آفرینی کند. برای این منظور، ابتدا جایگاه نظریه قیمت عادلانه در الهیات اقتصادی مدرسی تشریح می‌گردد، سپس به نحوه ساخت نهاد قیمت عادلانه در الهیات عملی مدرسی پرداخته می‌شود و معنای آن از ادبیات مدرسی اکتشاف می‌گردد، و در نهایت تجربه متفکران مدرسی در ساخت الهیات عملی اقتصاد مورد توجه قرار می‌گیرد.

## ۲. جایگاه نظریه قیمت عادلانه در الهیات اقتصادی مدرسی

از منظر مدرسین، انسان‌ها موجوداتی غایت‌نگر هستند که تمامی افعال ایشان متناسب با غایات تعریف و جهت‌دهی می‌شود (Hirschfeld 2018, 68). غایت انسانی تحقق کمال اخیر او و به فعلیت رسیدن همه استعدادهایش است. از آنجا که کمال اخیر انسان

لقاء الهی - به مثابه مبدأ کمال هستی - است (Aquinas 2014, bk. 1, sec. 2, pt. 3)، انسان‌ها در دنیا نیز می‌توانند با مشابهت به باری تعالی سطحی از کمالات را اکتساب کنند. این مشابهت از طریق اکتساب فضایل در حیات مادی امکان‌پذیر است. هر چه فضیلت آثار بیرونی بیشتری داشته باشد ارزشمندتر خواهد بود. از این رو عدالت به مثابه فضیلتی که آثار آن عمومیت زیادی دارد از جمله مهم‌ترین فضایل به شمار می‌آید. الهیات مدرسی، ضمن تشریح این مبادی، متوقف نشده و سعی در کاربردی‌سازی این فضیلت در زندگی مادی انسان‌ها می‌نماید. از این رو در ادامه آکوئیناس تصریح می‌کند که مهم‌ترین ظهور عدالت در زندگی اجتماعی انسان‌ها در مبادلات ایشان است (Aquinas 2014, bk. 2, sec. 1, pt. 66). بر این اساس، عدالت مبادله‌ای<sup>۳</sup> برای متفکران مدرسی محل توجه و سؤال می‌گردد. از آنجا که عدالت مبادله‌ای نیز ریشه در برابری داده و ستاده دارد، ارزش به مثابه معیار برابری محل توجه این متفکران قرار می‌گیرد. اگرچه از منظر اندیشه مدرسی ارزش مفهومی انتزاعی است که در برآورد عمومی افراد (Lessius 2007, 17) و نیاز ایشان نسبت به کالاها (Aquinas 2014, bk. 2, sec. 1, pt. 66) ریشه دارد، اما این متفکران پا را از این تحلیل فراتر گذاشته و سعی در کاربردی‌سازی آن در قالب ساخت یک نهاد برآمده از الهیات عملی مدرسی کردند. آن نهاد قیمت عادلانه بود؛ قیمت عادلانه از منظر اندیشه مدرسی ظهور عینی ارزش‌های حقیقی کالاها در مبادلات است (بهمن‌پور خالصی ۱۴۰۰، ۱۲۲).

### ۳. قیمت عادلانه

اگرچه ارزش مفهومی ذهنی بود، تحقق عدالت در جامعه نیازمند ابتکاری عینی در ساخت مبادلات روزانه مردم بود. بر این اساس، مفهومی با عنوان قیمت عادلانه توسط مدرسین معرفی گردید. قیمت عادلانه در حقیقت ظهور بازاری ارزش حقیقی کالاها در بازار بود. به تعبیر دیگر، قیمت عادلانه قیمتی بود که ضامن برابری ارزش داده و ستاده در مبادلات می‌بود (بهمن‌پور خالصی ۱۴۰۰، ۱۲۲). اطلاق و کلیت مفهوم قیمت عادلانه سبب شده بود تا این مفهوم از انعطاف خوبی متناسب با شرایط بازار برخوردار گردد. در صورتی که قیمت عادلانه منحصر در مصداقی مشخص می‌گردید شاید نمی‌توانست نفوذ و بسامد خوبی در جامعه قرون میانه داشته باشد. بر این اساس، با توجه به این که مؤلفه‌های مختلفی بر ارزش ذهنی کالاها مؤثر بود، قیمت عادلانه نیز می‌توانست متأثر از عوامل مختلفی همچون نحوه فروش، فراوانی کالا و پول، تعداد خریدار و فروشنده، میزان کارایی

کالا، دشواری ساخت و تهیه و... تعیین شود (de la Calle 1952, 79). متأثر از مبنای فضیلت‌گرایانه مدرسی در تبیین غایت مادی انسان‌ها و از آنجا که فضیلت مسئله کنش انسانی و مرتبط با عقل عملی است، کهن و ویلبریت (2012) قیمت عادلانه را نیز به مثابه برآیند کنش انسان‌های عادل تفسیر کرده‌اند. اگرچه این تفسیر به مثابه حد کمال قیمت عادلانه می‌تواند محل توجه باشد، اما همان گونه که از اندیشه مدرسی برمی‌آید یک متفکر مدرسی تنها به دنبال انحصار فضایل در طبقه خاصی از جامعه قرون میانه نبود، بلکه همواره به دنبال ساده‌سازی و بسط این کمالات در همه اعضای جامعه بود (نک. Aquinas 2000, 39). از این رو به نظر می‌رسد که می‌توان نوعی تفسیر مشکک از مفهوم قیمت عادلانه ارائه کرد. بر این اساس قیمت عادلانه نهادی برآمده از الهیات برای تحقق عملی فضیلت عدالت در جامعه است. این نهاد در سطوح اولیه آن امری عمومی بود که همه اعضای جامعه می‌توانستند با تمسک به آن مبادله‌ای عادلانه را رقم بزنند. اما هر چه کنشگران خود به ملکه عدالت دست یابند عملاً اعمال ایشان نیز عادلانه خواهد شد و از این رو قیمت عادلانه در سطوح عالی آن می‌تواند مفهومی متأثر از برآیند کنش انسان‌های عادل باشد.

#### ۴. نتیجه‌گیری: تجربه مدرسی در الهیات اقتصادی عملی

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان مؤلفه‌هایی را از نحوه کنش مدرسین در راستای الهیات عملی چه در ساحت نظری و چه در ساحت عملی آن ارائه کرد. در ساحت عملی الهیات عملی، متفکران مدرسی سعی در کاربردی‌سازی مفاهیم انتزاعی الهیات در قالب نهادهایی عینی برای زندگی اجتماعی نمودند، که از جمله آن می‌توان به نهاد قیمت عادلانه اشاره کرد. بر این اساس، قیمت عادلانه نتیجه یک کنش الهیاتی است - و نه فقط برآیند کنشگران بازار در بازار رقابتی. متفکر مدرسی با انگیزه بسط اخلاق و توسعه فضایل در کنشگران اجتماعی سعی نمود تا از مفاهیم کلی و انتزاعی الهیات نهادهایی عینی و متناسب با کنش مادی انسان‌ها بسازد. همچنین این نهادها اعتباراتی عمومی در ساحت زندگی همه افراد جامعه بود که بر اساس آن همه افراد با هر سطح از ایمان بتوانند از آن بهره ببرند. اما ماهیت تشکیکی آن نیز سبب می‌شد که سطح بهره‌مندی افراد و نیز نمود عینی آن در کنش اصناف مختلف اجتماعی متفاوت باشد. البته در این راستا فهم واحد تحلیل اجتماعی در جهت بسط الهیات در کنش جمعی انسان‌ها نیز ضروری بود. در حقیقت، یک متکلم مذهبی تنها زمانی می‌تواند به توسعه الهیات در ساحت عملی خود در



جامعه پردازد که فهم مناسبی از جامعه و الهیات اجتماعی انسان‌ها داشته باشد و آنها را تنها در قالب‌های فردی و به مثابه امری فراطبیعی تفسیر نکند.

در ساحت نظری الهیات عملی نیز متفکران مدرسی سعی در توسعه و بسط الهیات خود در قالب‌های تبلیغی جدیدی داشتند که محوریت این قالب‌ها با مدارس و دانشگاه‌های قرون میانه بود. نگارش رساله‌های کاربردی و تخصصی در موضوعات الهیات اقتصادی و اجتماعی همچون «رساله‌ای در باب پول»، نوشته نیکول ارسم (۱۳۲۵-۱۳۸۲ م.)<sup>۴</sup> را می‌توان یکی دیگر از ابتکارات ایشان در راستای الهیات عملی ارزیابی نمود، که برای نخستین بار توسط یک متکلم دینی صورت می‌پذیرفت. از سوی دیگر، ارتباط مداوم با اصناف و طبقات مختلف اجتماعی در راستای افزایش قدرت نهادها و نظامات مدرن اقتصادی و نیز فهم نیازهای مورد ابتلای مؤمنان و دین‌داران در تعامل با این نهادها از جمله دیگر تجارب این متفکران است (نک. Molina 2014, 266). در حقیقت، یک متکلم مدرسی تنها به بسط نظری الهیات در کتاب‌ها بسنده نمی‌کرد، بلکه ضمن معرفی نهادهایی مادی که برآمده از الهیات بودند، سعی در ارزیابی کارکردهای آن در جامعه و توسعه و اصلاح آن نیز داشت، و از این رو خود را بی‌نیاز از ارتباط دائم با طبقاتی همچون تجار، پیشه‌وران و... نمی‌دید.

### کتاب‌نامه

- بهمن پور خالصی، محمد حسین. (۱۴۰۰). مواجهه تحلیلی متفکران مدرسی با پدیده‌های اقتصادی و دلالت‌های آن برای اقتصاد اسلامی؛ رویکردی پدیدارشناسانه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- Aquinas, Thomas. 2000. *Treatise on law*. Hackett Publishing.
- Aquinas, Thomas. 2014. *The Summa Theologica: Complete Edition*. Catholic Way Publishing.
- Baldwin, John W. 1959. "The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries." *Transactions of the American Philosophical Society* 49(4): 1-92.
- Chafuen, Alejandro Antonio. 2003. *Faith and Liberty: The economic thought of the late scholastics*. Lexington Books.
- de la Calle, Luis Saravia. 1952 [1544]. "Instruction de mercaderes." Pp. 79-83, in *The School Of Salamanca*, edited by Marjorie Grice-Hutchinson. Clarendon Press.

- De Roover, Raymond. 1951. "Monopoly Theory Prior to Adam Smith: A Revision." *The Quarterly Journal of Economics* 65(4): 492-524.
- Elegido, Juan M. 2015. "The Just Price as the Price Obtainable in an Open Market." *Journal of Business Ethics* 130(3): 557-572.
- Elegido, Juan Manuel. 2009. "The Just Price: Three Insights from the Salamanca School." *Journal of Business Ethics* 90(1): 29-46.
- Friedman, David D. 1980. "In Defense of Thomas Aquinas and the Just Price." *History of Political Economy* 12(2): 234-242.
- Hirschfeld, Mary L. 2018. *Aquinas and the Market*. Harvard University Press.
- Hollander, Samuel. 1965. "On the Interpretation of the Just Price." *Kyklos* 18(4): 615-634.
- Hutchinson, Marjorie Grice. 2016. *Early Economic Thought in Spain 1177-1740*. Liberty Fund.
- Koehn, Daryl, and Barry Wilbratte. 2012. "A Defense of a Thomistic Concept of the Just Price." *Business Ethics Quarterly* 22(3): 501-526.
- Lessius, Leonardus. 2007. "On Buying and Selling (1605)." *Journal of Markets & Morality* 10(2).
- Melkevik, Åsbjørn. 2019. "Starve all the Lawyers: Four Theories of the Just Price." *The European Journal of the History of Economic Thought* 26(1): 101-128.
- Molina, Luis de. 2014. "Treatise on Money." *Journal of Markets & Morality* 8(1): 257-261.
- Noonan, John T. 1957. "The scholastic analysis of usury."
- Schumpeter, Joseph A. 2006. *History of Economic Analysis*. Routledge.
- Wilson, George W. 1975. "The Economics of the Just Price." *History of Political Economy* 7(1): 56-74.

## یادداشت‌ها

1. Just price
۲. اگرچه می‌توان برخی از متفکران مدرسی را نیز یافت که به مسئله قیمت عادلانه از منظر عدالت توزیعی پرداخته‌اند، اما با توجه به عدم رواج این نگرش در جریان اصلی اندیشه مدرسی و نیز با توجه به محدودیت‌های این مقاله، در این پژوهش بدان پرداخته نمی‌شود.
3. commutative justice
4. *Treatise on Money* (1358), by Nicholas Oresme



## «الهیات مادرانگی» در کتاب مقدس و قرآن کریم

نعیمه پورمحمدی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

پرسش‌های مهم پیش‌اروی «الهیات مادرانگی» چنین هستند: پرسش نخست: چه رابطه‌ای میان «مادرانگی» و «زنانگی» برقرار است؟ «آیا مادری جزء ضروری یا جنبه ذاتی زنانگی است»، به گونه‌ای که اگر زنی خود را از مادر بودن رها سازد، معنایش این باشد که از زن بودن خود جدا شده است؟ اگر این‌گونه باشد، آن دسته از زنانی که نمی‌توانند بچه‌دار شوند یا نمی‌خواهند بچه‌دار شوند، زن کامل یا حتی زن به حساب نمی‌آیند؟ پرسش دوم: چه رابطه‌ای میان «دغدغه مادرانگی» و «شغل زن» وجود دارد؟ یک مادر چگونه می‌تواند میان «زندگی حرفه‌ای» و «زندگی مادرانه» خود تعادل مناسبی برقرار کند؟ آیا مشارکت زن در اجتماع نظام طبیعی الهی را نقض می‌کند؟ آیا تحصیل و اشتغال زن به طراحی الهی از تن و بدن زنانه تعدی می‌کند؟ پرسش سوم: آیا «مادرانگی» یک هویت «واسطه» است یا یک هویت «مستقل»؟ آیا مادر به دلیل این که واسطه الهی برای آفرینش است، از خود هیچ هویت مستقلی ندارد؟ شاید این یکی از مفروضات جامعه مردسالار یا استعمار مردانه باشد. «الهیات مادرانگی در مسیحیت» در واکنش به این پرسش‌ها شکل گرفت و گسترش یافت و ادبیات گسترده‌ای را تحت عنوان «Motherhood Theology» ارائه کرد. در اسلام الگوی متمایز و شناخته‌شده‌ای از الهیات مادرانگی در اختیار نداریم، اما با تکیه بر همین الگوی استخراج‌شده از الهیات مادرانگی در مسیحیت، به سراغ قرآن کریم و سیره پیشوایان دین می‌روم تا طرح کلی الهیات مادرانگی را ترسیم کنم. باشد که بعدها این طرح نو بیشتر ساخته و پرداخته شود.

### کلیدواژه‌ها

الهیات مادرانگی، مادری، الهیات عملی، کتاب مقدس، قرآن کریم، فمینیسم

۱. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.  
(Naemepoormohammadi@yahoo.com)



## **“Theology of Motherhood” in the Bible and the Holy Quran**

**Naeimeh Pourmohammadi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

The important questions facing "motherhood theology" are: The first question: what is the relationship between "motherhood" and "femininity"? "Is motherhood an essential component or an inherent aspect of femininity" in such a way that if a woman frees herself from being a mother, it means that she is separated from being a woman. If so, are not the women who cannot or do not want to have children considered perfect women or women at all? The second question: What is the relationship between "motherhood concern" and "female occupation"? How can a mother strike the right balance between her "professional life" and her "motherly life"? Does female participation in society violate the divine natural system? Do a woman's education and employment violate the divine design of the female body? The third question: is "motherhood identity" "mediating identity" or "independent identity"? Does the mother have no independent identity because she is the divine mediator of creation? Perhaps this is one of the assumptions of a patriarchal society or the colonization of masculinity. In response to these questions, the "motherhood theology in Christianity" was formed and expanded to include the extensive literature entitled "Motherhood Theology". In Islam, we do not have a distinct and well-known model of motherhood theology but based on this extracted model of motherhood theology from Christianity, I studied the Holy Quran and the lives of religious leaders to draw an outline of motherhood theology. May this new plan be made and paid more later.

### **Keywords**

Motherhood Theology, Motherhood, Practical Theology, the Holy Bible, the Holy Quran, Feminism

---

1. Assistant Professor, Philosophy of Religion Department, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Naemepoormohammadi@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

دسته‌ای از «نظریات فمینیستی کلاسیک» برای تعیین ماهیت مادرانگی وجود دارد که عبارت‌اند از «نظریه فردگرایی»، «نظریه دوگانگی» و «نظریه مصرف‌گرایی». نظریه فردگرایی به طور کلی اخلاق جنسی زن را در اختیار خودش می‌داند و حق تصمیم‌گیری در مورد ازدواج، فرزندآوری، سقط جنین و طلاق را به او می‌دهد. تأکید بر فردگرایی در این نظریه موجب می‌شود مادرانگی برای زن تحقیرکننده و باعث بیرون آمدن او از نقش‌های اجتماعی‌اش دانسته شود. نظریه دوگانگی این ضدیت با مادرانگی را به اوج خود می‌رساند و معتقد است مادر بودن با زن بودن سر دشمنی دارد و استقلال و خودشکوفایی زن را از او می‌گیرد. از این رو، یک زن یا زن است یا مادر. اگر مادر شد، دیگر از زن بودن خارج شده و زن کامل و مطلوب نیست. نظریه مصرف‌گرایی بر آن است که فرزند کالایی مصرفی است که زن اگر بخواهد می‌تواند هر تعداد و به هر شکل از این کالا را که بخواهد تهیه و مصرف کند. در نتیجه، اگر این کالا را نخواست یا از ادامه مصرف آن سرباز زد، حق انتخاب با اوست. اگر زن شغل حرفه‌ای‌اش را بر مادری ترجیح داد، باز حق با اوست.

البته «نظریات فمینیستی معاصر» در خصوص هویت مادرانگی نظر مثبت و میانه‌رویی دارند و ضد مادری نیستند. این باور در آنها حاکم است که مادرانگی یکی از «ویژگی‌های زنانگی» است و از «ارزش و فضیلت خاص زنانه» برخوردار است، گرچه آن ارزش‌ها و فضایل با ارزش‌ها و فضایل مردانه متفاوت باشد (Fisk 2018, 5-15).

خلاصه آن که «الهیات مادرانگی در مسیحیت» در واکنش به آن دسته از نظریات فمینیستی کلاسیک ایجاد شد و گسترش یافت. الهیات مادرانگی در مسیحیت در راستای «ابهت و جلال بخشیدن به مفهوم و جایگاه مادرانگی» شکل گرفت و ادبیات گسترده‌ای را تحت عنوان «Motherhood Theology» ارائه کرد (برای نمونه، نک. Bergmann 2020; Atkinson 2019; Carnes 2020; Fisk 2018; Hamilton 2012; Stjerna 1997; Stovell 2016).

## ۲. الهیات مادرانگی مسیحی: دو کهن‌الگوی حوا و مریم

الهیات مادرانگی در مسیحیت بر دو کهن‌الگوی حوا و مریم دست می‌گذارد. حوا را برای نقش «مادری کردن برای خلقت» و «آفرینش انسان‌ها بر صورت خدایی» ستایش می‌کند و مریم را برای این که «مادر نجات و جبران و لطف و فیض الهی» است.

حوا مادر خلقت است و مریم مادر نجات. حوا از این جهت اهمیت و تقدس ویژه می‌یابد که کل انسان‌هایی که بر صورت الهی آفریده شده‌اند مدیون مادری حوا هستند و این مادر است که در خلاقیت و آفرینش خدا مشارکت کرده است، کاری که «آدم ابوالبشر» نمی‌توانست انجام دهد، کاری که خاص «حوا ام‌البشر» بود (Fisk 2018, 15-55). مریم «مادر خود خدا» است. مریم با خدا عهد بست که «مادر کلمه» او باشد، مادر پسر خدا. پیمانی که در طول تاریخ از سوی مردان بارها و بارها شکسته شد، این بار از سوی یک مادر بسته شد و جاودانه ماند. این میثاق با بشر اول بار با مریم و سپس به واسطه او با عیسی مسیح بسته شد و عیسی مسیح کار خود را با همکاری مادرش انجام داد. در طول زمان هر بار که زنی مادر می‌شود انگار این میثاق یک بار دیگر با بشر تکرار و تجدید می‌شود. از این جهت مادری به غایت مقدس و فیض‌بخش است. در کنار این، مریم با پذیرش «روح الهی» در «تن جسمانی» خویش و ترکیب این دو با هم نشان داد که امکان جمع میان «حرفه و شغل» (امر روحانی و ذهنی) با «عشق مادرانه و فرزندآوری» (امر تنانه و مادی) امکان‌پذیر است (Fisk 2018, 55-104).

### ۳. الهیات مادرانگی اسلامی

اکنون اگر بخواهم الهیات مادرانگی را در سنت اسلامی بیشتر با تکیه بر قرآن کریم و سیره ائمه اطهار بازسازی کنیم، به دستاوردهای جالبی در اصلاح یا تکمیل الهیات مادرانگی مسیحی می‌رسیم.

#### ۳-۱. گذر از تابو بودن امور تنانه مادری: نمونه مریم

نخست آن که مادرانگی و جزئیات و خرده‌ریزه‌های تنانه مربوط به آن در قرآن کریم به هیچ وجه تابو و نامقدس نیست و به صراحت از آنها با تمام ریزه‌کاری‌های خاص خودش سخن گفته می‌شود. در قرآن کریم، آیات تشریح مراحل شکل‌گیری نطفه و جنین در شکم مادر را می‌توان مثال آورد: «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق: ۶-۷). همچنین است جزئیات کامل بدنی و روحی یک مادر به هنگام بارداری و زایمان و شیردهی، چنان که در خصوص مریم تمام این خرده‌ریزه‌های مادرانه به دقت ذکر می‌شود: «فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَّتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا. فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا. فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا. وَهَؤُلَاءِ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا. فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا...» (مریم: ۲۲-)

۲۶). ویژگی‌های خاص تنانه‌ای که بارداری و زایمان و شیردهی دارد باعث عدم تقدس یا ممنوع شدن سخن گفتن از آنها نمی‌شود. این خطاب قرآن برای آن دسته از فرهنگ‌هایی است که امور تنانه‌ی مربوط به مادرانگی را تابو و زشت و عیب می‌شمارند و این نوع نگاه پاره‌ای از محرومیت‌ها و تبعیض‌ها را علیه مادران به جا می‌گذارد. مثلاً این که آنها نتوانند به موقع نیازشان را بیان کنند و به موقع از خدمات بهداشت جسمی یا روحی برخوردار شوند.

زایمان با وجود این که بر اساس فقه اسلامی نجس‌ترین فرایند تنانه است، باز در سیره ائمه اطهار نامقدس و نجس نیست، چنان که امیرالمؤمنین (ع) در خانه کعبه به دنیا می‌آید. این الگو برای رفع تبعیض علیه مادران و به‌حاشیه‌رانی آنان به هنگام زایمان در محیط‌های سنت‌زده کارگشا است.

حتی این قول مریم که گفت: «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ...» (مریم: ۲۰) اشاره به جنبه خاص تنانگی در بارداری دارد که قرآن هیچ خجالتی از بیان آن ندارد. از جهت دیگر، نوع نگاه خاص مادرانه را معرفی می‌کند و به رسمیت می‌شناسد. مریم دغدغه‌اش را به هنگام دریافت بشارت الهی بر فرزند دغدغه پاک‌دامنی و صرفاً تنانه بازمی‌شناسد و موقعیت از نظر او یک موقعیت تنانه و بدنمند و نگرانی حفظ آبروی تنانه است. در حالی که چنین موقعیتی برای پدر با بازنمایی پدرانگی به شکل کاملاً تنانه پیش نمی‌آید. پدر به راحتی می‌تواند پدرانگی را کاملاً جدا از تن و بدن خودش به شکل یک امر استعلایی و انتزاعی در نظر بگیرد، مادر نه. و قرآن کریم این وضعیت را به عنوان یک وضعیت زنانه به رسمیت می‌شناسد.

### ۳-۲. گذر از انحصار تقدس در مادری: نمونه زن فرعون و فاطمه زهرا (س)

دوم آن که قرآن کریم مادرانگی را تنها راه بازنمایی امر مقدس در زنان نمی‌داند. به عبارت دیگر، قرآن کریم به دنبال شکست دوگانه «زن مادر مقدس» در برابر «زن غیرمادر نامقدس» است. به طرز عجیبی، مادر بودن در قرآن کریم امتیاز یا مایه برتری یا تقدس‌زا نیست. قرآن می‌فرماید:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِينِ. (تحریم، ۱۰-۱۲)

آسیه، همسر فرعون، مادر نیست، و مریم مادر است، و هر دو الگوی اهل ایمان هستند، نه تنها برای همه زنان اهل ایمان، خواه مادر باشند و خواه غیرمادر، بلکه برای همه مردان اهل ایمان. این در حالی است که همسر زکریا و همسر ابراهیم نیز هر دو نازا هستند و هر دو بعدها صاحب فرزند می‌شوند و این موجب نمی‌شود که به مثال ایمان کامل تبدیل شوند. برعکس، آن زنی که مادر هم نیست به عنوان الگوی ایمان معرفی می‌شود. در واقع، قرآن کریم به هدف شکستن قالب‌های دوگانه برای ساختن امر مقدس و امر نامقدس، دوگانه «مادر به عنوان زن کامل مقدس» و «غیرمادر به عنوان زن ناقص نامقدس» را واسازی می‌کند. مادر شدن در قرآن کریم تقدس‌زا نیست. مادر نشدن هم تقدس‌زدا نیست. در سنت اسلامی نیز همین اندیشه استمرار پیدا می‌کند. فاطمه زهرا (س) مصداق کوثر دانسته می‌شود، در حالی که هنوز اصلاً شوهر و فرزندی ندارد. فاطمه زهرا (س) به تنهایی اصالت دارد و اهمیتش به ام‌الائم بودنش نیست، که اگر این گونه بود، ما در ادعیه ائمه (ع) را به حق خودشان و مادرشان قسم می‌دادیم، حال آن که ما فاطمه زهرا (س) را به حق خودش و فرزندانش قسم می‌دهیم. این جنبه از سیره اسلامی بر استقلال فضیلت زنانگی از مادرانگی دلالت دارد.

در سیره اسلامی، فاطمه زهرا (س) پنج نوبت مادر می‌شود، خدیجه کبرا (س) یک نوبت مادر می‌شود، آسیه (س) اصلاً مادر نمی‌شود و فاطمه معصومه (س) اصلاً شوهر نمی‌کند که مادر شود. آمنه (س) با آن که بچه‌دار می‌شود، بچه‌اش را شیر نمی‌دهد و فاطمه زهرا (س) جنینش سقط می‌شود. مراد از ذکر این نمونه‌ها این است که همه وضعیت‌های زنانه در الگوهای اسلامی یافت می‌شود و هر زنی با هر شرایطی می‌تواند الگوی مورد نظر خود را از میان زنان مقدس بیابد و به او اقتدا کند. هیچ زنی با هیچ وضعیتی زنانه‌ای نباید احساس کند که جایی در امر قدسی ندارد و یکسره خارج افتاده است.

به خاطر داشته باشیم که فاطمه زهرا (س) زمانی مخاطب «فداها أبوها فأنها أمّ أبیها» قرار گرفت که کودکی بیش در خانه پدر نبود. چگونه یک دختر خردسال می‌توانست مادر پدرش باشد، جز این که بگوییم هر زنی حتی در کودکی می‌تواند به واسطه توجه و مراقبت و مادرانگی نسبت به کسی، لقب مادر برای او را بگیرد، ولو این که آن زن هیچ‌گاه در زندگی‌اش بچه‌دار نشود. هر زنی می‌تواند مادری کند و این اصلاً ربطی به فرزندآوری ندارد. در الهیات مادرانگی مسیحی نیز مضمونی مشابه «فإنها أمّ أبیها» می‌یابیم: «Every Woman is Called to Be A Mother».



۳-۳. ویژگی‌های مادری و دریافت وحی الهی: نمونه امّ موسی، مریم و زن عمران در سوره قصص آیه ۷ می‌خوانیم: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ». خداوند می‌فرماید ما به مادر موسی وحی کردیم و او وحی ما را دریافت کرد و به آن ترتیب اثر داد. محتوای وحی در اینجا گذر از خطری است که برای نوزاد پیش خواهد آمد و از این جهت فرقی میان مادر موسی و دیگر مادران که نوازدی در آغوش دارند نیست. گویی هر مادری از لحظه‌ای که فرزند در شکم دارد تا زمانی که لحظه زایمانش فرامی‌رسد و سپس برای بزرگ کردن نوزادش و رهایی از خطراتی که متوجه خودش و طفلش است، به رابطه مستقیم با خالق خویش و خالق آن طفل نیاز دارد. بسیاری از مادران تجربه‌هایی از این الهام‌ها و پیش‌آگاهی‌ها دارند. ویژگی مادری این است که وحی الهی را بدون چانه‌زنی می‌پذیرد و فوراً دل به قول و قرار الهی می‌سپارد که طفلش را حفظ خواهد کرد. «إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ» قول و قرار میان خدا و یک مادر است. این تجربه در زندگی روزمره بسیاری از مادران بارها و بارها تکرار می‌شود. انداختن بچه در آب در این مورد برای مادر بسیار سخت و نگران‌کننده است ولی خدا با مادر حرف زده است و به دل او انداخته است که این کار را به رغم ناممکن بودنش، به رغم ظاهر محالی که دارد، انجام دهد. خدا به مادر قول بازگشت کودکش را داده است. پس مادر به خدا اطمینان دارد.

نمونه دیگر از دریافت وحی مستقیم الهی در خصوص مریم به هنگام بارداری و زایمان است: «فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا. وَهَؤُلَاءِ إِلَيْكَ يَجُدُّعُ النَّخْلَةَ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا. فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (مریم: ۲۴-۲۶). مریم پس از آن که می‌فهمد بدون شوهر بناست بچه‌ای داشته باشد، به صحبت مستقیم با خدا رو می‌کند: «قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَعْثًا» (مریم: ۲۰)، و با خدا درد دل می‌کند: «... قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا نَسِيًّا» (مریم: ۲۳). این نشان از مواجهه و مکالمه رودررو و بدون واسطه میان مادر و خداست، خدایی که در اینجا قلب مادر را آرام می‌کند. «أَلَا تَحْزَنِي» در خطاب به مریم یادآور «لاتحزنی» در خطاب به مادر موسی است. زبان خدا در برابر مادران زبان مادرانه و سرشار از عواطف است، زبان پدرانه و منطقی و استدلالی نیست. چون خود مادرها پیش روی خدا طلب استدلال یا منطق نمی‌کنند، با خدا با منطق پدرانه سخن نمی‌گویند و با او از در جدل وارد نمی‌شوند. شیوه دریافت وحی امّ موسی با خود موسی متفاوت است. موسی به هنگام دریافت وحی الهی

نگران لکنت زبانش است و برادرش را برای اطمینان قلبش انتخاب و به خدا پیشنهاد می‌دهد (طه: ۲۵-۳۲). واکنش زکریا نیز به هنگام بشارت فرزند در مقایسه با مریم واکنشی مردانه و پدران‌ه است، از خدا طلب نشانه می‌کند که دلش قرص شود؛ فوراً تسلیم قول و قرار الهی نمی‌شود (مریم: ۷-۱۰).

نمونه سوم زن عمران است که جنینی را که در شکم دارد نذر خدا می‌کند و وقتی نوزاد دخترش به دنیا می‌آید باز از قول و قرارش با خدا بر نمی‌گردد و نوزاد را مریم یعنی مرد خدا می‌نامد. خدا نیز در واکنش به این حجم انبوه از سادگی و صداقت، از او قبول حسن می‌کند و مریم را رشد حسن می‌دهد. مادر مریم باور دارد که خدا سخنش را می‌شنود و عهدش را می‌پذیرد و قولش را جدی می‌گیرد:

إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عَمْرَأَةَ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَكِنَّ الذَّكَرَ كَأَنَّهُ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ. (آل عمران: ۳۵-۳۷)

#### ۳-۴. جایگاه اجتماعی مادر: نمونه پسر مریم و مادرش

در سوره مؤمنون آیه ۵۰ می‌خوانیم: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ». پسر مریم با مادرش و به همراه مادرش آیه است. عیسی «پسر مریم» است و با لقب پسر مریم از او یاد شده است. مریم در این سوره دو بار آیه دانسته شده است. عیسی به همراه مادرش است که آیه خدا و نبی خداست. مریم فقط ارزشش این نیست که عیسی را زاییده است، بلکه تا آخر مسیر گویا به گفته قرآن با او همراه است و با او همکاری و همفکری می‌کند. به گفته قرآن، عیسی مسیح سال‌ها نبی خدا بود و در جایی ثبات و قرار داشت و پیامبری می‌کرد و در ایفای این نقش اجتماعی مادر همراه او بوده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

الهیات مادرانگی در مسیحیت با بررسی موارد حوا و مریم در واکنش به دیدگاه‌های افراطی فمینیستی بیشتر در تلاش برای تقدس‌زایی برای مادری است. این در حالی است که الهیات مادرانگی در اسلام با بررسی نمونه‌های مریم، زن فرعون، فاطمه زهرا (س)، مادر موسی، زن عمران و جز آنان، اندیشه‌های درخشانی همچون این موارد را مطرح می‌کند:

«شکستن تابوی سخن گفتن از ویژگی‌های تنانه مادرانگی»، «شکستن دوگانه مادر مقدس و کامل و زن غیرمادر نامقدس و ناقص»، «مادر بودن بدون فرزندآوری»، «خلق الگو برای همه انواع مادرانگی»، «دریافت وحی الهی به عنوان یک ویژگی مادرانه»، «جایگاه اجتماعی مادر در کاروبار فرزند». اینها سرآغاز راهی است برای تکمیل و توسعه الهیات مادرانگی اسلامی.

### کتاب‌نامه

قرآن کریم

- Atkinson, Clarissa W. 2019. "Theological Motherhood: The Virgin Mother of God", in *The Oldest Vocation; Christian Motherhood in the Medieval West*. Cornell University Press.
- Bergmann, Claudia D. 2020. "Mothers of a Nation: How Motherhood and Religion Intermingle in the Hebrew Bible." *Open Theology* 6(1): 132-144.
- Carnes, Natalie. 2020. *Motherhood: A Confession*. Stanford University Press.
- Fisk, Christine. 2018. "The Christian concept of the nature of motherhood and its implications in a contemporary context". Master of Philosophy (School of Philosophy and Theology), University of Notre Dame Australia. <https://researchonline.nd.edu.au/theses/211>.
- Hamilton Jr, James M. 2012. "A biblical theology of motherhood." *Journal of Discipleship and Family Ministry* 2(2): 6-13.
- Stjerna, Kirsi. 1997. "Birgitta of Sweden and the Divine Mysteries of Motherhood." In *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, vol. 24, no. 1, pp. 31-37. Society for Medieval Feminist Scholarship.
- Stovell, Beth M. 2016. "Can We Really Make Sense of Motherhood?". In *Making Sense of Motherhood: Biblical and Theological Perspectives*, edited by Lynn H. Cohick. Wipf and Stock Publishers.





## مطهری و جایگاه شر در حرکت تکاملی تاریخ

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

فاطمه جمشیدی<sup>۱</sup>

میثم سفیدخوش<sup>۲</sup>

### چکیده

مفهوم تاریخ، که در دوران مدرن عظمتی فراسوی مجموعه‌ای از رخدادها پیدا کرده بود، در سده اخیر موضوع تأمل متفکران ایرانی بسیاری از جمله مرتضی مطهری نیز قرار گرفت. وی متأثر از نگرش‌های رومانیتیک که در آن زمان رواج یافته بودند اعتقاد داشت که تاریخ دارای حرکت تکاملی است، اما از آنجا که متفکری مسلمان بود می‌کوشید تا این حرکت را مطابق آنچه خودش «جهان‌بینی اسلامی» می‌خواند تبیین کند. در این تبیین، مفهوم قرآنی خلیفه‌اللهی انسان و نیز دو مفهوم برنامه تشریحی و برنامه تکوینی خداوند برای انطباق آدمی با جریان تاریخ برجسته هستند. انسان، به عنوان خلیفه الهی در زمین، مسئول ساختن تاریخ است. ولی برای این که در این عمل ساختن به بیراهه نرود و مسئولیت تاریخی خود را به درستی به انجام آورد دو برنامه تکوینی و تشریحی پیش پای او قرار داده شده است که هم راهنمای او هستند و هم مشتمل بر عناصر آزمایشنده او در این مسیر. بررسی احوال مرتضی مطهری درباره مفاهیم مذکور نشان می‌دهد که وی در جای‌جای بحث‌های خود پای مفهوم شرور را به میان می‌آورد و می‌کوشد نسبت آنها را با طرح تکامل‌گرایانه خود روشن کند. ما در این مقاله از نسبت شرور و جریان حرکت تاریخ در نگاه مرتضی مطهری می‌پرسیم. بررسی اولیه ما نشان می‌دهد که مرتضی مطهری با پیوند فلسفه تاریخ با مبحث شرور نوعی «الهیات عملی تاریخ‌نگرانه» را فراهم می‌آورد که در آن اراده الهی با اراده انسانی پیوند می‌یابند تا جریان تاریخ را رقم زنند و آن را به هدفش نزدیک‌تر سازند.

### کلیدواژه‌ها

مرتضی مطهری، شرور، حرکت تکاملی تاریخ

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(jamshidi.ac@gmail.com)

۲. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (msefidkhosh3@yahoo.com)



## **Motahhari and the Place of Evil in the Evolutionary Movement of History**

**Fatemeh Jamshidi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

**Meysam Sefid Khosh<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

In the modern era the concept of history, which had found prominence beyond a series of events, came as the subject of contemplation of Iranian thinkers like Morteza Motahhari. Influenced by Romantic thoughts, he believed that history has evolutionary movement and he tried to express that movement according to what he called the "Islamic worldview". In this explanation, The Qur'anic concept of "khalifatollah" (i.e. divine caliphate of man) and also the two concepts of cosmic and legislative plans for man's adaptation to the movement of history are prominent. Man, as the divine caliph on earth, is responsible for making history. But in order not to go astray in this act of construction, two cosmic and legislative plans have been set for him as both his guide and his evaluator in this way. The study of Morteza Motahhari's statements on the above-mentioned concepts shows that in many of his discussions he introduces the concept of evils and tries to clarify their relation with his evolutionary plan. In this article, we investigate the relationship between evil and the movement of history based on the view of Morteza Motahhari. Initial study shows that Motahhari, by linking the philosophy of history to the evils, provides a kind of "historical practical theology" in which the divine will is linked to the human will to determine the movement of history.

### **Keywords**

Morteza Motahhari, Evils, Evolutionary Movement of History

---

1. M.A. Student of Islamic Philosophy and Kalam, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (jamshidi.ac@gmail.com)

2. Assistant Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (msefidkhosh3@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

مسئله شر عاملی است که همواره در تاریخ به عنوان یکی از علل رنج بشر مطرح گشته است. این در حالی است که بنا بر اعتقاد مطهری، دین اسلام شرور و مصائب را به عنوان عاملی برای تربیت جان انسان‌ها قلمداد می‌کند، که در عین حال عاملی برای تکامل جریان تاریخ نیز هست. بررسی آثار او چنین می‌نمایاند که دیدگاه متفاوت وی در این زمینه متأثر از نگاه خاص او به «مکتب اسلام» است. برای تبیین این دیدگاه در این مقاله ابتدا به بررسی ارتباط شر و جریان تاریخ می‌پردازیم و پس از آن نقش مکتب اسلام را در این تکامل تاریخی بیان خواهیم کرد.

پیش از پرداختن به اصل بحث ذکر یک نکته ضروری می‌نماید. از آنجا که تکامل تاریخ و نقش انسان‌ها در آن تفکری رومانتیک قلمداد می‌گردد، برای تبیین این گفته مطهری نیاز است تا قدری در باب تأثیرات جریان رومانتیک بر دیدگاه وی سخن بگوییم. به طور کلی تکامل تاریخ ایده‌ای است که به نوعی از تفکر رومانتیک برمی‌خیزد، چرا که رومانیست‌ها معتقدند تاریخ یک روند تطوری است که از توحش آغاز می‌شود و تا به جامعه‌ای کاملاً عقلانی و متمدن برسد ادامه می‌یابد. در واقع تاریخ‌گرایی در حال پیشرفت است که عقل آدمی در آن تکیه می‌یابد و آموزش همگانی راه‌حلی است که می‌تواند انسان‌ها را در این جریان تاریخی به سمت تحقق روشن‌اندیشی رهنمون سازد (کالینگوود ۱۳۸۵، ۱۱۴-۱۱۶). لذا اگر انسان‌ها آموزش ببینند می‌توانند تکامل تاریخ را تحقق ببخشند.

تفکر رومانتیک تقریباً از اوان جنبش مشروطیت وارد ایران می‌شود (خواجات ۱۳۹۱، ۷) و بر تفکر اندیشمندان ایرانی اثر می‌گذارد. مطهری از جمله افرادی است که ردپای تفکرات رومانتیک در آثار او مشهود است. مسئله تکامل تاریخ وی یکی از مسائلی است که از اندیشه‌های رومانتیک اثر پذیرفته است، چرا که چنین رویکردی به تاریخ تا قبل از مشروطه و ورود مکتب رومانیسیسم به ایران در آثار علمی اندیشمندان اسلامی به چشم نمی‌خورد. همچنین مسائلی از قبیل تکامل تاریخ، چگونگی این حرکت تکاملی، هدف این حرکت و انتهای آن که شرح آنها در ادامه می‌آید همه از مؤلفه‌هایی هستند که اثرپذیری مطهری از مکتب رومانتیک را نشان می‌دهند.

## ۲. جریان کلی تاریخ از نظر مطهری

پس از بیان تأثیرات رومان‌تیسیم بر اندیشه مطهری، اکنون به تشریح دیدگاه وی در باب حرکت تاریخ می‌پردازیم. در نظر او انسان موجودی است که بالذات دو گرایش در او در جریان است: گرایش به سمت خوبی‌ها و گرایش به سمت بدی‌ها. درون هر فرد همواره مبارزه بین این دو نیرو برقرار است. در نتیجه انسان‌ها دو دسته می‌شوند: یکی آنها که به سمت خوبی‌ها می‌روند و دیگری آنها که گرایش‌های متعالی‌شان از گرایش‌های پست‌شان شکست می‌خورد. همان‌طور که درون انسان دو گرایش در جریان است در جامعه نیز دو جریان حق و باطل در مبارزه دائمی هستند (مطهری ۱۳۸۴-ز، ۵۳۶-۵۴۱)، زیرا مطهری معتقد است جامعه مرکب حقیقی است که در آن روح‌ها، اندیشه‌ها و اراده‌ها ادغام می‌شوند و روح جمعی ایجاد می‌گردد. در این نگاه هم فرد دارای اصالت است و هم جامعه، به این معنا که افراد در عین این که تا حدی استقلال خود را حفظ می‌کنند، اما هویت جدیدی می‌یابند و یک کل جدید را به وجود می‌آورند که قوانین و سنن خود را دارد (مطهری ۱۳۸۴-ج، ۳۳۷-۳۴۸). در نتیجه باید انتظار داشت که ویژگی‌های افراد بر ویژگی‌های کل اثر بگذارد. از همین رو، در جامعه نیز مانند درون انسان دو گرایش خیر و شر در جریان است و تا انسان در زمین زندگی می‌کند و این دوگانگی ادامه دارد. اما در انتهای مبارزه دو جبهه حق و باطل حکومت کامل ارزش‌های انسانی قرار دارد (مطهری ۱۳۷۰، ۴۴). این همان ظهور مهدی موعود به عنوان آخرین حلقه مبارزه اهل حق و باطل است که به پیروزی اهل حق می‌انجامد (مطهری ۱۳۷۰، ۶۴). برحسب این بینش، تاریخ در سرشت خود رو به سوی تکامل دارد (مطهری ۱۳۷۰، ۳۷). عامل اصلی حرکت تکاملی تاریخ نیز فطرت کمال‌طلب و حق‌گرای انسان است (مطهری ۱۳۷۰، ۴۶). لذا نبرد میان انسان‌های خیر و متعالی با انسان‌های شر و منحط نیروی پیش‌برنده تاریخ و انسانیت است (مطهری ۱۳۷۰، ۴۳). مطهری به این نکته نیز توجه دارد که لزوماً هر مرحله در جریان حرکت تاریخی کامل‌تر از مرحله قبل نیست، چراکه انسان عامل اصلی این حرکت است و او می‌تواند به حکم اختیار خویش منحرف شود و به عقب برگردد (مطهری ۱۳۷۰، ۴۷). از این رو وی معتقد است که انسان نمی‌تواند در این مبارزه به تنهایی جهت‌گیری‌های عالی را در سطح فرد و اجتماع مدیریت کند و اینجاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی احساس می‌شود (مطهری ۱۳۸۴-الف، ۵۴-۵۵). با این اوصاف دین آمده است تا تکامل انسان در ابعاد انسانی‌اش را پی بگیرد و او را هم در سطح فردی و هم



در سطح اجتماعی به تعالی برساند (مطهری ۱۳۸۴-ز، ۵۴۳)، بدین صورت که انسان در جهت کمال خویش دست به دو انقلاب ببرد و در دو سطح فردی و اجتماعی به سمت تعالی گام بردارد: یکی انقلاب درونی که درون را از گرایش به پستی‌ها اصلاح می‌کند و دیگری انقلاب اجتماعی که به اصلاح اجتماع می‌پردازد (مطهری ۱۳۸۴-الف، ۱۱۰-۱۱۱). در این راستا انبیا کسانی هستند که ایدئولوژی اسلام را به دست انسان می‌رسانند و خطوط اصلی حرکت به سمت کمال انسانی را بیان می‌کنند. انسان نیز وظیفه دارد تا با استفاده از عقل خویش در راستای این خطوط اصلی حرکت نماید (مطهری ۱۳۷۰، ۵۶). از این جهت دین در جایگاه نوعی برنامه‌تربیتی قرار می‌گیرد که انسان را تا رسیدن به کمال انسانی همراهی می‌کند. کمال انسانی مذکور نیز همان تعالی انسان‌ها در دو سطح فردی و اجتماعی است. به عبارت دیگر، شناخت خداوند و تقرب به او در تمام ابعاد خویش و نیز برقراری قسط و عدل در جامعه هدف اصلی مکتب اسلام و انبیای الهی است (مطهری ۱۳۸۴-ه، ۱۷۵-۲۰۰).

ناگفته نماند که هرچند انسان می‌تواند در مسیر حرکت تکاملی خویش ذیل آموزه‌های دین حرکت کند، اما این انسان است که در جریان مبارزه تاریخی نقشی اساسی ایفا می‌کند. خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که مسئول سرنوشت خویش و جامعه خویش است. او مسئول ساختن تاریخ است و تاریخ ساخته اوست (مطهری ۱۳۸۴-ز، ۵۱۳). در واقع «در حوادث تاریخی بشر، خداوند برای پیش و پس رفتن تاریخ بشر صورت قطعی تعیین نکرده است و انسان خودش مجری قضا و قدر الهی است» (مطهری ۱۳۷۰، ۵۱۴). لذا انسان برای این که به مقصد برسد نیاز دارد طرحی برای آینده تاریخ داشته باشد تا مسئولیت خود برای ساختن تاریخ را به نحو احسن ایفا کند. در این راستا انسان می‌تواند در مسیر ساختن آینده جامعه و تاریخ و طراحی برنامه‌سازنده خویش از راهنمایی دین مدد بگیرد (مطهری ۱۳۷۰، ۵۱۳) و با استفاده از سنن جاری الهی در تاریخ سرنوشت خود را خوب یا بد بگرداند (مطهری ۱۳۷۰، ۱۳). به عبارتی اگر انسان در مسیر حرکت تکاملی اجتماعی خویش طبق برنامه الهی در جهت عمران و ساختن خود و جامعه حرکت نکند منحرف می‌شود و باری دیگر مسبب ایجاد سلسله‌ای از شرور خواهد شد. این در حالی است که مطهری معتقد است انسان در ذات خود موجودی خیر و بالفطره حق‌گرا است (مطهری ۱۳۸۴-ز، ۴۱۵).

### ۳. مکتب اسلام و رابطه آن با جریان تاریخ

از آنجا که گفتیم در اندیشه مطهری دین به جهتی برنامه تربیتی به حساب می‌آید نیاز است تا جایگاه تربیت انسان‌ها را در مکتب اسلام مشخص سازیم. مطهری معتقد است اسلام مکتبی اعم از «جهان‌بینی»، «ایدئولوژی» و «شناخت‌شناسی» است، که به ترتیب حکمت نظری، حکمت عملی و منطق نام دارند. ایدئولوژی یا حکمت عملی مبتنی بر جهان‌بینی یا همان حکمت نظری است. جهان‌بینی نیز گرچه تا حدودی متأثر از شرایط محیطی است، اما مهم‌تر از آن شناخت‌شناسی‌ها هستند. بنابراین پایه تفاوت جهان‌بینی‌ها را باید در انواع منطق جستجو کرد (مطهری ۱۳۸۴-ه، ۲۲۵-۲۲۸).

به طور خلاصه، باید بگوییم جهان‌بینی در نظر او «نوع برداشت و طرز تفکری است که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‌دارد» (مطهری ۱۳۸۴-د، ۷۵). ایدئولوژی نیز یک تئوری و طرح کلی و جامع است که هدف اصلی آن تأمین سعادت انسان است و خطوط کلی (مدینه فاضله) در آن مشخص شده‌اند (مطهری ۱۳۸۴-الف، ۵۵). همچنین یک سلسله ارزش‌ها و بایدها و نبایدها در سطح فرد و جامعه عرضه می‌دارد و به دنبال ساختن جامعه و جهت و هدف حرکت آن است (مطهری ۱۳۸۴-ه، ۲۲۶).

طبق مدعای مطهری، اگر مکتبی بخواهد ایدئولوژی خود را در هر دو سطح فرد و جامعه پیاده سازد، نیاز به انسان‌هایی دارد که در راستای اهداف مکتب آموزش دیده باشند و بتوانند طرح‌های مکتب را اجرا نمایند. این فرآیند همان تعلیم و تربیت است که به ساختن افراد مبادرت می‌ورزد (مطهری ۱۳۸۴-ب، ۶۸۷-۶۸۸). در نظر مطهری، خداوند دو برنامه برای تربیت و پرورش انسان‌ها قرار داده‌است: تشریحی و تکوینی. در برنامه تشریحی، عبادات و تکالیف را قرار داده و در برنامه تکوینی مصائب و شرور را. قابل توجه است که هر دو برنامه دربرگیرنده شداید و سختی‌ها است (مطهری ۱۳۸۴-و، ۱۷۸). او معتقد است که «سختی و گرفتاری هم تربیت‌کننده فرد و هم بیدارکننده ملت‌هاست» (مطهری ۱۳۷۰، ۱۸۰). در نهایت، طبق فرآیند آموزش بر اساس ایدئولوژی، انسان‌هایی تربیت می‌شوند که دارای فرهنگ مخصوص به خود هستند، یعنی فرهنگی که برخاسته از جهان‌بینی و ایدئولوژی خاص آن است (مطهری ۱۳۸۴-الف، ۵۹-۶۰).

#### ۴. شر و رابطه آن با مکتب اسلام و جریان تاریخ

بر اساس آنچه گفته شد، می‌بینیم که شرور ذیل برنامه تکوینی خداوند در جهت تربیت انسان‌ها قرار دارند. مطهری شرور را به دو دسته تقسیم می‌کند: (۱) امر وجودی‌ای که منجر به یک سلسله امور عدمی می‌شود. چنین اموری شرور بالتبع هستند، به این معنا که این امور در وجود لئفسه خود امور خیر بوده و لازمه نظام احسن الهی می‌باشند، اما به سبب محدودیت‌های جهان هستی، که ناشی از همان نظام احسن هستند، ممکن است در نسبت با سایر موجودات به شر تبدیل شوند، یعنی شرور نسبی‌ای هستند که به سبب وجود لغیره اشیا رخ می‌دهند و مجعول بالعرض هستند (مطهری ۱۳۸۴-و، ۱۵۵-۱۵۶). (۲) امور عدمی‌ای هستند که در اصل خلقتی به آنها تعلق نگرفته بلکه موجودات به سبب محدودیت‌های وجودی ترکیبی از وجود و عدم می‌باشند که بخش عدمی آنها شر تلقی می‌گردد، مانند جهل که بر اثر نبود علم واقع می‌شود، اما در اصل امری واقع نشده است. این دسته که شرور حقیقی خوانده می‌شوند خود به دو بخش تقسیم می‌گردند: شروری که به علت ضعف قابل در برابر افاضه فاعل رخ داده‌اند و قابل ظرفیتی برای پذیرش بیشتر ندارد؛ و شروری که گرچه به سبب ضعف قابل بوده‌اند اما قابل (به طور خاص انسان) به سبب نیروی اراده توانایی تغییر ظرفیت خویش را داشته و این ویژگی او ناشی از جایگاه او در نظام احسن الهی می‌باشد که قرار است به عنوان جایگاه خلیفه الهی به عمران خود و جامعه خویش پردازد (مطهری ۱۳۷۰، ۱۶۴-۱۶۵). در واقع انسان در نظام تکاملی جهان نقش دارد. او قرار است به جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه‌کن کردن ریشه این کمبودها پردازد (مطهری ۱۳۷۰، ۱۵۰). مسئله مواجهه انسان با این سه دسته شرور و نیز مسئولیت او در ساختن جهانش همان است که در برنامه تربیتی انسان در مکتب اسلام و نیز در راستای عمران انسان و جامعه طرح می‌گردد.

#### ۵. نتیجه‌گیری

بر اساس مطالبی که گذشت در نگاه مطهری خداوند گرایش به خوبی و بدی را توأمان در سرشت انسان قرار داده است. رابطه این دو گرایش با یکدیگر نبردی دائمی می‌آفریند که پیش‌برنده حرکت تاریخ است. انسان در این جریان تاریخی ذیل برنامه تکوینی و تشریحی خداوند تربیت می‌شود و آمادگی می‌یابد تا جهان خویش را مطابق ایدئولوژی اسلامی بسازد. در این راستا وظیفه دارد تا خلأها و فقدان‌های جهان را که بر اثر انواع شرور پدید می‌آیند تکمیل نماید. در این نوع نگاه نوعی الهیات عملی تاریخ‌نگرانه پدید می‌آید که

انسان در آن جایگاه خلیفه‌اللهی دارد و قرار است سعادت نهایی خویش را که همان تقرب به خداوند و برقراری عدالت در سراسر جهان است محقق گرداند.

### کتاب‌نامه

- خواجات، بهزاد. ۱۳۹۱. *رومانتیسیم ایرانی*. تهران: بامداد نو.
- کالینگوود، رابین جورج. ۱۳۸۵. *مفهوم کلی تاریخ*. ترجمه علی‌اکبر مهدیان. تهران: اختران.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰. *قیام و انقلاب مهدی علیه السلام*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-الف. «انسان و ایمان». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-ب. «تعلیم و تربیت در اسلام». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۲۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-ج. «جامعه و تاریخ». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-د. «جهان‌بینی توحیدی». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-ز. «نبرد حق و باطل». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-و. «عدل الهی». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۱. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴-ه. «وحی و نبوت». در *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج. ۲. تهران: صدرا.



## یادآوری رنج‌های اولیای الهی در مقام تسلی سوگوار: با نگاهی ویژه به مصائب حسین بن علی علیه‌السلام

سجاد خاکی صدیق<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

روان‌درمانگران و محققان معتقدند که بسیاری از افراد در دوره سوگ، زمانی که شخصی با از دست دادن عزیز خود احساسات و شرایط جدیدی را تجربه می‌کند، پنج مرحله روانی را از سر می‌گذارند. یکی از آن پنج مرحله را «خشم» نامیده‌اند. در این مرحله فرد سوگوار خشمگینانه به دنبال پاسخ پرسش‌هایی است که پس از فقدان عزیزش برای او به وجود آمده‌اند. او که خود را مستحق چنین رنجی نمی‌بیند، از خود و دیگران می‌پرسد چرا خداوند عزیزش را از او گرفته است؟ چرا زندگی را به کام او تلخ می‌کند؟ حالت روانی‌ای که فرد در مرحله خشم تجربه می‌کند و پرسش‌هایی که به تبع این شرایط برای او مطرح می‌شوند رابطه او با خداوند را دچار چالش می‌کند. این وضعیت از نظر فیلسوفان دین نیز دور نمانده است. طبق یک تقسیم‌بندی کلاسیک، فیلسوفان دین مسئله شر را در دو ساحت بررسی می‌کنند: نظری و وجودی. پرسش‌های فرد سوگوار و رنجی که به زعم او در قالب شری گزاف بر او رخ می‌نماید در ساحت وجودی شر مطرح می‌شود. حالاتی که در این ساحت تجربه می‌شود شک یا عدم باور به وجود خدا در فرد را تقویت می‌کند. بعضی از فلاسفه نظیر آلون پلانیتینگا معتقدند که بحث‌های فلسفی در ساحت وجودی شر نتیجه‌بخش نیست، بلکه به طور عملی باید مراقبت‌هایی معنوی صورت پذیرد. در همین راستا بحث‌های دامنه‌داری به نام الهیات شبانی در مسیحیت وجود دارد. به نظر می‌رسد که یادآوری رنج‌ها و مصیبت‌هایی که اولیای الهی متحمل شده‌اند به جهت‌دهی نگرش فرد سوگوار کمک می‌کند. به بیان دیگر او با تأمل در این یادآوری‌ها می‌تواند معنایی برای سوگ خود بیابد و خاطرش کمی تسلی یابد. مصائب و رنج‌های حسین بن علی علیه‌السلام در ماجرای عاشورا را می‌توان بدین منظور یادآوری کرد. به نظر می‌رسد که در روایات و سنت عملی شیعیان مؤیداتی برای این نگاه به ماجرای عاشورا وجود دارد.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، مسئله وجودی شر، رنج، عاشورا، پژوهی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران.

(sajjad.sedigh@gmail.com)



## **Remembrance of the Sufferings of the Saints as a Consolation for the Mourner: A Special Glance on Hussein Ibn Ali's (A. S.) Sufferings**

**Sajad Khaki Sedigh<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

According to psychologists and researchers, many people go through five psychological stages when they experience new feelings and conditions after losing a loved one. Among those five stages is "anger." At this stage, the mourner angrily tries to find the answers to questions that have arisen for him after losing his loved one. Since he doesn't view himself as deserving of such suffering, he asks himself and others why God took his beloved from him? Why did He make life bitter for him? And so on. In the stage of anger, a person's mental state and the questions that are raised from it challenge his relationship with God. Philosophers of religion have also addressed this problem. According to a classical division, philosophers of religion study the problem of evil in two areas: theoretical and existential. Mourners' questions and their suffering –which appeared as an exaggerated evil– are related to the existential problem of evil. In this area, individuals are faced with situations that reinforce their doubt or disbelief in the existence of God. Philosophers such as Alvin Plantinga argue that philosophical debates about the existential realm of evil are not fruitful, but that spiritual care should be practiced instead. It is in this context that pastoral theology in Christianity is a widely debated topic. It seems that remembrance of the sufferings and calamities that happened in the lives of divine saints can guide the mourner's attitude. In other words, by reflecting on these recollections, he can find meaning for their mourning and get over their grief more easily. The sufferings of Hussein ibn Ali (as) in the story of Ashura can be recalled for this purpose. In Shia practice, there seems to be evidence for this view of Ashura.

### **Keywords**

Practical Theology, Existential Problem of Evil, Suffering, Study of Ashura

---

1. M.A. Graduate in Philosophy of Religion, University of Tehran (Farabi Campus),  
Qom, Iran. (sajjad.sedigh@gmail.com)

## ۱. مقدمه

بسیاری از افراد زمانی که در شرف فقدان چیز ارزشمندی قرار می‌گیرند، یا آن را از دست داده‌اند، حالات روانی خاصی را تجربه می‌کنند. از دست دادن توانایی‌های جسمانی، مانند فلج شدن و نابینا شدن، اطمینان از این که ابتلا به بیماری‌ای خاص دیگر فرصت چندانی برای زندگی کردن باقی نمی‌گذارد، یا ملموس‌ترین تجربه برای بسیاری از انسان‌ها یعنی مرگ عزیزانشان، نمونه‌هایی از فقدان چیزی ارزشمند در زندگی هستند که منجر به تجربه دوره سوگ در بسیاری از افراد می‌شود.

روان‌پزشکان و محققان برای سوگ مراحل مختلفی در نظر گرفته‌اند. اکثر این مراحل شبیه مرحله‌ای است که الیزابت کولبر-راس<sup>۱</sup> ارائه کرده است (ایمانی‌نسب و همکاران ۱۳۹۹، ۳۵). کولبر-راس، روان‌پزشک و مرگ‌پژوه مشهور معاصر، شهرتش به واسطه نظریه‌ای است که درباره مراحل سوگ ارائه داده است. طبق دیدگاه او، فرد سوگوار پنج مرحله را از سر می‌گذراند (VandenBos 2015, 1182). کولبر-راس اولین بار این مطلب را در سال ۱۹۶۹ در کتاب خود، درباره مرگ و مردن<sup>۲</sup>، به بحث گذاشته است. او در این کتاب با مطالعه روی دویست بیمار که با توجه به وخامت بیماری‌شان از مرگ قریب‌الوقوع خود مطلع بودند به این پنج مرحله رسیده است.

پنج مرحله‌ای که فرد سوگوار در انواع سوگ با آنها دست‌وپنجه نرم می‌کند عبارت‌اند از (۱) انکار و انزوا، (۲) خشم، (۳) چانه‌زنی، (۴) افسردگی، (۵) پذیرش (کولبر-راس ۱۳۷۶). البته باید توجه داشت که همه افراد لزوماً به طور یکسان این پنج مرحله را طی نخواهند کرد، به عبارت دیگر، افراد مختلف بنا بر باورها، شرایط و در فرهنگ‌های مختلف ممکن است بعضی از این مراحل را تجربه نکنند یا بعضی از این مراحل را با سختی بیشتری پشت سر بگذارند.

همان‌طور که گفته شد، اولین مرحله از این مراحل پنجگانه انکار و انزوا است. «انکار معمولاً یک دفاع موقتی است که دیر یا زود جای خود را به پذیرش نسبی می‌دهد» (کولبر-راس ۱۳۷۶، ۵۵). مثلاً زمانی که شخصی از مرگ یکی از عزیزان خود مطلع می‌شود، ممکن است در ابتدا به سبب شوکه‌کنندگی این خبر ناگوار آن را انکار کند و معتقد باشد که امکان ندارد فرد متوفی مُرده باشد. پس از عبور از مرحله انکار، شخص وارد مرحله دوم یعنی خشم می‌شود. در این مرحله با خشم و آشفتگی از خود و دیگران می‌پرسد: چرا این اتفاق برای او رخ داده است؟ چرا عزیزش او را تنها گذاشته است؟ چرا

خداوند این بلا را نصیب او کرده است؟ پس از مرحله خشم بعضی از افراد وارد مرحله چانه‌زنی با خداوند می‌شوند (کولبر-راس ۱۳۷۶، ۸۶-۸۷). آنها از خدا می‌خواهند که فرصتی فراهم کند تا عزیز از دست رفته خود را دوباره ببیند.

فرد سوگوار زمانی وارد مرحله چهارم می‌شود که نتوانسته باشد مراحل قبلی را برای خود حل کند، به بیان دیگر در وضع روحی و حال و هوای مراحل قبل مانده باشد. بعد از دوره افسردگی یعنی مرحله چهارم، که مدت زمان طولانی یا کوتاهی ممکن است طول بکشد، فرد سوگوار وارد مرحله پذیرش شرایط جدید می‌شود، مرگ عزیز خود را می‌پذیرد و زندگی خود را بر اساس شرایط جدید پی می‌گیرد (ایمانی‌نسب و دیگران، ۳۶).

## ۲. خشم و مسئله شر

پس از توضیحی مختصر از مراحل سوگ، بر روی مرحله دوم یعنی خشم متمرکز می‌شویم. این مرحله به نوعی مورد توجه فیلسوفان دین نیز قرار گرفته است. فرد سوگوار خود را مستحق رنج تحمیلی نمی‌داند، از این رو خداوند را با خشم و آشفتگی خطاب قرار می‌دهد که چرا با او چنین کرده است؟ چرا عزیزش را از او گرفته است؟ و غیره. در اصطلاح فلسفه دین، چنین شخصی به زعم خود در حال تجربه کردن شرّ گزاف است و در چنین شرایطی با آشفتگی می‌خواهد بداند خداوند کجاست؟ چرا هیچ توجهی به او نمی‌کند؟

مسئله شر یکی از مسائل مهم فلسفه دین است. طبق تقسیم‌بندی فیلسوفان دین، این مسئله در دو ساحت مورد بحث قرار می‌گیرد: ساحت نظری و ساحت وجودی. در ساحت نظری، صورت‌های منطقی، احتمالاتی و قرینه‌گرایانه مورد بحث قرار می‌گیرند. اما نوع دیگری از مسئله شر وجود دارد که بسیاری از فیلسوفان معتقدند که فراتر از قلمرو منطقی، احتمالاتی و دغدغه‌های معرفتی است، و این نوع از مسئله شر را «وجودی» می‌نامند (پترسون ۱۳۹۷، ۱۴۱).

برای مثال، الوین پلانینگا، پس از این که با «دفاع مبتنی بر اختیار» اثبات می‌کند که وجود خداوند هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ احتمالاتی با وجود شر سازگار است، می‌گوید باز هم ممکن است رنج و بدبختی خدا باور را دچار مشکل کند. از نظر او ممکن است که خدا باور به واسطه رنج‌هایی که خودش یا یکی از نزدیکانش تجربه می‌کند دچار بحرانی دینی شود، علیه خداوند طغیان کند یا از تمام باورهای دینی خود دست بکشد. پلانینگا معتقد است که این مشکل نسبت به آنچه بحث کرده است ابعاد متفاوتی دارد. در نهایت راهکار او برای چنین شخصی نه روشنگری فلسفی، بلکه مراقبت شبانی<sup>۳</sup> است



(Plantinga 1977, 63-4). در سنت مسیحی، مراقبت شبانی ذیل الهیات شبانی قرار می‌گیرد. این مراقبت مخصوص کسانی است که خود را چونان گوسفندانی بی‌شبان، سرگردان و بی‌صاحب می‌بینند. آنها در این وضعیت احساس بی‌پناهی و ناامنی می‌کنند. الهیات شباتی خود را موظف می‌داند که با ارائه «راهکارهایی دینی به تیمار و مراقبت از انسان‌های رنج‌کشیده بپردازد تا از آسیب‌های رابطه آنها با خدا جلوگیری کند» (پورمحمدی ۱۳۹۳، ۶۹).

طبق دیدگاه صاحب‌نظران این حوزه، این راهکارها باید چیزی غیر از استدلال خشک فلسفی باشند، چون مشکل فرد سوگوار در مرحله خشم اساساً عاطفی است. جان فینبرگ<sup>۴</sup> برای توضیح این وضعیت از یک مثال بهره می‌گیرد. فرض کنید دختر بچه‌ای پس از این که زمین می‌خورد، با پایی زخمی به سرعت به سمت آغوش مادر خود می‌دود. در این وضعیت، مادر باید چه عکس‌عملی نشان دهد؟ می‌تواند عدم دقت دختر بچه هنگام بازی را به او یادآور شود یا با استفاده از قوانین فیزیک علت زمین خوردنش را تبیین کند. حال اگر از او بپرسد: «فهمیدی چه می‌گویم؟» دختر در پاسخ خواهد گفت: «بله متوجه شدم، ولی هنوز درد دارم!» فینبرگ معتقد است که «هیچ یک از آن توضیحات در آن زمان درد او را متوقف نمی‌کند. کودک به گفتگو نیاز ندارد. او نیاز دارد مادرش او را در آغوش بگیرد و ببوسد. زمان برای گفتگو و بحث زیاد است؛ اکنون او به تسلا نیاز دارد (فینبرگ ۱۳۹۶، ۵۵۵-۵۵۶).

راهکارها و تکنیک‌های متفاوتی برای مواجهه با مسئله وجودی شر توصیه شده که بیان آنها از حوصله این مقاله خارج است. بسیاری از این توصیه‌ها و رویکردها بر اساس تعالیم کتاب مقدس، گفته‌های حضرت مسیح (ع) و پولس صورت‌بندی شده‌اند. اگرچه پاسخ‌های الهیات شبانی به مسئله شر برخاسته از سنت و فرهنگ مسیحی است، اما این مسئله چیزی از اهمیت استفاده مستقیم، بومی‌سازی آنها یا طراحی راهکارهای جدید در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف کم نمی‌کند، چراکه رنج و دوره سوگ را بسیاری از مردم با هر عقیده و مذهبی تجربه می‌کنند. در این مقاله، با در نظر گرفتن ظرفیت‌های الهیات شیعی یکی از راهکارهای مواجهه و کم کردن تبعات مرحله خشم در سوگواری معرفی می‌شود.

### ۳. یادآوری رنج‌های اولیای الهی

امروزه در روان‌شناسی برای درمان روحی شخصی که همسر خود را از دست داده است روش دیگری به غیر از روش‌های مرسوم، مثل روان‌درمانی یا تجویزهای داوریی توسط

روان‌پزشک، پیشنهاد می‌شود. این روش از تجربیات، دلسوزی‌ها و ترحم‌های اشخاصی که خود چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده‌اند استفاده می‌کند (VandenBos 2015, 1156). به نظر می‌رسد دلگرمی‌ها و شنیدن روایت شخصی که خود روزی چنین حالی را تجربه کرده است قابلیت تسلی‌بخشی و درمانی دارد. با در نظر گرفتن این مطلب به ارائه راهکار خود می‌پردازیم.

راهکاری که در این مقاله مطرح می‌شود یادآوری رنج‌ها و مصیبت‌های اولیاء الهی برای مؤمن سوگوار است. زندگی پیامبران و اولیاء الهی پُر از رنج‌ها و مشقت‌ها است. آنان با مصیبت‌های گوناگونی مواجهه بودند و سختی‌های فراوانی را متحمل شدند. به نظر می‌رسد که یادآوری آنها تاحدی قابلیت این را دارد که خاطر رنجور فرد سوگوار را تسلی دهد. زمانی که این مصیبت‌ها برای شخص مصیبت‌زده یادآوری می‌شود، نوعی احساس هم‌ذات‌پنداری بین او و آن ولی خدا به وجود می‌آید. گویی که فرد مصیبت‌زده نه تنها خود را تنها شخص رنجور در این عالم نمی‌بیند، بلکه مصیبت‌های مُقتدا و شبان خود را در مقایسه با آنچه تجربه می‌کند بسیار عظیم‌تر و دردناک‌تر می‌یابد. علاوه بر این، ممکن است ولی خدا را تنها کسی بداند که علاوه بر این که او را درک می‌کند، آغوشش را باز می‌کند و برای گذراندن این دوران سخت به او کمک می‌کند. در نهایت، یادآوری مصیبت‌های اولیاء الهی و پیام‌هایی که به طور مستقیم و غیرمستقیم از آنان دریافت می‌شود این قابلیت را دارد که معنا و مفهوم سوگ و رنج کشیدن در این عالم را کمی برای فرد سوگوار روشن کند و موجب فروکش کردن خشم او نسبت به خداوند شود.

### ۳-۱. یادآوری مصائب حسین بن علی علیه‌السلام

شیعیان برای حضرت سیدالشهدا (ع) و مصیبت‌های ایشان در روز عاشورا اهمیت ویژه‌ای قائل‌اند. ذکر مصیبت و یادآوری رنج‌های ایشان منحصر به روز عاشورا یا دهه اول محرم نیست، بلکه در آیین‌ها و مناسبت‌های گوناگون از ایشان یاد می‌کنند و رابطه عاطفی ویژه‌ای با او دارند. یکی از سنت‌های مرسوم در مراسم خاکسپاری و مراسم ترحیم شیعیان، روضه‌خوانی و خواندن زیارت عاشورا است. همان‌طور که گفته شد، روضه‌خوانی و خواندن زیارت عاشورا موجب می‌شود که مؤمن سوگوار نوعی هم‌ذات‌پنداری بین خود و امام (ع) احساس کند. روضه‌ها و عبارات‌های زیارت عاشورا به او یادآور می‌شوند که رنج‌های او در مقابل رنج‌ها و مصیبت‌های امام حسین (ع) ناچیز است.<sup>۹</sup>

در احادیث شیعه بر یادآوری مصائب ایشان بسیار تأکید شده است. برای مثال، در روایتی، امام رضا (ع) چنین می‌فرماید: «ای پسر شیب! اگر می‌خواهی برای چیزی بگری، برای حسین بن علی بن ابی طالب گریه کن»<sup>۶</sup> (ابن بابویه ۱۳۷۸، ۲۹۹). به نظر می‌رسد این بیان امام (ع) به این معنا نیست که گریه بر چیزی غیر از امام حسین (ع) جایز نیست، چون این نه منطقی است، نه با دیگر متون دینی همخوانی دارد، بلکه امام (ع) با این توصیه گریه فرد محزون و مصیبت‌زده را به نوعی جهت‌دار و معنادار می‌کنند و از آسیب‌های احتمالی در مرحله خشم جلوگیری می‌کنند. فرد سوگوار امام حسین (ع) را مثل مأمونی امن می‌یابد که می‌تواند در آغوش او اشک بریزد و عزاداری کند.

در روایت دیگری، امام صادق (ع) فرموده‌اند:

مقصود خدای سبحان، از اسماعیل در آیه شریفه «وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ»، اسماعیل بن حزقیل است که قومش او را در بند کرده و پوست سر و صورتش را کردند، و در همان حال فرشته‌ای از سوی خداوند نزد وی آمد، عرض کرد: خداوند مرا نزد تو فرستاده، اینک هر خواسته‌ای داری انجام خواهم داد. اسماعیل فرمود: من در اجرای رسالت خویش و فرامین الهی و تحمل در برابر همه مصیبت‌ها و سختی‌ها الگویی چونان حسین دارم.<sup>۷</sup> (ابن قولویه ۱۳۹۰، ۲۳۶-۲۳۵)

این روایت نمونه‌ای از آن چیزی است که شیعیان در روایت رنج‌ها و مصیبت‌های امام حسین (ع) به یاد می‌آورند. شیعیان از امام حسین (ع) آموخته‌اند که در برابر خواست الهی، مصیبت‌ها و رنج‌ها باید صبر پیشه کرد. آنان با توجه و تمسک به او از ایشان می‌خواهند که از صبر خود به ایشان عطا کرده تا آنان نیز مثل او در برابر ابتلائات صبور باشند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

بعضی از افراد مرحله دوم از مراحل پنجگانه سوگواری را تجربه می‌کنند. در این مرحله که فرد بسیار پریشان‌خاطر است، ممکن است با خشم و ناراحتی در باورهای دینی خود شک کند یا آنها را یکسره کنار بگذارد. راه‌حل بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان نه بحث و فحوص فلسفی بلکه مراقبت‌های معنوی است. از یادآوری مصائب اولیای الهی، به ویژه حسین بن علی (ع)، می‌توان به عنوان یکی از مراقبت‌های معنوی بهره برد.

## کتاب‌نامه

- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۷۸ ق. *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تصحیح مهدی لاجوردی. نشر جهان.
- ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد. ۱۳۹۰. *کامل الزیارات*. ترجمه سید علی حسینی. انتشارات اندیشه مولانا.
- ایمانی‌نسب، علی، علی قاسمیان‌نژاد، و عارفه صالحی. ۱۳۹۹. *تجربه نزدیک به مرگ و تسلی داغدیدگان و نگرشی نو به پیشامدهای ناگوار*، به همراه گزارش‌های تجارب نزدیک به مرگ و مصاحبه با تجربه‌کنندگان. انتشارات راز نهران.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. ۱۴۱۵ ق. *البرهان فی تفسیر القرآن*. ۵. ج. قم: مؤسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر.
- پترسون، مایکل. ۱۳۹۷. *خدا و شر: درسنامه مسئله شر*. ترجمه حسن قنبری. قم: کتاب طه.
- پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۳. «الاهیات شبانی و پاسخ به مسئله شر». پژوهش‌های ادیان ۱ (۳) ۸.
- فینبرگ، جان. ۱۳۹۷. «مسئله دینی شر»، در *درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الاهیات شر*، ج. ۲. به سرپرستی نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.
- کولبر-راس، الیزابت. ۱۳۷۶. *آشتی با مرگ*. ترجمه مهدی قراچه‌داغی. انتشارات اوحدی.
- Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- VandenBos, Gary R. 2007. *APA Dictionary of Psychology*. American Psychological Association.

## یادداشت‌ها

1. Elisabeth Kübler-Ross
۲. *On Death and Dying*، این کتاب به زبان فارسی دو ترجمه دارد. عنوان ترجمه‌ای که در این پژوهش از آن استفاده شده «آشتی با مرگ» است.
3. pastoral care
4. John Feinberg
۵. در زیارت عاشورا فرازی وجود دارد که تأکید می‌کند مصیبت امام حسین عظیم‌ترین مصیبت تمام آسمان‌ها و زمین است: «مُصِيبَةٌ مَا أَعْظَمَهَا وَأَعْظَمَ رَزِيَّتَهَا فِي الْإِسْلَامِ وَ فِي جَمِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».
۶. «يَا ابْنَ شَيْبِ بْنِ كُنْتُ بَاكِيًا لِسَيِّءِ قَابِكِ لِلْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.»
۷. «إِنَّ إِسْمَاعِيلَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ - وَ أذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ أَخَذَ فَسَلِخَتْ فَرْوُهُ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ فَأَتَاهُ مَلِكٌ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكَ فَمُرْنِي بِمَا شِئْتَ فَقَالَ لِي أَسْوَدٌ بِالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)». در این روایت ذکر نشده است که منظور از اسماعیل جناب اسماعیل بن حزقیل است. برای اطلاع از این مطلب، نک. بحرانی ۱۴۱۵، ۳: ۷۱۹.



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۹۹-۱۰۸.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76217)

# تأثیر الهیات عملی اسکاندیناوی بر ملت‌سازی و دولت‌سازی رفاه

رضا رحمتی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

## چکیده

دولت، ملت و رفاه در سوئد، نروژ، فنلاند و دانمارک، اگرچه وام‌دار جنبش قانونی اساسی، جنبش حقوق مدنی، جنبش شهروندی و... بوده است، با این حال شدیداً با سنت‌های اجتماعی گره خورده است، که از جمله آنها جنبش خاصی از هویت دینی است. الهیات عملی اسکاندیناوی به سبب این که توانسته بود، بر خلاف فرانسه و انگلستان و اروپای قاره‌ای، مانع از منازعه دولت-کلیسا شود، سنت‌های اجتماعی متعددی را تبدیل به الگوهای سیاسی کرد. به سبب درهم‌تنیدگی دولت-کلیسا و سایر نیروهای اجتماعی که در حد واسط این رابطه قرار می‌گرفتند (از جمله دهقانان آزاد و کارگران)، ایده دولت رفاه یا (حتی با تسامح) کلیسای رفاه در اسکاندیناوی شکل گرفت، ایده‌ای که سبب صورت‌بندی دولت نیز شد. بنابراین می‌توان گفت دولت-ملت‌سازی و علاوه بر این دولت‌سازی رفاه در اسکاندیناوی به واقع دولت-ملت و دولت‌سازی با پیکربندی دولت-کلیسا به عنوان یکی از جلوه‌های دولت، در کنار دولت-دهقانان و دولت-کارگران بوده است. بنابراین شکل خاصی از همبستگی بین نیروهای سیاسی و اجتماعی در جامعه اسکاندیناوی شکل گرفت که بازتاب همه این نیروها در دولت نوردیک تبدیل به مدل خاص همبستگی و حکمرانی در این جامعه شد. از این رو ناسیونالیسم اسکاندیناوی مدل منحصربه‌فردی از ناسیونالیسم را ارائه می‌دهد. سؤالی که اینجا شکل می‌گیرد این است که الهیات عملی اسکاندیناوی چه تأثیری بر شکل‌گیری دولت رفاه در سوئد، نروژ و دانمارک داشته است؟ الهیات عملی لوتری به واسطه تأثیرش بر تعریف ملت به عنوان منبعی برای هویت ملی، از یک سو، و به واسطه خوانش‌هایی شبیه به رسالت کار، رسالت بهره‌وری و رسالت تولید، از سوی دیگر، منبعی برای دولت‌سازی رفاه در منطقه اسکاندیناوی بوده است.

## کلیدواژه‌ها

اسکاندیناوی، نوردیک، دولت-ملت، دولت‌سازی رفاه، الهیات عملی

۱. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (r.rahmati@basu.ac.ir)



## **The Impact of Scandinavian Practical Theology on Welfare State-Building**

**Reza Rahmati<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Nation-state-building and, moreover, welfare state-building in Scandinavia have indeed been nation-state-building and state-building with the configuration of the church-state relations as one of the manifestations of the state, alongside the peasant-state and the workers-state. Thus a special form of solidarity between political and social forces was formed in Scandinavian society, and the reflection of all these forces in the Nordic government became a special model of solidarity and governance in this society. Scandinavian nationalism, therefore, offers a special model of nationalism. The question that arises is what effect Scandinavian practical theology had on the formation of the welfare state-building in Sweden, Norway, and Denmark. Lutheran practical theology due to its influence on the definition of the nation as a source of national identity on the one hand, and providing readings such as the mission of labor, the mission of productivity, and the mission of production, on the other hand, was a source of welfare state-building in the Scandinavian region.

### **Keywords**

Scandinavia, Nordic, Nation-State, Welfare State-Building, Practical Theology

---

1. Assistant Professor, Political Sciences Department, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (r.rahmati@basu.ac.ir)

## ۱. فرهنگ لوتری و الهیات دولت رفاه

کشورهای اسکاندیناوی به خاطر دولت‌های رفاه فراگیر و نگاه سخاوتمندانه خود نسبت به شهروندان و تأمین اجتماعی مشهور هستند. مفاهیم «دولت رفاهی نوردیک» معمولاً برای توصیف سیستم‌های رفاه در تمام این کشورها استفاده شده است. در این کشورها جنبش کارگری در ترکیب با سوسیال‌دموکراسی قرار گرفت که ویژگی‌های برجسته‌ای را ایجاد کرد: فراگیرگرای، امنیت و برابری، که در سطوح بالای تأمین اجتماعی قابل توضیح است، و تأمین خدمات رفاهی عمومی از جمله این ویژگی‌ها محسوب می‌شود. پروتستان‌تیسیم یا، به تعبیر دقیق‌تر، لوتریان‌تیسیم، به ندرت در چارچوب علت‌شناسی دولت رفاه مطرح و بررسی شده است. این یک تغییر مهم در دیدگاه است که «اجماع کلیسا-دولت» را مبنایی برای توسعه یک دولت رفاهی قدرتمند نوردیک قرار دهیم، نه این که مذهب را در این کشورها نامربوط بدانیم. کلیساهای لوتری در کشورهای اسکاندیناوی زمانی که به دولت‌ها اجازه می‌دادند تا پیرامون مسائل اجتماعی اقدام کنند، به ناظران منفعل تحولات دولت رفاه سوسیال‌دموکرات در این کشورها تبدیل شدند. با این حال، مطالعات تاریخی شواهد گسترده‌ای ارائه می‌دهد که کلیساها و سایر بازیگران مذهبی در کشورهای اسکاندیناوی به طور فعال در تأمین رفاه مشارکت داشتند و همچنین به طور فعال بخشی از شکل دادن به بحث سیاست در مورد مسائل رفاهی بودند. به طور کلی کلیسای لوتری صدایی تأثیرگذار در جامعه اسکاندیناوی محسوب می‌شده و روحانیون فعالانه درگیر گفتمان عمومی بودند. برخی معتقدند که نسخه لوتری مسیحیت، به واسطه موقعیت هژمونیک آن در کشورهای اروپای شمالی، احتمالاً مهم‌ترین عنصر شباهت بین دولت‌های نوردیک محسوب می‌شود.

گفته می‌شود که نقش فرهنگ لوتری از نقش کلیسا در دولت‌های اسکاندیناوی بیشتر بوده است. اگر به این قائل باشیم که بین رفتار کلیسا و فرهنگ لوتری تمایز وجود دارد، می‌توان اشاره کرد که میراث لوتری به درک خاصی از اخلاق کاری و برابری کمک کرده است، ایده‌هایی که پس‌زمینه فرهنگی توسعه دولت رفاه در کشورهای اسکاندیناوی محسوب می‌شوند. تفوق سده‌ها هژمونی کلیسا سبب شکل‌گیری نوعی از «همنوایی» بین این کشورها نیز شده است. علاوه بر این، به چندین آموزه اصلی در الهیات لوتری توجه شده است، همچون آموزه کار به عنوان حرفه و آموزه دو پادشاهی، که مکتب الهیات موسوم به لوندنز از دهه ۱۹۲۰ آشکارا بر آن تأکید داشته است. همان طور که داگ

ثورکیلدسن خاطر نشان می‌کند، «حق هر کسی است که از هنجار اخلاقی پیروی کند که همه باید کار کنند» (Thorkildsen 2000, 161-71). دکترین لوتری معتقد به دو پادشاهی است، یکی پادشاهی معنوی و یکی پادشاهی سکولار. در این دومی، دولت، قانون، اجبار و مجازات ابزار لازم برای برقراری عدالت و نظم است. احتمالاً دکترین دو پادشاهی باعث می‌شود که کلیسای لوتری باز باشد یا رفاه دولتی را بپذیرد. نقش این دکترین در درک نوردیک از روابط کلیسا و دولت مرکزی ضروری به نظر می‌رسد. برای مثال، هارالد هالن<sup>۱</sup> (کشیش و نماینده سوسیال‌دموکرات‌ها در سوئد از دهه ۱۹۱۰ تا ۱۹۶۰) از گسترش دولت رفاه سوئد حمایت کرد، در حالی که اسقف نروژی ایویند برگراف<sup>۲</sup> نسبت به دولت رفاه بسیار انتقاد داشت. یکی از اظهارات مهم وی این ایده بود که دولت رفاه نوعی دولت توتالیتر است، بنابراین اخلاقیات و وظایف انحصاری را که متعلق به سایر تأمین‌کنندگان رفاه، همچون خانواده‌ها است، تضعیف می‌کند (Markkola and Naumann 2014, 1-12).

علاوه بر این، هنگامی که در خصوص رفاه سخن گفته می‌شود، یعنی در خصوص سازمان‌هایی بحث می‌شود که این سازمان‌ها در جهت مسائل اجتماعی رفتار می‌کنند و به بیان بهتر در خصوص «سازمان‌های اجتماعی شده» صحبت می‌شود. اینها بخشی از قدرت سیاسی محسوب می‌شوند، تأثیرگذار هستند و امکان حذف آنها وجود ندارد. گوچمن، با مطالعه تأمین رفاه مذهب‌محور، یک مطالعه مقایسه‌ای در پنج کشور بریتانیا، فرانسه، آلمان، سوئد و ترکیه انجام داده است، که نتیجه می‌گیرد آنچه در حال حاضر شاهد آن هستیم یک فرآیند سیاسی است که سازمان‌های مذهب‌محور با توجه به راه‌حل‌های ممکن برای مشکلات معاصر جوامع در عرصه عمومی فراخوان می‌دهند (Göçmen 2010, 5).

بر این اساس، با توجه به مختصات تأثیرگذاری دین و الهیات کلیسای کنونی در تأمین خدمات رفاهی و نقش آن در رفاه‌گرایی بر اساس جهان‌بینی مذهبی، دین همچنان نیرویی است که کسانی که می‌خواهند در خصوص دولت رفاه تحقیق کنند باید به آن توجه داشته باشند. می‌توان این استدلال را بیشتر توسعه داد و ادعا کرد که به لحاظ تاریخی ارتباط محکمی بین دین و رفاه بوده است. در جهت اثبات نیز می‌توان به ارائه خدمات اجتماعی توسط نهادهای مذهبی اشاره کرد.

از همین روست که نقطه کانونی دولت رفاه کنونی همین طرح و برنامه دولت-ملت‌سازی قلمداد می‌شود که در ارتباط مستقیم با جنبش‌های دینی و از جمله اصلاحات



دینی در اسکاندیناوی بوده است. بنابراین اصلاحات دینی هم در دولت-ملت‌سازی دخیل بوده و هم ابتدای مسیر دولت رفاه و دولت مسئولیت مدنی و خدمات اجتماعی بوده است. این الگوی لوتری همزیستی دولت-کلیسا با پذیرش مسئولیت آموزش همگانی توسط کلیسا شروع شد و با نهضت قوانین اساسی، نهضت کلیسای آزاد، جنبش حق رأی، حقوق و آزادی‌های مدنی، و نهضت محروم‌سازی کلیسا همگام شد و روند دولت-ملت‌سازی رنگ خاصی را در حوزه نوردیک به خود گرفت، به نحوی که بخش شایان توجهی از برنامه رفاه‌گرایی نوردیک در پیوند با دین و آئین لوتری بوده است. دولت-ملت‌های اسکاندیناوی در تجربه‌ای متفاوت از مناسبات اجتماعی بین دولت-کلیسا با جدال دولت-کلیسا در جوامع خود مواجه نبوده‌اند و بنابراین هم کلیسا و هم دهقانان در اسکاندیناوی بخشی از بار دولت در حوزه‌های آموزشی خدمات اجتماعی را در دوره بعد از جنبش اصلاحات لوتری بر عهده گرفته‌اند و همین موضوع سبب شکل‌گیری و تقویت ایده دولت رفاه یا حتی با تسامح کلیسای رفاه یا دهقانان رفاه در منطقه نوردیک شده است. بنابراین می‌توان گفت که دولت-ملت اسکاندیناوی به واقع دولت-ملت با پیکربندی دولت-کلیسا، دولت-دهقانان و دولت-کارگران بوده است.

## ۲. کلیسای رفاه، دولت رفاه، یا دولت رفاهی با جهان‌بینی کلیسایی؟

برای قرن‌ها، کلیساها تأمین‌کننده‌های نهادهای اصلی رفاه در اروپا به خصوص در اروپای شمالی محسوب می‌شدند، تا این که با گذار به دوره مدرن، دولت به عنوان دولت ملی مرکزی مقتدر قدرت‌های محلی و ناحیه‌ای شبیه به کلیسا را به مرور تحت حاکمیت خود آورد و این نقش را در اواخر قرن نوزدهم بر عهده گرفت. تأثیر نظریه مدرنیسم بدین معناست که نظریه‌های دولت رفاه مدرن به صورت فزاینده‌ای مذهب و تأثیر آن بر رفاه به عنوان یادگاری از گذشته‌های دور را مورد توجه قرار داده است.

در حالی که برخی از فرقه‌های پروتستان از جمله کالوینیسم، زوینگلیانیسم و غیره تأثیر مخربی بر رفاه‌گرایی دولت داشته‌اند، «کلیسای دولتی لوتری در اسکاندیناوی هیچ ملاحظات عمده‌ای نسبت به ایفای نقش مسلط دولت در حمایت اجتماعی نداشت» (Manow and van Kersbergen 2009, 4) و شاید بتوان ادعا کرد که نوعی آشتی و تفاهم بین آنها وجود داشته است.

قسمت عمده این تفاهم به پیشینه رابطه دولت-کلیسا در اسکاندیناوی برمی‌گردد، که بر خلاف سنت فرانسوی و حتی انگلیسی رابطه کلیسا-دولت، اسکاندیناوی‌ها از همان

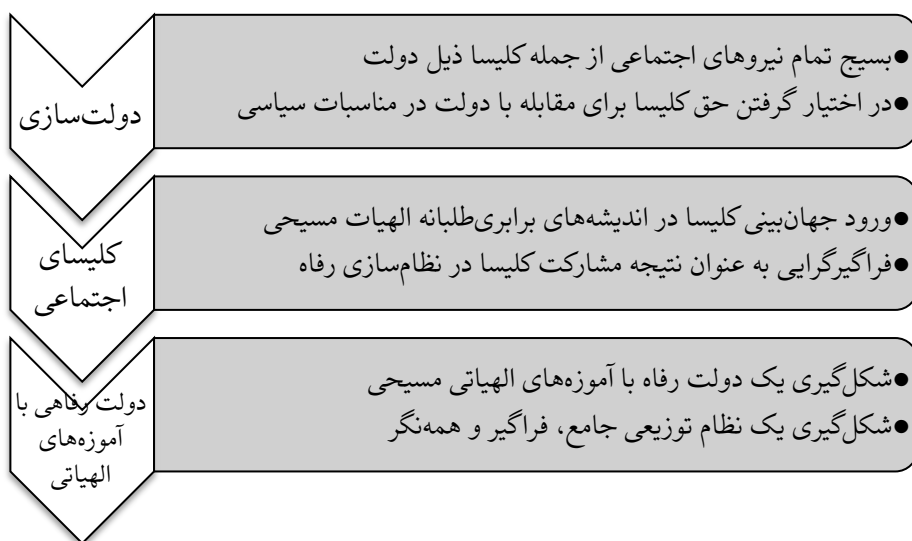
ابتدای کشمکش در دوره پساروشنگری مرز مناسبات خود را مشخص کردند. بنابراین از آنجا که درگیری کلیسا-دولت در اسکاندیناوی در همان آغاز حل‌وفصل شد، بر خلاف سنت آلمانی، فرانسوی، انگلیسی و جمع قابل‌توجهی از جوامع اروپای قاره‌ای، شکاف اصلی در اسکاندیناوی شکاف دولت-کلیسا نبود، بلکه شکاف سرمایه-کارگر و شکاف مرکز-حومه بوده است. به همین دلیل است که اسکاندیناوی شاهد ظهور احزاب سوسیال‌دموکرات و کشاورزی بوده، نه احزاب دموکرات مسیحی.

در مقابل در اروپای قاره‌ای، جایی که درگیری کلیسا-دولت همراه با کشمکش سرمایه-کارگر به عنوان شکاف مسلط باقی ماند، دموکرات‌های مسیحی ظهور کردند و به بازیگران تأثیرگذار در قانون رفاه تبدیل شدند (Manow and van Kersbergen, 2009, 19). البته شکل گرفتن احزاب دموکرات مسیحی برآیندی از رابطه خصمانه دولت-کلیسا و منازعه برای تقسیم قدرت فی‌مابین بوده است.

بخشی از علل شکل گرفتن احزاب دموکرات مسیحی در کشورهای اروپای قاره‌ای عدم پذیرش سیاست‌های فراگیرایی توسط دولت بوده است، بدین معنا که دولت نخواست کلیسا را به عنوان یک نیروی اجتماعی وارد زندگی سیاسی کند و امتیازات سیاسی به آن بدهد. بنابراین نیروهای مذهبی به دنبال مسیری جدید برای ورود به ساحت زندگی سیاسی بوده‌اند و شکل‌گیری این احزاب در این کشورها به این دلیل بوده است. برای مثال اگر بیسمارک حمایت اکثریت را برای دنبال کردن ایده‌های اصلی خود جلب می‌کرد، هم شاید نیروهای اجتماعی و سیاسی کنونی آلمان به این شکل صورت‌بندی نمی‌شدند و هم وضعیت رفاهی امروز آلمان بسیار متفاوت به نظر می‌رسید (Hien 2012, 162-5). اسکاندیناوی‌ها تجربه‌ای مخالف آلمان داشتند، یعنی وضعیتی که دولت کلیسا را به عنوان یکی از ارکان ارائه خدمات رفاهی به رسمیت می‌شناخت و وضعیت رفاهی موجودیتی فراگیر پیدا کرده بود. به همین دلیل در اسکاندیناوی ارزش‌های کشاورزی طبقه متوسط پروتستان با ایدئولوژی سوسیالیستی ترکیب شد و در چنین پیوندی یک سنت اجتماعی برابری‌طلبانه و متعاقباً یک نظام توزیع اجتماعی در پیوند قرار گرفتند.

با در اختیار گرفتن کلیسا توسط دولت و ایجاد کلیساهای دولتی در اسکاندیناوی، ایجاد مسیر مستقل ایمان‌جویی برای کلیسای پروتستان نه تنها غیرممکن بلکه زاید شد. در این خصوص کلیسا می‌توانست از طریق دولت سیاست‌های رفاهی را که مطابق جهان‌بینی آن بود وضع کند (Hien 2014, 1-24)، چون کلیسا بخشی از دولت‌سازی بود و دولت ساختاری را به وجود آورده بود که کلیسا به عنوان یکی از کارگزاران حکمرانی به رسمیت

شناخته شود. بنابراین کلیسا می‌توانست جهان‌بینی خود را در رفاه‌گرایی، خدمات اجتماعی و... اعمال کند. به همین دلیل در اسکاندیناوی، بر خلاف آلمان، نه تنها یک نیروی موازی با دولت وجود نداشت که سودای ارائه خدمات اجتماعی به رهروان را داشته باشد، بلکه در عین حال کلیسا از جهان‌بینی‌های الهیات مسیحی لوتری برای ساخت یک مدل رفاهی مبتنی بر توزیع عادلانه خدمات و فراگیرگر کردن دولت رفاه استفاده کرد. نمودار زیر سیر گذار دولت‌سازی رفاه با تأثیر جهان‌بینی مسیحی را به تصویر می‌کشد.



### ۳. الهیات اسکاندیناوی منبع هویت ملی

سنت حکمرانی، دولت-ملت و الگوی ملت‌سازی، سنت دیگر حوزه نوردیک است. ملت‌سازی در نوردیک در ارتباط محکم با سنت‌های اجتماعی از جمله هویت دینی لوتری، هویت منطقه‌ای اتحادیه «کالمار» و جنبش‌های متعددی شبیه به جنبش قانون اساسی، جنبش حقوق مدنی، جنبش شهروندی و... بوده است.

طبق مدل «اسمیت»، دین منبع هویت ملی تعریف می‌شود. این امر به ویژه در بسترهای قرون وسطی مشخص است. در ملل مدرن، اهمیت مذهب اغلب تحت‌الشعاع ملی‌گرایی قرار می‌گیرد. اسمیت مدلی را ارائه می‌دهد که طبق آن مذهب منبعی هم برای ملی‌گرایی مدنی و هم ملی‌گرایی قومی است. علاوه بر این، ملی‌گرایی خود به صورت آگاهانه‌ای بر اساس مذهب سنتی ترسیم می‌شود، چرا که ارزش‌ها، نمادها، خاطرات،

اسطوره‌ها و سنت‌های ملی را در هویت ملی مدرن بازسازماندهی می‌کند (Smith 2003, 42-43). از این منظر، هویت ملی نوردیک با لوتریانیسم هم به عنوان یک ایمان و هم به عنوان مسیری از روابط ساختاری‌شده بین دولت، کلیسا و مردم در ارتباط است (Ingebristen 2006, 24).

بنابراین دولت-ملت اسکاندیناوی ابتدا منبع هویتی خود (بعد از اصلاح دینی) را از کلیسا و مذهب لوتری گرفت (Markkola 2011, 6-633; Tobias 2015). همان‌گونه که اسمیت به آن باورمند است، سپس منبع هویت خود را از جنبش‌های متعدد حقوق مدنی و اجتماعی (از جمله دهقانان، کارگران و...) گرفت. به این ترتیب، شکل خاصی از همبستگی بین نیروهای سیاسی و اجتماعی در جامعه ایجاد شد که بازتاب همه این نیروها در دولت نوردیک تبدیل به مدل خاص همبستگی در این جامعه شده است. از این رو ملی‌گرایی نوردیک مدل منحصر به فردی از ملی‌گرایی را ارائه می‌دهد (رحمتی ۱۴۰۰، ۲۱۱).

#### ۴. دولت رفاه، کارگزار اصلی اقدام رفاه

برنامه‌های رفاهی همگی بیان می‌کنند که اقدام رفاهی کلیسا می‌بایست ترجیحاً در پیوند، همکاری و ارتباطی ناگسستگی با اختیارات دولتی انجام شود، اگرچه این اختیارات با هماهنگی نهادهای محلی و دیگر سازمان‌های داوطلبانه انجام می‌شود. بنابراین اگرچه سایر بازیگران نیز توان عرضه خدمات اجتماعی را دارند، با این حال این دولت است که آخرین مرجع یا کارگزار اقدام رفاه محسوب می‌شود و بنابراین نهادهایی شبیه به کلیسا، نهادهای مردمی و داوطلبانه و... باید در ارتباط محکم با نهاد دولت به عنوان سازمان سازمان‌ها یا نهاد نهادها قرار داشته باشند.

#### ۵. مدل‌سازی رفاه در اسکاندیناوی: قراردادهایی ریشه‌دار در الهیات

##### اسکاندیناوی

عده‌ای بر آن هستند که ریشه‌های دولت رفاه نوردیک را می‌توان در دوران بحران رکود اقتصادی دهه ۱۹۳۰ و همکاری تاریخ‌ساز طبقاتی بین کارگران (سوسیال‌دموکرات‌ها) و کشاورزان (حزب کشاورزان) ردیابی کرد. این موضوع سوسیال‌دموکرات‌های حاکم را قادر ساخت تا مالیات‌ها را به منظور افزایش مزایای بیکاری و یارانه‌های مسکن بالا ببرند. در حالی که از کشاورزان در زمان کاهش قیمت مواد غذایی حمایت می‌کرد (آرتز ۱۴۰۰،

۲۷۹). با این حال، دولت رفاه نوردیک را می‌توان از منظر قراردادهای متعدد اجتماعی نیز مورد بررسی قرار داد. بر این اساس بررسی مدل اسکاندیناوی بر اساس شرح فوق نشان می‌دهد که دولت رفاه بر اساس مجموعه‌ای از قراردادها به وجود آمده است. اما این که این قراردادها ریشه در چه منبعی دارند موضوعی است که ما را به الهیات اسکاندیناوی و رسوخ الگوهای سنت رفاهی لوتریانیسم می‌رساند.

به طور دقیق، مدل رفاهی نوردیک، که با تأثیر دوجانبه رشد اقتصادی قوی و حکومت قدرتمند حزب سوسیال‌دموکرات یا تحت رهبری سوسیال‌دموکرات ایجاد شد (البته با اجماع گسترده بین‌حزبی)، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شکل گرفته بود. این مدل به طور متنوعی مطرح شده است. مدل رفاه نوردیک را می‌توان بر اساس مجموعه‌ای از قراردادهای بنیادین بین دولت و جامعه که ریشه این قراردادها در الهیات مسیحی بوده است ترسیم کرد، در این وضعیت مجموعه‌ای از قراردادها به شرح زیر تبلور پیدا می‌کنند:

۱. قرارداد کورپوراتیستی، شامل روابط نزدیک بین دولت و گروه‌های ذی‌نفع اقتصادی و به ویژه سنت همکاری طبقاتی بین کارفرمایان و کارگران.

۲. قرارداد جنسیتی، شامل بخش عموم بوده که بسیاری از وظایف مراقبتی را بر عهده گرفته است، وظایفی که پیش‌تر به وسیله زنان انجام می‌شد.

۳. قرارداد نسلی که این وظیفه قانونی را به دولت واگذار می‌کند تا مراقبت قابل قبول و مناسبی را نسبت به سالمندان تضمین کند.

۴. قرارداد زیان‌ضرری که شامل حراست دولت از حقوق اساسی بدترین افراد در جامعه است، یعنی تعیین حداقل استاندارد شفاف تعریف‌شده از زندگی برای هر کس، بدون توجه به دلایل این که چرا کمک خارجی ممکن است ضرورت داشته باشد (آرتز ۲۸۷، ۱۴۰۰).

### کتاب‌نامه

آرتز، دیوید. ۱۴۰۰. *سیاست و حکومت در اسکاندیناوی*. ترجمه رضا رحمتی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

رحمتی، رضا. ۱۴۰۰. «صورت بندی اصول بنیادین توسعه در مدل نوردیک». *دوفصلنامه مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل* ۴(۱): ۱۹۵-۲۳۵.

Göçmen, Ipek. 2010. "The Politics of Religiously Motivated Welfare Provision." PhD diss., University of Cologne Cologne.

- Hien, Josef. 2012. "Competing Ideas: The Religious Foundations of the Italian and German Welfare States." Dissertation. Florence: European University Institute.
- Hien, Josef. 2014. "The Return of Religion? The Paradox of Faith-Based Welfare Provision in a Secular Age." Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln. <http://hdl.handle.net/10419/97179>.
- Ingebristen, C. 2006. *Small States in International Relations (New Directions in Scandinavian Studies)*. University of Washington Press.
- Manow, Philip, and Kees Van Kersbergen. 2009. "Religion and the Western Welfare State: The Theoretical Context." Pp. 1-38, in *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, edited by Van Kersbergen and Manow. Cambridge University Press.
- Markkola, Pirjo, and Ingela K. Naumann. 2014. "Lutheranism and the Nordic Welfare States in Comparison." *Journal of Church and State* 56(1): 1-12.
- Markkola, Pirjo. 2011. "The Lutheran Nordic Welfare States." In *Beyond Welfare State Models*. Edward Elgar Publishing.
- Smith, Anthony. 2003. *Nationalism and Modernism*. Routledge.
- Thorkildsen, Dag. 2000. "Religious Identity and Nordic Identity." In *The Cultural Construction of Norden*, edited by Øystein Sørensen and Bo Strath. Oslo: Scandinavian University Press.
- Tobias, Harding. 2015. "Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Sphere." *International Journal of Cultural Policy* 21(5): 633-636.

#### یادداشت‌ها

1. Harald Halle'n
2. Eivind Berggrav



## لیبرالیسم و مبانی الهیاتی نظم اجتماعی

مصطفی زالی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

این جستار به مبانی الهیاتی نظم اجتماعی نزد سه تن از فیلسوفان لیبرال می‌پردازد: اسمیت، کانت و رالز. این سه فیلسوف هر یک به نحوی متفاوت امکان تحقق نظم اجتماعی را به گونه‌ای از الهیات گره زده‌اند. نزد اسمیت، تحقق نظم بازار آزاد به استعاره دست پنهان گره می‌خورد، استعاره‌ای دال بر منفعت عمومی خودخواهی شخصی در بازار آزاد که برآمده از طرحی الهی برای جهان است. کانت نیز برای تحقق خیر والا (همسویی اخلاق و سعادت) وجود خدا را اصل موضوع قرار می‌دهد. در نهایت، رالز نیز تضمین تحقق اصول عادلانه در جهان اجتماعی و امکان تحقق نظم اجتماعی اخلاقی را در پیوند با دریافتی خاص از طبیعت الهی و به دنبال آن نسبتی خاص میان انسان و خدا می‌داند.

### کلیدواژه‌ها

خوش‌بینی الهیاتی، نظم اجتماعی، اسمیت، کانت، رالز

---

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران. (m.zali@ut.ac.ir)



## **Liberalism and the Theological Roots of Social Order**

**Mustafa Zali<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

This essay investigates the theological roots of social order in the works of three liberal philosophers: Smith, Kant, and Rawls. Each of these philosophers, in a different way, has discussed the relation between the practical possibility of the ideal social order and theology. For Smith, the invisible hand leads the pursuit of individual self-interest to the common good (an ideal social order); But the invisible hand is a metaphorical concept, based on the divine plan for the world. Kant also presupposes the existence of God as a necessary condition for the practical possibility of the highest good (the compatibility of laws of nature and morality). Finally, Rawls connects the possibility of a well-ordered society (moral social order) to a special conception of divine nature and the specific type of relationship between human and God.

### **Keywords**

Theological Optimism, Social Order, Smith, Kant, Rawls

---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Iran.  
(m.zali@ut.ac.ir)



## ۱. مقدمه

پرسش از امکان فلسفه سیاسی غالباً به پرسش‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی فرااخلاقی ناظر به شناخت‌پذیری و عینیت گزاره‌ها و ویژگی‌های هنجاری گره می‌خورد. ولی پرسشی دیگر، به موازات پرسش اول، امکان زیست جمعی مبتنی بر هنجارهاست. پرسش دوم را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: آیا زیستن بر مبنای هنجارهایی ناظر به زندگی جمعی بشر در جهان واقعی امکان‌پذیر و با نظر به سرشت واقعیت‌های جهان عینی و انسانی سازگار است؟ این مقاله با مروری بر آثار سه تن از فیلسوفان مدرن، نسبت میان امکان تحقق نظم اجتماعی را با مفروضات الهیاتی واکاوی کرده و نشان می‌دهد که آدم اسمیت، ایمانوئل کانت و جان رالز، مفروضات الهیاتی را درباره جهان و انسان ناظر به زیست جمعی بن‌مایه بحث خویش قرار داده‌اند.

## ۲. اسمیت و مفروضات الهیاتی خوش‌بینی به بازار آزاد

آدام اسمیت در کتاب *ثروت ملل* تصویری از اقتصاد و جامعه ایدئال عرضه می‌کند که مطابق آن کسب و کار شخصی، حب ذات و میل به نفع شخصی بدون هر گونه هدایت بیرونی و تدبیر حاکمیتی، به نفع جمعی می‌انجامد. این دریافت آدم اسمیت از ماهیت نظم اجتماعی به پذیرش نظم بازار آزاد به عنوان نظمی اخلاقی منجر می‌شود. اسمیت خود در توضیح این مسئله می‌گوید:

بنابراین، همان طور که هر فردی تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد تا سرمایه‌اش را در حمایت از صنعت خانوادگی به کار گیرد و آن صنعت را هدایت کند تا محصول آن بیشترین ارزش را داشته باشد؛ همان فرد ضرورتاً تلاش می‌کند تا درآمد سالانه جامعه را تا آنجا که می‌تواند زیاد کند. او به طور کلی، در واقع، نه قصد ارتقای منافع عمومی را دارد و نه می‌داند که چقدر آن را ترویج می‌کند. او با ترجیح دادن حمایت از صنعت خانگی بر حمایت از صنعت خارجی، تنها امنیت خود را در نظر دارد. و با هدایت آن صنعت به گونه‌ای که محصول آن بیشترین ارزش را داشته باشد، او فقط نفع خویش را قصد می‌کند، و در این امر، مانند بسیاری موارد دیگر، توسط دستی نامرئی هدایت می‌شود تا هدفی را ترویج کند که ندارد. (Smith 1976, 456)

بنابراین، در یک جامعه تجاری، هر کس با پیگیری نفع خویش بدون آن که نفع جمعی را مد نظر داشته باشد و علاوه بر آن بدون آن که مداخله‌ای حاکمیتی برای تحقق نفعی همگانی در میان باشد، در تحقق نظمی اجتماعی مشارکت می‌کند که به نفع همگان است. همان طور که ملاحظه کردیم، اسمیت در توضیح نظم خودانگیخته از مفهومی به نام

«دست نامرئی» (Invisible Hand) استفاده می‌کند. هر گاه مردم به خود وا گذاشته شوند و منافع شخصی خود را دنبال نمایند، دست نامرئی تضمین می‌کند که این منفعت‌طلبی شخصی به نفع کل جامعه بینجامد. اما اسمیت در این کتاب استدلالی ریاضی یا شواهد متقن تجربی برای طرح این مفهوم ارائه نمی‌دهد. پس ریشه این نگرش خوش‌بینانه اسمیت به نظم اجتماعی خودانگیخته چیست؟ ریشه این نگرش را باید در نظریه احساسات اخلاقی اسمیت جستجو کرد. او در کتاب *نظریه احساسات اخلاقی* در توضیح این مسئله می‌گوید:

به نظر می‌رسد سعادت نوع بشر و همین‌طور دیگر موجودات عاقل غایتی نخستین بوده است که نویسنده طبیعت زمانی که آنها را آفرید قصد آن را داشته است. به نظر می‌رسد غایت دیگری شایسته آن حکمت برین و خیرخواهی الهی نباشد که ما ضرورتاً به او نسبت دهیم. و این باور که ما با توجهات انتزاعی به کمالات نامتناهی به آن سوق داده می‌شویم، با سنجش آثار طبیعت بیشتر تأیید می‌شود که به نظر می‌رسد همگی قصد دارد که سعادت را ارتقاء دهد و از آن در برابر بدبختی محافظت نماید. اما با عمل بر طبق دستورات قوای اخلاقی‌مان، ضرورتاً مؤثرترین وسایل را برای ارتقای سعادت بشریت دنبال می‌کنیم و بنابراین با الوهیت همکاری می‌کنیم و آن را تا جایی که برنامه مشیت در قدرت ماست، پیش می‌بریم. (Smith 2002, 193)

مطابق این توضیحات، خالق طبیعت (خداوند) سعادت بشریت را در هنگام خلق او به عنوان غایت خویش داشته است و انسان با تبعیت از قوای اخلاقی خود به ارتقای این سعادت کمک می‌کند. نکته قابل توجه آن است که این قوای اخلاقی نزد اسمیت ناظر به ملاحظه عقلانی سعادت جمعی نیست، و مسئله تحقق سعادت جمعی وظیفه‌ای الهی و نه انسانی است:

با وجود این، تدبیر نظام عظیم عالم و مراقبت از سعادت همگانی تمام موجودات معقول و محسوس کار خدا و نه انسان است. به انسان وظیفه‌ای بسیار متواضعانه و بیشتر متناسب با ضعف قوای او و تنگنای ادراک او سپرده شده است: مراقبت از سعادت خود، خانواده، دوستان و کشورش. (Smith 2002, 279)

پس بر مبنای غایت خلقت و سرشتی که خلقت در انسان‌ها به ودیعه نهاده است، انسان‌ها به طور طبیعی با وظیفه متواضعانه پیگیری منافع شخصی در تحقق نظمی فراگیر مشارکت می‌کنند. بنیادی‌ترین ویژگی طبیعت انسان پیگیری منافع شخصی است و همین پیگیری منافع شخصی بر مبنای طرحی الهی، به تحقق نظم در سطح زندگی اجتماعی منجر می‌شود. از این رو پذیرش نظم بازار آزاد بر مفروضاتی الهیاتی متکی است و مفهوم «دست

نامرئی» را می‌توان معادلی برای مفهوم الهیاتی مشیت الهی تلقی کرد.

### ۳. کانت و مفروضات الهیاتی امکان زیست اخلاقی

ایمانوئل کانت در کتاب *بنیادگذاری متافیزیک اخلاق*، در جستجوی اصل برین حیات اخلاقی انسان است و این اصل برین را در قالب‌های مختلفی صورت‌بندی می‌کند. ولی یکی از صورت‌بندی‌های مشهور او، تحت عنوان «ملکوت غایات» شناخته می‌شود: «مطابق با قواعد عضوی عمل کن که برای قلمرو صرفاً ممکن غایات قانون‌گذاری می‌کند» (Kant 2012, 439). مطابق این دریافت، قانون اخلاقی باید به گونه‌ای وضع شود که شخص واضع خود را در مقام قانون‌گذاری برای جامعه انسانی ببیند که در آن هر کس از موضعی برابر می‌تواند این قانون را بپذیرد. این قانون را می‌توان مبنای نظم اجتماعی نزد کانت دانست. اما تضمین تحقق قوانین اخلاقی و مشخصاً تضمین تحقق نظم اخلاقی اجتماعی نزد کانت چیست؟ کانت در نقد عقل عملی، بر خلاف بنیادگذاری، در طرح و شرح قانون برین اخلاق، پای مفاهیم الهیاتی خدا و جاودانگی نفس را به میان کشیده و در شرح آن دو می‌گوید:

با وجود این، خدا و فناپذیری شروط قانون اخلاقی نیستند، بلکه فقط شرایط ضرورت متعلق اراده‌ای هستند که با این قانون متعین می‌شود، یعنی متعلق کاربرد صرف عملی عقل محض هستند؛ [...] این دو شرایط اعمال اراده اخلاقاً متعین شده بر متعلق آن هستند که به نحوی پیشین به آن داده می‌شود. (Kant 2015, 4).

مطابق این توضیحات، خود قانون اخلاقی به این دو مفهوم الهیاتی وابسته نیست، ولی این دو شرطی ضروری برای متعلق این اراده هستند. از این رو قانون اخلاقی برای امکان کاریست عملی خود به این دو مفهوم اخلاقی وابسته خواهد شد. در ادامه به اختصار ضرورت طرح این دو مفهوم الهیاتی را با شرح نسبت میان قانون برین اخلاق و خیر اعلی در اندیشه کانت توضیح خواهیم داد.

در شرح مفهوم خیر اعلی، کانت آن را «تمامیت نامشروط متعلق عقل عملی محض» معرفی می‌کند (Kant 2015, 108). سپس برای تعیین دقیق عناصر خیر اعلی، میان دو معنای اعلی تمایز قائل می‌شود: اعلی به معنای «والا» (supremum) و اعلی به معنای «کامل» (consummatum). مقصود از اولی شرط نامشروط و مقصود از دومی کلی است که خود شامل کلی بزرگ‌تر از همان نوع نباشد. اعلی به معنای والا همان فضیلت است؛ اما فضیلت، گرچه خیر والا است، خیر کامل به عنوان متعلق قوه میل موجود عقلانی نیست. پس فضیلت همان خیر نامشروط است، اما خیر کامل نیست

(Kant 2015, 110)، بلکه فضیلت در کنار سعادت خیر کامل را می‌سازد. در عین حال باید توجه داشت که از نظر کانت فضیلت و سعادت دو عنصر ناهمگن هستند، و بنابراین مستقل از یکدیگر خیر اعلی را می‌سازند. اما نسبت میان قانون اخلاقی (عنصر محوری اخلاق) و خیر اعلی (متعلق نامشروط عقل عملی) چیست؟ کانت در توضیح مطلب می‌گوید:

قانون اخلاقی تنها بنیاد تعیین‌بخش اراده محض است. اما از آنجا که این قانونی صرفاً صوری است (یعنی تنها نیاز دارد که صورت قاعده به شکلی فراگیر قانون‌گذار باشد)، به عنوان بنیاد تعیین‌بخش از هر ماده‌ای و در نتیجه از هر متعلق اراده جدا می‌شود. بنابراین اگرچه خیر اعلی می‌تواند کل متعلق عقل عملی محض یعنی اراده محض باشد، اما بر این مبنا نمی‌تواند همچون بنیاد تعیین‌بخش آن اخذ شود، و قانون اخلاقی به تنهایی باید به عنوان بنیاد ساختن خیر اعلی و تحقق و ارتقای متعلق آن تلقی شود. (Kant 2015, 109)

پس یک فعل اخلاقی از طریق قانون اخلاقی محتوای خود را نمی‌گیرد، بلکه این محتوا از امیال طبیعی آمده و توسط این قانون اخلاقی ارزیابی می‌شود. ولی مسئله اصلی که ما را به بنیاد الهیاتی اخلاق کانت و طرح اصل موضوع خدا رهنمون می‌سازد، پرسش از امکان عملی این متعلق نامشروط عقل عملی یعنی خیر اعلی است. کانت خود در توضیح این مسئله می‌گوید:

سعادت وضعیت موجودی عقلانی در جهان است که در کل وجود همه چیز مطابق با اراده او پیش رود، و بنابراین بر هماهنگی میان طبیعت با کل غایتش و همین طور با بنیاد تعیین‌بخش اراده‌اش قرار می‌گیرد. اکنون قانون اخلاقی همچون قانون آزادی از طریق بنیادهای تعیین‌بخشی فرمان می‌دهد که مستقل از طبیعت و هماهنگی آن با قوه میل (غرایز) ماست. (Kant 2015, 125)

بنابراین میان دو عنصر متعلق نامشروط اراده یعنی قانون اخلاقی و سعادت هماهنگی وجود ندارد و فقدان این هماهنگی تحقق آن را ناممکن می‌سازد. اما در ساحت اخلاق و برای پیگیری خیر اعلی، این پیوند به عنوان اصل موضوع، ضروری فرض می‌شود. پس بنیادی برای هماهنگی میان اخلاق و سعادت فرض گرفته می‌شود. به تعبیر کانت، «خیر اعلی در جهان، تنها از آنجایی ممکن است که علت والای طبیعت دارای علیتی در حفظ میل اخلاقی، فرض گرفته شود» (Kant 2015, 125). پس فرض خیر اعلی وابسته به فرض وجود خیر نخستین یعنی خداست. از این رو تحقق ملکوت غایات (نظم اجتماعی اخلاقی) وابسته به فرض وجود خدایی است که میان طبیعت انسان و قانون اخلاقی

هماهنگی برقرار سازد.

#### ۴. رالز و مفروضات الهیاتی امکان جامعه بسامان

جان رالز در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* دریافتی دو-اصولی را از عدالت مطرح می‌سازد (Rawls 1999, 266). او جامعه‌ای را که این اصول بر آن حاکم است جامعه بسامان می‌نامد و در بخش سوم کتاب از امکان تحقق جامعه بسامان در واقعیت سخن می‌گوید. در ادامه نشان خواهیم داد که این امکان می‌تواند مبتنی بر مفروضاتی الهیاتی باشد که رالز آن را پیش‌تر در دوران متقدم اندیشه خود در رساله‌ای تحت عنوان *جستاری‌گذرا درباره معنای گناه و ایمان* بیان کرده است. رالز تصریح می‌کند که وظیفه فلسفه سیاسی دفاع از ایمان معقول است (Rawls 2005, 172). مقصود از ایمان معقول ایمان به تحقق نظامی اخلاقی در واقعیت زندگی اجتماعی انسان با استدلالی عقلانی است. رالز می‌گوید باید از این فرض آغاز کنیم که جامعه سیاسی به نحوی معقول عادلانه ممکن است و برای امکان چنین جامعه‌ای انسان‌ها باید از سرشت اخلاقی برخوردار باشند (Rawls 2005, IX). با چنین فرضی می‌توان اثبات کرد که عدالت به مثابه انصاف با سرشت بشر و واقعیت روان‌شناسی او سازگار است. اما رالز خود در موضعی دیگر سرشت اجتماعی بشر و امکان زیست جمعی عادلانه را به دریافتی خاص از خدا و نسبت انسان با او پیوند می‌دهد. او در رساله *جستاری‌گذرا درباره معنای گناه و ایمان*، توضیحاتی الهیاتی پیرامون مفهوم جامعه می‌دهد. مسئله مهم در این میان، توابع نگرش‌های مختلف الهیاتی به امکان شکل‌گیری جامعه به مثابه اجتماع است. محور این رساله تقابل دو نگرشی است که رالز از آنها به اخلاق «طبیعت‌گرا» و «اجتماعی» تعبیر می‌کند (Rawls 2009, 114). این دو نگرش به امتناع یا امکان اجتماع منجر می‌شود. رالز در تعریف طبیعت‌گرایی می‌گوید: «طبیعت‌گرایی جهانی است که در آن تمام نسبت‌ها طبیعی است و در آن حیات روحی به سطح میل و شهوت تقلیل می‌یابد» (Rawls 2009, 107). با نظر به این دریافت از واژه طبیعت‌گرایی، رالز توابع این نگرش را برای حیات اجتماع این گونه توصیف می‌کند:

نتیجه طبیعی کردن کامل کیهان، از دست رفتن اجتماع، شخصیت و البته سرشت واقعی خداست. خدا تنها متعلق ارضاکننده مطلوبیت والا نیست. و جامعه و شخص نیز نمی‌تواند به شیوه‌ای طبیعت‌گرایانه توضیح داده شود. در نتیجه، کیهان طبیعی گسترش‌یافته شخصیت، اجتماع و خدا را طرد می‌کند، اگرچه ممکن است از نام آن استفاده کند.

(Rawls 2009, 120)

مطابق نگرش طبیعت‌گرا، انسان‌ها با یکدیگر نه به مثابه اشخاص که به مثابه متعلق میل

برخورد می‌کنند. از این رو امکان زیستی جمعی که در آن انسان‌ها به شخصیت یکدیگر احترام بگذارند و در نتیجه نظم جمعی مبتنی بر توزیع عادلانه مواهب اجتماعی نیز ناممکن خواهد شد. نگرشی الهیاتی به خدا که خدا را تبدیل به متعلق غیرشخصی می‌کند و دریافتی از سرشت الهی دارد که نسبت شخصی با آن را غیرممکن می‌سازد هم‌بسته با نسبتی است که نسبت شخصی میان انسان‌ها و در نتیجه امکان اجتماع را انکار می‌کند. بر این اساس با پذیرش این نگرش الهیاتی به خدا، امکان تحقق جامعه بسامان نیز منتفی خواهد شد. این در حالی است که از نظر رالز برای امکان تحقق جامعه بسامان، اشخاص باید از قوه‌ای اخلاقی برخوردار باشند که به جامعه و زندگی جمعی به مثابه یک خیر بنگرد.

### ۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد سه فیلسوف مهم لیبرال یعنی اسمیت، کانت و رالز تصویری از نظم مطلوب اجتماعی ترسیم می‌کنند که تحقق آن وابسته به مفروضاتی الهیاتی و مشخصاً گونه‌ای الهیات خوش‌بینانه است. جامعه آزاد تجاری اسمیت بر مفهوم الهیاتی دست نامرئی متکی است؛ هماهنگی میان سعادت و قانون اخلاقی در اندیشه کانت نیز وابسته به فرض وجود خدایی است که خالق توأمان طبیعت و قانون اخلاقی باشد؛ و رالز معتقد است دریافت‌های متنوع الهیاتی می‌تواند بر امکان یا عدم امکان تحقق اجتماع اثر بگذارد.

### کتاب‌نامه

- Adam Smith. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by R. H. Campbell, A. S. Skinner and W. B. Todd. Oxford: Oxford University Press.
- Adam Smith. 2002. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2012. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 2<sup>nd</sup> edition. Edited by Mary J. Gregor and Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2015. *Critique of Practical Reason*, 2<sup>nd</sup> edition. Translated and Edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*, 2<sup>nd</sup> edition. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (with "On My Religion"). Edited by Thomas Nagel. Harvard University Press.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱۱۷-۱۲۴.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76219)

## معناشناسی الهیات عملی بر مبنای متافیزیک عمل در اندیشه علامه طباطبائی

مهدی ساعتچی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

معناشناسی الهیات عملی متوقف است بر انگاره عمل و نسبت آن با الهیات. متافیزیک عمل به بررسی شأن هستی‌شناختی عمل، جایگاه آن در میان سایر امور و نسبت آن با سایر اشیاء می‌پردازد. با نگاهی منظومه‌وار به آثار علامه طباطبائی، می‌توان دیدگاه ویژه‌ای در باب متافیزیک عمل از آن استخراج کرد. از نظر طباطبائی، عمل - به مثابه یک هویت خارجی - نوعی حرکت است، حرکتی که دارای یک سلسله مبادی در درون آدمی است. مشخصه عامل مختار این است که با وساطت افکاری برساخته (امور اعتباری) عمل می‌کند. حرکت انسان چیزی بر اشیای بیرونی نمی‌افزاید، بلکه صرفاً نحوه نسبت انسان بدن‌مند با بیرون از خود را تغییر می‌دهد. هر تغییری در جهان به تغییرات دیگر و در نتیجه به تغییر وضع جهان می‌انجامد. پس انسان جهان را از طریق افکار برساخته تغییر می‌دهد. هر آن چیزی که از سنخ اندیشه است و می‌خواهد به گونه‌ای به ساحت کنش آدمی وارد شود باید از معبر امور اعتباری گذر کند. روشن است که الهیات در وهله اول ساحتی نظری و مربوط به حوزه باورها است. مسئله این است که الهیات چگونه وارد این معبر می‌شود، چگونه مبنای مبداء عمل واقع می‌گردد، و به دیگر سخن چگونه مبداء تغییر جهان می‌گردد، و چه مزیتی بر سایر مبادی نظری عمل دارد. به باور طباطبائی دین ترجیحات همسو با هستی و آفرینش را به انسان گوشزد می‌کند. بر این اساس می‌توان به معناشناسی الهیات عملی رسید: الهیات عملی دانش تبیین و توجیه نحوه ترجیح مبداء الهیاتی عمل در شکل‌گیری کنش‌های فردی و اجتماعی آدمی است. آدمی مادامی که عملی را راجح نیابد دست به انتخاب آن نمی‌زند. دنیای جدید انسان را به ترجیحات گوناگونی دعوت می‌کند، و الهیات عملی در این میان می‌تواند نقش سرنوشت‌سازی داشته باشد، بدین صورت که نشان دهد چگونه عمل دینی، قطع نظر از تکلیف بودنش، با وضع بشر هماهنگ است.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، متافیزیک عمل، عمل دینی، علامه طباطبائی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. (saatchi.edu@gmail.com)



## **Defining the Concept of Practical Theology Based on Tabatabaei's Metaphysics of Action**

**Mahdi Saatchi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

The concept of practical theology depends on our idea about action and its relation to theology. The metaphysics of action is a study of the ontological role of action, its position among other things, and its relation to other objects. We can deduce a metaphysics of action from a systematic consideration of the works of Allamah Tabatabaei. According to Tabatabaei, action is a kind of movement, a movement that has its origins in the soul. A free agent acts through the mediation of constructed thoughts (conventional objects). Agent's movement does not add anything to the external world, but merely changes the way in which a human being relates to the outside. Every change in the world leads to other changes and consequently to a change in the state of affairs. So, the agent changes the world through constructed thoughts. Any thought that enters the realm of human action, must pass through the filter of conventional objects. It is clear that theology is primarily a theoretical field related to the realm of beliefs. The question is how theology enters this filter and how it becomes the basis and source of action, and in other words how it becomes the source of world change, and what is the advantage of theology over other theoretical principles for action? According to Tabatabaei, religion reminds man of the preferences associated with being and creation. On this basis, the notion of practical theology can be defined as the knowledge of explaining and justifying how the theological origin of action is preferred in the formation of individual and social actions of man.

### **Keywords**

Practical Theology, Metaphysics of Action, Religious Practice, Allamah Tabatabaei

---

1. Assistant Professor, Philosophy and Kalam Department, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. (saatchi.edu@gmail.com)



## ۱. مقدمه

الهیات عملی شاخه‌ای نوین، برآمده از الهیات مسیحی است که در سنت اسلامی سابقه‌بارزی نداشته است. اما ایده‌ای که در پس شکل‌گیری الهیات عملی است ایده‌ای منحصرأً مسیحی نیست، بلکه مبتنی بر دغدغه‌ای دینی - به معنای عام - است؛ رابطه‌ی دوسویه میان کنش‌های آدمی و دین، اثرگذاری دین بر و اثرپذیری دین از کنش‌های انسان. با این حال بررسی امکانات یک فرهنگ برای بازیابی یک مفهوم تازه در آن می‌تواند ریشه‌های مستحکمی برای کاشت آن مفهوم تازه در بستر آن فرهنگ فراهم آورد. از این رو پرداختن به الهیات عملی در فضای فرهنگ اسلامی نیازمند بازشناسی دوباره‌ی این مفهوم است. بر آنم تا بر مبنای امکانات موجود در سنت فلسفه‌ی اسلامی به معناشناسی الهیات عملی بپردازم. در این میان آثار علامه طباطبائی را واجد امکانات مناسبی برای این مقصود یافتیم. زیرا می‌توان نظریه‌ای منسجم در باب متافیزیک عمل در اندیشه‌ی او یافت، به انضمام بحث‌های گوناگونی که پیرامون رابطه‌ی باورها و اعمال دینی و هستی انسان مطرح کرده است. تلاش می‌کنم ابتدا تصویری از نظریه‌ی وی در باب متافیزیک عمل ترسیم کنم، سپس بر اساس آن، نسبت الهیات و عمل را روشن سازم، و در نهایت معناشناسی الهیات عملی مبتنی بر این مبانی را ارائه کنم.<sup>۱</sup>

هرچند الهیات معنایی اخص از دین و آموزه‌های دینی دارد، و تقریباً برابر دانشی نظری است که به مطالعه‌ی سرشت خدا، صفات و افعال او و سایر باورهای دینی می‌پردازد، در اینجا معنای عام آموزه‌های دینی اعم از باورها، اخلاق و دستورات شرعی مد نظر قرار گرفته. زیرا آموزه‌های دینی یکی از منابع اساسی شکل‌گیری الهیات در ادیان مختلف است، همچنین دستورات شرعی هرچند خود از سنخ باورها نیستند اما می‌توانند متعلق باور قرار گیرند؛ زیرا هر دینداری به درستی و اثربخشی مناسک دینی خود باور دارد.

## ۲. متافیزیک عمل

### ۲-۱. عمل چیست؟

از نظر علامه طباطبائی عمل به لحاظ نمود بیرونی نوعی حرکت است (طباطبائی ۱۳۶۲، ۱۸۶). وی می‌گوید:

عمل و کار، مجموعه‌ای است از حرکات و سکنت‌ها که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد. و طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکات و سکنت‌ها بود و یک واحد حقیقی نیست، ولی نظر به یکی بودن مقصد،

صفت وحدت به این حرکات و سکناات مختلفه داده و او را با رنگ یگانگی رنگین می‌کنیم. (طباطبائی ۱۳۸۸، ۱۰۸)

و از آنجا که هر حرکتی حادث و رویدادی ممتد در مقطعی از زمان است که موجب نوعی تغییر می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که عمل، رویداد اثرگذاری انسان به منظور تغییر ماده خارجی در مقطعی از زمان است. اما تفاوت میان رویداد فعل اختیاری انسان با سایر رویدادهای موجود در جهان، وساطت فکر میان فاعل و اثر است. یعنی میان انسان و حرکت او اندیشه قرار دارد. اما چه نحو اندیشه‌ای؟ به باور علامه طباطبائی اندیشه‌ای که واسطه میان خود انسان و رویداد منسوب به اوست، اعتبار یا برساختی استعاری است. یعنی فکری که واسطه میان انسان و عمل اوست، اندیشه‌ای درباره جهان نیست بلکه برساختی استعاری است که انسان بر جهان می‌افکند، هرچند برآمده از اندیشه‌های او درباره واقع است. بنابراین، تنها اندیشه‌های برساختی - که درباره جهان نیستند - می‌توانند مستقیماً مبدأ رویدادی در جهان باشند و انسان به کمک آنها توانایی دخل و تصرف در جهان و در نتیجه تغییر جهان را پیدا می‌کند.

## ۲-۲. نقش ادراکات اعتباری در عمل

هرچند عمل انسان مبتنی بر فرآیند برساخت و اعتبار ذهنی است، نباید چنین پنداشت که این اعتبار فرآیندی دلخواهی و بی‌ضابطه است. به طور کلی عمل اعتبار به معنای اعطای حدی که واقعاً از آن چیزی است به چیزی دیگر به منظور ترتب آثاری خاص است (طباطبائی ۱۳۵۰، ۱۵۳). از دیدگاه طباطبائی، اعتباراتی که میانجی عمل ما هستند حاصل فعالیت قوای طبیعی انسانی‌اند (طباطبائی ۱۳۵۰، ۱۷۴-۱۷۵).

برای روشن شدن مطلب، وی سازمان فعالیت انسان و سازمان فعالیت یک گیاه را مقایسه می‌کند. جهان فعالیت یک گیاه نظامی بسته و جبری است که تمام نیازهای خود را بر اساس کارکرد طبیعی قوای غذایی، نامیه و مولده سامان می‌دهد. اما جهان فعالیت انسان در بدو امر یک نظام گشوده است، پر از امکان‌های متنوع فعالیت که بر اساس احساسات و انگیزه‌های مختلف انسان و با کمک افکاری برساخته سامان می‌گیرد. اما آیا این جهان پُر-امکان اعتباری تنها جنبه سازمان فعالیت انسان است؟ از نظر علامه طباطبائی، این جهان متنوع برآمده از یک جهان طبیعی همانند جهان یک گیاه است، یک جهان ضروری که ذیل این جهان اعتباری قرار دارد. این جهان اعتباری بر اثر مراحل تکاملی احساسات و عواطف انسان تا رسیدن به یک موقعیت اجتماعی و برگرفتن نقش‌های اجتماعی ساخته و

پرداخته شده است. اکثر آدمیان چنان سرگرم این نقش‌های اجتماعی هستند که از جنبه اول که همان وضع طبیعی انسان است غافل می‌شوند. در واقع انسان با جهان اعتباری و برگرفتن نقش‌های مختلف اجتماعی در پی برآوردن نیازهای وضع طبیعی خود است، بنابراین از نظر طباطبائی جنبه اول متبوع و جنبه دوم تابع است (طباطبائی ۱۳۵۰، ۱۷۰). پس اصالت با انسان طبیعی است. انسان برای رسیدن به نیازهای وجودی خود، بر اساس احساسات درونی خود نسبت به اشیاء، برساخت مناسب را اعتبار می‌کند و از طریق وساطت این برساخت‌ها نیازهای وجودی خود را برآورده می‌سازد. برای مثال، نیاز حقیقی انسان گرسنه رفع نیاز بدنی اوست، و اگر همانند گیاه این نیاز به طور خودبه‌خودی تأمین می‌شد هرگز لازم نبود انسان خوردن چیزی را انتخاب کند. اما این نیاز قوای بدنی، قوای فکری انسان را وادار می‌کند تا راهی برای رفع این نیاز پیدا کند، و این ضرورت طبیعی، انسان را مجبور به ضرورتی اعتباری می‌سازد یعنی مفهوم «باید» و می‌گوید من باید غذا بخورم. و چون غذا در جهان محدود است و دیگری نیز هستند که چنین ضرورتی را دارند، انسان مجبور می‌شود «مالکیت» را اعتبار کند و فقط آن غذایی را باید بخورد که مال اوست و همین طور کلاف اعتبارات پیچیده و پیچیده‌تر می‌شود.

به طور خلاصه، از نظر علامه طباطبائی بر اساس تقسیم احساسات انسان به احساسات لازم نوع و احساسات لازم شخص، دو دسته اعتبارات عمومی ثابت و اعتبارات خصوصی متغیر پدیدار می‌شود (طباطبائی ۱۳۵۰، ۱۸۶) و در یک تقسیم‌بندی دیگر بر مبنای این ملاک که برخی اعتبارات بدون فرض اجتماع صورت‌پذیر نیستند و برخی چنین‌اند، اعتبارات به اعتبارت پیشا-اجتماعی و اعتبارات پسا-اجتماعی تقسیم می‌شوند (طباطبائی ۱۳۵۰، ۱۸۸). اعتبارات پیشا-اجتماعی و پسا-اجتماعی، که برآمده از نیازهای واقعی و حقیقی انسان هستند اما خود از واقعیتی حکایت نمی‌کنند و صرفاً از ناحیه انسان بر واقع افکنده می‌شوند، واسطه تصرف انسان در جهان‌اند و نظام طبیعی و اصیل انسان ذیل این نظام برساختی و اعتباری نیازهای خود را برآورده می‌کند. «انسان به حسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند و به حسب باطن و حقیقت با نظام طبیعی» (طباطبائی ۱۳۹۹، ۳).

### ۳. دین، اعتبار و عمل

از نظر علامه طباطبائی انسان در دنیا پیچیده‌شده در توده متراکم اعتبارات است، و آنچه در آموزه‌های دینی با عنوان «الحیة الدنیا = زندگی فروماه‌تر» مذمت شده، نه عالم ماده و

جهان طبیعت، که همین توده متراکم اعتبارات و نقش‌های اجتماعی انسان (انواع مالکیت‌ها و ریاست‌ها) است که به دور انسان پیچیده شده و انسان را از نظام طبیعی و هستی اصیل خود غافل می‌کند (طباطبائی ۱۴۱۳، ۴۵-۴۶). از دیگر سو، به باور علامه طباطبائی، تمام زبان دین زبان اعتبار است، و به تصریح وی همه معارف مربوط به مبدأ (خداشناسی) و همه احکام مربوط به این دنیا (شریعت و اخلاق) و همه معارف مربوط به معاد و پس از دنیا (فرجام‌شناسی) به زبان اعتبار گفته شده است (طباطبائی ۱۳۹۹، ۳). بنابراین هر الهیات دینی برآمده از یک نظام برساختی خاص است که آن دین بدان شکل داده است. اما دین چه امتیازی نسبت به سایر نظام‌های اعتباری و برساخت‌های بشری دارد؟ و چطور است که نظام اعتبار دین رافع غفلت است ولی اکثر انسان‌ها در توده‌های اعتبارات برساخته در غفلت به سر می‌برند؟

از نظر طباطبائی، مخاطب دین انسان طبیعی است (طباطبائی ۱۳۸۸، ۳۱). دین همان سازمان اصیل و متبوع فعالیت انسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد. زیرا نظام اعتبار مختص زندگی این دنیا و ظرف اجتماع انسانی است، و در جهان پس از مرگ جامعه و در نتیجه ظرف اعتباری نیست (طباطبائی ۱۳۹۹، ۳)، و دین سعادت آن‌جهانی انسان را مد نظر دارد (البته بر اساس این معنا از آن‌جهانی، آن‌جهان همان نظام طبیعی اصیل انسان است که در همین جهان موجود است). سازمان فعالیت انسان طبیعی بخشی از تکوین و آفرینش است و اختیار و اراده انسانی در آن دخالتی ندارد. همان گونه که نظام طبیعی یک گیاه به گونه‌ای است که انسان در آن دخل و تصرفی ندارد و هر دخل و تصرفی می‌کند بر اساس شناخت نظام طبیعی است، نظام طبیعی انسان نیز چنین است. البته ساختار انسان بسیار پیچیده‌تر از سایر ساختارهای طبیعی است. اما در این که انسان نیز واجد نیازهایی است که اگر برآورده شود به حیات خود ادامه می‌دهد تردیدی نیست. در واقع دین آن نظام اعتباری منطبق بر ساختار طبیعی انسان است.

دین دو رسالت اصلی دارد: (۱) رهاسازی انسان از توده‌های متراکم نظام‌های اعتباری بی‌هدف (لهو و لعب به تعبیر قرآنی) و معطوف ساختن انسان به نظام اصیل طبیعی؛ (۲) هدایت انسان به نظام اعتباری منطبق بر ساختار طبیعی وی (فطرت). بنابراین دین ترجیحات همسو با نیازهای واقعی انسان را به او گوشزد می‌کند. ترجیحاتی در حوزه باورها<sup>۲</sup> و اعمال.

#### ۴. الهیات عملی

حال بر اساس مبانی فوق، و با در نظر گرفتن معنای گسترده الهیات به معنای نظام معرفتی برآمده از آموزه‌های دینی که مشتمل بر معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی می‌شود، می‌توان به معناشناسی الهیات عملی پرداخت. انسان برای حیات در جهان ناچار از فعالیت است و فعالیت انسان مستلزم تغییر جهان است. همچنین انسان برای فعالیت ناچار از مفهوم‌سازی برساختی و جعل اعتبارات است. انسان در ساخت نظام‌های اعتباری با امکانات بی‌شماری روبرو است. (برای نمونه، در خصوص مالکیت، قوانین مختلفی را می‌توان اتخاذ کرد و در خصوص ریاست و حکومت الگوهای متنوعی را می‌توان تصویر نمود). با فرض این که دین آن نظام برساختی منطبق با وضع طبیعی انسان است و انسان ناچار از فعالیت با انتخاب دین به عمل منطبق با ساخت خویش راه می‌یابد می‌توان به حوزه دانشی تازه‌ای مرتبط با معارف دینی راه یافت که نه فقه است و نه کلام، بلکه می‌توان آن را الهیات عملی نامید. این عرصه دانشی جدید، حوزه بررسی و شناخت چگونگی ترجیح آموزه‌های دینی به مثابه مبدأ اعتباری کنش آدمی است.

دانش فقه مفاد حکم شرعی را استنتاج می‌کند که انسان مکلف باید چنین عمل کند. دانش کلام با تبیین باورهای دینی (در حوزه عقائد و اعمال) به دفاع از آنها در برابر شبهات می‌پردازد. پس فقه می‌گوید بر اساس آموزه‌های دینی چه باید کرد و کلام می‌گوید بر اساس آموزه‌های دینی به چه باید باور داشت. و مدار این هر دو بر محور انسان مکلف می‌چرخد. الهیات عملی به باورهای دینی نه به عنوان وظیفه و تکلیف، بلکه به عنوان بهترین ترجیح کنش آدمی - از آن جهت که انسان طبیعی است - نگاه می‌کند، و در صدد تبیین این است که انسان برای آن که بهترین کنش را در جهان داشته باشد و بهترین تغییر را در جهان ایجاد کند، بهتر است از دین مدد جوید و اتخاذ دین به عنوان مبدأ کنش، بهترین انتخاب متناسب با وضع طبیعی بشر است. در نتیجه الهیات عملی دانشی است که می‌گوید چرا باورها و اعمال مبتنی بر آموزه‌های دینی - نه به عنوان تکلیف - بلکه به عنوان یک انتخاب، بهترین ترجیح زندگی انسان طبیعی است؛ و دین چگونه به حفظ سلامت انسان طبیعی و تنظیم آن کمک می‌کند.

الهیات عملی دو هدف کلی را دنبال می‌کند: اول جنبه‌ای سلبی یعنی شناخت نظام‌های اعتباری غیرمنطبق با ساخت انسانی در حوزه‌های مختلف باورها، اخلاق، رفتار و سیاست، و تبیین ناسازگاری آنها با انسان طبیعی؛ دوم جنبه ایجابی یعنی شناساندن

ترجیح نظام اعتباری دین در نسبت با سلامت انسان طبیعی. بر این اساس، الهیات عملی قهراً دانشی میان‌رشته‌ای خواهد بود، زیرا برای یافت کیفیت ترجیح انتخاب یک کنش به جای کنش‌های ممکن بسیار باید به جنبه‌های مختلف روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و... پرداخت. هم‌افزایی این بررسی‌های چندجانبه نیز به ارتقای معقولیت باور دینی کمک می‌کند.

### ۵. نتیجه‌گیری

از محاسن پرداختن به الهیات عملی به معنایی که در این مقال بدان رسیدیم آن است که در این دانش ادبیات انتخاب جایگزین ادبیات تکلیف می‌شود (با اذعان به این که ادبیات تکلیف در موطن خود معتبر است)، همچنین رویکرد طبیعی به انسان در مقابل رویکردهای جنسیتی، نژادی، قومی و طبقاتی محوریت پیدا می‌کند. همچنین از آنجا که آدمی در تمام عرصه‌های زندگی درگیر انتخاب است، الهیات عملی به متن زندگی انسان توجه می‌کند، و چنان که اشاره شد عرصه‌ای تازه برای تبیین معقولیت باور دینی گشوده می‌شود. من ادعا نمی‌کنم مفهومی که اینجا از الهیات عملی ارائه شد می‌تواند تمام آنچه را امروز در حوزه الهیات عملی از آن سخن می‌رود پوشش دهد، اما بر این باورم این مفهوم‌شناسی مبنایی می‌تواند گامی قابل توجه در جهت بازاندیشی مفهوم الهیات عملی در سنت اسلامی قلمداد شود و برخی اهداف متوقع از الهیات عملی را برآورده سازد.

### کتاب‌نامه

- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۵۰. اصول فلسفه و روش رالیسم، ج. ۲. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۶۲. نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۸۸. بررسی‌های اسلامی، ج. ۲. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۹۹. الولاية. تحقیق سید مجتبی جزائری، تهران: اقیانوس علم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۴۱۳ ق. کتاب الانسان. بیروت: دارالاضواء.

### یادداشت‌ها

۱. با توجه به این که توضیح مطالب به اقتضای محدودیت این نوشتار گاه به ایجاز مخل می‌انجامد، آشنایی اجمالی مخاطب با مبانی علامه طباطبائی مفروض گرفته شده است.
۲. اگر اراده را در حوزه باور دخالت دهیم و تصدیق را فعل نفس انسانی بدانیم، باورها نیز نوعی عمل درونی خواهند بود.



## کاربرد تجربیات زنانه در الهیات فمینیستی: جسمانیت، فرهنگ و زبان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

مریم السادات سیاهپوش<sup>۱</sup>

زهرا جوادی<sup>۲</sup>

### چکیده

در راستای ارائه خوانشی از الهیات که معطوف به تجربه زنانه باشد، توجه الهی‌دانان به سه ساحت جلب شد. در ساحت نخست، در تاریخ فلسفه غرب همواره جسمانیت زنانه متناظر با طبیعت دانسته شده و با جلوه دادن عقلانیت به مثابه حق انحصاری مردانه، زنان از تحصیل در حوزه الهیات منع شده‌اند. الهی‌دانان فمینیست بر آن هستند که ضمن به رسمیت شناختن جسمانیت زنانه، راهی برای ورود به عرصه عقلانیت بگشایند. افزون بر این، در همین ساحت است که الهی‌دانان فمینیست بدن زنان را منبعی برای بازتاب الهیات فمینیستی دانسته و تجربیاتی را که از طریق بدن خود به دست می‌آورند به عرصه‌های گوناگون الهیاتی تعمیم داده و حتی به بازتفسیر وجه زنانه خدا پرداخته‌اند. ضمناً ایشان در این راستا دست به ارائه آیین‌های جدید دینی با هدف ایجاد فضایی معطوف به تجربیات جسمانی می‌زنند تا به رویدادهای مخصوص بدن زنان وجهی دینی ببخشند. در ساحت دوم، توجه الهی‌دانان فمینیست پس‌اساختارگرا به تکثر فرهنگی جلب شده و تأثیر فرهنگ‌های گوناگون را بر تجربیات زنانه از دین مد نظر قرار داده‌اند. در این ساحت، کوشش می‌شود تا با نظر به شخصیت‌های متون مقدس که تجربیات زنان از فرهنگ‌های غیرغربی را در بر دارند، تفسیری چندفرهنگی ارائه شود که طیف فراگیرتری از زنان را شامل شود. در ساحت سوم، در متون مقدس از یک سو زبان جنسیتی بوده و تصویری مردانه از خدا در ذهن مؤمنان ایجاد می‌کند و از سوی دیگر نگارش این متون به دست مردان عمدتاً از تجربیات زنانه غافل مانده است. پژوهش حاضر، در مقام یک پژوهش بنیادی-کاربردی، بر آن است که کاربرد تجربیات زنانه در الهیات فمینیستی به مثابه الهیاتی عملی را با نظر به سه ساحت یادشده مورد بررسی قرار دهد.

### کلیدواژه‌ها

الهیات فمینیستی، جنسیت و دین، فمینیسم دینی، مردسالاری دینی

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
(maryam.siahpoosh.1371@gmail.com)

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.  
(shadij1989@gmail.com)



## **The Use of Female Experiences in Feminist Theology: Corporality, Culture and Language**

**Maryam As-Sadat Siahpoosh<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

**Zahra Javadi<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

In order to present a reading of theology that focuses on the female experience, theologians' attention was drawn to three areas. In the first area, the history of Western Philosophy has always regarded female corporality as corresponding to nature and, by portraying rationality as the exclusive right of men, forbade women from studying theology. Feminist theologians seek to open the way to the realm of rationality while recognizing feminine corporality. Moreover, it is in this area that feminist theologians observe the female body as a source for the reflection of feminist theology, extending the experiences they gain through their bodies to various theological realms, and even reinterpreting the feminine aspect of God. In this regard, they also introduce new religious rituals with the aim of creating an atmosphere focused on corporality experiences in order to give a religious aspect to events specific to the female body. In the second area, poststructuralist feminist theologians pay attention to cultural pluralism and consider the impact of different cultures on female experiences of religion. Here, an attempt is made to provide a multicultural interpretation that covers a wider range of women, given the characters in the sacred texts that reflect female experiences of non-Western cultures. In the third area, on one hand, the language of sacred texts is gendered and creates a masculine image of God in the minds of believers, and on the other hand, the writing of these texts by men has largely neglected feminine experiences. The present study, as fundamental and applied research, intends to examine using of female experiences in feminist theology as a practical theology in terms of the three realms proposed.

### **Keywords**

Feminist Theology, Gender and Religion, Religious Feminism, Religious Patriarchy

- 
1. Ph.D. Student in Religions and Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)  
(maryam.siahpoosh.1371@gmail.com)
  2. M.A. Graduate of Religions and Mysticism, Al-Zahra University, Tehran, Iran.  
(shadij1989@gmail.com)



## ۱. مقدمه

نظر به این که الهیات فمینیستی می‌کوشد تا پاسخگویی مطالبات زنانی باشد که غالباً صدای آنها نشنیده و تجربیات آنها نادیده انگاشته شده است، می‌توان آن را در بستر الهیات عملی مورد ملاحظه قرار داد. همچنین، توجه روزافزون به این حیطه الهیاتی در سال‌های اخیر در ایران کوشش مضاعفی در راستای بررسی این مسئله با نظر به فرهنگ بومی می‌طلبد. از این رو، ضروری است که با مطالعه پیشینه پژوهشی الهیات فمینیستی زمینه برای بهره‌گیری از این مطالعات فراهم آید. بدین گونه، الهی‌دانان فمینیست، که دغدغه بازسازی جایگاه زنان با نگاهی همدلانه به دین را داشته‌اند، عمدتاً با نظر به سه ساحت دست به ارائه دیدگاه‌های خود زدند، که در ادامه بررسی خواهند شد.

## ۲. جسمانیت زنانه

نخست در بحث درباره جسمانیت زنانه در تفکر فمینیستی می‌توان گفت که معمولاً در گفتمان غربی یهودی-مسیحی، بر اساس سنت کتاب مقدس، بیان می‌شود که حوا (زن) از دنده آدم (مرد) آفریده شده است (آفرینش ۲: ۲۱-۲۳) که این به زن نقش تبعی می‌دهد. اما توجه متفکران فمینیست به روایت دیگری از آفرینش در کتاب مقدس جلب می‌شود که زنان به طور برابر با مردان در آفرینش نمایان شده‌اند و خداوند صریحاً اعلام می‌کند که زن و مرد را شبیه خود آفریده است (آفرینش ۱: ۲۶-۲۷). با این حال، فمینیست‌ها نمی‌توانستند از ماجرای وسوسه شدن حوا توسط مار و سقوط تمامی بشریت به راحتی گذر کنند. این اشتباهی بود که عواقب وحشتناکی در پی داشت، یعنی جسمانی شدن بشر. جسمانیت در تقابل با عقلانیت قرار می‌گیرد و از دیدگاه سنتی، عقلانیت و معنویت به الوهیت نزدیک‌تر است تا جسمانیت که با زنانگی پیوند خورده است. بدین ترتیب، زنان و طبیعت جسمانی آنان در انتهای رتبه‌بندی قرابت با الوهیت قرار می‌گیرد (Isherwood and Stuart 1998, 15-17). این مسئله نقطه آغاز تلاش فمینیست‌ها برای بررسی چگونگی تلقی زن به عنوان یک وجود جسمانی قرار گرفت.

باید خاطر نشان کرد که این دوگانه‌گرایی منحصر به مسیحیت نیست. این نگرش از زمان باستان در گفتمان فلسفه غرب وجود داشته و تاریخ فلسفه سرشار از آن است، که به عنوان مثال‌هایی از آن می‌توان به دوگانه‌های مرد و زن، فرهنگ و طبیعت، عقل و عاطفه، ذهن و بدن، عمومی و خصوصی اشاره کرد. معمولاً در هر دوگانه‌ای نوعی رتبه‌بندی وجود دارد که در آن مفهوم رتبه بالاتر را به مردان و مفهوم رتبه پایین‌تر را به زنان نسبت می‌دهند

(گریمشا و فریکر ۱۳۹۸، ۱۹-۲۰). بدین گونه فلاسفه با قرار دادن زنان در رتبه فرعی در مقایسه با مردان، و نسبت دادن هر آنچه غیرعقلانی است به زنان، موجب شدند که زنان عموماً در هر حوزه از علوم نظری به حاشیه رانده شوند. فلاسفه فمینیست نیز از منظری دیگر با توجه ویژه‌ای نسبت به جسمانیت زنانه دست به تفسیر زدند. در وهله اول، ایشان به این مطلب که جسمانیت منحصر در زنان دانسته شود به شدت اعتراض کردند. همچنین، جسمانیت را بر دیدگاه‌های الهیاتی مؤثر دانستند که بر اساس آن زنان می‌توانند با تجارب مخصوص به جسمانیت خود به بیان نظریات زنانه‌نگر در حوزه دین بپردازند. در این باره، ایشروود دیدگاه جالبی را بیان کرده است:

می‌توان ادعا کرد که هم تاریخ و هم سرنوشت زنان بر روی بدن آنها نوشته شده است. بنابراین فمینیسم بدن را نه تنها مکان ظلم، بلکه [آغازگاه] شورش می‌داند. جنسیت، یکی از حیطه‌هایی است که ما با عملی قانونی جایگاه خود را در آن آموخته‌ایم و بنابراین می‌توانیم با عمل متفاوت خودمان اقدام به شورش کنیم. (Isherwood and Stuart, 1998, 22-23). بدین گونه، زنان نه تنها نباید برای عقلانی تلقی شدن به نفی جسمانیت بپردازند، بلکه با تکیه بر جنسیت خود الزامی است که جایگاهشان را در نهادهای اجتماعی، به ویژه دین، پیدا کنند.

برنر، الهی‌دان یهودی، در نوآوری آیینی برای زنان آسیب‌دیده از تجاوز مشارکت داشته است. این آیین که دارای پنج مرحله است، برای استقبال و حمایت از فرد آسیب‌دیده انجام می‌شود و نیز پیامی صریح است که چنین زنی مطرود نیست. در این آیین زن به درد و خشم و تنهایی خود اعتراف می‌کند. حاضران به او اطمینان می‌دهند که «خداوند به او عشق می‌ورزد» و زن خدا را برای نجات یافتن سپاس می‌گوید. در این مراحل حاضران ترانه‌هایی می‌خوانند که برگرفته از دعا‌های سنتی یهود مانند دعای حزن‌انگیز موسی (ع) برای شفای خواهرش میریام است (Gal Berner 2001, 45-47).

### ۳. تکثر فرهنگی

از ابتدای شکل‌گیری فمینیسم، خطر دیدگاه‌های جامع، این حیطه جدید را تهدید می‌کرد. از آنجا که این جنبش از طرف زنان سفیدپوست با پیشینه یهودی-مسیحی آغاز گشته بود، غالباً تجربیات این زنان مورد مطالعه قرار می‌گرفت و آن را به تمامی زنان با فرهنگ‌های مختلف تعمیم می‌دادند. با این حال، متفکران با توجه به این مشکل، در صدد رفع آن

برآمدند و بر تنوع هویتی تأکید کردند. با نظر به بررسی‌های انجام گرفته، دیگر الگویی واحد برای زنان عرضه نشد، بلکه تجربیات زنانه را از منظر نژادها، فرهنگ‌ها، گرایش‌های جنسی، سنین و توانایی‌های جسمی گوناگون مورد توجه قرار دادند (Pui-lan 2004, 30-31).

نخست باید دربارهٔ تعامل تجربیات زنانه در مقام عاملیت و موقعیت اجتماعی و فرهنگی که زنان در آن قرار دارند سخن گفت. زیرا همان گونه که انسان یکسره تخته‌بند زندگی خود نیست، می‌تواند با آگاهی نسبت به وقایع پیرامون خود واکنش نشان دهد. به باور مک‌کلر، زنان باید بدانند که در حال یک هم‌افزایی هستی‌شناختی هستند که در نتیجهٔ تعاملی پویا میان جسمانیت، روابط بین فردی و زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی رخ می‌دهد (McClure 2010, 201). بنابراین، نه تنها هر شخص به دلیل عاملیت دارای تجربهٔ شخصی خود است که می‌تواند بر محیط اطراف تأثیر بگذارد، بلکه تجربیات زنانه عمدتاً برآمده از موقعیت اجتماعی-فرهنگی ایشان است.

با توجه به اهمیت تجربیات زنانه در محیط اجتماعی-فرهنگی آنان، پژوهشگران می‌کوشند در کنار مطالعهٔ متون مقدس، نمونه‌های زنده نیز بررسی شوند. بنابراین، صدای زنان از هر قومی، با شرایط اجتماعی-فرهنگی متفاوت شنیده می‌شود و در تحلیل‌های فمینیستی مد نظر قرار می‌گیرد. در مورد مطالعهٔ فمینیسم دینی، می‌توان این نتیجه را گرفت که باید فضاهای متنوع‌تری را برای زنان در زمینهٔ توانمندسازی و قدرت داشتن در مقام‌های خاص پیدا کند (Kamitsuka 2007, 51). در این خصوص جنبش‌های زن‌گرا در این بازخوانی تأثیر فراوانی می‌نهد. برای مثال، در بازخوانی داستان صفوره (همسر موسی) بیان می‌شود که چرا میریام به عنوان یک زن سفیدپوست در مقابل صفورای رنگین‌پوست قرار گرفته و خداوند به نوعی با دفاع از صفوره و مبتلا ساختن میریام به جذام به واسطهٔ سفید کردن بیش از حد پوستش، زشتی رفتارش با یک رنگین‌پوست را نشان می‌دهد. این موضوع امکان بررسی جایگاه زنان رنگین‌پوست غیراسرائیلی را در کتاب مقدس فراهم می‌آورد و نژادپرستی را تقبیح می‌کند (Barton 2001, 68-72).

با این حال، مهم‌ترین موردی که بین تمامی این تجارب مشترک است سلطهٔ مردان و عمومیت دادن تجارب مردانه است. به باور تامس، الهی‌دان آمریکای لاتین، تمامی فرهنگ‌ها به اشکال و میزان مختلف قدرت مردان بر زنان را قانونی دانسته‌اند و این خود باعث شکل‌گیری نوعی خشونت مافوق علیه زیردستان شده است (Tamez 1996, 13).

#### ۴. زبان دینی

مطالعات تاریخی-انتقادی و تأملات هرمنوتیکی-کلامی نشان داده است که مکاشفه خداوند در کتاب مقدس به زبان بشر بیان شده و مفاهیم شرطی شده فرهنگی را به اشتراک می‌گذارد. تمام تفسیرهای متون به پیشفرض‌ها، مفاهیم فکری، سیاست یا تعصبات مفسر و مورخ بستگی دارد. بنابراین، متفکران فمینیست اظهار می‌کنند که برای مدتی طولانی سنت مسیحی توسط متکلمین ضبط و مورد مطالعه قرار گرفت که آگاهانه یا ناآگاهانه آنها را از منظر مردسالاری درک می‌کردند. بدین ترتیب، این دیدگاه فرهنگی مردم‌محور تمام نوشتارهای الهیات و تاریخ را تعیین کرده است. بنابراین اگر زنان می‌خواهند با ریشه‌ها و سنت خودشان ارتباط برقرار کنند، باید آنها را به گونه‌ای بازنویسی کنند که نه تنها روایات مردانه بلکه روایات زنانه از طریق نقطه‌نظری فمینیستی ضبط و تحلیل شود (Fiorenza 1975, 611).

یکی از نتایج چنین رهیافت مردم‌محوری استفاده از زبان مردانه است که به واسطه آن الگویی الهیاتی ارائه می‌شود که به دلیل شباهت مردان به خدا، طبیعتاً حق را به ایشان می‌دهد تا رهبری مقام‌های عالی دینی را بر عهده بگیرند. در این ادبیات، زنان صرفاً آفریده شده‌اند تا در نقشی فرعی تابع مردان باشند (Ruether 2004, 3). این موضوع دارای اهمیت فراوانی است، زیرا به دلیل تعامل الهیات و جامعه، زنان تحت تأثیر این نقش تبعی قرار می‌گیرند.

در راستای مقابله با این نگرش جنسیت‌زده حاصل از زبان، الهی‌دانان فمینیست الگوهای سنتی‌ای که زن را از فرآیند تفسیری کنار گذاشته‌اند، برمی‌چینند. ودود، الهی‌دان مسلمان، رویکردی هرمنوتیکی را برای خوانش متن مقدس ایجاد کرده که با اصلاح رویکرد پیشین، زبان از نظر محتوا و کاربرد جنسیت‌شمول شود. در این فرآیند زن عاملیت خود را که در فرآیند تفسیری از دست داده بازمی‌یابد. به باور ودود، هرمنوتیکی که شامل تجربیات و صدای زنان است عدالت جنسیتی بیشتری را به ارمغان می‌آورد و به تحقق آن در جامعه کمک می‌کند (Abugideiri 2001, 92-93).

#### ۵. نتیجه‌گیری

نظر به آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سه ساحت جسمانیت، فرهنگ و زبان در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر هستند، به نحوی که نمی‌توان هیچ کدام را جدای از دیگری مورد توجه قرار داد. الهی‌دانان فمینیست، با در نظر گرفتن تجارب جنسیتی مخصوص به

جسم خود، تکثر فرهنگی مؤثر بر تجارب زنانه و ساختار زبان دینی، دست به بازنگری الهیات زدند. بدین گونه، الهیات فمینیستی در مقام یکی از شاخه‌های الهیات عملی به کار گرفته شده و در بهبود جایگاه زنان در جامعه دینی نقش بسزایی ایفا می‌کند. در این راستا، پس از شناسایی زوایای مردسالارانه در سه ساحت مطرح شده و با به رسمیت شناختن تجارب خود، ایشان به ایجاد آیین‌های جدید دینی، پدیدآوردن فضا برای فرهنگ‌های گوناگون و تغییر در ساختار زبان مبادرت ورزیده‌اند و به این صورت الهیات را در ساحت عملی به کار بسته‌اند.

### کتاب‌نامه

گریمشا، جین، و میراندا فریکر. ۱۳۹۸. *فلسفه و فمینیسم: راهنمای فلسفه بلک‌ول*. قم: موسسه فرهنگی طه.

Abugideiri, Hibba. 2001. "Hagar: A Historical Model for "Gender Jihad." In *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Florida: University Press of Florida.

Barton, Mukti. 2001. "The Skin of Miriam Became as White as Snow: The Bible, Western Feminism and Colour Politics." *Feminist Theology* 9: 68-72.

Fiorenza, Elisabeth. 1975. "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation." *Theological Studies* 36: 605-626.

Gal Berner, Leila. 2001. "Hearing Hannah's Voice: The Jewish Feminist Challenge and Ritual Innovation." In *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Florida: University Press of Florida.

Isherwood, Lisa, and Elizabeth Stuart. 1998. *Introductions in Feminist Theology: Introducing Body Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Kamitsuka, Margaret. 2007. *Feminist Theology and the Challenge of Difference*. Oxford: Oxford University Press.

- Pui-lan, Kwok. 2004. "Feminist Theology as Intercultural Discourse." In *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons. Cambridge University Press.
- Ruether, Rosemary. 2004. "The Emergence of Christian Feminist Theology." In *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons. Cambridge University Press.
- Tamez, Elsa. 1996. "Cultural Violence against Women in Latin America." In *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, edited by Mary John Manazan. New York: Orbis Press.

#### یادداشت‌ها

۱. Womanist، نامی که فعالان حقوق زنان با توجه به تجارب زیسته زنان در فرهنگ‌ها و نژادهای گوناگون برای خود برگزیده‌اند.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱۳۳-۱۴۰.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76221)

## الهیات عملی در منظومه دین اسلام (با تأکید بر انسان معیار در تراز مولای متقیان)

محمد رضا شمشیری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

فیلسوفان الهیات را در قسم حکمت نظری در کنار طبیعیات و ریاضیات دیده و نمود و بروز آن را در حوزه حکمت عملی به انتظار نشسته‌اند. تجربه عملی نشان می‌دهد که حوزه نظر لزوماً راه به میدان عمل نمی‌برد. هدف این جستار پرداختن به این موضوع است که آنچه در حوزه الهیات، اعم از نظری و عملی، مطرح است آنگاه عملی خواهد شد که بایسته‌هایی را به شایستگی پیاده‌سازی کرده باشد. در این تلاش که با رویکرد درون‌دینی و با روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است با استفاده از فرازهایی از کلام معصومین، دنیا به عنوان میدان عمل، قرآن به عنوان چراغ هدایت و ولیّ معصوم به عنوان تراز و میزان عمل در زندگی مطرح می‌گردد. به رغم همسانی اضلاع این منظومه، نسبت انسان‌ها با آن متناسب با مرتبت وجودی آنها به لحاظ معرفت‌شناختی است. در نتیجه تخلق انسان‌ها به اخلاق معیار منوط به رعایت تقوا و تمسک و توصل به ولیّ معصوم است. دنیازدگی و پیروی از هوی و هوس و رضایت به دنیا و اطمینان نسبت به آن مانع رسیدن ایشان به آن جایگاه خواهد بود. برون‌رفت از این تنگنا، اعراض و انقطاع از دنیا و تلاش در جهت ارتقای وجود و نزدیک شدن به جایگاه اصحاب یمین و مقربان درگاه الهی بر مبنای شیوه‌نامه‌ای است که مولای متقیان مطرح فرموده‌اند.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، اخلاق، ولیّ معصوم، تقوا، دنیازدگی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.  
(mo\_shamshiri@yahoo.com)



## **Practical Theology in Islam (with Emphasis on the Standard Human Being from the Viewpoint of the Lord of the Pious (Imam Ali (A.S.))**

**Mohammad Reza Shamshiri<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Philosophers have placed theology among the theoretical wisdom alongside physics and mathematics, and have been waiting for its emergence in the field of practical wisdom. Experience shows that the theoretical field does not necessarily lead to action. The purpose of this paper is to address the issue that what is in the field of theology, both theoretical and practical, will be implemented only when it has already implemented some requirements properly. In this paper, which has been done with an intra-religious approach and with a descriptive-analytical method, using phrases from the words of infallibles, the world is presented as a field of action, the Qur'an as a beacon and the infallible guardian as the criterion and standard for actions in life. Despite the similarity of these components, the relation of human beings to each of them is proportional to their existential order in terms of epistemology. As a result, reaching the standard morality is dependent on piety and adherence to the infallible guardian. Being immersed in worldly concerns, following whims and lusts, being pleased with the world and having confidence in it, will prevent them from reaching that position. Getting out of this dilemma, turning away from the world and trying to promote the existence, approaching the position of the companions of the Right Hand and those close to the Divine Gate can be attained by following the instructions proposed by The lord of the pious.

### **Keywords**

Practical Theology, Morality, Infallible Guardian, Piety, Being Immersed in Worldly Concerns

---

1. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. (mo\_shamshiri@yahoo.com)



## ۱. مقدمه

فیلسوفان الهیات را در شاخه حکمت نظری قرار داده، نمود آن را در شاخه حکمت عملی به انتظار نشسته‌اند. گرچه دانش نظری در حوزه الهیات فراوان است، نمود و بروز آن در تطابق با آن دانش‌ها مشهود نیست. لذا پرسش این است که دلایل این عدم تطابق یا عوامل تطابق را باید کجا جست و یافت؟ این جستار مبنای عمل را فطرت و وجدان الهی و دارای حقیقت نفس‌الامری دانسته، معتقد است آنچه در حوزه رفتار مورد انتظار است برخاسته از همین مبنای درونی بوده، لذا می‌تواند میان تمامی ابنای بشر مطلوب و قابل اجرا باشد. از این رو می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، گفتمانی را ترسیم کند که تنها با قرار گرفتن در آن می‌توان به رفتار و تخلق به اخلاقی نائل آمد که بنیان آن بر ولایت‌الله و میزان و معیار آن منحصرأ ولیّ معصوم خواهد بود. تلاش شد تا با استمداد از منابع درون‌دینی، شرایط و مراحل برای الهیات عملی مطرح و عنوان شود که آدمی تا در این منظومه قرار نگیرد نمی‌تواند به صرف تفوه به کلام معصوم یا حتی ترویج و تبلیغ آن، از مزایا و مواهب آن بهره‌مند و متخلق به اخلاق معیار و در تراز باشد. بدیهی است «هر که در این حلقه نیست فارغ از این ماجراست».

## ۲. دنیا میدان عمل

تولد و مرگ انسان در دنیا است. این یعنی هم انسان موجودی واقعی است و هم دنیایی که در آن قرار می‌گیرد با عمل انسان می‌تواند منشأ اثر قرار گیرد. اما دنیا در قرآن، در برابر آخرت، جز لُهو و بازیچه نیست (العنکبوت، ۶۴؛ الانعام، ۳۲؛ الحديد، ۲۰؛ محمد، ۳۶). دنیا ظاهر دانسته شده و بسنده کردن به آن غفلت از آخرت است (روم، ۷). از این رو اهل معنا زندگی دنیوی انسان را در بستر اعتباریات دیده‌اند. البته همه این اعتباریات دارای پشتوانه و تکیه و باطنی حقیقی است. احکام مطرح در حوزه شریعت نیز این گونه است، یعنی به حسب ظاهر از سنخ اعتبارات است، ولی پشتوانه و باطنی حقیقی و تکوینی دارد که مربوط به نشئه مبدأ و معاد است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ۱۳۳). فرمان خداوند به نبی مکرم اسلام اعراض از همین دنیا است (النجم، ۲۹). ذکر خدا جز با اعراض از دنیا حاصل نمی‌شود، چرا که این دنیا در تقابل با ذکر خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ۱۳۵). بر این اساس دنیا، در هر و با هر شرایطی فی حد ذاته و مستقل از منع اعتبار، مطلوب و محمود نیست. نمونه‌های فراوانی از این دنیای مذموم در کلام مولای متقیان از جمله خطبه‌های ۸۲، ۱۹۱، نامه ۳ و حکمت ۳۸۴ نهج‌البلاغه قابل ترصید است.

### ۳. قرآن کریم: چراغ راه هدایت

کلام خداوند از جانب حق و عالم ملکوت به جهت هدایت و نجات از سرگستگی و حیرت در وادی دنیا (اعتباریات) نازل شده است (المائدة، ۱۶-۱۵). امیر مؤمنان در هدایتگری و راهنمایی و اندرزگویی قرآن از جمله خطبه‌های ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۶ و نامه ۶۹ فراوان فرموده‌اند. در روایات متعدد است که قرآن ظاهر و باطنی داشته، تأویل کلمات و حروف آن را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند (مجلسی ۱۴۰۳، ۳۳: ۱۵۵). در پاره‌ای از احادیث، بطن قرآن تا «هفت بطن» شمرده شده است (همدانی ۱۳۴۱، ۳). امام حسین کتاب خدا را بر عبارات، رمزها (اشاره‌ها)، لطایف و حقایق استوار، عبارات آن را برای توده مردم اشاره و رموزات آن را از آن خواص و بندگان ویژه، لطایف آن را برای اولیاء و حقایق آن را نیز برای انبیاء و پیامبران دانسته‌اند (مجلسی ۱۴۰۳، ۸۹: ۲۰). از این رو قرآن تأویل خود را منحصرأ در اختیار خدا و راسخون در علم دانسته (آل عمران، ۷). پرسش از آن را به اهل ذکر واگذار کرده (النخل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷) و غور در آن را جز در شأن معصوم مطهر ندانسته است (الواقعه، ۷۹). امام علی قرآن را خطی نوشته‌شده میان دو جلد و صامت دانسته که به مفسری نیازمند است، و این اشخاص‌اند که از جانب آن سخن می‌گویند (خطبه ۱۲۵).

### ۴. حدیث ثقلین

پیامبر اسلام در حدیث مشهور ثقلین کتاب خدا و خاندان مطهرش را دو ثقل یادگار خود مطرح و تأکید فرمودند از آنها جلو نیفتید تا هلاک شوید و به آنها چیزی نیاموزید که آنها از شما داناترند (کلینی ۱۳۷۵، ۲: ۴۱۷). از این برمی‌آید که کلام‌الله و آل‌الله قرین و عدل یکدیگرند و آنچه بر یکی می‌گذرد بر دیگری نیز جاری است. بر این اساس ظهر و بطنی که در قرآن کریم مطرح است بر کلام معصوم نیز صدق می‌کند، گرچه کلام معصوم همانا اظهار قرآن و در بسیاری موارد تفصیل آن چیزی است که اجمال آن در قرآن آمده است.

### ۵. حدیث صعب مستصعب

احادیث فراوانی از زبان اهل بیت، حدیث آل محمد را صعب و مُستصعب و فراتر از تحمل عموم مردمان دانسته‌اند. امام علی شناخت و پیروی از اهل بیت را بسیار سخت و در اختیار بندگان مؤمن خاص دانسته‌اند (خطبه ۱۸۹، محمدی ری‌شهری ۱۳۸۴، ۳۵۲). امام صادق نیز حدیث اهل بیت را چنین دانسته‌اند (کلینی ۱۳۷۵، ۳: ۱۲۹). امام باقر فرموده‌اند:

حدیث ما صعب و مستصعب و ذکوان و اجرد است و هیچ کس از جمله ملک مقرب و نبی مرسل و بنده مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان امتحان کرده قادر به تحمل آن نیست. ... حدیث ما همان است که خداوند متعال در وصفش فرموده: **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ** پس حدیث بهترین و متقن‌ترین سخن‌هاست و هیچ یک از آفریدگان قادر به تحمل تمام و کمال و نهایت آن نیست مگر آن که بتواند کنه آن را تحدید کند. (یعنی بر آن احاطه و سیطره وجودی داشته باشد) چون هر که چیزی را تحدید کند از آن بزرگتر است. و توفیق فهم این معنا مستلزم حمد الهی و انکار آن همانا کفر است. (صفار قمی ۱۴۰۴، ۱: ۲۴)

صعوبت امر یا حدیث معصومین را در درک معنای واقعی احادیث، فهم و هضم مرتبت فضائل و کمالات حضرات معصومین و پذیرش ولایت ایشان تحلیل کرده‌اند (خوش‌فر ۱۳۸۸، ۱۱۳). از مجموع آراء و شروح در این باره می‌توان گفت مراد اصلی از این روایات، بحث ولایت و حجت بودن معصومین بر خلائق و اقرار به کمالات و فضایل و جایگاهی است که خداوند برای آنها قرار داده است (مرتضوی و حسن‌زاده ۱۳۹۴، ۱۱۲). این یعنی حدیث خاندان عصمت حقیقتی دارای مراتب است که بعضی از این مراتب به واسطه تحدید قابل تحمل و دستیابی است و این متمم حدیث نبوی است که «ما گروه پیمبران مأموریم که با مردم باندازه خردشان سخن کنیم» (حرّانی ۱۳۷۶، ۱: ۳۶). پس احاطه هر کس به حدیث اهل بیت متناسب با ذات محدود آن شخص ادراک‌کننده است و بالتبع آنچه تحمل و ادراک می‌شود نیز محدود است. از همین روست که هیچ کس توان حمل کمال و نهایت حدیث آن ذوات مطهر را ندارد، زیرا حدیث آنان غیرمحدود است. این مقام مقامی الهی و همان ولایت مطلقه است (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۱: ۱۳۹). بر این اساس، فهم و اعتقاد مردمان و میزان التزام ایشان به کلام معصوم و از این طریق تخلق به اخلاق معیار، تابع مرتبت وجودی ایشان است.

## ۶. مراتب انسان در دنیا

قرآن کریم انسان‌ها را به سه دسته مقربان، اصحاب یمین و اصحاب شمال تقسیم می‌کند (الواقعه، ۷-۱۱). اصحاب یمین اهل یمین و برکت و اصحاب شمال اهل شومی و پلیدی و مقربان واصلان به مرتبه تقرب‌اند. انسان‌ها از لحاظ دَوْران بین نفی و اثبات، نسبت به هدف و راه مشترک انبیاء، یعنی از جهت انقطاع به سوی حق تعالی و اعراض از دنیا و عالم ماده چهار گروه خواهند بود:

۱. «مقربان» و اهل کمال انقطاع و صلاح تام؛

۲. «اصحاب یمین» و نزدیک به مقربان؛
۳. مرحله نازل «اصحاب یمین» و دارای عملکردی ضعیف در انقطاع، چرا که کردار شایست و ناشایست را به هم آمیخته‌اند؛
۴. «اصحاب شمال» و محرومان از اصل انقطاع و اعراض (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۳۱۹).

بر این اساس، ظاهراً میزان اعتقاد و التزام انسان‌ها به شرایع و تطبیق سبک زندگی خویش با میزان و معیار مطرح در آنها به طور عام و سنت و حجت معصوم به طور خاص با یکدیگر تفاوت بنیادی خواهد داشت. با تدبیر و تأمل در ویژگی‌های شریعت اسلام و دیگر شرایع الهی و تعمق در خطوط کلی دین و پیام‌های هماهنگ و متجانس انبیاء درمی‌یابیم که یگانه مقصود مشترک آنها همانا برگرداندن چهره جان آدمی از دنیا و توجه دادن انسان به ورای عالم طبیعت است. پیام همه انبیاء این است که دنیا مسافرخانه است و توجه و نگهداری مسافرخانه فقط به مقدار درنگ در آن بایسته است نه بیش از آن.

### ۷. بحث و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تکامل و تعالی واقعی انسان در گرو قرار گرفتن او در گفتمانی است که ابعاد واقعی آن گفته شد. مادامی که شخص در این سپهر گفتمانی قرار نگیرد امکان تحقق و تخلق به آنچه در سیره و سنت معصوم آورده شده است وجود نخواهد داشت. اخلاق معیار اخلاقی است که در تراز «مولا» قرار گیرد و نمود ولایت‌پذیری در رعایت «تقوا» جلوه‌گر خواهد بود. توصیه مولای متقیان به تقوا را از یاد نبریم (نامه ۴۷). به نظر می‌رسد امیر مؤمنان علی رعایت تقوای الهی را، که امری درونی و اعتقادی است، لازمه و پیش‌شرط رفتارها و اعمال بیرونی مؤمنان دانسته به طوری که گویا تا زمانی که تقوای الهی رعایت نشود منجر به بروز آن در رفتار صحیح و مورد تأیید و ماندگار نخواهد شد. این که چرا با بودن احکام و آموزه‌های دینی، ابعاد زندگی مسلمین بسامان نیست شاید در گلابه و شکایتی که حضرت ختمی‌مرتبت در قیامت خواهد داشت قابل جستجو باشد: «و پیامبر [خدا] گفت: پروردگارا، قوم من این قرآن را رها کردند» (الفرقان، ۳۰). شکایت از مهجوریت قرآن همانا شکایت از مهجوریت مولا است. مولای متقیان در خطبه‌های ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۸۲، حکمت ۲۲۸ و نامه ۴۷ سفارش به قرآن و تبعیت از مولا را در کلام خود تصریح فرموده است. اگر به دنبال عملیاتی کردن تعالیم دین و الهیات نظری هستیم باید

ولایتمان را و میزان التزام خود را با کلام مولا مورد ارزیابی و سنجش قرار دهیم چرا که میزان اوست. امیر مؤمنان این تظاهر و تغایر را از پیش خبر داده‌اند:

به زودی پس از من روزگاری بر شما فرارسد که در آن چیزی پنهان‌تر از حق و آشکارتر از باطل و فراوان‌تر از دروغ بستن بر خدا و پیامبرش نباشد؛ و نزد مردم آن زمان کالایی بی‌رونق‌تر از قرآن نیست اگر آن گونه که باید خوانده شود، و کالایی رایج‌تر از آن نیست آنگاه که از معانی حقیقی‌اش تحریف گردد و در شهرها چیزی زشت‌تر از معروف و بهتر از منکر یافت نشود. (خطبه ۱۴۷)

مادامی که نسبت ما با قرآن و نهج‌البلاغه فقط از این روست که تعیین‌کننده میزان قدر و منزلت حرفه‌ای و اجتماعی ما باشد، از این دو ثقل وزین فاصله بسیار داریم.

با تقسیم چهارگانه‌ای که از انسان‌ها مطرح شد، شاید بتوان عموم مسلمین را در گروه سوم یعنی کسانی قرار داد که در مرحله نازل اصحاب یمین و دارای عملکردی ضعیف در انقطاع از دنیایند، چرا که کردار شایسته و ناشایسته را به هم می‌آمیزند. اینان کسانی‌اند که به اصول دین اعتقاد داشته و در عمل نیز به فروع دین کم‌وبیش عمل می‌کنند، اما حق بودن عقاید و تطابق اعمالشان با این عقاید، ناقص و فی‌الجمله است. عوامل نقصان علم و عمل را در این گروه سه عامل گفته‌اند:

۱. گرایش به زمین و دنیاگرایی؛

۲. پیروی از هوای نفس؛

۳. دنیادوستی (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۳۲۶).

اینها عواملی است که عقل عملی و تخلق به اخلاق ولوی را تضعیف کرده، کارکرد اصیل آن را به محاق می‌برد. به فرموده مولا (ع) «بسا عقل‌ها که اسیر فرمانروایی هوی و هوس است» (حکمت ۲۱۱). این گونه است چون عقل عملی انسان درگیر و مشغول به دنیا است و در نتیجه آن عقاید صحیح، تنها به عنوان علم حصولی صرف در لوح ذهن نوشته شده و از قلمرو خود فراتر نمی‌رود و به همین سبب تأثیر و بروزی در حوزه رفتار و ملکات او ندارد. پیروی از هوای نفس و دنیازدگی آدمیان را در معرض دنیا و فتنه‌های آن قرار می‌دهد (خطبه ۵۰). فتنه امت همانا آزمودن ایشان به اموال و کیفیت دینداری‌شان است (خطبه ۱۵۶). آن کس که به جای ظاهر به باطن دنیا و در عوض امروز به فردا بیندیشد سربلند این آزمون خواهد بود (خطبه ۶۴). زاهدین در دنیا و متوجهین و راغبین به آخرت، گروهی هستند که زمین را بساط و خاک را فرش و آب را شربت گوارا و قرآن را جامه زیرین (روش خویش و زینت دل) و دعا را جامه رو (مانع حوادث) قرار داده‌اند (خطبه ۱۰۴).

اینجاست که نقش امام معصوم و ولیّ از یک سو و وظیفه مؤمنین در ولایت‌پذیری مشخص می‌شود: «به بهشت نمی‌رود مگر آن کسی که امامت را بشناسد و امام نیز عملکرد او را تصدیق کنند» (خطبه ۱۵۲). «پس امامان را در بهترین منازل قرآن (که عشق و احترام قلبی به آن است) بنشانید و به سان شتران تشنه رو به آب‌خورآنان آورید» (خطبه ۸۷). اوج به ثمر نشستن و ظهور ولایت آل‌الله زمانی است که دنیا و مردمانش آخرین ذخیره الهی را در عرصه ظهور دریابند. امام باقر فرموده‌اند:

وقتی دوران ما فرا برسد و مهدی ما بیاید، یک مرد از پیروان ما از شیر توانمندتر و از تیر بُرآن‌تر است و دشمنان ما را با پاهایش لگدکوب می‌کند و با دست می‌کوبد. این اتفاق وقتی است که رحمت خداوند و گشایش او برای بندگان فرومی‌ریزد. (صفار قمی، ۱۴۰۴، ۱:

(۲۴)

مولای متقیان در خطبه ۶۴ وظیفه مردمان را تا آن زمان تمسک و توصل و توسل به معارف قرآن و از این طریق به مهدی آل‌الله دانسته‌اند.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم. ۱۳۹۵. ترجمه محمد مهدی فولادوند. انتشارات پیام عدالت.  
 نهج البلاغه. ۱۳۹۷. ترجمه حسین استاد ولی. بنیاد نهج البلاغه.  
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۸. *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*، علامه سید محمد حسین طباطبایی. قم: اسراء.  
 حرّانی، ابو محمد. ۱۳۷۶. *تحف العقول عن آل الرسول*. ترجمه محمد باقر کمره‌ای. کتابچی.  
 خوش‌فر، محسن. ۱۳۸۸. «معناشناسی روایات صعب مستصعب». *دوفصلنامه پژوهشی حدیث اندیشه* ۸-۹: ۱۱۰-۱۲۸.  
 صفار قمی، محمد بن حسن. ۱۴۰۴ ق. *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*. مکتبه آیه اله العظمی المرعشی النجفی.  
 کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۷۵. *اصول کافی*. ترجمه محمد باقر کمره‌ای. انتشارات اسوه.  
 مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ ق. *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 محمدی ری‌شهری، محمد. ۱۳۸۴. *میزان الحکمه*، ج. ۳. دار الحدیث.  
 مرتضوی، سید محمد، و مهدی حسن‌زاده. ۱۳۹۴. «تحلیل معنایی حدیث "امرنا صعب و مستصعب"». *پژوهشنامه نهج البلاغه* ۹: ۹۵-۱۱۴.  
 همدانی، عین‌القضات. ۱۳۴۱. *تمهیدات*. انتشارات دانشگاه تهران.



## تقریری از شیوه تسری مباحث معرفت‌شناختی به آموزه‌های عملی فقه

محمدحسین صفایی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

میزان اقبال به آموزه‌های عملی هر آئینی ارتباط مستقیمی با منطق استنباط در آن شریعت دارد. در همین راستا کارآمدی فقه، به عنوان شاخص‌ترین شاخه علوم اسلامی، در گرو پاسخگویی به نیازمندی‌ها و مقتضیات زمان خود است. مباحث نظری زیادی در خصوص شیوه صحیح استنباط یا استدلال - همچون توجیه باور یا چگونگی فهم متون - در مجامع علمی معاصر در حال طرح است. طبیعی است که فقه شیعی برای حفظ پویایی لازم باید در منطق استنباط و کشف احکام الهی این ملاحظات را مد نظر قرار داده، یا در صورت رد آن، نسخه‌ای وزین را در مقابلش ارائه دهد. طبق یافته‌های این پژوهش، از طریق توصیف و تحلیل محتوا ارتباط میان سنت معرفتی معاصر با استنباط‌های فقهی در اسلام به راحتی قابل اثبات نیست. مهم‌ترین معضل تفاوت این دو ساحت با یکدیگر است. قبل از تسری و ملاحظه آرا در حوزه معرفت‌شناسی (ساحت نظر) با مباحث فقهی (ساحت عمل)، باید چگونگی ارتباط این دو حوزه با یکدیگر تبیین شود. طبیعی است که در صورت اثبات این ارتباط، امکان ارائه انواع ایده‌های معرفت‌شناختی در منطق استنباط آموزه‌های عملی دینی فراهم می‌شود. به نظر می‌رسد بتوان علم فلسفه اخلاق را به عنوان حلقه واسط این دو ساحت با یکدیگر دانست. ما در این مقاله به دنبال اثبات چگونگی ارتباط مفهوم حجّت اصولی با مفهوم استحقاق پاداش یا مجازات در فلسفه اخلاق و در مرحله بعد تبیین نحوه ارتباط پاداش و مجازات با توجیه در معرفت‌شناسی هستیم. در صورت اثبات این مدعا زمینه بهره‌برداری از مباحث نظری‌ای همچون ساختار توجیه باورها و یا عقلانیت باور در فقه و همخوانی هر چه بیشتر منطق استنباط در شریعت اسلامی با اسلوب علمی روز فراهم می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

حجّت، توجیه، تعذیر، تنجیز، فلسفه اخلاق

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (mhs13680@yahoo.com)



## **An Account of How to Apply Epistemological Issues to Practical Doctrines of Islamic Jurisprudence**

**Mohammad Hosein Safaei<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

There is a direct connection between the popularity of the doctrines of every religion and the logic of deduction in it. Accordingly, the functionality of Islamic jurisprudence as the most considerable Islamic knowledge, depends on its ability to answer the needs and requirements of its very time. In contemporary discussions, so many issues are proposed on the right way of deduction or argument as a tool for justification of beliefs or a method for understanding texts. Naturally, Shia's jurisprudence must consider these studies in its logic of deduction and discovery of divine commands to retain the required dynamism or in the case of its refutation, offers some alternative versions. According to the findings of this research, which is achieved by the descriptive-analytical method, the connection between today's epistemological movement and jurisprudential deductions in Islam is not clear. The most serious problem is the complete distinction between these two realms. Before considering and applying the opinions in the epistemological sphere (theoretical realm) to the jurisprudential issues (practical realm), the connection between these two realms should be explained. Naturally, if this connection is proved, various epistemological ideas could be proposed in the logic of deduction. It seems that moral philosophy can work as an intermediary between these two realms. In this paper, we attempt to suggest how the notion of proof in Uṣūl al-fiqh and the notion of deserving reward/punishment in moral philosophy can fit together. In the next step, we explain how reward/punishment relates to the justification in epistemology. If this claim is proved, it can be a ground for using theoretical issues like the structure of beliefs' justification or rationality of belief in Islamic jurisprudence, and so making the logic of deduction in Islamic law compatible with the contemporary scientific method as much as possible.

### **Keywords**

Proof, Justification, Excusability, Accomplishment, Moral Philosophy

---

1. Ph.D. Graduate in Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.  
(mhs13680@yahoo.com)



## ۱. مقدمه

کارآمدی فقه در عصر حاضر، به عنوان یکی از شاخص‌ترین علوم در میان سایر شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی، ارتباط مستقیمی با میزان پاسخگو بودن منطق استنباط شریعت اسلامی در زمان فعلی و مقتضیات آن دارد. شهید مطهری در خصوص ضرورت هماهنگی فقه با سایر علوم روز چنین می‌گوید: «چاره‌ای نیست، اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیا است، باید از اسلوب‌هایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم، اگر پیروی نکنیم معنایش این است که (فقه) از ردیف علوم خارج است» (طباطبایی و دیگران ۱۳۴۱، ۶۴-۶۵). البته این به معنای اعراض از یافته‌های ارزشمند علمای سلف نیست. در عین این که باید اجتهاد جواهری به صورتی محکم و استوار ترویج شود، از محاسن روش‌های جدید و علوم مورد احتیاج حوزه‌های اسلامی هم باید استفاده شود (موسوی الخمینی ۱۳۸۹، ۲۱: ۳۸۰).

در همین راستا، در ادبیات برخی از علمای اصولی معاصر، ضرورت تدوین فلسفه علم اصول فقه مورد توجه قرار گرفته و اقدامات اولیه‌ای همچون چارچوب بحث از سوی اندیشمندان این حوزه ارائه شده، اما این خوانش‌های فلسفی از مباحث اصولی به راحتی قابل تبیین نیستند. مهم‌ترین مانع این تطبیق تفاوت دو ساحت عمل و نظر و مباحث مختص به آنهاست. در این مقاله در پی ارائه تصویری از چگونگی ارتباط مباحث عقل عملی در اصول فقه با مباحث نظری در فلسفه و مشخصاً معرفت‌شناسی هستیم. برای این کار ابتدا مقصود از حجّت در اصول فقه شرح داده شده سپس از میان معانی مختلف آن یک معنا به عنوان پل ارتباطی فلسفه اخلاق و اصول فقه برگزیده می‌شود و نهایتاً به واسطه فلسفه اخلاق تبیینی از چگونگی ارتباط اصول فقه با معرفت‌شناسی ارائه خواهد شد.

## ۲. مقصود از حجّت در اصول فقه قبل از شیخ انصاری

حجّت و حجّیت در متون اصولی متقدم به معنای دلیل افاده‌کننده علم و یا قاطع عذر به کار رفته است (شیخ مفید ۱۴۱۳، ۱: ۴۴). البته در تعیین مصادیق این معانی اختلافات زیادی در اصول فقه امامی یا اهل سنت مشاهده می‌شود، اما اصل برداشت از کلمه حجّت میان فریقین اجماعی است.

## ۳. معانی حجّیت قطع در اصول فقه بعد از شیخ انصاری

در نگاهی اولیه، حجّیت قطع به معنای وجوب متابعت از قطع و عمل بر وفق آن (انصاری ۱۴۱۹، ۲۹) به دلیل کاشفیت و طریقیّت نسبت به واقع (اصفهان‌ی ۱۴۱۴، ۳: ۱۸؛ مظفر

۱۳۷۰، ۲: ۱۲) و در نتیجه منجز بودن قطع در صورت مطابقت با واقع و معذر بودن آن در صورت مخالفت با واقع است (الواعظ الحسینی ۱۴۱۷، ۲: ۱۵؛ الهاشمی الشاهرودی ۱۴۱۷، ۱: ۲۷؛ طباطبایی بی‌تا، ۲: ۱۷۹). در نتیجه از میان معانی موجود سه معنای متفاوت طریقیّت به واقع (لزوم اتباع)، کاشفیت (محرک) و معذریّت و منجزیّت بیشترین بحث‌های اصولی را به خود اختصاص می‌دهند.

#### ۴. معنای مختار از حجّیت

با نگاهی تحلیلی به قطع مشخص است که طریقیّت به واقع نه تنها عین هستی قطع نیست بلکه لازم آن هم نخواهد بود. طریقیّت هر امری مبتنی بر این است که صورت ذهنی باشد در حالی که قطع صورت علمی یا ذهنی نیست. قطع حالتی همچون دیگر حالات نفسانی مانند شادی، غم و ترس است. انسان افزون بر این حالات، احوالی مثل وهم، شک، ظن و یقین را نیز دارد. همان‌گونه که طریقیّت ذاتی این حالات نیست، ذاتی یقین یا قطع هم نیست. اگرچه در برخی موارد یقین یا قطع به چیزی به دلیل علم و معرفت به آن حاصل می‌شود، این صفت خود علم نیست؛ قطع به‌خودی‌خود حالتی نفسانی و غیر از معرفت است. در واقع یکی از مؤلفه‌های معرفت یقینی قطع نام دارد. پس به نظر می‌رسد در اینجا اشتباهی رخ داده است. حالت یقینی یا قطع خود علم پنداشته شده و متعلق علم که کاشفیت یا طریقیّت باشد متعلق قطع فرض شده است. برخی در برابر این سخن مدعی شده‌اند اگرچه کاشفیت و طریقیّت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است، اما به لحاظ متعلق خود یعنی تصدیق می‌تواند علم و صورت ذهنی تلقی شود. «همین اندازه که متعلق قطع تصدیق باشد برای صحت این گفته که کاشفیت عین یا لازم قطع است کافی هست» (حسین‌زاده ۱۳۹۸، ۸۸). اما این توجیه هم بر خلاف مشی جمهور علمای اصول است. بر اساس محتوای موجود، قطع از هر سببی حتی غیرمتعارف و غیرعلمی حجّیت ذاتی دارد. در ادامه عبارت شیخ انصاری در نفی سببیت خصوص علم در قطع آورده می‌شود: «ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه» (انصاری ۱۴۱۹، ۳۱). و یا این سخن آخوند خراسانی که می‌گوید: «لا تفاوت فی نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغى حصوله منه، أو غيرمتعارف لا ينبغى حصوله منه» (خراسانی ۱۴۱۰، ۲۶۹). پس قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب در مکلف ایجاد شود. انتساب کاشفیت و طریقیّت به قطع به دلیل این که متعلق قطع تصدیق و علم است

(با چشم‌پوشی از تکلف موجود در آن) در اینجا کارآمد نخواهد بود. در نتیجه بهترین معنای متصور از حجیت قطع یا آنچه در نهایت معانی مختلف به آن بازمی‌گردد معذرت و منجزیت قطع است.

### ۵. چگونگی ارتباط فلسفه اخلاق با مباحث هنجاری اصولی (حسن و قبح و مشخصاً حجیت)<sup>۱</sup>

جملات اخلاقی گاهی به معنای کمال و نقص هستند و چون کمال یا نقصان از امور شایسته دانستن است پس این معنا از شئون عقل نظری به حساب می‌آید. همچنین اگر جملات اخلاقی به معنای ملایمت و منافرت با طبع باشند از آن جهت که سازگاری و ناسازگاری از امور نظری‌اند این معنا هم از شئون عقل نظری است. اما اگر جملات اخلاقی به معنای مدح و ذم باشند، این جملات اخلاقی متصف عقلانیت عملی می‌شوند چون این دو از امور عملی هستند که فعل و یا ترک آنها سزاوار ستایش و سرزنش است. در نتیجه بحث از جملات اخلاقی در حوزه مدرکات عقل عملی یعنی انجام یا ترک کاری سزاوار ستایش و سرزنش است (جناتی ۱۳۷۰، ۲۲-۲۳۵). بررسی الزامات هنجاری و در ادامه الزامات کارکردی افعال انسان به عنوان یکی از اصلی‌ترین بخش‌های فلسفه اخلاق را می‌توان با دو جمله زیر به تصویر کشید:

- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم است و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش است؛ یعنی کار غیرعقلانی (عقلانیت عملی) انجام داده است.
- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم نیست و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش نیست. یعنی با ترک آن فعل کار غیرعقلانی (عقلانیت عملی) انجام نداده است.

بنابراین معنای احکام یا الزامات عقل عملی در فلسفه اخلاق همان استحقاق سرزنش یا ستایش است.

حال وقتی در اصول فقه حجیت به قطع نسبت داده می‌شود، اگر از میان معانی مختلف حجیت اصولی، تعذیر و تنجیز را برگزینیم، می‌توانیم پُل ارتباطی را برای اثبات ارتباط فلسفه اخلاق (ذیل مقوله عقلانیت عملی) با مباحث هنجاری اصولی برقرار کنیم. می‌توان ارتباط بین این دو ساحت را با جمله زیر به تصویر کشید:

- اگر شارع «الف» را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع (حجیت) داشته باشد، آنگاه مکلف در صورت ترک «الف» شایسته سرزنش (تعذیر و تنجیز) است.

از آنجا که پیروی از خداوند به خاطر وجوب شکر منعم یا وجوب شکر خالق اخلاقاً لازم است و حجّت اصولی هم در زمره امور اخلاقی قرار دارد، پس حجّت اصولی متصف به عقلانیت عملی در امور اخلاقی می‌شود. با توجه به مباحث این بخش می‌توان به گزاره زیر رسید:

- اگر شارع «الف» را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آنگاه انجام «الف» برای مکلف وجوب عقلی (عقلانیت عملی) دارد. حاصل سخن این که حجّت اصولی به عنوان جزئی از جملات حسن و قبح، مفهومی هنجارین دارد و هر نظریه در باب عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق مستلزم یک نظریه در باب حجیت (عقلانیت عملی در حوزه اوامر مولا) در اصول فقه هست.

#### ۶. ارتباط بین معرفت‌شناسی با فلسفه اخلاق

در این بخش به دنبال اثبات ارتباط باورهای دینی (مثل قطع به یک حکم شرعی) با عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق هستیم. طبیعی است که به دلیل متصف شدن حجّت اصولی به عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق، در صورت اثبات ارتباط باور دینی با عقلانیت عملی، ارتباط باور دینی با حجّت اصولی هم تبیین خواهد شد. در واقع فلسفه اخلاق حلقه واسطه ارتباط باور موجه در معرفت‌شناسی (عقلانیت نظری) با حجیت قطع در اصول فقه (باور دینی) است.

یکی از راه‌های اثبات ارتباط باور دینی با عقلانیت عملی مقوله آکراسیا<sup>۲</sup> است. در معرفت‌شناسی معیارهای به دست آوردن علم، شناخت و یا بهترین داوری در خصوص تمییز باور صادق از کاذب بررسی می‌شوند. یکی از احکام هنجاری عقل عملی این هست که هر فرد باید بر اساس بهترین داوری (یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی) خود عمل کند. در اصطلاح کسانی که خلاف بهترین داوری خود رفتار می‌کنند گرفتار آکراسیا هستند.<sup>۳</sup> پس از طریق شرح آکراسیا می‌توان ارتباط بین باور و عمل را به تصویر کشید.

در اصول فقه وقتی حجیت به معنای معذرت و منجزیت عمل بر اساس قطع (باور) است پس کسی که بر اساس قطع (باور بر اساس بهترین داوری) خود عمل نکند گرفتار آکراسیا شده است. مؤید بر این برداشت در سنت اسلامی، عالم بی‌عمل مذمت شده و هر فرد باید وفق علم خود عمل کند.<sup>۴</sup>

#### ۷. نتیجه‌گیری

طبق آنچه از مدار ترسیم‌شده در این مقاله قابل برداشت است، جملات هنجاری در اصول

فقه مثل حجیت قطع به واسطه مفهوم سرزنش و ستایش، قابلیت ارتباط با مباحث عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق را دارند. به عبارت دیگر، حجّت اصولی، به عنوان جزئی از جملات حسن و قبح، مفهومی هنجارین دارد و هر نظریه در باب عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق مستلزم یک نظریه در باب حجیت (عقلانیت عملی در حوزه اوامر مولا) در اصول فقه هست. در مرحله بعدی برای معرفت‌شناسی مباحث اصول فقه، به عنوان یک نمونه از باور دینی، ارتباط فلسفه اخلاق با مباحث معرفت‌شناختی به اثبات رسید. گفته شد که باور دینی در بعضی از صورت‌های خود مثل باور به حجیت قطع، به ساحت‌هایی از عقلانیت عملی در فلسفه اخلاق، مانند عقلانیت هدف-وسیله متصف است. بنابراین باور دینی و حجّت اصولی هر دو با فلسفه اخلاق مرتبط‌اند و از همین رهگذر (وساطت فلسفه اخلاق) امکان تسری نظریه‌های معرفتی به اصول فقه پدید می‌آید. با قبول این دو مرحله زمینه طرح انواع آرای مطرح در معرفت‌شناسی برای ارتقای مباحث اصولی یا هماهنگی با اسلوب علمی روز فراهم می‌شود. برای نمونه، واقع‌گرایی متافیزیکی اصولی‌ها در حوزه احکام الهی به دلیل قبول خطاپذیری استنباط و تقرر احکام الهی و رای رأی مستنبط، درون‌گرایی به دلیل اکتفا به فرایندهای ذهنی در رسیدن به حجّت، اراده‌گرایی غیرمستقیم به دلیل اختیاری بودن مبادی حصول قطع و سازوکاری شبه‌مبنایانه به دلیل ارجاع حجیت ظنی امارات به حجیت ذاتی قطع را می‌توان از مبانی معرفت‌شناختی اندیشمندان اصولی سنت اسلامی برشمرد.

### کتاب‌نامه

- آذرگین، آروین، و غلامحسین توکلی. ۱۳۹۴. «امکان‌پذیری آکراسیا از منظر سقراط و ارسطو». پژوهش‌های فلسفی ۱۶: ۱-۲۲.
- اصفهانی، محمدحسین. ۱۴۰۴. ق. الفصول الغرویه. قم: دار احیاء العلوم.
- انصاری، مرتضی. ۱۴۱۹. ق. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر اسلامی.
- حسین‌زاده، محمد. ۱۳۹۸. عقل و روش عقلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳. ق. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. ۱۴۱۳. ق. مختصر التذکره بالاصول الفقه. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- موسوی‌الخمنی، السید روح‌الله. ۱۳۸۹. صحیفه نور امام خمینی ره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- طباطبایی، و دیگران. ۱۳۴۱. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مظفر، محمدرضا. ۱۳۷۰. اصول فقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

الهاشمی الشاهرودی، السید محمود. ۱۴۱۷ ق. بحوث فی علم الأصول. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

## یادداشت‌ها

۱. مطالب این بخش حاصل چند جلسه مصاحبه و مطالعه کارگاه‌های تخصصی فلسفه تحلیلی دکتر محمود مروارید است.

### 2. Akrasia

۳. آکراسیا هنگامی رخ می‌دهد که فاعل، در حالی که می‌تواند بهترین را انجام دهد، بر خلاف حکم همه‌جانبه‌نگر خویش به بهترین رفتار کند. این مسئله را اولین بار سقراط مطرح کرد. وی می‌گفت وقوع آکراسیا امکان‌ناپذیر است، زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند عامدانه اشتباه کند یا بهترین را انتخاب نکند. اگر گاهی به نظر می‌آید که برخی عامدانه دست به عمل نادرست می‌زنند، از آن روست که به دلیل نادانی آن عمل را خیر به شمار می‌آورند. سقراط با معادل دانستن خیر و امر لذت‌بخش این سخن را که «خرد مغلوب شهوت می‌شود» بی‌اساس می‌شمرد. در نظر او هیچ چیز نیرومندتر از دانش نیست. اما ارسطو را مدافع امکان وقوع آکراسیا دانسته‌اند. او میان دانش محقق و دانش معلق تمایز می‌نهد. در دانش معلق شاید فاعل به کلیات علم داشته باشد اما جزئیات مربوطه را نداند یا با این که به هر دو علم دارد اما علمش به مانند فرد خوابیده، دیوانه یا مست، ظاهری باشد. تنها دانش معلق است که ممکن است بر خلاف آن رفتار شود. این که فاعل با علم محقق مرتکب خطا بشود درک‌نشدنی است (آذرگین و توکلی ۱۳۹۴، ۱).

۴. برای ملاحظه این گونه روایات رجوع شود به باب ۹ کتاب بحار الانوار، «استعمال العلم والاخلاص فی طلبه و تشدید الامر علی العالم» (مجلسی ۱۴۰۳، ق، ۲: ۲۶).



## شکل‌گیری «نگرش ایمانی» در قرآن کریم: رهیافت الگوی کارکردی در روان‌شناسی اجتماعی

سیدسجاد طباطبائی نژاد<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

«ایمان» و «نگرش» به ترتیب از محوری‌ترین مفاهیم در آموزه‌های دینی و روان‌شناسی اجتماعی هستند. برآیند پیوندی نزدیک میان حوزه موضوعی نگرش در روان‌شناسی اجتماعی و مباحث قرآنی در حوزه ایمان، اصطلاح «نگرش ایمانی» را ساخت می‌دهد، نگرشی که با رویکردی قرآنی و مبتنی بر الگوهای تکوین نگرش افراد در روان‌شناسی اجتماعی نسبت به متعلقات ایمان شکل گرفته است. در این میان، یکی از مهم‌ترین این الگوها الگوی کارکردی نام گرفته است که شکل‌گیری نگرش‌ها را مبتنی بر کارکرد خاص هر یک در رفع نیاز افراد تحلیل می‌نماید. در این پژوهش بر آن هستیم تا با روش توصیفی-تحلیلی و پای‌بندی به لوازم یک مطالعه میان‌رشته‌ای، از رهگذر الگوی کارکردی، مفهوم نگرش ایمانی و مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر بر تکوین آن را از خلال آیات الهی مورد بازخوانی قرار دهیم و با مطالعه دقیق آیاتی که از طریق تأکید بر نیازهای خاص انسان یا اشاره به کارکرد برخی عوامل در گرایش انسان به زندگی مؤمنانه، درصدد انتقال آموزه‌ها به او برمی‌آیند، این مؤلفه‌ها را معرفی نماییم. بر اساس یافته‌های این پژوهش، قرآن با معرفی و تأکید بر موارد زیر تقویت نگرش ایمانی انسان‌ها را پی‌جویی می‌کند: «نیاز و فقر وجودی انسان نسبت به خدا»، «نیاز فطری به نیایش و پرستش کمالی برتر» به عنوان محوری‌ترین گرایش انسان، «کارکرد دفاعی و ایمنی‌جویی ایمان» از رهگذر مفهوم دینی توکل، «عزت و کرامت انسان مؤمن» از طریق توجه به ارزش وجودی او و به دنبال آن ایجاد خودپنداره مثبت از خویش، «کارکرد معنابخشی و هدفمندسازی ایمان نسبت به زندگی»، و «تأکید بر غایت‌مندی زندگی».

### کلیدواژه‌ها

الگوی کارکردی، ایمان، روان‌شناسی اجتماعی، نگرش، نگرش ایمانی

۱. استادیار گروه فرهنگ و تربیت، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (s.tabatabaee@isu.ac.ir)



## **Formation of a “Faith-based Attitude” in the Holy Qur’an; Functional Model Approach in Social Psychology**

**Seyyed Sajad Tabatabaiejad<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Religion and social psychology both emphasize faith and attitude as central concepts. The result of the close connection between the thematic domain of attitude in social psychology and the Qur'anic topics about faith constitutes the term "faith-based attitude." This term refers to an attitude that emerges from the development of attitudes in social psychology on the one hand and on the other hand, is closely associated with faith and belief. The functional model is considered one of social psychology's most important models. According to this model, attitudes are formed based on their specific function in meeting the needs of individuals. In this research, we intend to use a descriptive-analytical method and adhere to the requirements of an interdisciplinary study, through a functional model, to re-read the concept of faith-based attitude and its essential components affecting its development through the Quran. Our focus here will be on verses that transmit teachings to humans by referring to specific needs or the role of certain factors in the human tendency to live a faithful life. According to this study, the Qur'an introduces and emphasizes the following to help human beings strengthen their faith: "Man's need and existential poverty towards God," "Natural need for worship and worshipping the superior perfection" as the most central human tendency, "Defending and security-seeking function of faith" through the religious concept of trust, "Honor and dignity of the believer" through attention to the value of his/her existence, followed by the creation of a positive self-concept, "the function of faith in making the life meaningful and purposeful," and "emphasis on the purposefulness of life."

### **Keywords**

Functional Model, Faith, Social Psychology, Attitude, Faith-based Attitude

---

1. Assistant Professor, Department of Culture and Education, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (s.tabatabaee@isu.ac.ir)



## ۱. مقدمه

«روانشناسی اجتماعی» به علمی که در صدد فهم ماهیت و علل رفتار و اندیشه‌های فرد در موقعیت‌های اجتماعی است تعریف شده است (Baron 2012, 5). موضوع «نگرش»<sup>۱</sup> یکی از مفاهیم اساسی در این علم به شمار می‌آید که در علم روان‌شناسی عبارت است از نظام بادوامی که شامل یک عنصر شناختی، یک عنصر احساسی و تمایل به عمل است (Erwin 2014, 6). «نگرش» می‌تواند از متعلقات مختلفی برخوردار باشد. یکی از نگرش‌های مهم انسان که در تعیین سبک زندگی و دیگر نگرش‌های او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، نگرش نسبت به ایمان و متعلقات آن و به اصطلاح «نگرش ایمانی»<sup>۲</sup> اوست. مراد از نگرش ایمانی نگرشی است که بر مبنای الگوهای شکل‌گیری نگرش افراد در روان‌شناسی نسبت به متعلقات ایمان شکل گرفته باشد. ما در این مقاله در پی این هستیم که با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و در قالب یک مطالعه میان‌رشته‌ای، از رهگذر الگوی کارکردی در علم روان‌شناسی اجتماعی، مفهوم نگرش ایمانی و مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر بر تکوین آن را مطالعه کنیم. در ادامه پس از توضیحی کوتاه پیرامون الگوی کارکردی، به معرفی این مؤلفه‌ها و راهبردها در ادبیات قرآن می‌پردازیم.

## ۲. الگوی کارکردی

دانیل کاتز در سال ۱۹۶۰ با انتشار مقاله‌ای با عنوان «رویکرد کارکردی در مطالعه نگرش‌ها»، برای اولین بار الگوی «کارکردی» را برای شکل‌گیری و تقویت نگرش‌ها در سطح نظری ارائه کرد (Katz 1960). فرض بنیادی الگوی کارکردی این است که نگرش‌های افراد برای آن شکل می‌گیرند که کارکردهای مشخص و مثبتی در برآورده نمودن نیازهای درونی افراد دارند (Crisp and Turner 2010, 81). در این معنا، هر یک از نگرش‌ها نیاز خاصی را برآورده می‌کنند و به اصطلاح کارکرد ویژه‌ای دارند. بنابراین، برای تغییر نگرش افراد لازم است نیازهای افراد اعم از نیازهای مشترک و غیرمشترک شناخته شوند و نیز کارکرد ویژه هر نگرش در برآورده نمودن نیازهای ایشان مشخص شود. بر این اساس، معرفی نیازهای اساسی جدید (ایجاد نیاز) یا تغییر در آنها و ارائه پیام‌هایی که همسو با نیازهای افراد است می‌تواند زمینه را برای ایجاد تغییر در نگرش‌ها و شکل‌گیری نگرش‌های جدید در راستای رفع آن نیازها فراهم آورد (رزاقی ۱۳۸۷، ۹۳-۹۴).

این مسئله در مورد ایمان به خدا و دستورات او اهمیت ویژه‌ای دارد و به عقیده برخی محققان، از آنجا که ایمان تعهد اختیاری انسان به یک متعلق است تا لوازم پذیرش

این متعلق را انجام دهد، اگر انسان نیاز خود به خدا و دستوراتش را به درستی درک کند، نگرش مثبت نسبت به خدا و فرامین او در او شکل می‌گیرد و در نتیجه آمادگی عمل مطابق این نگرش در او ایجاد می‌شود. با وجود چنین نگرشی، زمینه برای ایمان آوردن او بیشتر فراهم خواهد شد (رزاقی ۱۳۸۷، ۹۸). در ادامه مهم‌ترین مؤلفه‌ها و راهبردهای مؤثر بر تکوین نگرش ایمانی انسان‌ها در قرآن کریم از منظر الگوی کارکردی و توجه به نیازهای انسانی تبیین می‌شود.

### ۳. راهبردهای قرآنی مؤثر بر تکوین نگرش ایمانی با رویکرد الگوی کارکردی

#### ۱-۳. تأکید بر نیاز وجودی انسان به خدا

انسان در ادبیات قرآن، در ربط و فقر وجودی نسبت به پروردگار معرفی شده است: «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵). این آیه خدا و انسان را در دو طرف طیف غنا و فقر قرار می‌دهد. لازمه صفت غنی به طور علی‌الاطلاق آن است که پروردگار مالک همه موجودات جهان باشد، همه آنها را از فیض وجود بهره‌مند سازد، و هر گونه تصرف و تدبیری در موجودات صورت گیرد بر اثر افاضه وجود و پاسخ مثبت و برآوردن حاجت نیازمندان باشد (حسینی همدانی ۱۴۰۴، ۱: ۴۹۱). از این رو آدمی ذاتاً فقیر است، نه به این معنا که ذاتی دارد و فقری به گونه صفت، بلکه حقیقت ذات و گوهر هستی او در برابر خدا فقر است (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۳۱).

احساس این نیاز به خداوند، با توجه به تحلیلی که در الگوی کارکردی در روان‌شناسی اجتماعی بیان شد، موجب تقویت نگرش مثبت نسبت به پروردگار گشته تا از رهگذر رفع این نیازها، انسان متوجه پروردگار شده و زمینه برای ایمان آوردن وی بیشتر شود. در تربیت دینی، که بر محور ایمان به خدا دور می‌زند، شناخت نیازهای واقعی و درجه اهمیت هر یک و هدایت توجه انسان در جهت نیازهای مهم‌تر در هر موقعیت از مهم‌ترین و اساسی‌ترین اهداف به شمار می‌آید. بر این اساس انسان باید احتیاج وجودی خود به خداوند را در طریق بندگی و اطاعت او جستجو نماید تا در مواجهه با نیازهای واقعی خود به خطا نرفته و به دنبال آن جاذبه این نیازها موجب تقویت نگرش‌های ایمانی وی گردد و زمینه را برای زندگی مؤمنانه فراهم آورد (نک. رزاقی ۱۳۸۷، ۹۸-۹۹).

#### ۲-۳. اشاره به کارکرد دفاعی و ایمنی‌جویی ایمان

انسان در زندگی اجتماعی خود همواره به حمایت از سوی دیگران نیازمند است. اما در بسیاری از موارد، اطرافیان دارای نواقصی هستند که در نتیجه نیاز به یک نیروی معنوی و

ما فوق بشری احساس می‌شود. برخورداری از این پشتیبانی و حمایت درباره خداوند متعال که بهترین تدبیرکننده امور بشر است، در ادبیات دینی از رهگذر «توکل» معرفی شده است. کسی که بر خداوند توکل کند، خداوند او را کفایت نموده (طلاق، ۳) و محبوب پروردگار قرار می‌گیرد (آل عمران، ۱۵۹).

نیاز به ایمنی‌جویی در پناه خداوند به صورت فطری در همه افراد وجود دارد، ولی اغلب مورد توجه قرار نمی‌گیرد. اگر توجه و وابستگی انسان به جهان ماده، هرچند به صورت غیراختیاری و در حوادث و مشکلات سخت قطع شود، آنگاه در عمق دل خود این نیاز را احساس می‌کند (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۲۳۱). از این رو انسان همیشه در جستجوی نقطه اتکایی است که در امور گوناگون خود بر آن تکیه و توکل کند. توکل در این معنا زمینه را برای تسلیم انسان در برابر پروردگار فراهم می‌آورد و از این رهگذر موجب تقویت نگرش ایمانی او نسبت به خداوند و دستورات او می‌گردد. قرآن در جریان جنگ احد از مؤمنانی یاد می‌کند که تنها به نصرت الهی دل بسته بودند و او را حامی و مدافع خود می‌دانستند و این توکل بر ایمانشان نیز افزود (آل عمران، ۱۷۳).

بر این اساس، تقویت نگرش ایمانی مخاطب و به دنبال آن ایمان‌گروی او از رهگذر توکل و اعتماد به خدا در پاسخ به نیاز معنوی انسان به ایمنی‌جویی در خوانش قرآنی از الگوی کارکردی روان‌شناسی اجتماعی قابل تحلیل و تبیین است، که البته منحصر در آن نیست. دقت و بررسی در آیات قرآن نشان می‌دهد که موضوع «تلاش برای نجات از عذاب الهی» نیز از منظر الگوی کارکردی و با کارکرد دفاعی و ایمنی‌جویی تحلیل و بررسی می‌گردد. تعمیم کارکرد قبول نگرش‌ها برای دفاع از خود در مقابل آسیب‌ها (Katz 1960, 172) با یک نگاه دینی، شامل تهدیدهای اخروی علاوه بر تهدیدات دنیوی می‌گردد.

در تحلیل مسئله از منظر الگوی کارکردی، انسان‌ها به منظور حفظ خود از عذاب‌های الهی و نجات از جهنم از مواعظ اندازی دین از لسان قرآن و اهل بیت بهره‌مند گشته، راه هدایت را برمی‌گزینند و از این رهگذر نگرش‌های مؤمنانه خود را تقویت می‌نمایند. مسئله «انذار» از آنجا که در ادبیات قرآنی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد - تا جایی که اساساً قرآن و نیز پیامبر اسلام به عنوان «نذیر» معرفی شده‌اند (فصلت، ۳-۴، اسراء، ۱۰۵) - نقش قابل توجهی در تقویت ایمان و نگرش ایمانی مخاطبان ایفا می‌نماید.

### ۳-۳. تأکید بر عزت و کرامت انسان مؤمن

یکی از سرمایه‌های فطری که در وجود هر انسان بر اساس مشیت حکیمانه الهی به ودیعه قرار داده شده غریزه حب ذات است. یکی از طرق ارضای این غریزه کرامت‌بخشی به متربی و توجه دادن او به ارزش وجودی خویش است (شکوهی یکتا ۱۳۷۳، ۱۲۷). بر این اساس، پاره‌ای از روان‌شناسان نیاز به عزت نفس و «کارکرد عزت‌نفسی» نگرش‌ها را - به این معنا که داشتن نگرش‌های خاص می‌تواند در نگهداری و افزایش عزت نفس یا خود ارزشمندی ما به ما کمک کند- به عنوان یکی از مهم‌ترین کارکردهای نگرش‌ها در الگوی کارکردی روان‌شناسی اجتماعی معرفی می‌کنند (نک. بارون و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۹۹).

قرآن کریم، با توجه به این نیاز فطری، در نظام تربیتی خود انسان‌ها را به داشتن تصویری مطلوب نسبت به خود فرامی‌خواند. این که انسان از روحی الهی برخوردار است (ص، ۷۲) و خلیفه خدا روی زمین معرفی شده است (بقره، ۳۰) و خداوند ملائکه را به سجده در مقابل او واداشته (بقره، ۳۴) و همه چیز را برای او آفریده (بقره، ۲۹)، همه و همه از حرمت نفس انسان از دیدگاه قرآن حکایت می‌کند، تا انسان نیز با آگاهی از منزلت خویش به استعدادهای فراوانی که در او به ودیعت نهاده، آگاه شود و آنها را از دست ندهد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، ۷۰).

در خصوص تأثیر کرامت نفس بر ایمان و ارتقای نگرش ایمانی در افراد باید گفت از آنجا که تکریم الهی به مقام خلقت و آفرینش انسان‌ها مربوط است، اگر انسان خود را آنچنان که هست درک کند، عزت می‌یابد. در چنین وضعی انسان احساس می‌کند پستی و انحطاط لایق شأن و جایگاه عظیم او نیست و خود از آن کناره‌گیری می‌کند: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۹۹)، یعنی در واقع با نوعی معرفه النفس به ایمان و اخلاق و تربیت صحیح بها می‌دهد و بدان ملتزم می‌شود (نک. مهدوی ۱۳۸۶، ۱۹۸).

### ۳-۴. اشاره به کارکرد معنابخشی و هدفمندسازی ایمان نسبت به زندگی

هدفمندی و معناداری در زندگی از جمله دغدغه‌ها و نیازهای هر انسان است که انگیزه حرکت و تعالی را در وی به وجود می‌آورد. قرآن کریم با توجه به این نیاز مهم در انسان‌ها، هدفمندی خلقت و زندگی موجودات خصوصاً انسان را در بسیاری از آیات با زبان اثبات (ذاریات، ۵۶؛ ملک، ۲؛ هود، ۱۱۹؛ طلاق، ۱۲) و نفی (ص، ۲۷؛ انبیاء، ۱۶؛ دخان،

۳۸) مورد توجه قرار داده که در این میان برخی مفسران غرض اصلی آفرینش را عبودیت و بندگی دانسته و سایر غرض‌های بیان‌شده در آیات را از لوازم یا فرع بر آن دانسته‌اند (طباطبائی ۱۴۱۷، ۱۸: ۳۸۸).

از مجموع آیات قرآن چنین برداشت می‌شود که انسان در نگاه دینی بیهوده آفریده نشده و به سوی غایت و هدف خود از آفرینش در حال حرکت و سیروت است. انسان با پذیرش ایمان به مبدأ و معاد خود را ملزم به حرکت در جهت فرمان‌های پروردگار خواهد دانست، حرکتی که با القای هدفمندی برای آفرینش، معنای زندگی او قرار می‌گیرد (نک. طباطبائی ۱۴۱۷، ۱۰: ۲۷۲). از این رو هدف‌گذاری و معنابخشی به زندگی از جمله نتایج و کارکردهای مهم ایمان‌گروی در ادبیات قرآن به حساب آمده که این کارکرد از منظر الگوی کارکردی در روان‌شناسی اجتماعی می‌تواند به عنوان یکی از عوامل اثرگذار بر شکل‌گیری نگرش ایمانی، خصوصاً برای آن دسته از افرادی که در جستجوی معنا و هدفی حقیقی در زندگی خود هستند، نگریسته شود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

الگوی کارکردی یکی از مهم‌ترین الگوهای شکل‌گیری یا تغییر نگرش در روان‌شناسی اجتماعی است که در بستر پاسخ‌گویی به نیاز افراد و معرفی کارکردهای سازگارانه، راهبردها و مؤلفه‌هایی را برای ایجاد نگرش در مخاطبان معرفی می‌نماید. این پژوهش مبتنی بر الگوی کارکردی، مفهوم نگرش ایمانی و مؤلفه‌های مؤثر بر شکل‌گیری آن را در آیات قرآن مورد مطالعه قرار داده و از رهگذر این الگو، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و راهبردهایی را که با اشاره به کارکردی معین در پیوند با مفهوم ایمان، در صدد رفع نیازهای اساسی انسان برمی‌آید، برای تکوین نگرش ایمانی او معرفی می‌نماید.

اولین راهبرد معرفی‌شده تأکید بر «نیاز وجودی انسان به خدا» بوده تا نگرش ایمانی و توحیدی افراد در بستر احساس نیاز وجودی به پروردگار تکوین یا تقویت شود. راهبرد دوم توجه به «کارکرد دفاعی و ایمنی‌جویی ایمان» است تا نگرش ایمانی افراد، با توجه به نیاز حمایتی ایشان، با اتکا به ذاتی قدرتمند رشد یابد و تقویت شود. سومین راهبرد در ادامه تأکید بر «عزت و کرامت انسان مؤمن» معرفی شد تا فرد با درک کرامت حاصل از ایمان و در پاسخ‌گویی به نیاز خویش به عزت نفس، نگرش‌های مؤمنانه خود را بیش از گذشته تقویت نماید. راهبرد چهارم نیز اشاره به «کارکرد معنابخشی و هدفمندسازی ایمان

نسبت به زندگی» نامیده شد تا نگرش ایمانی انسان‌ها با توجه به کارکردی که ایمان در این خصوص افاده می‌کند تقویت و تثبیت گردد.

### کتاب‌نامه

- نهج البلاغه. بی‌تا. به کوشش صبحی صالح. قم: دار الهمجره.
- ابن بابویه. ۱۳۹۸ ق. التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- بارون، رابرت، دونا برن، و بلرتی جانسون. ۱۳۸۸. روانشناسی اجتماعی. ترجمه علی تحصیلی. تهران: کتاب‌آمه.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین. ۱۴۰۴ ق. انوار درخشان. تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: کتاب‌فروشی لطفی.
- رزاقی، هادی. ۱۳۸۷. نگرش و ایمان در تربیت دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. شکوهی یکتا، محسن. ۱۳۷۳. تعلیم و تربیت اسلامی؛ مبانی و روش‌ها. تهران: دفتر برنامه‌ریزی و تألیف کتب درسی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
- مهدوی، سید سعید. ۱۳۸۶. نگاهی به قصه و نکات تربیتی آن در قرآن. قم: بوستان کتاب.
- Baron, Robert A., and Nyla R. Branscombe. 2012. *Social Psychology*. New York: Pearson Education.
- Crisp, Richard J., and Rhiannon N. Turner. 2010. *Essential Social Psychology*. Sage.
- Erwin, Philip. 2014. *Attitudes and Persuasion*. New York: Psychology Press.
- Katz, Daniel. 1960. "The Functional Approach to the Study of Attitudes." *The Public Opinion Quarterly* 24(2): 163-204.

### یادداشت‌ها

1. attitude
2. attitude of faith



## تأملی در نسبت میان مرجعیت عقل و معرفت‌شناسی اشراقی در ایمان‌گروی بشر عصر حاضر

وحید عزیزی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

در عصر حاضر که قوای ادراکی-ذهنی و تعقل برترین ویژگی انسان شمرده می‌شود و شواهد تجربی توانسته‌اند ربط نفس و ذهن و به تبع آن تجربه‌های معنوی و مغز را در مقوله عقل عملی روشن سازند، مرجعیت عقل و تأثیر تکامل تدریجی مغز در گرایش به ایمان مورد توجه فلسفه تکامل‌گرای طبیعی قرار گرفته است. اگر ایمان باورهایی را شامل می‌شود که شأن و جایگاه معرفتی دارند، بی‌شک پسندیده‌تر است که از پشتوانه عقلانی برخوردار باشد، زیرا داده‌هایی که قوای شناختی ویژه برای شواهد تجربی پایه‌ای به ارمغان می‌آورند مقبولیت ایمان مبتنی بر عقل را برای پیروان مکتب‌های فلسفی شاهدگرایی برآورده می‌سازند. از سوی دیگر در مطالعات انفسی پیرامون مسئله ایمان، معرفت اشراقی و جنبه‌های شهودی مرتبه‌ای عالی‌تر را به خود اختصاص می‌دهند. ایمان و عقل مکمل یکدیگر، ضروری تعالی و دو حقیقت هم‌افزا هستند و آنجا که عقل امور مربوط به دغدغه نهایی را حل نشده رها کرده ایمان نقش خود را در اداره حیات انسان‌ها ایفا کرده است. فعالیت‌های متعارف عقل با تنگناهای حاکم بر عقل و نیز خودمحوری آن تحدید می‌شود. هرچند مرتبه ایمان بالاتر از عقل است، اما کارکرد قوای مغزی-ذهنی و به دنبال آن نیروهای عقلانی در بهبود وضعیت انسان عصر حاضر که برای استمرار حیات فردی و اجتماعی خود نیاز جدی به ایمان‌گروی و تجربه‌های معنوی دارد انکارناپذیر است. به نظر لازم و ضروری است که در آموزش‌های رسمی آن دسته از رهیافت‌هایی که به تقویت توأمان ابعاد معرفت‌شناختی، عقلانی و ایمانی بشر می‌انجامد گنجانده شوند.

### کلیدواژه‌ها

مرجعیت عقل، تکامل مغز، ایمان، معرفت اشراقی

۱. استادیار دانشکده علوم و فناوری زیستی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (v\_azizi@sbu.ac.ir)



## **Investigating the Relationship between Authority of the Reason and Illuminationist Epistemology in the Fideism of Contemporary Man**

**Vahid Azizi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

The authority of reason and the effect of the gradual evolution of the brain on faith have been the focus of modern evolutionist philosophy. Having mental faculties and being rational are the highest characteristics of human beings. In terms of practical reason, empirical evidence has clarified the relationship between the soul and the mind, and consequently spiritual experiences and the brain. Faith must undoubtedly be supported by rational arguments if it contains epistemic beliefs. Even though cognitive faculties can provide basic empirical evidence that is acceptable to evidentialists, illumination and intuition seem to be more substantial in subjective studies of the faith. Faith and reason complement each other, and both are necessary for excellence as two synergic truths; where reason has left the matters of the ultimate concern unresolved, faith has played its part in the conduct of life. Conventional activities of reason are limited by the limitations of the reason itself and its autonomy. In spite of the fact that faith lies beyond reason, the role that reason plays in improving the condition of modern man, who is in dire need of faith and spirituality for the continuation of his individual and social life, cannot be discounted. As a result, the items that lead to the strengthening of both reason and faith need to be included in formal education.

### **Keywords**

Authority of the Reason, Brain Evolution, Faith, Illuminationist Epistemology

---

1. Assistant Professor, Faculty of Biological Sciences and Technologies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (v\_azizi@sbu.ac.ir)



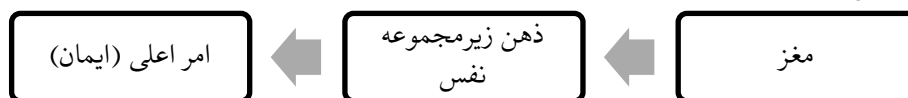
## ۱. مقدمه

پس از ظهور رنسانس علمی، پیدایش مکاتب تجربه‌گرا و ارائه نظریه تکاملی داروین، دین‌پژوهی بیرونی-تطبیقی نوین پایه‌گذاری شد (همتی ۱۳۸۰، ۸۰). در کنار دستاوردهای هنری، ادبی، علمی، صنعتی و تکنولوژیک که به عنوان جلوه‌هایی از تحول رو به صعود اندیشه و ذهن انسان در گذار از مراحل تاریخی نصیب شده است، تکامل دین و معرفت انسان نسبت به تجربه‌های معنوی و ایمان نیز رخ داده است. ابتدای ایمان‌گروی بر عقلانیت و قوای ناطقه انسان و جاهتی قابل اعتنا و همبستگی نزدیک با تکامل فرایندهای مغزی و کارکرد ذهن دارد، به نحوی که رشد درک معانی، معارف دینی و باورمندی را می‌توان تابعی از متغیر تکامل مغز، ذهن و عقل انسان دانست. در دیدگاه فلسفی تکامل‌گرای طبیعی به موازات پیدایش انسان هوشمند<sup>۱</sup> از گونه‌های اجدادی، نازل‌تر، ایمان نیز از مراحل اولیه به سمت یکتاپرستی و باور به متعلق‌های ایمانی کمتر تحول پیدا کرده و در حقیقت نوعی تکامل را تجربه کرده است. به بیان دیگر نوعی رشد تکاملی در درک معانی و معارف دینی در همبستگی با متغیر موسوم به تکامل مغز، ذهن و عقل انسان رخ داده است. در مشرب تکامل‌گرایی اعتقاد بر این است که به محاذات روند تکامل فیزیکی که مغز را نیز در بر می‌گیرد، ایمان نیز از مراحل اولیه تکثرگرای خود به سمت یکتاپرستی تحول پیدا کرده و نوعی تکامل را تجربه کرده است (Quinn 1993, 176)، بدین معنا که در گذر زمان طولانی و در مقیاس تکاملی، نوعی همگرایی در ایمان‌گروی انسان‌ها مشاهده می‌شود و متعلق‌های ایمانی دچار تقلیل معناداری شده‌اند. امروز خداوند عز اسمه کانون باورمندی بیشتر اقوام و شعوب بشری است و سایر متعلق‌های ایمانی در مقام قیاس بسیار اندک هستند.

## ۲. ایمان، جوهر مادی وجود و عقل

انسان هوشمند عصر حاضر میل به تجربه کردن چنان ایمانی را دارد که از پشتوانه عقل برخوردار باشد و از جانب مبانی اندیشه مورد حمایت قرار گیرد. لازمه این امر آن است که قوای ذهنی و فکری به کار آیند، اما واضح است که کارکرد آنها تنها با فعالیت مغز ممکن است. در فلسفه علم حلقه ربط ماده (شبکه‌های گسترده نورون‌ها در مغز) و معنا (ایمان‌گروی و باورمندی به متعلق ایمان) ذهن است. فیلسوفان زیادی کوشیده‌اند از ذهن تعریفی درخور ارائه کنند. یکی از تعاریف عقلایی و مقرون به حقیقت را حکیم الهی صدرالمتألهین عرضه داشته است. او «ذهن» را امر حقیقی و دارای وجود خارجی و

استعداد نفس بر اکتساب علومی می‌داند که برای نفس قابل حصول نیستند. یعنی خداوند، روح انسان را خالی از علم و معرفت به اشیاء آفریده است، به نحوی که هیچ نمی‌داند، اما برای دانستن آماده و مستعد است. پس نفس باید بر حصول علم توانا باشد و در واقع ذهن همین استعداد است. ملاصدرا معتقد است بر خلاف سایر معانی امکان، این امکان استعدادی جزء معانی عقلی انتزاعی و تنها یک اعتبار نیست، بلکه امری حقیقی است (شریعتی و حسینی شاهرودی ۱۳۹۲، ۷۹). می‌توان گفت که بدون وجود ماده - که در اینجا آن را مساوق مغز و ارتباطات گسترده نرونی و مولکول‌های تنظیم‌کننده فعالیت‌های مغزی می‌گیریم - برای ذهن کارکردی متصور نیست و در واقع برآیند کارکرد ذهن و مغز قوه ادراک است. در توافق با این دیدگاه، صدرا نیز ذهن را حیطه ادراکی نفس ناطقه می‌داند که حیثیت استعدادی و درجاتی از شدت و ضعف را نشان می‌دهد و تأثیرات بی‌واسطه‌ای بر خلق اموری در طبیعت، نفس، کنش‌ها، جسم و عوالم دیگر دارد. این حیطه مرتبط با ماده است و علاوه بر تأثیرات باواسطه‌ای که برخارج دارد، خلاقیت‌های بی‌واسطه‌ای نیز بر طبیعت، سایر اذهان، بدن و دیگر عوالم و ساحت‌های نفس دارد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۸، ۱۳۷). شاهدگرایی تجربی دانش بشری در زمینه علوم طبیعی بین جسم و نفس ربط و نسبت قائل است و بیان می‌دارد که این دو جوهر به طور مستقل وجود انسان را تشکیل نمی‌دهند، بلکه این دو بر هم تأثیر و تأثر دارند. پژوهش‌های آندرو نیوبرگ نشان داده است که در تجربه‌های عمیق معنوی و فعالیت‌های ایمان‌گروانه سطح کنش‌های مناطق مشخصی از مغز افزایش پیدا می‌کند (Newberg 2003, 627). او نتیجه‌گیری کرده است که بین دو ترم فلسفی مهم یعنی ماده و معنا رابطه وجود دارد. حلقه ربط ماده (شبکه‌های گسترده نرونها در مغز) و معنا (ایمان‌گروی و باورمندی به متعلق ایمان) ذهن است. به طور خلاصه می‌توان طرحواره زیر را برای این نسبت و ربط در نظر گرفت (شکل ۱).



شکل 1: نقش میانجی‌گرانه ذهن در ابتدای امور اعلای وجود بر ماده

به نظر می‌رسد مغز که در اینجا جوهر مادی زیرساختی برای عملکرد ذهن است امکان مادی لازم برای تغییر و تحول تکاملی را در اختیار دارد و به واسطه دارا بودن خاصیت شکل‌پذیری در گذر زمان طولانی (در مقیاس تکاملی) تغییراتی از قبیل گسترش شبکه‌های

عصبی را تجربه می‌کند و عضوی ایستا چه از لحاظ ساختاری و چه از لحاظ عملکردی نیست.

### ۳. الهیات پویشی

دیدگاه طرح‌شده در بحث حاضر تا حدود زیادی با الهیات پویشی و ایتهد همسو است. الهیات پویشی جنبشی نوین در کلام و فلسفه معاصر در عصر روشنگری است که تفکر متافیزیکی مطروحه در آن متفاوت از متافیزیک سنتی است و رویکرد مثبتی به نظریه تکاملی داروین دارد. محور اعتقادی مکتب شیکاگو - بسط‌یافته الهیات پویشی توسط جان کاب و دانیل دی ویلیامز - این است که اندیشه تکامل و جهان‌بینی تکامل‌گرای داروینی باید به طور جدی مورد توجه قرار گیرد (Wickham 1970, 267). در جهان‌بینی پویشی، جهان دارای اجزای زمانمند و ادغام‌شده در کل و متشکل از قالب‌های درهم‌تنیده و همبسته است که مستمراً در حال صیورورت و پویش است و هرگز دچار تقرر و ایستایی نمی‌شود (گذشته و دلگیر ۱۳۹۳، ۱۰۴).

همسو با این نظر، از دیدگاه برخی اندیشمندان، نوعی جانمندی، بالندگی و پویش بر ایمان به عنوان یک کل منسجم حاکم است (بختیاری و حسامی ۱۳۸۷، ۳۷) و مغز، ذهن و ایمان به موازات هم تکامل پیدا می‌کنند و برای تحقق رشد سطح ایمان، قطعاً تکامل مغز، ذهن و عقل انسان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. به بیان دیگر با تحول مغز و ذهن، تکامل پویشمند ایمان نیز در حال حدوث است.

### ۴. نقش معرفت‌شناسی اشراقی و انفسی

همه آن چه تاکنون در این مقال رفت فرضیه است و صرفاً فکری است که از سوی پاره‌ای شواهد تجربی پشتیبانی می‌شود و بی‌شک مشمول اصل عدم قطعیت است و حکم جزمی به شمار نمی‌آید. در واقع شاهدگرایی تجربی و آفاقی نمی‌تواند در بروز و ظهور امور فرامادی همچون باورمندی به متعلق ایمان در مفهوم انفسی آن نقش تأییدکننده نام داشته باشد، بلکه پسندیده‌تر، علمی‌تر و عقلانی‌تر آن است که به تعدیل دیدگاه مطلق‌انگارانه دخالت داشتن فقط ماده در ساحت ایمان پرداخته شود. عملکرد مغز در فعال شدن ذهن و کارکرد عقل یکی از دو بال پرواز انسان در حرکت به سوی حقیقت‌های برتر است. بال دیگر ایمان و باورمندی شهودی است و این دو بال مکمل یکدیگر، ضروری تعالی و نیروهای هم‌افزا هستند. دغدغه نهایی بشر سعادت و نجات از بندهایی است که او را

محدود ساخته‌اند و زمانی که عقل این مهم را حل نشده رها کرده، ایمان نقش خود را به نیکی در اداره حیات آدمی ایفا کرده است. فیلسوفان زیادی در این مقولات به تفحص پرداخته‌اند که در بین آنان کیرکگور در دیدگاه انفسی خود، ایمان را از مقوله تصمیم و عملی انفسی که بی‌نیاز از ادله غیرقطعی آفاقی است معرفی می‌کند و به تعویق انداختن تصمیم و ایمان را جایز نمی‌شمارد، چون تأخیر در پذیرش سعادت عقلاً جایز نیست (اکبری ۱۳۸۴، ۳۰-۳۴). ناگفته نماند که بر فعالیت‌های متعارف عقل نیز محدودیت‌هایی حاکم است که چه بسا به دلیل تحدیدات حاکم بر جنبه مادی آن باشد. هرچند نزد بسیاری از فیلسوفان ایمان فراتر از عقل است، اما نمی‌توان کارکرد عقل را در بهبود وضعیت انسان عصر حاضر انکار کرد. قبول خطاپذیری عملکرد مغز و ذهن انسان عصر حاضر که در میانه مسیر تکامل خود قرار دارد می‌تواند دیدگاه‌های مادی‌انگار ایمان بشر را تعدیل و توجه او را به آموزه‌های صادق ادیان الهی و غیرالهی معطوف سازد. روشن است که در نگرش‌های انفسی-عرفانی و دیدگاه‌های شهودی-اشراقی به مسئله ایمان، می‌توان کاستی‌های مطالعات آفاقی را که دربرگیرنده ناکافی بودن تجربه‌های شاهدمحور نظیر اطلاعات موجود در پژوهش‌های عصب‌شناختی است تقلیل داد و این نقطه ضعف فلسفه تکامل‌گرای زیست‌شناختی را تا حدودی برطرف کرد. از سوی دیگر روی آوردن به راه‌های جایگزین انفسی حصول ایمان و پرهیز از تعویق باورمندی به متعلق ایمان می‌تواند عواقب ناگوار دوری از ایمان و معنویت را تا حدودی از جامعه بشری برطرف کند. در این صورت هم ایستایی<sup>۲</sup> جسم و روان انسان‌ها تأمین و هم بقای آنان تضمین می‌شود.

## ۵. نتیجه‌گیری

تأثیر متقابل جان و تن آدمی مورد تأیید علم فیزیولوژی و روان‌شناسی است و بی‌شک سلامت جامعه بشری در گرو سلامت جسم و روح و روان آحاد افراد جامعه است. احتمال بقای انسان ایمانی در سایه باورمندی خویش افزایش می‌یابد و فرصت انتقال جوهرهای مادی مؤثر در حیات معنوی و باورمندی به متعلق ایمان که همان ژن‌های مرتبط با تجربه‌های معنوی هستند به نسل‌های بعدی فراهم می‌شود. به این ترتیب فراوانی نسبی چنین ژن‌هایی در خزانه ژنی جمعیت‌های ایمان‌گرا و معنوی رو به افزایش می‌گذارد و ساختار ژنتیکی جمعیت تغییر می‌کند. به گواه شواهد تاریخی، بشریت در گذشته به پرستش انواع معبودها پرداخته اما با ارتقای سطح قوای ناطقه و عقلانیت به نوعی بلوغ

فکری، ذهنی و اجتماعی دست یافته است و با ظهور ادیان الهی و آیین‌های غیرالهی در عرض آن، نوعی همگرایی رخ داده و حرکت کلی او به سمت متعلق‌های ایمانی کمتر بوده است، به نحوی که در عصر حاضر یکتاپرستی آیین غالب است. در بُعد الهیات عملی و کاربردی می‌توان چنین نگرش‌هایی را در آموزش‌های رسمی وارد کرد و مواردی که به تقویت توأمان ابعاد معرفت‌شناختی، عقلی و ایمانی می‌انجامد را گنجانند. در این صورت است که نسل نواندیش کنونی و آیندگان با اعتماد بیشتری به مسئله باورمندی به متعلق ایمان روی می‌آورند و آموزه‌های ادیان الهی و آیین‌های غیردینی معتبر را می‌پذیرند. چون جهان امروز بر تأییدات عقل و آنچه تفکر بر پشتوانه منطقی آن صحه می‌گذارد تکیه بیشتری دارد.

### کتاب‌نامه

- اکبری رضا. ۱۳۸۴. *ایمان‌گروی (نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلانینگا)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بختیاری، محمدعزیز، و فاضل حسامی. ۱۳۸۷. *درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین*. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- شریعتی، فهیمه، و سید مرتضی حسینی شاهرودی. ۱۳۹۲. «ذهن و تأثیرات بی‌واسطه آن از نظر ملاصدرا». *حکمت صدرایی* ۲(۱).
- گذشته، ناصر، و هدیه دلگیر. ۱۳۹۳. «نقش ابرذهن در رمزگشایی از چند دستگاه الهیاتی». *الهیات تطبیقی* ۱۲: ۹۹-۱۱۰.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مفتاح ۱۱.
- همتی، همایون. ۱۳۸۰. *شناخت دانش ادیان*. تهران: نقش جهان.
- Newberg, Andrew, Michael Pourdehnad, Abass Alavi, and Eugene G. d'Aquili. "Cerebral Blood Flow during Meditative Prayer: preliminary findings and methodological issues." *Perceptual and motor skills* 97(2): 625-630.
- Quinn, Philip L. "Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience." *Mind* 102(405): 175-177.
- Wickham, L. R. 1970. "Reason, Truth and God." *The Journal of Theological Studies* 21(1): 267-269.

## یادداشت‌ها

1. Homo sapiens
2. Homeostasis



## نظریه اتحاد عمل و عامل و معمول و نقش آن در تبیین رابطه خودپرستی و خداپرستی

محمد کاظم فرقانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

ملاصدرا اتحاد علم و عالم و معلوم را در همه مراتب علم - و نه فقط مرتبه عقل - بر اساس اتحاد نفس و قوای آن اثبات کرده است. همان براهین ملاصدرا را با افزودن نظریه اتحاد نفس و بدن و نتیجه گرفتن اتحاد اعمال جوارحی با اعمال جوانحی و اتحاد هر دو با نفس عامل می‌توان برای اثبات نظریه اتحاد عمل و عامل به کار برد. همان گونه که در نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم منظور از معلوم متحد با دو تای دیگر معلوم بالذات است که حکایتگر از معلوم بالعرض است، در مورد عمل هم می‌توان معمول را به دو قسم معمول بالذات و معمول بالعرض تقسیم کرد و آنگاه نظریه اتحاد عمل و عامل و معمول را نتیجه گرفت. با تطبیق این نظریه بر عملی که عبادت نامیده می‌شود می‌توان اتحاد عبادت و عابد و معبود را به دست آورد و نشان داد که آنچه اولاً و بالذات معبود آدمی واقع می‌شود همان معبود علمی اوست که با نفس او متحد است و اگر صحیح باشد از معبود عینی حکایت می‌کند و گرنه مابعدای خارجی ندارد. با این بیان می‌توان گفت در هر صورت (چه عبادت صحیح که طی آن معبود حقیقی مورد پرستش قرار می‌گیرد و چه عبادت غلط که طی آن آنچه حقیقتاً سزاوار پرستش نیست عبادت می‌شود) خداپرستی به گونه‌ای همان خودپرستی است. بر اساس مبانی هستی‌شناسانه ملاصدرا به روش دیگر هم می‌توان این همانی خداپرستی و خودپرستی را اثبات کرد. این یکتایی بر اساس دو مبنای وحدت شخصی حقیقت وجود و انحصار معبودیت در خدای متعال (یعنی تنها وجودی که آنچه غیر او موجود دانسته می‌شود وجه اوست و وجه یک چیز به وجهی همان چیز است) قابل اثبات است. با این بیان، تقسیم معبود به بالذات و بالعرض منتفی می‌شود چنان که تقسیم معبود به حقیقی و غیرحقیقی هم رنگ می‌بازد.

### کلیدواژه‌ها

اتحاد عمل و عامل و معمول، خودپرستی، خداپرستی، ملاصدرا

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (forghani@isu.ac.ir)



## **The Theory of “the Unity of the Action, the Actor and the Acted upon” and Its Role in Explaining the Relationship between Self-worship and God-worship**

**Mohammad Kazem Forghani<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Mulla Sadra has proved the unity of the knowing, the knower and the known at all levels of knowledge and not just at the level of intellect based on the unity of the soul and its faculties. The same arguments of Mulla Sadra can be used to prove the theory of the unity of the action and the actor (agent) by adding the theory of the unity of soul and body and concluding the unity of the physical actions with the mental actions and the unity of both with the soul of the actor. Just as in the theory of the unity of the knowing, the knower and the known, the known is the known per se, which denotes the known par accident, one can say the same in the case of the theory of the unity of the action, the actor and the acted upon. By applying this theory to an act called worship, we can achieve the union of the worship, the worshiper and the worshipped and show that what is worshipped in the first place is his known worshipped, which is united with his soul and, if it is true, denotes the objective worshipped and otherwise it has no objective correspondent. Thus, in any case (whether the right worship during which the true god is worshipped or the false worship during which what is not really worthy of worship is worshipped) God-worship is a form of self-worship. According to Mulla Sadra's ontological principles, the identity of God-worship and self-worship can be proved in another way. This unity can be proved on the basis of the two principles of the individual unity of existence and the exclusiveness of worship in the Almighty God. With this statement, the division of the worshipped into per se and par accident is eliminated, just as the division of the worshipped into real and unreal fades.

### **Keywords**

The Unity of the Action, the Actor and the Acted upon, God-worship, Self-worship, Mulla Sadra

---

1. Associated Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (forghani@isu.ac.ir)



## ۱. مقدمه

در مورد حقیقت انسان اختلاف نظر فاحشی میان متفکران مسلمان وجود دارد. برخی حقیقت او را همین بدن محسوس دانسته و از اساس منکر وجود نفس مجرد برای او شده‌اند. اینان نه تنها مادی دانستن انسان را با آموزه‌های دینی مغایر ندانسته‌اند بلکه برعکس اعتقاد به نفس مجرد را یک اعتقاد الحادی معرفی کرده‌اند (الشریف المرتضی ۱۴۳۱، ۱۱۳). اما عموم فیلسوفان مسلمان برای آدمی نفس مجردی قائل شده‌اند که هم اندیشیدن و هم انجام افعال کار اوست. اینان برای نفس قوایی معرفی کرده‌اند که نفس به واسطه این قوا می‌اندیشد و فعل انجام می‌دهد (ابن‌سینا ۱۳۶۴، ۱۶۳). البته اینان وجود بدن برای آدمی را انکار نکرده‌اند و در نتیجه وادار شده‌اند تا بحثی را درباره رابطه نفس و بدن مطرح کنند. نظریه مشهور فیلسوفان در این زمینه تعلق تدبیری نفس به بدن است، یعنی نفس با اراده خود بدن را تدبیر می‌کند و آن را در جهت غایت مورد نظر خود مانند ابزاری به کار می‌گیرد (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۲). بر این اساس انسان دارای دو گونه فعل است: فعل نفس که از آن به فعل جوانحی تعبیر می‌شود، و فعل بدن که فعل جوارحی نامیده می‌شود (اعرافی و موسوی ۱۳۹۰، ۸۷). به دنبال این نظریات پرسش‌هایی چند مطرح می‌شود از جمله این که آیا قوای نفس نیز مانند خود نفس مجردند یا این قوا مادی هستند و یا این که قوای نفس به دو قسم مادی و مجرد تقسیم می‌شوند؟ اگر برخی از قوا مادی هستند چگونه در خدمت نفس قرار می‌گیرند و امر مجرد چگونه در یک امر مادی تصرف می‌کند و آن را به خدمت می‌گیرد؟ و اگر همه قوا مجردند چگونه واسطه تصرف نفس در بدن مادی می‌شوند؟

اندیشیدن که کار نفس است نیز به دو قسم باواسطه و بی‌واسطه تقسیم شده است. در قسم نخست صورتی از شیء مورد ادراک در نفس تحقق می‌یابد که نفس اولاً و بالذات به آن صورت آگاه است و به واسطه آن صورت، خود آن شیء را ادراک می‌کند. این قسم اندیشیدن علم حصولی نامیده می‌شود. اما در قسم دوم، که علم حضوری نامیده می‌شود، خود شیء متعلق ادراک نزد نفس حاضر است (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۶: ۱۶۳). آگاهی انسان به خود را مثال برای این قسم دانسته‌اند که در این حالت عالم همان معلوم است و علم او به آن معلوم هم امری جدای از او نیست. به عبارت دیگر، در این قسم، علم و عالم و معلوم متحدند (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۲۹۲). اما در قسم نخست، هرچند در این تردید نکرده‌اند که معلوم بالعرض، یعنی آن شیء متعلق ادراک، امری جدای از نفس آدمی است، اما در مورد رابطه معلوم بالذات - یعنی همان صورتی که واسطه شده است تا آن

شیء ادراک شود- با نفس ادراک‌کننده دچار اختلاف نظر شده‌اند که آیا آن صورت با نفس متحد است یا بر نفس عارض شده است. همچنین این پرسش مطرح است که رابطه صور ادراک‌شده با قوای ادراکی نفس چگونه است؟

در این مختصر بر اساس نظریات انسان‌شناسانه ملاصدرا که برآمده از مبانی هستی‌شناسانه اوست، پاسخ‌های وی به این پرسش‌ها و نتایج این پاسخ‌ها (اعم از آن که خود وی به این نتایج تصریح کرده باشد یا به عنوان لوازم سخنان وی استنباط شود) مورد اشاره قرار می‌گیرد.

## ۲. اتحاد عمل جوانحی با نفس عامل

چنان که گفته شد، در مورد علم حضوری یک موجود مجرد به ذات خود از جمله نفس آدمی، اتحاد علم و عالم و معلوم مورد پذیرش همه فیلسوفان مسلمان است، اما وقتی پای علم با واسطه به میان می‌آید و صورت شیء مورد ادراک نزد نفس تحقق می‌یابد، رابطه این صورت با معلوم خارجی و با نفس ادراک‌کننده مورد اختلاف نظر واقع می‌شود. عموم فیلسوفان مسلمان رابطه صور معلومه با معلوم خارجی را از سنخ تطابق ماهوی دانسته‌اند و آنگاه در صدد پاسخ به اشکال‌هایی برآمده‌اند که قول به تطابق ماهوی ایجاب می‌کند. ملاصدرا هم از این قاعده مستثنا نیست و حکایتگری صور ذهنی از موجودات خارجی را بر اساس تطابق ماهوی آنها توجیه می‌کند (ملاصدرا ۱۳۸۸، ۱۵۰). اما آنچه ملاصدرا را از سایر فیلسوفان متمایز می‌کند قول او به رابطه اتحادی صور علمی با نفس است. بر خلاف فیلسوفان دیگر که این رابطه را انضمامی و از قبیل رابطه جوهر و عرض می‌دانند. بر اساس نظر ملاصدرا، صور علمیه اعم از آن که صور عقلی باشند یا صور خیالی و یا حتی صور حسی، با نفس عاقل متحدند (ملاصدرا ۱۳۷۵، ۷۰). حال این پرسش مطرح می‌شود که هر صورت ماهیت خاصی دارد که از ماهیت معلوم خارجی حکایت می‌کند و نفس هم ماهیت خاص خود را دارد، چگونه ماهیت‌های مختلف می‌توانند با هم متحد شوند؟ پاسخ ملاصدرا به این اشکال بر اساس قول او به اصالت وجود و امکان تحقق ماهیت‌های مختلف به وجود واحد سامان می‌یابد (ملاصدرا ۱۳۷۵، ۷۳). تمایز عقل و خیال و حس هم تمایز مراتبی است، یعنی همگی از مراتب یک وجود هستند که نفس نامیده می‌شود. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا عقل همان نفس عاقل است و صور معقوله نیز با آن متحدند و فعل تعقل نیز همان تحقق یافتن صور معقوله نزد نفس است. همین تعبیر را می‌توان برای خیال و متخیل و متخیل و نیز برای حس و حاس و محسوس به کار برد. مبنای این سخن نظریه دیگر ملاصدرا است که نفس را با قوای نفس

متحد می‌داند، یعنی خیال همان نفس است که در مرتبه خیال ظهور کرده است، و حواس ظاهری و باطنی نیز همان نفس هستند که در مرتبه حس ظهور کرده است (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۸: ۲۲۱). نکته مهم این است که ملاصدرا در دو مورد اخیر این اتحاد را بر این اساس توجیه می‌کند که صور خیالی و صور حسی از صقع ذات نفس صادر می‌شوند و به عبارت دیگر قیام این صور به نفس قیام صدوری است نه قیام حلولی (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۲۳۴). به عبارت دیگر، این نفس آدمی است که در قالب ماهیت‌های مختلف ظهور می‌کند و آن ماهیت‌ها هرچند از حیث ماهوی متفاوت و متمایزند، از حیث وجود یکی هستند و وجود آنها چیزی جز همان وجود نفس نیست (ملاصدرا ۱۳۴۱، ۲۴۸). از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا افعال نفس را با خود نفس متحد می‌داند و این اتحاد از سنخ اتحاد علت و معلول است که در اندیشه ملاصدرا معلول شأنی از شئون علت است و نه موجودی گسسته از آن (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۲۹۹). افعال نفس هم اعم از صور علمیه‌ای است که از نفس صادر می‌شود یا افعالی مانند اراده و تصمیم. پس تا اینجا اتحاد عمل جوانحی با نفس عامل به دست آمد (نتیجه ۱).

### ۳. اتحاد عمل جوارحی با عمل جوانحی

نظریه دیگر ملاصدرا که در این بحث باید مورد توجه قرار گیرد نظریه او درباره رابطه نفس و بدن است. گفته شد که عموم فیلسوفان مسلمان این رابطه را رابطه‌ای تدبیری می‌دانند، یعنی برآنند که نفس و بدن دو موجود متمایزند که یکی مجرد از ماده است و دیگری امری مادی است که مانند ابزار در دست آن موجود مجرد قرار دارد و از سوی آن تدبیر می‌شود. اما ملاصدرا نفس و بدن را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۸: ۳۲۶). از این نظریه ملاصدرا می‌توان به نظریه دوگانه‌انگاری مرتبه‌ای تعبیر کرد (فرقانی و شمس‌آبادی ۱۳۹۸، ۱۲۱). بر اساس این نظریه، نه نفس مجرد انکار شده است و حقیقت انسان تنها همین بدن انگاشته شده است و نه بدن تنها ابزار دانسته شده و حقیقت انسان تنها نفس مجرد معرفی شده است. وجود یک شخص که اکنون انسان نامیده می‌شود ابتدا فقط جماد بوده است که طی حرکت تکاملی جوهری مراحل نباتی و حیوانی را طی کرده و اکنون به مرحله‌ای رسیده است که انسان نامیده می‌شود (ملاصدرا ۱۳۴۱، ۲۳۵). هرچند تا زمانی که از زیست دنیوی برخوردار است و از این زیست نمرده است انسان حیوان است، نه انسان انسان. البته مرگ از این زیست برای رسیدن به مقام انسان می‌تواند اختیاری باشد و می‌تواند طبیعی یا اخترامی باشد. بر اساس نظریه دوگانه‌انگاری مرتبه‌ای، اعمال بدنی و اعمال نفسانی که به ترتیب اعمال جوارحی و اعمال جوانحی نامیده

می‌شوند فعل بدن و نفس اند و چون بدن و نفس دو مرتبه از یک حقیقت‌اند، این اعمال نیز برآمده از آن حقیقت واحد تلقی می‌شوند. بر این اساس، می‌توان گفت که عمل بدنی ظهور مادی همان عمل نفسانی است، چنان که خود بدن ظهور مادی همان نفس مجرد است که منشأ اعمال نفسانی شده است. برای مثال، ایستادن ظهور مادی اراده نفس برای ایستادن بدن است و در نتیجه اراده ایستادن با خود ایستادن دو مرتبه از یک حقیقت‌اند. پس تا اینجا اتحاد اعمال جوانحی با اعمال جوارحی به دست آمد (نتیجه ۲).  
با کنار هم قرار دادن دو نتیجه‌ای که تاکنون به دست آمده است می‌توان نتیجه گرفت که نفس با اعمال جوارحی هم متحد است (نتیجه ۳).

#### ۴. اتحاد عمل و معمول

حال که از بحث رابطه عمل و عامل عبور کردیم وقت آن است که به رابطه عمل و معمول بپردازیم. در بحث از علم گفته شد که معلوم بالذات با علم متحد است، یعنی وقتی شما به درخت علم دارید علم شما با درخت ذهنی (که همان ظهور نفس شما در قالب ماهیت درخت است) متحد است، هرچند با درخت خارجی که معلوم بالعرض شماست متحد نیست. همین بحث را می‌توان درباره عمل هم تکرار کرد، یعنی وقتی شما کسی را دوست می‌دارید (محبت ورزیدن به عنوان یکی از اعمال جوانحی لحاظ می‌شود)، اولاً و بالذات تصویری را که شما از او در ذهن دارید دوست می‌دارید، نه مابعدای خارجی این تصویر را (که ممکن است مطابق واقعی تصویر ذهنی شما از او باشد و شما او را آنچنان که هست شناخته باشید و ممکن است مطابق واقعی آن نباشد و شما در شناخت او دچار خطا شده باشید). پس محبوب شما اولاً و بالذات همان معلوم شماست. تا اینجا این نتیجه به دست می‌آید که عمل جوانحی با معمول بالذات متحد است (نتیجه ۴).

اگر این نتیجه را در کنار نتیجه ۱ قرار دهیم، بر اساس قاعده «متحد با متحد، متحد است» این نتیجه به دست می‌آید که نفس عامل با معمول بالذات متحد است (نتیجه ۵) و همچنین می‌توان نتیجه گرفت که عمل جوانحی با عامل و با معمول متحد است (قاعده اتحاد عمل و عامل و معمول) (نتیجه ۶).

اگر این نتیجه را در کنار نتیجه ۲ یا نتیجه ۳ قرار دهیم این نتیجه به دست می‌آید که عمل جوارحی هم با معمول بالذات متحد است (نتیجه ۷) و همچنین عمل جوانحی و عمل جوارحی و عامل و معمول بالذات همگی با هم متحدند (نتیجه ۸).

#### ۵. تطبیق نتیجه بر عمل عبادت

حال می‌توان این نتیجه را بر عملی که عبادت نامیده می‌شود (مثلاً نماز خواندن) منطبق

کرد، بدین صورت که نفس که اراده می‌کند نماز بخواند با خود اراده که فعل نفس است متحد است و اراده نماز خواندن (فعل جوانحی) با مجموعه حرکات و سکناات و اذکاری که نماز نامیده می‌شود و بدن آنها را انجام می‌دهد (فعل جوارحی) متحد است و همگی چیزی جز همان حقیقت انسان نیستند که در مرتبه‌ای نفس و در مرتبه‌ای بدن نامیده می‌شود و یک بار به صورت اراده ظهور می‌کند و یک بار به صورت حرکات بدنی. همچنین همه اینها (اراده عبادت، عبادت بدنی، نفس و بدن) با معمول بالذات (در اینجا معبود بالذات) متحدند (اتحاد عبادت و عابد و معبود) یعنی انسان وقتی عبادت می‌کند آنچه اولاً و بالذات متعلق عبادت او واقع می‌شود تصویری است که از معبود در ذهن خود دارد (همان طور که در مورد محبت گفته شد). حال اگر آن تصویر بر معبود بالعرض یعنی موجود خارجی که به واسطه معبود بالذات معبود واقع شده است مطابق و آن معبود خارجی سزاوار پرستش باشد، این عبادت صحیح و پسندیده است، و اگر چنین نباشد، این عبادت نادرست و باطل و مذموم است. برای مثال، یک بت پرست که می‌پندارد بت نفع و ضرری برای او دارد و در نتیجه در برابر او کرنش و برای او قربانی می‌کند، اولاً و بالذات تصویری را که از بت در ذهن دارد می‌پرستد، اما چون بت خارجی چنین نیست و فاقد نفع و ضرر است (سزاوار پرستش نیست) این عبادت نادرست است. خداپرستان هم اولاً و بالذات تصویری را که از خدا در ذهن دارند می‌پرستند. اگر این تصویر به درستی حکایتگر از خدای واقعی باشد، آن خدای واقعی ثانیاً و بالعرض معبود ایشان واقع شده است و عبادتشان صحیح و پسندیده است، وگرنه چیزی را می‌پرستند که وجود خارجی ندارد و عبادتشان باطل است. برای مثال، تصویر مجسمه از خدا موجودی است که در آسمان روی تخت نشسته است و دارای دست و پا و چشم است. اما چون این تصویر حکایتگر از الله نیست و الله تعالی این ویژگی‌ها را ندارد عبادتشان نادرست و باطل است. همچنین بر اساس اتحاد عبادت و عابد و معبود می‌توان گفت که آنچه اولاً و بالذات معبود آدمی واقع می‌شود خود اوست یعنی خودپرستی عین خداپرستی است.

### ۶. بیانی دیگر در اثبات این همانی خود پرستی و خدا پرستی

بر اساس مبانی هستی‌شناسانه ملاصدرا به روش دیگری هم می‌توان این همانی خداپرستی و خودپرستی را اثبات کرد. این یکتایی بر اساس دو مبنای وحدت شخصی حقیقت وجود و انحصار معبودیت در خدای متعال (یعنی تنها وجودی که آنچه غیر او موجود دانسته می‌شود وجه اوست و وجه یک چیز به وجهی همان چیز است) (سبزواری ۱۴۱۳، ۱: ۶۲) قابل اثبات است.

وحدت شخصی وجود بیان می‌دارد که آنچه در واقع موجود است یک حقیقت است که به خودی خود موجود است و اساساً غیر از او چیزی تحقق ندارد تا او بخواید بدان وابسته باشد. این حقیقت همان الله تعالی است. بر اساس این مبنا نه اثبات وجود خدا به ابطال دور و تسلسل نیازمند است و نه اثبات توحید برهان می‌طلبد (سبزواری ۱۴۱۳، ۲: ۵۰۵). آنچه غیر خدا پنداشته می‌شود در واقع ظهور و جلوه خداست و به عبارت دیگر وجه الله است و از آنجا که ظهور یک چیز خود اوست که تجلی کرده است و نه غیر او، خدا و عالم قابل حمل بر یکدیگرند یعنی می‌توان گفت که «عالم خداست» چنان که می‌توان گفت که «خدا عالم است». البته حمل این دو بر یکدیگر نه حمل اولی ذاتی است و نه حمل شایع صناعی، بلکه حمل حقیقت و رقیقت است. خدا حقیقت عالم است و عالم رقیقه خداست. همچنین تنها معبود این حقیقت است و هر چیز دیگری که مورد پرستش واقع شود از آن رو مورد پرستش واقع شده است که موجود و کمالاتی است و چون موجودیت و کمالات او وجه خداست در واقع خدا مورد پرستش واقع شده است. حال این نتیجه را بر عبادت آدمی منطبق می‌کنیم. آدمی هر چیزی را که پرستد از جمله خود را در واقع خدا را پرستیده است. با این بیان، تقسیم معبود به بالذات و بالعرض منتفی می‌شود چنان که تقسیم معبود به حقیقی و غیرحقیقی هم رنگ می‌بازد.

### کتاب‌نامه

- ابن سینا. ۱۳۶۴. *النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية*. تهران: مرتضوی.
- ابن سینا. ۱۳۷۵. *الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغة.
- اعراف، علیرضا، و سید نقی موسوی. ۱۳۹۰. «گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانجی». فقه ۱۸ (۴).
- سبزواری، ملاحادی. ۱۴۱۳. *شرح المنظومة*. تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب.
- الشریف المرتضی. ۱۴۳۱. *الدخيرة فی علم الکلام*. تحقیق السید احمد الحسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فرقانی، محمدکاظم، و مجید شمس‌آبادی حسینی. ۱۳۹۸. «تبیین دوگانه‌انگاری مرتبه‌ای در نفس‌شناسی صدرایی و جایگاه آن در میان نظریات فلسفه ذهن». حکمت صدرایی ۱۵: ۱۲۱-۱۲۹.
- ملاصدرا. ۱۴۱۰. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا. ۱۳۸۸. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا. ۱۳۷۵. *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. رساله اتحاد العاقل و المعقول. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- ملاصدرا. ۱۳۷۸. *سه رساله فلسفی*. المسائل القدسیة. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، ۱۳۴۱. *عرشیه*. تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: مولی.



## درک کودکان مقطع ابتدایی از خداوند در مسیر آموزش با توجه به نظریه پیاژه

محمد فیض اللهی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

هدف این مطالعه، بررسی نوع و چگونگی درک و شناخت کودکان مدارس ابتدایی و پیش‌دبستانی از خداوند است. مرور پیشینه پژوهشی نشان داد که تاکنون در این رابطه پژوهش‌های اندکی در ایران صورت گرفته است. برای رسیدن به این هدف، از پژوهش کیفی با رویکرد تلفیقی استفاده شد. جامعه هدف این پژوهش کلیه دانش‌آموزان پسر مقطع ابتدایی و پیش‌دبستانی شهرستان چادگان بودند و تعداد نمونه ۴۲ نفر از این جامعه بود که از طریق نمونه‌گیری از نوع هدفمند انتخاب شدند. روش‌های جمع‌آوری اطلاعات کیفی شامل مصاحبه با کودک، مصاحبه با معلمان باتجربه و نقاشی کودکان بوده است. برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل محتوایی استفاده شد و نتایج نشان داد کودکان با توجه به مراحل رشد شناختی پیاژه و با توجه به ویژگی‌های آن مرحله، شناخت‌های متفاوتی از خداوند در تصورشان دارند. البته موضوعاتی مثل پیامبران، قرآن، دعاها و تعداد زیادی از مسائل مربوط به خداوند نیز در سیر پژوهش مورد تأکید قرار گرفته است تا به طور جامع از درک کودکان مقطع ابتدایی از خداوند شناخت حاصل شود. یافته‌ها بیانگر آن است که کودکان ابتدا با مفاهیمی که مصداق‌های محسوس و عینی دارند آشنا می‌شوند و به میزانی که ذهن آنها رشد می‌یابد و توانا تر می‌شود، مفاهیم مجردتر و انتزاعی‌تر را درک می‌کنند. مفاهیم خاص دینی، مانند مفهوم خدا، معاد، پیامبر، نماز، حج، نیایش و معجزه، مانند سایر مفاهیم از قاعده کلی شکل‌گیری مفاهیم در ذهن کودک پیروی می‌کند. توجه به این نکته سبب می‌شود که آموزش دینی، مانند سایر آموزش‌ها، متناسب با ظرفیت‌های ذهنی آنان تنظیم و ارائه شود.

### کلیدواژه‌ها

شناخت خداوند، کودکان مقطع ابتدایی، نظریه پیاژه، آموزش

۱. دانشجوی کارشناسی آموزش ابتدایی، دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید باهنر، اصفهان، ایران.  
(mohammadfeizollahi@gmail.com)



## **Elementary School Children's Understanding of the Concept of God thorough the Process of Education According to Piaget's Theory**

**Mohammad Feyzollahi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

The purpose of this study is to investigate the type and quality of understanding of God in elementary and preschool children. A review of the research background showed that so far little research has been done in this field in Iran. To achieve this goal, qualitative research with an integrated approach was used. The target population of this study was all primary and preschool male students in Chadegan city and the sample size was 42 people from this population who were selected by purposive sampling method. Qualitative data collection methods included interviewing the children, interviewing experienced teachers, and analyzing the children's drawings. The content analysis method was used to analyze the data. The results show that children have different knowledge of God according to the stages of Piaget's cognitive development and according to the characteristics of each stage. To have a comprehensive understanding of children's knowledge of God, topics such as the prophets, the Qur'an, prayers, and a large number of issues related to God have also been investigated. Findings indicate that children first get familiar with concepts that have objective and tangible examples. As their minds grow and become more powerful they know and understand more abstract concepts. Other religious concepts, such as the concepts of God, resurrection, prophet, prayer, Hajj, prayer, and miracle, like other concepts, follow the general rule of formation of concepts in the child's mind. Having this point in mind, we must adjust religious education, like other education, in accordance with their mental capacities.

### **Keywords**

Knowledge of God, Elementary School Children, Piaget Theory, Education

---

1. B.A. Student in Elementary Education, Bahonar branch, Farhangiyan University, Isfahan, Iran. (mohammadfeizollahi@gmail.com)



## ۱. مقدمه

معرفت و شناخت خدا در آموزه‌های دینی جایگاه ویژه‌ای دارد و ابواب مفصلی را در متون روایی به خود اختصاص داده و آن را «اول دین» دانسته‌اند (دلشاد تهرانی ۱۳۸۳، ۶۳). دانش‌آموزان به تناسب سن و میزان تحول عقل و شناخت خود برداشت‌هایی از مفاهیم دارند. آشنایی با این مفاهیم موجب درک بهتر آنان و برخوردی درست در رویارویی با سخنانی می‌شود که از کودکان درباره مفاهیم دینی می‌شنویم. پژوهش‌های روان‌شناسان در زمینه رشد دینی اطلاعات مفیدی را در اختیار معلمان، والدین و مربیان قرار می‌دهد و نحوه درک و فهم کودکان و نوجوانان از مفاهیم مجردی مثل خدا، شیطان و بهشت را روشن می‌کند (دادستان ۱۳۹۸، ۵۴). با این اطلاعات، نگرانی‌ها در بُعد تربیت دینی کاهش می‌یابد و می‌توان روش‌های آموزش مذهبی را بر اساس ظرفیت دانش‌آموزان انتخاب کرد. در ادامه به سیر تفکر مذهبی کودکان و نوجوانان می‌پردازیم. در این نوشته سعی شده است با توجه به ویژگی‌هایی که کودک در هر سن دارد تصوراتش از مفهوم خدا به دست آید تا بر اساس آن بتوان آموزش دینی بهتری را به دانش‌آموزان ارائه داد.

## ۲. روش تحقیق

در پژوهش حاضر از رویکردی تلفیقی استفاده شد. این روش به کودکان اجازه می‌دهد تا فارغ از علایق و مهارت‌هایشان به گونه‌ای فعال درگیر روند تحقیق شوند (Alison 2004). جامعه هدف این پژوهش کلیه دانش‌آموزان پسر مقطع ابتدایی بودند که در سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۹ در دبستان‌های دولتی شهرستان چادگان مشغول به تحصیل بودند. از جامعه هدف پژوهش، ۴۲ دانش‌آموز با روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند. ارتباط طولانی و مشاهده مستمر، تلفیق روش‌های گردآوری داده‌ها (مصاحبه، مشاهده، نوشتار)، تلفیق زمانی (بررسی در زمان‌های مداوم و امکان بازخورد به داده‌ها) از خصوصیات این مطالعه است.

## ۳. یافته‌های تحقیق

زمانی که کودک به مدرسه می‌رود یا، به قول پیاژه، وارد دوره عملیات عینی می‌شود، که این حدود ۷ تا ۱۱ سالگی است، رفته‌رفته توان غلبه بر محدودیت‌های فکری دوره قبل را پیدا می‌کند. مثلاً می‌تواند از چند بُعد به پدیده‌ها بنگرد و همچنین از حالت خودمحوری او کاسته می‌شود. کودک سعی می‌کند پدیده‌ها را با توجیحات فیزیکی توضیح دهد (باهنر

در این دوره کودکان دبستانی می‌کوشند خدا را در قالب یک انسان فرض کنند، یک انسان خارق‌العاده و اعجاب‌انگیز. توجیه‌های آنها گاهی مادی و خام و گاه فوق‌مادی است. مثلاً گاهی خدا را مرئی و قابل رؤیت و به شکل آتش و نور و گاه نامرئی می‌پندارند و این مسئله نشان می‌دهد که کودک میان مرحله تفکر شهودی و عینی معلق است. به عقیده گلدمن، این اندیشه تا نه سالگی ادامه دارد، ولی از نه تا سیزده سالگی دیدگاه کودک درباره خدا از حالت یک انسان فوق‌العاده به موجودی فوق‌طبیعی تغییر می‌یابد (موریس ۱۳۷۴، ۴۷). گلدمن این مرحله را به طور کلی تفکر مذهبی-عینی می‌خواند. به مرور که دنیای کودک بزرگ‌تر می‌شود، ایمان او نیز توسعه می‌یابد. این کودکان خدا را موجود عادل می‌دانند که اگر کاری را برای رضای او انجام دهند، خدا نیز جبران خواهد کرد. خدا موجودی انسان‌گونه تلقی می‌شود. کودک ممکن است خدا را بالاتر از هر چیزی بداند و این نشان تحول‌یافتگی کودک نسبت به دوره قبلی است، ولی ممکن است او را به صورت انسان نیز تصور کند. او ممکن است خدا را شخصی تصور کند که دست و پا دارد و می‌تواند راه برود و سخن بگوید. حتی ممکن است در خیال خود خداوند را در خانه‌ای ببیند که مهمانانی دارد و در وقت مقرر غذا می‌خورد یا می‌خواهد. کودک خدا را دارای احساساتی چون شادی، غم، خشم و آرامش تصور می‌کند. این تصورات خدا را برای کودک واقعی‌تر می‌کند و موجب می‌شود بتواند راحت‌تر با او پیوند برقرار کند. درک کودک پنج ساله تا ده ساله پذیرش خاصی نسبت به این تصویرها دارد (دادستان ۱۳۹۶، ۸۷). تصور هر یک از پدیده‌ها و موجودها به آنها کمک می‌کند تا بتوانند دریافت‌های خود را درباره خدا به زبان بیاورند. در واقع کودکان با گفتن جملاتی مثل «من فکر می‌کنم خدا نور است، زیرا...»، سعی دارند برترین و زیباترین صفاتی را که تاکنون درک کرده‌اند به خداوند نسبت دهند. کودکان در این سن تصاویری ساده و سطحی از عقاید دینی دارند. هنگامی که کودکان می‌گویند «خدا سرپرست و ولی ماست»، او خدا را شبیه پدر و مادر خود می‌داند و همه توانایی‌ها و حتی ناتوانایی‌های والدین خود را نیز به خدا تسری می‌دهد. کودکان ۹ تا ۱۲ ساله می‌توانند با عبور از تصور فوق‌انسانی به فوق‌طبیعی به این نتایج برسند: خدا همه جا هست و در عین حال در مکان مشخصی نیز حضور دارد. به عبارت ساده‌تر با توجه به مفاهیم و اصطلاحاتی که پیاژه در نظریه خود آورده گزارشی بدین گونه از پژوهش ارائه می‌شود:

۶ تا ۹ ساله‌ها: پاسخ‌های «نمی‌دانم» کودکان ۶ تا ۹ سال نسبت به کودکان ۳ تا ۶ سال کمتر است، ولی پاسخ‌های این دوره سنی نیز ناتوانی آنان را در درک مفاهیم انتزاعی

مانند خدا روشن می‌سازد و حکایت از تصور مادی آنان از خدا دارد. البته این تصور در حال ظریف‌تر و نامریی شدن و به صورت شعله آتش یا نور درآمدن است (طلائیان ۱۳۸۹، ۵۳). هنوز آثار اعتقاد به قابل رؤیت بودن خداوند در میان آنها وجود دارد و تشبیه به انسان در پاسخ‌های آنان همچنان به چشم می‌آید، ولی به صورت انسانی و با وجودی فوق‌العاده از نور است. ۸۷ درصد کودکان معتقدند خدا همه جا هست، ولی ۵۴ درصد آنان وجود خدا را در جاهای خاص رد کرده‌اند که این نشان‌دهنده توانایی آنان است.

۹ تا ۱۳ ساله‌ها: پاسخ‌های این دوره سنی از نظر کمی و کیفی نسبت به دوره سنی پایین‌تر متفاوت است و نشان‌دهنده آغاز توانمندی ذهنی آنان برای درک مفهوم انتزاعی خداست. ۶۸ درصد آنان به آفریننده بودن، خالق بودن یا صفات برجسته خداوند اشاره داشته‌اند. این دلیل فهم واقعی آنان از این معانی نیست. هیچ کودکی ادعا نکرده که می‌توان خدا را با چشم یا هر وسیله مادی دیگری دید. بیشتر آنان به این که خداوند همه جا یا جاهای خاص هست اعتراف کرده‌اند که نشانه افزایش توانایی ذهنی آنها برای درک مفهوم انتزاعی خدا و حل چیزهایی است که در مراحل پیشین مشکل به نظر می‌رسید. ولی نمی‌توان از عناصر تفکر عینی و آثار نارسایی‌هایی در تفکر غافل مانند که مانع عبور کامل آنان به سوی تفکر انتزاعی می‌شود. تعداد کمی از کودکان خدا را به چیزهایی مانند نور، گازی بی‌رنگ، ابر و فرشته تشبیه می‌کنند و می‌کوشند تصویری از خدا به صورت خورشید، شعله‌ای آتشین و امواج نور ارائه دهند.

### ۳-۱. تصور کودک از برخی صفات الهی

کودک پیش‌دبستانی بر این باور است که خداوند دارای ویژگی‌های فیزیکی با قدرتی سحرآمیز است که در برابر اعمال بد و ناپسند خشمگین می‌شود و تنبیه می‌کند. با این حال بیشتر کودکان خدا را دوست خود می‌دانند. در سال‌های نخست دبستان، تا حدود دوازده سالگی، ترس پیشین کاهش می‌یابد و به گونه‌ای دیگر بدل می‌شود که مربوط به قدرت فوق‌العاده خداوند است و می‌تواند در دنیای ما در قالب معجزه یا واقعه دیگری ظهور یابد. او در گذشته برای بازدید مخلوقات به زمین می‌آمد، ولی اکنون در بهشت زندگی می‌کند و آن مسائل اتفاق نمی‌افتد. بعد از دوازده سالگی، تصورات غیرفیزیکی و روحانی از خداوند پدید می‌آید. ترس از خدا به جهت قدرت فراگیر او نسبت به همه چیز و همه کس جایگزین گونه‌های پیشین ترس می‌شود که سرآغاز ورود به سطح بالاتر تفکر است (خادمی ۱۳۷۰، ۹۷). کودکان سال‌های نخستین دبستان بر اساس علایق انسان‌نگاری

خدا را به عنوان بشری فوق‌العاده تصور می‌کنند، ولی بر خلاف دوره پیشین اعمال الهی از نظر آنان پیش‌بینی‌ناپذیر و بی‌دلیل نیست. تا حدود ۱۲ سالگی همان برداشت‌های دینی درباره تقدس ادامه می‌یابد و در این زمان است که تصورات فیزیکی به تدریج جای خود را به عقاید غیرفیزیکی و روحانی می‌دهد. گروه دیگری که در محدوده سن ۸ تا ۱۲ سال قرار دارند تقدس یک مکان را به دلیل حضور خدا می‌دانند که این مسئله بیشتر با توجهی فیزیکی همراه است و گاهی نیز یک مکان به دلیل رخ دادن معجزه مقدس می‌شود. از حدود ۱۲ سالگی به بعد، این توضیحات قالبی غیرفیزیکی و روحانی پیدا می‌کند.

کودکان هنگامی که مشغول دعا و مناجات با خداوند هستند برداشت‌هایی متناسب با دنیای شناختی خود دارند و بر اساس سنین مختلف درباره خدایی که با او حرف می‌زنند تصورات گوناگونی دارند که این تصورات را برمی‌شماریم:

۶ تا ۹ سالگی: در نیایش و عبادات، خدا ویژگی‌های انسان فیزیکی را دارد. هنگامی که کودک سرگرم دعاست، خدا را به صورت فیزیکی در آن محل حاضر می‌داند یا می‌پندارد خداوند در بالای سر او، در بهشت، با وسایل مادی به کلام و خواسته‌های او گوش می‌دهد. این کودکان تصور می‌کنند دعاهای آنها به صورتی کاملاً سحرآمیز و سریع مستجاب می‌شود و اگر این طور نباشد، علت آن در مسائل اخلاقی کودکان است.

۱۰ تا ۱۲ سالگی: بیشتر دعاهای نوع‌دوستانه مشاهده می‌شود. مفهوم خدا در عبادات از صورت انسانی به صورت فوق‌بشری و فوق‌طبیعی تغییر می‌یابد و کمی بعد، در دوره نزدیک به بلوغ، تصور فیزیکی خدا جای خود را به تصوراتی با روحانیت بیشتر می‌دهد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

بر اساس پژوهش انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که درک دانش‌آموزان ابتدایی از مفاهیم پایه‌ای دین، مانند «خدا»، «پیامبر»، «امام»، «بهشت و جهنم»، «دعا» و «قرآن» درکی ساده و نزدیک به امور محسوس است. آنان در این سنین این واژه‌ها را مانند واژه‌های دیگر از بزرگ‌ترها شنیده‌اند. کودکان در ابتدا که این واژه‌ها را می‌شنوند به معانی مبهم و غیرشفافی از آنها دست می‌یابند. لذا در به‌کارگیری آنها دقت چندانی ندارند و با تصور ویژه خودشان همراه است. همچنین می‌توان بیان داشت که توانایی ادراکی کودکان محدود است و در حد رشد عقلی و ویژگی‌های روانی خود با مفاهیم متعالی ارتباط برقرار می‌کنند. البته این

موضوع نقص محسوب نمی‌شود و نباید کودک را تحت آموزش تحمیلی قرار داد تا آن گونه که ما خدا یا مرگ را می‌شناسیم بشناسند و درک کنند. همچنین با بررسی اطلاعات به دست آمده می‌توان نتیجه گرفت که کودکان ابتدا با مفاهیمی که مصداق‌های محسوس و عینی دارند آشنا می‌شوند و به میزانی که ذهن آنها رشد می‌یابد و توانا تر می‌شود مفاهیم مجردتر و انتزاعی‌تر را درک می‌کنند. درک مفاهیم برای کودک از قاعده کلی حرکت از مفاهیم محسوس به سوی مفاهیم معقول و انتزاعی پیروی می‌کند. پیش از آموزش هر موضوع و هر مفهومی باید دانست که کودکان چه درکی از آن دارند. این دانش از دو جنبه حائز اهمیت است. اولاً، به معلم کمک می‌کند درباره آن موضوع به گونه‌ای با کودک سخن بگوید که بفهمد و با آن ارتباط برقرار کند و پاسخ مناسب دهد. ثانیاً، آگاهی از درک شناختی کودکان درباره مفاهیم دینی این توانایی را به معلم می‌دهد که مسیر رشد هر مفهومی را بیابد و در جهت ارتقای آن مفهوم در ذهن کودک برنامه‌ریزی کند. دانش آموز در سنین ابتدایی خدا را بیشتر به صورت انسانی جسمانی تصور می‌کند که در مکانی زندگی می‌کند. البته پذیرفته است که همواره هست یا حداقل فکر نمی‌کند که خداوند از دست می‌رود. کودک متناسب با همین برداشت، درباره خداوند خیال‌پردازی می‌کند. ممکن است او را در خانه‌ای مجلل جا دهد، ممکن است او را بالاتر از ابرها تصور کند و گمان کند که وقتی بزرگ‌ترها رو به آسمان می‌کنند او در آسمان است. کودک احساسات انسانی برای خدا فرض می‌کند. اگر پدر و مادر از مهربانی، صمیمیت و دانایی خداوند سخن گفته باشند، کودک تصویر خوشایند و اطمینان‌بخشی از خداوند پیدا می‌کند، اما اگر خداوند را ابزار کنترل کودک قرار داده باشند، بیشتر او را شبیه پدیری سخت‌گیر می‌یابد که هر لحظه باید از او در هراس بود. البته همین تصور محدود جسمانی و شبه‌انسانی کودک است که خداوند را برای او عینی و واقعی می‌کند و می‌داند که هست و می‌توان با او بود و حضورش را لمس کرد، گرچه او را نمی‌بیند.

### کتاب‌نامه

- باهنر، ناصر. ۱۳۹۷. آموزش مفاهیم دینی همگام با روانشناسی رشد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- پیاژه، ژان. ۱۳۷۳. پنج گفتار. ترجمه نیک‌چهره محسنی. تهران: بنیاد.
- خادمی، عزت. ۱۳۷۰. «درک کودکان دبستانی از مفاهیم دینی». فصلنامه تعلیم و تربیت ۲ (۲۷): ۹۳-۱۱۳.
- دادستان، پریخ. ۱۳۹۶. ۱۸ مقاله در روانشناسی. تهران: سمت.

دادستان، پریخ. ۱۳۹۸. ارزشیابی شخصیت کودکان بر اساس آزمون‌های ترسیمی. تهران: رشد.  
دلشاد تهرانی، مصطفی. ۱۳۹۳. تفسیر موضوعی نهج البلاغه. قم: دفتر نشریات معارف.  
طلائیان، زهرا. ۱۳۸۹. «آموزش مفهوم خدا به کودک». کودک ۱ (۶۷): ۵۲-۵۴.  
موریس، دبس. ۱۳۷۴. مراحل تربیت. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.



## چالش‌هایی پیش روی الهیات عملی

اکبر قربانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

الهیات عملی را می‌توان نوعی گسترش کاربردی و کارکردی آموزه‌های الهیاتی، یا برآمده از الهیات، در زندگی انسان دانست. نوشتار حاضر، با توجه به معنای عام الهیات، به برخی چالش‌های پیش روی الهیات عملی می‌پردازد. چالش اول انتظار بشر از دین است. با عنایت به انتظار گسترده از دین است که می‌توان پای الهیات را به قلمرو اجتماع و نهادهای اجتماعی کشاند. اگر انتظار حداقلی از دین داشته باشیم، نقش الهیات چندان برجسته نخواهد بود. چالش دوم رابطه سنت و تجدد است. در دوران سنت و با نگرش سنتی برخی نهادهای اجتماعی پیوند وثیقی با دین و الهیات داشتند، اما در نگرش و دوران متجدد نقش اجتماعی یا سازمانی الهیات غالباً بر عهده نهادهای جدید برآمده از علوم جدید و دنیای متجدد است. از این رو، در دوران متجدد و با نگرش تجددگرایانه، الهیات عملی متهم به نوستالژی و موضع انفعالی می‌شود. چالش سوم مصادره الهیات عملی توسط روحانیت رسمی است. تاریخ دین و الهیات حکایت از این دارد که روحانیت رسمی و حکومتی با رویکردی انحصارطلبانه و تمامیت‌خواهانه توانسته است دین و الهیات را به نفع خود و در راستای افزایش قدرت و ثروت و نفوذ اجتماعی خود مصادره کند. هرچند این مصادره گهگاه به مصلحت عمومی و اجتماعی منجر شده است، اما به نظر می‌رسد مفسده این مصادره بیش از مصلحت آن باشد. چالش چهارم جهانی شدن است. با توجه به فرایند جهانی شدن، اهمیت و ضرورت الهیات جهانی افزایش یافته است. از این رو، الهیات عملی بدون غلبه بر بنیادگرایی و انحصارگرایی دینی نمی‌تواند به حل و فصل مسائل و معضلات جهانی کمک کند. توفیق و گسترش الهیات عملی در گرو پاسخ نظری و عملی به چالش‌های پیش‌گفته است، چالش‌هایی که نه تنها الهیات بلکه خود دین و دین‌ورزی را نیز به مخاطره انداخته است.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، انتظار بشر از دین، سنت و تجدد، روحانیت رسمی، جهانی شدن

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، واحد اردستان، اردستان، ایران.

(qorbani61@gmail.com)



## **Challenges Facing Practical Theology**

**Akbar Qorbani<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Practical theology can be considered as a kind of practical and functional expansion of theological teachings or something derived from theology in human life. The present article, considering the general meaning of theology, addresses some of the challenges facing practical theology. The first challenge: human expectation of religion. It is according to the widespread expectation of religion that theology can enter the realm of society and social institutions. By a minimum expectation from religion, the role of theology will not be so prominent. The second challenge: tradition and modernity. In the traditional era and with a traditional attitude, some social institutions have been closely related to religion and theology, but in the modern attitude and era, the social or organizational role of theology is often relegated to new institutions from the new sciences and the modern world. Hence, in the modern age and with a modern attitude, practical theology is accused of a nostalgic and passive attitude. The third challenge: confiscation of practical theology by the official clergy. The history of religion and theology shows that the official and governmental clergy, with an exclusive and totalitarian approach, has been able to confiscate religion and theology in their favor and in order to increase power, wealth, and social influence. Although this confiscation has occasionally led to the public and social interest, it seems that the corruption caused by this confiscation is more than its interest. The fourth challenge: globalization. Due to the process of globalization, the importance and necessity of global theology have increased. Hence, practical theology, without overcoming religious fundamentalism and exclusivism, cannot solve global problems. The success and development of practical theology depend on the theoretical and practical response to the aforementioned challenges; Challenges that have endangered not only theology but also religion itself.

### **Keywords**

Practical Theology, Human's Expectation from Religion, Tradition and Modernity, Official Clergy, Globalization

---

1. Assistant Professor, Islamic Teachings Department, Ardestan Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Ardestan, Iran. (qorbani61@gmail.com)



## ۱. مقدمه

یکی از شاخه‌های نسبتاً جدید الهیات، که پیشینه آن در غرب مسیحی به فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) بازمی‌گردد، الهیات عملی است. الهیات عملی، که بنا بر تقسیم‌بندی شلایرماخر در کنار الهیات فلسفی و الهیات تاریخی قرار می‌گیرد (Schleiermacher 1966)، در واقع نوعی گسترش کاربردی و کارکردی آموزه‌های الهیاتی یا برآمده از الهیات در زندگی و اجتماع انسانی است. نوشتار حاضر برخی چالش‌های پیش روی الهیات عملی را برشمرده و کوشیده است تا گسترش و توفیق الهیات عملی را در نسبت با این چالش‌ها تبیین و تحلیل کند.

## ۲. انتظار بشر از دین

یکی از پرسش‌های ناظر به دین و زندگی دینی پرسش انتظار بشر از دین است. این پرسش از منظرهای گوناگونی قابل طرح و بررسی است و خاستگاه‌های متفاوتی دارد (نک: نقد و نظر ۱۳۷۵). به نظر می‌رسد اشاره به دو رویکرد کلی در انتظار بشر از دین برای مقصود ما در این نوشتار کفایت می‌کند، که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

## ۲-۱. انتظارات گسترده از دین

در این رویکرد، که به ویژه روحانیت سنتی و نیز بنیادگرایان دینی از طرفداران آن به شمار می‌آیند، دین و آموزه‌های دینی پاسخگوی نیازها و مسائل مادی و معنوی و تأمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان و اجتماع انسانی دانسته می‌شود. این مدعا دست‌کم از دو راه مدلل شده است: یکی این که آفریدگار و منشأ انسان و دین یکی است و هم اوست که با علم و قدرت و خیرخواهی مطلقش نیازها و مسائل زندگی دنیوی انسان و عوامل و موانع سعادت او را می‌داند و می‌تواند و می‌خواهد که برای آنها پاسخی مطمئن و تضمین‌شده فراهم آورد و از طریق ارسال رسل و تشریح شرایع چنین کرده است. دیگر این که برخی گزاره‌های دینی شاهدی بر این انتظار گسترده از دین است، از جمله این عبارت قرآنی که «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء» (نحل، ۸۹). در این رویکرد، قلمرو دین چنان گسترده است که افزون بر هدایت معنوی و اخلاقی و سعادت اخروی، شامل بسیاری از جزئیات زندگی دنیوی نیز می‌شود و از حکومت و سیاست گرفته تا اقتصاد و بازار و خانواده و آموزش و پرورش را در بر می‌گیرد. در این رویکرد است که از علم دینی و دانشگاه اسلامی و اقتصاد اسلامی و بانک‌داری اسلامی و مدیریت اسلامی و حتی روان‌شناسی اسلامی و طب اسلامی سخن می‌رود.

## ۲-۲. انتظارات محدود از دین

رویکرد دوم، با عنایت به این که موضوع و هدف دین هدایت معنوی و اخلاقی و سعادت اخروی و ابدی انسان است، کوشیده است انتظارات متناسب با موضوع و هدف دین را مطرح کند. بسیاری از چیزهایی که طرفداران دیدگاه نخست بر دوش دین و آموزه‌های دینی نهاده‌اند، در دیدگاه دوم بر عهده عقل و تجربه انسان در طول تاریخ نهاده شده است. افزون بر روشنفکران و نواندیشان دینی معاصر که از طرفداران این رویکرد هستند، در آرا و آثار اندیشمندان پیشین نیز می‌توان شواهدی برای آن یافت. برای نمونه، ابن خلدون طبابت را دستاورد وحی نمی‌داند و از وظایف پیامبر (ص) برنمی‌شمارد: «فإنه إنما بُعِثَ ليعلمنا الشرائع، و لم يُبعث لتعريف الطب و لا غيره من العاديات» (ابن خلدون ۱۴۲۱، ۴۰۵).

در این رویکرد، عقل یا مجموع قوای ادراکی انسان مقدم بر متن دین دانسته می‌شود و با همین عقل و قوای ادراکی است که انسان با دین مواجه می‌شود و آن را تفسیر و تبیین می‌کند. بر پایه این نگرش، معنای عبارت قرآنی «و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» از این قرار است که هر آنچه به هدایت و سعادت انسان مربوط باشد در این کتاب (قرآن) آمده است. در واقع، با توجه به این که قرآن برای هدایت انسان است، مراد از «کل شيء» نیز روشن می‌شود (در تفصیل این معنا، نک. طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۲۵).

اگرچه بحث در چند و چون مسئله انتظار بشر از دین خارج از مقصود این نوشتار است، اما رویکرد دوم صحیح به نظر می‌رسد و قابل دفاع است. رویکرد نخست، چه در مسیحیت و چه در اسلام، قرین صحت و موفقیت نبوده است. هشدار برخی نواندیشان جهان مسیحی را باید جدی گرفت که مسلمانان را از پیمودن راه رفته مسیحیان بر حذر می‌دارند (کیوپیت ۱۳۸۵، ۱۲).

حال می‌توان گفت که با عنایت به انتظار گسترده و حداکثری از دین است که می‌توان از الهیات عملی سخن گفت و پای الهیات و آموزه‌های الهیاتی را به قلمرو اجتماع و نهادهای اجتماعی کشاند. اگر انتظار محدود و حداقلی از دین داشته باشیم، نقش الهیات چندان برجسته نخواهد بود و الهیات عملی گسترش و توفیق‌چندانی نخواهد داشت و مقبول نخواهد افتاد. البته الهیات عملی در قلمرو مورد انتظار از دین و الهیات می‌تواند مفید و مؤثر باشد، به این شرط که از حدود و ثغور خود فراتر نرود و توفیق دیگران را به پای خود ننویسد.

### ۳. سنت و تجدد

دنیای متجدد و نگرش تجددگرایانه، با ویژگی‌هایی همچون استدلال‌گرایی، تجربه‌گرایی و رشد علوم تجربی، فناوری، صنعت، بازار آزاد، انسان‌مداری، فردگرایی، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال، در پنج قرن گذشته به تدریج نمایان و فراگیر شده و خرد و کلان و پیر و جوان را در بر گرفته است. در این وضعیت مدرن، دین و الهیات که فرآورده و بازمانده دوران سنت‌اند به سختی می‌توانند جایگاه و پایگاه پیشین و سنتی خود را حفظ کنند. در دوران سنت و با نگرش سنتی، برخی نهادهای اجتماعی پیوند وثیقی با دین و الهیات داشته است، اما در نگرش و دوران متجدد نقش اجتماعی یا سازمانی الهیات غالباً بر عهده نهادهای جدید برآمده از علوم جدید و دنیای متجدد است. ساختارهای دنیای متجدد، کم یا بیش، دنیای انسان را آباد و رفاه و آسایش او را تأمین کرده و جایی برای دخالت دین و الهیات باقی نگذاشته‌اند. دین و الهیات، با حفظ حرمت و قداست، به حاشیه رفته‌اند و نوعی تشریفات معنوی به شمار می‌آیند. ورود الهیات به قلمروهایی همچون محیط زیست، بنیادهای نیکوکاری، بازار و اقتصاد، حکومت و سیاست، تفریح و سرگرمی، بهداشت و درمان، و حتی آموزش و پرورش، چیزی جز پیروی و تقلید از ساختارها و سازمان‌های دنیای متجدد نیست. از این رو، در دوران متجدد و با نگرش تجددگرایانه، که البته پیراسته از نقد و انتقاد نیست، الهیات عملی متهم به نوستالژی (دل‌تنگی برای گذشته) و موضع انفعالی می‌شود. در این شرایط، الهیات عملی آنگاه گسترش و توفیق می‌یابد که اولاً طرحی نو دراندازد و ثانیاً گرهی از کار فروبسته‌ای بگشاید.

### ۴. مصادره الهیات عملی توسط روحانیت رسمی

آنجا که پای دین و الهیات به میان می‌آید، ناگزیر پای روحانیت رسمی نیز به میان کشیده می‌شود. تاریخ پرفرازونشیب دین و الهیات حکایت از این دارد که روحانیت رسمی و حکومتی، با رویکردی انحصارطلبانه و تمامیت‌خواهانه، توانسته است دین و الهیات را به نفع خود و در راستای افزایش قدرت و ثروت و نفوذ اجتماعی مصادره کند. هرچند این مصادره گهگاه به مصلحت عمومی و اجتماعی منجر شده است، اما به نظر می‌رسد مفسده این مصادره بیش از مصلحت آن باشد. با نگاهی آسیب‌شناسانه می‌توان دریافت که الهیات عملی بیش از الهیات فلسفی و الهیات تاریخی زمینه و ظرفیت ورود و تاخت‌وتاز روحانیت رسمی را دارد. در واقع، اقتضای الهیات عملی این است که با اجتماع و نهادها و سازمان‌های اجتماعی درآمیزد. این پیوند می‌تواند منافع و موقعیت‌های چشم‌نوازی را

فراهم آورد و طمع عالمان و الهی‌دانان را برانگیزد. طبیعی است که روحانیت رسمی بیش از دیگران به این منافع و موقعیت‌ها چشم بدوزد. البته در اینجا سخن بر سر حذف روحانیت رسمی از صحنه الهیات عملی نیست، بلکه تمامیت‌خواهی و انحصارطلبی ایشان است که نگران‌کننده است و می‌تواند الهیات عملی را به دکانی تقدس‌آمیز فروکاهد.

### ۵. جهانی شدن

زیستن در دنیای معاصر بدون فهمی شایسته از جهانی شدن و شرایط و لوازم خاص آن چندان ثمربخش و کارآمد نیست. بسیاری از مسائل و معضلات دنیای معاصر جهانی است و محدود به کشور و منطقه خاصی نیست. دین‌ورزی و الهیات نیز در این گذر و گذار تحولاتی داشته و دارند. امروزه نمی‌توان تنها به آموزه‌های الهیاتی یک دین و مذهب توجه داشت و الهیات ادیان و مذاهب دیگر را نادیده انگاشت. با توجه به فرایند جهانی شدن، اهمیت و ضرورت الهیات جهانی افزایش یافته است، چیزی که نادیده گرفتن آن به انزوای دینی و مذهبی یا رویکردهای تند و افراط‌گرایانه می‌انجامد. از این رو، الهیات عملی بدون غلبه بر بنیادگرایی و انحصارگرایی دینی نمی‌تواند به حل و فصل مسائل و معضلات جهانی کمک کند. مدارس دینی و دانشگاه‌ها لازم است تعلیم و تربیت طلاب دینی و دانشجویان الهیات و نیز آموزش‌های تکمیلی الهی‌دانان و عالمان دینی را با توجه به وضعیت جهانی‌شده کنونی بازنگری و تدوین کنند.

### ۶. نتیجه‌گیری

نگرش آسیب‌شناسانه به الهیات عملی مسائل و چشم‌اندازهای این شاخه از الهیات را روشن‌تر می‌سازد و استحکام و کارآمدی آن را افزایش می‌دهد. توفیق و گسترش الهیات عملی در گرو پاسخ نظری و عملی به چالش‌های پیش‌گفته است، چالش‌هایی که نه تنها الهیات بلکه خود دین و دین‌ورزی را نیز به مخاطره انداخته است.

### کتاب‌نامه

ابن‌خلدون، عبدالرحمن. ۱۴۲۱ ق. مقدمه ابن‌خلدون. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

کیویت، دان. ۱۳۸۵. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.  
نقد و نظر (مجله). ۱۳۷۵. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Schleiermacher, Friedrich. 1966. *Brief Outline on the Study of Theology*.

Translated by Terrence N. Tice. John Knox Press.



## حضور اجتماعی زنان با توجه به رویکرد شهید مطهری به حقوق فطری

ساره لاریجانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

حضور اجتماعی زنان از مسائل مورد مناقشه میان اندیشمندان مسلمان است. به طور کلی شاهد دو رویکرد سنت‌گرا و تجددگرا در این حوزه هستیم، به گونه‌ای که برخی با تمسک به رویکرد سنتی به برتری مرد بر زن در خلقت تأکید داشته و همین را مبنای تفاوت‌های حقوقی دو جنس و محرومیت زنان از بسیاری از شئون اجتماعی قرار داده‌اند. در نقطه مقابل گروه تجددگرا با الهام گرفتن از تفکر لیبرال غربی با اصرار بر اصول آزادی و برابری حضور حداکثری برای زنان را طلب می‌کنند. این مقاله گفتمان سومی بر مبنای تفکر شهید مطهری در خصوص حضور اجتماعی زنان مبنی بر دو اصل عدالت و حقوق فطری ارائه می‌دهد. رویکرد شهید مطهری را می‌توان در سه مؤلفه خلاصه کرد: (الف) زن و مرد در انسانیت مشترک هستند؛ (ب) در هر دو جنس استعدادها و قابلیت‌های فطری وجود دارد که سعادت انسان در گرو به فعلیت رساندن آنهاست؛ (ج) برای به فعلیت رساندن برخی از استعدادها انسان احتیاج به وجود فضای فعال و رقابتی در عرصه اجتماعی است. لذا از منظر عدالت اجتماعی باید زمینه‌های حضور فعالانه بانوان با حفظ موازین اسلامی در عرصه‌های مختلف علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فراهم شود. در این پژوهش، برای یافتن دیدگاه شهید مطهری در این باره از روش تحلیل متنی بهره گرفته شده است.

### کلیدواژه‌ها

شهید مطهری، حقوق فطری، عدالت، مشارکت اجتماعی زنان

۱. سرپرست دپارتمان مطالعات زنان دانشگاه اهل بیت (ع)، تهران، ایران. (sarehala@gmail.com)



## **Women's Social Participation Based on Motahhari's Approach to Natural Rights**

**Sareh Larijani<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Today, in spite of all the Muslim intellectuals' efforts with regard to women's socio-political participation, there are still doubts about this issue in some Muslim countries. Even in Iranian society, the status of women in certain social matters is still not clear. In this article, we are going to investigate the issue from a religious perspective in the light of Morteza Motahhari's intellectual arguments based on the concepts of social justice and natural rights (Huquq-i fitri). In fact, women's social participation is still one of the controversial issues among Muslim thinkers. Hence, we are witnessing two extremist tendencies in this area. On the one hand, there are traditionalists who restrict women's social participation because of an unjustified connection between women's social activity and the increase in sensuality. On the other hand, there are those who, influenced by Western liberalism and so emphasizing freedom and equality, expect women's maximum public activities even though they do not present any clear structure for women's public life. These intellectuals either do not make their arguments based on any religious notions or theorize their approach based on a weak religious argument. This study aims to present an alternative approach that avoids extremism and is based on the principles of justice and natural rights. This alternative approach according to Motahhari's thought has three main components: 1. Men and women are equal in humanity, 2. Both genders possess capacities and potentialities on which the happiness of human are dependent, 3. To actualize some of these potentialities, humans need to participate in social activities. This study is a library research project based on textual analysis.

### **Keywords**

Morteza Motahhari, Natural Rights (Huquq-i fitri), Justice, Women's Social Participation

---

1. Head of the Department of Women Studies, Ahlul Bayt University, Tehran, Iran.  
(sarehala@gmail.com))

## ۱. مقدمه

امروزه با همه تلاش‌هایی که روشنفکران مسلمان در مورد حضور بانوان در صحنه‌های سیاسی-اجتماعی انجام داده‌اند هنوز ابهاماتی در مورد جایگاه اجتماعی زنان وجود دارد. به طور کلی شاهد دو رویکرد سنت‌گرا و تجددگرا در این حوزه هستیم، به گونه‌ای که برخی با تمسک به رویکرد سنتی به برتری مرد بر زن در خلقت تأکید دارند و همین را مبنای تفاوت‌های حقوقی دو جنس و محرومیت زنان از بسیاری از شئون اجتماعی قرار داده‌اند. چرا که میان حضور زنان در اجتماع و بالا رفتن مفاسد اخلاقی ارتباطی بلاوجه برقرار می‌کنند. در نقطه مقابل گروه تجددگرا با الهام گرفتن از تفکر لیبرال غربی، با اصرار بر اصول آزادی و برابری، حضور حداکثری برای زنان را طلب می‌کنند، بدون آن که ساختار روشنی برای حضور اجتماعی زنان طراحی کرده باشند، و مهم‌تر آن که این گرایش خود را به هیچ مبنای دینی مستند نمی‌کند و یا با استناد ضعیف در این زمینه نظریه‌پردازی می‌کنند.

بدون شک شهید مطهری یکی از مؤثرترین شخصیت‌های معاصر ایران است که در طول عمر بابرکت خود تلاش نمود تا یک نظام جامع اسلامی در زمینه‌های فردی و اجتماعی را پایه‌گذاری کند و از این طریق به بررسی مکاتب مختلف فکری و شبهات مطرح در جامعه پرداخت. مسئله حقوق زن در اسلام یکی از موضوعاتی است که استاد مطهری درباره‌اش احساس خلأ و نقصان می‌کرد و لذا فعالانه وارد این عرصه شد و تألیفات متعددی از وی در این زمینه به یادگار مانده است، از جمله نظام حقوق زن در اسلام و مسئله حجاب.

اهمیت رویکرد شهید مطهری در مسئله زنان روش‌شناسی عقلانی-فلسفی ایشان است. او در بررسی حقوق زن در اسلام تلاش می‌کند که فلسفه حکم را بیان کند و در این راستا بر دو اصل حقوق طبیعی و عدالت تأکید بسیار دارد. در نظام حقوق زن در اسلام می‌گوید: «بحث ما صد درصد جنبه فلسفی دارد، به فلسفه حقوق مربوط است، به اصلی مربوط است به نام اصل عدل که یکی از ارکان کلام و فقه اسلامی است» (مطهری ۱۳۷۶، ۱۲۴). لذا شاهد هستیم که وی به نتایجی در باب زنان خصوصاً حضور اجتماعی آنان دست یافت که با رویکرد رایج سنتی بسیار متفاوت بود. این مقاله تلاش دارد گفتمان سومی در باب مشارکت اجتماعی زنان بر مبنای تفکر شهید مطهری با تکیه بر دو اصل عدالت و حقوق فطری ارائه دهد.

## ۲. مبانی فکری شهید مطهری در بحث حقوق اجتماعی زنان

قرائت شهید مطهری از حضور اجتماعی زنان را می‌توان ناشی از مبانی زیر دانست:

- تمایز میان نظام زندگی خانوادگی و اجتماعی
- حقوق فطری
- تعریف عدالت و عدالت اجتماعی

### ۱-۲. تمایز میان نظام زندگی خانوادگی و اجتماعی

شهید مطهری صراحتاً میان زندگی منزلی و اجتماعی بشر تمایز قائل است، چرا که بشر طبیعتاً گرایش به تشکیل خانواده و داشتن فرزند دارد. لذا برای فهم صحیح حقوق و تکالیف دو جنس در کانون خانواده باید کتاب خلقت را مورد مذاقه قرار داد و با شناخت صحیح تفاوت‌های تکوینی به بیان حقوق و تکالیف زوجین در نظام خانواده پرداخت. از نظر او، تفاوت‌های تکوینی به معنای برتری یک جنس و نقصان جنس دیگر نیست، بلکه صرفاً برای نیل به هدف والا و مقدسی که همان حفظ و استحکام کانون خانواده است لحاظ شده‌اند. از این رو استاد مطهری نظریه حقوق برابر اما نا متشابه را در نظام خانوادگی مطرح می‌کند. حال آن که وی نظام اجتماعی را نظامی قراردادی و یا قراردادی-طبیعی می‌داند که افراد بشر در آن از حقوقی برابر و متشابه بهره‌مند می‌شوند (مطهری ۱۳۷۶، ۱۴۵). همین امر نقطه آغازین این مقاله است که بر چه مبنایی شهید مطهری زنان و مردان را از لحاظ حقوقی برابر با یکدیگر در عرصه اجتماع می‌داند.

### ۲-۲. حقوق فطری در نگاه استاد مطهری

حقوق فطری و ارتباط آن با حقوق الهی از زمره مسائلی است که میان علمای الهیات در ادیان مختلف مطرح بوده است (Griffel 2007, 42). در منابع اسلامی نیز حقوق طبیعی ذیل مبحث «مستقلات عقلیه» مطرح می‌شود. مستقلات عقلیه عبارت است از یک سلسله احکام عقلی که عقل مستقل از شرع قادر به درک آنهاست، مانند فضیلت عدالت (محقق داماد ۱۳۹۴، ۱۳۶). ذهن فلسفی شهید مطهری موجب شده او فلسفه حقوق طبیعی را به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی تفکر خود در حوزه‌های مختلف اسلامی از جمله حقوق زنان برگزیند تا حدی که وی را فیلسوف فطرت می‌خوانند (بهشتی ۱۳۹۳).

هرچند می‌توان دریافت استاد مطهری از فلسفه حقوق طبیعی را متأثر از دیدگاه استادش علامه طباطبایی دانست، باید توجه داشت که او این مبحث را به صورت عمیق‌تر



مورد بررسی قرار داده است.<sup>۱</sup> نظریه استاد مطهری در فلسفه حقوق طبیعی مبتنی بر اصل علت غایی است. رویکرد وی را می‌توان در مؤلفه‌های زیر خلاصه کرد:

۱. طبیعت دارای هدف است و دستگاه خلقت موجودات را به سمت تکامل استعدادهایی که در وجودشان نهفته است سوق می‌دهد.

۲. هر استعداد طبیعی سندی است بر یک حق طبیعی.

۳. انسان به واسطه خلیفه الله بودن جایگاه ویژه‌ای در جهان خلقت دارد و لذا صاحب فطریاتی خاص هست که شهید مطهری آنها را در غالب پنج گروه میل به حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی، خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش تقسیم‌بندی می‌کند (مطهری ۱۳۶۹، ۷۹-۸۴). تمام انسان‌ها اعم از مرد و زن به حکم انسان بودن دارای این ویژگی‌های فطری هستند و البته سعادت انسان‌ها در گرو رشد متوازن این استعدادهاست.

۴. تفسیر شهید مطهری از حقوق فطری در ارتباط تنگاتنگی با تعریف وی از اصل عدالت قرار دارد. به عبارت دیگر، عدالت و حقوق فطری دو اصل به هم تنیده در تفکر استادند.

### ۳-۲. رویکرد استاد مطهری به عدالت و تأثیر آن در مشارکت اجتماعی بانوان

به جهت اهمیتی که مفهوم عدالت در تفکر اسلامی در ابعاد مختلف فقهی و کلامی دارد، متفکرین مسلمان تعاریف و وجوه متفاوتی را برای آن لحاظ کرده‌اند. به طور مثال علامه جعفری عدالت را رفتار مطابق با قانون می‌داند (جعفری ۱۳۹۲، ۲۵۴). سید محسن طباطبایی حکیم، عدالت را ملکه نفسانی می‌داند که انسان را به سمت انجام واجبات و ترک محرمات سوق می‌دهد (طباطبایی حکیم ۱۳۸۹، ۳۳۲). از دیدگاه علامه طباطبایی، «عدالت اجتماعی عبارت است از این که حق هر صاحب حقی را به او بدهند» (طباطبایی ۱۳۶۳، ۵۷۰).

شهید مطهری نیز در آثار متعدد به تبیین و تعریف اصل عدالت و وجوه مختلف آن در اسلام پرداخته است که مهم‌ترین آنها کتاب گرانسنگ *عدل الهی* است. برای پیدا کردن درکی روشن از دیدگاه او از عدالت اجتماعی و به تبع، تأثیر آن در مشارکت اجتماعی زنان به نکات زیر باید توجه کرد:

الف. استاد مطهری عدالت را بر مبنای حق (حقوق طبیعی) تعریف می‌کند، «عدالت عبارت است از این که آن استحقاق و آن حقی که هر بشری به موجب خلقت

خودش و به موجب کار و فعالیت خودش به دست آورده است به او داده شود؛ نقطه مقابل ظلم است» (مطهری ۱۳۹۷، ۲۲۶).

ب. نه تنها عدالت امری مستقل از دین است، بلکه از مقیاس‌های اسلام و در سلسله علل احکام است. «نه این است که آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین» (مطهری ۱۳۷۷، ۲۲۶).

ج. ارتباطی عمیق و ناگسستنی میان قوانین الهی (شرع) و قوانین طبیعی وجود دارد. هرچند هر دو قانون از سمت خداوند است، اما حقوق فطری که نشئت گرفته از قانون خلقت و آفرینش هستند بر قانون شرع مقدم‌اند. «خداوند قانون دین را هماهنگ قوانین فطرت و خلقت مقرر فرموده» (مطهری ۱۳۹۲، ۵۴).

د. تلازمی به‌هم‌تنیده میان حق و تکلیف وجود دارد، بدین معنا که برخی از حقوق طبیعی تنها در سایه انجام تکالیف قابل استیفا هستند. انسان به واسطه داشتن دو قوه عقل و اراده قادر خواهد بود به وظایف خود (خصوصاً در حوزه اجتماع) عمل کند و در مقابل به حق طبیعی خود دست یابد (مطهری ۱۳۹۲، ۹۲).

### ۳. جایگاه حقوق طبیعی و عدالت در زندگی اجتماعی

با توجه به مباحث بالا چند سؤال اساسی مطرح می‌شود: آیا حقوق طبیعی می‌تواند مبنای حقوق اجتماعی قرار گیرد؟ آیا عدالت اجتماعی به معنای برابری مطلق افراد بشر در اجتماع است؟ آیا هر نوع تبعیض و نابرابری به معنای بی‌عدالتی است؟ شهید مطهری جامعه بشری را به پیکری زنده تشبیه می‌کند که از مجموعه‌ای از اعضا تشکیل شده است که شغل‌ها و حرفه‌ها میان آنها تقسیم می‌شود. یکی از تفاوت‌های جامعه با پیکر زنده در این است که اعضای پیکر هر کدام محل و مقام ثابتی دارند، اما جایگاه و وظایف افراد در جامعه ثابت نیست. علاوه بر این او میان تبعیض‌های روا و ناروا تفاوت قائل می‌شود. از نظر استاد، برای رسیدن به توزیع عادلانه جایگاه‌های اجتماعی

فقط یک راه هست و آن این که اکراه و اجباری در کار نباشد، همه را آزاد بگذارند و میدان زندگی شکل میدان مسابقه بلکه میدان‌های مسابقه را پیدا کند، افراد مختلف همه حق شرکت در مسابقه را داشته باشند، هر کسی متناسب با ذوق و استعداد خودش و متناسب با لیاقت و فعالیت خودش مقام و شغل و کاری را حیازت کند. (مطهری ۱۳۹۲، ۹۲)

بنابراین جامعه عادل جامعه‌ای است که در آن (الف) قانون همه انسان‌ها را به یک چشم نگاه کند، (ب) همه افراد جامعه اعم از زن و مرد آزاد باشند تا در عرصه‌های مختلف اجتماعی با یکدیگر رقابت کنند.

به نوعی شاید بتوان گفت که شهید مطهری متأثر از نظریه عدالت توزیعی ارسطو است، با شعار «انسان‌های برابر سهم برابر و انسان‌های نابرابر سهم نابرابر» (Winthrop 1978, 1204). در واقع ارسطو نیز عدل را نه برابری بلکه تناسب جایگاه هر کس با شایستگی‌اش می‌دانست.

#### ۴. نتیجه‌گیری

با توجه به رویکرد شهید مطهری به جایگاه حقوق فطری و عدالت در عرصه اجتماع، در خصوص مشارکت اجتماعی زنان می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

الف. زنان همگام با مردان باید آزاد باشند تا در عرصه‌های مختلف اجتماعی شرکت کنند و فضیلت کسب کنند و جامعه موظف است شرایط مناسب را برای آنان فراهم آورد.

ب. دستورات اسلامی مبنی بر حفظ پوشش و عدم اختلاط دو جنس هرگز به معنای پرده‌نشینی زن و حذف او از عرصه‌های اجتماعی نیست، بلکه این تعالیم به نوع حضور اجتماعی بانوان شکل مناسب می‌دهد.

ج. حکومت موظف است شرایط عادلانه برای رقابت‌های اجتماعی را فراهم کند تا افراد بر اساس استعداد، شایستگی و تلاش خود بتوانند مناصب اجتماعی را تصاحب کنند و در این زمینه تبعیضی میان زنان و مردان نباشد.

هرچند پس از پیروزی انقلاب گام‌های مؤثری برای تحقق عدالت اجتماعی و رفع تبعیض‌های جنسیتی برداشته شده، همچنان این عرصه دارای خلأهای جدی است که امید می‌رود با توجه به آرای اندیشمندانی چون استاد مطهری شاهد تحقق هر چه بیشتر عدالت اجتماعی در باب مشارکت اجتماعی بانوان باشیم.

#### کتاب‌نامه

- بهشتی، احمد. ۱۳۹۳. نوآوری‌ها و نواندیشی‌های استاد مطهری فیلسوف فطرت. ندای فطرت وابسته به بنیاد علمی و فرهنگی علامه مرتضی مطهری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۲. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج. ۳. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی حکیم، سید محسن. ۱۳۸۹. مستمسک العروة الوثقی، ج. ۷. مطبعة الاداب فی النجف.

- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج. ۱. قم: مؤسسه دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۸. تفسیر المیزان، ج. ۱۶. امیرکبیر، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، و مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۹۴. مباحثی از اصول فقه، دفتر دوم. مرکز نشر علوم اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۹. فطرت. صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. نظام حقوق زن در اسلام. صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷. یادداشت‌ها. ج ۶ صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۲. بیست گفتار. صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۷. سیری در سیره ائمه اطهار. صدرا.
- Griffel, Frank. 2007. "The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology." In *Shari'â: Islamic Law in the Contemporary Context*, edited by Abbas Amanat. Stanford University Press .
- Winthrop, D. 1978. "Aristotle and Theories of Justice." *The American Political Science Review* 72(4): 1201-1216.

#### یادداشت‌ها

۱. رویکرد علامه طباطبایی را می‌توان از تفسیر ایشان از فطرت ذیل آیه (۳۰: ۳۰) دریافت (طباطبایی ۱۳۷۸، ۲۶۷).



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱۹۵-۲۰۲.  
مقاله کوتاه (DOI: 10.30497/PRR.2022.76230)

# نسبت دین‌شناسی رضا بابایی با الهیات عملی

عباسعلی منصوری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

رضا بابایی از دین‌پژوهان معاصر است که بیشترین التفات را به الهیات عملی دارد، به نحوی که می‌توان رویکرد الهیاتی او را الهیات عملی دانست. او دغدغه رنج و درد انسان را دارد و مسیر درست دین‌شناسی را حرکت از انسان و جامعه به سوی دین می‌داند و تصریح دارد که بقا و زوال ادیان در گرو حقانیت یا عدم حقانیت نیست، بلکه به توانایی ادیان در پاسخگویی به نیازهای خاص انسان برمی‌گردد. در آثار او جهت‌گیری‌های کلانی وجود دارد که می‌توان آنها را مؤلفه‌های الهیات عملی در دین‌پژوهی رضا بابایی نامید، که از آن جمله است: تأکید بر لزوم التفات الهیات به نیازهای انسان، دردمندی و غم درد و رنج انسان داشتن، التفات جدی به معرفت‌های برون‌متنی، اولویت دادن به قرائت عرفانی-اخلاقی از دین، و جزم‌گزینی و پرهیز از قرائت‌های انحصارگرایانه. در متن مقاله سعی شده است که شواهد دال بر وجود این مؤلفه‌ها در آثار او به تفصیل بررسی شود.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، رضا بابایی، دین و رنج انسان، دین و نیاز انسان، روشنفکری دینی

---

۱. استادیار گروه الهیات (فلسفه و حکمت اسلامی)، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

(a.mansouri@razi.ac.ir)



## **The Relationship between Reza Babaei's Theology and Practical Theology**

**Abbasali Mansouri<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Reza Babaei is one of the contemporary Iranian theologians who pays a lot of attention to practical theology so that his theological approach may be considered practical theology. Human suffering is his concern. He believes that the proper path of theology is to move from man and society to religion and asserts that the survival and decline of religions do not depend on their legitimacy or illegitimacy, but on their ability to meet specific human needs. There are major elements in his works that may be acknowledged as components of practical theology: emphasis on paying attention in theology to human needs, sympathy for the pain and sorrow of human suffering, focus on extra-textual knowledge, the priority of the mystical-moral readings of religion over dogmatic and exclusivist ones. In this article, the evidence for the existence of each of these components in his works has been explored.

### **Keywords**

Practical Theology, Reza Babaei, Religion and Human Suffering, Religion and Human Needs, Religious Intellectuals

---

1. Assistant Professor, Theology Department, Razi University, Kermanshah, Iran.  
(a.mansouri@razi.ac.ir)

## ۱. مقدمه

رضا بابایی از دین‌پژوهان معاصری است که صرفاً یک پژوهشگر دانشگاهی نیست، بلکه دغدغه رنج و درد انسان را دارد و دینداری را ظهور دین در عرصه عمل و کاهش رنج‌ها می‌بیند. همین نکته است که دین‌شناسی او را با الهیات عملی پیوند می‌دهد؛ چه آن که هم به رویکرد کارکردگرایانه التفات دارد، هم غایت اکثر پژوهش‌های او در حوزه الهیات این است که گرهی از مشکلات انسان بگشاید. آنچه رویکرد بابایی را شایسته مطالعه می‌کند این است که او یک کنشگر اجتماعی نیست که به حوزه دین التفات دارد، بلکه دین‌پژوهی است که نوشته‌هایش در حوزه دین از روح علمی برخوردار است، به نحوی که نوشته‌هایش مورد توجه دین‌پژوهان قرار گرفته است. در ادامه مؤلفه‌های الهیات عملی در دین‌پژوهی رضا بابایی احصا می‌گردد.

## ۲. تأکید بر لزوم التفات الهیات به نیازهای انسان

برخی معتقدند که خاستگاه الهیات عملی تلاشی در راستای التفات به نیازهای انسان و واکنشی به روند سکولاریزاسیون بود (بابایی ۱۳۹۰، ۱۱۰). بنابراین الهیات عملی به انسان و نیاز او توجه جدی دارد. این رویکرد در مکتوبات بابایی چنان نمود دارد که اگر کسی مدعی شود که بابایی در زمره دین‌پژوهانی است که دین را برای انسان می‌داند، به بیراهه نرفته است. در کتاب *دیانت و عقلانیت* بر این رویکرد این گونه تصریح می‌کند که اساساً دین هنگامی به معنای واقعی کلمه دین است که باری از دوش انسان بردارد، نه آن که مردم را گرانبار کند و مسئله‌ای بر مسائل لاینحل بشری بیفزاید (بابایی ۱۳۹۷، ۱۴۱). مسئله نسبت دین و رفع نیازهای انسان در نظام دین‌شناسی بابایی چنان جایگاهی دارد که در یادداشتی<sup>۱</sup> با عنوان «عمل و محل اجتهاد» تأکید می‌کند که آنچه مجتهدان سنتی را از روشنفکران دینی جدا می‌کند سنخ و نوع نیازهایی است که ایشان مهم می‌دانند. اگر روشنفکران دینی در مسائلی همچون کم و کیف حجاب، جزا، قصاص، ارث زنان و... سخنانی متفاوت گفته‌اند، مجتهدان سنتی نیز در مسائلی همچون نماز جمعه و اعتکاف احکام جدید آورده‌اند. در آثار بابایی تصریحات فراوانی در تأیید این رویکرد وجود دارد که نشان از توجه آگاهانه او به این رویکرد دارد. در یادداشت «دین و دینداری در جهان معاصر» تصریح می‌کند که در دین‌شناسی دو مسیر وجود دارد: مسیر نخست حرکت از دین به سوی انسان و جامعه است و مسیر دوم از انسان و جامعه به سوی دین. در مسیر اول ما در متون دینی و ادبیات و تاریخ دین گشت‌وگذار می‌کنیم و متناسب با ماهیت

فرهنگی و زاویه دید خود، سرشار از باورها، فتاوا، اولویت‌ها، حساسیت‌ها و دغدغه‌هایی خاص می‌شویم و سپس آنها را به انسان و جامعه عرضه و گاه دیکته می‌کنیم. این مسیر راهی است که دین‌شناسی سنتی حوزوی و الزهیری تا کنون پیموده است. راه و روش دوم این است که نخست یا همزمان در انسان و رنج‌های او بنگریم و کاستی‌های دردآور جامعه را ببینیم و سپس به سراغ دین برویم تا برای آن دردها و رنج‌ها درمانی بیابیم. این مسیر می‌کوشد که باری از دوش انسان بردارد و گرهی از کار فروبسته او بگشاید. این دو مسیر دو گونه دستگاه الهیاتی و دو گونه نظام عقیدتی با اولویت‌ها و حساسیت‌های خاص خود پدید می‌آورد. او در یادداشت «خیال خام» تأکید می‌کند که علت بقا و فساد ادیان را نباید در درست یا باطل بودن ادیان جستجو نمود، بلکه باید ریشه آن را در نیاز انسان به دین و توانایی یا ناتوانی دین در پاسخ به این نیازها دانست. در یادداشت «ادیان ماندگار» همین نکته را این گونه مطرح می‌کند: «دین‌ها برای ماندگاری نیازی به حقیقت ندارند و هیچ دین و مذهبی به دلیل باطل بودن از صفحه روزگار محو نمی‌شود؛ و گرنه باید یکی از آنها می‌ماند و بقیه اندک‌اندک به موزه‌ها می‌رفتند. بقای هر دین و آیینی به مجموعه‌ای از امکانات و توانایی آن در پاسخگویی به برخی نیازهای خاص فردی و اجتماعی است». بابایی حتی شرط بقای آیین‌ها و مناسک را پاسخگویی به نیازهای انسان می‌داند و در یادداشت «راهپیمایی اربعین چرا و چگونه» این مدعا را به تفصیل توضیح می‌دهد.

توجه ویژه بابایی به بعد اخلاقی و معنوی دین و مهم‌تر دانستن آن نسبت به مناسک و باورها، ریشه در همین نگاه به نسبت دین و نیاز انسان دارد. در یادداشت «از خرمای ایمان تا خرمن باورها» می‌نویسد:

روایتی به این مضمون وجود دارد که خدا به داوود نبی می‌گوید کسی که در دنیا مشکل بنده‌ای از بندگان من را حل کند، در قیامت وارد بهشت می‌شود؛ اگرچه مشکل‌گشایی او در حد انفاق نیمی از دانه خرما باشد (صدوق ۱۳۷۲، ۱: ۶۲۹). از این دست روایات در متون دینی ما به قدری است که از «تواتر معنوی» هم گذشته است. اما در مقابل، روایاتی هم هست که فلان باور را درباره مقام فلان شخص شرط رستگاری و نجات از دوزخ می‌شمارند. اگر برخی روایات به آسانی آب خوردن مردم را بهشتی می‌کنند، روایاتی هم وجود دارد که به همان آسانی درهای دوزخ را می‌گشایند. در متون نخستین ادیان، از جمله در قرآن و روایات معتبر اسلامی، اخلاق مهم‌ترین بخش دین است و ضامن سعادت و نجات انسان. اما آنچه در تاریخ مسلمانان رخ داده است غلبه عقاید ریز و درشت بر اخلاقیات و حتی معنویت است. درباره آن بخش از متون دینی که رستگاری را به باورهای فراوان و فرعی و بسیار جزئی مشروط کرده‌اند، همین قدر بگویم که اولاً آن بخش در قیاس



با بخش دیگر کم و کیف نازلی دارد و ثانیاً در قرآن و روایات معتبر نبوی خبری از آن نیست و ثالثاً مشکل اصلی در فهم آن ناآشنایی با تاریخ عقاید اسلامی و رتوریک متون کهن است.

### ۳. دردمندی و غم درد و رنج انسان داشتن

درد و رنج انسان‌ها برای بابایی چنان اولویتی دارد که می‌توان گفت روح حاکم بر نوشته‌های او «دردمندی» است. به همین جهت است که وی صرفاً یک پژوهشگر دینی نیست، بلکه کنشگر اجتماعی نیز هست و نسبت به ساحت سیاست حساس است. از همین زاویه است که یکی از نقدهای جدی بابایی بر فقه سنتی عدم توجه فقها به رنج‌های انسان است (بابایی ۱۳۹۷، ۸۹). شواهد دال بر دردمندی رضا بابایی در مطالعات دین‌پژوهانه او بسیار زیاد است. در یادداشت «معجزه ماشین لباسشویی» می‌نویسد:

من و امثال من دغدغه غرب نداریم، چنان که نمی‌توان گفت اگر کسی از اسلام دفاع کرد، دغدغه عرب‌ها را دارد. سخن در دستاوردها است. همه حرف ما این است که رنج و درد در ذات این دنیا است؛ بر رنج‌ها نیفزاییم، گره‌ها را سخت‌تر نکنیم، راه‌ها را نبندیم.

کسی که رویکرد الهیات عملی دارد بیشتر از این که دغدغه آرمان‌ها را داشته باشد، نسبت به رنج‌های بالفعل حساسیت دارد. رضا بابایی نیز همین رویکرد را دارد به گونه‌ای که گفتگو کردن با کسانی که رنج بالفعل انسان‌ها را نمی‌بینند، بی‌فایده می‌داند و در یادداشت «هفت هفت» می‌نویسد:

اگر یقین دارید که در این دنیا صد هزار سال عمر می‌کنید و برای این عمر دراز هیچ برنامه‌ای ندارید، با کسانی که رنج انسان‌های نزدیک و پیرامونشان را نمی‌فهمند، بحث سیاسی یا عقیدتی کنید. کسی که از رنج انسان‌های ندیده و دوردست سخن می‌گوید اما رنجوری انسان‌های پیرامونش را نمی‌بیند، یا بیمار است یا سیاست‌مدار.

در همین راستا یکی از اشتباهات بزرگ نسل خود را غفلت از رنج‌ها و جفاهای کوچک می‌داند و در یادداشت «اشتباه بزرگ» می‌نویسد:

اشتباه بزرگ ما این بود که خطاها و جفاهای ریز را ندیدیم؛ چون دل به مصلحتی بزرگ و آسمان‌وش داده بودیم. غافل از آن که خطا هر قدر هم که ریز و کوچک باشد، سکوت و بی‌عملی در برابر آن خطایی بزرگ است. آن سکوت‌ها و چشم‌بستن‌ها و مصلحت‌پرستی‌ها عادت شد و پس از آن دیگر چشم ما هیچ خطایی را ندید.

#### ۴. التفات جدی به معرفت‌های برون‌متنی

کسانی که رویکرد آنها به رویکرد الهیات عملی نزدیک است، هم دغدغه کاستن از رنج‌های مردم را دارند و هم برای آنها مهم است که دین در متن زندگی مردم نمود داشته باشد. این دغدغه‌ها سبب می‌شود که به تدریج برای منابع غیرمتنی حجیت بیشتری قائل شوند. زیرا می‌دانند که رسیدن به این دو مقصود جز از راه اعتبار بخشیدن به این منابع معرفتی ممکن نیست. بنابراین الهیات عملی به مطالعات درون‌دینی و نص‌محور اکتفا نمی‌کند و همچنان که دیگران نیز اشاره نموده‌اند، جایگاه مطالعات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در الهیات عملی بسیار حیاتی و سازنده است (بابایی ۱۳۹۱، ۱۰۴). بابایی از الهیات دانانی است که به منابع برون‌دینی التفات جدی دارد. هم اتخاذ مسیر روشنفکری در دین‌پژوهی خود مبین این مطلب است و هم خود او به کرات بر این امر تصریح کرده است. در یادداشت «معمای مخاطب در متون دینی» می‌نویسد:

اصلاح باورهای دینی جز از راه تغییر جایگاه متن در دین‌شناسی ممکن نیست. تا آنگاه که الفاظ و عبارات یگانه منبع شناخت دین است، روزآمدسازی دین در حد امور جزئی و پس از طی زمان‌های طولانی و تحمل هزینه‌های سنگین است. دین‌شناسی متن‌محور مقتضی دین‌داری ظاهرگرا است و این نوع دین‌داری بیش از آن که گره‌گشا باشد، خود کلافی سردرگم است.

#### ۵. اولویت قرائت عرفانی-اخلاقی بر قرائت فقهی-مناسکی از دین

از آنجایی که الهیات عملی هم دغدغه کاستن از رنج انسان را دارد و هم در صدد است که دین را از ساحت ذهن به ساحت زندگی عینی منتقل کند، بنابراین خواهان قرائتی از دین است که از یک طرف بار کمتری بر دوش انسان بگذارد و از طرف دیگر بیشترین کمک را در رسیدن به یک زندگی اخلاقی و معنوی داشته باشد. به همین جهت است که رضا بابایی به رویکرد عرفانی-اخلاقی التفات جدی دارد و بیشترین نقد را بر قرائت ظاهرگرایانه از دین دارد. در مقاله «آسیب‌شناسی معنویت» تصریح می‌کند که «تورم بی‌روح و ازدیاد بی‌مبنای مناسک به معنویت‌گرایی روحمند آسیب می‌زند و نتیجه عکس می‌دهد» (بابایی ۱۳۸۷، ۱۱۸). در یادداشت «ظاهرگرایی تا کجا» می‌نویسد:

بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین دشمن دین و دموکراسی و هر مفهوم و محتوایی که ربطی به زندگی انسان بر روی کره خاکی دارد، ظاهرگرایی و اصرار بر فرم یکسان است. ظاهرگرایی یا صورت‌پرستی، غلبه قالب بر محتواست. صورت‌گرایی، دین را که درون‌مایه آن ایمان و

حوادث قلبی است، به مشتی احکام ظاهری و اعمال جوارحی فرومی‌کاهد. چندان که گویی قالب و فرم همان محتواست.

در یادداشت «فقه، تصوف و روشنفکری دینی» می‌نویسد:

اگر بتوان برای روشنفکری دینی، تباری شناسنامه‌دار در تاریخ مسلمانان یافت، به گمان من عرفان و تصوف است. شریعتی می‌گوید مثنوی سه بار من را از خودکشی نجات داد. سروش بدون مولانا چنین نام‌آور نمی‌شد. اگر عطار و سنایی و مولوی و محی‌الدین را از روشنفکران دینی بگیرند، گویی جوانکی بی‌پناه را در سنگستان تنهایی رها کرده‌اند. دلدادگی روشنفکری دینی به عرفان و تصوف بیشتر از وام او به فلسفه‌های جدید نیست؛ اما اگر فلسفه و کلام، کالبد روشنفکری دینی است، تصوف و عرفان روح آن است.

در راستای همین فهم عرفانی از دین است که «متن‌محوری و نص‌گرایی» را بارها نقد می‌کند و آن را خاستگاه سلفی‌گری قدیم و مدرن می‌داند (بابایی ۱۳۹۷، ۲۳). در یادداشت «معمای مخاطب در متون دینی» تصریح می‌کند که «دین‌شناسی متن‌محور» مقتضی دین‌داری ظاهرگرا است و این نوع دین‌داری بیش از آن که گره‌گشا باشد خود کلافی سردرگم است و تأکید می‌کند که اصلاح باورهای دینی جز از راه تغییر جایگاه متن در دین‌شناسی ممکن نیست. با همین مبنا و رویکرد است که بر دین سیاسی خُرده می‌گیرد و تأکید می‌کند که دین مسئولیت‌هایی ژرف‌تر و مهم‌تر از حکومت و سیاست دارد (بابایی ۱۳۹۷، ۲۶۵).

## ۶. جزم‌گریزی و تأکید بر مدارا و پرهیز از قرائت‌های انحصارگرایانه

کسی که رویکرد الهیات عملی داشته باشد، اگر در مقام نظر کثرت‌گرا نباشد، حداقل در مقام عمل اهل مدارا خواهد بود. در نوشته‌های بابایی نقد تعصب بسامد فراوان دارد. از جمله در یادداشت «تابوی تغییر در تابوت سرنوشت» در اهمیت تغییر می‌نویسد:

تغییر، عادت‌های ما را برمی‌آشوبد، حال و هوای ما را عوض می‌کند، چشم‌اندازی دیگر پیش روی ما می‌گذارد، گذشته را کالبدشکافی می‌کند، بر گلیم آینده نقشی دیگر می‌زند و از همه مهم‌تر، به تازه‌نفس‌ها میدان می‌دهد. تغییر، سخت است؛ سخت‌تر از جراحی قلب یا مغز؛ اما گاهی از آن‌گزیری نیست. تغییر را باید پذیرفت؛ از تغییر نترسیم.

بابایی به قرائت‌های کثرت‌گرایانه و روادارانه التفات جدی دارد. در یادداشت «غدیر و مسئله ما» بر این نکته تأکید می‌کند. همچنین در یادداشت «سخنی با برادران و خواهران حوزوی‌ام» می‌نویسد:

گره زدن سرنوشت اخروی و حقوق میلیون‌ها هم‌وطن و صدها میلیون مسلمان در جهان به ماجرای سقیفه و کربلا و هر گوشه‌ای دیگر از تاریخ، غیر از آن که هیچ مبنای علمی و عقلی و تاریخی ندارد، شکاف‌ها را بیشتر می‌کند و این شکاف‌ها لانه فساد و نزاع و ناامنی و ناآرامی و شکست‌های پی‌درپی در زمینه‌های اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و گفتمانی خواهد شد.

تأکید بابایی بر مدرا صرفاً برخاسته از منش یا نگاه مصلحت‌سنجانه او نیست، بلکه برآمده از نوع نگاه دین‌پژوهانه اوست. برای مثال، او با مطرح کردن بحث جنبه‌های بشری و تاریخی دین تأکید می‌کند که عالمان عمیق تسامح بیشتری دارند. اصل سخن وی در یادداشت «دین عمومی و اتوریته عامه» چنین است:

جز چند پیام کوتاه و کلی و چند برنامه عبادی ساده، دیگر اجزاء و باورهای منسوب به دین مخلوطی از تاریخ دین و تأملات بشری و فرهنگ زمانه و اجتهاد عالمان و ظنون است. دین در بهترین حالت پدیده‌ای الهی-بشری یا به گمان من بشری-الهی است. دین آسمانی، به این معنا که از صدر تا ذیل آن نسبتی روشن با آسمان و خدا داشته باشد، وجود خارجی ندارد. از همین رو است که عالمان عمیق و متقی، تسامح و تواضع بیشتری دارند و کمتر دیگران را به نادانی یا دشمنی متهم می‌کنند.

### کتاب‌نامه

- بابایی، حبیب‌الله. ۱۳۹۰. «درآمدی بر الهیات عملی در اندیشه دینی مدرن». نقد و نظر ۶۱: ۱۰۹-۱۳۵.
- بابایی، حبیب‌الله. ۱۳۹۱. «درآمدی بر الهیات عملی و وظایف آن». آینه پژوهش ۱۳۴: ۱۰۱-۱۰۷.
- بابایی، رضا. ۱۳۸۷. «آسیب‌شناسی معنویت». حصون ۱۶: ۱۱۴-۱۲۶.
- بابایی، رضا. ۱۳۹۷. دیانت و عقلانیت. اصفهان: آرما.
- بابایی، رضا. بی‌تا. یادداشت‌ها. کانال تلگرامی رضا بابایی، به آدرس [t.me/rezababaei43](https://t.me/rezababaei43).
- شیخ صدوق. ۱۳۷۲. عمیون اخبار الرضا. ترجمه علی اکبر غفاری. تهران: صدوق.

### یادداشت‌ها

۱. یادداشت‌هایی که در متن نقل شده‌اند همگی برگرفته از کانال تلگرامی رضا بابایی با عنوان «یادداشت‌ها» است.



## الهیات عملی در قصص قرآن با رویکرد توصیفی و تفسیری: بررسی موردی قصه‌های یوسف (ع) و موسی (ع)

سید محمدرضا میرسید<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

از آنجا که توصیف و تفسیر رفتارهای اجتماعی متدینان از وظایف متألهان الهیات عملی به شمار می‌رود، بنابراین جای این پرسش است که «از منظر الهیات عملی، اعمال و رفتار شخصیت‌های قصه‌های قرآنی چگونه قابل توصیف و تفسیر است؟» زیرا بحث و تفسیر این نوع رفتارها می‌تواند در تبیین برخی اصول، مبانی و غایات الهیات عملی در جهان اسلام بسیار راهگشا باشد. از این رو در این نوشتار، برخی رفتارهای اجتماعی دو شخصیت برجسته قرآنی (حضرت یوسف (ع) و حضرت موسی (ع)) بر اساس آیات قرآن توصیف و تفسیر شده و برای این منظور از روایات معصومان (ع) و دیدگاه‌های مفسران نیز استفاده شده است. از جمله نتایج این پژوهش این است که هرچند انگیزه اصلی رفتارهای پیامبران الهی کسب رضایت خداوند سبحان بوده است، لیکن روش‌ها و اهداف نزدیک آنها در موقعیت‌های مختلف با هم متفاوت است. برای نمونه، حضرت یوسف (ع) با بهره‌گیری از فرصت تعبیر خواب دو زندانی، اصول دین ابراهیمی را تبیین و تبلیغ می‌کند؛ با پذیرش مسئولیت خزانهداری نقش مؤثر خود را در نجات مردم از قحطی و گرسنگی ایفا می‌نماید؛ با برنشمردن خطاهای برادرانش عظمت عفو و گذشت را نمایان می‌سازد. حضرت موسی (ع) نیز با فریادرسای فرد مظلوم و مساعدت فرزندان حضرت شعیب (ع) به یاری ناتوانان می‌شتابد و با آزادسازی بنی‌اسرائیل از دست فرعونیان زمینه عبودیت خداوند را فراهم می‌نماید و با سوزاندن گوساله سامری ضعف و ناتوانی خدای دروغین را اثبات می‌کند تا قوم خود را از گمراهی نجات دهد.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، قصص قرآن، حضرت یوسف، حضرت موسی، رویکرد توصیفی-تفسیری

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران. (mirsayyed@du.ac.ir)



## **The Study of Practical Theology in the Quranic Stories through Descriptive and Interpretive Approaches: The Case Studies of Joseph and Moses Stories**

Seyyed Mohammad Reza Mirseyyed<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Since the description and explanation of the pious people's social behaviors are known as the duties of the theologians of practical theology, a question is raised from the perspective of practical theology, how we can describe and explain the behaviors of the characters of the Quranic stories. Undoubtedly, it can help us in explanation of some principles, basics, and objectives of practical theology in the Islamic world. In doing so, in this paper, some behaviors of two significant Quranic characters, namely Joseph and Moses have been described and explained on the basis of the Quranic verses, Imamites traditions, and the commentators' views. The findings indicate that although the main intention of prophets was Allah's satisfaction, they used different methods according to their specific goals. For example, by interpreting the dreams of two prisoners, Joseph attempted to explain the principles of religion; through accepting the responsibility of keeping the treasury, he played a key role in rescuing people from famine and hunger; or by neglecting his brothers' faults, he revealed the magnificence of forgiveness. Moses also through helping a weak person and Jethro's daughters, showed the importance of helping others; through releasing the Israelites from Pharaoh, paved the way for Allah's servitude; and by burning the golden calf in fire, he proved the weakness of the false gods to rescue his people from aberration.

### **Keywords**

Practical Theology, Quranic Stories, Joseph, Moses, Descriptive and Interpretive Approaches

---

1. Assistant Professor, Islamic Teachings Department, Damghan University, Damghan, Iran. (mirsayyed@du.ac.ir)

## ۱. مقدمه

پژوهشگران الهیات عملی را به حوزه‌ای از مطالعات تعریف کرده‌اند که در آن باورها، سنت‌ها و رفتارهای دینی با تجربیات و دغدغه‌ها و رفتارهای معاصر انسانی تلاقی می‌کند و حاصل آن ارتباط غنای الهیاتی، نقد علمی و تحول فرهنگی است (بابایی ۱۳۹۱، ۱۱۴). از آنجا که الهیات نظری دیرزمانی است با چالش‌های مختلف علمی و فلسفی مواجه شده لذا متکلمان و متألهان در صدد برآمدند، با بازتعریف وظایف حاکمان دینی و متدینان و تشویق آنان به ایجاد روابط مؤثر با اقشار مختلف مردم با رویکرد جذب حداکثری، به ویژه از طریق اخلاق و رفتار مناسب با تأمین نیازهای عامه مردم، موجبات توسعه و ارتقای الهیات عملی را فراهم آورند (بابایی ۱۳۹۱).

مباحث و مسائل این شاخه از الهیات فقط نخبگان یا طبقه خاصی از متدینان را در بر نمی‌گیرد، بلکه در همه ادیان ابراهیمی به ویژه دین اسلام نیز قابل ردیابی و پیگیری است و در این مسیر حتماً باید اصول و مبانی دینی آنان به ویژه رهنمودهای کتاب مقدس آنان یعنی قرآن مورد ملاحظه قرار گیرد. زیرا از نظر مسلمانان زمانی یک عمل و رفتار دینی ارزشمند است که مؤیداتی در قرآن نیز داشته باشد. از این رو پرسش اصلی این پژوهش این است که «در قرآن کریم، به ویژه در قصص آن، کدام اعمال و رفتار می‌تواند به عنوان نمونه و مصادیقی از الهیات عملی مورد توصیف و تفسیر قرار گیرد؟»

در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با استفاده از آیات قرآن، روایات معصومان (ع) و دیدگاه‌های مفسران، برخی رفتارهای خیرخواهانه یوسف (ع) و موسی (ع) از منظر الهیات عملی مورد تفسیر و تحلیل قرار گرفته که به اختصار به آنها پرداخته می‌شود.

## ۲. کمک به نیازمندان

قرآن کریم درباره یوسف (ع) به ماجرای اشاره می‌کند که در آن دو نفر زندانی از او خواستند که خوابشان را تعبیر کند. یکی در خواب دانه‌های انگور فشرده بود، دیگری هم روی سرش ظرف غذایی بود که پرندگان از آن می‌خوردند (یوسف، ۳۷). یوسف (ع) بلافاصله خوابشان را تعبیر نکرد، زیرا می‌دانست تعبیر یکی از خواب‌ها غم‌انگیز است. به همین خاطر با طرح مسائل اعتقادی تعبیر را به تأخیر انداخت (طیب ۱۳۷۸، ۷: ۱۹۴). در واقع، یوسف (ع) از این فرصت برای تبیین و تبلیغ سه اصل توحید، نبوت و معاد که اصلی‌ترین پایه‌های ادیان ابراهیمی است استفاده کرد (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۳۴).

به علاوه، یوسف (ع) از مریض‌ها پرستاری می‌کرد، حوائج نیازمندان را برمی‌آورد و به زندانیان جا می‌داد (بحرانی ۱۴۱۶، ۳: ۱۷۱). به محتاجان قرض می‌داد و ناتوانان را کمک می‌نمود (کلینی ۱۴۰۷، ۲: ۶۳۷؛ طبرسی ۱۳۶۰، ۱۲: ۲۱۷). به خاطر همین سیمایش نورانی بود و زندانیان هم از او به عنوان فرد نیکوکار یاد می‌کردند (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۳۴).

بنابراین از آیات قرآن و روایات معصومان (ع) چنین برمی‌آید که یوسف (ع) علاوه بر نیت خیرخواهانه در رفتارهای خود، عواطف و شرایط روحی و روانی مخاطبان را هم مورد ملاحظه قرار می‌داده و در صدد تصحیح اندیشه و اعتقادات آنها نیز برمی‌آمده است. نکته بسیار حائز اهمیت از نظر الهیات عملی این است که صرف عمل خیرخواهانه کافی نیست، بلکه باید نیازهای اصلی‌تر نیز مورد ملاحظه قرار گیرد.

### ۳. فریادرسی مظلوم

بر اساس قرآن کریم (قصص، ۱۵-۱۹) و روایتی از امام رضا (ع)، موسی (ع) دو نفر را دید که یکدیگر را می‌زدند، یکی از پیروانش و یکی از دشمنانش، دشمن را به حکم خدای تعالی دفع کرد، و لطمه‌ای به او زد که منجر به مرگش شد. موسی آن شب را با ترس و نگرانی به صبح رسانید. ناگهان همان مرد دیروزی باز او را به کمک طلبید، موسی گفت: تو به راستی مردی گمراه آشکاری، دیروز با مردی دعوا کردی، امروز با این مرد دعوا می‌کنی، سوگند که تو را ادب خواهم کرد (ابن بابویه ۱۳۷۸، ۱: ۱۹۸). علامه طباطبایی ضمن تفسیر آیات مذکور بر امور ذیل نیز صحنه می‌گذارد که اولاً یاری مظلوم وظیفه همگان است؛ ثانیاً مظلومان هم نباید به دنبال ایجاد گرفتاری و دردسر باشند؛ ثالثاً مظلومانی که به حد خود قانع نیستند باید مورد نصیحت و حتی توبیخ واقع شوند (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۹-۳۰). موارد فوق نیز از موارد مهمی است که متألهان الهیات عملی باید در هنگام اتخاذ روش مناسب در یاری رساندن به مظلومان به آنها توجه نمایند.

### ۴. عفو و گذشت

از دیگر نقاط برجسته داستان یوسف (ع) لحظه مواجهه او با برادران خطاکار است. زیرا یوسف (ع) نه تنها آنها را تنبیه نکرد که از یادآوری و شمارش خطاهایشان نیز جلوگیری کرد و حتی برای آنان دعا نیز نمود و به آنان گفت: «امروز بر شما سرزنی نیست. خدا شما را می‌آمرزد و او مهربان‌ترین مهربانان است» (یوسف، ۹۱). مفسران معتقدند که این



سخن یوسف (ع) عظمت گذشت و اغماض او از انتقام را می‌رساند (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۲۳). این نهایت بزرگواری یوسف (ع) است (مکارم و همکاران ۱۳۷۱، ۱۰: ۶۴). البته به احتمال زیاد یوسف (ع) ملاحظه این جنبه را نیز کرده است که اگر برادران را تنبیه کند هم نظام خانواده‌اش که بعد از مدتی دور هم جمع شده بودند از هم می‌پاشد و هم ارتباط او با برادران چه بسا به تیرگی می‌کشد و خدای ناکرده ممکن است سبب افزایش حسادت و انتقام نیز گردد. بنابراین یک حکیم متأله باید متوجه باشد که برای رسیدن به جایگاه یک مبلغ دینی نه تنها روش و منش بزرگوارانه و مشفقانه لازم است که باید مواظب پل‌های ارتباطی باشد و در بهسازی و تحکیم آنها نیز بکوشد.

### ۵. یاری ناتوانان

قرآن کریم (قصص، ۲۳-۲۴) به ماجرای یاری رساندن موسی (ع) به دختران شعیب (ع) اشاره کرده است که در آن موسی (ع) در نزدیکی شهر مدین دو دختر ضعیف می‌بیند که با خود رمه‌ای گوسفند دارند و نیازمند یاری‌اند. موسی با سیراب کردن گوسفندانشان به آنها کمک می‌کند (ابن بابویه ۱۳۸۰، ۱۵۰). این عمل موسی (ع) سبب ارتباط مبتنی بر عقلانیت و اخلاق می‌شود و دین و دنیای موسی (ع) را در ابعاد مختلف سامان می‌دهد (مکارم و همکاران ۱۳۷۱، ۱۶: ۶۱). نکته مهم این داستان این است که رفتارهای ناظر بر الهیات عملی فقط برای دیگران مثمر ثمر نیست، چه بسا زندگی شخص عمل‌کننده را نیز تحت تأثیرات عمیق و وسیع قرار دهد.

### ۶. نجات مردم از قحطی

بر اساس قرآن، یوسف (ع) خواب پادشاه که در آن هفت گاو لاغر هفت گاو چاق را می‌خورند و هفت خوشه خشک هفت خوشه سبز را نابود می‌کنند به عالی‌ترین صورت تعبیر کرد (مکارم و دیگران ۱۳۷۱، ۹: ۴۲۶). حتی روش‌های آمادگی برای روبه‌رو شدن با سال‌های پرمحصولی و قحطی را نیز متذکر شد، در حالی که می‌توانست قبل از تعبیر خواب با استفاده از فرصت پیش‌آمده حداقل در مورد آزادی خود اقدام نماید (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۶۲). او به آنان فرمود: «هفت سال پی در پی بکارید، و آنچه را درویدید - جز اندکی را که می‌خورید- در خوشه‌اش واگذارید. آنگاه پس از آن، هفت سال سخت می‌آید که باید از ذخیره‌ها بخورید. سپس، سالی فرامی‌رسد که باران فراوان می‌بارد» (یوسف، ۴۷-۴۹). بعد از این که پادشاه گفت امروز نزد ما صاحب مکانت و امین هستی.

یوسف (ع) گفت: مرا بر خزاین این سرزمین بگمار که من نگهبانی دانایم (یوسف، ۵۳-۵۴).

طبق روایات معصومان (ع)، غرض یوسف (ع) از پذیرش مسئولیت خزانه‌داری نجات مردم از قحطی و گرسنگی آن‌هم در جهت رضایت خداوند و فرامین الهی بوده است. شاهد این تفسیر (بیان چرایی) روایتی از امام رضا (ع) است که در بخشی از آن از قول یوسف (ع) می‌فرماید:

من ایشان را از گرسنگی نجات ندادم تا مالکشان شوم، و اصلاحشان نکردم تا فاسدشان کنم و نجاتشان ندادم تا خود بلای جان آنان باشم، لیکن خداوند به دست من نجاتشان داد ... من خدا و تو [پادشاه] را شاهد می‌گیرم که تمامی اهل مصر را آزاد کرده و اموال ایشان را به ایشان برگرداندم. (بحرانی ۱۴۱۶، ۲: ۲۵۲)

روایت کاملاً گویاست که انگیزه یوسف (ع) از تسلط بر خزانه رسیدن به قدرت و مطامع سیاسی دنیوی نبوده، بلکه ابزاری برای حفظ دارایی‌های مردم در روزهای قحطی و گرسنگی بوده است.

## ۷. آزادسازی مردم از سلطه ستمگران

قرآن کریم می‌فرماید:

و (نیز به یاد آورید) آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم که همواره شما را به بدترین صورت آزار می‌دادند: پسران شما را سر می‌بریدند و زنان شما را (برای کنیزی) زنده نگه می‌داشتند. و در اینها، آزمایش بزرگی از طرف پروردگارتان برای شما بود. (بقره، ۴۹)

بر اساس روایات، فرعون همچنین مردهای آنان را نیز به بردگی کشیده و وادار می‌کرد که بر نردبان‌ها گل حمل کنند (گنابادی ۱۳۷۲، ۱۳: ۱۷۵). قرآن تلاش‌های موسی (ع) برای نجات بنی‌اسرائیل را در سوره‌های قصص، طه، بقره و... گزارش کرده است که از منظر الهیات عملی بسیار ارزشمند است، چون می‌تواند ملاک و معیار مناسبی برای ارزش‌سنجی رفتارهای سیاسی متدینان و حاکمان دینی باشد، رفتارهایی که به حقوق اساسی ملت‌ها مرتبط است، مانند حق آزادی و حق برخورداری از نعمت‌های الهی در پرتو حکومت و سیاست عادلانه.

## ۸. مبارزه با شرک و خرافه‌پرستی

حضرت موسی (ع) فقط در جهت آزادی مردم از چنگال شیاطین بیرونی همچون فرعونیان تلاش نکرد، بلکه در جهت رهایی آنان از قید و بند نادانی و خرافه‌پرستی و نجات از پرستش معبودان دروغین نیز سنگ تمام گذاشت. از جمله کارهای او سوزاندن گوساله سامری است که قرآن کریم ماجرای آن را در سوره طه بیان کرده است. (طه، ۸۵-۹۸). بنا بر روایتی از امام علی (ع)، وقتی موسی به کوه طور رفت، سامری زیورهای بنی‌اسرائیل را جمع کرد و در قالبی به شکل گوساله ریخت، سامری به بنی‌اسرائیل گفت: «معبود شما و موسی همین است» (سیوطی ۱۴۰۴، ۴: ۳۰۵). موسی (ع) پس از بازگشت از کوه طور گوساله را سوزاند و خاکسترش را در دریا افکند. اما چون سامری سخاوتمند بود برای حفظ ارزش سخاوتمندی او را نکشت، بلکه او را محصور کرد. برخی نیز گفته‌اند که وی را بر مرضی نفرین کرد که کسی نتواند نزدیک او شود (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۸۲). نکات مهم رفتارهای موسی (ع) که از لحاظ الهیات عملی شایان توجه است بدین قرار است: (الف) پیش از سوزاندن گوساله، مردم را از ضعف‌ها و نقص‌های گوساله‌ای که به عنوان معبود پذیرفته بودند آگاه کرد (طه، ۸۹). (ب) آنها را توبیخ نمود که چرا از رسول باطنی (عقل) و رسول ظاهری (هارون (ع)) تبعیت نکردند (طه، ۹۰). (ج) با سوزاندن گوساله، مظهر شرک و خرافه‌پرستی را نابود کرد. (د) هرچند به خاطر ارج نهادن به صفت بخشندگی و سخاوت از کشتن سامری صرف‌نظر کرد، ولی با ممنوع‌الملاقات کردن وی، زمینه‌های تأثیرپذیری مردم از فتنه‌گری او را از بین برد.

## ۹. نتیجه‌گیری

مطالعه رفتارهای مذکور در داستان‌های یوسف (ع) و موسی (ع) نشان می‌دهد که آنها در همه شرایط -چه در شرایط سخت و طاقت‌فرسا مثل زندان و غربت، چه در دوران آسایش و قدرت- همواره در صدد کسب رضایت الهی بودند و سعی نمودند این هدف بزرگ را با اعمال خیرخواهانه حاصل نمایند. این اعمال گاهی شامل افراد محدود و خاصی می‌شود، مانند کمک به ناتوانان، مظلومان و نیازمندان، گاهی هم افراد کثیری از جامعه و حتی همه انسان‌ها را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. نتیجه مهم دیگر این است که آنها برای انجام این اعمال خیرخواهانه شیوه‌های متناسب با وضعیت اجتماع و شرایط روحی و روانی افراد اتخاذ می‌کردند و علاوه بر رفع نیازهای اصلی افراد جامعه به مسائل جانبی آنها مانند جوانب اخلاقی و تربیتی نیز توجه کافی می‌کردند. به همین جهت توانستند بهترین و

زیباترین ارتباطها را با مخاطبان خود برقرار نمایند تا بتوانند در پرتو این ارتباط صمیمانه بیشترین موفقیت را در جهت تبلیغ و ترویج دین الهی کسب نمایند.  
با توجه به موفقیت‌های یوسف (ع) و موسی (ع) پیشنهاد می‌گردد که رفتارهای آنها و امثال آنها به عنوان الگویی مناسب برای توسعه و ترویج الهیات عملی مد نظر متألهان این شاخه از الهیات قرار گیرد، به ویژه از این جهت که هدف از اعمال و رفتار حاکمان کلیسا یا مساجد و کارهای خیر متدینان باید کمک و نجات مردم باشد، نه منافع شخصی و گروهی.

### کتاب‌نامه

- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۷۸. *عیون اخبار الرضا (ع)*. تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۸۰. *کمال الدین و تمام النعمه*. ترجمه منصور پهلوان. قم: دار الحدیث.
- بابایی، حبیب‌الله. ۱۳۹۱. «درآمدی بر الهیات عملی و وظایف آن»، *آینه پژوهش* ۱۳۴: ۱۰۱-۱۰۷.
- بحرانی، سید هاشم. ۱۴۱۶ ق. *البرهان فی تفسیر القرآن*. تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة. قم، تهران: بنیاد بعثت.
- سیوطی، جلال‌الدین. ۱۴۰۴ ق. *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۶۰. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه و تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.
- طیب، سید عبدالحسین. ۱۳۷۸. *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ ق. *الکافی*. تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: الکتب الإسلامیه.
- گنابادی، حاج ملا سلطان محمد. ۱۳۷۲. *ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده*. ترجمه رضا خانی و حشمت‌الله ریاضی. تهران: پیام نور.
- مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. ۱۳۷۱. *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



## غلبه انسان‌شناسی عملی در عصر مدرن و ضرورت الهیات عملی

حسین هوشنگی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

### چکیده

انسان مخاطب دین است و لذا تغییرات در انسان سبب تغییر در دینداری و به تبع آن تغییر در دین‌ورزی می‌شود و حداقل این پرسش را ایجاد می‌کند که کدام یک از ساحات دین باید اولویت و صدارت یابد. در عصر جدید و دوره روشنگری شاهد تحولی چشمگیر در تعریف انسان هستیم. در این تعریف، انسان به مثابه موجودی جبران‌گر و اجتماعی، با نگاهی طبیعت‌گرایانه در کانون توجه قرار می‌گیرد. در دوره روشنگری و متعاقب انقلاب کپرنیکی کانت، انسان به مثابه سوژه و فاعل شناسایی متولد و معرفی شد، سوژه‌ای که متعلقات ادراک را خود را برمی‌سازد و البته از ادراک عوالم فرازمانی و فرامکانی قاصر است. نتیجه بسط این انقلاب کپرنیکی به ساحت اراده و عمل و احساسات و عواطف منتهی به تولد انسان به مثابه عامل (و نه عاقل به مفهوم متافیزیکی) شد. در چنین وضعیتی، مقولاتی همچون آزادی، تعهد، مسئولیت و عواطفی مانند نوع‌دوستی، شفقت و حیا که بروز آنها در حیات عملی است، در انسان و انسان‌شناسی اولویت می‌یابد و علوم معطوف به عمل انسانی تکیه یا بسط می‌یابد. الهیات مسیحی با تکوین الهیات عملی این تحول و تلاطم در مفهوم و حقیقت انسان را به رسمیت شناخته و با آن تعامل کرده است. الهیات و کلام اسلامی هم بالطبع نمی‌تواند این امر را نادیده بینگارد. دین‌شناسان و اهل کلام باید از همه استطاعت و توان و ظرفیت علوم دینی اعم از کلام، فلسفه، اخلاق، فقه، اصول فقه، تفسیر و علوم حدیث، همراه با استفاده از علوم متعارف مرتبط، در مسیر تحقق الهیات عملی اسلامی به مثابه یک علم دینی میان‌رشته‌ای گام بردارند.

### کلیدواژه‌ها

الهیات عملی، الهیات عملی اسلامی، انسان‌شناسی عملی، انسان‌شناسی نظری، سوبجکتیویته

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (h.hooshangi@isu.ac.ir)



## **The Dominance of Practical Anthropology in the Modern Era and the Necessity of Practical Theology**

**Hossein Hooshangi<sup>1</sup>**

Reception Date: 2022/02/24

Acceptance Date: 2022/05/05

### **Abstract**

Religion is addressed to man, and therefore changes in man cause changes in religion and religiosity, and raise at least the question that which area of religion deserves the most attention. During the modern era and the Enlightenment, the human definition has changed dramatically. In the new definition, man, as a compensatory and social being, is at the center of attention with a naturalistic view. In the Enlightenment and following Kant's Copernican revolution, the man was introduced as the subject; a subject that constructs perception and the phenomenal world, and is, of course, incapable of perceiving anything beyond time and space. The result of the expansion of this Copernican revolution into the realm of will, action, feelings, and emotions led to the birth of man as an agent (and not rational in the metaphysical sense). In such a situation, categories such as freedom, commitment, responsibility, and emotions such as altruism, compassion, and modesty, which are manifested in practical life, take precedence in the study of the human being, and the sciences that deal with human action evolve. Christian theology, by developing practical theology, has recognized and interacted with this change in the concept and nature of man. As well, Islamic theology cannot ignore this problem. Islamic theologians must use the possibilities of religious sciences including Kalam, philosophy, ethics, Fiqh, Usul al-Fiqh, Tafsir, and hadith sciences, along with the use of other conventional sciences, to develop practical Islamic theology as an Interdisciplinary religious science.

### **Keywords**

Practical Theology, Islamic Practical Theology, Practical Anthropology, Theoretical Anthropology, Subjectivism

---

1. Associate Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (h.hooshangi@isu.ac.ir)

## ۱. انواع انسان‌شناسی

انسان‌شناسی را می‌توان به فلسفی (نظام‌مند، جامع، کلی و ماهوی) و غیرفلسفی (حیطه‌ای، محدود و ناظر به وجهی از وجوه انسان) تقسیم کرد (دیرکس ۱۳۸۰، ۳، ۵). به لحاظ فلسفی، انسان در دو مقام بررسی می‌شود: مقام نظر و شناخت، مقام عمل و اراده، یعنی انسان به مثابه عاقل و انسان به مثابه عامل. در انسان‌شناسی فلسفی نظری، بر قوه عاقله انسان در مقام بیان حقیقت او تأکید می‌شود و کمال و سعادت انسانی و مراتب و درجات آن کمال با قوه عاقله و کمیت و کیفیت مدرکات آن تعریف می‌گردد (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۹؛ ۱۴۰؛ ۳؛ ۲۳۸، ۲۳۹) و خودبه‌خود این کمال عقلی جنبه فردی و شخصی خواهد داشت. در این نگاه، بر تجرد و ماهیت روحانی و عقلی انسان تأکید می‌شود. این گونه انسان‌شناسی فلسفی تاریخچه‌ای به قدمت سقراط دارد (مولر ۱۳۶۷، ۱: ۴۸) و با افلاطون و ارسطو شکلی نظام‌مند یافت و جایگاه خود را تا دوره جدید در فلسفه کلاسیک و در سنت فلسفی اسلامی و مسیحی به قوت تثبیت کرد (مولر ۱۳۶۷، ۱: ۴۸). این نوع انسان‌شناسی عمدتاً در علم‌النفوس عقلی فلاسفه کلاسیک آمده است.

در انسان‌شناسی فلسفی عملی، وجه عاملیت و فاعلیت انسان، مدار و محور در تعریف انسان قرار می‌گیرد. با بررسی انسان در مقام فعل، ناگزیر بعد جسمانی و طبیعی انسان (نیازها، تمایلات و احساسات و خواسته‌ها و فضایل عملی مرتبط) به میان می‌آید. البته این لزوماً به معنای طبیعت‌گرایی (naturalism، انکار ساحت روحانی در انسان) نیست، بلکه به رسمیت شناختن بعد طبیعی انسان و دخیل دانستن آن در حقیقت انسان است. از آنجا که در این خصوصیت، انسان با دیگر حیوانات همسان است، پس باید وجه و فصل ممیز او معلوم شود. در این جهت به حیوان ناطق بودن (حیوانی که با عقل امور خود را تمشیت می‌کند) و جبران‌گر بودن (compensator، موجودی که واقف به کاستی‌های خود است و در صدد رفع و تدارک آنها برمی‌آید و بر محدودیت‌ها و اقتضائات طبیعت خود فائق می‌آید) اشاره شده است (دیرکس ۱۳۸۰، ۱۵). نهایتاً در انسان‌شناسی عملی، وجه اجتماعی و مدنی انسان پررنگ می‌شود، چون زندگی اجتماعی انسان صحنه کنش متقابل انسان‌ها است. ارسطو انسان را مدنی بالطبع و حیوانی سیاسی خوانده است (ارسطو ۱۳۹۰، ۵) که کمال عقلی، معرفتی و نظری او در گرو زیست در یک محیط اجتماعی مساعد و تعامل نیکو با دیگران است (دیرکس ۱۳۸۰، ۹۹). هابز و روسو هم، در مقام نیای انسان‌شناسی مدرن و عملی، انسانیت را با اجتماعی بودن ملازم می‌خوانند

(روسو ۱۳۸۱، ۱۲۲؛ مصلح ۱۳۹۳، ۱۴۵). فیلسوفان آگزیستانس که به دنبال رومان‌تیسیت‌ها در دوره معاصر منادی واقعیت احساسی و عملی انسان شده‌اند در تعریف انسان اکثراً تعبیر «وجود-با-دیگران» را آورده‌اند (هایدگر ۱۳۸۹، ۱۵۲، ۱۵۳؛ مک‌کواری ۱۳۷۷، فصل ۵).

انسان‌شناسی عملی با توجه به ماهیت طبیعت‌گرایانه خود، دارای وجه پسین و تجربی و ناظر به ویژگی‌های متحول و متغیر انسان است و در مقابل انسان‌شناسی نظری کلی و انتزاعی، پیشین و عقلی، واجد گزاره‌های کلی و ضروری و ثابت است. این تفاوت بدان جهت است که در هر یک از دو نوع انسان‌شناسی، ساحت خاصی از انسان اصل در انسانیت قرار می‌گیرد و وجه دیگر طفیل و تابع تلقی می‌شود.

وجه غالب انسان‌شناسی فلسفی در عصر پیشامدرن نظری، عقلی و پیشین بود، هرچند در حکمت عملی به وجوه پسین و متغیر انسان هم عطف توجهی داشتند. اما در دوره جدید و خصوصاً در عصر روشنگری است که شاهد نقطه عطفی در انسان‌شناسی هستیم. این گشت انسان‌شناختی با تولد سوژه و سوبجکتیویسم حاصل شد. نقطه تسجیل این امر انقلاب کپرنیکی کانت بود که طی آن من و خود (تعبیر نوین برای اشاره به حقیقت انسان، نک. سولومون ۱۳۷۹)، به سوژه استعلایی مبدل شد. وجه ممیز این سوژه خصوصیت فعال و خلاق آن است. این خود در مرحله شناخت برساننده متعلق ادراک و مبدأ صورت طبیعت (قوانین کلی طبیعت) است و در مقام عمل و اخلاق منشأ احکام اخلاقی است و در ساحت ذوق منشأ احکام کلی ذوقی و غایت‌شناختی است. با تحقق و مسجل شدن سوژه و منتفی شدن حقیقت به معنای مطابقت و دعوی قصور عقل نظری از ادراک امور فراطبیعی، راه برای محوریت عمل در انسان‌شناسی گشوده شد.

## ۲. تحول در انسان‌شناسی و تکون انسان‌شناسی عملی

انسان‌شناسی عملی به عنوان حوزه‌ای در فلسفه بر بنیاد سوبجکتیویسم و بر پایه رویکرد علمی و بین‌رشته‌ای به انسان در قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفت. در این میان علوم زیستی، علوم اجتماعی و انسانی و داروین‌یسم اجتماعی و فلسفی مؤثر بودند و حاصل کار این شد که انسان به مثابه عامل عملاً در انسان‌شناسی محوریت یابد و انسان به عنوان عاقل و فاعل شناسا و مدرک حقایق عینی هستی به محاق رود. در ظل و ذیل این نگاه به انسان، مقولاتی همچون آزادی، تعهد، مسئولیت و عواطفی مانند نوع‌دوستی، شفقت و حیا که محل بروز آنها حیات عملی است در شناخت انسان و بیان وجه تمایز او اولویت



می‌یابد. تحقق و بسط و تکامل شاخه‌هایی از دانش که معطوف به مطالعه عمل انسانی‌اند مانند اخلاق، سیاست، فلسفه تاریخ، فلسفه دین و انسان‌شناسی با شعبه‌های گوناگونش، حاصل همان رویکرد عملی است.

در فلسفه هم این غلبه نگاه عملی مشهود بود، حتی در انتزاعی‌ترین فلسفه‌های آن دوره مانند ایدئالیسم فیثته شاهدیم که موضوع و غایت بنیادی فلسفه آزادی و اخلاق است، که هر دو در حیطه عمل قرار دارند و علم و معرفت شأن ثانوی دارد: طبیعت صحنه عمل ما است و محل پیاده کردن طرح‌هایمان، جهان برای شناخته شدن نیست بلکه باید روی آن عمل انجام شود. ما نه برای شناختن بلکه برای انجام دادن اینجا هستیم. به قول گوته، «در آغاز فعل بود» (سولومون ۱۳۷۹، ۷۳). در نیچه، کیرکگور، مارکس و کثیری از دیگر فلاسفه هم دغدغه اصلی اخلاق و عمل است و عموم آنها دلمشغول چگونه زیستن بودند و شناخت امور حداکثر در مرحله دوم اهمیت جای داشت. نیچه بر آن بود که «هیچ هماهنگی پیشین‌بنیادی میان طلب حقیقت و سعادت نوع بشر وجود ندارد» (سولومون ۱۳۷۹، ۱۴۹). اگزیستانسیالیست‌ها در برابر اصل کوچیتوی دکارت (می‌اندیشم، پس هستم) بر عبارت «هستم پس می‌اندیشم» پا فشردند، یعنی هستی انسانی که وجه اصلی‌اش عواطف و فعالیت است (سولومون ۱۳۷۹، ۱۲۴). مارکس اساساً انسان را به موجودی کارگر و مولد تعریف می‌کرد (دیرکس ۱۳۸۰، ۱۰۴).

بدین سان، چنان که فوکو هم تأکید دارد، در عصر روشنگری انسان جدیدی متولد شد، انسان به مثابه سوژه و طبیعتاً انسان‌شناسی فلسفی هم در مسیر دیگری (عملی) افتاد. نکته ظریف و مهم در این میان تعامل دوسویه و دیالکتیکی میان این دو است، یعنی نمی‌توان و نباید انسان‌شناسی فلسفی را صرفاً انفعالی و دایرمدار و طفیل واقعیت انسان دانست. تلقی انسان به مثابه سوژه اساساً مقتضی فعالیت و ابتکار عمل انسان است و این دخل و تصرف پیش از هر چیز در دایره وجود انسان توسط خود سوژه صورت می‌گیرد. انسان‌شناسی جدید با ترسیم افق‌های نوین و درافکندن طرحی نو در باب امکان‌ها، قابلیت‌ها و فضایل و کمالات انسان و به طور خلاصه با تعریف جدیدی از انسان و تجویز تلویحی آن، راه تغییر انسان را ترسیم و تسهیل کرده است.

### ۳. تحول در الهیات

انسان مخاطب دین است و دین برای مداوای دردهای انسان و به کمال رساندن او آمده است و عامل دین‌داری و دین‌ورزی و تأله انسان است و لذا تحول و تغییر در انسان، فارغ

از ارزش‌دآوری و صحیح و سقیم دانستن آن، نمی‌تواند دین‌داری را به حال خود واگذارد و الهیات به عنوان دانش دین ناگزیر باید در خود بازنگری کند. انسان مدرن مسلماً تفاوت‌های بارزی با انسان سنتی دارد، از جمله چنان که گذشت، در دوره مدرن انسان به مثابه عامل و فاعل بیشتر مد نظر است. حال باید دید ذیل این انسان و انسان‌شناسی جدید، الهیات مثلاً در موضوع ساحات چندگانه دین (عقاید، اخلاق، شعائر و مناسک و تجربه دینی) باید کدام یک را در شرایط نوین اولویت و صدارت دهد و در فهم، استنباط و استخراج آموزه‌ها از منابع دین به کدام سمت و سو برود.

در مغرب‌زمین و در الهیات مسیحی قرون میانه شاهد غلبه رویکرد نظری به انسان هستیم که تحت تأثیر آموزه‌های افلاطون، ارسطو و فلوطین این جهت‌گیری اتخاذ شده بود. اما با رنسانس تحولی در تلقی انسان از خود به تدریج رقم خورد و جریان اصلاح مذهبی این تحول را در مسیر عطف توجه افزون‌تر به ساحت عمل، اراده و عواطف انسانی به رسمیت شناخت و بدین سان الهیات پروتستان راه خود را از الهیات عقلی و نظری قرون میانه جدا کرد. الهیات کاتولیک اما به عنوان حافظ سنت مسیحی در برابر این تحول مقاومت کرد تا این که در قرن بیستم به آن تن داد. چه بسا به رسمیت شناختن و اولویت یافتن الهیات عملی در جهان مسیحیت به صورت کلی را بتوان دستاورد نهایی تأثیر انسان‌شناسی جدید بر الهیات مسیحی دانست.

در دوره اسلامی و در قرون آغازین، رویکرد عملی بر الهیات و کلام اسلامی غلبه داشت و حتی نظر هم مقوله‌ای عملی اندیشیده می‌شد و ذیل تکلیف از آن بحث می‌شد (توحید اولین تکلیف در نظرورزی بود). در فلسفه هم وجه عملی غلبه داشت به طوری که فارابی نظام نظری فلسفه خود را در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* یکسره در خدمت فلسفه عملی خود قرار می‌دهد. اساساً غلبه رویکرد عملی در علوم دینی و تمدنی اسلام تا حدی است که فان اس، کلام‌شناس بزرگ آلمانی معاصر، اسلام را ارتوپراکسی (orthopraxy، درست‌عملی) می‌داند، حال آن که مسیحیت عمدتاً ارتودکسی (orthodoxy، راست‌اعتقادی) است. اما با غلبه وجه نظری در فلسفه و به حاشیه رفتن حکمت عملی و متعاقب فلسفی شدن کلام، الهیات اسلامی هم نظری شد.

اما الهیات و کلام اسلامی در دوره حاضر، به میزانی که انسان معاصر اعم از غربی و شرقی خواه یا ناخواه، کم یا بیش تغییر یافته است، ناگزیر از متوازن ساختن خود با این تحول است. خصوصاً که فراگیری این تحول را انتقال ضروری فناوری و بسط فضای مجازی لاجرم تحقق می‌بخشند، چون هم فناوری و هم فضای مجازی بر بستر فرهنگ

مدرن پدید آمده‌اند و به گونه‌ای حامل آن هستند. انسان مدرن انسان در مقام عاملیت و فاعلیت است و به همین تراز و بدون انکار بعد روحانی خود، انسانی طبیعی است، یعنی نیازها و خواسته‌های طبیعی و عواطفی ناظر به آنها دارد که همه در هویت او دخیل‌اند و نقش حیات مدنی و اجتماعی در سرنوشت و کمال او اساسی است و ساحت نظری او از صدارت و ریاست سابق ساقط شده است، یعنی در ساحت سه‌گانه معرفت، عواطف و اراده و عمل انسان تلاطم و تحول رخ داده است.

برای مواجهه با این تحول در سطح الهیات و به عنوان پیش‌زمینه تحقق الهیات عملی در وهله نخست باید در انسان‌شناسی تجدیدنظر شود تا تحول واقعی صورت بگیرد و به خودآگاهمان راه یابد. این خودآگاهی به عاملیت و فاعلیت انسان با همه مبادی و لوازم آن باید بر اساس بازخوانی ظرفیت‌های سنت فلسفی و الهیاتی اسلامی که در ظل غلبه رویکرد نظری بر آنها به محاق رفته صورت گیرد. مباحث حکمای اسلامی در حکمت عملی و اکثر مباحث متکلمان منبع مناسبی برای استخراج و استنباط و بازسازی معاصرانه انسان‌شناسی عملی بومی است. مباحثی مانند جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۵: ۲۸۹) یا بحث قوای نفس در مبحث علم النفس فلاسفه هم در این مسیر بسیار قابل استفاده است. از نظریه‌پردازی‌های حکمای معاصر نظریه ادراکات عملی و اعتباری علامه طباطبایی در این میان بسیار راهگشا است. ایشان در آن نظریه برای انسان در مقام عامل گونه‌ای فاعلیت قائل شده که در آن ادراکات متأثر از مبادی احساسی و ارادی فعل و غایات انسانی آن برساخته می‌شوند و این خود نوعی سوجکتیویته است، الا این که آن منحصر به عقلانیت عملی است و حقانیت و واقع‌نمایی ادراکات نظری را مخدوش نمی‌سازد. نکته مهم این که در سنت اسلامی شاید این اولین مواجهه فلسفی و ایجابی با مسئله سوجکتیویته (البته عملی) است.

در مسیر تحقق انسان‌شناسی عملی باید در کنار توجه به مراحل و مراتب عالی، آرمانی و روحانی انسان، به مراتب طبیعی و جسمانی و میانی این وجود هم اهتمام کرد، چون افعال انسان در این مقام و در جهت رفع نیاز و کاستی و کسب کمال حادث می‌شود. این نوع مطالعه انسان از مرتبه طبیعت را در نظریه جسمانیة الحدوث دانستن نفس و در نظریه اعتباریات علامه شاهد هستیم. نکته مهم در این خصوص تعیین رابطه این انسان طبیعی و جسمانی که همراه است با نیازها و تمایلات طبیعی، با انسان روحانی، عقلی و مجرد است، یعنی مشخص کردن ربط کمال طبیعی و کمال روحانی یا به عبارتی دیگر تعیین نسبت اخلاق طبیعی-تجربی (اخلاق تدبیری) که ناظر به مرتبه طبیعت و نیازها و

غایات طبیعی است با اخلاق عقلی-روحانی و استعلایی که ناظر به حیات روحانی و غایات عقلی است.

بر پایه این انسان‌شناسی عملی، تمامی الهی‌دانان و متکلمان باید از همه استطاعت علوم دینی اعم از کلام، اخلاق، فقه و اصول، تفسیر و فلسفه همراه با علوم اجتماعی و علوم متعارف مرتبط استفاده کنند تا مسیر تحقق الهیات عملی اسلامی به مثابه یک الهیات و علم دینی میان‌رشته‌ای هموار شود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

انسان موجودی متطور و متحول است و سایر شئون مرتبط با انسان از قبیل اقتصاد، سیاست و حکومت، قانون و حقوق، علم، هنر و در کل فرهنگ دایرمدار این انسان هستند و ثبات و تغییر آنها در واقع به وجوه ثابت و متغیر انسان وابسته است. الهیات هم که ناظر به انسان و هدایت و کمال او است از این قاعده مستثنی نیست. حال اگر انسان مدرن تحولاتی از سر گذرانده و انسان به مثابه عامل و فاعلی که قوه شناخت او هم طفیل و در خدمت قوای عامله او است تصور و تلقی غالب در فرهنگ بشری شده است، الهیات نیز ناگزیر خود را باید با این تحول و تغییر سازگار کند. تحقق الهیات عملی در مسیحیت نتیجه این همگامی و انعطاف است. تگون الهیات عملی اسلامی بدو در گرو گشتی انسان‌شناختی است. این مهم با بازخوانی معاصرانه آن بخش از میراث غنی کلامی و فلسفی که ناظر به وجه عملی انسان است قابل تحقق است. این انسان‌شناسی عملی شرط و مقدمه لازم تکوین الهیات عملی است.

#### کتاب‌نامه

- ارسطو. ۱۳۹۰. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.  
 دیرکس، هانس. ۱۳۸۰. انسان‌شناسی فلسفی. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.  
 روسو، ژان ژاک. ۱۳۸۱. قرارداد اجتماعی. ترجمه مرتضی کلانتریان. تهران: آگاه.  
 سولومون، رابرت ک. ۱۳۷۹. فلسفه اروپایی: طلوع و افول خود. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده.  
 مصلح، علی اصغر. ۱۳۹۳. فلسفه فرهنگ. تهران: انتشارات علمی.  
 مک‌کواری، جان. ۱۳۷۷. فلسفه وجودی. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.  
 ملاصدرا. ۱۴۱۰ ق. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 مولر، ف. ل. ۱۳۶۷. تاریخ روانشناسی. تهران: نشر دانشگاهی.  
 هایدگر، مارتین. ۱۳۸۹. هستی و زمان. تهران: نی.

درخواست اشتراک  
دوفصلنامه علمی  
پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

الف) اطلاعات فردی:	
نام خانوادگی:	نام:
رتبه علمی (اختیاری):	محل فعالیت:
	آخرین مدرک تحصیلی (اختیاری):
ب) اطلاعات مربوط به مؤسسات و کتابخانه‌ها:	
نام مؤسسه/کتابخانه:	وابسته به:
ج) نشانی (برای ارسال مجله):	
آدرس:	
کدپستی:	تلفن:
تلفن همراه:	نمابر:
پست الکترونیک:	شماره اشتراک (در صورت داشتن اشتراک سابق):
اشتراک از شماره:	تا شماره:

بهای اشتراک سالانه (دو شماره با احتساب هزینه ارسال با پست پیشتاز):  
افراد: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال      مؤسسات: ۱۴۰۰۰۰۰ ریال

• اساتید و دانشجویان از تخفیف ۳۰٪ برخوردارند.

علاقه‌مندان می‌توانند بهای اشتراک سالانه را که شامل هزینه‌های جاری نیز می‌شود، به حساب ۰۲۴۳۱۲۲۸۵۶ نزد بانک تجارت، شعبه علامه طباطبایی (کد ۰۲۴۳۰)، واریز و اصل فیش را به همراه برگ درخواست اشتراک به نشانی زیر ارسال کنند. (لطفاً روی فیش، عنوان پژوهشنامه فلسفه دین ذکر شود.)

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، معاونت پژوهشی

دانشگاه، مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲      نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵

آدرس سامانه مجله:

<http://prj.journals.isu.ac.ir>

<b>The Use of Female Experiences in Feminist Theology: Corporality, Culture and Language ...</b>	<b>126</b>
Maryam As-Sadat Siahpoosh*, Zahra Javadi	
<b>Practical Theology in Islam (with Emphasis on the Standard Human Being from the Viewpoint of The Lord Of The Pious (Imam Ali (AS)) .....</b>	<b>134</b>
Mohammad Reza Shamshiri	
<b>An Account of How to Apply Epistemological Issues to Practical Doctrines of Islamic Jurisprudence.....</b>	<b>142</b>
Mohammad Hosein Safaei	
<b>Formation of a “Faith-Based Attitude” in the Holy Qur’an; Functional Model Approach in Social Psychology .....</b>	<b>150</b>
Seyyed Sajad Tabatabaeinejad	
<b>Investigating the Relationship between Authority of the Reason and Illuminationist Epistemology in the Fideism of Contemporary Man.....</b>	<b>158</b>
Vahid Azizi	
<b>The Theory of “The Unity of the Action, the Actor and the Acted Upon” and its Role in Explaining the Relationship between Self-Worship and God-Worship.....</b>	<b>166</b>
Mohammad Kazem Forghani	
<b>Elementary School Children's Understanding of the Concept of God thorough the Process of Education according to Piaget's Theory .....</b>	<b>174</b>
Mohammad Feyzollahi	
<b>Challenges Facing Practical Theology.....</b>	<b>182</b>
Akbar Qorbani	
<b>Women’s Social Participation Based on Motahhari’s Approach to Natural Rights .....</b>	<b>188</b>
Sareh Larijani	
<b>The Relationship between Reza Babaei’s Theology and Practical Theology .....</b>	<b>196</b>
Abbasali Mansouri	
<b>The Study of Practical Theology in the Quranic Stories through Descriptive and Interpretive Approaches: The Case Studies of Joseph and Moses Stories .....</b>	<b>204</b>
Seyyed Mohammad Reza Mirseyyed	
<b>The Dominance of Practical Anthropology in the Modern Era and The Necessity of Practical Theology.....</b>	<b>212</b>
Hossein Hooshangi	
<b>Subscription Form .....</b>	<b>219</b>

## Contents

<b>Criticizing the Theoretical Framework of the Separation of Spirituality from Physical and Mental Strength</b> .....	2
Raheleh Ebrahimi*, Hasan Moradi	
<b>Practical Theology in the Islamic Society</b> .....	10
Ali Ardeshir Larijani	
<b>Lying in Morality and Practical Theology from the Viewpoint of Peter Kreeft</b> .....	18
Maryam Ardeshir Larijani*, Abdollah Abedifar	
<b>Practical Theology and Human Suffering: A Suggestion from Simon Weil</b> .....	26
Mojtaba Etemadinia	
<b>Interpretability of Faith and Its Role in Practical Theology Orientations</b> .....	34
Seyyedeh Shima Anooosheh*, Ahmad Karimi	
<b>Investigating the Possibility of Improving the Effectiveness of Islamic Education Courses in Universities with a Practical Theology Approach</b> .....	42
Omid Ahanchi	
<b>An Introduction to the Theology of Fandom, with Emphasis on the Iranian Fans of the Exo Korean Music Band</b> .....	50
Mohammad Javad Badinfekr	
<b>Epistemological Analysis of the Irreligiousness</b> .....	58
Zahra Baharloo	
<b>Investigating the Experience of Scholastic Theology in Confrontation with Economic Phenomena: Approaches to Just Price Theory</b> .....	66
Mohammadhosein Bahmanpour-Khalesi*, Mohammadjavad Sharifzadeh	
<b>“Theology of Motherhood” in the Bible and The Holy Quran</b> .....	74
Naeimeh Pourmohammadi	
<b>Motahari and the Place of Evil in the Evolutionary Movement of History</b> .....	84
Fateme Jamshidi*, Meysam Sefid Khosh	
<b>Remembrance of the Sufferings of the Saints as a Consolation for the Mourner: A Special Glance on Hussein Ibn Ali’s (AS) Sufferings</b> .....	92
Sajad Khaki Sedigh	
<b>The Impact of Scandinavian Practical Theology on Welfare State-Building</b> .....	100
Reza Rahmati	
<b>Liberalism and the Theological Roots of Social Order</b> .....	110
Mustafa Zali	
<b>Defining the Concept of Practical Theology Based on Tabatabaei’s Metaphysics of Action</b> .....	118
Mahdi Saatchi	

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 20, No. 1, (Serial 39), Spring & Summer 2022

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University  
**Director-in-Charge:** Abass Mosalaei Pour Yazdi  
**Editor-in-Chief:** Reza Akbari  
**Manager:** Roohollah Fadaei  
**Literary Editor:** Mohammad Ebrahim Baset  
**English Texts Editor:** Mohsen Feyzbakhsh

## Editorial Board:

**Reza Akbari** (Professor, Imam Sadiq University, Iran)  
**Mohammad Asghari** (Associate Professor, Tabriz University, Iran)  
**Mohammad Kazem Forghani** (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)  
**Najafqoli Habibi** (Emeritus Associate Professor, Tehran University, Iran)  
**Joshua Hollmann** (Associate Professor, Concordia University, Saint Paul, USA)  
**Hosein Hooshangi** (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)  
**Daniel Howard-Snyder** (Professor, Western Washington University, USA)  
**Mohsen Javadi** (Professor, Qom University, Iran)  
**Daniel J. McKaughan** (Associate Professor, Boston College, USA)  
**Thaddeus Metz** (Professor, University of Pretoria, South Africa)  
**Reza Mohammadzadeh** (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)  
**Abdollah Nasri** (Professor, Allameh Tabataba'i University, Iran)  
**Ahmad Pakatchi** (Associate Professor, IHCS, Iran)  
**Ahad Faramarz Qaramaleki** (Professor, Tehran University, Iran)  
**Rasoul Rasoulipour** (Associate Professor, Kharazmi University, Iran)  
**Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi** (Professor, Imam Sadiq University, Iran)  
**Mohammad Sa'idi Mehr** (Professor, Tarbiat Modares University, Iran)  
**Kevin Timpe** (Professor, Calvin University, USA)  
**Edward Wierenga** (Emeritus Professor, Rochester University, USA)

Philosophy of Religion Research is covered by the following indexing services:  
**CIVILICA, DOAJ, ISC, Magiran, Noormags, Philosopher's Index, Philpapers, SID**

228 Pages / 2000000 IRR

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran, P.O. Box: 14655-159  
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology  
Tel: +9821-88094001-5 (396); Fax: +9821-88385820; E-mail: PRRJ@isu.ac.ir  
<http://prj.journals.isu.ac.ir>

Management of Technical and Printing: Deputy of Research & Technology  
Telfax: +9821-88094915