

الاهیاتِ تمدنی

حبیب‌الله بابایی*

چکیده

الاهیات تمدنی را می‌توان به دو مفهوم به کار برد: نگرش الاهیاتی به مقولات تمدنی، و نگاه تمدنی به موضوعات الاهیاتی. این مقاله، بسط این دو معنا از الاهیات تمدنی است تا در نخستین گام، مفهوم نگرش الاهیاتی به مقولات تمدنی را بررسی کرده و معنای این تعبیر (الاهیات تمدنی) را بنابر اصطلاح قدیم و جدید از الاهیات روشن نماید. آنگاه در گام دیگر امکان نگرش تمدنی به امور الاهیاتی و نمونه‌های ممکن آن (همچون غیب، امید، قربانی و غیره) را در الاهیات اسلامی مورد تأمل قرار دهد تا از این رهگذر راهی متفاوت برای اندیشه دربارهٔ بنیادها و ظرفیت‌های دین اسلام در صورت‌بندی تمدن اسلامی ارائه نماید.

کلید واژه‌ها

الاهیات بالمعنی الاعم، الاهیات بالمعنی الاخص، الاهیات اجتماعی، کلام اجتماعی، الاهیات عملی، الاهیات تمدنی.



مقدمه

الاهیات تمدنی را می‌توان به دو معنا به کار برد: الف) نگرش الاهیاتی به مقولات تمدنی و تفسیر الاهیاتی از آنها، ب) نگاه تمدنی به موضوعات الاهیاتی و بررسی کارکردهای تمدنی موضوعاتی مانند غیب، امید، رنج متعالی، قربانی و غیره. در علوم اجتماعی به ویژه جامعه‌شناسی، مطالعات گوناگونی در موضوعات دینی انجام گرفته و دین به عنوان یک نهاد اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است، لیکن «جامعه» به عنوان یک پدیده الاهیاتی در مطالعات دینی و اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است و الاهی‌دانان اندکی با رویکرد الاهیاتی به تحلیل موضوعات اجتماعی پرداخته‌اند. افزون بر این، کارکردهای تمدنی مقولات الاهیاتی نیز به ندرت مورد مطالعه قرار گرفته و اندک مطالعه‌ای درباره ظرفیت‌های تمدنی موضوعات الاهیاتی انجام یافته است. آنچه در این مقاله خواهد آمد بررسی امکان نگرش الاهیاتی به تمدن و نگاه تمدنی به الاهیات است.

۹۵



فهرست

الاهیات تمدنی

در نخستین گام، مفهوم نگرش الاهیاتی به مقولات دنیوی همچون «تمدن» مورد بحث قرار می‌گیرد تا معنای «الاهیات تمدنی» یا «الاهیات معطوف به تمدن» بنابر اصطلاح قدیم و جدید «الاهیات» مورد تأمل قرار گیرد، و آنگاه در گام دیگر، امکان نگرش تمدنی به مقولات الاهیاتی و ارائه نمونه‌هایی از آن در تفکر اسلامی بررسی می‌شود تا برخی از ظرفیت‌های الاهیات اسلامی را هم در تفسیر و تبیین تحولات تمدنی و هم در ایجاد و تأسیس تمدن اسلامی فعال نموده و خلاءهای الاهیاتی در تمدن اسلامی را جبران کرد.

الف) نگرش الاهیاتی به مقولات تمدنی

مراد از الاهیات تمدنی در یک معنا، الاهیاتی پسینی (پس از فهم متن مقدس) است که صورت‌بندی تمدن را به عنوان یک واقعیت دنیوی و این جهانی بررسی کرده و آن را در نسبت با خداوند (مطابق با بینش الاهی و وحیانی در هر دین) و سنت‌های الاهی موجود در متون دینی مورد مطالعه قرار می‌دهد. به بیان دیگر «الاهیات تمدنی» الاهیاتی معطوف به تمدن است که از یک سو با رویکرد و روش الاهیاتی (عقلانی-وحیانی) تمدن‌ها و قوانین



حاکم بر آنها (سنت‌های ظهور و سقوط تمدنی) را تفسیر و تبیین می‌کند، و از سوی دیگر در حل معضلات تمدنی مشارکت می‌ورزد، و در گام سوم، به طراحی و مهندسی تمدن می‌پردازد. به دیگر بیان، الاهیات تمدنی را می‌توان در چالش با نظریه‌های سکولاری دانست که با زیست دینی در سیستم اجتماعی مخالفت می‌ورزند. همین‌طور این الاهیات در تضاد و تقابل با نظریه‌های دینی مخالف با تدبیر دینی دنیاست و بلکه، در تعارض با رویکردهای اجتماعی‌ای است که دین را تنها به یک منطقه و یا یک ساحت از ساحات اجتماعی فرو می‌کاهد و در این الاهیات تلاش بر آن است تا با نگرشی الاهیاتی به مقولات تمدنی، زیست و هویت دینی در شبکه اجتماعی انسان‌ها آسان‌تر شود.

با توجه به نام‌نوس بودن تعبیر «الاهیات تمدنی» که در آن الاهیات، علمی معطوف به ماوراء طبیعت است و تمدن که امر مادی و این جهانی است، لازم می‌نماید اصطلاح الاهیات معطوف به تمدن (الاهیات تمدنی) مورد تحلیل قرار گرفته و مفهوم آن بنابر اصطلاح قدیم و جدید از «الاهیات» روشن شود.

مفهوم «الاهیات تمدنی» بنابر اصطلاح حکمای پیشین از الاهیات

از نظر حکمای پیشین، حکمت (حقایق و علومی که قابل دریافت با نیروی عقل هستند) به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. حکمت نظری هم به «حکمت الاهی» یا «حکمت علیا»، و «حکمت ریاضی» یا «حکمت وسطی»، و «حکمت طبیعی» یا «حکمت سفلی» منقسم می‌شود. به حکمت الاهی «علم اعلی»، «فلسفه مابعدالطبیعه» و همچنین «الاهیات بالمعنی ااعم» نیز گفته می‌شود. در الاهیات بالمعنی ااعم، الاهیات دو بخش دارد: بخش امور عامه^۱ که شامل مباحث وجود و عدم، وحدت و کثرت، علت و معلوم و... می‌شود، و بخش «الاهیات بالمعنی الاخص» که به مسائلی چون اثبات وجود خدا، صفات خدا، گستردگی قدرت و مشیت الاهی، جبر و تفویض، خیر و شرّ و عوالم کلی وجود می‌پردازد.

از نظر حکمای مسلمان، امور عامه و الاهیات بالمعنی الاخص را نباید دو علم مستقل

به شمار آورد. این دو قسمت روی هم رفته علم واحدی را تشکیل می‌دهند و موضوعشان نیز یکی است و آن عبارت است از «موجود بما هو موجود». الاهیات در این معنا کلی‌ترین علم است که علوم دیگر بدان نیازمندند. الاهیات در این اصطلاح، مجرد از ماده است؛ بدین معنا که مفاهیم مورد استفاده در آن، مادی نیستند و مصادیق آنها نیز منحصر در مادیات نبوده و به طور مستقیم نیز از مادیات گرفته نمی‌شود. به بیان دیگر، این معانی تصویرهای مستقیم از اشیاء مادی نیستند و به اصطلاح «معقول ثانی» به شمار می‌آیند.

نکته مهم برای فهم معضل مفهومی «الاهیات تمدنی»، رابطه‌ی الاهیات با دنیای ماده و متعلقات مربوط به آن است. از نظر حکما حکمت نظری یا از اموری بحث می‌کند که به حسب مفهوم و به حسب مصداق (هم به حسب وجود و هم به حسب ماهیت) مشروط و نیازمند به ماده است که به آنها «طبیعیات» گفته می‌شود؛ یا آن که به حسب مصداق و وجود نیازمند به ماده، ولی به حسب مفهوم و ماهیت بی‌نیاز از ماده است که به آنها «ریاضیات» گفته می‌شود، و یا آن که هم به حسب مصداق و هم به حسب مفهوم مستغنی و بی‌نیاز و غیرمشروط به ماده است که بدان «الاهیات» گفته می‌شود، اما میان الاهیات بالمعنی الاعم و الاهیات بالمعنی الاخص در نسبت با امور مادی این تفاوت وجود دارد که الاهیات بالمعنی الاعم غیرمشروط (لا بشرط) به ماده است. برای مثال، مفاهیمی از قبیل وجود و عدم، علت و معلول، و غیره در مفهوم و مصداق مشروط به ماده نیستند و نسبت به عالم ماده لا بشرط هستند، ولی الاهیات بالمعنی الاخص که درباره‌ی خداوند بحث می‌کند حقایقی هستند، که بشرط لا از ماده هستند (مطهری، ۱۳۷۳، ۲۹۳-۲۹۹).

بر اساس مفهوم پیش‌گفته از الاهیات در معنای عام و خاص آن، این پرسش مطرح می‌شود که «الاهیات تمدنی» ذیل کدام‌یک از این دو بخش از الاهیات قرار می‌گیرد؟ اگر تمدن و فرهنگ امری معطوف به این جهان‌اند، الاهیات که یا لا بشرط ماده است (در الاهیات بالمعنی الاعم) یا بشرط‌لاست (در الاهیات بالمعنی الاخص) چگونه می‌تواند معطوف به امری مادی مانند تمدن و فرهنگ در این جهان باشد؟ در پاسخ باید گفت که هر چند اطلاق الاهیات (در اصطلاح حکمای مسلمان) به مطالعات





فهرست

تمدنی از آن جهت که موضوع آن امری مادی و دنیوی است، نامأنوس و نامفهوم است، لیکن از آن جا که امر مادی (مثلاً تمدن) در نسبت با خدا مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آن پرسش از فعل خدا، قوانین و سنت‌های اجتماعی و تاریخی که خداوند متعال جوامع و تمدن‌ها را براساس آن بنا نهاده است، و همین‌طور آنچه که خداوند برای فلاح و رستگاری جوامع و تمدن‌های انسانی توصیه فرموده است، همه به گونه‌ای ذیل الاهیات بالمعنی الاخص قرار می‌گیرد. و آن جا که از قوانین حاکم بر تاریخ و تمدن (به نحو لا بشرط) بحث می‌شود، می‌توان آن را ذیل الاهیات بالمعنی الاعم قرار داد. از سوی دیگر، می‌توان گفت که الاهیات تمدنی بنابر اصطلاح حکمای پیشین، الاهیاتی میان رشته‌ای است میان دو بخش از الاهیات بالمعنی الاعم و الاخص که در آن هم از قوانین علت و معلول، ماهیت و وجود و غیره در موضوع «تمدن» استفاده می‌شود و هم این که نسبت آن با خالق هستی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

نکته مهم این که اطلاق الاهیات (چه آن جا که بالمعنی الاعم است و چه آن جا که بالمعنی الاخص است) به مطالعات الاهیاتی از تمدن، زمانی درست است که تعریف و ماهیت علم الاهیات را وابسته به موضوع آن بدانیم، اما اگر الاهیات را به روش هم تعریف کرده و آن را مطالعه عقلانی از موضوعات دینی بدانیم، آنگاه موضوع جامعه، فرهنگ و تمدن، از دایره معنای الاهیات به مفهوم قدیمی‌اش خارج شده و ذیل مفهوم جدیدی از الاهیات قرار می‌گیرد.

مفهوم «الاهیات تمدنی» در اصطلاح جدید از الاهیات

در مقابل اصطلاح حکمای پیشین، الاهیات، معنای عام‌تری نیز دارد که بیشتر در غرب مسیحی رواج یافته است و در دنیای اسلام نیز از سوی برخی محققان مورد توجه قرار گرفته است. الاهیات در این اصطلاح جدید، مطالعه‌ای است عقلی (نه ضرورتاً برهانی) و نظام‌مند درباره دین یا موضوعات دینی. الاهیات بدین معنا می‌تواند یک مرحله پیشینی و یک مرحله پسینی داشته باشد. الاهیات، پیش از نزول وحی و یا قبل از آگاهی از وحی شکل ساده‌ای

دارد (الاهیات پیشینی) و آنگاه بعد از توجه و آگاهی از وحی، صورت پیشرفته‌ای به خود می‌گیرد. الاهیات پیش از متن، در مورد هستی و انسان و رابطه آن دو با خدا سخن می‌گوید و آنگاه بر اساس یافته‌های عقلانی، فهم وحی و متن مقدس را بر خود آسان می‌کند. سپس بعد از نزول وحی و یا بعد از آگاهی از وحی و با استفاده از آموزه‌های وحیانی، نه تنها گستره موضوعات الاهیاتی را بسط می‌دهد، بلکه تحلیل‌های عقلانی از مقولات الاهیاتی پیش از نزول وحی را نیز تعمیق می‌بخشد (Bultmann, 1997, p. 166).

بر پایه این معنا از الاهیات، هر نوع تحلیلی از موضوعات دینی که عقلانی و البته، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی باشد، می‌تواند ذیل عنوان «الاهیات» قرار بگیرد. و از آنجا که الاهیات درباره موضوعات اجتماعی، تحلیل‌های عقلانی و البته، منطبق با آموزه‌های دینی ارائه می‌کند، می‌توان آن را «الاهیات اجتماعی» و یا (آنجا که این تحلیل‌های عقلانی در مورد تمدن‌ها صورت می‌گیرد) «الاهیات تمدنی» نام نهاد.

لازم به ذکر است که تفاوت ظریفی میان «کلام اجتماعی» یا «الاهیات اجتماعی» و «الاهیات تمدنی» وجود دارد که نباید آن را از نظر دور داشت. برخی از محققان امروزه سخن از «الاهیات اجتماعی» به میان می‌آورند که البته، متفاوت با الاهیات در اصطلاح حکمای پیشین است، اما به نظر می‌رسد که محتوای چنین تعریفی به کلام اجتماعی نزدیک‌تر است و با معنای مورد نظر از «الاهیات تمدنی» در این مقاله تفاوت دارد. برای نمونه، دو فصلنامه الاهیات اجتماعی^۱، در صفحه آغاز، تلاش می‌کند ابهام اصطلاح الاهیات اجتماعی را برطرف ساخته و از آن چنین تعریفی ارائه نماید:

«الاهیات اجتماعی» به آن بخش از دانش الاهیات اطلاق می‌شود که به حیات اجتماعی انسان و عوارض و لوازم و تبعات آن حیات همچون حکومت، دولت، اقتصاد، داد و ستد، تعلیم و تربیت، قضاوت و فصل خصومت، جنگ و صلح، ازدواج و طلاق، هنر و ورزش، آیین‌ها و مناسک دینی می‌پردازد. این رشته میان رشته‌ای خود از پنج بخش حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، فقه اجتماعی، کلام اجتماعی و اخلاق اجتماعی تشکیل می‌شود. به شاخه‌های





مذکور از آن جهت عنوان «الاهیات» اطلاق می‌شود که همه آنها با متون دینی (قرآن مجید و احادیث) سر و کار داشته و هر یک با شیوه‌های اختصاصی مدعیات، آموزه‌ها و احکام دینی را شرح، توضیح و تفریع و توجیه می‌کنند (الاهیات اجتماعی، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱).

همین‌طور آقای تقی‌زاده داوری در نخستین مقاله از نخستین شماره از این دوفصلنامه می‌کوشد تا تعریف روشنی از چیستی و قلمرو الاهیات اجتماعی ارائه کند و در توضیح این شاخه از الاهیات می‌گوید:

الاهیات اجتماعی (social theology) معرفتی ترکیبی است که از بخش‌های مختلف، مانند حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، کلام اجتماعی، فقه اجتماعی، و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است؛ موضوع آن نیز هم متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان است و هم لوازم و عوارض و تبعات و آثار ناشی از آن همچون خانواده و همسرگزینی، کار و تجارت، دولت و حکومت، تعلیم و تربیت و تبعیض و عدالت؛ همچنین این رشته، متون دینی درجه اول، یعنی آیات و روایات و متون دینی درجه دوم، یعنی مجموعه شروح و توضیحات و تفاسیر و استنباطات محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق را در بر می‌گیرد؛ از این رو حیات جمعی بشر و مسائل مرتبط با آن - بدان گونه که در متون دینی، اسلامی و شیعی ما مطرح شده است - موضوع این رشته را تشکیل می‌دهد. این موضوع، طبعاً دارای وحدت اعتباری و انتزاعی است و نه ذاتی و حقیقی (تقی‌زاده داوری، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۲).

از نظر آقای تقی‌زاده داوری، هدف از الاهیات اجتماعی در نهایت «دفاع از آموزه‌ها، مدعیات و تشریحات دینی است؛ یعنی اقناع و توجیه دینداران، توضیح، تعلیم و تبلیغ مخاطبان، و مغلوب و محکوم ساختن معاندان» (همان) در حالی که در الاهیات معطوف به تمدن، (در مقاله حاضر) افزون بر این که باید از آموزه‌های دینی دفاع کرد و در جهت اقناع و توضیح و تعلیم گام برداشت، باید به «تفسیر الاهیاتی» از رخدادهای اجتماعی و «تصرف» در آن نیز اندیشه کرده و آن را نیز جزء رسالت‌های یک الاهی‌دان دانست. در حقیقت، در این

معنا، رسالت الاهیات و الاهی‌دان نه صرفاً ارائه تفسیرهای اجتماعی از دین، بلکه ارائه تفسیرهای دینی از دنیا، تاریخ و انسان و آنگاه ایجاد حرکت و انگیزه برای سوق دادن تاریخ انسانی به سوی کمال است. الاهی‌دان در این منظر نه یک نظریه پرداز، بلکه یک کنش‌گر فعال اجتماعی است که در صدد فراهم آوردن مقدمات غایت‌نهایی و سعادت قصوای بشر در متن تمدن‌های این جهانی است.

در حقیقت، آنچه آقای تقی‌زاده داوری ارائه کرده‌اند، کلام اجتماعی است که بیشترین مأموریت خود را دفاع از آموزه‌های اجتماعی می‌بیند. کلام اجتماعی، همانند کلام سیاسی که در آن تلاش می‌شود تا آموزه‌های سیاسی دینی مورد بررسی، تبیین و دفاع قرار گیرند، شاخه‌ای از علم کلام است و از همین رو، هم تابع ویژگی‌های علم کلام است (نک: بهروز لک، ۱۳۸۲). این در حالی است که الاهیات در این گفتار اعم از علم کلام در نظر گرفته شده است و برخی از قلمروها و موضوعات آن را نمی‌توان در علم کلام یافت و برخی از روش‌های آن نیز خارج از روش‌های رایج در علم کلام است. الاهیات تمدنی به اصطلاحی که این جا آمده است، تنها تبیین آموزه‌های دینی‌ای که معطوف به تمدن باشد، نیست؛ بلکه در آن تلاش می‌شود تا دیگر آموزه‌های دینی را نیز که مستقیماً در مورد تمدن نیستند، ولی در مهندسی تمدن مهم و قابل توجه‌اند، مورد توجه قرار دهد. افزون بر این، در این الاهیات تلاش می‌شود تا از واقعیت‌های تمدنی و اجتماعی نیز تفسیر الاهیاتی و دینی ارائه کرده و متناسب با تفسیر الاهیاتی، راه کارهایی الاهیاتی برای حل و رفع معضلات و بحران‌های تمدنی ارائه نماید.

خلاصه آن‌که رسالت الاهیات تمدنی، محدود به رسالت علم کلام نیست که به دفاع از آموزه‌های دینی پرداخته، دینداران را اقناع و معاندان را محکوم کند. الاهیات تمدنی الاهیاتی فراتر از الاهیات اجتماعی در معنای مذکور است. البته، شباهت‌هایی میان کلام و الاهیات تمدنی وجود دارد. برای مثال، وظیفه این الاهیات - مانند علم کلام - تبیین عقلانی مسایل اجتماعی در اسلام است، و علم کلام و علم الاهیات تمدنی هر دو بر منابع دینی تکیه کرده و آن را شاخص و ملاک در مطالعات خود می‌دانند. اما رسالت الاهیات تمدنی نه تنها





تفسیر و یا توجیه آموزه‌های برآمده از وحی، بلکه، ۱) تفسیر الاهیاتی از رخدادهای اجتماعی؛ ۲) ایجاد تغییر در عرصه اجتماعی نیز هست. به دیگر بیان، الاهیات تمدنی، الف) الاهیاتی معطوف به تمدن است که با رویکرد و روش الاهیاتی (عقلانی-وحيانی) در صدد تفسیر و تبیین ابعاد ماورایی تمدن‌ها و کشف قوانین حاکم بر تمدن‌ها (سنت‌های ظهور و سقوط تمدنی)؛ ب) معضلات اجتماعی و رخدادهای کلان انسانی را با رویکرد الاهیاتی تفسیر و تبیین می‌کند؛ ج) در حل معضلات تمدنی از پایگاه الاهیاتی مشارکت می‌کند؛ د) در طراحی تمدنی نقش الاهیاتی ایفا می‌کند.

«الاهیات تمدنی» و نسبت آن با «الاهیات عملی» در اندیشه دینی مدرن

الاهیات تمدنی را می‌توان امروزه در مباحث مربوط به حوزه «الاهیات و فرهنگ» (theology and culture)، و «الاهیات سیاسی» (political theology) و «الاهیات عمل‌گرا» (pragmatic theology) دنبال کرد. اما به نظر می‌رسد که مهم‌ترین الاهیاتی که امروزه می‌توان الاهیات تمدنی را با آن مقایسه کرده و از نظریه‌ها و روش‌های آن در بسط الاهیات تمدنی بهره گرفت، «الاهیات عملی» (practical theology) است. الاهیات عملی در صدد کشف مسائل عینی، تفسیر الاهیاتی از آن، پاسخ الاهیاتی به آن مشکل، و سپس مسئولیت‌پذیری در برابر پاسخ‌های خود به نیازهای واقعی است. به بیان دیگر، الاهیات معطوف به عمل (الاهیات عملی)، اندیشیدن درباره فرهنگ و جامعه به روش الاهیاتی است. همان‌طور که جامعه‌شناس دین درباره دین و ایمان دینی با روش‌های جامعه‌شناختی تفسیر و تحلیل می‌کند، الاهی دان عملی نیز، به تحلیل مسائل عملی و اجتماعی و واقعیت‌های بیرونی از منظر الاهیاتی می‌پردازد.^۳

این نوع از الاهیات که مسائل الاهیاتی خود را از «خیابان» (متن زندگی مردم) برمی‌گزیند، در گام نخست، به تحلیل و تفسیر الاهیاتی از واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی پرداخته، و سپس با نگرش انتقادی به آسیب‌های ایمانی و دینی فرهنگ بیرونی پرداخته و آنگاه، در نهایت، با پیشنهادهاى برخاسته از منابع الاهیاتی، نه فقط در صدد گشودن راه برای

زندگی ایمانی برای مومنان برمی آید (حل معضل اندیشه دینی و زندگی دینی)، بلکه تلاش می کند تا به معضلات زندگی انسان غیرمومن نیز فکر کرده، به او نیز در تدبیر درست زندگی دنیوی یاری برساند.^۴

خلاصه آن که الاهیات عملی، الاهیاتی تغییردهنده است که با توجه به تجربه های انسانی واقعیت های دنیوی را به خوبی می بیند و می شناسد، اما در توجه به واقعیت های دنیوی، ایمان خود را از دست نمی دهد، بلکه تلاش می کند تا دنیای پیرامون خود را تغییر داده و آن را با تکیه بر دین و دانش دینی دگرگون سازد (Woodward 2000, p. 13-15).

برای الاهیات عملی چهار وظیفه برشمرده اند: الف) وظیفه توصیف تجربی و حسی (descriptive-empirical task)؛ ب) وظیفه تفسیری (interpretive task)؛ ج) وظیفه هنجاری (normative task)؛ و د) وظیفه عملی (pragmatic task). در نخستین گام، الاهیات عملی به جمع آوری اطلاعات می پردازد تا از آن رهگذر رخدادهای ویژه ای را وضعیت شناسی کرده و چارچوب و فرآیند شکل گیری هر یک را به درستی فهم کند.

در گام بعد، الاهیات عملی، با استفاده از نظریه های علمی در صدد توضیح و تفسیر چرایی این رخداد و فرایند آن بر می آید. در گام سوم، این الاهیات، با بهره گیری از مفاهیم الاهیاتی تلاش می کند تا رخدادهای و وضعیت های ویژه را تفسیر کرده و بر اساس اصول و ضوابط الاهیاتی، پاسخی درخور برای این رخدادهای فراهم آورد. در وظیفه چهارم، الاهیات عملی، استراتژی های رفتاری ای برای اثرگذاری بر وضعیت موجود تعریف نموده و آنگاه با برقرار ساختن ارتباطی فعال با بازتابها و پیامدهای این استراتژی ها در حوزه عمل به نقد و ارزیابی استراتژی های محقق پرداخته تا در گام بعد بتواند با صحت و دقت بیشتری عمل کند (Osmer, 2008, p. 4).

انطباق وظایف «الاهیات عملی» بر «الاهیات تمدنی»

به نظر می رسد برای الاهیات تمدنی نیز می توان چنین مراحل و وظایفی را در نظر آورده و گفت که الاهیات تمدنی در گام نخست دست به توصیف تجربی و حسی زده و آنگاه





توصیفات تجربی خود را با استفاده از علوم اجتماعی و انسانی تجزیه و تحلیل می‌کند و آنگاه مفاهیم و معارف حاصل از تجربه و تفسیر را در دستگاه الاهیاتی مورد بازخوانی قرار می‌دهد و سپس در صدد ارائه راه‌حل‌های الاهیاتی برای معضلات تمدنی از یک سو و ایجاد زمینه برای صورت‌بندی تمدن جدید از سوی دیگر برمی‌آید.

الاهی‌دان تمدن‌گرا نخست در صدد مطالعه تفسیرهای صورت گرفته از موقعیت موجود (زمینه، وضعیت و حوادث)^۵ برآمده و تمامی تفسیرهای صورت گرفته از سوی دانشمندان را در این باره مورد توجه قرار می‌دهد تا فهم خود را از واقعیت تعمیق بخشیده و رویکردهای مختلف و نگرش‌های متفاوت به این مسئله را مد نظر داشته باشد. بدون توجه به آنچه که دانشمندان و تحلیل‌گران علم اجتماع می‌گویند (هر چند آن تحلیل‌ها خطا باشند) کار الاهیاتی خام و آسیب‌پذیر نموده و در برابر پرسش‌های احتمالی ناتوان جلوه خواهد کرد. افزون بر این، توجه به تفسیرهای علمی از واقعیت‌های موجود، پرسش‌های نوین الاهیاتی را پیشروی الاهی‌دان قرار داده و او را در استنطاق تمدنی از متون دینی و تفسیرهای دینی عمیق از تحولات تمدنی مدد می‌رساند و افق‌های معنایی و معرفتی جدیدی فراروی او می‌گشاید.

در گام سوم، الاهی‌دان تمدن‌گرا تمامی رویکردها، پرسش‌ها و پاسخ‌های محتمل را جمع کرده و به متون دینی عرضه می‌کند. در واقع، در این قسمت کار دینی و الاهیاتی یک الاهی‌دان دین‌شناس آغاز می‌شود و او که آگاه به متون و روش‌های استفاده از متون دینی است، در روندی دو سویه می‌کوشد تا:

الف) متون گویا و ناطق دین (آنچه ظاهر است) را مد نظر گرفته و آنها را دوباره مورد بازخوانی و بازفهمی قرار بدهد؛

ب) متون ظاهر و ناطق را به طور نظام‌مند تجزیه و تحلیل نماید؛

ج) پرسش‌های برآمده از بیرون (در مرحله توصیف و تفسیر وضعیت) و از درون (در مرحله فهم ظواهر دینی) را به دین و گزاره‌هایی که در معرض این پرسش‌ها هستند ارائه کرده و این دسته از آیات و آموزه‌ها را به نطق درمی‌آورد؛

د) می‌کوشد تا پاسخ‌های به دست آمده را (که حتماً باید به طور گروهی و به صورت

گفت‌وگویی در میان صاحبان رشته‌های مختلف دینی صورت گرفته است) به طور شبکه به هم پیوند داده و الگوی معرفتی لازم برای تحلیل دینی از واقعیت را پیشنهاد کند؛

ها) با رویکردی تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق الگوی دینی را با الگوهای رایج در حوزه علوم تمدنی رصد کرده، در صدد تعیین مرزها و خطوط اصلی و فرعی مدل اندیشه دینی در عرصه تمدن بر آید.

در گام چهارم، الاهی‌دان تمدن‌گرا تلاش می‌کند با بهره‌گیری از الگوهای معرفتی به دست آمده از دین، راه کارهای عملی را در یک مرحله استخراج نموده و در مرحله بعد دست به اقدام بزند. بی‌شک، الاهی‌دان تمدن‌نگر، در این مرحله هرگز بدان راضی نخواهد شد که صرفاً توصیه نموده و دامن خود را از عمل تمدنی دور نگاه دارد. دوری از مرحله عمل برای الاهی‌دان تمدن‌نگر بیشتر از آن جهت مردود است که این جدایی میان عمل و نظر سبب ایجاد گسل معرفتی در دستگاه الاهیاتی شده و فرد الاهی‌دان از زبان گویای عمل برای غنای معرفتی خود محروم مانده و درگیر گونه‌ای از انتزاعیات در الاهیات می‌شود و به تدریج راهبری زندگی دینی هم از دست او بیرون می‌رود، اما حضور عملی یک الاهی‌دان در صحنه زندگی تمدنی، واقعیت‌ها را به تجربه و حس یک الاهی‌دان نزدیک کرده و کاستی‌ها، آسیب‌ها و احیاناً ظرفیت‌های آموزه‌های الاهیاتی را برای او آشکارتر می‌سازد.

بنابراین، الاهیات تمدنی نه فقط برای ایجاد «اعتقاد» به تمدن و ضرورت تدبیر تمدنی در جامعه دینی، بلکه برای «مشارکت» عینی و واقعی الاهیات در صورت‌بندی آن تمدن است. اساساً الاهیات تمدنی در صدد است تا الاهیات خود را در واقعیت‌های تمدنی عینیت بخشیده و دستگاه تمدنی را در جهت اهداف الاهیاتی‌اش به خدمت گیرد. افزون بر این، این الاهیات خود را نسبت به آنچه در جامعه و تمدن انسانی در حال رخ دادن است، مسئول می‌داند. برای مثال، یک الاهی‌دان مسیحی در صدد تعریف هویت انسان معاصر - بر اساس الاهیات تثلیثی - برمی‌آید و این الاهیات را نه تنها در ساحت عقیده، بلکه در ساحت توسعه و تمدن نیز





نجات بخش دانسته و می‌کوشد تا نظام‌های اجتماعی خود را از الاهیاتی از این دست استخراج کرده و آن را معطوف به واقعیت‌های دنیای جدید، تعریف کند (Gunton, 2004, p. 4). به همین سان، الاهی دان مسلمان نیز تلاش می‌کند تا همین سیر را بر اساس «الاهیات توحیدی» به انجام برساند، تا متناسب با نگرش توحیدی در مورد تفسیر، تغییر و صورت‌بندی جدیدی از دنیای امروز اقدام کند.

بر اساس آنچه گفته شد معلوم می‌شود که الاهیات تمدنی ناگزیر از آن است که نه تنها میان خرده‌دیسپلین‌های علم الاهیاتی ارتباط برقرار کند، بلکه باید میان ساحت علوم دینی و علوم انسانی از یک سو، علم دینی و نهاد دین از سوی دیگر، و نهاد دین و حوزه عمل اجتماعی، رابطه‌ای مشخص تعریف نماید. بدین منظور، الاهیات باید بتواند ارتباطی علمی با دیگر رشته‌های علمی و انسانی برقرار کند تا بتواند هم در فهم واقعیت‌ها، و هم در تفسیر آنها و بالاخره در مرحله اقدام، به درستی گام در پیش نهاده و هوشمندانه دست به تغییر بزند. بدین منظور الاهیات تمدنی مانند الاهیات عملی، هم در مقام تفسیر و هم در مقام توصیه و دخالت در تحولات و تغییرات تمدنی، خود را در گفت‌وگو با دیگر رشته‌های و حوزه‌های علمی - اعم از رشته‌های دیگر الاهیاتی و علوم تجربی و انسانی - قرار می‌دهد (Osmer, 2008, pp. 162-163). این گفت‌وگو به شیوه‌های گوناگون قابل تصور و تحقق است: گفت‌وگوی درون - رشته‌ای (intradisciplinary dialogue) که به گفت‌وگو میان افق‌ها و چشم‌اندازهای مختلف در درون یک رشته خاص اقدام می‌کند. گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای (interdisciplinary dialogue) که دو رشته را به گفت‌وگو در می‌آورد، و گفت‌وگوی چندرشته‌ای (multidisciplinary dialogue) که برخی رشته‌های مختلف را به طور همزمان به گفت‌وگو سوق می‌دهد. گفت‌وگوی چندرشته‌ای زمانی توصیه می‌شود که معلوم شود که برای فهم سیستم‌هایی که در درون سیستم‌های دیگر لانه کرده‌اند و یا برای فهم مشکلاتی که دارای ابعاد مختلف و چندگانه هستند، توجه به دیگر رشته‌های مرتبط ضرورت دارد. این گفت‌وگو در مراحل مختلف الاهیات معطوف به عمل تمدنی - به ویژه آنجا که به مباحث پایه و بنیادین پرداخته می‌شود - ضرورت پیدا می‌کند (ibid, 2008, pp. 163-164).

ب) نگرش تمدنی به مقولات الاهیاتی

دشواری‌های فهم و تطبیق مغیبات الاهیاتی در نگرش تمدنی

یکی از مهم‌ترین چالش‌های تطبیق مقولات الاهیاتی در عرصه‌های تمدنی، ماورایی و غیبی بودن برخی از موضوعات الاهیاتی است که نسبت سنجی آن با امور این جهانی مانند تمدن، دشوار و مبهم به نظر می‌رسد. پرسش اصلی در مورد «غیب» و «تمدن»، فهم‌پذیری غیب و جایگاه آن در تحلیل‌های تمدنی از یک سو، و در تأسیس تمدن اسلامی از سوی دیگر است. آیا ساحت تمدن و شبکه نظام‌های اجتماعی ساحت امور مفهوم و معلوم است، یا نه، می‌توان تمدنی را تصور نمود که چیدمان آن از اموری صرفاً ایمانی باشد و در عین حال، سیستم و هماهنگی میان خرده نظام‌های تمدنی وجود داشته باشد؟ چگونه می‌توان در برنامه‌ریزی‌های تمدنی برای امدادهای غیبی سهمی قائل شده و انتظار داشت که در حل مشکلات اجتماعی، آنجایی که امکانی برای تأثیر عوامل محاسبه‌پذیر و انسانی وجود ندارد، امدادهای غیبی اثر بگذارد؟ آیا آموزه‌های غیبی (در قرآن) را می‌توان با رویکرد تمدنی تفسیر کرد و آنگاه آن را در تدبیرهای تمدنی و تأسیس نهادهای کلان اجتماعی به کار بسته و به پشتیبانی امدادهای غیبی در جامعه امید بست؟ برای مثال، آیا یک الاهی‌دان اجتماعی و تمدنی، در تحلیل‌های تمدنی‌اش و یا در توصیه‌ها و طراحی‌های تمدنی، باید «ملائکة مدبرین»^۷ (به مثابه یکی از مصادیق غیب در قرآن) را در نظر آورد؟ آیا این سخن که «ملائکة ارضی در تدبیرات این جهانی دخالت می‌کنند»، صرفاً برای اعتقاد به دخالت عوامل طولی و ماورائی در حوادث این جهانی است و تأکید بر عوامل حسی و قابل محاسبه در تحلیل رخدادهای اجتماعی کافی خواهد بود، یا این که اثرگذاری این عوامل غیبی مستقل بوده و باید در تحلیل‌های اجتماعی نیز آن را جدا و مجزا محاسبه کرده و نقش این عوامل غیبی را به طور مستقل برجسته ساخت؟ اگر قرار است که «ملائکة مدبرین» در سطح جامعه و تمدن طرح و بحث شود، چگونه باید آن را فهم کرد و چسان باید از آن استفاده کرد؟ در پاسخ بدین پرسش‌ها باید چندین نکته را به اجمال و اشاره در نظر داشت:





الف) «غیب» در قرآن، برای فهم انسان در این دنیا و به زبان همین انسان دنیوی ذکر شده است. از این رو، نباید مغیبات آمده در قرآن (چه مغیبات مجمل و چه مغیبات مفصل) را فراتر از فهم انسانی و تنها مربوط به زندگی آن جهانی دانسته و آدمی را از تلاش برای درک و به کارگیری آن در زندگی امروزش منع کرد.

ب) همان گونه که از روش تأویل عرفانی (نه کلامی به معنای خلاف ظاهر) برای تفسیر آفاقی و انفسی قرآن می توان بهره گرفت، از این روش می توان برای تفسیر اجتماعی از مفاهیم باطنی قرآن نیز بهره برد. به بیان دیگر، همان طور که شهود و شناخت ما از هستی در تفسیر ما تأثیر گذاشته که بر اساس آن می توان استظهار جدیدی (عمیقی) از قرآن به انجام رساند (تفسیر آفاقی)، و همان طور که شناخت شهودی ما از خود (نفس انسانی) و ابعاد آن، تفسیر ما را از متن قرآن عمیق تر می سازد (تفسیر انفسی)، همین طور شهودات و تجربه ما از جامعه و واقعیت های پیرامونی در آن، تفسیرهای متنی ما را متأثر کرده و لایه های معنایی جدید و همین طور مصادیق تازه ای برای آیات قرآنی، فراروی ما می گشاید (تفسیر اجتماعی). در این منظر، متن و حیانی برخوردار از لایه های معنایی (در عرض و طول) است. کشف این لایه های معنایی نیازمند توجه به طول و عرض واقعیت های جهان هستی است. تجربه واقعیت های بیرونی، نه ملاک معانی حقیقی قرآن، بلکه زمینه ای برای فهم و کشف حقیقت برآمده از وحی است. به بیان روشن تر، قرآن به مثابه وحی الهی نه تنها آئینه آفاق و انفس است، بلکه آئینه جوامع انسانی و سنت های حاکم بر آن نیز هست. همین طور قرآن کریم نه فقط گذشته را نشان می دهد، بلکه نشان دهنده حال و آینده نیز هست و مهم تر از همه این که قرآن نه فقط توصیف می کند، بلکه در صدد توصیه و تغییر نیز هست. از این رو، زمانی که سخن از تفسیر و تأویل اجتماعی به میان می آید، نه تنها معطوف به توصیف های قرآن از جامعه و تمدن انسانی در گذشته و حال و آینده است، بلکه ناظر به تغییر و تحول همین جوامع انسانی نیز هست.

ج) ضرورتاً همه آموزه های غیبی قابل فهم برای همه (حتی همه مؤمنان) نیست؛ همان طور که همه آنها ضرورتاً قابلیت عمل اجتماعی را ندارند. بر این اساس، غیب در نگاه تمدنی،

زمانی ملحوظ واقع می‌شود که اولاً قابل فهم باشد تا بتوان آن را در ارتباط با دیگر ساحت‌های تمدنی تعریف کرد، و ثانیاً به لحاظ عملی تأثیرات عینی و قابل محاسبه داشته باشد تا بتوان از آن در برنامه‌ریزی تمدنی و حل معضلات اجتماعی بهره برد.

خلاصه آن‌که، استناد امور معمولی به امور غیر معمول (تا زمانی که به روش عادی تبیین و معلوم نشده است) هر چند در حوزه ایمان فردی و در راستای «خوف و رجا» شدنی و گاه ستودنی است، اما در ساحت‌های اجتماعی نه ستودنی و نه شدنی است و تکالیف فرد و جامعه نیز نه بر اساس امور غیر عادی، بلکه بر اساس دانسته‌های معمول بشری است. مفاد آیه آخر سوره مبارکه کهف «قل انما انا بشرٌ مثلکم یوحی الی ...» ناظر به همین جنبه بشری است که به رغم وجود علم غیب در پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، آنها نه بر اساس علم غیبی‌شان، بلکه بر اساس علم عادی بشری‌شان تکلیف پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۹۶). البته، شکی نیست که امدادهای غیبی را می‌توان به زبان آیات و روایات بیان کرد، اما جری و تطبیق آن در توصیف و تحلیل حوادث اجتماعی به نوعی از بی‌نظمی در تفسیر امور اجتماعی (که معلوم نیست کدام غیبی است و کدام دستاورد معمول بشری است) و انجام فعالیت‌های بشری در عرصه اجتماع (که معلوم نیست کدامین کار را باید از غیب انتظار کشد و کدام را باید خود تلاش کرده و برای آن برنامه داشته باشد) می‌انجامد.

این بدان معنا نیست که ایمان به غیب در زندگی اجتماعی ممکن نباشد. عنصر «غیب» - بر خلاف تصور اولیه - قابل فهم و اخذ در نظام دینی و تمدنی بوده و انجام آن نیز با روش تأویل اجتماعی شدنی است، لیکن انجام آن دشوار و نیازمند اجتهاد در متن دین و متن جامعه است تا بتوان آیات معطوف به غیب را با زبان مشترک و روش مشترک در میان مؤمنان (با درجات مختلف ایمانی) و غیر مؤمنان تفسیر نموده، و آنگاه بی‌آن‌که پیام دین آسیب ببیند آن را به صحنه زندگی وارد کرده و یا تطبیق نمود.

نمونه‌هایی از مقولات الاهیاتی در نگرش تمدنی

هر چند ابهام‌هایی در استفاده از مقولات الاهیات در صورت‌بندی تمدن وجود دارد، لیکن ظرفیت‌هایی نیز در الاهیات وجود دارد، به گونه‌ای که در کارکردهای تمدنی هریک از این





ظرفیت‌ها نمی‌توان تردید کرد و همین اندازه نیز می‌تواند یکی از نقاط عطف در تمایز میان تمدن دینی و تمدن سکولار باشد.

ظرفیت‌های الاهیات اسلامی را در نسبت با اجتماع می‌توان به چند صورت طبقه‌بندی نمود. الف) ظرفیت‌هایی که در ناحیه موضوعات الاهیاتی وجود دارد که احیای هر یک از آن موضوعات می‌تواند شبکه‌ای از موضوعات مهم را به وجود آورده و زمینه را برای ایجاد یک نظام کلان دینی که دربرگیرنده همه ابعاد انسانی و اجتماعی باشد فراهم سازد؛ ب) ظرفیت‌هایی که در ناحیه روش‌های عملی می‌توان از الاهیات اسلامی به دست آورده و آن را نه تنها در مسیر فهم و تفسیر متون دینی به کار بست، بلکه از آن در جهت تحقق عینی اهداف متعالی برآمده از دین نیز استفاده کرد؛ و ج) ظرفیت‌هایی که در ناحیه وظایف یک الاهی‌دان و یا یک دین‌دار در رویارویی با مسائل اجتماعی قابل کشف و بیان است. آنچه در ادامه بدان اشاره می‌شود، نمونه‌ای از موضوعات الاهیاتی (مانند امدادهای غیبی، امید، یاد رنج‌های متعالی) است که از نظر نویسنده می‌توانند کارکردهای تمدنی متفاوتی نسبت به تمدن‌های سکولار داشته باشند.

امدادهای غیبی و کارکردهای تمدنی آن

از ظرفیت‌های مهم الاهیاتی در تطورات تمدنی، وجود امدادهای غیبی است که به‌رغم ابهام‌های موجود در آن - که پیش از این بدان اشاره شد - به لحاظ عملی قابل توجه بوده و در تعاملات اجتماعی نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. در نگرش اسلامی آدمی افزون‌بر این که در اصل هستی و خلقت خود از غیب مدد می‌گیرد، سلسله مددهای ویژه‌ای نیز از جانب غیب دریافت می‌کند که متفاوت با مدد تکوینی در مرحله خلقت و آفرینش است. نقش پیامبران نیز در رسالت پیغمبری‌شان این است که آدمی را به این گونه مددهای غیبی مؤمن کرده و او را برای دریافت این امدادهای ویژه رهنمون و آماده سازند. این امدادهای ویژه که برآمده از صفت رحیمی خداوند است گاه به صورت الهام‌ها، هدایت‌ها، روشنی‌ها و روشن‌بینی‌ها،^۸ و گاه به صورت فراهم شدن شرایط عینی و اجتماعی موفقیت^۹ حاصل می‌شود.^{۱۰} استاد مرتضی مطهری درباره تأثیر عوامل غیبی و معنوی در سرنوشت و تفاوت

جهان بینی الاهی از جهان بینی مادی می گوید:

از نظر جهان بینی مادی، عوامل مؤثر در اجل، روزی، سلام، سعادت و خوشبختی منحصرأ مادی است. تنها عوامل مادی است که اجل را دور یا نزدیک می کند، روزی را توسعه می دهد یا تنگ می کند، به تن سلامت می دهد یا می گیرد، خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود می کند، اما از نظر جهان بینی الاهی علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می شود نیز هم دوش عوامل مادی در کار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال اینها مؤثرند. از نظر جهان بینی الاهی، جهان یک واحد زنده و با شعور است، اعمال و افعال بشر حساب و عکس العمل دارد، خوب و بد در مقیاس جهان بی تفاوت نیست، اعمال خوب یا بد انسان مواجه می شود با عکس العمل هایی از جهان که احياناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او می رسد. ایذاء جاندار - اعم از حیوان و انسان - خصوصاً ایذاء به صاحبان حقوق از قبیل پدر و مادر و معلم، آثار سویی در همین زندگی دنیای بار می آورد، در طبیعت مکافات هست (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۷۷-۷۸) ... از نظر مادی سنن تشریحی یعنی مقرراتی که باید بشر به آنها عمل کند حساب ویژه ای در میان سنن تکوین ندارد، حق و باطل، درست و نادرست، عدالت و ستم یک جور حساب دارد. جهان نسبت به طرفداران آنها بی طرف است، اما از نظر مکتب الاهی جهان نسبت به این امور و طرفداران آنها بی طرف نیست، طرفدار اهل حق و عدالت و درستی و صاحبان آرمان های مقدس است. یک نفر مادی هر اندازه به مسلک و روش و آیین خود مؤمن و معتقد باشد و هر اندازه آرمانش مقدس و عمومی و دور از خودخواهی و نفع پرستی باشد بیش از این عقیده ندارد که به هر اندازه سعی و کوشش و مجاهدت در راه تحقق بخشیدن به آرمان خود بخرج دهد نتیجه می گیرد، اما یک نفر مسلمان مؤمن و معتقد عقیده دارد که جهان طوری ساخته شده که اگر او در راه حق و حقیقت فداکاری کند دستگاه جهان به حمایت او برمی خیزد و او را از پشتیبانی خود





بهره‌مند می‌کند. صدها هزار برابر نیرویی که او در راه هدف مقدس خود مصرف می‌کند نیروی ذخیره در جهان هست که در چنین شرایطی به یاری او به کار می‌افتد. از نظر مکتب مادی، یک نفر طرفدار حقیقت و عدالت همان قدر باید به اثر فعالیت خود مطمئن و امیدوار باشد که یک نفر طرفدار ظلم و باطل به فعالیت‌های خود و اثر آنها مطمئن است.؛ زیرا به عقیده او از نظر جهان و جریان کلی عالم فرقی میان این دو نفر نیست. ولی از نظر مکتب الهی میان این دو تفاوت بسیار است» (همان، ص ۹۲-۹۴).

بر اساس آنچه گفته شد در نگرش الهی، اساساً امدادهای موجود در دنیا، صرفاً امدادهای مادی نیستند، بلکه دنیا داری است آکنده و آمیخته از مغیبات که آدمی می‌تواند با التزام به شریعت و طریقت اسلامی، از آن نیروهای غیبی مدد گرفته و در حل معضلات اجتماعی خود اقدام کند (نک: همان، ۱۳۷، ص ۹۸-۹۹).

آنچه در این میان می‌تواند مورد توجه و تأکید باشد امدادهای غیبی اجتماعی است. ظهور پیامبران خود گونه‌ای امداد غیبی بوده است که در شرایطی ظاهر شده است که جامعه بشری سخت بدان نیازمند بوده است. ظهور منجی آخرالزمان نیز در زمانه‌ای که همه جا را رنج و شر پر کرده و آدمی نیز در اداره زندگی‌اش درمانده گشته است، مظهر امداد غیبی در عرصه تحولات و تطورات تمدنی - و بلکه جهانی - خواهد بود.^{۱۱}

برای رسیدن به چنین امدادهای غیبی، توصیه‌هایی در دین اسلام آمده است که عمل به آنها می‌توان در مقیاس تمدنی نیز منظور شده و انتظار کسب حمایت‌های غیبی و امدادهای رحمانی را داشت. برای مثال، «دعا» یکی از علل این جهانی و یکی از مظاهر قضا و قدر است که می‌تواند در سرنوشت حادثه‌ای مؤثر باشد و یا جلو قضا و قدری را بگیرد (مطهری، ۱۳۷، ص ۷۹). همچنین صدقه دادن و احسان کردن از دیگر عواملی هستند که از مجاری معنوی در به دست آوردن امدادهای غیبی و یا از دست دادن آنها تأثیر بسزایی دارند. استاد مطهری در این باره که چه عواملی موجب قبض و بسط عوامل غیبی می‌شوند و سرنوشت انسان را در سلامتی، در عمر، در معیشت و به طور کلی در زندگی این جهان متأثر می‌سازند، می‌نویسد:

به طور کلی گناه و طاعت، توبه و پرده‌داری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال اینها از اموری می‌باشند که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی موثر می‌باشند. امام صادق علیه السلام فرمود: «من یموت بالذنوب اکثر ممن یموت بالاجال و من یعیش بالاحسان اکثر ممن یعیش بالاعمار». عدد کسانی که بواسطه گناهان می‌میرند از کسانی که بواسطه سرآمدن عمر می‌میرند بیشتر است و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی دراز می‌کنند، از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی می‌کنند افزون است. مقصود حدیث این است که گناهان اجل را تغییر می‌دهند و احسان‌ها و نیکوکاری‌ها عمر را زیاد می‌کنند، یعنی با این که اجل و عمر به حکم قضا و قدر الاهی تعیین شده‌اند این امور عامل تغییر و تبدیل قضا و قدر می‌باشند

(مطهری، ۱۳۷۷، ص ۷۹-۸۰)^{۱۲}

۱۱۳



تفکر

الاهیات تمدنی

آنچه از این میان به دست می‌آید این است که اولاً امدادهای ویژه غیبی (امدادهای رحیمی) در کار تدبیر جهان حضور دارند؛ ثانیاً، انسان‌های مومن در کسب مددهای رحیمی صاحب اختیاراند و با اعمال و رفتار شرعی و دینی‌شان می‌توانند از آن مددها در جهت زندگی فرد و اجتماعی‌شان مدد جویند؛ و همچنین کسب این مددهای رحیمی مربوط به انسان‌های مومن است که با ایمان و رفتارهای مؤمنانه‌شان و با التزام به شریعت و طریقت اسلامی، می‌توانند از این مددها بهره گیرند.

«انتظار» و کارکردهای تمدنی آن

از دیگر موضوعات الاهیاتی موثر در تمدن اسلامی، مقوله انتظار و کارکردهای معنابخش آن در تمدن اسلامی و در رویارویی با تمدن سکولار غرب است که در تاریخ اسلام جنبش‌های اجتماعی‌ای گوناگونی را پدید آورده است که از آن جمله می‌توان به برخی حرکت‌های موعودگرایانه (millennialism) یا مهدی‌اندیشانه (مهدی‌باورانه) و متمهدیانه (Mahdism) در دهه ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ یا اواخر سده سیزدهم هجری قمری اشاره کرد (نصر، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵-۱۸۶). نکته مهم در مقوله انتظار که مسئله‌ای الاهیاتی است، وجود غایتی است که



منتظران در انتظار او می‌نشینند و برای آمدنش دعا می‌کنند. نفس این که غایتی در آینده زندگی جمعی دیده شود و این که جامعه در سیر تکوینی خود، نقطه‌ای معلوم و البته، ستودنی در آینده داشته باشد، خود هویت معنایی و معنوی فراگیری را در مقیاس تمدنی ایجاد می‌کند. نسبت میان هویت و غایت از آن‌روست که اساساً هویت یک شیء، همواره برآمده از غایت آن شیء (ما الیه الحرکه یا ما لاجله الحرکه) است که می‌تواند گسست در شخصیت فردی، اجتماعی و تمدنی را پایان دهد. انتظار چنین غایتی معلوم، آن امر منتظر را به عنوان هدفی مشخص و مشترک، فراروی جامعه انسانی قرار داده و همه را به سوی آن متوجه می‌سازد و باورها و اخلاقیات را نظام بخشیده، برنامه‌های اجتماعی و تمدنی را برای نیل به آن غایت، جهت می‌دهد.

«یاد رنج متعالی» و کارکردهای تمدنی آن

از دیگر موضوعات الاهیاتی که می‌تواند کارکردهای تمدنی داشته باشد، یاد رنج متعالی است که در تاریخ ادیان به ویژه در تاریخ اسلام مورد توجه و تأکید بوده و سبب تحولات فراوانی در تاریخ اسلام شده است و انسجام اجتماعی ویژه‌ای نیز در میان مسلمین به وجود آورده است. کارکردهای انسجام بخشی یاد رنج متعالی در ادیان از آن‌رو می‌تواند مهم باشد که اساساً قدرت نهفته در رنج، بیشتر از قدرت لذت و خوشی است و جنبه‌های سازنده رنج از یک سو و جنبه‌های ویرانگر آن از سوی دیگر در ساحت اجتماع، بیشتر از جنبه‌های سازنده و ویرانگر خوشی‌ها و لذت‌هاست. این شور (سازنده یا ویرانگر) برآمده از رنج، محدود به خود «رنج» - که یک پدیده الاهیاتی است - نیست، بلکه در باب «یاد رنج» - به عنوان یک امر الاهیاتی دیگر - نیز صادق است. یاد رنج اگر عمیق باشد، خود به گونه‌ای از تجربه آن شور غم‌انگیز می‌انجامد و آثار سازنده و یا مخرب اجتماعی را در پی دارد.

خلاصه آن که یاد آرام‌بخش و شورانگیز از «رنج وجودی برای» (suffering for) که مصداق‌های آن را بیشتر در ادیان الهی می‌توان دید، و جهات سازنده آن در تغییر «شورهای نفسانی» (passions) به شورهای عقلانی (interests)، در شکل‌گیری نظام عواطف و احساسات در یک تمدن و ایجاد انگیزه و حرکت در مسیر تمدنی، سهمی بسزا دارند که

شیه آن را در نظام‌های تمدنی سکولار، نمی‌توان پیدا کرد. رنج، برای رنج دیگران، و برای رهایی دیگران از رنج‌شان، رنجی سازنده است و یاد چنین رنجی نیز می‌تواند سازنده (برای جامعه انسانی) و اساسی برای اخلاق و انسجام اجتماعی باشد (نک: بابایی، ۱۳۸۸).

خاتمه

هرچند شناخت تمدن‌ها و ساخت تمدن اسلامی، مرتبط و منوط به علوم انسانی در ساحت‌های مختلف اجتماعی است، لیکن شناخت دینی از تمدن‌ها و همین‌طور ساخت یک تمدن دینی، منوط به استفاده از علوم دینی و منابع وحیانی است. به بیان دیگر، هم در شناخت دینی از تمدن‌ها و هم در ساخت تمدن‌های دینی، ناگزیر باید افزون بر منابع انسانی و غیر وحیانی، از منابع دینی و وحیانی نیز بهره گرفت تا بر اساس آن، پدیده‌های تمدنی را به شکل متفاوتی بازفهمید و آنگاه در ساخت تمدن و صورت‌بندی تمدن دینی گامی مؤثر برداشت. در صورتی که نتوانیم تمدن‌های گذشته را از منظر دینی تجزیه و تحلیل کرده و سنت‌های وحیانی در تطورات تمدنی را فهم و تطبیق کنیم و تا زمانی که نتوانیم وضعیت کنونی جامعه انسانی را - بر مبنای نگرش اسلامی - بررسی کنیم، و همین‌طور تا زمانی که نتوانیم از مؤلفه‌های دینی و الیهاتی در صورت‌بندی تمدن استفاده کنیم، نمی‌توانیم تمدنی متفاوت از تمدن خودبنیاد سکولار بنا نهاده و ادعای دینی بودن تمدن را داشته باشیم. بر این اساس، به نظر می‌رسد که با صرف تأکید بر علوم انسانی (هرچند اسلامی) و بدون توجه به ظرفیت‌های الیهات، فلسفه، عرفان، اخلاق و فقه اسلامی در تمدن‌سازی نمی‌توان هویت دینی و اسلامی یک تمدن را تضمین کرد و از اسلامی بودن آن تمدن، اطمینان حاصل نمود. آنچه امروزه در صورت‌بندی تمدن متفاوت اسلامی که رقیب‌های سکولار بسیار دارد، مهم می‌نماید، فعال کردن تمامی امکانات علمی و عملی اندیشه و سنت اسلامی در تمدن‌سازی است تا از علوم اسلامی و علوم غیراسلامی (علوم غیر وحیانی)، از ظرفیت‌های گذشته و اکنون دنیای اسلام و از امکانات ایجاد شده در شرایط کنونی، برای شکل‌بندی و قوام تمدنی اسلام مدد جست و کارآمدی آن را در نسبت با مدل‌های سکولار غیراسلامی آشکار ساخت.



۱. امور عامه عبارتند از معانی و مفاهیمی که به هیچ نوع خاص و مقوله خاص از موجودات اختصاص ندارد و انصاف موجودات به آنها نیازمند این نیست که آن موجود، مقوله خاص و یا جنس خاص یا نوع خاصی باشد، از قبیل مباحث وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، علت و معلول و... (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۹۴).

2. social theology

۳. برای آگاهی بیشتر، نک: (بابایی، ۱۳۹۰).

۴. روشن است که این رویکرد، کاملاً متفاوت است با رویکرد الاهی‌دانان و متولیان دینی‌ای که هر فاجعه تاریخی را «پادافراهی می‌دانستند از جانب یهوه که به علت معصیتی که قوم برگزیده مرتکب شده بود بر سر خشم آمده و کیفرشان می‌داد» یا کسانی که تحلیل هر رخداد اجتماعی و تمدنی را با ارجاع آن به خداوند و مداخله مستقیم خداوند در هستی قابل فهم و تحلیل جلوه می‌دهند (الیاده، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵-۱۴۶).

۵. توضیح آن که الاهیات معطوف به عمل در نخستین گام به توصیف وضعیت و شرایط موجود می‌پردازد و در این مرحله میان رخداد (episode)، وضعیت (situation) و زمینه (context) تفاوت می‌نهد. رخداد (episode) به اتفاقی گفته می‌شود که در جریان زندگی روزمره و در یک دوره زمانی کوتاه بوجود آمده باشد. وضعیت (situation) گستره وسیع‌تری از حوادث و ارتباط و نتایج آنها را دربر می‌گیرد. اما زمینه (context) مرکب از سیستم اجتماعی و طبیعی است که وضعیت‌ها را ایجاد می‌کنند. در واقع، زمینه، شبکه‌ای است از قسمت‌های به هم متصل و هماهنگ، که مختصات و ویژگی‌های یک کل را صورت‌بندی می‌کند. شناخت زمینه که با عطف توجه به میکروسیستم‌ها و ماکروسیستم‌ها، و برای اهداف مختلفی مورد استفاده قرار می‌گیرد، مهم‌ترین بخش الاهیات معطوف به عمل اجتماعی قلمداد می‌شود (Osmer, 2008, pp. 11-12).

۶. آنچه در این باره اهمیت بیشتری دارد، گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای است که دارای اهمیت و البته ابهامات بسیار است. برای انجام گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای چندین الگو و مدل در الاهیات عملی در غرب مسیحی شکل گرفته است که اشاره به هر یک می‌تواند در شکل‌بندی الاهیات اسلامی معطوف به تمدن نیز مفید باشد: الف) مدل ارتباطی دو سویه در گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای (Correlational Models of Cross-Disciplinary Dialogue). آنچه در این مدل مورد تأکید در این ارتباط قرار می‌گیرد گفت‌وگوی جدی است که در آن طرف‌های گفت‌وگو از همدیگر متأثر می‌شوند. در این مدل طرف‌های گفت‌وگو از نزدیک به یک‌دیگر گوش سپرده، و یک‌دیگر را مورد نقد قرار می‌دهند. آنچه در این باره اهمیت دارد تبیین، تحلیل و استدلال عقلانی از سوی دو طرف است. همان‌طور که هر طرف دلایل خود را ارائه می‌کند، طرف مقابل از سر





دقت و تأمل در آن نگریده و با آن تعاملی عقلانی برقرار می‌کند. در این تعامل پرسش‌هایی که از سوی یک طرف مطرح می‌شود، از طرف دیگر بسیار جدی تلقی می‌شوند. در مدل ارتباطی دوسویه، الهیات معطوف به عمل تمدنی به دیگر رشته‌ها گوش سپرده و در عین حال به نقد آنها هم می‌پردازد. در الهیات معاصر، سه مدل و الگو برای مدل ارتباطی ظاهر شده است: الف) روش ارتباط دو سویه (method of correlation)؛ ب) روش ارتباط دو سویه اصلاح شده (the revised method of correlation) و ج) روش تمرینی ارتباط دوسویه اصلاح شده (the revised praxis method of correlation). ب) مدل گشتاری در گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای Transformational Models of Cross-Disciplinary Dialogue. این الگو از گفت‌وگو، گفت‌وگوی میان الهیات و دیگر حوزه‌ها را مانند گفت‌وگو میان مردمی می‌داند که به زبان‌های مختلف و گوناگون سخن می‌گویند. حوزه‌ها و رشته‌های مختلف علمی، هر یک زبان مستقل، ادبیات و قوانین متفاوتی داشته و به سطح خاصی از واقعیت معطوف هستند. از این رو حرکت از یک حوزه به حوزه دیگر صرفاً یک انتقال ساده، و گرفتن اصطلاحاتی در یک حوزه و پیدا کردن آن در حوزه دیگر، طرف نیست. بلکه این انتقال، تغییر آموخته‌های برآمده از یک حوزه و رشته خاص، و قراردادن آن در یک متن و بافت حوزه (رشته) متفاوت است. دو روش از مدل گشتاری به تازگی در الهیات ظاهر گشته است که یکی از آن رویکرد کالسدوننی (Chalcedonian model) و دیگری رویکرد ارتباطی ارتجالی (ad hoc correlational model) است. ج) مدل اُریب‌شکل در گفت‌وگوی میان رشته‌ای (A Transversal Model of Cross-Disciplinary Dialogue). مفهوم اریب، تلاش می‌کند بر تنگناهای خط عمودی یا افقی صرف، غلبه کند. اریب بودن ارتباط حداکثری میان سطوح مختلف و معانی مختلف را ایجاد می‌نماید. در این الگو، گفت‌وگوی میان رشته‌ای نقاط تقاطع و تقارن و نقاط اختلاف را در سطوح مختلف معلوم ساخته، ارتباطی عقلانی میان حوزه‌های مختلف را موجب می‌شود. در واقع، در این نگاه رشته‌های مختلف علمی، در عین اختلاف، به لحاظ منابع عقلانی با هم مشترک هستند (بابایی، ۱۳۹۰).

۷. ملائکه مدبرین (فالمدبرات امرأ) موجوداتی روحانی، ولی متعلق به عالم اجسامند. این دسته از ملائکه به ازای اختلاف و تفاوت میان انواع ملائکه عقلیه، اجناس، انواع و طبقات گوناگونی پیدا کرده‌اند. از روایاتی که درباره ملائکه ارضی وارد شده است، می‌توان دریافت که ملائکه ارضی تمام زمین را فرا گرفته‌اند و میان خداوند و مخلوقات واسطه‌گری می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۰۰، و ج ۱۷، ص ۷۶) تا امر خداوندی را در زمین تحقق بخشند. گویا چیزی در این عالم اتفاق نمی‌افتد، مگر آنکه ملکی با آن همراه شده باشد. در این میان برخی از ملائکه مدبرین هستند، که دارای قوای مختلفی بوده که با آن کارهای مختلفی انجام می‌دهند. جالب این که این قوای گوناگون ملک، خود نیز ملائکه‌ای مسخر، برای این ملک هستند که تحت سلطنت او، کار خود را انجام می‌دهند (نک: کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۶۰). ملائکه مدبرین خود انواع گوناگونی دارند. یک دسته از ملائکه مدبره، کسانی هستند که موکل انسان‌ها به شمار می‌آیند که خود چندین دسته‌اند. برخی از آنها نمو و رشد



جسمانی انسان را به عهده دارند، برخی دیگر جهات حیوانی انسان را تدبیر می‌کنند، برخی نیز به جهات انسانی انسان می‌پردازند که بدان‌ها «ارواح بشریه» گفته می‌شود. برخی از این ملائکه نیز اعمال و اخلاق انسانی را تدبیر می‌کنند که به آنها «کرام الکاتبین» اطلاق می‌شود. و برخی هم انسان را از شرور آفات نگه می‌دارند، که بدان‌ها «معقبات» می‌گویند (نک: صحیفه سجادیه، دعای ۱۱، فقره ۱۵). برخی از این ملائکه، موکل به امور نباتی هستند که تمام مسایل مربوط به رشد و نمو نباتی را تدبیر می‌کنند و برخی دیگر نیز امور مربوط به تغذیه را تدبیر می‌کنند. در این میان ملائکه‌ای نیز هستند که امور مربوط به درک و حرکت را تدبیر می‌کنند که خود اصناف گوناگونی دارند که از آن میان می‌توان به قوای مَلْکِی محرکه، شهویه، غضبیه؛ و همین طور قوای ملکی لامسه، ذائقه، شامه، سامعه، باصره؛ و از میان مدرکات باطنه مَلْکِی، به حس مشترک، قوای مصوره، واهمه، حافظه، و متصرفه اشاره کرد (کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۷).

۸. آیه شریفه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سوره عنکبوت، آیه ۶۹) به چنین امداد غیبی اشاره دارد.

۹. آیه شریفه ﴿ان تصروا لله ينصرکم و یثبت اقدامکم﴾ (سوره محمد، آیه ۷) به این نوع دوم از مدددهای غیبی اشاره دارد.

۱۰. امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام درباره نصرت‌های الهی و شرایط آن می‌فرماید: «آنگاه که در خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بودیم، در راه ایمان و عقیده با پدران و پسران خود می‌جنگیدیم و از این که شمشیر بر روی آنها و برادران و عموهای خود بکشیم و آنها را بکشیم پروا نداشتیم. این چنین پیشامدهای سخت ما را سست نمی‌کرد و بر استقامت و ثبات قدم و صبر و پیشروی ما می‌افزود، چنان بود که گاهی در میدان جنگ یکی از ما و یکی از دشمنان ما در جنگ تن به تن مانند دو شتر نر خشمناک بهم می‌پیچیدند، هر یک می‌خواست جان دیگری را برباید، گاه ما بر دشمن و گاه دشمن بر ما پیروز می‌شد. چون صدق نیت ما مشهود ذات حق گشت، خداوند خذلان را بر دشمن ما و نصرت را بر ما نازل فرمود؛ یعنی چون ما هم می‌کوشیدیم و هم کوشش ما در راه حقیقت بود و دشمن ما می‌کوشید اما نه در راه حقیقت بلکه در راه دفاع از باطل و از سر هوای نفس، خداوند ما را مدد فرمود: ... بخدا قسم اگر ما مانند امروز شما بودیم نه استوانه‌ای از دین بر پا می‌شد و نه درختی برای اسلام و ایمان سبز می‌گشت (نهج البلاغه، خطبه ۵۶). گفتنی است وجود دو گونه از امدادهای غیبی که به صورت روشن‌بینی و آماده شدن مقدمات توفیق و پیروزی ظاهر می‌شود، در آیات دیگری مانند داستان اصحاب کهف آمده است که شرایط و قانون امدادهای غیبی خاص را بیان می‌کند. خداوند می‌فرماید: ﴿انهم قتیہ آمنوا برہم وزدناہم ہدی وربطنا علی قلوبہم إذ قاموا...﴾ (سوره کهف، آیه ۱۳)؛ آنها گروهی جوانمرد بودند که پروردگار خویش را شناختند و بدو ایمان آوردند و ما بر هدایت و روشنایی آنها افزودیم و به قلب آنها قوت بخشیدیم؛ زیرا آنها بپاخاسته بودند و عقاید سخیف قوم خود را مورد حمله قرار داده بودند.

۱۱. مضمون دو آیه مهم «اضطرار» (سوره نمل، آیه ۶۲) و «استضعاف» (سوره قصص، آیه ۵).

۱۲. در این میان عوامل دیگری نیز در جذب امدادهای غیبی از سوی مومنان وجود دارد. یکی از این عوامل مهم «حمایت از حق و عدالت» است که موجب می شود جهانی که خود بر پایه حق و عدالت استوار شده است، به حمایت کسانی که حق جو و عدالت خواه اند برخیزد. عامل دیگری که باز در جذب مدد غیبی در جامعه مومنان اثرگذار است، توکل و اعتماد به خداست. اینکه آدمی در پیمودن راه حق از هیچ جهت تزلزلی به خود راه ندهد و مطمئن باشد که اگر در زندگی، حق و حقیقت را ملاک قرار دهد و کار خود را به خدا واگذار کند، خداوند او را تحت حمایت خود قرار می دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۹۱).



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. صحیفه سجادیه.
۴. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸) جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. الیاده، میرچا، (۱۳۸۴) اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: انتشارات نیما.
۶. بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۸۸) «کارکردهای رهایی بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقدونظر، شماره ۵۴.
۷. _____، (۱۳۹۰) «درآمدی بر الاهیات عملی در اندیشه دینی مدرن»، نقدونظر، ش ۶۱.
۸. بهروزلک، غلامرضا، (۱۳۸۲) «چیستی کلام سیاسی»، قسبات، ش ۲۸.
۹. تقی‌زاده داوری، محمود، (۱۳۸۸) «الاهیات اجتماعی شیعه»، الاهیات اجتماعی، سال، اول، ش ۱.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷هـ) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی.
۱۱. قاسانی، عبدالرزاق، (۱۹۹۶م) لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تحقیق: سعید عبدالفتاح، قاهره: دارالکتب المصریه، ج ۲.
۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۷) علم الیقین، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳) شرح منظومه، قم: انتشارات صدرا.
۱۴. _____، (۱۳۷۲) امدادهای غیبی در زندگی بشر، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. _____، (۱۳۷۷) انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴) جوان مسلمان و دنیای متجدد، تهران: طرح نو.

17. Bultmann, Rudolf, (1997) *What is Theology?* Fortress Press.
18. Gunton, Colin E. (2004) *The One, The Three and The Many, God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge university press.
19. Osmer, Richard R. (2008) *Practical Theology An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U. K. William B. Eerdmans Publishing Co.
20. Woodward, James & Pattison, Stephen (2000) *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

