

دو فصلنامه تخصصی مطالعات دینی Religious Studies

سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: جامعه الزهراء

مدیر مسئول: صدیقه شاکری حسین آباد

سر دبیر: اشرف السادات هاشمی

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستار: اشرف سادات هاشمی

طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

اشرف سادات هاشمی: مدرس جامعه المصطفی العالمیه - گروه زبان انگلیسی

الهه صالح: مدرس جامعه المصطفی العالمیه - گروه زبان انگلیسی

ربابه غلامی: مدرس جامعه المصطفی العالمیه - گروه زبان انگلیسی

سوسن غفاریان خیاطی: استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب - گروه زبان انگلیسی

مریم سادات موسوی: مدرس جامعه الزهراء - گروه معارف اسلامی

معصومه وثاقتی جمیل: مدرس جامعه الزهراء - گروه معارف اسلامی

مژگان گائینی: عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم - گروه زبان و ادبیات انگلیسی

داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

الهه صالح؛ مژگان گائینی؛ اشرف السادات هاشمی

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء

تلفن تحریریه: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۳۴۲ دورنگار: ۰۲۵ - ۳۲۹۰۴۹۱۰

رایانامه: rs@jz.ac.ir آیدی ایتا: @nashriyye

این نشریه با همکاری مرکز آموزش مجازی و غیر حضوری جامعه الزهراء تنظیم شده است.

شیوه نامه نگارش مقاله

تدوین مقالات

مقالات این نشریه دوزبانه است (انگلیسی - فارسی). مقاله باید به زبان فارسی یا انگلیسی باشد. مقالات ارسالی به صورت تایپ شده در محیط word باشد و تعداد واژگان مقاله بین ۴۰۰۰ تا ۵۵۰۰ واژه باشد.

مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد: عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه گیری و کتاب نامه.

عنوان

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

مشخصات نویسنده یا نویسندگان

شامل نام نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده

چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد. چکیده باید دارای ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه و ۳ تا ۷ کلیدواژه باشد. مقاله دارای چکیده های فارسی و انگلیسی باشد.



مقدمه

شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت، و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقالات

مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله، ارسال شود. چاپ این گونه مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه مطالعات دینی باشد.

الگوی قلم مقالات

مقالات فارسی

عنوان مقاله و کلمات کلیدی با فونت (B Nazanin, 14pt, Bold)

متن چکیده و متن کلمه‌های کلیدی با فونت فارسی (B Nazanin, 14pt) و عبارات انگلیسی با فونت (Times New Roman, 12pt) و با یک فاصله خطوط نگارش شوند.

متن اصلی مقاله از فونت (B Nazanin, 14pt) استفاده شود.

تیتراهای سطح اول با فونت بولد 14pt، عناوین سطح دوم با فونت بولد 12pt عناوین سطح سوم و بیشتر با فونت ایتالیک 12pt، با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند.

مقالات انگلیسی

از فونت (Times New Roman, 12pt) و فاصله خطوط ۱,۱۵ استفاده گردد. عناوین سطح اول با فونت بولد 14pt، عناوین سطح دوم با فونت بولد 12pt، عناوین سطح سوم و بیشتر با فونت ایتالیک 12pt، با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند.

متن مقاله به صورت تک ستونی و با حاشیه‌ی نرمال نرم افزار word، ۲,۵۴ سانتیمتر از طرفین، بالا و پایین تهیه گردد.

برای پانویس‌ها از فونت فارسی (B Nazanin, 10pt) و فونت انگلیسی (Times New Roman, 10pt)

و با یک فاصله خط استفاده شود و بر اساس زبان پانویس راست چین یا چپ چین شده و برای هر صفحه از ۱ شماره‌گذاری شوند.



درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع
کتاب نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه نامه مجله باشد.
روش استناد دهی: APA

درج پانویس

از اشاره مستقیم/ غیرمستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد
کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " و بیش از آن به
صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره، ۵)
ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
به هیچ وجه ارجاع منابع در پانویس درج نشود.
اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.
برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۹۸ م
در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار
گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای
منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.
اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و
پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.
در صورتی که نویسنده در متن به طور متوالی از یک منبع استفاده کرده باشد، باید نام
منبع را تکرار کند (استفاده از عبارات: همان، همانجا، پیشین، همو نادرست است).





فهرست منابع پایانی

قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.

درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است. منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتما باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).

نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

روش درج منابع فارسی در کتابنامه

مقالات چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. نام کامل مجله (ایتالیک)، دوره مجله (ایتالیک) (شماره) (شماره پیاپی یا شماره مجله در آن سال)، شماره صفحات اول و آخر. احمدی، ع.، و احمدزاده، س. (۱۳۹۰). عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل. مطالعات زبان و ترجمه، ۴۲۳ (۲۵ - ۱۲).

نکته: در آثار ترجمه‌ای لازم است سال چاپ اثر اصلی ذکر شود. نام تمام مترجمان در منابع بیاید و در بخش ارجاعات درون متنی به شکل همکاران ذکر شود مانند (گاردنر، ۱۹۹۵، ترجمه مهرا فر، ۱۳۹۷).

کتاب:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان کتاب (ایتالیک). محل انتشار (شهر، کشور): ناشر. خوش سلیقه، م.، عامری، س.، و نوروزی، ع. (۱۳۹۸). ترجمه دیداری شنیداری: مفاهیم و اصطلاحات. مشهد، ایران: دانشگاه فردوسی مشهد.



پایان نامه:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان پایان نامه (ایتالیک)، (مقطع و وضعیت انتشار). نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. خوش چهره، م. ج. (۱۳۹۲). عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل، (پایان نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نوشته های الکترونیکی و صفحات اینترنتی:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده. (سال، روز و ماه انتشار). عنوان مقاله یا نوشته (ایتالیک). برگرفته از آدرس دقیق اینترنتی. مرادی، ح. (۱۳۹۰، ۲۸ اردیبهشت). زنان و جهانی شدن. برگرفته از www.emory.edu/Lj65/hmafghes/ghs

روش درج منابع انگلیسی در کتابنامه

مقالات چاپ شده در مجلات

Oxford, R., & Shearin, J. (1994). Language learning motivation: Expanding the theoretical framework. *The Modern Language Journal*, 78(1), 12-28.

کتاب

Pérez-González, L. (2014). Audiovisual translation: Theories, methods and issues. London, England: Routledge.

Gambier, Y., Caimi, A., & Mariotti, C. (2015). Subtitles and language learning: Principles, strategies and practical experiences. Bern, Switzerland: Peter Lang.

مقاله چاپ شده در مجموعه مقالات

Paloposki, O. (2007). Translators' agency in 19th century Finland. In Y. Gambier, M. Shlesinger, & R. Stolze (Eds.), *Doubts and directions in translation studies. Selected contributions from the EST Congress, Lisbon 2004* (pp. 335-346). Amsterdam, Netherlands: John Benjamins.

پایان نامه

Hoseini, S. (2015). Reception of dubbing in Iran. (Unpublished master's thesis), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.





تعهدات

مقالات تالیفی دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقالات تالیفی و ترجمه ارسالی به نشریه مطالعات دینی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد.

نشریه مطالعات دینی Religious Studies در پذیرش یارد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است و کلیه مسئولیت های ناشی از صحت علمی، یا دیدگاه های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است. نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ارسال مقاله

فایل مقاله را با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی، دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی و شماره تلفن به آدرس ned@jz.ac.ir ارسال کنید.

ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۳۴۲ - ۰۲۵، آیدی ایتا @nashriyye، رایانامه دفتر نشریه ned@jz.ac.ir امکان پذیر است.

فهرست مقالات

۱۱

سخن سردیر

13

The Manifestations of Belief in Savior in Abrahamic Religions

Authors: Ashraf Hashemi, Maryam Sadat Musavi

29

Teaching and Learning: A Framework for Children's Conceptions of God

Authors: Kuburat Agbogun, Ashraf Hashemi, Suleiman Ibrahim

47

Review and Criticism on Hermeneutical Thoughts of Nasr Hamed Abu Zayd, Soroush and Shabestari

Authors: Reyhane Ashrafi Ardakani, Maryam Al-Sadat Mousavi

65

The Role of Media in Advancing Cultural Development

Author: Mehri Zarei

۸۱

خانواده و ارزش فرزندان ۲

نویسنده: Çigdem Kagıtçibasi

مترجمین: فرشته زارعی، اشرف هاشمی

۱۰۱

لادری گری دینی

نویسنده: گری گاتینگ

مترجم: جابر اسفندیارپور

سخن سردیر

نشریه Religious Studies دو فصلنامه‌ای در زمینه مطالعات ادیان و مذاهب است. دامنه مطالب این نشریه، مطالعات ادیان و مذاهب مختلف است و حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- * تاریخ ادیان و مذاهب: بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و مذاهب در عرضه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه؛
 - * جغرافیای تاریخی ادیان و مذاهب: نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان و مذاهب در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم.
 - * منابع حجیت در ادیان و مذاهب: بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و مذاهب و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر آن‌ها.
 - * اعتقادات: بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان و مذاهب در شاخه‌های مبدأشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ...
 - * شعائر، احکام و اخلاقیات: بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی.
 - * مطالعات تطبیقی در عرصه‌های فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.
- نشریه Religious Studies فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است می‌پذیرد.
- مجله از پذیرش مقالات مروری، گردآوری و گزارشی، ترجمه به شرط وجود نوآوری استقبال می‌نماید.
- لازم به ذکر است در شماره حاضر، چهار مقاله تالیفی بوده و ۲ مقاله از انگلیسی به فارسی ترجمه شده است.

اشرف السادات هاشمی



The Manifestations of Belief in Savior in Abrahamic Religions

Ashraf Hashemi¹

Maryam Sadat Musavi²

Abstract

Belief in the appearance of a savior is a common theme in Abrahamic religions. It is ONE OF the most important epistemological aspects of religions and denominations. Although the idea of a savior has been repeatedly referred to in the holy scriptures of Abrahamic religions, it has been obscured due to many external factors. So it is essential to determine the scope of the appearance of the savior within these theological paradigms. The present study aims to clarify the subject, rationally and traditionally, by using library tools and processing data through descriptive and analytical methods. At first, the notion of a savior is studied within the framework of the Abrahamic religions, and then the similarities and differences are examined. The conclusion is that the notion of a savior can serve as a final goal of the various divine missions and may be related to expectations of the establishment of a just and secure government. In Judaism this character is called Mashyiah, in Christianity, Messiah, and in Islam, the Promised Mahdi. Interestingly, these differences have had no influence in the idea of belief in a savior in the monotheistic religions, but it has unified in certain points of faith.

KeyWords: manifestation, savior appearance, common belief, Abrahamic religions.

1. Hashemi, Ashraf, teacher in Al-Mustafa International University, PhD candidate of Comparative Women's Studies. University of Religions and Denominations. Qom. (Corresponding author) andishehashemi5@gmail.com

2. Musavi, Maryam Sadat. PhD candidate of Comparative Interpretation. Jame'ah al Zahra. m.mousavi5888@yahoo.com

Introduction

Divine religions have in common many religious subjects, and the quality and quantity of these commonalities are very interesting. Final salvation and the promised savior, which is referred to by different names in different doctrine, is one of the most important religious principle among the Abrahamic religions. So, belief in the appearance of the Savior and overthrowing the tyrannical and oppressive rulers is not limited to any particular faith, but is a universal idea – the aspects of which are represented in different theologies.

. All these facts demonstrate that this ancient notion is rooted in human nature and psyche. In Judaism, the final redeemer is called “Mashyiah”, meaning “anointed” in classical Hebrew. Christians also believe the Jesus is alive and will return to the land again to free people from tyranny and oppression. Awaiting the promised savior and establishing the universal government has been also discussed in Islam. Shi’ites believe that the savior and reformer is the promised Mahdi, who has been hidden for several reasons; when God determines, he is expected to reappear to fill the earth with justice and peace.

Also, Sunni Muslims believe that the savior is going to be appeared as a redemptive character at the end of the world. The common feature of the savior in these sects is that the redemptive idea is full of goodness and fairness and away from evil. So we can discount Trump then. Moreover, all Abrahamic religions put special focus on this propensity and inner desire, promising to their followers the advent of a divine leader and heavenly savior. Of course there are some different views regarding the name, lineage, and way of emergence that caused some biased people with evil intentions and unfair prejudices, because of their carnal desires, try to analyze the matter tendentiously and through casting doubt on the subject, make some people go astray from the right path. Thus there should be a more comprehensive study on the subject as a shared belief in multiple religions. Moreover, the concept may well serve to unite the different religious traditions on common intellectual ground.

Since belief in the savior covers a comprehensive domain and goes beyond Islam, there have been many pertinent studies of the subject. The present study intends to continue prior scholarship but cast a new perspective on the topic, considering the comparisons, variances and relationships that unite members of the Abrahamic religions.



2. Terminology

Since defining the concepts such as reappearance, savior, and religions play important roles in the present article, these terms and expressions are explained.

2-1. Appearance (Zuhūr)

Zuhūr refers to appearing a hidden thing, success and knowing about it (Farahidi, 1410: 4/37); Maqabis al-lughah mentions ز ه ر (Z, h, r) as the main letters of the word, referring to the power and appearance. So the glowing time of the Sun is called noon (Zuhr) because it is the most obvious and tangible times of the day; strong camel and supportive man is also called Zahūr (Ibn Fars, 1499: 618-619). In technical terms it is referred to the appearance of a savior after a long hidden life to rise and establish a just rule (Salimian, 1387:299). Based on what was said, Zuhūr is reappearing the hidden person or thing.

2-2. Savior

Literally savior (*monjī*) is derived from the *najava* which means saving and rescuing (Ragheb, no date, 792) and in technical terms it is referred to the promised person that is to come and save the people (Tabatabaee, 1417:205, 13). Hence Monjī means the savior.

2-3. Religions

Religions is the plural of religion and literally means obedience and punishment (Ragheb, nd: 323; Johari, nd: 2117/5; Qurayshi, 1372: 380/20). Ragheb states that Shari'at is called Din (religion) for submission and obedience and that's as a nation and path; however, subjection is considered in it. In fact, religions mean Shari'ats, so it needs to present the literal meaning of religion that is a school composed of beliefs, morality, rules and administrative regulations and its final goal is the salvation of the people (Javadi Amoli, 1389:24). Therefore, religion means obedience and submission.

3. Belief in Savior in Abrahamic Religions

In comparative studies of religions, it can be said that all Abrahamic Religions are inspired by the tradition and orthodox faith of Abraham (p.b.u.h.). There are many commonalities among these religions; for example, all believe in the Prophethood

and hold that God has chosen some people as His messengers and, directly or mediately, has sent down some messages to be delivered to people. And the followers have a firm credence on the triumph of the Truth over the Falsehood, redeeming human being of the tyranny and oppression, and inheriting the land by the righteous. In brief, it can be said that the philosophy of history in Abrahamic Religions may be defined based on these beliefs (Asgari, 1378: 343/3). So we are to study savior in Abrahamic Religions: Judaism, Christianity, and Islam.

3-1. Belief in Savior in Judaism

Belief in Savior is one of the ideological principles of Judaism and in Jewish books the savior and redeeming of the Jewish is referred to as Mashyiah (Shakeri Zavardehi, 1388:112). The exact evidence shows that there are a lot of historical documents containing predicting and promises, great desire and waiting for the redeemer among the Jewish tribes (Mehdipour, 1384:123).

There is a difference in Jewish sources whether in the Babylonian captivity of the Jews or after that period; in captivity period books, there is a high fervor for returning to Jerusalem, reconstructing the temple, appearing and ruling a king of David dynasty and fulfilling the promises of Allah in the Promised Land. After the period of Isaiahs, the belief went beyond the national concern (Kinston, 1377:23). By removing the terrestrial aspects of the idea, Isaiahs turned it into a Divine phenomenon and propagated the concept of savior among the Jews (Movahedian, 1389: 176). According to Jewish doctrine, before the end of the world, there would be too much tyranny and oppression, moral corruption, hunger, vagabondage, and natural disasters such as earthquake, flood, and hurricane (Al-Bakhiri, 1387:68). It has also been mentioned that there would be a great battle between goodness and evil and Allah's friends would be the conquerors (Rasoulzadeh, 1389:658).

Savior has been mentioned in different parts of the Jews' scripture (Old Testament, creation, 1:49, Numbers, 14:24, Deuteronomy, 30:4, Daniel, 14:10). Jews' Mashyiah would establish a just rule and the world would fill with fair and justice (Old Testament, Jeremiah, 5:23). So after the appearance of Mashyiah, the world is filled with comfort and peace (Old Testament, Isaiahs, 11:1-9, 9:6-7) and the immortality of Jews and their glorious future in "Day of Yahweh" (Old Testament,





Zakariyyah, 6:14-15), the day that the Sun and the Moon have no light, but there is light all over the world (Old Testament, Mark, 13:24). In Apocrypha books it is also mentioned that before the appearance of the savior, one of the previous prophets (Moses, Jeremiah, or Elias) would appear and make the way for the savior (Rasoulzadeh, 1389: 657). So, all the different sects of Jews are waiting for the Promised Mashyiah to do the real justice in the end of the world (Hashemi shahada, 1387:58). Here, we look at the accepted books of the Jews.

3-1-1. Psalms

“Trust on God and do good ... then it gives back your goodness...Justice will guide you like a light and fair will do so like an emergence, be silent before God and wait for Him since the God’s waiters would be the inheritors of the world” (Old Testament, Psalms, 37:3-10).

“Seek refuge to God and go on his way so as to be the heir of the Earth” (Old Testament, Psalms, 37:34).

3-1-2. Daniel’s book

“I saw in my dreams and found somebody like the sons of Adam are coming downand is given glory and crown till all the people and languages would be in his service, his kingdom is eternal and his dynasty would remain forever” (Old Testament, Daniel, 7:13/14). “But the saints of the Exalted will win the power and rule over it forever” (Old Testament, Daniel, 7:18).

3-2. Belief in Savior in Christianity

Christianity follows Judaism; actually the origin of Christianity is in Judaism and one of their trusted scripture is Old Testament which is Jews’ scripture (Solomon’s, 1388:428). Besides what was mentioned in the Old Testament, there are a lot of tidings and promises regarding the last world’s Savior in the New Testament. So, belief in the appearance of the savior is among the doctrines of the Christians and disagreement is only in the interpretation of the subject. More than 300 times it is referred to the returning of the Christ. All Christian sects are waiting for returning the Christ who bases the foundation of the world on the justice (Hashemi Shahid, 1387:58).

In some verses of the Holy Scripture, emergence is seen so close, but according to Christians’ doctrine which has explicit evidence, nobody is aware



of time of the savior's appearance: "but nobody knows the day and the time even the angels, except my father and me." (New Testament, Mathew, 24:36). On the other hand, some verses consider the appearance of the Christ heavenly (New Testament, Thessalonians I, 4:16) and some consider it earthly (New Testament, Acts of the Apostles, 11:1). When Jesus appears on the Quds mosque, the church will gain glory and honor. The world is secured from corruption and degeneration (New Testament, the Acts of the Apostles, 8:21), the world will be blessed (New Testament, Ezekiel, 34:15) and will continue forever. This is the beginning of a good world which Christians believe in it. Here, we point to the sections of the Holy Scripture which refer to the appearance of the savior.

3-2-1. The Gospel of Matthew

"And when the son of man comes in his glory. will sit in his throne with all the angels. All the people gather around him and he separate them from each other as if the shepherd separates the goats" (New Testament, The Gospel of Matthew, 25: 31/33).

3-2-2. The gospel of Luke

"And you should fasten your belt and turn on the lights and act as if you are waiting for your master to return from the wedding and open the door quickly when he knocks on the door. Good to those servants who are awake when their master comes, are ready to serve him" (New Testament, The Gospel of Luke, 12:35-37).

3-1-3. The Gospel of Mark

"Nobody knows the exact time and hour of that day-neither the angels nor the Son- except God. Be cautious and pray, since you are not aware of that time. It is just like a master has gone away and left his family behind, has bestowed authority to valets, and has given responsibility to everybody, and has ordered the doorkeeper to be awake. Then be watchful for you do not know when the master is going to come back: at night, midnight, down, or in the morning. Lest he comes and finds you sleeping, and what I am telling you, I'm going to tell everybody: be awake." (New Testament, the Gospel of Mark, 13: 32-37).

So Christians believe that Jesus comes at the end of the world to achieve the prophets' promises and Holy Scriptures' good tidings; the world would be full of peace, justice, and fair during his dominion.





3-3. Belief in Savior in Islam

The Holy Quran, which is the Muslims' revealed book, informs about the bright future of Muslims when the righteous rule over the land. All parts of Quran share good news about the victory of Hagg- right- over the Batil- falsehood, and faith over infidelity for all believers who are seeking the just government and overthrowing the oppressive rulings.

There are two broad approaches in Islam regarding the savior: one is among the Sunnis and the other is among Shi'ites. So, Muslims are also waiting for the reappearance of Hazrat Mahdi to establish the just government all over the world. (Hashemi Shahid, 1387:58)

3-3-1. Belief in savior among the Sunnis

Belief in savior is one of the basic doctrines of Islam among the leaders of the Sunnis. Considering the subject, the scholars of the Sunnis quoted from the Holy Prophet: "Whosoever refutes Mahdi, surely he is disbeliever." (Qazi Mar'ashi, 1409: 29/318). Or Jabir Ibn 'Abdullah Ansari quoted from the Prophet: "Whoever disclaims the appearance of Mahdi, indeed denies what has revealed to Muhammad." (Qazi Mar'ashi, 1409: 13/213). One of the oldest and most authentic hadith sources of the Sunnis, *Mosnad Ahmad ibn Hanbal*, narrates 136 hadiths regarding Hazrat Mahdi. Muhammad ibn Ismael Bukhari-despite his great bias to Ahl ul Bayt, in *Al-Ahkam* of his *Sahih* quoted the hadith that the successorship of the Holy Prophet is all Qurayshi and Islam gains its honor and glory through their leadership.

Many other Sunni scholars such as Muslim ibn Hajjaj Neishabouri (d.261) in *Sahih*, Ibn Majah Qazvini, (d.275) in his *Sunan*, Abu Davood Sajestani (d.275) in his "*Sunan*", Muhammad ibn Isa Termezi (d. 279) in his book, *Sunan*, narrated the Hadith regarding "Hazrat Mahdi" (Hashemi Shahidi, 1387:71).

However, what is understood from the historical and narrational of the Sunnis confirms that the emergence of Hazrat Mahdi is unanimous among the majority of them which implies the importance of the subject of mahdaviyat. Belief in savior is among the four sects of The Sunnis: Hanafi, Maliki, Shafe'i, and Hanbali.

This unanimity is so great that even the most radical groups such as Wahhabis accept the subject, support it, and consider it as an Islamic doctrine (Kargar, 1388, 37).





3-3-2. Belief in Savior among Shi'ites

According to Shi'ites, the subject of Mahdaviyat and the promise of the emergence of the divine redeemer is one of the vital doctrines of Islam and is a basic topic that dates back to the early days of the dawn of Islam and the period of Prophet Muhammad (see A'araf, 128).

Undoubtedly, Quranic verses have generally talked about the subject without considering its details – like any other subjects- and informed the establishment of the just government and the victory of the truthful people on the Earth. Great exegetes, based on infallible words and scholars' ideas, regard these verses as referring to Hazrat Mahdi, and his appearance. We refer briefly to some of the verses that refer to the subject.

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (Anbia, 105)

And We have already written in the book [of Psalms] after the [previous] mention that the land is inherited by My righteous servants.

ارض (land) refers to the whole Earth; except when there be a specific clue. "Inheritance" means giving something to somebody without any trade and transaction. Sometimes in Quran it is used to refer to the victory and domination of the righteous peoples over the wicked ones and controlling the sources and facilities of the Earth. When believers act based on piety, knowledge, power, diplomacy, discipline, and social understanding, God also helps them to defeat the arrogant, cut their hands of the land's sources and become the land's inheritors. In this verse, God refers to one of the most obvious righteous worldly rewards that is dominating the world (Makarem Shirazi, 1374" 13/ 515-524).

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (Qesas:5)

And We wanted to confer favor upon those who were oppressed in the land and make them leaders and make them inheritors.

In this verse, an important point is set forth; that God wanted to uproot the oppressors and make the righteous the inheritors and rulers of the land. This is an enunciation of the victory of haqq (right) over falsehood. This is among the verses that clearly promises the establishment of such government, so the infallible Imams in Islamic narrations refer to this verse as a sign of great emergence (Toosi, no date.8/129).



In Shi'ites views, besides many qur'ānic verses which great scholars interpret them as referring to the personality of Imam Mahdi, there are hundreds of authentic and reliable hadiths quoted by the Prophet Muhammad (p.b.u.h) which describe the characteristic, and details of the life of the Promised; the fact that he would be hidden two times during his life and that after a long period of occultation, he would reappear and fill the earth with fair and justice.

The Holy Prophet said:” Whoever denies the Riser of my progeny, indeed repudiates me” | (Majlesi, 1403:51/73). In another hadith it is narrated: “Who he obeys him, indeed has obeyed me, and who disagrees with him, in fact has disagreed with me, whosoever disapproves the Riser of my progeny in his occultation, indeed has disapproved me, and he who approves him, then has approved me”:” (Majlesi, 1403:51/73).

There is another narration by the Prophet that says: “The day of Resurrection begins just when our Qa'em (Riser) uprises to retake our right, and this is the time that Allah Almighty permits him to rise, whoever follows him, will be secured, and whoever disobeys him, will be perished. Fear of God O, Servants! Follow him even if you are to walk on the snowy land, for he is the vicegerent of Allah and my successor:” (Majlesi, 1403:51/73).

Based on the narrations, the Shi'ites hold that the promised Mahdi is one the mysteries of Allah, he is the last divine elite that has been disappeared after his birth and would reappear after a long period of occultation, he is Hojjat ul Allah, Khalifat ul Allah and Bagiyyat ul Allah.

The promised Mahdi is the pure progeny of the Holy Prophet and Ali and Zahra and the ninth person of Imam Hussein's children and the immediate son of Imam Hassan Askari.

Shiites of the Twelve Imams believe that Hazrat Mahi has the same name and the same nickname as the prophet Muhammad, he is alive, and when God permits him, he will come and fill the Earth with fair and justice.

Shi'ites hold that after the advent of the promised Mahdi, there would be no unjust rule on the Earth, but all the dominant regimens collapse one after the other, the borders among the courtiers would be removed, the signs of polytheism, atheism. Paganism, and injustice would fade away, social justice is set up, the unjust gains is restored, and all the people live in peace and tranquility.



In brief, there would be just one government throughout the world, that is, the Islamic system and the heavenly Quranic rules.

4. The Similarities and differences of the Belief in Savior among Abrahamic Religions

Considering what was said about belief in savior in Abrahamic Religions, let's regard the similar and different points of this notion among the religions.

4-1. Common points of Savior belief

Abrahamic Religions share many beliefs and principles that are briefly described here.

- a. Divine religions are waiting for the advent of a global savior who is going to fill the Earth with justice, after it is filled by tyranny and oppression.
- b. According to the Jews, the world will experience a period of peace and, purity, and justice provided by one of the David's descendants after a long period of oppression and corruption; he will turn evil and darkness into goodness and light. The advent of the Jesus Christ will be the beginning of the saving the world. Jesus also informed about the earthquakes, battles, disturbances in the world before his reappearance. This subject has been referred to in hundreds of hadiths regarding the signs of emergence (Mehdipour, 1388: 98-103). So most of the religions refer to peace and tranquility after a period of cruelty, war, and bloodshed.
- c. Almost most of the religions are not sure about the time of the savior reappearance.
- d. Bible, like Islamic narrations, suggests to the long period of the savior reign.
- e. Jesus asserts that the signs of emergence appear in the Sun and Moon; in Islamic narrations it is also stated that the signs will appear in the Sun (Mehdipour, 1388: 98-103).
- f. Jesus advises people to do prayers, to be away from the evil, and to comprehend the savior presence; this is also recommended in Islamic narrations (Mehdipour, 1388: 98-103). Indeed, most of the Divine religions confirm this subject.
- g. Jesus has repeatedly talked about awaiting for the appearance, the quality of waiting, the role of waiting, and its hardship; in hundreds of Islamic





hadiths has also been referred to the awaiting for the appearance, the role of waiting, the reward of the waiters, their characteristics, and other features of appearance (Mehdipour, 1388: 98-103).

- h. All three Holy Scriptures, Quran, Old Testament, and the New Testament promise to their followers that at the end of the world, a savior will reappear and change the society. This change leads to their tranquility, prosperity, and happiness.
- i. In Islam, Judaism, and Christianity, we encounter with Dajjal, the Antichrist, that refers to a liar and cruel person that numerous persons were referred to during the history. Holy Scripture specifies a place called Armageddon as the battlefield between antichrist and his followers and the Christ and his followers. Here, the last war between Good and Devil occurs before the Day of Judgment and resurrection. The war would be an important battle between Gog and Magog that are the people who are misled by the Satan and equipped to fight against God's land (New Testament, Revelation of John, 20:8).
- j. Muslims believe that Imam Mahdi will establish a comprehensive global government and manage all the societies from a single position and through a single plan and policy. Judaism and Christianity also confirm the formation of a global government (Yadollahpour, 1393:16).

4-2. Points of Difference in Savior Belief

There are some disagreements among the religions regarding the savior's lineage and conditions of the emergence. However, different opinions about the savior in religions cannot interfere with other beliefs relating to his appearance. Here, some of these differences are presented.

- a. Most Jews believe that the savior is from the descendants of David, there are a lot of sayings relating to this subject. Christians hold that Jesus is descendant of David on his mother's side. Muslims believe that he is the son of Fatimah (Tajerinasab: 1387¹/161).
- b. Muslims name the savior as M H M D (م ح م د), Jews as Mashyiah, and Christians as Jesus the Christ.



- c. Christians regards the savior existing and alive. They suppose that Jesus revived after crucifixion, and he is alive now. Contrasting to some Jews (Mehdipour, 1388: 98-103) and Sunnis (Heydari, 1382: 91), Shi'ites have a strong belief that the Promised Mahdi was born the night before fifteenth Sha'aban, 255, and he is alive and is waiting to reappear by the permission of Allah.
- d. Muslims like Christians have a strong belief in the revelation of Jesus, except that Christians know him as the redeemer, and Muslim as the companion of the savior (Mehdipour, 1388: 98-103). However, since some Jews did not believe in Jesus, then they assume that their promised savior has not appeared yet (Soleimani, 1385:17).
- e. Muslims, based on Quran and Sunnah maintain that Jesus the Christ- despite his followers' views- has not crucified and not killed; Jews has killed someone else mistakenly. Yet, most Jews hold that according to their texts and Holy Scripture and their rabbis' decree, their Prophet, Jesus, has been killed as a result of betrayal of one of his disciples. Then after his burial, he aroused from his tomb and was appeared before his apostles, calmed them and guided them up to 40 days. Then he ascended to the heaven before his astonished followers. Christians also believe that Jesus will return at the end of the world in order to fulfill the promises of God and Holy Scriptures, and the world would be filled with peace, affection, and justice (Tajerinasab, 1387:1/189).
- f. Shi'ites believe that a savior who is from the Prophet's progeny will come; he has good features like good morals, piety, knowledge, and free from evil and mischief (Rahmani laleh zar, 1395:3/53).
- g. There are some disagreements among religions regarding the following subjects: the savior being alive or not, his birth at the end of the world, who he is, whether savior is a kind of man or a specific person with certain genealogy.
- h. Shi'ites believe that the promised Mahdi is alive and manages the world by the permission of Allah, since they know him as a living person.
- i. Returning Jesus at the end of the world and being a savior is an indispensable fact among Shi'ites and some Sunnis. There is a hadith in Sahih Bukhari by Huzayfah Ghaffari quoted from the Holy Prophet in which one of the





ten conditions of the Day of Judgment is mentioned as the coming back of Jesus Christ (Neyshabouri, 1416: 26/63).

5. The Effect of Clarifying the Similar and Different Points in Saviorism among Abrahamic Religions

According to the Islamic resources, the purpose of Almighty Allah from the creation of human beings is flourishing the potential capacities of the man in the path of servitude and growing them to reach the nearness to Allah. So He bestowed His favor to His servants and revealed His grace mediators to guide the mankind in the path of serving Allah and reaching to His closeness. All the prophets and authorities have tried to train people in the way of Allah through acquainting them with Allah. However, because of so many barriers, they could not completely accomplish their goals. Indeed, savior is the last circle who will accomplish the goal completely in all religions. Undoubtedly, the rule of savior which is the successor of all prophets and the essence of features of right dominion, will gain a lot of achievements in different fields such as social, economic, cultural, political, and educational. The main purpose of savior is establishing justice in its broadest sense in all aspects of man's life. He will revive the tradition of heavenly messengers and guide to the straight path all obliquities and improbities (authors, 1389: 473/ 475). Therefore, savior, after emergence, based on principles and methods of Islamic training, will do his best to train people and make some fundamental cognitional, affectional, and behavioral changes to set up the true training system. And the trivial disagreements in savior personality would not hinder the other beliefs and goals regarding the savior in different religions.

Conclusion

A quodlibetical study of the Abrahamic religions reveals that belief in a savior is one of the oldest doctrines in history. It is a basic theological concept and an inner desire in the nature of human beings, deeply rooted in the human psyche and thus, possibly, our biology.

Whenever folk are exhausted by tyranny, oppression and subjugation, they desire – mentally and spiritually – the appearance of a heavenly reformer. That's why all divine religions pay special attention to this inner desire and have



promised to their followers the revelation of a divine leader at the end of the world. The Holy Quran and Old Testament talk unanimously about the bright future when righteous servants rule over the planet. Christians also maintain that the righteous will finally gain victory over the evil ruler, and in the Holy Scriptures there are signs and terrible news about the end of the world a life full of needless cruelty and suffering.

However, there are different views regarding the personality of the savior: whether he is alive or he has not been born, what his characteristics and features are like, if he is a specific person with an identified family or not, and so forth. There are different opinions within Jewish tradition regarding the name of Mashyiah, for instance. The New Testament points to the glorious return of Jesus the Christ. Regardless of any names or titles ascribed to the savior, it is widely assumed that after his appearance he will prepare the people and make some utilitarian changes in cognitional, affectional, and behavioral aspects based on training goals and nurturing methods and principles.

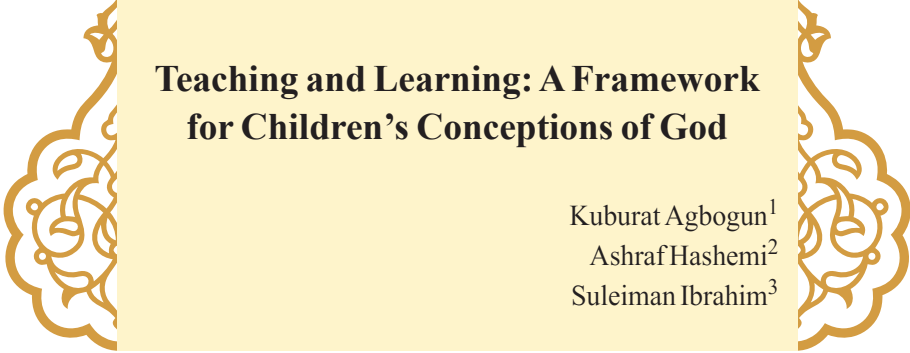


Bibliography

1. The Holy Quran.
2. The Old Testament.
3. The New Testament.
4. Ibn Fars, Ahmad Ibn Fars, 1499, Mu'jam Maqabis al Lughah. Researcher, Editor: Harun 'Abdul salaam Muhammad. Maktabul A'alam al Islami. Qom.
5. Al Bakhiri, Mahmud, 1378. Armageddon (Battlefield, based on Jewish Christians). Translator: Qabs Za'afarani, Reza 'Abbas pour. Tehran. Helal Publication.
6. Bahrani, Ibn Meysam, 1375. Nahjulmalaghah Description, Translators: Muhammadi Muqaddam and Navaee. Mashhad, majmm'ul Bohuthul Islamiyah.
7. Tajerinasab, Gholamhossein, 1387, Eschatology of Human life, Tehran. Cultural Center of Monir Press.
8. Javadi Amoli, 'Abdullah, 1389. Human Expectations of Religion. Researcher, Mostafapour, Muhammadreza.nd., np.
9. Johari, Ismael ben Hamad, nd. Tajul lughah va Sehahel Arabiya, Researcher: 'Attar, Ahmad Alghafour. Beirut. Dar ul Elm.
10. Hammami, Laleh zar et al, 1395.Culture and Insight.6th edition, Tehran. Jewish Institute.
11. Deylami, Hassan Ibn Muhammad, 1412, Ershad el Qolub Ela Savab. Qom. Sharif Razi I.
12. Ragheb Esfahani, Abul Qasem, 1412. Mu'jam Mofradat Alfaz Quran. np. Dar al Ketab Al-Arabiya. Ismaelian press.
13. Rasoul zadeh, Abbas and Baghbani, 1389. Knowing the Christianity. Qom. Imam Khomeini Institute for Research and Education.
14. Salimian, Khodamorad, 1388. Dictionary of Mahdaviah. Tehran. Cultural Foundation of Imam Mahdi.
15. _____.1385. Mahdism Discussion. Qom. Shabab al Jannah.
16. Shakeri Zavardehi, Ruh ullah, 1388. Savior in Religions. Tehran. Cultural Foundation of Imam Mahdi.
17. Tabatabaee, Muhammad Hussein, 1417. Almizan fi Tafsir al Quran.Qom. Islamic Publication Office of Qom Seminary Instructors.
18. Tousi, Muhammad ibn Hassan, nd. Al Tebyan fi Tafsir al Quran. Introduction by Sheikh Agha Bozorg Tehrani, Research by Ahmad Qasir 'Amoli. Beirut. Dar ul Torath al Arabi.
19. 'Asgari, Seyyed Morteza, 1 378. Islamic Doctrines in the Holy Quran. Translator: Muhammad Javad Karami. Islamic Scientific Center.
20. Farahidi. Khalil Ibn Ahmad, 1410. Ketab Aleyn. Qom. Hijrah Publication.
21. Qazi mara'ashi, Noor ullah, 1409, Ehqaq al Hagg va Ezhaq al Batil. Introduction and notes by Ayatollah Mar'ashi Najafi. Ayatollah Mar'ashi Najafi School.

22. Qorashi, Seyyed Ali Akbar, 1372. Lexicon of Quran. Dar al Ketab al Islamiyah Publication.
23. Kargar, Rahim, 1388. Mahdaviah before the Appearance. Qom. Ma'aref Press.
24. Chrinston Julius, 1377. Waiting for the Messiah in Judaism. Translator: Hussein Tofghi. Religions Center.
25. Makarem Shirazi, Naser, 1374. Exemplary Interpretation. Tehran. Dar al Ketab al Islamiyah Publication.
26. Majlesi, Muhammad Bagher ibn Muhammad Taghi, 1404. Me'atul Oghul. Notes: Seyyed Hashem Rasouli. Tehran. Dar al Ketab al Islamiyah.
27. Movahedian, Attar, 1389. Qom. University of Religions and Denominations.
28. Mehdipour, Ali Akbar. 1384. He will come. Qom Resalat Publication.
29. Mehdipour, Ali Akbar. 1388. Mahdiism Studies. Qom Resalat Publication.
30. Hashemi Shahidi, Assadollah. 1387. The Advent of Imam Mahdi in Islam, and World's Religions and Nations. Qom. Jamkaran Holy mosque.
31. Yadollah pour, Muhammad Hadi; Khorrami, Morteza; Hosseini, Seyyedeh Fatimah. Messianism in Quran and Testaments. Article.
32. Authors, 1389. Typology of the Promised Savior in Religions. Qom. University of Religions and Denominations.
33. Al Neyshabouri, Abul Hussein Moslem Ibn Hajjaj Ibn Moslem. 1416. Sahih Moslem. Beirut. Dar ul Torath al Arabi.





Teaching and Learning: A Framework for Children's Conceptions of God

Kuburat Agbogun¹

Ashraf Hashemi²

Suleiman Ibrahim³

Abstract

Giving solid teaching to children about the concept of God will allow them to acquire strong and practical faith that can withstand the questions, doubts and changes in their live and the entire world, make them think critically and independently about the concept, and help children to relate with God properly.

Teaching children and school-aged children the correct concept of God, guiding them toward God Almighty, are among the basic duties of parents in Islam since parents are the first teachers of their children. Teaching children requires some basic knowledge and methodology which comprises of practical Familiarity with the psychological atmosphere that governs the children thinking understanding and capability are some of the conditions required in teaching children the concept of God. This research, using analytical-descriptive and statistical method, has been done with the aim of investigating and analyzing how to teach children the concept of God.

Keywords: God, Children, Theology, Teaching Methodology

-
1. PhD Candidate in Bintul-Hoda Institute of Higher Education, Al-Mustafa International University, Tehran Iran. (Corresponding Author) Ibijoju5@gmail.com
 2. PhD Candidate in Women's studies. Instructor in in Bintul-Hoda Institute of Higher Education, Al-Mustafa International University. Qom. Andishehashemi5@gmail.com
 3. PhD in Islamic Philosophy. Department of Islamic Philosophy, Imam Khomein International University, Qom, Olayeri12@gmail.com.

INTRODUCTION

The shortcomings and strengths of educational practices, policies, proposals, and theories are grist for the philosophers of education's mills. Philosophy of education has benefited from the fact that some of the prominent public debates about education in recent years, including public support for religious, have been good candidates for philosophical inquiry.

Religion plays an important role in individual and social life of every person in a society, in all Abrahamic religion including Islam religion and religion teachings is of high esteem. In religion teachings, concept of God held the highest position because it is the bedrock and foundation in which all other religion teachings are built on.

One of the vital points in children education is methodology, the more and better you apply the method the closer you are to your aims of teaching.

In order to have an effective teaching of the concept, some practical method like story and poem formats can be use, also there should be good and clear explanation about the attributes of God which should be based on level of understanding of every child.

Overall, Children only have some data of concepts according to their age and level of intellectual and cognitive development. Parents can use the effective and necessary methods to help children have a better understanding of the concept by studying the knowledge capacity of the children and giving a concrete response to their challenging questions on the concept.

Theoretical Foundations and Research Background

Theology: Theology, meaning literally the study of God, is a discipline of religious that is restricted in its narrower sense, but in its broader sense, relates to other religions. Its theme is God, man, the world, salvation, and eschatology. It can also be defined as an intellectual discipline that aims at setting forth in an orderly manner the content of a religious faith (Lieber, 1993, vol. 26: 633).

Child: A young human being who is not yet an adult (Hornby, 2005: 203).

God: The Supreme or ultimate reality, the being perfect in power, wisdom, and god whom men worship as creator and ruler of the universe. According to the Christian Science God is the incorporeal divine principle ruling over all as





eternal spirit (Webster, 1983: 525). In Islam God is the nearest in meaning to the word Allah which means the unique one, the creator and Lord of the Judgement and He is the sole reason for its existence (Group of orientlists, 1960, vol. 1: 406).

Concept:

Concepts are the building blocks of thoughts and are crucial to such psychological processes as categorization, learning, and decision-making... (Zalta, 1999). According to philosophy “concept” is a dummy expression or variable, whose meaning is assignable only in the context of theory, and cannot be independently ascertained (Edward, 1996, vol. 2: 178).

1. THEORIES OF TEACHING AND LEARNING

There is a close relationship between theories of teaching and learning, although it is not a simple matter to give it adequate characterization. Many contemporary authorities see teaching (that is, good or effective teaching) as being parasitic upon some theory of learning (Curren, 2006, p232). Bruce Joyce and his co-authors are of the opinion that models of teaching should be on Human nature and how they learn (Curren, 2006: 232). On the other hand, Williams James pointed that: “to know psychology (of learning) “is absolutely no guarantee that we shall be good teachers” (James, 1958: 24).

Due to the impact of Philosophers on study of Human nature and for the fact that one of the distinguished characteristics of Human is teaching and learning. It will be useful to open with a limited discussion of the influential views of some Philosophers in this field (James, 1958: 24).

1-1. CLASSIC THEORIES OF TEACHING AND LEARNING

In this entry, we provide an overview of theories of teaching and learning, and point to some of the disputes that have shaped debates surrounding the nature of teaching and learning.

1-1-1. Plato and Socratic method:

“Apology” describe Socrates’ understanding of teaching and learning as a method of instruction whose aim is to lead to an interlocutor to see the inconsistencies or contradictions in his own beliefs. The purpose of the method is to purge the one



questioned of false belief-above all mistaken knowledge that he/she has, which we now call the *elenchus* or *elenctic*.

Plato belief that training in abstract science and practice of dialectical inquiry can help someone acquire a knowledge of reality, as opposed to mere true beliefs about the world of appearances. He explicates this concept of learning through various analogies: the **line** (which is the ascent from opinion to knowledge)

the **sun** (which is an image of the “form of Good” as highest object of knowledge and “cause all that is correct and beautiful in anything”)

the cave (he point of Plato’s famous allegory of the **cave**, in which prisoners in a cave can see only shadow of limitations of reality, is that education is not “putting knowledge into souls, but the craft of turning person’s desire from bodily towards the deeper pleasures of learning).

The consequence of the Plato’s theory is that: to teach, is not to transmit knowledge, but to lead student to search for it.

1-1-2. Locke, associationism, and object lessons:

John Locke, one of the great figures in the school of empiricism, also occupies a significant position in the history of educational thought. He has influenced educationalists of late eighteenth century to twentieth century.

Locke’s “sensationalism” helped to establish the educational principle that children need to have solid background of experience upon which their formal education can draw without experience, at best they will learn words but will not have mastery of the underlying concepts. He named this method as “object lesson”, the teacher would lead students through a graded series of lessons in which they carefully observed the quality of objects presented to them.

1-1-3. Rousseau and later progressive educators

Rousseau’s book **Emile** is the millstone of the modern progressive education movement, according to the book teaching and learning should be free from any artificial restraint and caprice of men (Curren, 2006: 234-235).

He is of the opinion that teaching and learning should be done in a “natural” way by which we learn through discovery and largely spontaneous exercise of our faculties, with motivation to move from one topic to another through curiosity.





There was an obvious link between Rousseau theory and “discovery learning” practiced by the progressive educator of the twentieth century which oppose the idea of imposing knowledge on students but rather support student self-inquiry.

1-1-4. John Dewey’s theory of learning and teaching:

There is a little doubt that Dewey was the most influential progressive educational theorist and philosopher of education in twentieth century (Curren, 2006: 237).

Based on the evolutionary theory, every living creature is a part of the world, sharing its vicissitudes and fortunes (Dewey, 1966: 337).

This theory led Dewey to a severe critic of what he called the “speculator theory of knowing” in which the learner was depicted as a passive receptacle. He argued that all classic epistemology were spectator theories (Dewey, 1988).

Dewey’s pragmatic epistemology was, in his view, directly related to education, for he regarded philosophy as “the general theory of education” (Dewey, 1966: 328).

It was on the basis of his biological, experimental approach to epistemology that he advocated the use of activity and discovery methods, and projects.

1-2. CONTEMPORARY THEORY OF TEACHING AND LEARNING

Three main lines of theory and research have tended to dominate in the last few decades of the twentieth century and the beginning of the twenty-first.

- a) Cognitive development: This theory initially inspired by Piaget, to which Vygotsky’s influence was added. Cognitive development means the growth of a child’s ability to think and reason. This growth happens differently from ages 6 – 12, and from ages 12-18.
- b) Cognitive science: The rapid rise of computer science and the interdisciplinary field of cognitive science inspired and facilitated. It has become natural to think of human cognition as similar to handling data tasks with technology and without human intervention. Recent work in neuroscience and learning clearly has this, as one of its sources.
- c) Cognitive anthropology: This field has studied what Jane Iqbal and others calls “outdoor psychology”. Jane Iqbal believes that contemporary





theorizing about social practice offers, depends upon a claustrophobic view of cognition from inside the laboratory and school (Curren, 2006: 242). This theory shows how the learning processes of novices are similar to, and differ from, that of experts: and how children cognitive activities and learning are monitored by them. Closely related to the third theory is the work of cognitive psychologists James Greeno, who has developed the theoretical position that portrays learning as being situated in social settings, and not solely in people's head (Curren, 2006: 245).

In most western countries, there was struggle throughout the past century for religious education to become an academic discipline or at least a topic worthy of academic discussion. Some people, however, think that the establishment of this field is an impossibility. It was believed that; in elementary and early high school, students are not ready to study psychoanalysis or pre-socratic philosophy (which has theology as one of its important branch): likewise, they are not ready for religious study. However, teachers might introduce elements of psychology, philosophy or religion within material taught in elementary and secondary schools (Curren, 2006: 334-335).

Due to the above view, most theories were designed in order to suit academic subjects and some are mostly applicable in the class (Cooling, 2010: 40). But still, some theorist, try their best to propose theories that can be applicable to both religious and non- religious teaching, especially Classic theorists which can be used to teach the concept of God or the Ultimate reality. Also, the cognitive psychologists had proposed some applicable theories especially in children's teaching and learning which can be useful for both teachers and parents.

In Abrahamic religions, education of children was initially placed in the hands of the parents. According to the Islam, one of the vital responsibilities of parents is to give their children proper education. The biblical tradition is replete with exhortations to parents concerning their obligation to pass the Torah across the generations (Biblical encyclopedia 1988).

One of the fundamental duties of theology is defending the religious beliefs and teachings, giving answers to arising and challenging questions and in some way predicting or foreseeing them. How can these aims be realized in regard to children conceptions of God? what are the most influential method to be use?



Most of the contemporary theories tend to back empirical method of education especially when it comes to experiment and evaluation of ideas but tend to forget the fact that the rational method is one of the sole determinants of these experiments and evaluations. Also, empirical method mostly discusses and covers material knowledge, its neglects metaphysical knowledge that are very vital to our existence, despite its necessity (Golpaygani, 2010: 30-33).

So, when teaching children about the concept of God empirical method cannot be taken as a base. Although it can serve as a help for better understanding. One of the important theories to be used in children Theology is rational theories, especially those that deals directly about the concept of God or Ultimate reality (Golpaygani, 2022).

2. DEALING WITH CHILDREN'S PERCEPTIONS OF GOD AT DIFFERENT STAGES

2-1. STAGES OF CHILDREN'S BELIEFS

Children have some beliefs about God and about His attributes in general, many of these beliefs were deducted by children from own perception and in accordance with their world. Here are some the ways children perceive God and His attributes at different stages of their life.

2-1-1. Children Religious Beliefs at Pre-School Age

Some Scholars have argued that concepts of supernatural beings like God are rooted in intuitive heuristics (Lane & Harris, 2014) ; one such heuristic is anthropomorphism. Anthropomorphism refers to the extent to which an individual considers entities as having human abilities and/or limitations, (Dacey, 2017). The anthropomorphism hypothesis derives from the work of Piaget, and suggests that children anchor their concept of God in their concept of person. (Piaget, 1969) Scholars from the Piagetian tradition suggest that children reason about God anthropomorphically until middle childhood, (Barrett and Burdett, 2011) and research supports the idea that an anthropomorphic bias underlies children's reasoning. However, a developing child who is first encountering the concept of God, has no direct perceptual access to God through sight, touch or sound (Vygotsky, 1978). As such, children must make inductive inferences from their



understanding of ‘human’ or ‘the self’, rather than base their conception on their direct observable experience with God.

According to psychologists, children between 2-6 years of age have two characteristics of “self-centered” and “concentration” in terms of cognition and understanding.

Self-centered means that the child only looks at the phenomena of the world through his own eyes and based on the amount of his abilities and cannot pay attention to the views of others.

Self-Concentration means that the child can only pay attention to one aspect of the phenomena, that is of importance and then generalize it to other cases. Child at this stage thinks the same way about non-material objects; For example, regarding the concept of God, the child imagines Him as a material being, even in form of a human being; therefore, he considers God as having a face, hands, feet, head and face. He also imagines a house for Him that is; the heaven, and from where He looks into our actions. He looks at us and takes care of us, or he comes to earth from heaven to fix our affairs. He considers heaven to be a garden or a big park that has all kinds of games and food, and you can play there and be happy. Also, children consider Hell as a place where there is a lot of fire burning in it. And imagine the devil as an ugly human being with horns on his head. Part of the child’s information is based on what he says and hears, and he imagines when he hears it.

2-1-2. Religious Beliefs at School Age

At school age, children gradually gain the ability to overcome the intellectual limitations of the previous period. For example, he can think about phenomena from several aspects, and his self-centered is reduced. He tries to give physical proof, to explain the phenomena. Therefore, elementary school children try to think of God as a human being; An extraordinary and sublime human being. Based on these findings, the following has been reported about children’s perception of God at different ages:

7-8 years old: This age group’s understanding of the concept of God is very raw and materialistic. This group thinks that God looks like a human-being, speaks with a voice similar to ours, resides in heaven, which is upper in the sky,





and came to earth in the form of a human to rule. He takes control of all affairs.

7-9 years old: In the opinion of this age group, God is a natural human being, with extraordinary power, but his behavior is unpredictable. He has magical power, and He speaks with voice that resemble our voice.

9-12 years old: This group can reach the following conclusions by passing from the superhuman to the supernatural existence: God is everywhere, at the same time, He is in a specific place.

This information is from researches in which children were asked to draw their impressions or in a conversation that was obtained after asking questions; in a Research titled “how children from three to thirteen years of age in Tehran answer questions about the concept of God” The following information was obtained:

3-6 years old: In response to questions about God, His form, place and characteristics, they are unable to understand and express the concepts. Their raw, material and human-like conception of God can be found in the answers. Many of them claimed that God can be seen, and most of those who rejected this claim stated their reasons which is our long distance from God and being in the heavens, and these reasons show that God can be seen with eyes in their opinion. When they were asked if it is possible to see God with a powerful camera, more than half of them answered positively and some because of lack of camera can't give a precise answer, while to some, God is too high to be seen by a camera. The children's answers to this question confirm that they think God can be seen. Although 90% of kids gave a positive answer to the question “Does God exist everywhere?” but in response to “Is God present in certain places?”, 60% gave a negative answer or “I don't know”. This shows the inability and mental instability of children of this age to prove what they say.

6-9 years old: “I don't know” or no response answers of 6-9-year-old children, is lesser compared to children in the upper group. The answers of this age group also make it clear that they are incapable of understanding abstract concepts such as God and indicate their material imagination of God. Although this imagination reduces with time, there are still traces of the belief that God can be seen, and their view on God's likeness to man is still visible in their answers, they see God as an existence full of extraordinary light. 87% of them believe that God is everywhere. 54% of them have rejected the existence of God in certain

places, which shows their inability to solve this seeming contradiction - paradox that God is everywhere and He is in a special place.

9-13-year-olds: the answers of this age group are quantitatively and qualitatively different from the answers of younger age groups and indicate the beginning of their mental ability to understand the abstract concept of God. 68% of them referred to God as the creator, and creation as the prominent attributes of God. It is worth noting that this is not the reason for their real understanding of these meanings. In any of the three questions related to seeing God, no child has claimed that God can be seen with the eyes or any other means. Most of them have testified to the fact that God exists everywhere, even in special places, which shows increment in their mental ability of understanding the abstract concept of God and solve the problems of the previous stages (Nadiri, & Sehnaraqi, 1990).

2-2. CHILDREN'S CONCEPTIONS OF SOME ATTRIBUTES OF GOD

2-2-1. God's Holiness

A preschool child believes that God has physical characteristics and magical power that He used to punish the evil doers when He is angry, however, most children consider God as their friend.

In the first years of elementary school, until age twelve, the previous fear decreases and changes into another form that is related to the extraordinary power of God and can appear in our world in the form of miracles or other events. They think that God used to come to earth to visit creatures, but now he lives in heaven.

After the age of twelve, non-physical and spiritual concepts of God emerge. Fear of God, due to his all-encompassing power over everything and everyone, replaces the previous types of fear, which is the beginning of entering a higher level of thinking. This information was obtained based on the research of "Goldman", one of the famous child psychologists (Goldman, 1964).

Undoubtedly, when worshiping, we should show our children, assurance of the existence of the most- friendly and most beloved (that is; God Almighty) which we interact with, in every twinkle of our eyes.

For children in the first years of primary school, although based on





anthropomorphic interests, they imagine God as a super human being, but unlike the previous period, divine actions are not unpredictable and unreasonable from the point of view of this age group. The fear of the magical power of God in their past imagination is reduced and transform to His miraculous power, or any other form of His actions.

The feeling of guilt in the case of committing certain sins is related to the fear of God, and from this, God punishes. It is considered that evil-doers will eventually face the wrath of Allah; a study was conducted on the child about his understanding of the concept of holiness: Why was the ground on which Prophet Moses stands a holy place?"

Until eight years of age, children's answer to the above question is confusing and discomposing, which is caused by their attention to the material world and their emphasis on literal meanings. Their answer was that; the land where Moses stands was holy because of flowers, vegetables, etc. that grow on it.

Another group of eight to twelve years, consider the sanctity or holiness of any place based on the presence of God in it or miracle that occur on the place, and this problem is more associated with physical justification.

2-2-2. God's love for His creatures

Until about ten years, children do not accept that God's love includes every human being, because they believe it is impossible for God to love evil doers. They think that God cannot execute justice for His servants, because He does whatever He wants and anyone does not have the power to question Him nor have power to punish Him.

After this age, 75% of your children not only believe in God's love for everyone, but also consider the punishment to be part of His love for us; for example, they believe that God drowned Pharaoh's people in the sea, but felt sorry for them.

At the end of the second year and the beginning of the third year of middle school, they believe that God loves all human beings and if necessary, the punishment is determined based on the degree of sin. In the opinion of this group, God is always just.



3. PRACTICAL METHOD OF TEACHING CHILDREN THE CONCEPT OF GOD

After a brief acquaintance with perception of children about religious concepts, to the word God, the question is that; what is our duty toward these perceptions? Can we blame children for these perceptions? Should we prevent children from expressing their views or are we responsible for some duties?

As a parent or teacher, our duties towards the raw impression of children about the concept of God is to have enough knowledge about theology, discover the misconceptions and try to remove or correct them. All these can be achieved only by effective methods, which can be summarize as follows;

3-1. THE STORY FORMAT

One of the most effective formats for conveying religious concepts is the story format.

Humans are naturally drawn to stories, especially captivating tales and narratives, which are particularly appealing to children and adolescents. Therefore, storytelling serves as a vital tool for engaging individuals and transmission of knowledge (Mohaddesi, 1997: 225).

Execution Tips:

- a) Stories about the concept of God or other religious conceptions must be presented without distortion.
- b) The narrative scenes should be beautifully crafted, as they significantly impact the listener.
- c) The storytelling should be child-oriented and delivered in a playful manner.
- d) Parents or educators should skillfully blend narratives to suit the teaching (Group of Authors, 2016, p 102).

3-2. THE QUESTION-AND-ANSWER FORMAT

Examining religious sources, including the Qur'an and Hadith, reveals that they encourage inquiry and questioning about the unknown, guiding human thought through various expressions.

Execution Tips

- a) The question must be clear from any ambiguities





- b) The question must be challenging
- c) After the question the children must be given time to think about the answer of the question
- d) The person that get the right answer must be rewarded (Group of Authors, 2016: 120-146).

3-3. THE POEM FORMAT

This method conveys a religious message or concept in one or a few sentences as a slogan, embedding it in the audience's mind. Poems hold significant position in society, culture, and religion as they reflect goals, thoughts, desires, and cultural foundations. For these reasons, the poem format is very effective in transmitting religious conceptions.

Execution Tips:

- a) Poems should be purposefully chosen (related to God's attributes) and presented repeatedly.
- b) They should be short, simple, clear, and beautiful.
- c) They can be derived from verses and hadith which talk about God's concepts and design in a poetic form (Group of Authors, 2016: 184-186).

3-4. METAPHORICAL FORMAT

Another effective method for conveying religious concepts especially the concept of God, is through similes and metaphors. A simile compares one thing to another based on shared attributes.

Execution Tips:

- a) Avoid presenting terms without clear comparisons.
- b) If there are many similarities, specify the intended comparison (like comparison of God).

3-5. CONTRADICTORY FORMAT

This method involves examining two seemingly contradictory statements where accepting one necessitates and rejecting the other, ultimately resolving the conflict between them. Certain verses and Hadiths present concepts that appear seemingly contradictory such as the notions of God's omnipresence versus His presence in a specific location (Alawi & Ashraf sode, 2022: 85).



Execution Tips:

- a) Anticipate questions related to the concept of God (like the presence of God everywhere and His presence in a particular place) and prepare suitable responses in advance.
- b) Utilize various materials to articulate and resolve contradictions.
- c) Ensure that the conflicting issues are within the cognitive understanding and capacity of children (Group of authors, 2016: 246).

When teaching theology or any other religious conception, the most important thing is to focus our efforts on rectifying the mistakes and deficiencies in these concepts, without resorting to talking about abstract concepts and problem argument. Abstract concepts should be postponed until children obtain the talent to understand them; for example, your child (three to six) asks who is God and who is He like? (Tohayyi, 2010: 50-52).

In this situation, the answers should be related to human characteristics but with some sharp differences that exist between God and the creatures and said that God is not like us. He doesn't have arms and legs. He sees us, but he doesn't have eyes like us. He hears us, but he doesn't have ears. He lives, but not in a house like our houses. In response to a six- to nine-year-old child there should be focus on how to reduce or negate the child's conception of God as human, but rather, portray God as an existence with extraordinary powers, similar to light and flame.

Available information about children's perception of God can give us better understanding of children's cognitive space. By familiarizing ourselves with this space, our tolerance increases in dealing with children's writings and understanding. Parents who are aware of their children's mental issues, not only avoid criticism and negative reactions for children's crudeness and humanistic perceptions of God, but also try to use these ideas to build a bridge to achieve their learning and educational goals. Such parents also, help the children in enriching their theological thoughts.



Conclusion

Theorists, Philosophers, Psychologists in the Western world, have two major opinions about inclusion of religious studies in academic curriculum. Some are of the opinion that religious studies cannot be included because they are it is completely different from academic studies, while some supported the ideal and see it as a necessity.

In Abrahamic religion, more so, in Islam, Education of the Children especially religious education is not assign to academic environment and schools but rather, command the parents to teach and educate their children and see parents as the first teacher of their children.

Children between 2-6 years of age imagine God as a material being and even in the form of a human being. From 7-9 years they imagine God as a natural human being, with extraordinary power, who his behavior is unpredictable. From 9-12 years, they imagine God as not only a superhuman but supernatural existence.

About the attributes of God, children, until 12 years believe that one of the signs of Holiness of God is that He has magical power that He use to punish the evil doers. Before ten years, they did not believe God's love is all encompassing, but from ten years upward, they accept God loves for everybody.

Teaching and learning, without proper methodology would be very difficult if not impossible. Some of the important method of teaching the concept of God to children are; story, poem, question and answer, metaphorical and contradictory formats which covers some execution tips to ensure an effective transmission of the conceptions.

Sources

1. Ali Robani Golpaygoni, *Mohadirat fih ilahiyot*, Translation: Abdul Raheem Soleimani, Qom, Published by the Hawza Administrative Office, 1389, First edition
2. Ali Robani, Golpaygoni, *Reasoning Theology*, Qom, hajar publisher, 1389, second edition.
3. Bayanangerd, Ismail, *A Guide for Parents and Teachers in the Education of Children*, Tehran, Farhang Islamic Publishing House, Volume 3, 1378.
4. *Biblical Encyclopedia*, Jerusalem: Mosad Bialik (in Hebrew), 1988.
5. C. E. Boswaorth, E. van Donzel, W.P. Heinrich and other, *The Encyclopedia of Islam*, by Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1979.
6. Dadeštan, Priparkh, *eighteen articles in psychology*, Tehran, Samat, Volume 1, 2016.
7. Dewey, J, *Democracy and education*, New York: Free Press, 1988 (originally published in 1916).
8. Dewey, J, *The Quest for Certainty*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1966 (originally published in 1929).
9. Fatima, Tohayyi, *A guidance to religious teachings*, Imam Ridah publisher, 1389, first edition.
10. Franco to Goethals, *The Encyclopedia Americana*, U.S.A, first published in 1829
11. Group of authors, *Principle and methods of teaching religious concepts*, Qom, published by Administrative of center of Hawzah, 1395, fifth edition.
12. Ibrahim, Amini, *Education*, Qom, Boštan Ketab, Volume 1, 2018.
13. James, W. *Talks to teachers on psychology: and to students on life's Ideals*, New York, Newton.
14. Jawad Mohaddesi, *Art in the realm of Wisdom*, Qom, published by Office of Islamic Propagation, 1376.
15. Merriam-Webster incorporation, *Websters Ninth New Collegiate dictionary* principal copyright, United State of America, 1983.
16. Mohammad Alawi, & Ridah Ashraf sade, *Meaning and Explanation*, Tehran, published by Samt publishers, 1401, seventeenth edition.
17. Mohammad Ray, Shahri, *Children's book of wisdom*, translator and collaborator, Abbas Pandideh, Qom, Dar al-Hadith, Ch2, 1387.
18. Mohammad Taghi, , Falsafi, *Philosophical Discourse; Children from Hereditary and upbringing perspective*, Vol. 1, Tehran, Farhang Islamic Publishing House, Vol. 1, 2018.
19. Albert Sydney Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary New Edition* 2005
20. Paul Edward, *The Encyclopedia of Philosophy*.
21. Peter B. Norton and Joseph J. Esposito, *The New Encyclopedia Britannica*, (macropedia) U.S.A.



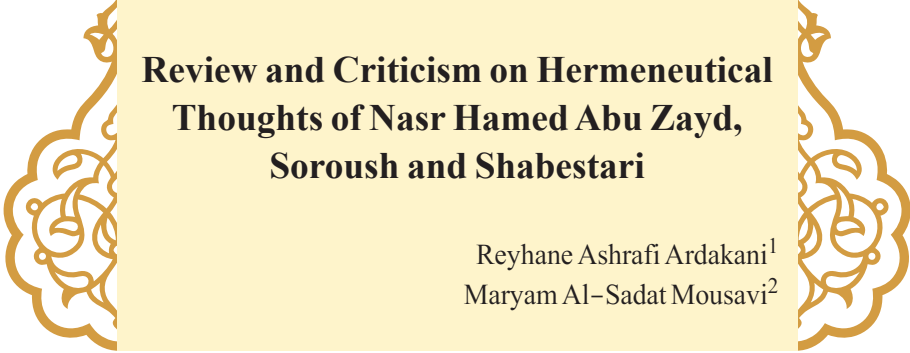


22. Randall Curren, *A companion to philosophy*, U.K, Blackwell publishing Ltd, 2006 second edition.
23. Sadat Mohammad Ali, *behavior of parents with children*, Tehran, Association of Parents and Teachers, March 5, 2016.
24. Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* first published Nov 7, 2005, Substantive June 17, 2019.
25. *The Encyclopedia of Islam*, vol 1, p 406, prepared by a number of leading Orientalists. New edition, under the patronage of the international union of academies, (1960).
26. Trevas Cooling, *Doing God in Education*, Published by Theos, 2010.
27. Jean Piaget, *the psychology of the Children*, 1969.
28. Lev Vygotsky, *Mind in society: The Development of Higher Psychological process*, 1978.

ARTICLES

29. Goldman, Ronald J. "Researches in Religious Thinking". Educational Research 6/2 (1964), 139-155. [HTTP://doi.org/10.1080/0013188640060207](http://doi.org/10.1080/0013188640060207).
30. Izatillah, Nadiri, Sehf naraqi Maryam, *how to answer Tehran 3-13 years children on the concept of God*, collection of articles in a Symposium on the Role of Education in primary Schooling, published in 1990.
31. Lane, J.D, and Harris, P.L, *Confronting representing, and believing counter-intuitive concept: Navigating the natural and the supernatural*. Perspectives on Psychological Science, 9/2, 14.
32. Mike Dacey, *Anthropomorphism as Cognitive Bias*, Philosophy of Science, 84 (5): 1152-1164, 2017.





Review and Criticism on Hermeneutical Thoughts of Nasr Hamed Abu Zayd, Soroush and Shabestari

Reyhane Ashrafi Ardakani¹
Maryam Al-Sadat Mousavi²

Abstract

In fact, hermeneutics is as a theory of text interpretation and explanation which is based on the understanding of the text and other phenomena. A number of philosophers such as Nasr Hamed Abu Zayd, Shabestari, and Soruosh were influenced by hermeneutics and its implementation on interpretation and understanding of religious texts. Their method of interpretations which have been based on branch of hermeneutics is called as philosophical hermeneutics. This text intends to compare these three perspectives by analytical and descriptive methods. The most important contribution of this text is that Muslim scholars which are under the influence of philosophical hermeneutics have merits and demerits. According to them, the text should be understood in historical horizon of interpreter. Regarding the understanding of the presuppositions, the interpreter determines the meaning and, as a result, the interpreter can have any understanding of the religious texts with no limitation. The understanding of the religious texts is historical not objective. Nowadays, some verses that belonged to ignorance (Jahiliyyah) culture are no longer efficient. Of course, this approach has been faced with many criticisms which is beyond the scope of this study.

Keywords: Hermeneutic, Understanding, Interpretation, Explanation, Text, Interpreter

1. M.A. in TEFL, Translator & Lecturer at university and Jame'ah Al-Zahra .Ashrafi.2008@yahoo.com

2. Graduate of Level 4 Comparative Interpretation from Jame'ah Al-Zahra and PhD scholar in Women's Studies at the University of Religions and Denominations, lecturer and researcher at Jame'ah Al-Zahra. (Corresponding Author) m.mousavi5888@yahoo.com

Introduction

For a long time, interpretation has been of interest to better understanding of the text, phenomena and religious teachings. There are different methods and approaches of interpretation to understand a subject. Hermeneutics is one of the methods of interpretation that has different tendencies. The science of hermeneutics can be divided into classical, romantic, and philosophical hermeneutics from the point of view of the method. On the other hand, from the point of view of the style of interpretation, it can be classified as author-centered, text-centered, and interpreter-centered.

Anyhow, among various hermeneutic methods, philosophical hermeneutics is more popular than other ones. In the Islamic world, for the first time, some Egyptian researchers such as Nasr Hamed Abu Zayd and in Iran such as Mohammad Mujtahid Shabestari, Abdul Karim Soroush turned to philosophical hermeneutics. One of the characteristics of philosophical hermeneutics is that it does not pay attention to the author's intention, and the object of interpreting the text is not to understand the author's intention. The author is one of the readers of the text and, therefore it is interpreter-centered. Another necessity of that interpretive relativism is the impossibility of understanding according to reality. The possibility of different interpretations of the text without any limitation so that all these interpretations are equal and there is no preference for one over the other. As a result, we do not have a conclusive and fixed understanding of the text. So, the presuppositions of the interpreter are infinitely involved in the act of understanding.

By referring to the views of Abu Zayd, Soroush and Shabestari and examining their hermeneutic thoughts, the current study tries to answer the following questions according to their statements_ implicitly, of course.

1. What is Shabestari, Soroush and Nasr Hamed Abu Zayd's opinions about understanding, interpretation and explanation?
2. How effective is the role of preconceptions and prejudices in interpretation?
3. Basically, is the understanding and interpretation of texts, especially the Holy Quran, regulated or not?
4. Does the text and religious texts have a fixed and valid final meaning or is it relative and fluid?





According to the many searches that have been done in the scientific sites of the country, no article was found with this title. Of course, in some hermeneutic articles and books, some opinions of these three Quran scholars have been implicitly mentioned. Moreover, some books or dissertations have examined only one of the three Quran scholars. For instance, only the hermeneutic reflections of Nasr Hamed Abu Zayd or Soroush or Shabestari have been examined, like the article on the plurality of meanings in the Qur'an, Abu Zayd's research has addressed a small part of the topics discussed in this article. The author has tried with the use of the descriptive and analytical method provide more evidence of the works of these thinkers that support their opinion.

1. Hermeneutic Reflections of Nasr Hamed Abu Zayd

Nasr Hamed Abu Zayd is one of the modern Egyptian thinkers who considered philosophical hermeneutics in his research. He has a doctorate in Arabic language and literature from the Faculty of Literature of Cairo University and the title of his dissertation is "The interpretation of the Qur'an according to Ibn Arabi".

1-1. Qur'anic text as a Mental and Spiritual Experience of the Prophet of Islam (9)

In examining the Holy Quran, Abu Zayd used the linguistic method inspired by Western structuralisms. He expresses his choice as follows, "Choosing the method of language analysis in understanding the text and achieving a concept of it have not been a vein choice and out of doubt among the many methods. Rather, it is better to say that this was the only way to integrate it with the subject and content of the study" (Abu Zayd, 2000, p. 25).

One of the wrong results he got from this method is about the text, he says, "The text from the first moment of its revelation - that is, with the reading to the revelation by the Prophet at the time of revelation - is removed from being a "divine text" and becomes a "human text" since it comes from revelation to interpretation. Such ideas lead to a kind of polytheism in terms of compatibility between the absolute and relative, fixed and variable, and this is when the divine intention and the human understanding of it are matched, even if it is the understanding of the Prophet. This causes the prophet to be deified, or to make him holy to the extent that he hides the fact that he is human and emphasizes his prophethood" (Abu Zayd, 1994, p. 126).



1-2. Text Variability

Nasr Hamed Abu Zayd believes that the Qur'an is a fixed religious text in terms of its words, but due to the involvement of human reason and understanding in its interpretation, it does not have a fixed meaning because "the same seemingly fixed words and sentences are always subject to variation and change in terms of meaning. Consistency is one of the absolute and holy attributes but human characteristics are relative and variable. The Qur'an is sacred in terms of words, but in terms of its concept, it is constantly changing and therefore relative. (ibid. p. 126). This article by Abu Zayd specifies the relativity and humanity of understanding and the negation of objectivity, and this is the effect of the interpreter's horizon in the act of understanding, which is the result of the past and tradition of the interpreter.

1-3. Abu Zayd's Reflection regarding Interpretation, Authorship, and Presupposition

Abu Zayd states that, "Explanation (Ta'wil) is the process of exploring the inner relationship between meaning and the interpreter (explainer) and this exploration is not external meaning, which we call Qar, fixed, eternal, written, and as a result sacred and so on. (Hamed, 2007, p. 19, cited in Abu Zayd). Therefore, he considers the understanding of the text to be the product of the combination and fusion of the semantic horizon of the author with the semantic horizon of the text, so he considers the involvement of the author's mentality in understanding as an existential condition for the achievement of understanding which is an inevitable reality.

Thereafter, Abu Zayd writes about interpretation as follows, "If the base of a civilization is a text that is considered the basis and axis of that civilization, there is no doubt that interpretation - that is, on the other side of the text - is one of the important mechanisms of this culture and civilization in the production of knowledge. Sometimes this interpretation is direct, that is, it results from direct interaction with the text and a conscious approach to understand its signification and meaning, as is common in the field of religious sciences. Sometimes interpretation is indirect, which we find in the realm of other sciences. When a text is the center of civilization or culture, its interpretations are inevitably numerous and subject to different factors" (Abu Zayd, 2000, p. 18).





Therefore, he considers explanation to be on the other side of the text and actually a supplement and interpreter of the “text”. In other words, he believes that interpretation is the way to understand the text. So “text” without “interpretation” becomes incomprehensible and worthless. He continues to consider understanding the text as an endless process and accepts the possibility of different readings of the text without any restrictions. Since the understanding of the text is the combination of the interpreter’s semantic horizon with the text, and due to the change of the interpreter and his semantic horizon, an unlimited possibility of combination is provided. Also, with this type of free-thinking interpretation or in other words hermeneutics and interpreter-oriented interpretation, Nasr Hamed Abu Zayd has always accepted the understanding and interpretation of the text with the presuppositions of the interpreter. (see Abu Zayd, 1994, pp. 128-126).

According to Nasr Hamed, interpretation is revealing the hidden matter with the help of an intermediary who is the guide of the interpreter. The text is a guide to the meaning and can be used to discover the meaning. He believes that according to the Qur’anic verses, two uses can be mentioned for interpretation in the Qur’an:

- A) Revealing the hidden meanings of things by interpreting the principle of reality.
- B) Reaching the goal and end of things like Surah Al-Imran verse 7.

The role of the reader or interpreter is not absolute and unaccountable here to interpret the text as he likes. It is necessary that interpretation is based on the knowledge of some essential knowledge about the Qur’anic text (which is included in the definition of interpretation). (See Hadi, 2015, pp. 5-6).

1-4. Objectivity of Texts

Abu Zayd considers the objective interpretation of texts, of course, the objectivity that can be achieved in the interpretation of texts. Cultural objectivity restricted to time and place, not absolute objectivity which is nothing more than an illusion. Abu Zayd’s opinion in understanding the Qur’an is based on the compatibility of the verses with each other. He does not consider the understanding of the inner relationships of the verses, which is based on the linguistic, emotional and



intellectual context, to be objective and independent of the thoughts of the reader and the interpreter, rather it is a result of the dialectic between the interpreter and the text. Accordingly, he believes that the cultural background of the interpreter is involved in the understanding of a verse. (Ibid. p. 6).

1-5. Discovering the Meaning of the Text through Understanding it in the Historical Horizon

According to Abu Zayd, the Qur'anic text is essentially a "cultural product". It means that this text was formed in the culture and society of the time of descent. Nasr Hamed writes as follows, "This text is not separated from its society, it is not separated from its culture, it is not separated from its first recipient, the Prophet. The basis of the book is the question of the historicity and timeliness of the Qur'anic text and its close connection with the culture attributed to it. Thereafter, we come to the influence of the Qur'anic text on culture. Of course, this text could not influence the culture after it unless it was formed in the culture of its time. Then, I came to the conclusion that the Quran is a cultural product. (Abou Zayd, 2013, pp. 505-506).

Regarding the historicity and fluidity of religious texts, Abu Zayd believes that the meaning of historical texts is not that the meaning of religion is fixed in the stage of formation of texts since language as a reference for interpretation and interpretation is not a fixed thing, but changes with culture. If texts have the authority of speech and play a role in the evolution of language and culture, the evolution of language causes the fluidity of the meaning of texts and most of their meanings and meanings move from real meaning and meaning to virtual meaning. (See Abu Zayd, 1994, pp. 200-198). Therefore, according to him, texts are not fixed and stable in the stage of formation because they change with culture, and this evolution of language causes the fluidity of texts, implying that there is no conclusive and unchangeable understanding of the text. So, the real meaning is often drawn to the figurative meaning.

1-6. Negating Some Unseen Things

The result of the mistake that Abu Zayd reached with this method is the negating some unseen things that are mentioned in the Qur'an on the basis that they are





real, such as demons, witchcraft, jealousy, and jinn, etc. It is mentioned that the inclusion of these things in the divine verses is based on God's association with human mentality. Moreover, according to the progress of human consciousness, we should consider these words in the religious text with figurative meanings, and mentioning them in the Holy Quran is not a proof of their current existence.

Nasr Hamed says, "Among the texts that we should know the meanings of such as historical evidence are the texts specific to magic, jinn and Satan... magic, envy, jinn and Satan are singulars formed in mental structures that relate to a specific era of the progress of human consciousness. Then, he refers to the Qur'anic verses that contain demons, witchcraft and jinn, among these indications is that the references of the Qur'an to witchcraft are in the form of a historical text in the sense that this text speaks of it as historical evidence and its position in relation to that is sanctions" (ibid. pp. 211-212).

2. Summary of Nasr Hamed Abu Zayd's Thoughts

1. Understanding the text is the product of combining the semantic horizon of the interpreter with the semantic horizon of the text.
2. The mentality and prejudice of the interpreter is a condition for obtaining understanding.
3. There is an endless practical understanding of the text and the possibility of different readings of the text without any limitations.
4. There is no fixed and non-fluid understanding and we do not have a conclusive and unchangeable understanding of the text.
5. The purpose of interpreting the text is not to understand the author's intention.
6. The text is an independent entity that has a conversation with the interpreter and its understanding is the product of this conversation.
7. The text of the Quran is a textual language that is a cultural product and its language is specific to the first recipient.
8. Some texts of the Qur'an are historical evidences that are specific to the special conditions of its issuance, such as jinn, Satan, etc. which cannot be applied to the different conditions of our time.

3. Soroush's Hermeneutic Reflections

Soroush is one of the contemporary researchers in Iran studied in the fields of science methodology and Islamic philosophy and has numerous works.

3-1. Soroush's Reflections on Religion and Religious Knowledge

He believes that religion is apart from religious knowledge. Religion is a fixed and sacred thing, but religious knowledge is a changing, fluid and non-sacred thing. Soroush says, "The Shari'ah itself never conflicts with understanding of it or with knowledge of knowledge. So, there is no conflict or compatibility between them. In reverse, it is always an understanding of religion that is intertwined with another understanding or a knowledge of culture and finds conflict or agreement. Religious scholars also mistake each other's opinions, but they don't blame any religion." (Nasri, 2007, p. 28, cited in Soroush). Therefore, they believe that religion is a fixed thing, but religious knowledge is always changing and evolving. Since religious knowledge is human knowledge, human knowledge is non-religious and changing. As a result, we do not have a conclusive, unchangeable, objective and real understanding. Additionally, the rules of religion are different from the rules of religious knowledge, so that religion is silent, constant, holy, pure, perfect, and true, etc. On the other hand, religious knowledge is variable, unstable, fluid, unholy, impure, incomplete, etc.

3-2. Revelation and Religious Experience

In another place, Soroush talks about revelation and religious experience as follows, "since revelation is a religious experience and religious experience also happens to other people, so other religious experiences also add to the richness of religion. With the lapse of time, religion expands and becomes larger, therefore the religious experiences of mystics complement and expand experience. It is the religion of the Prophet and, as a result, the religion of God gradually becomes more mature. This expansion takes place in religious knowledge besides religion and Shariah itself. (Soroush, 2007, pp. 41-42).

Therefore, the author is not involved in understanding and what is central is the interpreter himself / herself and his / her understanding. Soroush says that revelation is a religious experience and he does not consider the involvement





of the interpreter's mentality in the understanding of religion as a reprehensible matter, but rather as a condition for obtaining understanding. Moreover, he believes that the understanding of religion, which is the same as religious experience, happens not only to the prophet but also to others, as a result of practice, it is endless and the possibility of different readings of religion exists without any restrictions.

3-3. Presuppositions and Text Fluidity

On the other hand, because he believes that human knowledge is in a state of contraction and expansion, our understanding also undergoes contraction and expansion in Sharia. So, it is subject to change and transformation and fluidity. (See Soroush, 2006, p. 156).

Another belief of Soroush is presuppositions that are effective in understanding religion and religious knowledge. Soroush says, "Scientific knowledge is an effort to understand nature while religious knowledge is an effort to understand the Shariah. Understanding is based on the assumptions and requires categorization. It means that man, in the position of understanding, brings the particular matter under general concepts and categories. Understanding religion is not an exception to this rule. (Ibid. p. 155). Undoubtedly, presuppositions and prejudices and different viewpoints are effective in understanding religion. But the difference and interpretation in the presuppositions itself causes transformation and change in the understanding as well as the emergence of different understandings and as a result the understandings become modern.

3-4. The Nature of Interpretation according to Soroush's Viewpoints

Soroush considered the presuppositions to be a part of the modern worldview that causes transformation. Because of this, knowledge undergoes continuous change. A person can only hear the words of revelation through presuppositions, so the religion itself is silent, and since the interpretation of the text is by nature a collective matter and based on the community of experts (like all other scientific activities). Then it is a fluid, changing and independent existence of the individual interpreters and includes accuracy and inaccuracy some doubtful thoughts and ideas. According to the evolutionary point of view, inaccurate cases are as



important as accurate cases. Religious knowledge is a branch of knowledge, neither more nor less.” (Ibid. p. 156).

The origin of these false thoughts of Soroush is due to his perception of revelation. He believes that divine revelation is the result of expanding prophetic experience. He considers the truth of the revelation to be the product of mental states and social affairs and the human effort of the Prophet (9) as well as divine providence. This view forced him to show a special interpretation of prophethood. In the sense that the Prophet’s words and explanations have led Muslims to believe that there will be no prophet and Shariah law after him while religious experiences continue. For this reason, he admits the error of the Prophet’s words and his commonness. (See *ibid.* p.64).

4. Summary of Soroush’s Thoughts

Soroush expresses his viewpoints as follows:

1. Religion/ revelation is silent.
2. The science of religion is relative.
3. The science of religion is contemporary because the presuppositions are contemporary, as well.
4. The revealed religion can be true in itself and free from contradictions, but the science of religion is not necessarily as the same.
5. Religion can be complete and comprehensive, but the science of religion is not complete and comprehensive.
6. Religion is divine, but the interpretation of religion is completely human. (See. *ibid.* pp. 156-157).
7. All human knowledge and human inferences from religion are historical and fallible.
8. What the Quran says about historical events cannot necessarily be true.
9. The Qur’an is a product of special historical conditions in which it was formed and emerged from the “mind of the Prophet of Islam” and his “all human limitations”.

5. Shabestari’s Hermeneutic Reflections

Mohammad Murtadha Shabestari is one of the researchers of Qur’anic sciences and specialist in comparative theology. He is one of the first scholars



who introduced hermeneutic analysis to Iranian religious literature, and his viewpoints and works have provoked many discussions in this field.

5-1. Human Textual Qur'an

Shabestari believes, "The Qur'an (Mushaf Sharif) as an Arabic language text that can be understood by everyone (both believers and non-believers) can only be attributed to a human being (Prophet of Islam) and it should be considered the words of a human being. The immediate and direct attribution of this text with the characteristics of an Arabic text to God not only destroys the concept of its universality, but also makes the principle of its "concept" impossible. (Mujtahid Shabestari, (2008 a, p. 1). According to him, the condition for a word to be understood is that it is human, and accordingly, he claims that if the Qur'an is the word of God, it will not be comprehensible and interpretable. Another viewpoint of Shabestari is related to the Qur'anic revelation. His words were not understood by the audience at all and had no meaning for them, and such words could not be the basis of his invitation and the history-making conversation resulting from it, and it is not possible at all. There is a lack of dialogue and understanding." (See Mojtabah Shabastri, 2006, p. 2).

5-2. Common Understanding

He considers the meaning of understanding to be universal, as a result, the author of the text is considered to be human, not God. He says, "What we mean by the understanding we are talking about here is a universal understanding, an understanding that both believers and non-believers can achieve. We say that in order to obtain such an understanding, we must assume that the text of Mushaf Sharif, like all other texts, had a human speaker. We say that we must find out very carefully that we cannot assume that the speaker of this text is other than a human being, and for example, that the speaker is God, and at the same time consider this text as understandable for everyone, both believers and non-believers." (Mujtahid Shabestari, (1387 a, p. 3). Therefore, he considers the understanding to be universal and, as a result, the author of the text is considered to be human, not God. He writes about understanding: "Understanding every "thing to understand" requires some premises (presuppositions or pre-understandings)." (ibid. p. 2). Moreover, it introduces the most important presupposition of a real

speaker (a human) for a human language text, which is one of the most important preconceptions or presuppositions for understanding that text. (See *ibid.* p. 3).

5-3. Shabestari's Meaning of Interpretation

Shabestari's meaning of interpretation is "the same experience of seeing all beings and the intuitive reference of all of them to the supreme essence" and he says that experience, understanding and interpretation are one truth. (See Mujtahad Shabastri, (2007b, p.6).

5-4. Reading Religious Texts

Mujtahid Shabastri believes that "The reading of religion is actually the same as the reading of religious texts, and religious texts can be understood and interpreted in different ways, and this is where religion finds many readings." (Mujtahid Shabestari, 2001, p. 4). Therefore, he believes in the multiplicity of understanding and interpretation and various readings of religious texts. Furthermore, he does not accept the official reading of religion, and he also criticizes it. Since Shabestari believes that the language of the Qur'an is a human language and also believes in the historicity of the Qur'an and says that it is possible to have many readings, it can be concluded that he accepts the fluidity of the Qur'an.

6. Summary of Shabestari's Thoughts

The summary of Shabestari's viewpoints about "prophetic reading of the world" can be expressed as follows:

1. The text of the Qur'an (Mushaf Sharif) can be understood as the text emerged from the speech act of the Prophet of Islam (Kalam Nabavi (prophetic word)) (9).
2. Mushaf (what is between the books (Bayn Al-Daftain)) "in itself" is a "historical entity" (a historical text) that emerged in the context of a certain historical, social and cultural context, and was then written, and not a supernatural text!
3. According to the new knowledge related to human language and understanding of human language, the interpretation of this text as the understanding and interpretation of the speech act of a human claiming prophecy, and since it is a social, cultural and historical phenomenon, it seems to be the most acceptable type of interpretation.





4. In addition to this understanding and interpretation, it is possible for believers to recite the Qur'an faithfully, gain other insights and experiences from the verses of the Qur'an, and in this recitation find themselves as God's interlocutors and the text as God's words. But this condition becomes possible through the mediation of prophetic words. A text like this accepts different readings (interpretations). (Mujtahid Shabestari, 1389, p. 16).
5. The mentality of the interpreter is involved in obtaining understanding. He considers it impossible to objectively understand the text; And he accepts the presuppositions of the interpreter as a condition of obtaining understanding as a result of various readings, perceptions and experiences; And we do not have an unchangeable understanding of the text; And it does not matter to the interpreter what meaning the author and speaker of a speech intends to convey.

7. Comparing the hermeneutic viewpoints of Nasr Hamed, Shabestari and Soroush

Generally, from the contents presented by three Muslim Quran scholars, it can be said that all three were influenced by philosophical hermeneutics and consider it essential in understanding religious texts and interpretation - of course, with the difference in the expression of the contents. Hence, in general, the similarity of their hermeneutic reflections in understanding religious texts are as follows, "Understanding the text is the result of combining the semantic horizon of the interpreter with the text. Therefore, the involvement of the interpreter's mentality in understanding is the basic condition of understanding, and it is not possible to achieve understanding in accordance with reality since the interpreter's pre-knowledge is involved in reaching understanding. There is the possibility of different readings of the text, without any conditions due to the fact that by changing the interpreter and his semantic horizon, an unlimited combination of the interpreter's semantic horizon with the text is provided. We do not have a fixed and non-fluid understanding and there is no conclusive and unchanging understanding of the text. We don't have criteria to interpret valid from invalid. The purpose of interpretation is not to understand the meaning of the author because the text itself has a conversation with the reader and sometimes the text

is silent and it is the interpreter who makes him speak with his pre-knowledge, interests and questions”.

8. Criticism of Philosophical Hermeneutics

Philosophical hermeneutic method with an interpreter-oriented method has many problems Among them, the following can be mentioned:

1. We go to divine revelation due to some shortcomings and lack of some knowledge, and this is the reason for the necessity of revelation. Now, if God's intention of revelation is ignored and only the mentality of the exegete is the criterion of interpretation, this will be in conflict with the philosophy of revelation.
2. Are those who believe in philosophical hermeneutics and are themselves effective? Do they accept that the audience of their work will read that work and find any meaning from it?
3. If the Muslim philosophical hermeneutics consider the Qur'an as a human word and admit its universality and they believe in the error of the prophetic words, so how do they refer to Qur'anic examples to prove the claim of revelatory experience or apostolic dream of revelation, etc.?
4. Accepting the philosophical hermeneutic point of view will be in conflict with the principle of human speech interaction with each other because the primary philosophy of language and speech is to create interaction and convey messages between people in such a way that the speaker wants to convey his mental concepts to the audience rather than the audience becomes free to perceive the speaker or the author.
5. If this point of view is accepted, it becomes impossible to understand and criticize the views and opinions and even human science will not develop. Also, guidance and such concepts have no meaning anymore.
6. One of the certainties that everyone accepts is that the creator of everything and everyone is more aware of its needs than anyone else, and since he is the originator of humans, or in other words, the creator of humans, God Almighty is aware of the needs of everything and everyone. God knows more, therefore, according to human needs, He has sent a series of laws to





guide them, which neither the Holy Prophet (PBUH) can bring it without God's permission, nor anyone else.

7. Religious texts and the Qur'an were not revealed for a specific era and are not temporal. It is fact that Qur'an is comprehensive and timeless and is useful for all stages of human history, because it was revealed to guide mankind,
8. The objective understanding of the text is possible with this time interval. In addition, the changes of the language over time are not such that the understanding of the text faces a serious problem and puts the literal appearance of the word, which is specified for the interpreter, in opposition to the meaning of the theologian. Therefore, the dictionary plays a very important role in covering this time gap.
9. If we remove fixedness from religious texts and religious teachings and believe that understandings are unlimited in comparison to interpretations, and if we do not have any limitations in interpreting the text, and we also do not consider any advantages in relation to interpretations, these conditions themselves cause chaos in the meaning of religious texts, which is incompatible with the purpose of the author.

9. Conclusion

Intellectuals subject to philosophical hermeneutics such as Abu Zayd, Soroush and Shabestari believe that the Qur'anic text contains the words of the Prophet of Islam (PBUH) and the language of the Qur'an is human language. Therefore, it can be examined scientifically and linguistically. By proposing the separation of religion from religious knowledge regarding the understanding of the Qur'an, they have shown carelessness in understanding the revelation. Anyhow, if they had a correct understanding of the revelation, they would not have ruled on the separation of religion from religious knowledge. The intellectuals have removed the stability from religious texts and religious teachings with their interpretation based on interpreters. Furthermore, they have always accepted the understanding and interpretation of the text with the interpreter's presuppositions. As a result, they have accepted the unlimited understanding of the interpretation, and they

have no restrictions on the interpretation of the text, and they also do not have any advantage over the interpretations. This issue itself causes chaos in the meaning of religious texts and everyone has their own understanding of religion that has nothing to do with anyone else.





Sources

1. Abu Zayd, Nasr Hamed, (2000), *Maqhoum Al-Nass Derassah fi Oloim al- Qur'an*, Beirut, al-Maqrez al-Thaqafi al-Arabi.
2. Abu Zayd, Nasr Hamed, (1994), *Naqd Al-Khattab al-Dini*, Cairo, Sina Publishing House.
3. Abu Zayd, Nasr Hamed, (2008), *The meaning of a research text in Qur'anic sciences*, translated by: Morteza Kariminia, Tehran, New Design Publications.
4. Hamed, Seyyed Monsef, (2016), "Dr. Nasr Hamed Abu Zayd's Influence of Orientalists", *Journal: Qur'anic Research of Orientalists*, translator: Etisami, Seyed Mehdi, Tunis, No. 2, p. 19.
5. Soroush, Abdul Karim, (2006), *Expansion of Prophetic Experience*, Tehran, Sarat Cultural Institute.
6. Soroush, Abdul Karim, (2008), "Abdul Karim Soroush's second answer to Ayatollah Jafar Sobhani". www.dr.soroush.com.
7. Mujtahid Shabastri, Muhammad, (2007), "Prophetic reading from the world (1)". www.mohammadMujtahidshabestari.com.
8. Mujtahid Shabastri, Muhammad, (2010), "Prophetic reading from the world (8)". www.mohammadMujtahidshabestari.com.
9. Mujtahid Shabestari, Mohammad, Shabestari, (2017), "Prophetic reading from the world (2)". www.mohammadMujtahidshabestari.com.
10. Mujtahid Shabastri, Muhammad, (2007b), "The full text of Mujtahid Shabastri's reply to Ayatollah Sobhani".
11. Mujtahid Shabastri, Mohammad, (2011), "Criticism on the official reading of religion; crises; Challenges, solutions", Tehran, new design.
12. Nasri, Abdullah, (2002), *The Secret of the Text (Hermeneutics, Readability, Text and Logic of Understanding Religion)*, Bija, Aftab Tehseh Publications and Studies Center.
13. Hadi, Gurban Ali, (2015), "Hermeneutics of the text in Nasr Hamed Abu Zayd's thought, Proto Khord Quarterly".





The Role of Media in Advancing Cultural Development

Mehri Zarei¹

Abstract

The world has entered into the era of media and the formation of an informational society, marking the beginning of a new age that is an integral part of life and has a significant impact on all aspects of individuals' lives, including culture, which is the most important element and model of people's lives. The functionality of media in the era of information and communications plays a major role in enhancing various awareness and assists society in achieving comprehensive development. The present research aims to analyze and investigate the impact of media on the cultural development of individuals and society, gathered through library and field methods. The findings suggest that the cultural role of media, including shaping mindsets, cultural development, transmitting values, modeling, and identity, significantly impacts other members of society and can guide an individual or society towards either progress or failure.

The present research aims to investigate the role of mass media tools in shaping culture and realizing cultural development dimensions and aspects. The findings indicate that, given the close relationship between development and media, mass media serve as not only a means of information dissemination but also as tools for broadcasting and promoting cultural approaches.

Keywords: Media, Mass Media, Cultural Development, Culture

Introduction

Media, as a tool or means for transmitting messages and establishing communication, plays a major role as one of the strongest tools of mass communication in shaping and changing the culture of societies. With the advent of the Internet in the 1960s and the introduction of personal computers, media expanded beyond the confines of books, newspapers, radio, television, and information to a new and fresh platform that was more compatible with the new social life. Although, in less developed or underdeveloped countries, the audience range is not as broad as radio and television, its role in social, political, cultural, and economic transformations in different countries is much more prominent and can create the ground for development in all indicators. In cultural areas, mass communication tools can also have effective roles and functions—from responsibility for cultural development to promoting, strengthening, and institutionalizing specific and desirable teachings, beliefs, and behaviors in society. Particularly, radio, television, and cinema have extraordinary capacity and ability to produce and consume cultural models and can easily direct them through the production and dissemination of specific programs, guiding cultural movements in society. Media, with developments in various dimensions of technological equipment and volume and methods, are seen as carriers and transmitters of mass media and are considered a very important factor in socialization. Newspapers, periodicals, magazines, especially television, along with modern satellite and electronic and digital publications, are widely used daily by different social groups, including the generations of children, adolescents, and young people, affecting their attitudes and beliefs.

1. Media

Media is a means of transmitting information in general and the ideas and thoughts of its owners in particular within society. In the modern world, media acts as a concrete and practical intermediary in the process of communication; it can be seen as the product of human thought throughout history. Humans needed media to establish communication and consensus between minds, which led to its creation. Accordingly, in the literature of management, media is referred to as media organizations. Media are considered as an organization that embodies all the



assumed characteristics of organizations. Nowadays, as all fields of science move towards specialization, the field of management is no exception, and media also has not been excluded from this generality. Media is a system that transmits data through space, thus necessitating specialization. This necessity arises for various reasons, including the growth of new communication technologies, the opening of new borders in the production and distribution of media content, the globalization of the media market, and the increasing growth of global news organizations.

Based on what has been elucidated, media has its unique mechanism that distinguishes it from other organizations, and its management is also specific due to the vital infrastructure role that media plays in human societies. The methods of managing media have consequences that far exceed the purely economic or even social outcomes of other organizations in society. Therefore, media is an important and vital organization that can significantly influence cultural development at individual and social levels, both materially and spiritually. The term “media” linguistically means “to convey,” and in a technical sense, it refers to a means for the transfer of information, ideas, and thoughts for establishing communication. Tools such as newspapers, radio, cyberspace, the internet, and satellites exemplify this. The term “media” (in Latin, the plural of “medium”) literally means “means” or “intermediary” in transfer, which in Persian, serves as a term covering the notion of encoding and transmitting messages.

We should assess the degree of acceptance of domestic media in society and its capability in soft warfare, as well as measure domestic media’s infrastructure in establishing public relations within the country and in relation to the world. One of the functions of media, including social networks, is the dissemination of news and events occurring in the country, and it serves as a suitable platform for producing science and technology. Establishing an appropriate background for developing communication skills, education, and cultural development in public relations is vital for the dynamism and survival of organizations. Media plays a significant role in informing about science and knowledge, making them accessible. Information studies the quality and application of data, preparing tools for accessing and utilizing information optimally, including producing, collecting, organizing, storing, and applying relevant information. Walter Lippmann believed that the power of new media lies in shaping mental images

and that media play a crucial role in establishing a national identity. One of the capabilities of media is addressing its weaknesses and shortcomings. To categorize social media, it is essential to consider two groups: theories in media research (the richness of media presence in society) and social processes (self-presentation or self-disclosure) (Kaplan & Haenlein, 2010). Virtual networks increase the speed of information dissemination and enhance the number of visitors and receivers.

2. Media Tools

One of the important pillars of media is the media tools, which play a vital role in message transmission such that conveying a message without them is impossible. Media tools have always existed; however, in the current era of technology and transformation, they have undergone astonishing changes, resulting in a significant revolution in this area. Here are some examples:

Verbal Media: This refers to media that serves as the tool for transmitting oral messages.

Written Media: This type of media provides the tool for transmitting written messages.

Audio Media: This form of media relies on auditory tools, prepared for use through the auditory sense, such as radio or CDs.

Visual Media: This type of media uses visual tools for transmission, including television, cinema, and photographs.

Mass Media: This media has tools designed for a mass audience and generally establishes a one-sided relationship in which the audience does not have an interactive relationship with the transmitter or has a weak relationship, such as newspapers and magazines.

Social Media: This media is crafted and designed such that a two-way relationship is possible, allowing for easy connection with the message transmitter, such as virtual spaces and telephones (Ahmadi, n.d.).

3. Culture

Human life is a collection of institutionalized behaviors derived from individuals that we call culture. It encompasses a set of beliefs, values, norms, and shared behaviors within a community. Media, by transmitting information, ideas, and





values, can reinforce, change, or substitute these components, manifesting both in personal and social lives. Essentially, the true image of a society is its cultural representation as it reflects the thoughts, behaviors, intentions, and traits of that society, and thus culture can be deemed the mirror of a nation. The key principle of cultural development, as indicated in the definition of culture, is the institutionalization of a behavior within individuals and its generalization throughout the community, which can manifest as organized collective reactions to specific messages. Media provides the best and most applicable option to achieve this goal as it influences both the form and content, affecting the rationality and emotions of its audience and significantly shaping the behavior of individuals in society. Education is one of humanity's most critical needs and the most fundamental necessity for cultural development, which has both practical and theoretical aspects. In both instances, media provides a suitable platform for transmitting information, awareness, and news to the target community, delivering educational messages through books, newspapers, art pieces, audio or visual products, multimedia creations, mobile applications, or even through individuals' speech and dialogue. Cultural development is the foundation for comprehensive development; without cultural development in a country, the attainment of political, economic, and social development is often unrealistic or perhaps impossible. From this perspective, one can clearly understand the role of media in the process of forming cultural development, which is the first step towards comprehensive development. Cultural development is the key to overall progress, with media serving as the gears of this key, without which the key itself cannot function. Promoting various clothing models, guiding interaction and reciprocal behaviors among citizens, modes of movement and speech, consumption and lifestyle patterns, individual and social self-beliefs, enhancing the spirit of solidarity and unity, encouraging citizens to comply with community regulations, and efforts to nurture local culture and existing subcultures, etc., signify the positive contributions of media. Conversely, rather than using these tools to improve the public culture, due to a lack of expertise and recognition of the importance of media, they often peruse outcomes that harm public culture by producing content-less programs. Media socialization, cultural acceptance, and cultural development in public culture shape collective

audiences of mass media, particularly television, where viewers of satellite networks quickly imitate and replicate certain uncontrollable programs, leading to passivity in message recipients and fostering the acceptance of both desirable and undesirable behaviors among audiences.

Culture comprises six distinct yet interconnected layers. The first three layers form the core of culture, while the next three layers make up its surface, which are as follows:

Beliefs: Referring to worldview and beliefs concerning God, humanity, and the universe.

Values: Representing the musts and must-nots.

Norms. It refers to the behavioral patterns derived from values.

Symbols and myths. This includes the national anthem and flag, notable figures, and intellectual and cultural personalities of a country.

Rituals and customs. This layer shapes social behaviors and leads to socialization and internalization of habits and social interests.

Technologies, skills, and innovations. This layer relates to the new environment and space in which public culture is formed and serves as a manifestation of interaction and exchange of social actions and communication patterns.

From the perspective of Herskovits and colleagues, cultural acceptance refers to the set of phenomena that arise from the ongoing and direct contact between groups of individuals or cultures of different societies, leading to changes in the initial cultural patterns of those groups or societies. Roger Bastid regards cultural acceptance as a manifestation of the permanent social and cultural transformation of societies and a complete social phenomenon that occurs in the process of cultural contact between the giver and receiver of culture. Despite the formation of individuals' identities and human behaviors based on the boundaries of distinct cultural spaces, there is the possibility of adopting peripheral and superficial elements of other cultures, such as communication laws, life skills, and basic professional behaviors by the culture receiver. In fact, considering the diversity of cultural rhythms in the world of information and communication and the potential for acquiring types of social behavior from other cultures based on the host culture's ability to manage transformation over time, cultural orientation can be seen as a process resulting from cultural relativism, where





guest culture adopts certain behavioral elements and lifestyles from the host culture through the interaction of social living patterns of societies. and change within the first three layers; instead, they strive to deepen and stabilize beliefs, values, and norms through conceptualization, valuation, and norm setting in the process of social education. Nevertheless, media possess the ability to create transformations within the shell of culture, including symbols and myths, rituals and customs, and technologies through symbolism, socialization, and behavioral modeling. Thus, the media's endeavor to institutionalize the first three layers is considered a process of cultural acceptance, while the media's effort to create change in the three outer layers is regarded as cultural orientation. In fact, cultural development occurs through the production, distribution, and consumption of cultural products related to human creativity in the realms of art and knowledge, which leads to changes in mindsets, beliefs, ideologies, and the transfer of information and lifestyles in the process of individuals adapting to their surrounding environment. According to Carlsson and colleagues, cultural development through the media means the transmission of cultural contents including beliefs, images, perceptions, thoughts, concepts, and values that influence individuals' behavior, attire, traditions, and lifestyle within society:

Cultural development, especially through the media, occurs in two forms: cultural acceptance and cultural orientation. James Lull believes that cultural development is a manifestation of interaction between the persuading and stable mental structure at the depth of culture and the cultural shell of everyday life layers. According to Adorno, cultural development through the media occurs through methods such as providing a realistic, comprehensive, and intelligent explanation of current events in meaningful contexts, facilitating the exchange of interpretations and criticisms in order to uphold people's rights, depicting groups that constitute society, and explicating and clarifying social goals and values, while providing complete access for everyone to up-to-date information and exposing them to correct information and news. James Lull believes that cultural development through media technologies occurs in such a way that values, ideas, traditions, and characteristic styles, as foundations of culture, are sustained, continued, and stabilized. By cultural acceptance, it means a permanent, stable, and dynamic process—not temporary or fleeting—that,

according to Régis Debray, entails the acceptance of the transfer of another culture's beliefs and sacred values, along with adopting thought models from another culture, leading to a change in "thinking style.

Therefore, cultural development within the media is defined in such a way that media possess the capability to either explain or change social interests and benefits in the process of cultural orientation or acceptance. In other words, media do not merely engage in the internalization of culture, but also create, reformulate, and transfer it. Thus, cultural development can be seen as a communicative process characterized by dynamic and mediatory elements, through which concepts, ideas, religions, traditions, languages, rituals, institutions, reactions, and expectations are reproduced and reformulated through symbolic interaction. (Ghasemi, undated).

4. Effects of Media on Culture

Media, as a tool for exchanging cultures and various cultures through films, television programs, music, social media, etc., have made it possible for people to become acquainted with various aspects of culture worldwide, and these communications transform into the formation of a global common culture. The impact of broadcasting programs and, in general, the media is no less than that of education in shaping human culture. Cultural development, in the form of emphasizing local and national values, must be capable of responding to the spiritual and material needs of society through cultural and social planning, so that it can effectively propagate national and local symbols and ideas, customs, and traditions of the community in symbolic cultural communications alongside the cultures of other societies in today's world. The media culture heralds the liberation of humans from time and space. In the present age, the age of globalization in economics, politics, culture, and communications, it cannot be denied that modern capitalism, using advanced communication technologies, directs thoughts, desires, aspirations, attitudes, and basically the culture of other societies. Nowadays, globalization stands as an all-encompassing phenomenon and an unavoidable reality facing societies, and naturally, the main and most critical role in this process is assigned to the media, as they have always been the fundamental and effective tools in the hands of capitalism (Robertson 1999).





And now, in terms of speed and extent, it has reached its peak. This term was first introduced to describe the transformations arising in the field of economic activities and later encompassed all political, social, and cultural arena. This can delve into the challenges and enriching opportunities that media create for cultures in the post-modern age.

Media and culture in the post-modern era, analyzing the effects of media in a post-modern

Recommendations and policies for managing media, developing media cultural policies, examining various policies for managing media and their effects on cultures. This section can explore different policy models in various programs and demonstrate how media can be used to strengthen and preserve culture.

Educational programs for media literacy, suggestions to enhance media literacy in diverse communities, and educating on how to deal with media information and messages, especially in the digital age.

Media and digital culture, the emergence of digital culture in this section can explore how digital media and the Internet significantly shape various cultures. These changes may include how individuals receive and consume information.

The culture of content production and consumption, digital media allows users to produce content. This could lead to the emergence of culture where more content is created by users, such as memes and social media posts.

Media and economic impacts, examining how media contributes to the growth and development of cultural and creative industries. Media plays a significant role in the economy of culture and art, especially through advertising, content production and cultural trade.

Economic models of media, this section can analyze various economic aspects of media, from public to private media, and their impacts on cultural economic models.

Media and globalization, media plays a special role in spreading and conveying cultures in the global era. This section can explore the rapid dissemination of cultures and values from one point to another in the world.

The clash of local and global cultures, the challenges and opportunities of the encounter between indigenous cultures and global cultures, and how media



can be utilized to preserve cultural diversity in a globalized world.

The impact of media on intercultural communications, media as powerful tools for cultural diplomacy can shape relationships between different countries and nations. This section can examine the role of media in creating cultural understanding and public diplomacy.

Cultural controversies in media, examining the media and how to deal with sensitive cultural issues like religion, politics, and race at a global level.

Media and language changes, how media influences various languages and dialects and how they change or expand. This section can include examining how new languages or words proliferate through media.

Media and the preservation of local languages, how media affects the preservation or eradication of local and indigenous languages, where media can be powerful tools for promoting and disseminating various languages.

The role of media in cultural education, examining the role of media in educating the new generation about cultures, traditions, and histories. Media can serve as educational tools for transmitting values and cultural teachings.

Media and cultural educational programs, examining educational programs that utilize media to introduce cultures and use them for instructing young individuals and children.

Media and aesthetics, exploring how media influences concepts of aesthetics in different societies and how it shapes aesthetic combinations.

Advertising and body image, analyzing the impact of media on beauty standards and societal expectations concerning body image in various communities and its ramifications on consumer culture and mental health.

Media and changes in family and social relations, examining the influence of media on family roles and patterns and how it shapes family identities in the modern world.

Media and social relationships, analyzing how media influences the social relationships of individuals and groups, including changes in dating practices and social connections.

4-1. Positive Effects of Media on Culture

The expansion of media awareness preserves and promotes cultural values,





fosters the education and development of educational media, and contemporary digital media. With the emergence of the internet and digital media, the role of media in social networking allows users to act as content producers, playing a role in shaping public culture. On the other hand, phenomena like fake news and unhealthy content can pose existing challenges.

4-2. Negative Effects of Media on Culture

Despite countless positive aspects, media can also have negative effects on culture. 1. Diminishing Local Culture: The influence of global media, particularly Western products, can lead to a decline in local values and traditions. Many youths lean towards global trends instead of embracing their own culture. 2. Promoting Consumerism: Media conveys messages that strengthen consumer behavior. Advertisements for luxury goods or glamorous lifestyles replace spiritual values with materialistic ones. 3. Stereotyping: Media sometimes presents stereotypical images of various social, ethnic, or gender groups that can be harmful. Dependency on Digital Media: Reliance on social networks and online gaming diminishes social engagements and has negative impacts on individuals' life styles

5. Social Media and Cultural Changes

The impact of social media on individual and social behavior and the creation of a new space for expressing cultures, opinions, challenges, and opportunities in the digital media culture and consumer culture of the media and the creation of new cultural needs significantly influences shaping consumer culture.

This is especially true through advertisements, films, music, and other media forms. This topic can include examining the impact of media and productions on consumer attitudes and behaviors in various societies, critiquing consumer culture, how media contributes to developing consumer culture, and what consequences it has for the culture and identity of communities.

The role of media in intercultural dialogue and international discourse, examining how media can create bridges of communication between different cultures and promote cultural exchange between nations. The reciprocal influences of Western and local media, how Western media affect indigenous cultures, and conversely, how local media influence global cultures.



Analysis of media from the perspective of cultural sociology, exploring how media interacts with social institutions such as family, religion, education, and politics in shaping media culture and social norms. The impact of media on changing social and cultural norms and its impact on individual and collective behavior.

Media during cultural crises, examining the influence of media during crises, wars, or natural disasters and how it shapes culture in these times. How media acts as a tool for managing crises, analyzing media's role in cultural changes resulting from political, social, or economic crises.

The future of media and its impact on culture, emerging media and future trends in technologies like virtual reality, artificial intelligence, and media environments, and predicting their effects on individual culture. Challenges and opportunities, analyzing the upcoming challenges and opportunities that media will face and how media can be used to enhance or change cultures in the digital world.

Media and political culture, the role of media in cultural policymaking, examining the influence of media on cultural policies of governments and societies, analyzing media's influence on cultural decision-making, including legislation and cultural planning at both national and international levels.

Media and shifts in art and literature, the impact of media on artistic and literary productions, and examining the effects of media on cultural and artistic productions like cinema, music, literature, and visual arts. This analysis can include exploring how media is used to promote artistic cultures or changes in patterns of artistic production.

Media and cultural innovations, examining how media creates and influences artistic and literary innovations, changes in writing styles, filmmaking, music, and visual arts.

Media and individual and collective identity, how media influences individual identity and self-awareness of individuals. This could include analyses on how media impacts self-identity, attitudes, and behaviors of individuals.

Media and collective identity, examining the effects of media on collective identities such as nationality, ethnicity, religion, and social groups. This analysis can address how collective identities are constructed and reinforced through media and their impacts on unity or social divisions.

Media and psychological effects, media's impact on mental health, exploring media's effects on the psychological and emotional states of individuals, especially its negative influences like repercussions and effects resulting from negative images and messages in media.

Media and positive psychological effects, analyzing the positive impacts of media like enhancing psychological well-being, improving social morale, and fostering a sense of solidarity and participation.

The role of education in dealing with media, examining how to educate people, especially young individuals, about the intelligent use of media. This section can include analyses of education in media skills and media literacy to cope with media challenges and exploit media resources effectively.

Media and educational cultures, analyzing the role of media in educating and transmitting diverse cultures, including minority and local cultures to new generations.

Predicting future trends in media's impact on culture, the implications of new technologies on media and culture, predicting the future of media and its potential impacts on cultures considering advancements like artificial intelligence, virtual reality, and other new technologies

Media and culture in the future, possible changes in the media and cultural landscape, and their potential impacts on societies and cultures should be examined from various perspectives.

In the present era, media has become intertwined with various aspects of human life. Today, the lifestyles of individuals are influenced by the third wave of knowledge that "Alvin Toffler" calls the communication revolution. Information technology has created a digital lifestyle for today's humans, a lifestyle that perhaps was not previously considered as impactful and noticeable.

According to "Bandura," media acts as a medium between personal life and the social world of individuals, and it is a very powerful tool for socializing individuals.

Conclusion

The impact of media on culture is a complex and multifaceted topic that has become increasingly relevant in contemporary times. Media, including television, radio, the internet, and social networks, plays a significant role in shaping cultures and social values. These influences can be either positive or negative and affect individual and collective life in various ways. Ultimately, media directly and indirectly affects culture, visible in various aspects of social, cultural, and personal life. While media can contribute to the reinforcement of cultural exchange and artistic contributions, it must also be approached critically. Awareness of how to utilize media and engage in critical consumption can counteract its negative effects and exploit its benefits.

Suggestions for the future

Providing recommendations to enhance the impact of media in various communities, preserving indigenous and local cultures, and managing new challenges.



Sources

1. Kaplan, A & Haenlein, M. (in press). The early bird catches the news: Nine.
2. Ahmadi, Seyed Javad, Media: Functions and Vulnerabilities, Qom, Nasim Kowsar, undated.
3. Asf, Hajar, Examining the Role of Mass Media in Advancing Cultural Development, Journal of Media Management, 2017.
4. Damages. Qom: Nasim Kowsar, n.d.
5. Ghasemi. The Role and Function of Media in Education and Training, n.d.
6. Ghiourian, Hassan, and Zakeri, Masoumeh. The Role of Media in Cultural Development, 1391 (which corresponds to 2012 in the Gregorian calendar).
7. Hossein Zadeh Mohammad Saleh, Media Studies Journal, 2020, Examining and Analyzing the Cultural Role of Media from the Resistance Front in Managing Public Opinion (Case Study: Syrian Crisis).
8. Rezai, Roshanak, Raftgar Mehr, Forough, "Application of Social Networks in Electronic Public Relations, " Sixth Conference on Electronic Public Relations, 2011.
9. Robertson quoted in Watz, 2000.
10. Robertson, quoted from Watz, 1379 (which corresponds to 2000 in the Gregorian calendar).
11. Shafiei, Sajjad, published in the Mir Malas Weekly. 2019.
12. Zamani, Abbas, Zamani, Maryam Sohrab, The Role of Media and Mass Communication in Cultural Development, 2020.

خانواده و ارزش فرزندان ۲ *

Çiğdem Kağıtçıbaşı¹

مترجمین

فرشته زارعی^۲

اشرف هاشمی^۳

چکیده

مدل‌های سه‌گانه خانواده هر یک سطح متفاوتی از ارزش فرزندان را نشان می‌دهند. «مدل خانواده وابسته متقابل»، شاخص خانواده سنتی و جمع‌گرایی است که الگوی رایج در جهان اکثریت را تشکیل می‌دهد. وابستگی فرزندان به والدین در کودکی، وابستگی والدین سالمند به فرزندان بزرگسال، مردسالاری، فرزندپروری مستبد، نرخ باروری بالا و جایگاه پایین زن در خانواده، از ویژگی‌های این مدل به شمار می‌رود. در مدل دوم، یعنی «خانواده مستقل» که شاخص خانواده فردگرای غربی است، فرزندپروری سهل‌گیر، جایگاه بالای زن در خانواده و باروری پایین به دلیل هزینه بالای فرزندان، وجود دارد. در این مدل، علاوه بر استقلال بین فردی، استقلال بین نسلی را هم شاهد هستیم. علی‌رغم پیش‌بینی نظریه نوسازی، جوامع محکوم به تغییر از مدل اول به مدل دوم نیستند؛ بلکه پایداری فرهنگی در عین تحولات اجتماعی و اقتصادی، مدل سوم را موجب شده: «مدل وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی»؛ یعنی وابستگی متقابل در حوزه عاطفی، در عین استقلال در حوزه مادی در هر دو

*. برگرفته از فصل پنجم از کتاب FAMILY, SELF, AND HUMAN DEVELOPMENT ACROSS CULTURES, 2017, Routledge.s

نوشته کیگدم کاگیتچی‌باشی، استاد دانشکده روانشناسی، دانشگاه کوچ ترکیه.

1. Professor in the Department of Psychology at Koç University

۲. کارشناسی ارشد روانشناسی بالینی، سطح سه فقه و اصول، جامعة الزهراء ع.

fzareipsychology@gmail.com

۳. مدرس جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه، دانش پژوه سطح ۲ جامعة الزهراء ع، دانشجوی دکتری دانشگاه

ادیان و مذاهب قم. andishehashemi5@gmail.com.



سطح خانوادگی و فردی. در این مدل، ارزش فرزندان، صرفاً از بعد روانشناختی بوده و والدین نیاز مادی به فرزندان نخواهند داشت. فرزندپروری مقتدر، جایگاه بالای زن و باروری پایین، از دیگر ویژگی‌های این مدل هستند.

واژگان کلیدی: وابستگی روانشناختی/عاطفی متقابل، خانواده وابسته متقابل، خانواده مستقل، نظریه نوسازی، جمع‌گرایی، فردگرایی.

مقاله پیش رو، ترجمه مقاله‌ای از خانم کیگدم کاگیتیچی باشی با عنوان «Value of children and the family» است. کاگیتیچی باشی (۱۹۴۰-۲۰۱۷) استاد روانشناسی در دانشگاه کوچ استانبول و همچنین برنده جایزه انجمن روانشناسی آمریکا در سال ۱۹۹۳، برای مشارکت برجسته در توسعه روانشناسی در سطح بین الملل بود. وی که خود برخاسته از فرهنگ شرقی کشور ترکیه و تحصیل کرده در دانشگاه‌های آمریکا با فرهنگ غربی بود، در این مقاله مفروضات موجود در جریان اصلی روانشناسی غربی درباره انسان و خانواده را به چالش می‌کشد.

در رویکرد بافت‌نگر^۱ به خانواده، از یک طرف تغییر اجتماعی با تغییر در ساختار خانواده، بر خانواده اثرگذار خواهد بود، و از طرف دیگر، این تغییرات نیز می‌توانند تأثیر متقابل بر بافت داشته و برخی شرایط زندگی را تغییر دهند. این نوع چرخه بازخوردی^۲ می‌تواند در کل تغییرات ساختار خانواده رخ دهد؛ در نتیجه، تعاملی پویا بین بافت و نظام خانواده در طی زمان ایجاد خواهد شد. برای مثال، چه خانواده گسترده باشد و چه هسته‌ای، چه سطح باروری بالا باشد و چه پایین، و چه جایگاه زن درون خانواده بالا باشد و چه پایین، این متغیرهای ساختاری با عوامل بافتی اجتماعی-اقتصادی (شرایط زندگی) در ارتباط است. بنابراین، نظریه‌ی اصلی، یک نظریه خطی نیست، بلکه برعکس، یک نظریه پویا و تعاملی است که علاوه بر مسیر علیّ مستقیم، روابط علیّ دوسویه و چرخه‌های بازخوردی را نیز شامل می‌شود. محتوای این نظریه و در نتیجه نحوه‌ی کارکرد آن، در نمود الگوهای متفاوت سه‌گانه‌ی آن آشکارتر است، که در ادامه خواهد آمد. بنابراین، چهارچوب نظری اصلی، ابزاری اکتشافی برای تحلیل کارکرد خانواده در بافت اجتماعی-فرهنگی است؛ چرا که واسطه‌ی بین متغیرهای ساختاری و اجتماعی-فرهنگی کلان و خود در سطح فردی است.

از مدل‌های سه‌گانه خانواده به عنوان شاخص‌های نظام خانواده و کارکرد آن در بافت‌های متفاوت اجتماعی-اقتصادی-فرهنگی تعبیر می‌شود. این مدل‌ها را نه به منظور توصیف یا بیان ویژگی خانواده‌های موجود، بلکه به عنوان تقریب شکل‌بندی‌های^۳ نظری متفاوت باید در نظر گرفت. این سه مدل شامل ترکیب‌های متفاوتی از ویژگی‌هایی هستند که بعضاً با

1. contextual framework

2. feedback loop

3. configurations



یکدیگر هم پوشانی دارند؛ با این حال هر کدام، متمایز از دو مدل دیگر است. تفاوت مدل‌ها بیشتر تفاوت در درجه‌ی ویژگی‌ها است تا تفاوت در نوع آنها. هم چنین می‌توان این مدل‌ها را به عنوان مدل‌های انسانی در نظر گرفت، به ویژه زمانی که تمرکز آن بر نوع «رشد خود» است. این مدل‌ها متوجه الگوهای روابط انسانی اولیه و پیوند آنها با خانواده و فرهنگ هستند؛ در نتیجه، در جای مناسب، از آنها به عنوان مدل‌های خانواده/انسان یاد می‌شود.

ابتدا مدل نمونه آرمانی خانواده وابسته متقابل^۱ توضیح داده می‌شود. این مدل، شاخص خانواده سنتی را نشان داده و می‌تواند خط پایه‌ای برای یافته‌های مطالعه «ارزش فرزندان» باشد. سپس مدل مقابل، یعنی خانواده مستقل^۲ بررسی خواهد شد. این دو مدل، آشنا و مأنوس هستند؛ چرا که غالباً در ادبیات پژوهشی مطرح می‌شوند.

مدل سوم، یعنی وابستگی روان شناختی/عاطفی متقابل^۳، در نظریه تغییر خانواده به عنوان شاخصی برای خانواده‌هایی معرفی می‌شود که تحت تأثیر تغییرات اجتماعی-اقتصادی موجود در جهان اکثریت^۴ با فرهنگ ارتباط، قرار گرفته‌اند. با این حال، گفته خواهد شد که این مدل تنها محدود به این بافت‌ها نیست. در واقع، بر اساس پژوهش‌های اخیر، به نظر من یک همگرایی کلی به سوی این مدل وجود دارد. ابتدا دو مدل متضاد ارائه شده و گفته می‌شود که چگونه مدل سنتی وابستگی متقابل تغییر خواهد کرد. در ارائه مدل‌های سه‌گانه خانواده/انسان، توضیح خواهم داد که چرا هر یک از این مدل‌ها، ویژگی‌های خاص خود را دارند. هم چنین، پویایی‌های این مدل‌ها از دیدگاه بافتی/کارکردی بررسی خواهد شد.

مدل وابستگی متقابل

مدل نمونه‌ای - آرمانی خانواده/انسان وابسته متقابل (شکل ۱) معمولاً در جوامع سنتی روستایی/کشاورزی یافت می‌شود که روابط خانوادگی/انسانی بسیار منسجمی داشته و غالباً ساختار خانوادگی آنها مردسالار است. این مدل مطابق با فرهنگ نمونه‌ای - آرمانی ارتباطی (جمع‌گرایی) چه در سطح اجتماعی و چه در سطح خانوادگی است و در بسیاری از

1. family model of interdependence

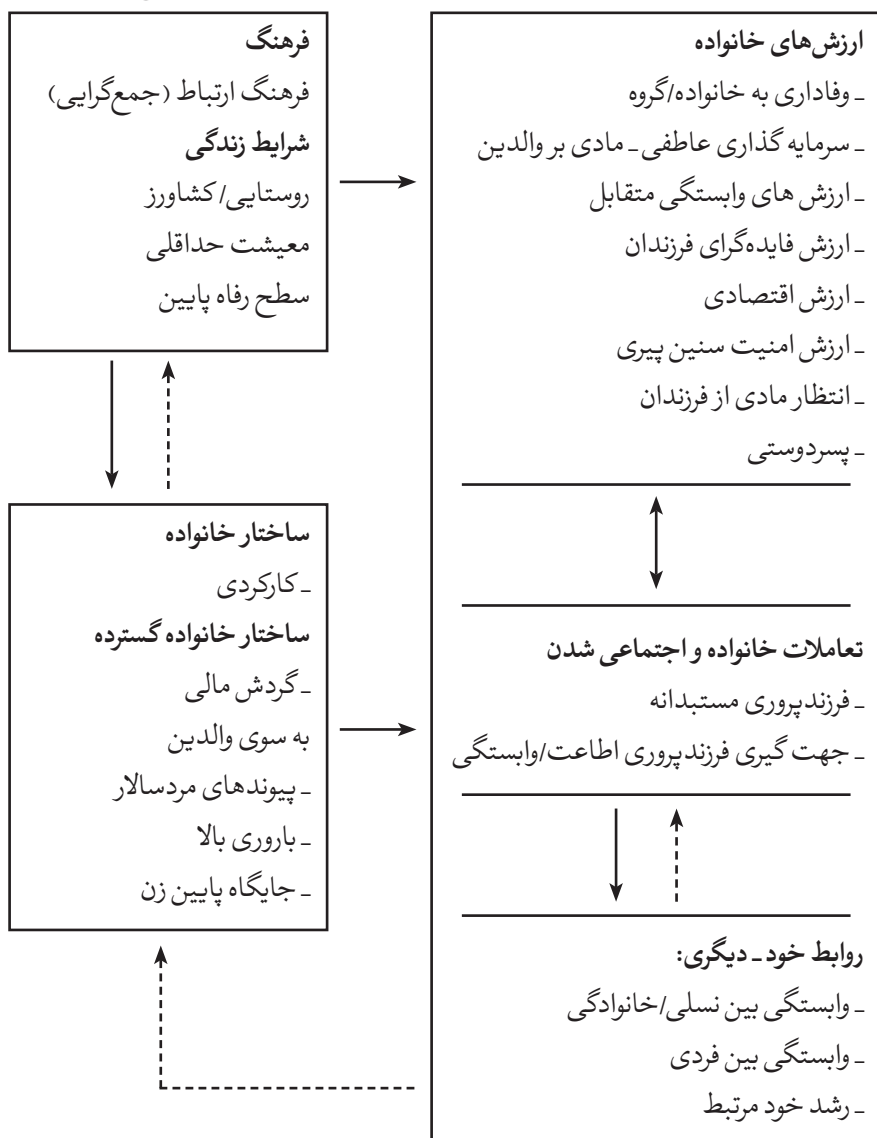
2. Independent family

3. psychological/emotional interdependence

۴. Majority World اصطلاحی برای توصیف جمعیت جهان، غیر از کشورهای صنعتی (غربی)،

اصطلاحی به جای جهان سوم.

بخش های جهان اکثریت، با وجود تفاوت هایی که دارند، به عنوان الگوی رایج دیده می شود.



رابطه/اثر علی ← علیت/تعامل دوسویه ↔ بازخورد -----

شکل ۱. مدل وابسته متقابل. کایتچی باشی (۱۹۹۶ الف). از کتاب «رشد انسان و خانواده در فرهنگ های مختلف: نگاهی از جانب دیگر» (ص ۷۹)



این مدل شاخص، نوعاً شامل ساختار خانواده‌هایی می‌شود که به صورت ساختاری یا کارکردی گسترده هستند (کاگیتیچی باشی، ۱۹۸۵، ب، ۱۹۹۶ الف).

گسترده کارکردی^۱ به این معنی است که هر چند ساکنین خانواده، هسته‌ای هستند، اما کارکرد خانواده به صورت گسترده است؛ چراکه وظایفی مثل تولید محصولات کشاورزی، تولید محصولات خانگی یا مصرف کالا، مراقبت از فرزندان و مانند این را به صورت خویشاوندی انجام می‌دهند. انجام این وظایف غالباً در صورتی ممکن است که خویشاوندان نزدیک از نسل‌های متفاوت، در نزدیکی یکدیگر زندگی کنند. در شرایط رفاه پایین و زندگی کشاورزی، چنین کارهای مشارکتی، برای امرار معاش بسیار مناسب هستند. بنابراین، ارتباط خانواده با خویشاوندان (سایر خانواده‌ها) از نوع وابستگی متقابل است.

وابستگی متقابل بین نسل‌ها به خصوص قابل توجه است؛ چراکه در نبود خانه‌های سالمندان در مقیاس وسیع، نظام‌های امنیت اجتماعی و مانند آن، نسل بزرگسال منبع اصلی امنیت سنین پیری برای والدین سالمندشان به شمار می‌روند. بنابراین، بزرگسالان جوان از والدین سالمندشان حمایت مالی می‌کنند، که در اصطلاح جمعیت‌شناسی، گردش مالی، به ویژه در حالت پدرتباری^۲، به سوی والدین است. این مسأله دخالت مستقیمی در پسردوستی (ترجیح فرزند پسر) در بافت مردسالار دارد؛ چراکه در چنین بافتی داشتن پسر، موهبتی بزرگ به شمار می‌رود و پسرها منابع قابل اتکاتری برای امنیت سنین پیری هستند. هم‌چنین در این ساختار خانواده، نرخ باروری بالا است تا علی‌رغم مرگ و میر زیاد نوزادان، فرزند کافی، به ویژه فرزند پسر، برای آنها باقی بماند.

جایگاه زن درون خانواده^۳، در اصل بسیار پایین بوده و در نظام پدرتباری، زن در ابتدای ازدواج آشکارا یک غریبه محسوب می‌شود، اما با پسردار شدن این جایگاه ارتقا می‌یابد. در مدل وابستگی متقابل، وابستگی بین نسلی در طی چرخه‌ی زندگی خانواده تغییر جهت می‌دهد؛ ابتدا فرزند به والدین وابسته است، و بعد، این وابستگی تغییر جهت داده و والدین سالمند به نسل بزرگسال وابسته می‌شوند. همان‌طور که در مطالعه «ارزش فرزندان» دیده شد، وابستگی فرزند به والدین از طریق اجتماعی کردن

1. functionally extended

2. patrilineage

3. woman's intrafamily status



مطیعانه^۱ و فرزندپروری مستبدانه^۲ تضمین می‌شود. این نوع اجتماعی شدن و تعامل والد-فرزند در گذر زمان با بقای خانواده سازگار شده است؛ چرا که جهت‌گیری اجتماعی که بر وفاداری به خانواده، کنترل، وابستگی/اطاعت فرزند تأکید دارد، پیوند کامل او با خانواده را تضمین خواهد کرد. فرزندی که به این شیوه اجتماعی شده باشد، در بزرگسالی، نسلی وفادار و حامی نیازهای خانواده بوده و مخارج والدین سالمندش را تأمین خواهد کرد؛ در حالی که یک فرزند «مستقل»، به احتمال زیاد به دنبال خواسته‌های خود خواهد بود. بنابراین، تمرین مستقل بودن با مدل خانواده کاملاً وابسته متقابل، سازگار نخواهد بود.

ویژگی روابط خانوادگی و بین فردی در مدل خانواده وابسته متقابل، وابستگی متقابل، هم در بعد عاطفی و هم در بعد مادی است. در این نوع نظام خانوادگی، نوعاً خود مرتبطی رشد می‌یابد. در نتیجه، عوامل مسبب اجتماعی شدن برای ایجاد یک خود مرتبط، در این مدل نهادینه شده است تا با توجه به وابستگی متقابل بین نسل‌ها، این خود مرتبط در اختیار نیازهای معیشت خانواده قرار گیرد.

ارزش‌های اجتماعی شدن و تعاملات خانوادگی در این مدل، ساختار کارکردی خانواده گسترده را بیشتر تقویت می‌کند. بنابراین، الگوی کلی یک مدل خود-پایداری است مگر این که شرایط زندگی دچار تغییر شود. البته این امکان وجود دارد که نظام خانواده (ارزش‌های اجتماعی شدن و تعاملات خانوادگی) در واکنش به دیگر عوامل مؤثر، مانند مداخله یا تماس فرهنگی، نظیر آنچه در مهاجرت یا اشاعه‌ی فرهنگی رخ می‌دهد، دستخوش تغییر شود.

این توصیف مختصر از ساختار شاخص خانواده، خلاصه‌ای فشرده از یک الگوی پیچیده است، در نتیجه باید از پرداختن به برخی وجوه مهم آن صرف نظر کرد. این وجوه مهم شامل ویژگی‌هایی می‌شود که از لحاظ نظری برای توضیح پویایی و تعامل خانواده حائز اهمیت هستند؛ یعنی توضیح نظام خانواده که تغییرات قابل پیش‌بینی را در طی تغییرات اجتماعی و توسعه اجتماعی-اقتصادی نشان می‌دهد.

یکی از این ویژگی‌های تعیین‌کننده، ارزش فرزندان برای والدین از نظر امنیت سنن پیری است که وابستگی مادی و وابستگی عاطفی بین نسل‌ها را با هم در برمی‌گیرد. تمایز بین وابستگی مادی و عاطفی از این جهت دارای اهمیت است که این وابستگی‌ها به طور

1. obedience-oriented socialization

2. authoritarian parenting





متفاوتی از تغییرات اجتماعی و توسعه و تغییر در سبک زندگی، تأثیر می‌پذیرند. برخلاف وابستگی‌های مادی بین نسل‌ها که با افزایش سطح رفاه، شهرنشینی، تحصیلات و مانند آن، کاهش می‌یابد، وابستگی‌های عاطفی در جهان اکثریت با فرهنگ ارتباطی، همگام با توسعه اجتماعی - اقتصادی دستخوش تغییر نمی‌شود. همان‌طور که پیشتر گفته شد، یافته‌های مطالعه «ارزش فرزندان» شواهد قطعی برای این الگو نیز فراهم می‌آورند.

مدل استقلال

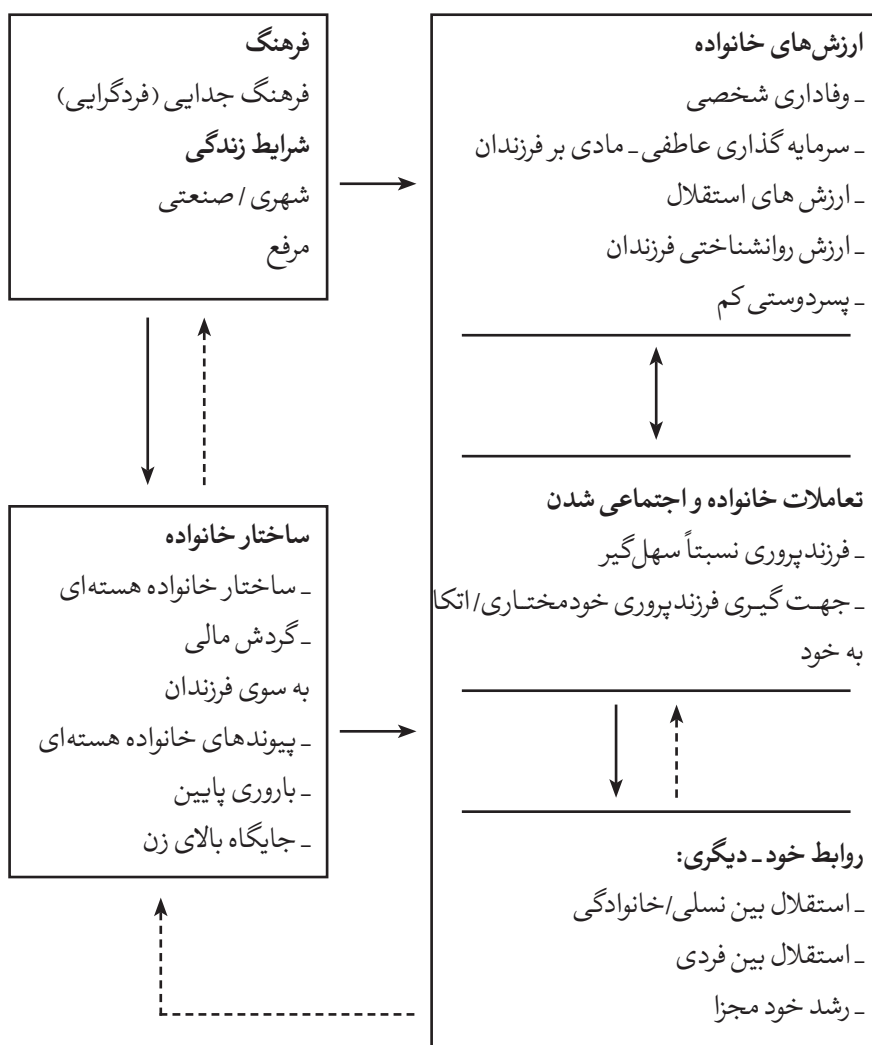
در این بخش به بررسی مدل خانواده/انسان مستقل^۱، که مدل نمونه‌ای و آرمانی از خانواده در جامعه غربی، صنعتی، شهری/حومه شهری و طبقه متوسط با فرهنگ جدایی (فردگرایی) است، خواهیم پرداخت (شکل ۳). این مدل نیز مدلی آشناست؛ چرا که مدل شاخص خانواده فردگرا و هسته‌ای غربی است و بسته به مورد، در معرض اقبال یا ادبار منتقدین اجتماعی قرار گرفته است.

در این مدل، خانواده، مستقل از سایر خانواده‌ها و افراد آن، مستقل از سایر افرادش است. البته با توجه به شواهد بسیاری که وجود وابستگی متقابل در خانواده غربی (آمریکایی) را نشان می‌دهد، این مدل احتمالاً بیشتر ذهنی و انتزاعی است تا واقعی؛ با این وجود، نمای کلی این مدل کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در مدل وابسته متقابل دیده می‌شود. در واقع، تقریباً بین این دو مدل شاخص از نظریه‌های مشترکشان، هیچ همپوشانی وجود ندارد. این عدم تشابه، نشانگر عدم تشابه در بافت‌ها است. بافت مدل خانواده مستقل که دارای سطح رفاهی بالا، جامعه شهری/صنعتی و فنی است، در تضاد با بافت مدل وابسته متقابل است که سبک زندگی با سطح رفاهی پایین، روستایی/کشاورزی و پیشاصنعتی^۲ دارند. این عدم تشابه هم‌چنین نشانگر تفاوت زیربنایی در فرهنگ جدایی (فردگرایی) و ارتباطی (جمع‌گرایی) است.

وجه تمایز مدل خانواده/انسان مستقل، جدایی نسل‌ها و سرمایه‌گذاری عاطفی و مادی برای فرزندان، به جای سرمایه‌گذاری برای نسل سالمند است.

1. family/human model of independence

2. preindustrial



رابطه/اثر علی ← علیت/تعامل دوسویه ↔ بازخورد -----

شکل ۳. مدل خانواده مستقل. کاگیتچی باشی (۱۹۹۶ الف). از کتاب «رشد انسان و خانواده در فرهنگ‌های مختلف: نگاهی از جانب دیگر» (ص ۸۳)





واحد این مدل، خانواده فردگرای هسته‌ای است. تعهد نداشتن به پدرتباری و داشتن رفاه کافی برای تأمین امنیت در سنین پیری، با جایگاه بالاتر زن درون خانواده، پسر دوستی کمتر و باروری پایین تر همسواست. در این بافت، به ویژه به دلیل الزام آموزش همگانی^۱، داشتن فرزند هزینه‌ی اقتصادی به دنبال داشته و مزیت محسوب نمی‌شود. بنابراین، زمانی که فرزندان ارزش اقتصادی ندارند، بحث ارزش روان‌شناختی آنها به میان می‌آید. ارزش روان‌شناختی در کنار هزینه بالای فرزندان، منجر به باروری پایین تر خواهد شد. این مطلب به ویژه در میان زوج‌های تحصیل کرده و شاغل که داشتن فرزند برایشان «هزینه‌ی بالایی^۲» دارد، حائز اهمیت است.

ارزش‌های اجتماعی شدن و تعاملات خانوادگی، منجر به رشد شخصیت مستقل و مجزا با مرزهای کاملاً مشخص می‌شود. تعامل در سطح فردی و خانوادگی، تعاملی بین هویت‌های^۳ مجزا و بدون هرگونه اشتراک است. کنترل کمتری در فرزندپروری دیده می‌شود؛ در مقایسه با فرزندپروری مستبدانه در مدل وابستگی متقابل، فرزندپروری نسبتاً سهل‌گیرتر است. بر اساس نظریه‌ی فردگرایی رایج، بر جهت‌گیری خودمختار تأکید می‌شود؛ چراکه در بافت اجتماعی- فرهنگی- اقتصادی که حداقل وابستگی مادی بین نسلی وجود دارد، مؤلفه‌های استقلال و خوداتکایی ارزشمند به شمار می‌روند. والدین سالمند برای امرار معاش به نسل بزرگسال خود وابسته نیستند، بلکه از منابع مالی و خدماتی دیگری در سن پیری بهره می‌برند. در نتیجه، برای امنیت سنین پیری احتیاجی به وفاداری فرزندان به والدین سالمندشان نیست. این نوع اجتماعی شدن، هم استقلال بین نسلی (خانوادگی) و هم استقلال بین فردی را موجب می‌شود. بنابراین، در این مدل، تحلیلی از پیشایندهای علی/کارکردی^۴ برای فرد خود مستقل و مجزا دیده می‌شود.

بسیاری از ویژگی‌های این مدل، مثل جایگاه زن، فرزندپروری سهل‌گیر و استقلال خود و خانواده را باید به صورت نسبی، و نه مطلق، در نظر گرفت؛ مخصوصاً در مقایسه با مدل خانواده وابسته متقابل. هم چنین نباید تصور شود که این ویژگی‌ها شاخصه‌ی تمام

-
1. Mass education
 2. Opportunity cost
 3. entities
 4. Causal/Functional antecedents



خانواده‌های غربی طبقه متوسط است؛ با این حال، این ویژگی‌ها «جریان اصلی»^۱ غرب و به طور خاص خانواده آمریکایی طبقه متوسط را منعکس می‌کنند. این امر هماهنگ با ویژگی فردگرایی است که بافت فرهنگی را برای خانواده و خود تشکیل می‌دهد.

علاوه بر این، این مدل تنوع وسیعی را که در غرب و به ویژه آمریکا با توجه به گوناگونی قومی و طبقه اجتماعی وجود دارد، نشان نمی‌دهد. همین مطلب در مورد مدل وابستگی متقابل هم صدق می‌کند. این مدل‌ها به عنوان ابزارهای اکتشافی عمل می‌کنند که به وسیله آنها می‌توان برخی اصول کاربردی کارکرد خانواده را در بافت‌های متنوع و تفاوت‌های میان خانواده‌ها درک کرد. به عنوان مثال، شواهد پژوهشی نشان می‌دهد وابستگی متقابل در خانواده آمریکایی، به ویژه در میان طبقه کارگر و زنان، بسیار دیده می‌شود (کوهرل و گرون‌بام^۲، ۱۹۸۱؛ کنیستون^۳، ۱۹۸۵). با این حال، با وجود افزایش فردگرایی هنجاری^۴، نوعی تعلق خاطر نسبت به استقلال و خودکفایی نیز دیده می‌شود (بلا و همکاران^۵، ۱۹۸۵؛ کگان^۶، ۱۹۸۴)، که همان طور که در بخش دو بیان شد، به مرور موجب ناهمخوانی می‌گردد.

چه نوع تغییر خانواده؟

در بخش قبلی، دو نوع مدل متضاد خانواده، یعنی مدل کاملاً وابسته متقابل و مدل کاملاً مستقل توضیح داده شد. با وجود ویژگی‌های متمایز این دو مدل و تفاوت‌های واضحی که در بافت مخصوص به خودشان دارند، معمولاً فرض می‌شود یکی از این دو مدل به سوی دیگری تغییر خواهد کرد. همان طور که پیشتر گفته شد، این مطلب همان پیش‌بینی نظریه‌ی نوسازی در مورد همگرایی و نزدیکی به سوی مدل غربی است. ظاهراً، از آنجا که مدل کاملاً وابسته متقابل، بیشتر در بافت‌های روستایی/کشاورزی/رفاه پایین، و مدل خانواده مستقل در بافت‌های شهری/صنعتی/مرفه رایج هستند، با توسعه اجتماعی-اقتصادی، از مدل اول به مدل دوم، هم در بافت و هم در الگوی خانواده تغییر صورت خواهد گرفت.

1. Mainstream
2. Cohler & Grunebaum
3. Keniston
4. Normative individualism
5. Bellah et al.
6. Kagan





در این فرضیه، فرهنگ لحاظ نشده است. همان طور که به تفصیل بحث شد، شواهد تاریخی و اخیر، هر دو نشان می دهند در حالی که ساختارهای اجتماعی و اقتصادی تحت تأثیر تغییرات قرار می گیرد، فرهنگ پایدار باقی می ماند؛ همان طور که الگوهای فردگرای روابط خانوادگی و انسانی، قبل از انقلاب صنعتی، در طی آن و پس از آن، در اروپای غربی دیده شده است. هم چنین، به نظر می رسد در کشورهای حاشیه اقیانوس آرام همراه با رشد اقتصادی چشمگیر و صنعتی شدن، الگوهای جمع گرا پایدار باقی مانده اند. کائو و هونگ^۱ (۱۹۸۸) در مطالعه ای مروری از مینلند^۲ چین، تایوان و هونگ کونگ به این نتیجه رسیدند که «علی رغم تأثیر زندگی مدرن صنعتی، الگوهای فرهنگی و اجتماعی شدن به طور کلی پایدار مانده و چندان دچار تحلیل و تضعیف نشده اند.» (ص ۲۶۲). پژوهش های بیشتر در کشور کره، «خانواده ی هماهنگ» را به عنوان مهم ترین هدف زندگی معرفی کرده است (کیم، پارک، کیم، لی، یو، ۲۰۰۰؛ به نقل از: کیم و همکاران، ۲۰۰۵). کیم و همکاران نیز دریافتند «در حالی که ساختارهای اجتماعی متجدد می شوند، ارزش های محوری ارتباط عاطفی و هماهنگی خانواده مستحکم باقی می ماند» (ص ۳۵۱).

یافته های تحقیق «ارزش فرزندان» نیز عمدتاً به وابستگی های مادی مربوط می شود، و نه وابستگی های عاطفی (روان شناختی). این یافته ها شواهد آشکاری در خصوص کاهش ارزش اقتصادی ناشی از توسعه اجتماعی - اقتصادی هستند. این مسئله در شاخص های مختلف ارزش اقتصادی/فایده گرا (تأمین امنیت سنین پیری توسط فرزندان، حمایت مالی خاص در سن پیری، کمک در کارهای خانه یا کمک مادی در جوانی) و کاربست نشانه های مختلف توسعه اجتماعی - اقتصادی مشاهده شد (کاگیتچی باشی، ۱۹۸۲ الف، ۱۹۸۲ ب).

اما در مورد ارزش های روانشناختی، نتیجه برعکس بود. در واقع، یافته های تحقیق «ارزش فرزندان» شاهی بر این مدعا بود که برخلاف ارزش اقتصادی، ارزش روانشناختی یا تغییر نمی یابد (فاوست، ۱۹۸۳) و یا حتی با توسعه افزایش می یابد (کاگیتچی باشی، ۱۹۸۲ الف، ۱۹۸۲ ب). به عنوان مثال، در ترکیه اهمیت ارزش «مصاحبت»^۴ با فرزندان، همگام با تحصیلات والد

1. Kao and Hong

2. Mainland

3. Kim, Park, Kim, Lee, & Yu

4. Companionship



(از ۳۳٪ در والدین با تحصیلات متوسطه تا ۴۳٪ در والدین با تحصیلات دانشگاهی) و سطح توسعه یافتگی محل سکونت (۲۰٪ در محله‌هایی با کمترین توسعه یافتگی، ۲۶٪ در توسعه یافته متوسط، ۳۲٪ در بیشتر توسعه یافته و ۵۱٪ در کلان شهرها) افزایش یافت.

تحقیقات بعدی شواهد بیشتری مبنی بر کاهش وابستگی (متقابل) مادی بدون کاهش وابستگی (متقابل) عاطفی مشابه با آن نشان داد. به عنوان مثال، در تحقیقی در ترکیه (ارلچین^۱، ۱۹۸۸) تمایل دو گروه متجدد (جوان و شهری) و سنتی (مسن و روستایی) برای عرضه منابع مادی و عاطفی به منظور نزدیک شدن به دیگران مورد مقایسه قرار گرفت. در تمایل به ارائه گرایش‌های عاطفی (مثل عیادت از یک بیمار)، تفاوتی بین دو گروه دیده نشد، اما گروه متجدد کمتر تمایل به ارائه‌ی منابع مادی (مثل پول) داشت.

در اکثر مناطق توسعه یافته/شهری که دارای فرهنگ ارتباط هستند، روابط بین نسلی و روابط نزدیک خانوادگی/خویشاوندی باقی خواهد ماند. برخلاف آن، وابستگی‌های مادی بی ارزش می‌شوند، مانند بسیاری از سالمندان شهری که خودکفا هستند (با دریافت مستمری سالمندی^۲) و حتی ممکن است از فرزندان جوان‌شان حمایت مالی هم داشته باشند (جورجاس، ۱۹۹۳؛ جورجاس و همکاران، ۲۰۰۶؛ یانگ^۳، ۱۹۸۸). بنابراین، دوبن (۱۹۸۲) در مطالعه خود در ترکیه این طور نتیجه‌گیری کرد: «به نظر می‌رسد ارزش ارتباط با خویشاوندان همگام با افزایش شهری شدن و صنعتی شدن، از بین نرود» (ص ۹۴). مطالعه حاضر نیز تصویر مشابهی ترسیم می‌کند. به عنوان مثال جورجاس و همکاران (۲۰۰۶) در مقایسه‌ای بین ۳۰ کشور دریافتند که با افزایش سطح رفاه، وابستگی‌های مادی (نقش‌های ابزاری^۴) و سلسله‌مراتب خانوادگی کم ارزش می‌شوند، اما پیوندهای عاطفی مستحکم باقی می‌مانند. هم‌چنین، کوترلاکوس^۵ (۲۰۰۴) در آمریکایی‌های یونانی تبار، کاهش وابستگی متقابل مادی و در عین حال ادامه وابستگی متقابل عاطفی را در اثر فرهنگ‌پذیری مشاهده کرد.

این کاهش وابستگی مادی، و نه وابستگی عاطفی، که در کم اهمیت شدن ارزش اقتصادی و اهمیت یافتن ارزش روان‌شناختی نمود پیدا می‌کند، چه مسائلی را در بر دارد؟

1. Erelçin
2. Old-age pensions
3. Yang
4. Instrumental roles
5. Koutrelakos





انتظار می‌رود برخی وجوه نظام خانواده دستخوش تغییر شوند در حالی که سایر وجوه ثابت باقی می‌مانند. بنابراین، ترکیبی از ویژگی‌ها، که نه در مدل خانواده وابسته متقابل و نه در مدل خانواده مستقل وجود داشت، آشکار خواهد شد.

مدل وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی^۱

در جهان اکثریت که فرهنگ ارتباط دارند، پیچیدگی تغییرات بافتی و خانوادگی در طی توسعه اجتماعی-اقتصادی مستلزم یک مدل سوم از خانواده/انسان، یعنی مدل وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی است. این مدل، متفاوت از دو مدل شاخص دیگر است؛ هر چند در برخی ویژگی‌ها با آنها هم‌پوشانی دارد. وجه تمایز مدل وابستگی متقابل مطلق، وابستگی متقابل خانوادگی و فردی در هر دو بعد مادی و عاطفی است. مدل استقلال نیز با استقلال در هر دو سطح خانوادگی و فردی و هر دو بعد مادی و عاطفی متمایز می‌شود. اما مدل سوم، وابستگی متقابل در حوزه عاطفی را در هر دو سطح خانوادگی و فردی، و در عین حال استقلال در حوزه مادی را در هر دو سطح شامل می‌شود (شکل ۴).

مدل وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی نوعاً در مناطقی از جهان اکثریت با فرهنگ ارتباط (زمینه فرهنگ جمع‌گرا) دیده می‌شود که بیشتر توسعه یافته و شهری باشند. بنابراین، همان‌طور که قبلاً گفته شد، در این مناطق شاهد تغییر اجتماعی-ساختاری و اقتصادی در کنار تداوم فرهنگ هستیم. با وجود این تداوم در فرهنگ ارتباط، در این الگو گسترش خانواده به سایر خانواده‌ها (خویشاوندان) با روش‌های پیچیده‌ای صورت می‌گیرد. با کاهش اهمیت پدرتباری و همگام با آن بالا رفتن جایگاه زن، کاهش باروری و کاهش پسردوستی، ارتباط‌های خانواده می‌تواند به صورت دوجانبه (هم با خویشاوندان شوهر و هم با خویشاوندان زن) باشد. با این حال، نوع فعالیت‌های مشترک در این مدل، متفاوت از تولید و مصرف (کشاورزی) مشترک خواهد بود (آن گونه که در خانواده گسترده کارکردی در مدل وابستگی متقابل مطلق دیده شد).

شکل ۴. مدل خانواده وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی. کایتچی باشی (۱۹۹۶ الف). از کتاب «رشد انسان و خانواده در فرهنگ‌های مختلف: نگاهی از جانب دیگر» (ص ۸۸)

۱. Model of Psychological or Emotional Interdependence. در اینجا وابستگی متقابل روانشناختی و عاطفی در معنای یکدیگر به کار می‌روند، که اشاره به حوزه غیرمادی روابط و وابستگی‌های خانواده دارد.



باتداوم وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی بین نسل‌ها، هر چند که بقای مادی مستلزم این نوع وابستگی نیست، سرمایه‌گذاری روانشناختی/عاطفی جوانان بزرگسال بر والدین سالمندشان و فرزندان خودشان خواهد بود. با این حال، سرمایه‌گذاری مادی (گردش مالی) غالباً بر فرزندان است که در این بافت توسعه یافته/شهری هزینه بیشتری به همراه دارند. با بالا رفتن هزینه فرزندان و کاهش ارزش اقتصادی آنها، ارزش روانشناختی فرزندان برجسته می‌شود؛ چراکه از نظر اقتصادی فرزند داشتن «بی معنا» است؛ در نتیجه به نظر می‌رسد رضایت روانشناختی که فرزندان به ارمغان می‌آورند، دلیل مهمتری برای فرزندآوری باشد.

لازم به ذکر است که منظور از عاطفی، دوست داشتن یا عشق ورزیدن نیست و ادعا نمی‌شود که اعضای خانواده وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی بیش از سایر مدل‌ها یکدیگر را دوست دارند. تفاوت بین مدل‌ها بیشتر مربوط به روابط خود-دیگری، مرزهای خود و هویت‌ها است تا عواطف؛ به همین دلیل اصطلاح روانشناختی در کنار عاطفی قرار گرفته، تا تقابل با مفهوم مادی را نشان دهد. در مدل وابسته متقابل (مطلق) اتصال میان خودها وجود دارد، اما این اتصال بر پایه وابستگی متقابل مادی است؛ در حالی که در مدل وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی، این اتصال بر پایه وابستگی متقابل غیرمادی (روانشناختی/عاطفی) قرار دارد.

باتداوم وابستگی‌های روانشناختی/عاطفی، تأکید ارزش‌های اجتماعی شدن هم‌چنان بر وفاداری خانواده/گروه است؛ با این حال، وفاداری‌های فردی نیز در حال آشکار شدن است. این مطلب، به ویژه در تبیین تغییر در الگوهای تعامل خانواده، یعنی فرزندپروری مشتمل بر خودمختاری، حائز اهمیت است. در کنار کنترل والدین در اجتماعی شدن، که نشان می‌دهد پیوندهای نزدیک خانوادگی/انسانی هم‌چنان اهمیت دارند، در این نظام خانواده، مجالی نیز برای وفاداری‌های فردی و خودمختاری دیده می‌شود. علت این امر این است که با کاهش وابستگی‌های مادی، دیگر احتیاجی به وابستگی کامل فرزند (و وفاداری مطلق بعدی در نسل‌های بزرگسال) نیست تا امنیت سنین پیری والدین و در نتیجه بهزیستی خانواده را تضمین کند.

درک این مطلب که چرا خودمختاری در مدل خانواده وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی بروز پیدا می‌کند، حائز اهمیت است. حداقل دو دلیل برای این امر وجود دارد. اول،



با کاهش وابستگی مادی والدین سالمند به نسل بزرگسال، خودمختاری فرزند دیگر تهدیدی برای معیشت خانواده به حساب نمی‌آید. در این شرایط، این که فرد جوان به دنبال تأمین نیازهای (مادی) خودش باشد قابل قبول است؛ چرا که نیازهای والدین سالمند از راه‌های دیگر، مانند مستمری سالمندی و نظیر آن، تأمین می‌شود. دوم، با تغییر سبک زندگی، خودمختاری برای رشد و ارتقای فرزند مفید خواهد بود؛ چرا که خودمختاری ابزاری برای رسیدن به موفقیت در تحصیل و اشتغال شهری است که بیشتر مستلزم تصمیم‌گیری فعال، کنشگری^۱ و خلاقیت هستند، تا اطاعت.

با این وجود، رابطه نزدیک فرزند و نسل بزرگسال هنوز از ارزش بالایی برخوردار است، در نتیجه ارتباط خود^۲، ویژگی مدل خانواده وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی به شمار می‌رود. بنابراین، این مدل عوامل مسبب رشد خودمختار-مرتبط^۳ را در طی تغییر اجتماعی و خانوادگی آشکار می‌کند. در این نوع از خود، تلفیقی از خودمختاری و ارتباط وجود دارد. به نظر می‌رسد در این نوع از خود که در مدل خانواده وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی بروز می‌یابد، دو نیاز اساسی انسان، یعنی کنشگری و مشارکت^۴ (ارتباط)^۵، (بیکن، ۱۹۶۶، ۱۹۶۸)، معنا پیدا می‌کنند.

این مدل ظرفیت پذیرش مصالح فردی (فرزند در حال رشد) را در کنار مصالح گروه (خانواده) دارد، چرا که خودمختاری فرزند در حال رشد دیگر تهدیدی برای خانواده به حساب نمی‌آید. مقایسه ارزش فرزندآوری در گروه‌هایی با جایگاه مختلف اجتماعی-اقتصادی، شواهدی بر این مدعا فراهم می‌کند. به عنوان مثال، امام‌اقلو^۶ (۱۹۸۷) دریافت در ترکیه مادران شهری با جایگاه اجتماعی-اقتصادی بالاتر، استقلال و خوداتکایی را ارزش می‌دانند، در حالی که اغلب مادران با جایگاه اجتماعی-اقتصادی متوسط یا پایین بر اطاعت و وفاداری به والدین تأکید داشتند. هم‌چنین، والدین با جایگاه اجتماعی-اقتصادی بالاتر چندان انتظار نداشتند فرزندانشان قدردان آنها باشند، در حالی که والدین با

1. agency

2. relatedness of the self

3. The autonomous-related self

4. communion

5. Bakan

6. Imamoglu



جایگاه اجتماعی- اقتصادی پایین این انتظار را داشتند. از نظر امنیت سنین پیری و ارزش اقتصادی، «این که فرزندان درجه بالایی از احساس قدردانی نسبت به والدینشان داشته باشند، برای حفظ پیوند خانواده مفید خواهد بود» (ص ۱۴۳).

اصلاح ارزش ها و جهت گیری ها در مدل خانواده/انسان وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی، به این معنا نیست که مصالح خانواده در درجه دوم اهمیت قرار می گیرد؛ آن گونه که در مدل خانواده مستقل دیده می شود. در اینجا ترکیب یا هم زیستی بین وفاداری های فردی و گروهی/خانوادگی وجود دارد (کاگیتچی باشی، ۱۹۸۷ الف، ۱۹۹۰). بنابراین، روابط خانوادگی/بین فردی هم چنان از نوع وابسته متقابل است، هر چند تنها در زمینه روانشناختی/عاطفی؛ و خود منتج از این مدل نیز هم چنان خود مرتبط است، هر چند خودمختاری را نیز در بر می گیرد (خود خودمختار- مرتبط). برای مثال، امام اقلو (۱۹۸۷) به این نتیجه رسید که تمام والدین، حتی آنهایی که از جایگاه بالاتر اجتماعی- اقتصادی برخوردار بوده و انتظار قدردانی از فرزندان شان نداشتند، عشق و نزدیکی بیشتری از آنها می خواستند. هم چنین انتظار داشتند هر چه فرزندان بزرگ تر می شوند، احترام بیشتری به والدینشان بگذارند، که این امر نشانگر تداوم وابستگی متقابل روانشناختی/عاطفی و ارتباط است.

نتیجه گیری

در نگاه نخست، به نظر می رسد کاهش نظام مند در ارزش های اقتصادی/فایده گرای فرزندان و انتظار حمایت خاص از آنها، نشانگر این است که طبق ادعای نظریه نوسازی، هسته ای شدن و جدا بودن همراه با توسعه اجتماعی- اقتصادی در خانواده رخ می دهد. با این حال، بررسی دقیق تر یافته ها نشان می دهد که این تغییرات صرفاً با در نظر گرفتن نیازهای خاصی که توسط فرزندان برطرف می شود، رخ می دهد. به طور خاص، این وابستگی مادی است که با توسعه اجتماعی- اقتصادی، کاهش می یابد، نه وابستگی عاطفی. این تمایز، منجر به درک بیشتر تفاوت بین وابستگی مادی و عاطفی (روانشناختی) در خانواده گردید (کاگیتچی باشی، ۱۹۹۰)؛ وابستگی مادی در ارزش اقتصادی/فایده گرا، و وابستگی عاطفی در ارزش روانشناختی نمود پیدا می کنند.

اما نکته حائز اهمیت، پایدار ماندن فرهنگ در کنار تغییرات اجتماعی و اقتصادی است. با توجه به این تداوم در فرهنگ پایه، سؤال اینجا است که چه نوع تغییری در الگوهای





خانواده رخ می دهد و چرا؟ بدیهی است که تغییر در حال وقوع است و اجازه نخواهد داد تا تمام شکل ها و ابعاد روابط خانواده - انسان در واقعیت، ثابت باقی بمانند. همان طور که در تحقیق «ارزش فرزندان» به عنوان مثال گفته شد، ارزش های منسوب به فرزندان هم در سنجش های بین المللی و هم در سنجش های درون یک ملت، همگام با توسعه اجتماعی - اقتصادی دچار تغییرات نظام مند می شوند. به ویژه امنیت سنین پیری و ارزش اقتصادی/فایده گرای فرزندان با توسعه اجتماعی - اقتصادی کاهش یافته و به موازات آن، انتظار حمایت خاص اقتصادی فرزندان از والدین در سنین پیری نیز کاهش می یابد (کاگیتچی باشی، ۱۹۸۲ الف، ۱۹۸۲ ب).

با این وجود، این امر که وابستگی های مادی با توسعه اجتماعی - اقتصادی کاهش می یابد، به معنای هسته ای شدن - مجزا شدن خانواده نیست. حتی زمانی که وابستگی های مادی به فرزندان به دلیل وجود جایگزین برای امنیت سنین پیری، کاهش یابد، ممکن است وابستگی های روانشناختی/عاطفی باقی بمانند.

از طرف دیگر، در مدل وابسته متقابل روانشناختی از خانواده، جهت گیری های فرزندپروری و ارزش های اجتماعی شدن در نگاه نخست متغایر، یا حتی مانعه الجمع به نظر می آید. به ویژه، ممکن است جهت گیری های کنترل و خودمختاری نیز مانعه الجمع به نظر برسند. هم چنین، بعید به نظر می رسد که خودمختاری در مدل خانواده وابسته متقابل، هر چند از نوع روانشناختی، بروز کند. چنین تفسیری، نشانگر دیدگاه هایی است که ارتباط را در تقابل با خودمختاری قرار می دهند. مدل خانواده/انسان وابسته متقابل روانشناختی/عاطفی برخی دیدگاه های پرسابقه در روانشناسی شخصیت، خود و ارتباط خود - دیگری را، که بر اساس نگاه فردگرایانه هستند، به چالش کشیده و ضرورت نظریات روانشناختی منطبق با هر فرهنگ و بومی را یادآور می شود.

(ادامه مقاله در شماره بعد خواهد آمد.)

Sources

1. Bakan, D. (1966). *The duality of human existence*. Chicago: Rand McNally.
2. Bakan, D. (1968). *Disease, pain, and sacrifice*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
4. Cohler, B., & Grunebaum, H. (1981). Mothers, grandmothers, and daughters: Personality and child-care in three-generation families. New York: Wile.
5. Duben, A. (1982). The significance of family and kinship in urban Turkey. In Ç. Kag̃ t̃ bas, (Ed.), Sex, roles, family and community in Turkey (pp. 73–99). Bloomington: Indiana University Press.
6. Erelçin, F. G. (1988). Collectivistic norms in Turkey: Tendency to give and receive support. Unpublished master's thesis, Bogaziçi University, İstanbul.
7. Fawcett, J. T. (1983). Perceptions of the value of children: Satisfaction and costs. In R. Bulatao, R. D. Lee, P. E. Hollerbach, & J. Bongaarts (Eds.), Determinants of fertility in developing countries (Vol. 1, pp. 347–369). Washington, DC: National Academy Press.
8. Georgas, J. (1993). Ecological-social model of Greek psychology. In U. Kim & J. W. Berry (Eds.), Indigenous psychology: Research and experience in cultural context (pp. 56–78). Newbury Park, CA: Sage.
9. Georgas, J., Berry, J. W., van de Vijver, F., Kag̃ t̃ bas, Ç., & Poortinga, Y. H. (Eds.). (2006). Families across cultures: A 30-nation psychological study. Cambridge, England: Cambridge University Press.
10. Imamoglu, E. O. (1987). An interdependence model of human development. In Ç. Kag̃ t̃ bas, (Ed.), Growth and progress (pp. 138–145). Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger.
11. Kag̃ t̃ bas, Ç. (1982a). The changing value of children in Turkey (Pub. No. 60-E). Honolulu, HI: East–West Center.
12. Kag̃ t̃ bas, Ç. (1982b). Old-age security value of children: Cross-national socio economic evidence. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 13, 29–42.
13. Kag̃ t̃ bas, Ç. (1987a). Alienation of the outsider: The plight of migrants. *International Migration*, 25, 195–210.
14. Kag̃ t̃ bas, Ç. (1990). Family and socialization in cross-cultural perspective: A model of change. In J. Berman (Ed.), Cross-cultural perspectives: Nebraska Symposium on Motivation, 1989 (pp. 135–200). Lincoln: University of Nebraska Press.
15. Kag̃ t̃ bas, Ç. (1985b). A model of family change through development: The Turkish family in comparative perspective. In R. Lagunes & Y. H. Poortinga (Eds.), From a different perspective: Studies of behavior across cultures (pp. 120–135). Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger.

16. Kagıtcıbası, Ç. (1996a). The autonomous-relational self: A new synthesis. *European Psychologist*, 1, 180–186.
17. Kagan, J. (1984). *Nature of the child*. New York: Basic Books.
18. Kao, H. S. R., & Hong, N. S. (1988). Minimal ‘self’ and Chinese work behavior: Psychology of the grass-roots. In D. Sinha & H. S. R. Kao (Eds.), *Social values and development: Asian perspectives* (pp. 254–272). London: Sage.
19. Keniston, K. (1985). The myth of family independence. In J. M. Henslin (Ed.), *Marriage and family in a changing society* (2nd ed., pp. 27–33). New York: The Free Press.
20. Kim, U., Park, Y.-S., Kwon, Y.-E., & Koo, J. (2005). Values of children, parent–child relationship, and social change in Korea: Indigenous, cultural, and psychological analysis. *App*.
21. Koutrelakos, J. (2004). Acculturation of Greek Americans: Change and continuity in cognitive schemas guiding intimate relationships. *International Journal of Psychology*, 39, 95–105.
22. Yang, C. F. (1988). Familism and development: An examination of the role of family in contemporary China Mainland, Hong Kong, and Taiwan. In D. Sinha & H. S. R. Kao (Eds.), *Social values and development: Asian perspectives* (pp. 93–123). London: Sage.



لاادری‌گری دینی*

نویسنده: گری گاتینگ^۱

مترجم: جابر اسفندیارپور^۲

چکیده

این نوشتار، ترجمه مقاله «لاادری‌گری دینی»، نوشته گری گاتینگ، است. در این مقاله، گاتینگ می‌کوشد نشان دهد که ملحدان، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای - که بتواند از پس بررسی‌های فلسفی بر بیاید - در اختیار ندارند. او دلایل آنها را مطرح و اثبات می‌کند که دلایل مذکور نمی‌توانند الحاد را اثبات کنند، بلکه فقط مؤمنان را به سمت لاادری‌گری سوق می‌دهند. همچنین در ادامه، گاتینگ برای باور دینی به جای پرداختن به دلایل عمیق سنتی دلائلی را ذکر می‌کند که افراد باهوش و دارای تأملات عقلانی قوی عملاً برای ایمان آوردن‌شان یا باقی ماندن بر ایمان خود دارند. در آخر، گاتینگ با به چالش کشیدن این گزاره که بدون تکیه بر معرفت دینی هیچ زیر بنای محکمی برای فهم دینی مفید وجود ندارد، و با تمایز نهادن میان سه جنبه ایمان دینی، سعی می‌کند برای کسانی که دین را به عنوان منبعی برای عشق و فهم می‌پذیرند، اما نسبت به ادعاهای مربوط به معرفت دینی لاادری‌گرای می‌مانند، جاباز کند. **واژگان کلیدی:** لاادری‌گری، الحاد، خدا باوری، فلسفه دین، وجود خدا

*. مشخصات کامل این مقاله به زبان انگلیسی چنین است:

Gutting, Gary, "Religious Agnosticism", (Midwest Studies in Philosophy, 2013), Vol. 37, No. 1, pp. 51-67

۱. گری گاتینگ (۱۹۴۲-۲۰۱۹)، فیلسوف برجسته آمریکایی و استاد دانشگاه نوتردام است. حوزه‌های اصلی پژوهش وی، فلسفه علم و فلسفه دین بود. او در این باره آثار متعددی منتشر کرد که از میان آنها می‌توان به دو کتاب «باور دینی و شکاکیت دینی» و «فلسفه چه کاری می‌تواند انجام دهد؟» اشاره کرد. او همچنین یکی از فوکوشناسان بزرگ بود. کتاب او «فوکو: درآمدی بسیار کوتاه» به هفت زبان دیگر ترجمه شده است.
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره تلفن: ۰۹۱۳۸۴۴۹۹۲۳ و

نشانی الکترونیکی: ۷۰eesfandiarpour@gmail.com



مقدمه

رویکرد من در این مقاله، از دو جهت با رویکرد فلسفه دین رایج متمایز است. نخست، من با این پرسش آغاز نمی‌کنم که: «آیا می‌توان باورهای دینی را منطقاً توجیه کرد؟»، بلکه با این پرسش آغاز می‌کنم که: «آیا می‌توان الحاد را منطقاً توجیه کرد؟» این شیوه منطقی‌تر است؛ زیرا امروزه اکثر افرادی که ادعا می‌کنند برای دیدگاه‌شان درباره دین ادله کاملاً عقلانی دارند، ملحد هستند. همچنین اگرچه ادعاهای آنان بر اساس بررسی دقیق فلسفی نادرست است، خواهیم دید که پاسخ دادن به آن‌ها محدودیت‌های مهمی را برای مؤمنان راجع به آنچه می‌توانند از طرف دین ادعا کنند، ایجاد می‌کند.

دوم، من با این‌که به استدلال‌های باور دینی می‌پردازم، از استدلال‌های عمیق سنتی خودداری می‌کنم. در عوض دلائلی را ذکر می‌کنم که افراد متفکر، باهوش و آگاه (به ویژه فیلسوفان) عملاً برای باور خود دارند. این امر ما را به تلقی‌ای از باور دینی می‌رساند که در فلسفه دین تحلیلی غیرمعمول است، اما به نظر من با نگرش راسخ بسیاری از مؤمنان، یعنی نگرش لادری‌گری دینی، سازگار است.

نافرجامی الحاد و چالش پیش روی آن

وقتی فهمیدم بالای ۶۰ درصد فیلسوفانی که به نظر سنجی «فیلپیپر» پاسخ داده‌اند، ملحدند (به علاوه ۱۱ درصد دیگری که به این دیدگاه متمایل بودند)، شگفت زده شدم. با این حال، به نظر می‌رسد لادری‌گری (وضعیت حدوداً فقط ۵ درصد پاسخ‌دهنده‌ها)، شیوه بسیار مقبول‌تر ناباوری است؛ زیرا مقالات تحقیقی در نشریه «فیلسوفان بدون خدا» نشان می‌دهد که ملحدان هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای که از پس بررسی فلسفی بر بیاید، ندارند (Antony, 2007). به همین ترتیب، عموماً باور مؤمنان فیلسوف نیز در درجه اول بر اساس تحقیقات تخصصی آن‌ها نیست.

از استدلال‌های الحاد شروع می‌کنم که به اعتقاد خداناباوران، استدلال‌هایی قانع‌کننده هستند. این دلائل را «ملحدان جدید» با محوریت ریچارد داوکینز ارائه کرده‌اند و دست‌کم یک فیلسوف برجسته، دانیل دنت، آن‌ها را پذیرفته است. در ادامه، نشان خواهم داد که این دلائل، الحاد را اثبات نمی‌کند اما افراد ضعیف‌الایمان را به سمت لادری‌گری سوق می‌دهد.

استدلال عدم استدلال برای الحاد

ملحدان معاصر، از جمله داوکینز، اغلب ادعا می‌کنند که برای اثبات عدم وجود خدا نیازی به ارائه استدلال نیست. آن‌ها معتقدند نبود استدلال معتبر برای وجود خدا مبنای محکمی برای انکار وجود اوست. می‌گویند استدلال علیه خدا مشابه استدلال علیه بابائوئل، خرگوش عید پاک یا پری دندان است. هیچ دلیل معتبری برای باور به هیچ‌یک از آن‌ها وجود ندارد. اما مقایسه استدلال‌های منطقی وجود خدا با استدلال‌های بر وجود بابائوئل و دیگر موجودات افسانه‌ای بسیار عجیب به نظر می‌رسد. برای وجود خدا، استدلال‌های معروفی وجود دارد که فیلسوفان درجه یک صورت‌بندی کرده و دست‌کم برخی از متخصصان اهل نظر آن‌ها را قانع‌کننده دانسته‌اند. درحالی‌که هیچ آدم عاقلی معتقد نیست که استدلالی، حتی غیرمقبول، برای وجود بابائوئل وجود داشته باشد.

داوکینز معتقد است می‌توان استدلال‌های سنتی دال بر وجود خدا را به آسانی رد کرد. او این کار را در چند صفحه بسیار کم انجام می‌دهد (Dawkins, 2008, chapter 3)، هرچند او در این کار موفق‌تر از من در رد نظریه داروین نیست. اصلاً نیازی نیست داوکینز به ما نشان دهد که استدلال قانع‌کننده‌ای برای وجود خدا وجود ندارد. این حقیقت، از طریق قرن‌ها بحث فلسفی جدی در این باره آشکار شده است. اما استدلال عدم استدلال الحاد نوعی تخریب سخیف تفکر خدا باورانه است که از سوی داوکینز صورت گرفته است. بنابراین، به هیچ وجه درست نیست وجود خدا را هم سطح با وجود بابائوئل و دیگر موجودات افسانه‌ای قرار دهیم. آنچه تاریخ الهیات طبیعی نشان می‌دهد این است که می‌توان تقریرهای مختلفی از استدلال‌های علی و هستی‌شناسانه در قالب قیاس‌هایی معتبر صورت‌بندی کرد. اما این قیاس‌ها همواره با مقدماتی بحث‌برانگیز همراه هستند که صدق آن‌ها قطعی نیست. این مقدمات غالباً جذابیت شهودی خاصی دارند. حتی برخی ممکن است آن‌ها را بدیهی الصدق بدانند. اما، هیچ توافق عامی درباره صدق آن مقدمات وجود ندارد و انکارشان نیز به همان اندازه می‌تواند عقلانی باشد.

از این رو، نتیجه این می‌شود که استدلال‌های دال بر وجود خدا تام و قاطع نیستند. البته ناتمامی آن‌ها لادری‌گری را تأیید می‌کند، اما چرا تصور می‌شود ناتمامی آن‌ها به منزله تأیید الحاد است؟! وجود استدلال‌های معتبر، هرچند غیرقاطع، بر وجود خدا استدلال عدم استدلال



الحاد را از اساس ویران می‌کند. تازمانی که باور عقلانی به خدا متکی به این استدلال‌ها باشد، ناتمامی استدلال‌های خدا باورانه، لادری‌گری را تأیید می‌کند، اما الحاد رانه.

استدلال پیچیدگی برای الحاد

داوینز، در استدلالی که آن را «استدلال ۷۴۷ بوئینگ»^۱ می‌نامد، چالشی مهم برای خدا باوری مطرح می‌کند (Dawkins, 2008, chapter 4). این چالش با نقد استدلال‌های معیار بر وجود خدا به عنوان طراح جهان شروع می‌شود، اما به تدریج به این ادعا می‌رسد که وجود طراح الهی بسیار نامحتمل است. هواپیمای ۷۴۷ بوئینگ، مثال بارز چیزی است که نمی‌تواند به طور تصادفی به وجود آمده باشد، بلکه نیازمند یک طراح هوشمند است. هیچ‌کس باور نمی‌کند که چنین وسیله‌ای مثلاً توسط تندبادی در یک انبار آهن درست شده باشد. آنچه استدلال طراحی را شکل می‌دهد این اندیشه است که اساساً هیچ تفاوتی بین هواپیمای ۴۷۴ بوئینگ و این جهان وجود ندارد.

داوینز می‌پذیرد که باید تبیین کرد که «چگونه یک طراحی پیچیده و نامحتمل در جهان رخ می‌دهد» (Dawkins, 2008, 188). اما، ادعا می‌کند که پیش فرض استدلال‌های طراحی این است که تنها تبیین‌های ممکن برای پیچیدگی، اتفاق^۲ و طراحی هوشمند هستند، درحالی‌که امکان سومی نیز وجود دارد، و آن توسعه تدریجی موجود پیچیده از موجود ساده با استفاده از انگاره تکامل از طریق انتخاب طبیعی داروین است.

داوینز صریحاً از امکان داروینی برای رد استدلال طراحی استفاده می‌کند. تکامل، به ویژه از طریق انتخاب طبیعی، تبیین می‌کند که چگونه حیوانات پیچیده از ساده‌ترین موجودات زنده، با توجه به زمان کافی، توسعه پیدا کرده‌اند. زیست‌شناسان، به طور موفقیت‌آمیزی، منشاء بسیاری از گونه‌های خاص را روشن کرده‌اند. این موفقیت احتمال این‌که همه پیچیدگی‌های زیست‌شناختی را بتوان به همین شکل تبیین کرد، بسیار بالا می‌برد. خلقت‌گرایان و دیگر منتقدان داروین به مثال‌های تبیین نشده‌ای از پیچیدگی زیست‌شناختی اشاره می‌کنند. اما این مثال‌ها فقط مراحل آتی یک برنامه تحقیقاتی بسیار امیدوارکننده را برجسته می‌کند.

1. Boeing 747 argument
2. Chance



البته، برای تبیین جهان، به چیزی بیش از زیست‌شناسی نیاز است. به شیمی برای تبیین این‌که چگونه اشکال اولیه حیات از مولکول‌های معدنی پیچیده به وجود آمدند، به فیزیک برای تبیین اشکال پیچیده مواد معدنی مورد نیاز برای پیدایش حیات، و به کیهان‌شناسی (یا به احتمال حتی متافیزیک) برای تبیین منشاء خود مواد نیاز داریم. داوکینز باید بپذیرد که روش‌های فیزیکی و شیمیایی هنوز تضمین به حساب می‌آیند.

در این جا، داوکینز استدلالش را با این ادعا پیش می‌برد که هر چیزی که بتواند امری به پیچیدگی جهان را طراحی و حفظ کند، خودش باید بسیار پیچیده و از این رو نیازمند تبیین باشد. داوکینز در این جا سخن هیوم در «گفت‌وگوها» را بازگو می‌کند: «عالم ذهنی یا جهان ایده‌ها به همان اندازه نیازمند علت است که عالم مادی یا جهان اشیاء نیازمند است. اگر جهان ذهنی در چیدمان، مشابه جهان مادی است، باید نیازمند علتی مشابه باشد» (Hume, 1988, 30). اما داوکینز درباره این نکته چیزی بیش از هیوم می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که فرضیه خدای طراح، فرضیه‌ای نشدنی است. او ادامه می‌دهد که هیچ جایگزین پذیرفتنی برای تبیین پیچیدگی از طریق توسعه طبیعی‌اش از عناصر ساده وجود ندارد. به طور خلاصه، هر طراحی که برای تبیین پیچیدگی فرض گرفته شود باید خودش نمونه‌ای از همان پیچیدگی باشد.

چرا هیوم از پیچیدگی طراح برای اقامه استدلال برای الحاد استفاده نکرد؟ احتمالاً به این دلیل که می‌دانست الهی‌دانان طبیعی خدا را بسیط^۱ و واجب^۲ می‌دانند. صفت نخست آن‌ها را محق می‌سازد تا پیچیدگی خدا را انکار کنند و صفت دوم آن‌ها را محق می‌سازد تا نیازمندی خدا به تبیین علی را انکار کنند. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان استدلال داوکینز را که مبتنی بر جهل متکبرانه او نسبت به سخنان الهی‌دانان طبیعی است رد کرد.

این آموزه که خدا بسیط و واجب است، در سنت بزرگ متافیزیک با جزئیات بسیار مورد بحث قرار گرفته است. این آموزه سابقه‌ای طولانی دارد؛ از افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود، از طریق الهی‌دانان فیلسوف قرون وسطی (آگوستین، آنسلم، آکوئیناس و اسکاتوس)، عقل‌گرایان اولیه عصر مدرن (دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتز) و ایده‌آلیست‌های آلمانی (فیخته، شلینگ و هگل)، ادامه می‌یابد و امروزه در آثار متافیزیک دانان تحلیلی معاصر

1. Simple

2. Necessary





مانند ریچارد سوئین برن و آلوین پلانتینگا شکوفا شده است.

اما حتی مؤمنان، درک ماهیت خدای کاملاً بسیط (فاقد هرگونه تمایزات درونی) و واجب‌الوجود را دشوار می‌دانند. پذیرش بساطت حتی برای خدا باوران سنتی بسیار دشوار است. به عنوان مثال، پلانتینگا استدلال می‌کند که اگر خدا فاقد همه پیچیدگی‌ها باشد، نمی‌توانیم اوصافش را از یکدیگر تمییز دهیم. از این رو، خدا فقط دارای یک صفت است. به علاوه، نمی‌توانیم این یک صفت را از ذات الهی تمییز دهیم، بنابراین ذات خدا فقط یک صفت است. اما پلانتینگا خاطر نشان می‌کند که هیچ صفتی شخص نیست یا توانایی انجام کار ندارد (Plantinga, 1980). بنابراین خدای بسیط کاملاً متفاوت از خدای مسیحیت و خدای اکثر ادیان جهانی دیگر است. دیگران نیز بیان کرده‌اند که بساطت مستلزم تغییرناپذیری است و تعجب کرده‌اند که چگونه خدای تغییرناپذیر می‌تواند ما را دوست داشته باشد یا تأثیری در جهان زمانی ایجاد کند.

ایده وجود واجب، تا حدودی به دلیل وجود گرایشی به نام افلاطون‌گرایی که بر اساس آن افراد معتقدند موجودات انتزاعی مانند اعداد باید وجود داشته باشند، پذیرفته شده است. اما شکاف بین هویت‌های انتزاعی و اشخاص عمیق است و به سختی می‌توان وجود واجب را به نحوی تبیین کرد که این شکاف را پر کند.

بنابراین، استدلال پیچیدگی داوکیدز الحاد را اثبات نمی‌کند، بلکه مؤمنان را به سمت درک متافیزیکی پیچیده‌ای از خدا وامی‌دارد. البته سازگار کردن این درک از خدا با خدای کتاب مقدس و خدای تجربه شخصی افراد دشوار است. عدم مؤفقیت داوکیدز در رد خدا باوری بدین معنا نیست که استدلالش بر باور خدا باوران تأثیر نداشته است. این استدلال به خوبی نشان می‌دهد که خدا نمی‌تواند صرف یک تعمیم (یعنی نسخه بزرگ شده موجودات هوشمندی که می‌شناسیم) باشد. چنین موجودی نمی‌تواند تبیین‌نهایی طراحی جهان باشد. هیچ دلیل قوی‌ای وجود ندارد که چنین موجودی وجود داشته باشد. این موجود هم‌سنگ با موجودات فضایی برتر است. خدا باوران نمی‌توانند به نحو قابل قبولی خدا را به عنوان انسانی برتر تصور کنند. آن‌ها باید بکوشند خدا را موجودی کاملاً متمایز، یعنی موجودی غیرمادی، واجب‌الوجود، و به احتمال بسیط محض درک کنند. اما این دیدگاه بنیادی با مجموعه‌ای از مشکلات روبه‌رو است که از منطق و از خود زندگی دینی بر می‌خیزند.

الحاد و شر

قدیمی ترین و تأثیرگذارترین استدلال برای الحاد استدلال شر^۱ است. این استدلال وابسته به این است که خدا را بسیار مهربان تر و قدرتمندتر از هر چیزی بدانیم، اما نه آن قدری که انتظار ما را درباره چگونگی عمل کردنش به طور جدی تغییر دهد. به عنوان مثال، خدا نظیر پزشکی است که برای هر تومور مغزی بدخیمی، درمان ساده ای می شناسد. اگر چنین پزشکی در کنار کودکی باشد که بر اثر چنین توموری در حال مردن بود و از طرفی پزشک ضروری هم نباشد، مطمئناً انتظار داشتیم که او کودک را درمان کند. به همین ترتیب، اگر کسی ادعا کند پزشکی خیرخواه در اتاق کودک هست که می داند چطور سرطان او را درمان کند، به درستی از او برای تأیید ادعایش شواهد قوی می خواهیم برای این که شواهد قوی داریم که این ادعا به سبب درمان نشدن کودک، نادرست است.

ملحدان کاملاً درست می گویند که هیچ شاهی برای وجود خدایی که در این چند سطر تصویر شد وجود ندارد. زیرا دینِ خدا باوران، که حتی کمترین معقولیت را داشته باشد، باید بپذیرد که انتظارات ما از آنچه انسان های خوب انجام می دهند راهنمای خوبی برای آنچه خدا انجام می دهد نیست. خدای دینِ خدا باورانه نمی تواند «ابرانسانی» باشد که طرح های کنونی بشر را توسعه می دهد تا از آسیب های بیماری ها، بلایای طبیعی و ظلم های انسانی در مقیاس بزرگ کم کند. بنابراین هیچ دلیلی برای وجود خدای فوق بشری که در جایی که توان ما نرسد، به مبارزه با شر بر می آید وجود ندارد.

همچنین، این پاسخ خدا باوران که نمی توان خدا را بر اساس معیارهای اخلاقی انسانی داوری کرد، بی فایده است. اگر خدا به شکلی متفاوت از آنچه ما از «خوب» می فهمیم، خوب است، پس هیچ دلیلی وجود ندارد که خوبی اش را تحسین کنیم، و به آن تکیه کنیم و با آن دل گرم شویم. خدای ما باید موافق باشد که رنج انسان شر بزرگی است و تا بیشترین حد ممکن باید از بین برود.

اما، مشکل این است که ما نمی دانیم خدا تا چه حد می تواند رنج انسان (و شرور دیگر) را بر طرف کند. تصمیم برای حذف هر شر خاصی نه تنها به این حکم وابسته است که شر به خودی خود سزاوار حذف است، بلکه به این نیز وابسته است که آیا حذف آن، شرور بزرگ تر



را ایجاد می‌کند یا خیر، و این که آیا حذف آن، خیراتی که بر آن شر می‌چربند را از بین می‌برد یا خیر. ممکن است گفته شود این ملاحظه، تنها برای عامل‌های محدود به کار می‌رود که نمی‌توانند هر کاری بکنند، نه برای خدا که قدرتش هیچ محدودیتی ندارد. اما حتی خدا نیز نمی‌تواند تناقضات منطقی را به وجود آورد. همچنین ممکن است ضروری وجود داشته باشد که منطقاً وجودشان برای خیرات معینی که بر این شرور می‌چربند ضروری باشد (به عنوان مثال، آزادی واقعی انسان ممکن است مستلزم روا داشتن شر انتخاب اشتباه باشد). با این لحاظ، خدا ممکن است شرور را حذف نکند؛ نه به سبب آن که آن‌ها را شر نمی‌داند، بلکه بدین سبب که او، بر خلاف ما، می‌داند وجود آن‌ها برای خیرات بزرگ‌تر ضروری است. بنابراین، وجود شرور تنها در صورتی وجود خدا را نامحتمل می‌سازد که برخی از شرور ضروری نباشند، و ما به هیچ وجه نمی‌دانیم که چنین است یا خیر. نتیجه منطقی این است که شر دلیل معتبری برای انکار وجود خدا نیست.

فیلسوفان مؤمن

ملحدان، درست در رویکرد رایج فلسفه دین جای می‌گیرند؛ زیرا استدلال‌های سنتی برای آن‌ها اهمیت دارد. برای آن‌ها، به حق، مسجل شده است که استدلال‌های خدا باورانه، وجود خدا را اثبات نمی‌کند و مسئله شر چالش جدی خدا باوری است. اما آن‌ها در این نتیجه‌گیری که هیچ نوع موجود الهی وجود ندارد اشتباه می‌کنند. آن‌ها باید به وضع شکاکانه لادری‌گری بسنده کنند. زیرا ممکن است موجودی الهی وجود داشته باشد که آن قدر متفاوت از موجوداتی که می‌شناسیم باشد که نمی‌توانیم شواهد قاطعی برای آن در تجربه خود از جهان پیدا کنیم.

به همین ترتیب، باور دینی باید غیریت را زگونه خدا را بپذیرد و خود را بر چیزی (ایمان) بنا کند که قوت استدلالی و قرینه‌ای بسیار کمتری نسبت به استدلال علمی قانع‌کننده دارد. در حقیقت، این آن چیزی است که در زندگی حتی فیلسوفان مؤمن می‌یابیم. آیا این بدان معناست که باور دینی، گزینه‌ای برای افراد به لحاظ عقلی جدی نیست؟ آیا آن‌ها باید به وضعیت لادری‌گرایانه عقیب‌نشین می‌کنند؟ پاسخ‌های متناقض من، بله و نه است.



دلایل فیلسوفان مؤمن

بحثم را بر چند مقاله مهم که در حدود بیست سال پیش منتشر شدند بنا می‌کنم. در این مقالات، فیلسوفانی که دین‌دار هستند، کوشیده‌اند تبیین کنند که چگونه و چرا دین‌دار هستند. اگرچه هر مورد متفاوت است، ویژگی‌های بسیار مشترکی وجود دارد که منطق خوبی ارائه می‌دهد درباره این‌که چگونه افرادی با تأملات عقلانی قوی به ایمان دینی روی می‌آورند یا مؤمن باقی می‌مانند.

سبک زندگی جذاب

مؤمنان، اول از همه، به دین، به عنوان سبکی از زندگی، جذب می‌شوند. گاهی، این به این دلیل است که آن‌ها در جامعه دینی خاصی متولد شده‌اند و همواره آن را رضایت‌بخش یافته‌اند. به عنوان مثال، دیوید شاتز^۱ در جامعه یهودی بزرگ شد و از آن سبک زندگی راضی باقی مانده است. او می‌گوید: «تعهد من، ریشه در این تصور ساده لوحانه که عقل باورهای مرا توجیه می‌کند، ندارد. بلکه ریشه در آن چیزی دارد که یهودیت برای من به ارمغان آورده است: هیجان فکری، احساسات، مراقبت از دیگران، الهام و چشم‌انداز کلی‌ای که خاطره‌انگیز و تاثیرگذار است» (Morris, 1994, 184).

در موارد دیگر، ملحدان به تدریج وارد جامعه دینی می‌شوند. این ورود غالباً با شناختن مؤمنانی که مورد احترام و تحسین آن‌ها بوده‌اند، آغاز می‌شود. به عنوان مثال، باسیل میچل^۲ می‌گوید: وقتی تدریس در آکسفورد را شروع کردم، «برای اولین بار با متفکران مسیحی‌ای آشنا شدم که سخنران، خلاق و به لحاظ فلسفی خبره بودند» (Clark, 1993, 36). در آن جا «در جمع انگلیکن‌های متعهد احساس بسیار راحتی داشتم» (Clark, 1993, 38).

ویلیام آلستون شرح کامل‌تری ارائه می‌دهد. در اواسط دهه ۵۰ زندگی خود، پس از پانزده سال «زندگی سکولار»، هنگام مسافرت به آکسفورد، رفتن به کلیسا را شروع کرد. موسیقی شگفت‌انگیز آن را برای «ارتباط با خدا» بسیار مهم یافت (Morris, 1994, 23). وقتی به پرینستون بازگشت، کلیسا رفتن را ادامه داد اما «اعتقاد فکری به آموزه‌های مسیحی نداشت». گشودگی جدید آلستون نسبت به دین داشت بر او تاثیر می‌گذاشت، به ویژه در ارتباطش با مردم. او

1. David Shatz

2. Basil Mitchell





می‌گوید: «برای اولین بار در زندگی ام نوری از عشق را درک کردم.» آلستون به کلیسای جدیدی رفت و اسقف جدیدی پیدا کرد که بسیار معنوی بود. او سپس به گروه کاریزماتیک نظام اسقفی ملحق شد و دریافت که این افراد واقعاً در ارتباط با خدایی هستند که کم و بیش به طور مستمر در زندگی شان حضور دارد».

آلستون، در حقیقت، می‌گوید آنچه او را به سمت ایمان سوق داد ندائی برای ورود به جامعه مسیحی بود، جایی که او به «تجربه ای از عشق خدا و حضور روح القدس» دست پیدا کرد (Morris, 1994, 28). او می‌گوید: «مانند این بود که آدمی به جنبه ای از محیط که قبلاً نسبت به آن نابینا بود چشم باز کند». زندگی در این جامعه مشتمل بر تعالی پیدا کردن در درک با مطالعه و تفکر درباره کتاب مقدس و سنت الهیاتی، دعا و تفکر، دریافت آئین مقدس، معاشرت مسیحی و زندگی عاشقانه است.

تجربه های دینی

همچنین برای بسیاری از مؤمنان حقیقت مهمی وجود دارد که می‌توان آن را «تجربه های متعالی»^۱ نامید. این تجربه ها به هیچ وجه از نوع رؤیا و دیدار نیستند. در وضوح، شدت و تکرار با هم تفاوت دارند اما همواره دست کم به مثابه احساسی قوی به حساب می‌آیند که در جهان وجود دارند. به عنوان مثال، آلوین پلانتینگا^۲ واقعه ای را، از زمانی که دانشجوی سال اول هاروارد بود و نسبت به ایمان دینی اش درگیر «تردید و دودلی» بود، نقل می‌کند:

ناگهان انگار آسمان باز شد. این طور به نظر رسید که صدای موسیقی ای با انرژی، عظمت و شیرینی فوق العاده ای شنیدم؛ نوری از شکوه و زیبایی وصف نشدنی وجود داشت. به نظر رسید می‌توانستم خود بهشت را ببینم. ناگهان دیدم یا احتمالاً، با اعتقاد و اطمینان و وضوح بسیار، احساس کردم که پروردگار واقعاً آنجا بود و تمام آن چیزی بود که من فکر می‌کردم. اثر این تجربه برای مدت ها باقی ماند. من هنوز درگیر استدلال های وجود خدا بودم، اما آن ها غالباً برای من صرفاً بحث هایی آکادمیک با «نگرانی وجودی بسیار اندک» به نظر می‌رسیدند، مثل این که کسی می‌خواست درباره این که آیا واقعاً گذشته ای وجود داشته است یا خیر یا این که آیا واقعاً افراد دیگر وجود دارند یا خیر استدلال کند (Clark, 1993, 51-52).

1. Experiences of transcendence

2. Alvin Plantinga

استدلال‌های تاریخی و متافیزیکی

مؤمنان فیلسوف همچنین غالباً به معقولیت متافیزیک خدا باورانه تکیه می‌کنند. ویلیام وین‌رایت^۱ به «خوی شکاکانه‌ای» که او را به زیر سؤال بردن همه دیدگاه‌های متافیزیکی کشاند اعتراف می‌کند. اما او می‌گوید دیدگاه مورد نظرش این است که «متافیزیک خدا باورانه کلاسیک دست‌کم به خوبی رقابیش و احتمالاً بهتر از آن‌ها از نقد جان سالم بدر می‌برد» (Morris, 1994, 78). او نمی‌گوید صدق خدا باوری کلاسیک (خدا باوری مسیحیت) محتمل‌تر از عدم صدقش است. تا آنجا که او می‌داند، ممکن است خدا باوری کلاسیک محتمل‌تر از ترکیب فصلی طبیعت‌گرایی، بودیسم و دیگر دیدگاه‌های متافیزیکی نباشد. اما از هر یک از این‌ها به طور جداگانه محتمل‌تر است و بنابراین در کل محتمل‌ترین تبیین است. علاوه بر این، معتقد است «وقتی تبیین‌های قابل قبولی در دسترس باشد، معقول است به هر حال تبیینی را بپذیریم تا این که هیچکدام را نپذیریم» (Morris, 1994, 80). باین حال، او بر «حس ناکافی بودن دلیل آوری ما درباره هر چیزی (به جز این جهانی‌ترین موضوعات)» و به ویژه درباره «اساس هستی کل» باقی می‌ماند زیرا به گمان او دشوار است از این گمان که «حتی بهترین فرمول‌های ما ناچیزند» اجتناب کرد (Morris, 1994, 78).

وین‌رایت تمایل دارد اقتضائات «عقلانیت محدود»^۲ را که انگیزه احساس و ایمان را نادیده می‌گیرد، زیر سؤال ببرد. او می‌گوید: «شک‌گرایی موروثی من، مرا حساس می‌کند که اگر به آنچه جیمز «تمایلات باور ساز»^۳ می‌نامد اعتماد نکنم، ممکن است فریب بخورم. به عبارت دیگر، من هرگز نتوانسته‌ام این گمان را سرکوب کنم که «قلب» ممکن است «عمیق‌ترین عضو ما برای ارتباط با واقعیت باشد» (Morris, 1994, 79).

ریچارد سوئین‌برن بیش از هر کس دیگری در مسیر دفاعیات سنتی گام برداشته است، از برهان آوری برای وجود خدا گرفته تا استدلال‌های تاریخی برای درستی وحی مسیحی. اما سوئین‌برن توضیح می‌دهد که او پیش از اقامه این استدلال‌ها مؤمن بوده است. او می‌گوید: «کار فکری من تا حد زیادی مربوط به نظام‌مند کردن و توجیه کردن چیزی است که چهل سال پیش به شیوه بسیار مبهمی باور داشتم. اگرچه دیدگاه‌هایم در موضوعات کم‌اهمیت‌تر

1. William Wainwright

2. Narrow rationality

3. Believing tendencies



تغییر کرده است، جهان بینی من تغییر نکرده است» (Clark, 1993, 199). سوئین برن ظاهراً اعتقاد ندارد که برای باور معتبر باید براهین بسیار دقیق پیشینی داشت. او می‌گوید: «عمل به دین در حقیقت مستلزم آن است که زندگی خود را برای هدف بسیار ارزشمندی به طور سخاوتمندانه تقدیم کنیم. اما باید نشان داده شود که آن هدف حقیقتاً ارزشمند است. همچنین مستلزم آن است که نشان دهیم نظام الهیاتی مسیحی شانس معقولی برای درست بودن دارد» (Clark, 1993, 181). به همین ترتیب، او مدعی نیست که دفاعیه‌هایش برهان قاطعی برای باور دینی‌اش فراهم می‌کند. او می‌گوید: «کاملاً مطمئن نیستم که ادعاهای اصلی ایمان مسیحی درست باشند اما تصدیق می‌کنم که شواهد زیادی به نفع آن‌ها وجود دارد» (Clark, 1993, 199-200).

ضعف‌های بی‌اعتقادی

اکثر فیلسوفان از میان انواع اشکال‌ها بر اشکال‌های معقول اصرار می‌ورزند. بنابراین تعجب‌آور نیست مؤمنان فیلسوف بخش زیادی از فعالیت تخصصی خودشان را صرف بحث درباره مسئله شر و اشکالات دیگر خدا باوری کرده‌اند. اما این ضرورتاً به این معنا نیست که هر اشکالی را می‌توان و باید حل کرد. همان‌طور که ترنس پنلهوم^۱ می‌گوید: مؤمن فیلسوف لازم نیست همه اشکالات مربوط به ایمان را پاسخ دهد. نباید تصور کرد که همه اشکالات را می‌توان حل کرد؛ فقط برخی از آن‌ها را می‌توان حل کرد و حل کرده‌اند. مابقی اشکالات در مجموع حل شدنی نیستند» (Clark, 1993, 236).

مؤمنان فیلسوف همچنین به سرسپردگی‌های طبیعت‌گرایانه یا ماتریالیستی بحث برانگیز اکثر اشکال الحاد تاکید می‌کنند. آن‌ها معتقدند ملحدان فقط فرض می‌گیرند که چنین دیدگاه‌هایی می‌تواند واقعیاتی مانند آگاهی^۲ و ارزش‌های اخلاقی عینی را تبیین کند. آن‌هایی که به ایمان به خدا روی می‌آورند غالباً به سبب تکبر و از خود راضی بودن ملحدان دانشگاهی، به سمت دین سوق داده می‌شوند. ماجرای ون اینواگن به طور خاص تحقیرآمیز است. او می‌گوید: «من متوجه شدم که دارم بیشتر و بیشتر توسط «اجماع بزرگ سکولارها» طرد می‌شوم. می‌توان علت تنفرآمیز بودن آن را در این فریاد از ته دل آن‌ها در حیات

1. Terence Penelhum

2. Consciousness



مدرسه خلاصه کرد: فکر می‌کنند که خیلی باهوش‌اند! من واقعاً متنفر شدم از حماقت بدخواهانه و مغرورانه حملات به مسیحیت که از آن اجماع ناشی می‌شد» (Morris, 1994, 36).

چه نوع استدلالی برای باور وجود دارد؟

سنگ بنای فکری ایمان فیلسوفان غالباً توسل به توانایی باور دینی برای فهمی منسجم از جهان است. به عبارت دیگر، باور، فهمی را ارائه می‌دهد که بالادری‌گری یا الحاد سازگار نیست. این فهم، مکمل فکری جذابیت اخلاقی سبک زندگی دینی است.

در حقیقت، فیلسوفان عموماً استدلالی برای باور ارائه می‌کنند (ورای جذابیت اخلاقی زندگی دینی) که بر فهم حاصل از این باور مبتنی است نه بر دلائلی که نشان دهد که تبیین حاصل از این فهم درست است. می‌توان گفت آن استدلال مربوط به «فهم» است نه «معرفت». «معرفت» بر تبیین متافیزیکی/تاریخی از واقعیات ماوراء طبیعی دلالت دارد که به نحو معتبری ادعاهای مربوط به وجود یا دخالت قدرت الهی در جهان را توجیه می‌کند. «فهم»، برعکس، به معنای طرز فکر مفید دربارهٔ اشیاء است، بدون این که دلالت کند که هیچ طرز فکر دیگری (خدا باورانه و غیر خدا باورانه) که به همان اندازه مفید باشد وجود ندارد. تنها مولفه‌هایی که ممکن است ادعاهای معرفتی^۱، به تعبیر من، را تأیید کنند عبارتند از: تجربهٔ خدا و استدلال‌های تاریخی و متافیزیکی سنتی دال بر وجود خدا و فعل خدا در جهان. تجربه‌ها در میان مؤمنان رایجند اما آن قدر گسترده و عمیق نیستند که بتوانند مانند ادراکات حسی، یقین به بار آورند و آن قدر مشخص و روشن نیستند تا ادعاهای سنتی دربارهٔ ماهیت خدا و برنامه‌هایش برای ما را تأیید کنند. استدلال‌های تاریخی و متافیزیکی نیز فقط برای معدودی از مؤمنان مؤثر واقع می‌شوند اما حتی در بهترین حالت استدلال‌هایی مقبول تلقی می‌شوند، نه قاطع.

باور بدون شواهد؟

اکثر مؤمنان فیلسوف این موضوع را می‌دانند و از باورهای اصیل شان این گونه دفاع می‌کنند که آن‌ها حق دارند باورهای خود را بدون شواهد حفظ کنند، همان طور که بسیاری از باورهای دیگرمان را بدون شواهد حفظ می‌کنیم. آلویس پلانترینگا طرفدار اصلی این نوع استدلال

1. Knowledge-claims





برای عقلانیت باور دینی بوده است. این جا جای بحثی کامل درباره این دیدگاه نیست، اما اختصاراً می‌خواهم یک دلیل برای نتیجه‌بخش نبودن آن صورت‌بندی کنم.

ادعایی که می‌گویند ما باورهای بدون شواهد بسیاری داریم با اشاره به باورهای متنوعی که نقش بنیادی ویژه‌ای در ساختار ذهنی ما ایفا می‌کنند مانند باور به محسوسات، وجود اذهان دیگر، و اعتمادپذیری استنتاج‌های استقرائی، تأیید می‌شود. اما همه این مثال‌ها در حقیقت به سبب شواهد تأیید می‌شوند، اگرچه نه به شیوه‌ای کاملاً مشابه باورهای دیگر که از باورهای پایه بدست می‌آیند. باورهای پایه، همانطور که پلانینگ غالباً خاطر نشان می‌کند، شکل‌گیری شان از تجربه ناشی می‌شود.

اما درباره این فرآیند شکل‌گیری، حرف بیشتری برای گفتن وجود دارد. در هر مورد، تجربه‌های شکل دهنده‌ای وجود دارد که در قالب یک کل منسجم و متقابلاً تأیید کننده‌ای قرار می‌گیرند. وقتی باور پایه شکل می‌گیرد، معمولاً با باورهای پایه دیگر تأیید می‌شود که خودشان نیز با باور نخستین تأیید می‌شوند. البته برخی اوقات، یک باور پایه معین با تجربه‌های بیشتر تأیید نمی‌شود. در این صورت باید با حذف یا اضافه باورهای متنوع، بازبینی دقیقی انجام دهیم. باورهایی که همچنان با این فرآیند تأیید می‌شوند، در ساختار ذهنی ما عمیق‌تر جای می‌گیرند. همچنین توجه داشته باشید که این نظام تأیید متقابل، همه انواع متعدد باورهای پایه را با یکدیگر مرتبط می‌سازد. به طور خلاصه: پایه‌ای بودن باور تابعی از پیوستگی^۲ آن باور است.

مشکل این ادعا که باورهای دینی به طور مناسب پایه هستند این است که آن‌ها پیوستگی به هیچ چیزی مثل باورهای پایه تا حدی مسلم را نشان نمی‌دهند. دلائل این امر عبارتند از اینکه: (۱) تجربه‌های دینی افراد معمولاً بسیار متناوب‌اند، در زمان‌های مجزایی رخ می‌دهند و غالباً در وضعیت‌های اساساً مشابه تکرار نمی‌شوند؛ (۲) به ندرت دو نفر یا بیشتر مشترکاً از تجربه‌های دینی برخوردار هستند؛ حتی وقتی آن‌ها در موقعیت یکسانی قرار دارند؛ (۳) موقعیت‌های بسیاری وجود دارد که انتظار تجربه‌های دینی می‌رود اما اتفاق نمی‌افتند؛ (۴) افراد بسیاری، حتی در میان مؤمنان، هستند که به ندرت چنین تجربیاتی داشته‌اند و یا هرگز نداشته‌اند؛ (۵) هیچ‌کدام از نظام‌های باورهای پایه دیگر ما (حتی

1. Basicity

2. Connectivity



نظام‌هایی که به دنیای مادی معطوف نمی‌شوند) با تجربه‌های دینی مرتبط نمی‌شوند. بر اساس همه این دلایل، ظاهراً نادرست است ادعا کنیم که باورهای دینی به نحو مناسبی پایه هستند، به معنایی که نمونه‌های الگوی چنین باورهایی پایه هستند.

باور بدون معرفت

در این مرحله، می‌خواهم ارزیابی‌ام را از ایمان دینی مؤمنان فیلسوف خلاصه کنم. بر اساس گواهی‌های آن‌ها ایمان دینی ممکن است سه جنبه متمایز داشته باشد: دین با عشق^۱، دین با فهم^۲ و دین با معرفت^۳. عشق دینی، نوعی جهت‌گیری اخلاقی ارائه می‌کند که بسیاری از مؤمنان آن را تغییر شکل پیدا کردن زندگی‌های‌شان به سوی بهتر شدن می‌دانند. فهم دینی راهی برای فهم جهان به عنوان یک کل و زندگی خودمان به طور خاص ارائه می‌دهد. معرفت دینی، تبیینی متافیزیکی/تاریخی از واقعیات ماوراء طبیعی ارائه می‌دهد که، اگر درست باشند، نشان‌دهنده عملکرد نیروی خیرخواه در جهان است.

بسیاری از مؤمنان در پذیرش دین با عشق، یعنی این باور که زندگی آن‌ها در یک جامعه دینی خاص (یا مطابق یک سنت دینی خاص) ارزش اخلاقی بزرگی دارد کاملاً موجه هستند. اما آن‌ها در قرائت انحصارگرایانه از این باور موجه نیستند، قرائتی که بر این دلالت دارد که سبک زندگی آن‌ها تنها راه برای زندگی اخلاقاً رضایت‌بخش برای آن‌ها است یا تنها راه یا بهترین راه برای زندگی اخلاقاً رضایت‌بخش برای همه است.

بسیاری از مؤمنان همچنین در این ادعا که دیدگاه دینی‌شان فهمی ماندگار از ویژگی‌های اصلی زندگی (ویژگی‌های شناختی، اخلاقی، و زیباشناختی) ارائه می‌کند و طرز فکری منسجم و نتیجه‌بخش درباره هر چیزی ارائه می‌کند موجه هستند. اما، باز هم هیچ توجیهی برای ادعای انحصارگرایانه وجود ندارد.

در نهایت، ادعای معرفت دینی، همان‌طور که ملحدان جدید می‌گویند، مضحک و هم‌ردیف با باور به وجود پری دندان و بابانوئل نیست. اما نوع «شواهدی» که برای آن ارائه می‌شود (استدلال‌های متافیزیکی با مقدمات قابل مناقشه، تجربه‌های متناوب و نسبتاً

1. religion of love

2. religion of understanding

3. religion of knowledge





مبهم، و استدلال‌های تاریخی با اطلاعات بسیار محدود) از معیارهای متعارف (عقل سلیم یا علمی) برای مسلم گرفتن علت تبیین‌کننده برخوردار نیستند. به نظر من لادری‌گری بهترین قضاوت درباره ادعاهای مربوط به معرفت دینی است.

دین لادری‌گرایان

ملحدان (و بسیاری از مؤمنان) تصور می‌کنند بدون تکیه بر معرفت دینی هیچ زیربنای محکمی برای فهم دینی مفید وجود ندارد. آیا واقعاً این‌گونه است؟ آیا ممکن است فهم بدون معرفت داشته باشیم؟ در این جا برخی از تأملات درباره محدودیت‌های علم، یعنی پارادایم ما در معرفت، کمک‌کننده خواهد بود.

علم ممکن است سرانجام بتواند تبیینی کامل از واقعیت را در اختیار ما قرار دهد. یعنی ممکن است قوانین علی‌ای در اختیار قرار دهد که ما را قادر می‌سازد تا هر چیزی را که در جهان اتفاق می‌افتد پیش‌بینی کنیم و جهان را به عنوان نظامی علی تبیین کنیم. با این حال، جنبه‌هایی از تجربه ما (آگاهی^۱، شخصیت^۲، الزام اخلاقی^۳ و زیبایی^۴) وجود دارد که امکان ندارد صرفاً بخش‌هایی از نظام علی باشند. آن‌ها می‌توانند معانی داشته باشند که قابل تحویل به فعل و انفعالات علی نیست.

این موضوع در مورد معانی زیباشناختی و اخلاقی روشن است: حتی اگر درک کنیم که یک عمل چگونه رخ می‌دهد، نمی‌توانیم آن را خوب یا زیبا بدانیم. همین امر درباره معانی معناشناختی نیز صادق است. ممکن است بتوانیم پیکربندی مادی دقیق نوشته متنی که یک میلیون سال بعد به زبانی کاملاً ناشناخته برای ما نوشته می‌شود را پیش‌بینی کنیم. اما با در نظر گرفتن این پیکربندی، هنوز نمی‌توانیم آن متن را بفهمیم.

به همین ترتیب، گرچه در حال حاضر هیچ تبیین کامل علی برای آگاهی نداریم، تا حد زیادی می‌دانیم که چنین تبیینی از منظر عینی سوم شخص، با نگاه به مغز به عنوان یک سیستم فیزیکی دیگر، چگونه خواهد بود. اما تقریباً هیچ ایده‌ای نداریم درباره این که چگونه منظر ذهنی اول شخص درباره تجارب عینی مان را در چنین تبیینی بگنجانیم: این که دیدن

1. Consciousness
2. Personality
3. Moral obligation
4. Beauty



یک رنگ، شنیدن یک سمفونی، دوست داشتن یک دوست یا نفرت از یک دشمن از درون چگونه است.

دست کم، ما در حال حاضر هیچ تبیین علی کافی از چنین تجاربی نداریم. نمی توانیم بدانیم که به چنین تبیینی می توانیم برسیم یا خیر. ملحدانی که دیدگاهشان را بر ماتریالیسم استوار می کنند می توانند معتقد باشند که چنین تبیینی روزی ارائه خواهد شد اما این باور، هیچ تفاوتی با این ادعای دینی که خدا به عنوان نیروی علی نهایی جهان وجود دارد ندارد. با این حال، این بدان معنا نیست که ما هیچ راهی برای فهم تجارب اول شخص خود نداریم. نه تنها زندگی روزمره، بلکه هنر، ادبیات، تاریخ، و فلسفه در چنین فهمی تاثیر گذارند. ادعای این که جدا از بهترین نتایج کنونی علوم عصب شناختی، ما هیچ فهمی از این تجارب نداریم، حقیقتاً مزخرف است.

هر حالتی از فهم، هستی شناسی خاص خود را دارد، یعنی مجموعه ای از مفاهیم و هویت هاست که بر حسب آن ها جهان را می فهمیم. ما می توانیم جنسیت را از طریق شخصیت های داستانی دن جوانی^۱، اما بواری^۲، و مالی بلوم^۳ بفهمیم؛ وحشت جنگ را از طریق تصاویر گرنیکا^۴ بفهمیم؛ رفتار از روی اختلال عصبی را از طریق مفاهیم روان شناختی مانند انگیزه ها و عقده های فرویدی بفهمیم؛ یا خود فریبی را از طریق وجود لئفسه سارتر بفهمیم؛ البته، ما می دانیم که هیچ کدام از این هویت ها در تبیین علی نهایی علم از واقعیت جایی ندارند. به همین ترتیب، ممکن است تجارب خودمان از شر را به بیان کتاب ایوب، تجارب خودمان از عشق را به بیان انجیل یوحنا و تجارب خودمان از گناه و رستگاری را به بیان رسالات پولس بفهمیم.

اشتباه بسیاری از کسانی که هستی شناسی های دینی را بی درنگ رد می کنند این است که فکر می کنند اگر این هستی شناسی ها معرفتی راجع به ساز و کار علی جهان ارائه نکنند، هیچ ارزشی ندارند. اشتباه بسیاری از مؤمنان نیز این است که فکر می کنند فهمی که این هستی شناسی ها به بار می آورند باید به سبب این باشد که چنین معرفتی را ارائه می کنند.

1. Don Giovanni
2. Emma Bovary
3. Molly Bloom
4. Guernica





اگرچه وجود معرفت می تواند عنصر مهمی در تعهد دینی باشد، عشق و فهم، حتی بدون معرفت، موهبت های بسیار عظیمی هستند. اثبات ادعاهای مربوط به معرفت دینی دشوار است. بنابراین، باید برای کسانی که دین را به عنوان منبعی برای عشق و فهم می پذیرند، اما نسبت به ادعاهای مربوط به معرفت دینی لادری گرا باقی می مانند، جا باز کرد. به عنوان مثال، باید از کسانی که مسیحی اند و در عین حال دربارهٔ مثلاً تثلیث و رستاخیز شک دارند حمایت کرد. در حقیقت، شرط می بندم بسیاری از مسیحیان اصلاً از درستی این آموزه ها مطمئن نیستند. سایر مؤمنان نیز تردیدهای مشابهی دارند. این افراد به نحو بسیار معقولی لادری گراهای دینی هستند.

نتیجه گیری

آنچه از این مقاله به حاصل آمد این است که هیچ یک از دلایل ملحدان از پس بررسی های دقیق فلسفی بر نیامدند و از این رو، الحاد را منطقاً به هیچ وجه نمی توان توجیه کرد. در مقابل، ایمان دینی مؤمنان فیلسوف را می توان این گونه ارزیابی کرد: بر اساس گواهی های آن ها، ایمان دینی ممکن است سه جنبه متمایز داشته باشد: دین با عشق، دین با فهم و دین با معرفت. عشق دینی، نوعی جهت گیری اخلاقی ارائه می کند که بسیاری از مؤمنان آن را تغییر شکل پیدا کردن زندگی شان به سوی بهتر شدن می دانند. فهم دینی راهی برای فهم جهان به عنوان یک کل و زندگی خودمان به طور خاص ارائه می دهد. معرفت دینی، تبیینی متافیزیکی/ تاریخی از واقعیات ماوراء طبیعی ارائه می دهد که، اگر درست باشند، نشان دهندهٔ عملکرد نیروی خیرخواه در جهان است. مومنان در پذیرش دین با عشق و دین با فهم کاملاً موجه هستند اما در قرائت انحصارگرایانه از آن موجه نیستند. اما در مورد پذیرش دین با معرفت باید گفت ادعای معرفت دینی، آن طور که ملحدان می گویند، مضحک و هم ردیف با باور به وجود بابا نوئل نیست، اما نوع «شواهدی» که برای آن ارائه می شود (استدلال های متافیزیکی با مقدمات قابل مناقشه، تجربه های متناوب و نسبتاً مبهم، و استدلال های تاریخی با اطلاعات بسیار محدود) از معیارهای متعارف (عقل سلیم یا علمی) برای مسلم گرفتن علت تبیین کننده برخوردار نیستند. بنابراین، به نظر من لادری گری بهترین قضاوت دربارهٔ ادعاهای مربوط به معرفت دینی است.

1. Antony, L. (2007). *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford: Oxford University Press.
2. Clark, K. (1993). *Philosophers Who Believe*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
3. Dawkins, R. (2008). *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin.
4. Hume, D. (1988). *Dialogues Concerning Natural Religion*, 2nd ed. Indianapolis, IN: Hackett.
5. Morris, T. (1994). *God and the Philosophers*, Oxford: Oxford University press.
6. Plantinga, A. (1980). *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, WI: Marquette University Press.

In The Name Of Allah

مركز آموزش مجازی



3 Religious Studies

Biannual Journal of Religious Studies

No.2, Vol.3 , Autumn & Winter 2024-2025

Proprietor: Jame' ah al Zahra

Director in Charge: Sediqeh Shakeri Hossein Abad

Editor in Chief: Ashraf Sadat Hashemi

Executive Manager: Zahra Heydari

Editor: Ashraf Sadat Hashemi

Layout: Hadi Abdul Maleki

Editorial Board

Ashraf Sadat Hashemi: Instructor, Almustafa International University

Elaheh Saleh: Instructor, Almustafa International University

Maryam Sadat Mousavi: Instructor, Jame' ah al Zahra

Ma' soumeh Vethaqati Jamil: Instructor, Jame' ah al Zahra

Mojgan Gaeini: Associate Professor, Islamic Azad University

Robabeh Gholami: Instructor, Almustafa International University

Susan Ghaffarian: Associate Professor, University of Religions and Denominations

Advisory Board

Ashraf Hashemi, Mojgan Gaeini, Elaheh Saleh

Address: Qom, Sadouqi Street, Bou Ali Sina Blvd, Jame' ah al Zahra

Tel: 025_32112342

Fax: 025_32904910

Email: ned@jz.ac.ir

Eitaa: @nashriyye

This journal has been prepared in cooperation with the virtual and offline learning center of Jame' ah al Zahra