

معرفت ادیان

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، زمستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ / کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰) حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat. ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک:

۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www. iki. ac. ir & www. nashriyat. ir

نمایه در:

sid. ir & isc. gov. ir & magiran. com & noormags. ir

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

بہشت؛ مفہومی مشترک میان قرآن کریم و عہدین / ۷

آزادہ عباسی

حجیت منابع الہیات مسیحی: مبنا و گسترہ / ۲۱

کے محمد حقانی فضل / احمد رضا مفتاح

از مسیح شبان تا پاپ حاکم و از پاپ حاکم تا پاپ معلم اخلاق / ۴۱

اسماعیل علی خانی

بررسی و تحلیل «شریعت اخلاقی» در مسیحیت کاتولیک / ۵۷

حسن دین پناه

تحلیل چرایی بدعت آمیز بودن جنبش بگینہا در مسیحیت / ۷۷

فاطمہ کیائی

بررسی و تحلیل نظام اخلاقی دین صابئین مندائی / ۹۷

کے عزیز سواری / مسعود صفایی مقدم / سیدجلال ہاشمی / قیس مٹشغش السعدی

اسارت و رهایی بہ روایت سانکپہ و نخجیران مثنوی / ۱۱۵

بخشعلی قنبری

معرفت نجاتبخش با نظر بر احوال نفس مطمئنہ و جیون موکتی در مکتب ودانته / ۱۳۱

نوری سادات شاہنگیان

ملخص المقالات / ۱۴۷

Abstract / ۱۶۲

بهشت؛ مفهومی مشترک میان قرآن کریم و عهدین

Abbasi.a@qhu.ac.ir

آزاده عباسی / استادیار دانشگاه علوم قرآن و حدیث شهر ری (پردیس تهران)

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹

چکیده

مطابق تعالیم ادیان الهی، حیات افراد بشر پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد. با وجود اینکه اعتقاد به معاد، جسمانی و یا روحانی، از ارکان مهم ادیان الهی به شمار می‌رود، اما نوع نگرش نسبت به کیفیت زندگی اخروی، دارای تفاوت‌هایی است. «بهشت» به عنوان یکی از اجزای مهم زندگی سرای باقی، از جمله تعالیم مشترک میان اسلام و مسیحیت است. بهشت عبارت است از جایی که ارواح نیکوکاران به آن راه می‌یابد. ادیان الهی در عین معرفی جایگاه اعلی برای بهشت، به نوعی از مشخص کردن مکان معین طفره می‌روند. بهشت را سرای نعیم جاودانه معرفی می‌کنند. در ادیان الهی در خصوص مسئله ازدواج در بهشت، اختلاف نظرات بسیاری وجود دارد. همچنین، بهشت آدم و حوا در عین اینکه از مشترکات ادیان الهی است، اما در خصوص کیفیت آن، اختلاف نظرات بسیاری دیده می‌شود. این پژوهش برآن است تا اعتقادات مشترک میان اسلام و مسیحیت، در خصوص بهشت را مطرح و وجوه افتراق آن را به بحث بگذارد. بدین ترتیب، به این شبهه که بهشت موصوف در قرآن، مطابق امیال و شهوات زمان نزول قرآن است، نیز پاسخ داده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ادیان الهی، اسلام، مسیحیت، بهشت، نعم بهشتی.

یکی از ضروریات مهم در آموزه‌های بنیادین دینی، در همه ادیان الهی مسئله «رستاخیز» است. از نظر ادیان الهی، حیات افراد بشر پس از مرگ فیزیکی آنها استمرار می‌یابد. اعتقاد به معاد، اعم از جسمانی و یا روحانی و اعتقاد به برپاخیزی اهل قبور، از ارکان ادیان الهی به شمار می‌رود. اما آراء و نظرات ایشان، در خصوص جزئیات زندگی اخروی و کیفیت آن متفاوت است. اگرچه بحث به صورت کلی دارای مشترکاتی است و در اصل وجود معاد و زندگی پس از مرگ اتفاق نظر وجود دارد، اما همین مشترکات در مقایسه و مقارنه با هم دارای تفاوت‌هایی می‌باشند. بهشت و جهنم و برزخ، از جمله مواردی است که ادیان الهی کم و بیش به آن پرداخته‌اند و پرداختن به این امور و بیان نعم بهشتی، فقط مخصوص اسلام و قرآن نیست. آنچه مهم است، جامعیت پرداخت قرآن به این موضوع می‌باشد. بهشت، یکی از مهم‌ترین آموزه‌هایی است که در ادیان الهی به آن تصریح شده است.

چنانکه بیان شد، ادیان الهی به مسئله معاد و زندگی پس از مرگ توجه ویژه‌ای دارند. در میان ادیان الهی، یعنی اسلام، مسیحیت، یهود و زرتشت، بیشترین توجه را دین اسلام به معاد و جزئیات پس از مرگ دارد. پس از دین اسلام، زرتشت و مسیحیت و یهود، به ترتیب به مسئله حیات اخروی توجه‌هایی دارند. به طوری که می‌توان گفت: دین اسلام از لحاظ اصول، کامل‌ترین و روشن‌ترین ادیان الهی به شمار می‌رود. در قرآن کریم، بارها وضع قیامت، دوزخ، برزخ، بهشت مطرح شده است. گوشه‌هایی از زندگی اخروی و حیات پس از مرگ، در قرآن کریم ترسیم شده است. قرآن کریم، هرگونه شک و تردید در خصوص برانگیخته شدن پس از مرگ را رد نموده، و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ كَمَ» (حج: ۵)؛ ای مردم! اگر در رستاخیز شک دارید (به این نکته توجه کنید) که ما شما را از خاک آفریدیم سپس از نطفه و پس از خون بسته سپس مضمغه که برخی دارای شکل است و برخی بدون شکل تا برای شما روشن سازیم. باید توجه داشت که با توجه به آیه ۱۱ سوره توبه و نیز مطالب مطرح شده در سایر ادیان، این مسئله فقط مختص اسلام نیست. از آن جمله، آئین مسیحیت نیز حاوی مطالب گوناگونی در زمینه مباحث و اعتقادات اخروی است. این مطالب هم در کتب مقدس عهد عتیق و عهد جدید و هم در کتب تاریخی پس از آن دیده می‌شود.

در عهد قدیم، اصولاً تعریف مشخصی از دنیای پس از مرگ نمی‌توان یافت (ر.ک: الشلی، ۱۹۷۳، ص ۱۹۵)، فقط اعتقاد به ابدیت در آن هویدا است. اعتقادات اولیه در عهد قدیم، تنها دال بر این است که «بیهوه»، مظهر کامل عدالت است. در ادوار باستانی، مختصر عقیده ساده و اجمالی داشتند، آنها می‌پنداشتند که اموات پس از مرگ به حفره و هاویه‌ای فرو افتاده، و در آنجا وجود بیرنگ و حیاتی نامعلوم خواهند داشت. آن مکان را به زبان خود «شئول» می‌نامیدند که ظلمت، سکوت و فراموشی مطلق است. این عقیده، بعدها رفته رفته محو و به جای آن و به تفصیل، عقاید دیگری قرار گرفت. باتوجه به سایر منابع، چنین به دست می‌آید که ظاهراً بعدها علما رأی دادند که دنیای جاوید، شامل دو قسمت است که برای ارواح بدکار و نیکوکار می‌باشد. این هر دو، جنبه جاودانی دارند. ارواح پارسا به مأمی ابدی می‌روند که جایگاه همه گونه خوشی است و ملائک خیر در آن با ایشان همراه‌اند (بی‌ناس، ۱۳۷۵، ص ۵۴۹).

با تأمل در اسفار خمسه تورات، هیچ سخنی از رستاخیز، جزاء بهشت و جهنم دیده نمی‌شود. در سایر کتب عهد عتیق نیز در مورد زندگی پس از مرگ، اشاراتی گذرا دیده می‌شود (ر.ک: مزامیر ۴۹: ۱۹ و ۸۸: ۲۲ و ۱۷: ۱۱۵ و کتاب ایوب ۱۰: ۲۲ و ۱۷: ۱۶؛ کتاب جامعه ۹: ۱۰).

لازم به یادآوری است با وجود اینکه پرداختن به مسئله معاد در عهد عتیق بسیار کم و نادر است، اما در مسیحیت بطور قطعی تعلیم داده می‌شود که برای همه افراد مطمئناً روز قضا و جزا وجود دارد. در آن روز، افراد صالح به مقام لذتِ مصاحبت با خداوند نائل می‌شوند. افراد شرور با تبعات سخت دوری از خدا مواجه خواهند شد. در اینجا چند نمونه از عهد قدیم و جدید ذکر می‌شود (ر.ک: تثنیه ۳۲: ۳۹ و اشعیا ۲۶: ۱۹ و قرتیان ۵: ۱۰ و لوقا ۲۳: ۴۳ و رومیان ۸: ۱۱ و متی ۲۵: ۴۶ و ۱۹: ۲۹ و یوحنا ۳: ۱۵ و ۴: ۱۴ و ۶: ۳۹).

– «تمام مردگان زنده خواهند شد، بعضی برای زندگی جاودانه و برخی برای شرمساری و خواری جاودانی» (دانیال ۱۲: ۲).
 – «اما مردگان قوم تو زنده خواهند شد، از خاک بر خواهند خاست؛ زیرا شب‌نم تو بر بدن‌های ایشان خواهد نشست و به آنها حیات خواهد بخشید. کسانی که در خاک زمین خفته‌اند، بیدار شده، سرود شادمانی سر خواهند داد» (اشعیا ۲۶: ۱۹).

– «خداوند می‌میراند و زنده می‌کند، و به گور فرو می‌برد و بر می‌خیزاند» (اول سموئیل ۲: ۶).

– «خود را فریب مدهید؛ خدا را استهزاء نمی‌توان کرد؛ زیرا که آنچه آدمی بکارد همان را درو خواهد نمود» (رساله پولس رسول به غلاطیان ۶: ۷).

– «از روح حیات جاودانی خواهد دمید.» (رساله پولس به غلاطیان ۶: ۹).

به نظر می‌رسد، که اصل وجود معاد در ادیان الهی، یکی از ضروریات به شمار می‌رود. این مسئله فقط مختص اسلام و قرآن کریم نیست. تفاوت‌های موجود، در ادیان اختلافاتی در کیفیت و کمیت زندگی پس از مرگ است. بهشت، به عنوان یک از اجزای سرای باقی مسئله‌ای است که در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود. در این زمینه، مشترکات ادیان الهی در مورد بهشت مطرح و به اختلافات احتمالی در این خصوص اشاره خواهد شد. قرآن کریم به صراحت بیان می‌کند که بهشت، وعده‌ای الهی است که در همه ادیان الهی به آن بشارت داده شده است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعَدَاً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ» (توبه: ۱۱)؛ خداوند از مومنان جانها و اموالشان را خریداری کرده که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد... این وعده حقی است.

مسئله تحقیق

پس از طرح سؤال پژوهش، لازم است نکته‌ای بیان شود و آن اینکه در میان پژوهشگران علوم دینی، بحثی مطرح است مبتنی بر اینکه آیا قرآن مطابق فرهنگ خاصی نازل شده است، یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا قرآن متأثر از فرهنگ زمانه خود است؟ در این عرصه، بحث‌های زیادی صورت گرفته است. موافقان و مخالفان نیز ادله خود را مطرح کرده‌اند. یکی از بخش‌های مهم این بحث، توجه به اوصاف بهشتی است که قرآن آن را معرفی می‌کند.

نکته مهم اینجاست که آیا قرآن توصیفاتی از بهشت را نقل می‌کند که مطابق با حسرت‌های مردم عرب جاهلی باشد؟ مثل نهرهای جاری و... در حالی که این اوصاف، برای مردم سایر بلاد جذابتی ندارد؟

در نوشتار حاضر، سعی بر آن است که ضمن دقت و توجه به وجوه مشترک میان قرآن و عهدین در بحث معاد و اینکه اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ در ادیان الهی بیان شده و مسئله بهشت نیز به‌عنوان یکی از ارکان زندگی پس از مرگ می‌باشد. به این سؤال پاسخ داده شود که آیا توصیفات قرآن از بهشت، منحصر به فرد است، یا در عهدین نیز این اوصاف دیده می‌شود؟

با مطالعه‌ای دقیق‌تر در خصوص بهشت، به این سؤالات پاسخ داده می‌شود که حال که وجود بهشت از دیدگاه ادیان الهی امری حتمی است، مکان بهشت کجاست؟ در بهشت چه نعمت‌هایی وجود دارد؟ آیا نعم بهشتی جاودانه است؟ آیا ازدواج از منظر ادیان الهی، یکی از نعم بهشتی محسوب می‌شود؟ نگرش ادیان الهی در خصوص بهشت آدم و حوا، با هم چه تفاوت‌هایی دارد؟

اسامی بهشت

به‌طور کلی از منظر دینی، بهشت مکانی است که ارواح نیکوکاران و پارسایان روی زمین، پس از مرگ در آنجا به سعادت جاوید می‌رسد. اعتقاد به بهشت، هموار یکی از معتقدات بشری بوده است. غالباً به صورت جزئی از مسئله حیات اخروی پس از مرگ، از مهم‌ترین اشتغالات فکری آدمی به شمار رفته است. با این وجود، باید گفت: هیچ‌گاه اعتقاد به بهشت در تعالیم الهی، به اندازه اعتقاد به دوزخ قطعیت و صراحت نداشته است. در قرآن کریم، به بهشت و دوزخ از نظر تعداد، به‌طور مساوی اشاره شده است. اما پس از بررسی مطالب کتب مقدس در سایر ادیان الهی، چنین به نظر می‌رسد که این تساوی برقرار نباشد.

در قرآن کریم، از بهشت با عنوان «الجنة» یاد می‌شود. واژه «الجنة» به‌طور کلی به معنای باغ پوشیده است. اما لغویان این باغ را با کمی تفاوت بیان می‌کنند:

الجنة: هر باغ دارای درختی است که با درختانش زمین پوشیده شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ذیل ماده جن). همچنین گفته شده است که الجنة: باغی از خرما و درختان و اصل آن از بستر است و از آنجا که شاخه‌های آن، همه را می‌پوشاند، به «جنت» نامیده شده است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۸). مطابق برخی از دیدگاه‌ها الجنة: بوستانی است دارای درخت و خرما و در آن نوعی تخصیص است که گویند برای خرما و غیر آن می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰). فراهیدی می‌گوید: الجنة: بوستان و آن بوستانی است دارای درختان و آبادانی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۲).

لازم به یادآوری است که ابن منظور، از قول ابوعلی، در التذکره یاد آور شده است که واژه «الجنة» در کلام عرب وجود ندارد. این واژه تنها در قرآن کریم و بعدها در احادیث به کار رفته است. منظور از آن، سرای نعیم الهی در آخرت است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۰۰).

علاوه بر الجنة، بهشت به نام‌های دیگری در قرآن به کار رفته است. در خصوص سایر نام‌های بهشت، ابن عباس می‌گوید: «جمع کلمات جنت به صورت جنات به کار رفته است. این به خاطر بهشت‌های هفتگانه است که عبارتند از: جنة الفردوس، عدن، جنة النعیم، دارالخلد، جنة المأوی، دارالسلام، علیین» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۰۴). لازم به یادآوری است که اسامی دیگری نیز برای بهشت در قرآن به کار رفته است. برخی از آیات قرآن در این خصوص عبارتند از:

- «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا» (نساء: ۱۲۴)؛ و کسانی از مردان یا زنان که بخشی از کارهای شایسته را انجام دهند، در حالی که مؤمن باشند، پس اینان وارد بهشت می‌شوند، و به اندازه گودی پشت هسته خرما مورد ستم قرار نمی‌گیرند.

- «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف: ۱۰۷)؛ کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، باغ‌های فردوس محل پذیرائی آنها خواهد بود.

- «جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا» (مریم: ۶۱)؛ وارد باغ‌های جاودانی می‌شوند که خداوند رحمان بندگان را به آن وعده داده است هر چند که آن را ندیده‌اند مسلماً وعده خدا تحقق یافتنی است.

- «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَمِي عَلِيٍّ» (مطففين: ۱۸)؛ این چنین نیست [که این سبک مغزان درباره نیکان می‌پندارند] بلکه پرونده نیکان در علیین است.

در اناجیل نیز مانند قرآن مجید، بهشت به اسامی متعددی نامیده شده است. که از آن جمله، می‌توان به چهار نام بهشت، اعلی علیین، فردوس و عدن اشاره کرد.

پولس در نامه دوم خود، در بیان رؤیای خود می‌گوید:

چهارده سال پیش به آسمان برده شدم. از من نپرسید که جسمم به آنجا رفت یا روحم؛ خود نیز نمی‌دانم؛ فقط خدا می‌داند. به هر حال خود را در بهشت دیدم. در آنجا چیزهایی حیرت‌انگیز و غیر قابل وصف شنیدم که اجازه ندارم درباره آنها به کسی چیزی بگویم (دوم قرتیان: ۱۲: ۴-۲).

بنابراین چون او به اعلی علیین صعود نمود. اسیری را به اسیری برد و بخشش‌ها به مردم داد (افسیان ۴: ۸).

واژه «فردوس» بنابر آنچه هاکس می‌گوید: ریشه‌ای فارسی دارد و به معنای باغ و بستان است. (هاکس، ۱۳۷۷ ش، ص ۶۴۷). این واژه همانند قرآن کریم، در اناجیل نیز تعبیر فردوس نیز به کار رفته است: «عیسی به وی گفت: هر آینه به تو می‌گویم که امروز با من در فردوس خواهی بود» (لوقا ۲۳: ۴۳).

لازم به یادآوری است که واژه «فردوس»، فقط در انجیل لوقا آمده است (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

واژه «عدن»، که در ترجمه لاتینی کتاب مقدس مغفول مانده، برای نخستین بار در متن عبری باب دوم کتاب پیدایش، به شکل (gan Eden) در سفر پیدایش آمده است. عدن، آن باغی است که خداوند، آدم و حوا را پس از آفرینش در آن جای داد (ماسون، ۱۳۸۶، ص ۹۵۵).

در تلمود آمده است: «به هر فرد عادل و نیکوکار منزلی در گن (باغ) عدن می‌دهند که مناسب با شأن و منزلت اوست» (کهن، ۱۳۵۰ ش، ص ۳۸۸).

مکان بهشت

پس از آنکه بیان شد، وجود زندگی اخروی و حیات پس از مرگ، یکی از ضروریات ادیان الهی است. اینکه در ادیان الهی، بهشت جزئی مهم از زندگی اخروی می‌باشد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که مکان بهشت کجاست و نظریه ادیان الهی در این خصوص چیست؟

چنانکه قبلاً بیان شد، دین اسلام مفصل‌ترین و روشن‌ترین بحث در خصوص معاد را مطرح می‌کند. اما با این وجود، باید پذیرفت که کجایی بهشت از دیدگاه اسلام و در زبان قرآن کریم، از جمله امور غیبی به حساب می‌آید. قرآن کریم در خصوص مکان بهشت، فقط به وسعت آن در دو آیه اشاره کرده است: «... وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ...» (آل عمران: ۱۳۳)؛ و بهشتی که وسعت آن آسمان‌ها و زمین است؛ همچنین «... جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...» (حدید: ۲۱)؛ و بهشتی که پهنه آن مانند پهنه آسمان و زمین است. *تفتازانی* در خصوص عدم امکان تعیین مکان برای بهشت می‌گوید:

در خصوص جایگاه بهشت دلیل روشنی وجود ندارد اما اکثریت معتقد هستند که جایگاه بهشت بالای آسمان‌های هفتگانه است و به آیه «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» استناد کرده‌اند، اما در این مسئله، حق آن است که از اظهار نظر قطعی دست برداشته و علم آن را به خدای دانا واگذاریم. (تفتازانی، ۱۴۰۱ ق، ج ۲، ص ۲۲۰).

لازم به یادآوری است که در برخی از روایات اسلامی، مطالبی در خصوص مکان بهشت دیده می‌شود که در روایات از «آسمان» به عنوان جایگاه بهشت یاد می‌گردد. این روایات، غالباً توسط یکی از شاگردان *ابن عباس* نقل شده است که وی فردی کذاب و دروغگو به شمار می‌رود. لذا روایات وی قابل استناد نمی‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸، ص ۱۲۷).

در مورد مشخص کردن مکان بهشت، در میان مسیحیان، به خصوص علمای مصر قدیم، اختلاف نظرانی وجود دارد: گروهی اعتقاد دارند که بهشت زیرزمین یا پشت کوه غربی؛ آنجا که خورشید غروب می‌کند و یا در جزیره‌ای میان بحرالابيض الوسطی دریای مدیترانه قرار دارد (عبدالباری، بی‌تا، ص ۳۴). لازم به یادآوری است که در این خصوص، نظرات متعدد دیگری نیز وجود دارد (ر.ک: ذکری، ۱۹۲۳م، ص ۱۱۳).

از دیدگاه مسیحیان، بهشت، عالم ملکوت است و در ماورای آسمان مرئی قرار دارد. چنانکه بیان شد، در اناجیل از آسمان نیز تعبیر «فردوس» شده است (لوقا: ۲۳). در آیین مسیحیت و در عهد جدید، بهشت عالم ملکوت است. درجه سعادت ازلی ارواح پارسا، متناسب با اندازه‌ای است که ایشان از فیض دیدار پروردگار و درک جمال و جلال او برخوردار هستند؛ زیرا این دیدار در حد کمال سعادت است و چیزی مافوق آن متصور نیست. چنانکه بیان کردیم، در عهد قدیم اشاره مشخصی به «بهشت» و قرارگاه جاودانی ارواح آمرزیده نمی‌توان یافت.

در عهد قدیم، در مورد سرای بعد از مرگ، اشاراتی اندک وجود دارد و آن را مکانی سرد و تاریک، که قلمرو ظلمت و سکوت معرفی شده است.

برخی از نمونه‌ها در این خصوص عبارتند از:

- «اما او سرانجام به جایی که اجدادش رفته‌اند خواهد شتافت و در ظلمت ابدی ساکن خواهد شد» (مزمیر ۴۹: ۲۰).
 - «بزودی میروم و دیگر باز نمی‌گردم. به سرزمینی میروم که سرد و تاریک است، به سرزمین ظلمت و پریشانی، به جایی که خود نور هم تاریکی است» (کتاب ایوب ۱۰: ۲۲).
 - «از مرگ ترسی نداریم، بلکه از آن استقبال می‌کنیم، چون می‌دانیم که پس از مرگ نزد خداوند رفته، در خانه آسمانی مان به سر خواهیم برد» (دوم قرتیان ۵: ۸).
- با توجه به آنچه گذشت در خصوص مکان بهشت از دیدگاه ادیان الهی، به دست می‌آید که ادیان الهی در عین معرفی جایگاه بلند و اعلی برای بهشت، به نوعی از مشخص نمودن مکانی معین برای بهشت طفره رفته، فقط به بیان این نکته که بهشت در مکانی اعلی است، بسنده نموده‌اند.

بهشت سرای نعیم جاودانه

در نظر ادیان الهی حیات روحانی افراد بشر، پس از مرگ ادامه یافته، کیفیت حیات اخروی افراد، به نوع اعمال و رفتارشان در زمان حیات دنیوی آنها بستگی دارد. چنانکه بیان شد، بهشت از دیدگاه ادیان الهی، جایگاه افراد نیکوکار است. بهشت سرای نعیم الهی بوده، زندگی در آن همیشگی و جاودانه است. اسلام و مسیحیت به زندگی جاوید و دوام نعمت‌های بهشتی تصریح دارند:

در قرآن کریم آمده است: «يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۲۱)؛ پروردگارشان آنها را به رحمتی از ناحیه خودش، و رضایت خوش و باغ‌هایی از بهشت بشارت می‌دهد که در آن نعمت‌های جاودانه دارند. خدای تعالی مؤمنان را به رحمتی از خود، که از بزرگی قابل اندازه‌گیری نیست و رضوانی مانند آن و بهشت‌هایی که در آنها پایدار هست و به هیچ وجه از بین نمی‌رود و خود ایشان هم بدون اجل و یقین مدت جاودانه در آنها خواهند بود، بشارت می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۷۴). در این آیه قرآن کریم، با سه عبارت تأکید می‌کند که نعم بهشتی جاودانه است: واژه اول کلمه «مقیم» است؛ به معنای دائم و غیر منقطع. دومین عبارت «خالدین فیها» است. و سومین عبارت «ابدأ». این نهایت ثواب است که از ناحیه خداوند در نظر گرفته شده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵).

در آیین مسیحیت نیز به همیشگی بودن نعم الهی تصریح شده است. نمونه‌هایی از این موارد عبارتند از: «مزد گناه موت است اما نعمت خداوند حیات جاودانی است» (رساله پولس به رومیان ۶: ۲۳).

- «هر که بخاطر من از برادر و خواهر، پدر و مادر و فرزند، خانه و زمین چشم ببوشد، صد چندان بیشتر خواهد یافت و زندگی جاوید را نیز بدست خواهد آورد» (متی ۱۹: ۲۹).

- «هر که برای خدمت به ملکوت خدا، مانند شما خانه، زن و فرزندان، برادران و خواهران، و پدر و مادر خود را ترک کند، در همین دنیا چندین برابر به او عوض داده خواهد شد و در عالم آینده نیز زندگی جاودانی را خواهد یافت» (لوقا ۱۸: ۳۰).

- «تمام مردگان زنده خواهند شد، بعضی برای زندگی جاودانی و برخی برای شرمساری و خواری جاودانی» (دانیال ۱۲: ۲).
- «جایگاه لذت و شادمانی ابدی و کانون سعادت و خوشبختی جاویدان که برای نیکوکاران تعیین شده است، گن عدن یا باغ عدن که همان بهشت معروف است نام دارد» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۸۷).
- نمونه‌های دیگری از این بحث، در یوحنا ۴: ۱۴ و ۶: ۶۸ و ۳: ۱۵؛ متی ۲۵: ۴۶ و رومیان ۶: ۲۲ آمده است.
بدین ترتیب، به جاودانه بودن بهشت، هم در اسلام و هم در مسیحیت تصریح شده است.

بهشت مکان آسایش

بهشت سرای آسایش و آرامش است که ارواح نیاکان، پارسایان و مؤمنان واقعی پس از مرگ، در آن مکان سراسر خوبی و نشاط ساکن می‌گردد. بهشت سرای نعیم جاودانه است. حال این سؤال مطرح می‌شود که این نعیم جاودانه، شامل چه نعمتهایی است و بهشتیان از چه نعمتهای بهرمند می‌گردند؟

در یک نگاه کلی، قرآن وقتی سخن از نعم بهشتی مطرح می‌کند، بر عظمت و غیرقابل تصور بودن آن تأکید دارد: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷)؛ پس هیچ کس نمی‌داند چه چیزهایی که مایه شادمانی و خوشحالی آنان است، به پاداش اعمالی که همواره انجام می‌دهاند، برای آنان پنهان داشته‌اند... در آیات دیگری نیز اشاره دارد که نعم الهی در بهشت، غیرقابل تصور و درک است (ق: ۳۵).

- در روایات نبوی نیز به این موضوع تصریح شده است: «برای بندگان صالح و شایسته‌ام در بهشت نعمتهایی آماده کرده‌ام که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی آن را شنیده و حتی بر قلب انسانی خطور نکرده است» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲).

مشابه این آیات و روایات، مطالبی هم در تعالیم مسیحیت دیده می‌شود:

- «خدا برای دوستداران خود چیزهایی تدارک دیده است که هیچ انسانی هرگز ندیده، نشنیده و به فکرش نیز خطور نکرده است» (اول قرنیتان ۲: ۹).

- در یک نگاه کلی، می‌توان نعم بهشتی را به دو بخش معنوی و مادی تقسیم کرد: این تقسیم بندی، افزون بر قرآن، در متون مقدس مسیحیت نیز دیده می‌شود. در میان مسیحیان، اختلافاتی در مورد کیفیت سرای باقی وجود دارد؛ یعنی ایشان در خصوص اینکه نعم بهشت مادی است یا معنوی، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در این راستا، مسیحیان به دو گروه تقسیم می‌شوند (الخطیب، بی تا، ص ۲۴): گروهی معتقدند: در بهشت خوردن و آشامیدن و نکاح وجود ندارد. ایشان برای اثبات نظرات خود، به مطالب انجیل مرقس استناد می‌کنند. این گروه معتقدند: نعم بهشتی در اتصال به پروردگار و لقاء خداوند و ذات اقدس او منحصر می‌شود. در مقابل، گروه دوم معتقدند زندگی آخرت به

زندگی در دنیا شبیه است و در آن، اکل و شرب و نکاح وجود دارد. این گروه، به مطالب در انجیل متی و یوحنا استناد می‌کنند(ر.ک: متی ۲۶: ۳۹؛ ۱۹: ۲۹) این نوع زندگی، با حیات دنیوی متفاوت است و آن اینکه، هیچ نوع سختی و مشقت در آنجا وجود ندارد(عبدالباری، بی‌تا، ص ۳۳).

الف. نعم معنوی در بهشت

در مرتبه نخست، متون مقدس دینی، به نعم معنوی موجود در بهشت اشاره دارند. این نعم معنوی، در محدودهٔ زمان و مکان قرار نمی‌گیرند و قابل مقایسه با نعم موجود دنیوی نیست. برخی از این نعمت‌های معنوی عبارتند از: سلام خداوند بر نیکان(یس: ۵۸؛ اعراف: ۴۶؛ زمر: ۷۳؛ نحل: ۳۲؛ رعد: ۲۴)، رضایت و خشنودی پروردگار(حدید ۲۰؛ آل عمران: ۲۱؛ توبه: ۲۱ و ۷۲)، عدم وجود هرگونه ترس و اندوه در بهشت(اعراف: ۴۹؛ زخرف: ۶۸)، شادمانی و سرور(یس: ۵۵؛ زخرف: ۷۰)، مغفرت و رحمت الهی(نساء: ۹۶؛ توبه: ۲۱؛ آل عمران: ۱۳۳ و ۱۳۶) همنشینی با نیکان، بهشتیان و ملائکه(نساء: ۶۹).

امنیت، آرامش و آسایش، مصاحبت با سایر بهشتیان، جزء نعم معنوی بهشت محسوب می‌شود که در آیات متعددی از قرآن کریم، بدان اشاره شده است: می‌فرماید: «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَ مَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ»(حجر: ۱۸)؛ در آنجا خستگی و رنجی به آنان نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آنجا اخراج نمی‌شوند.

در تعالیم مسیحیت نیز برخی از این نعم معنوی دیده می‌شوند. در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

در رساله پولس به فیلیپیان آمده است:

– «اگر چنین کنید، از آرامش خدا بهره‌مند خواهید شد، آرامشی که فکر انسان قادر به درک آن نیست. این آرامش الهی به فکر و دل شما که به عیسی مسیح ایمان آورده‌اید، راحتی و آسایش خواهد بخشید»(رساله پولس به فیلیپیان ۴: ۷).
«خدا برای دوستان خود چیزهایی تدارک دیده است که هیچ انسانی هرگز ندیده، نشنیده و به فکرش نیز خطور نکرده است»(اول قرنتیان ۲: ۹).

از جمله نعم معنوی بهشتی، که ادیان الهی به طور مشترک به آن اشاره دارند، حضور نزد پروردگار یا لقاء خداوند است. در آیات قرآن کریم چنین آمده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»(کهف: ۱۱۰)؛ پس کسی که دیدار[پاداش و مقام قرب] پروردگارش را امید دارد، پس باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نکند. نمونه‌های دیگری از این بحث، در آیه ۱۵۴ سوره انعام آمده است. بر اساس نگاه تلمود، عالی‌ترین نعمت بهشتی و بهترین لذتی که نیکان در بهشت می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، بودن ایشان در باغ عدن و در حضور خداوند است:

در جهان آینده ذات مقدس متبارک ضیافتی برای عادلان و نیکوکاران در گن عدن ترتیب خواهد داد... در آن هنگام فرزندان اسرائیل به حضور ذات قدوس متبارک چنین خواهند کرد، آیا ممکن است میزبانی برای میهمان خویش ضیافتی ترتیب دهد، و خود نزد آنها ننشیند؟... و در آن لحظه او به گن عدن نزول اجلال خواهد فرمود(کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۸۹).

ب. نعمت‌های مادی در بهشت

گستره نعم مادی بهشت وسیع است. به طور کلی اطعمه، اشربه، البسه بهشتی و تخت‌های آراسته و نه‌رهای جاری و... همگی جزء نعم مادی بهشت محسوب می‌گردند. بررسی آیات متعددی از قرآن کریم، گویای این مطلب است. در اینجا برخی از نعم مادی بهشت، که در قرآن به آن اشاره شده است، بیان می‌گردد: در بهشتی که قرآن آن را به تصویر می‌کشد، گرسنگی و تشنگی وجود ندارد و در آنجا انواع میوه‌ها وجود دارد (واقعه: ۲۹ و ۳۲؛ الرحمن: ۶۸؛ انعام: ۹۹؛ الانبیاء: ۳۱ و ۳۲). علاوه بر میوه‌ها، از انواع گوشت‌ها بخصوص گوشت پرنده‌گان یاد شده است (ر.ک: واقعه: ۲۱؛ طور: ۲۲). نوشیدنی‌های بهشتی، بخش دیگری از نعم مادی بهشت هستند (ر.ک: انسان: ۵ و ۱۷ و ۲۱؛ ص: ۵۱؛ مطففین: ۲۶-۲۵؛ محمد: ۱۵؛ واقعه: ۱۸). یکی دیگر از نعم مادی بهشت، این است که در قرآن وجود هرگونه سرمای شدید در بهشت را منتفی می‌داند (ر.ک: انسان: ۱۳).

در آیین مسیحیت نیز تصویری از بهشت موعود پرهیزکاران ترسیم شده است که این تصاویر، نمایانگر همه گونه نعم مادی در بهشت برای اهل آن است. چنانکه در عهد جدید آمده است:

«... ومن ملکوتی برای شما قرار می‌دهم چنانکه پدرم برای من مقرر فرمود تا در ملکوت من از خوان من بخورید و بنوشید و بر کرسی‌ها نشسته و بر دوازده سبط اسراییل داوری کنید» (لوقا: ۲۲).

«آنان از این پس، از گرسنگی و تشنگی و گرمای سوزان نیمروز در امان خواهند بود» (مکاشفه یوحنا ۷: ۱۶).

در خصوص تعلیمات تلمود در مورد نعم بهشتی، باید گفت:

«در جهان آینده ذات قدوس متبارک ضیافتی از گوشت لوباتان برای عادلان و نیکوکاران ترتیب خواهد داد...» (کهن، ۱۳۵۰ش، ص ۳۸۹).

«شرابی خواهد بود از شش روز خلقت (اولیه) در انگور محفوظ باقی مانده است» (براخت ۳۴ب).

لازم به یادآوری است که در نکته‌ای تأمل برانگیز در بخشی از تلمود آمده است: «در جهان آینده نه خوردن هست و نه آشامیدن» (براخت ۱۷ الف).

با توجه به بررسی‌های انجام شده، به دست می‌آید که در اسلام و مسیحیت، به وجود نعم مادی در بهشت اشاره، بلکه تصریح شده است.

ازدواج در بهشت

چنان که بیان شد، به طور کلی نعم بهشتی را می‌توان به دو بخش مادی و معنوی تقسیم نمود. ازدواج یکی از نعم مادی در بهشت است که ادیان الهی، هریک به نوعی به آن توجه دارند. البته توجه هریک با دیگری متفاوت و گاه متناقض است.

قرآن کریم از تزویج با حوربان بهشتی، به عنوان یکی از نعم الهی یاد می‌کند. تصریح دارد که اهل بهشت از این نعمت الهی برخوردار هستند. (گفته شده که در بهشت ازدواج راه ندارد بلکه منظور قرین بودن اهل بهشت با حور العین است. طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۰۵). در مورد کیفیت و نوع ازدواج بهشتی میان مفسران مسلمان، دو دیدگاه وجود دارد؛

گروه اول، معتقدند ازدواج در بهشت، تمام خصوصیات ازدواج دنیوی را دارا می‌باشد. و واژه «تزووج» مطرح شده در آیات را به معنای «تنکیح» در نظر می‌گیرند. چنانکه ذیل آیه «... وَ زَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (دخان: ۵۴؛ طور: ۲۰)؛ و آنها را با حورالعین تزووج می‌کنیم. اُخفش می‌گوید: که منظور از «تزووج» در این آیه، همان ازدواج معروف است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۵). همچنین، مجاهد می‌گوید: منظور این آیه آن است که در بهشت حوریه‌ای را به نکاح اهل بهشت در می‌آوریم (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۳). طبری نیز در تفسیر خود، تصریح می‌کند که منظور از «تزووج» در این آیه نکاح است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۸۲).

گروه دوم از مسلمانان، کسانی هستند که معتقدند: تزووج در بهشت به معنای تنکیح نمی‌باشد و صرفاً به معنای قرین یکدیگر و در کنار هم بودن است. طبرسی ذیل آیه «كَذَلِكَ وَ زَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» می‌گوید: مراد از تزووج اهل بهشت با حوریان، این است که قرین حوریان هستند؛ چون این تزووج به معنای ازدواج اصطلاحی نیست، بلکه از زوج به معنای قرین است که معنای اصلی لغوی آن است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۲۶). این دیدگاه را علامه طباطبائی نیز مطرح کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۲۹).

در آیین مسیحیت و در اناجیل، تصریح شده است که در سرای باقی، نکاح وجود ندارد. چنانکه در انجیل متی آمده است: «در قیامت نه نکاح می‌کنند و نه نکاح کرده می‌شوند، بلکه مثل ملائکه خدا در آسمان می‌باشند (متی: ۲۲).

شیخ جواد بلاغی، در *احتجاجات* خود تصریح می‌کند که این عقیده، یعنی عدم وجود ازدواج، یکی از خرافاتی است که به دین مسیحیت راه یافته است (بلاغی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۲؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۶). عهد قدیم نیز همانند سایر موارد، در این خصوص نیز ساکت است و مطالب مهمی را بیان نمی‌کند. اگر چه برخی از این گونه تصاویر، از ضیافت‌های بهشتی و تخت‌های آراسته برای افراد عادل در سنت یهودی نیز دیده می‌شود. اما بحثی از نکاح مطرح نیست.

از بررسی عقاید موجود در این خصوص به دست می‌آید که توافقی در ادیان الهی در خصوص اینکه ازدواج، یکی از نعم بهشتی هست یا نه، وجود ندارد. دیدگاه گروه اول از مسلمانان، با اعتقادات مسیحیان کاملاً در تضاد است و ظاهراً هیچ گونه مشابهتی دیده نمی‌شود. اما دیدگاه گروه دوم از مسلمانان، کاملاً با نظرات و اعتقادات مطرح شده در عهد جدید مطابقت دارد.

بهبشت آدم و حوا

یکی از مباحث مهم مطرح در ادیان الهی، بحث در مورد بهشتی است که آدم و حوا در آن سکونت داشته‌اند. اینکه آدم و حوا در کدام بهشت سکونت داشته‌اند و علت هبوط ایشان چه بوده است؟ از مجموع آیات قرآن، مربوط به خلقت انسان به دست می‌آید که آدم و حوا، از ابتدا برای زندگی در زمین خلق شده بودند. از این رو، در قرآن کریم آمده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. آنچه در جریان سکونت آدم در بهشت و سپس، نزول و هبوط به زمین در قرآن کریم آمده است، در حقیقت بیانگر بخشی از قوس

نزولی خلقت انسان است. آدم در سیر نزولی، ابتدا در بهشت برزخی ساکن می‌شود که عالمی پایین‌تر از عالم ملائک و روح است و بالاتر از ماده و خاک قرار دارد. بهشتی که حضرت آدم قبل از هبوط به زمین بطور موقت در آن ساکن شد، بهشت جاودان اخروی نبوده است؛ زیرا اولاً، بهشت اخروی (جنة الخلد)، جاودان و دائمی است و در آیات بسیاری، بر جاودانگی و دائمی بودن آن تأکید شده است. اینکه اگر کسی وارد آن شود، هرگز از آن خارج نخواهد شد. ثانیاً، در بهشت اخروی (جنة الخلد) ابلیس و وسوسه‌های شیطانی راه ندارد. در حالی که بنابر نص صریح قرآن کریم، آدم و حوا در آن بهشت فریب شیطان را خوردند: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ... فَذَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ» (اعراف: ۲۰ و ۲۱). پس شیطان آن دو را وسوسه کرد... و به این ترتیب آنها را با فریب فرود آورد. همچنین، در تعالیم اسلامی دلایلی وجود دارد که بهشت و آدم و حوا، از جنس باغ‌های زمینی نبوده است. از آن جمله، می‌توان به صریح آیات مخصوص هبوط به زمین اشاره کرد (بقره: ۳۶).

در عهد قدیم، بهشت آدم و حوا جایی است که خداوند (میوه) در بدو خلقت، آدم و حوا را در آنجا آفرید و خواست که آنجا را اقامتگاه جاوید نوع بشر قرار دهد تا در آن، افراد بشر از درد، بیماری، پیری و مرگ مصون باشند و سعادت جاوید داشته باشند. اما آدم، با گناه خوردن میوه شجره ممنوعه، که حوا عامل آن بود، از این بهشت طرد شد و از آن پس، دیگر از این باغ، که «عدن» بود، اثری نماند (سفر پیدایش: ۲ و ۳).

– لازم به یادآوری است که در تورات، بعد از فصول اول (سفر پیدایش: ۲ و ۳)، دیگر از این باغ عدن سخنی به میان نمی‌آید. چنین به نظر می‌رسد که یهودیان برای همیشه این «بهشت اولیه» را از دست رفته دانسته‌اند.

– در عهد جدید، بعد از فرشتگان، آدمیان، مخلوقات برگزیده خداوند هستند. خداوند، انسان را به صورت خود و بدون نقص و معصوم آفرید و او را در باغ بهشت جای داد تا پیوسته با بیگناهی و صفا در آن به سر برد. اما آدم و حوا، با غرور و بلندپروازی خود از فرمانی که خداوند برای آزمایش فرمانبرداری ایشان به آنها داده بود و آنها را از خوردن میوه درخت «معرفت نیک و بد» منع کرده بود، سر باز زدند. از این راه، به خدا عصیان ورزیدند و در نتیجه، طرد شدند (رک: پیدایش ۳: ۱۰-۱۴).

– «خداوند آدم را در باغ عدن گذاشت تا در آن کار کند و از آن نگهداری نماید و به او گفت: از همه میوه‌های درختان باغ بخور، بجز میوه درخت نیک و بد؛ زیرا اگر از میوه آن بخوری مطمئن باش خواهی مرد» (پیدایش: ۱۵-۱۷). از مجموع این بررسی‌ها، به دست می‌آید که بهشت آدم و حوا فقط در قرآن کریم است که از لحاظ مشخصات با بهشتی، که مومنان پس از مرگ و در دنیای جاویدان به آن می‌روند، تا حدودی مشابهت دارد. توجه به این نکته ضروری است که بهشتی که آدم پیش از هبوط در آن بوده، بهشت جاودان نبوده، بلکه بهشت برزخی بوده که غرأثر بشری در آنجا ظاهر و آشکار شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۴۶). شواهد فراوانی نشان می‌دهد که بهشت آدم و حوا، غیر از بهشت اخروی است؛ چرا که آن پایان سیر انسان است و این آغاز سیر او بود (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۷).

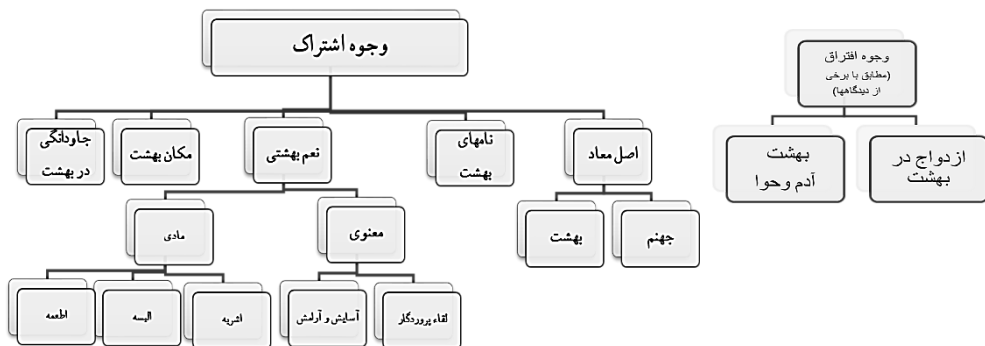
در آیین مسیحیت، این بهشت نخستین جایگاه بشر محسوب شده، دیگر جایی برای آن در آینده بشر در آن

متصور نیست. سرنوشت او در دنیای جاویدان برای بهشت دیگری رقم می‌خورد. از عهد قدیم بر می‌آید که خداوند انسان را در سرزمین عدن، که در زمین برای انسان ایجاد نموده بود، مسکن داد. ولی قرآن، بهشت را مسکن اولیه انسان معرفی می‌کند (اشرفی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

در ادیان الهی، همانطور که خداوند سر آغاز همه چیز است، پایان همه چیز نیز هست. در همه ادیان توحیدی، خط سیر وجودی انسان از خدا آغاز شده و به او ختم می‌گردد. زندگی انسان، از دیدگاه ادیان الهی در این دنیا پایان نمی‌یابد. ادیان الهی برای پیروان خود، چشم‌اندازی از زندگی اخروی را ترسیم می‌کنند. در این چشم‌انداز، بهشت جایگاه نیکوکاران، پارسایان و مؤمنان حقیقی است. مکان بهشت و جایگاه حقیقی آن، بطور قطع معلوم نیست. فقط علو مرتبه و جایگاه آن از مسلمات به شمار می‌رود. نعم بهشتی، از جاودانگی برخوردار هستند و اهل بهشت برای همیشه در بهشت جاودان خواهند بود. در بهشت، برای اهلش سرای خوشی و شادمانی جاودانه است. ادیان الهی، ضمن بیان اسامی مختلف برای بهشت از نعم مادی و معنوی آن نام برده‌اند. با وجود مشترکات بسیار در مورد بهشت، این حقیقت به چشم می‌خورد که این اختلافات خدشه‌ای به اصل مسئله بهشت و نعم جاودانه آن وارد نمی‌کند، آنچه مسلم است اینکه بهشت جزء لاینفک سرای باقی و جایگاه نیکوکاران است.

آنچه به روشنی از این نوشتار به دست می‌آید این است که بهشت و نعم آن، اختصاص به دین اسلام ندارد؛ و چنین نیست که خداوند این نعم را فقط در قرآن کریم، آن هم مطابق با امیال اعراب مطرح کرده باشد. از این رو، این سخن که نعم بهشتی متناسب با احوال مردمان زمان نزول قرآن بوده است، گزاره‌ای بیش نیست. به عبارت دیگر، با توجه به نکات مطرح شده در این مقاله، مشخص می‌شود که پرداختن به نعم بهشتی، بخصوص نعم مادی مخصوص اسلام و قرآن نیست. فقط به مسلمانان وعده بهشت برین داده نشده است، بلکه در تعالیم سایر ادیان الهی نیز این موضوع مطرح است. این نکته، پاسخ اصلی و مهم به این شبهه است که آیا توصیف قرآن از بهشت، مطابق سلیقه و درک اعراب زمان نزول قرآن بوده است؟! از بررسی انجام شده به دست می‌آید که زندگی پس از دنیا و بهشت، در همه ادیان الهی مطرح شده و جزئیات آن در ادیان گوناگون دارای مشابهت‌هایی می‌باشد.



منابع

عهدین، ترجمه تفسیری، چاپ ۲۰۰۲ م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۰۵ ق، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه.

اشرفی، عباس، ۱۳۸۵، *مقایسه قصص در قرآن و عهدین*، تهران، امیر کبیر.

اکبری دستک، فیض الله، ۱۳۸۶، مقاله «گزاره‌های اناجیل اربعه در باب معاد و مقایسه آنها با گزاره‌های قرآنی»، پژوهش دینی، ش ۱۵، ص ۱۵۷-۱۷۸.

بلاغی، محمدجواد، ۱۴۱۴ق، *الرحله المدرسیه*، بیروت، دارالزهراء للطباعه و النشر و التوزیع.

—، ۱۴۰۵، *الهدی إلى دین المصطفی*، بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات.

بی‌ناس، جان، ۱۳۷۵ ش، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.

تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۱، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان، دار المعارف العثمانیه.

الخطیب، محمد احمد، بی تا، *یوم القیامه فی المسیحیه*، دوحه، جامعه قطر.

ذکری، أنطون، ۱۹۲۳م، *الادب و الدین عند قدماء المصریین*، بی جا، مطبعة المعارف و مکتبته‌ها.

رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱۳۶۲ ش، *مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن*، چ دوم، المکتبه المرتضویه.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

شبللی، احمد، ۱۹۷۳م، *مقارنه الادیان الیهودیه*، چاپ سوم، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.

صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه

طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *مجمع البحرین*، تحقیق سیدأحمد الحسینی، چ سوم، بی جا، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

عبدالباری، فرج الله، بی تا، *یوم القیامه بین الاسلام و المسیحیه و الیهودیه*، آفاق العربیه، بی جا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ هـ، *کتاب العین*، تحقیق مهدی فخرومی، بیروت، موسسه دار الهجرة.

کهن، ابراهام، ۱۳۵۰ ش، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه از متن انگلیسی امیر فریدون گرکانی، چاپخانه زیبا، بی جا.

ماسون، دینز، ۱۳۸۶ ش، *قرآن و عهدین درون مایه‌های مشترک*، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، سپهروردی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ ش، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

هاکس، جیمز، ۱۳۷۷ ش، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

هیوم، رابرت، ۱۳۷۶ ش، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ پنجم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حجیت منابع الهیات مسیحی: مبنا و گستره

mohamadhaghani@gmail.com

meftah555@gmail.com

محمد حقانی فضل / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب

احمد رضا مفتاح / دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۱۵

چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مسیحیان، همانند پیروان سایر ادیان بزرگ، این است که برای فهم مسائل ایمانی و شکل دادن به آموزه‌های اعتقادی، به چه منابعی باید رجوع کرد؟ بررسی آرا و آثار مسیحیان نشان می‌دهد آنان در تبیین و تثبیت آموزه‌ها و تعالیم خویش، از چهار منبع کمک گرفته‌اند: کتاب مقدس، سنت، عقل و تجربه. اما این منابع، نزد گروه‌های مختلف جایگاه یکسانی ندارند و میزان اعتبار و گستره حجیت هر منبع، دیگر متفاوت است. بررسی الهیات مسیحی نشان می‌دهد رابطه و نسبت هر منبع با انکشاف الهی، شاخصی است که جایگاه آن منبع را در نظام الهیاتی ترسیم می‌کند. برای مثال، آنچه موجب شده است عموم مسیحیان کتاب مقدس را اصلی‌ترین منبع الهیات بدانند، اعتقاد آنان به رابطه خاص این کتاب با انکشاف الهی است. اما در دوره مدرن و هنگامی که نقادی کتاب مقدس، صحت این کتاب را زیر سؤال برد، برخی افراد، عقل و یا تجربه را اصلی‌ترین منبع الهیات مسیحی دانستند. این مقاله تلاش دارد با ارائه گزارشی از جایگاه و نقش هر منبع در الهیات مسیحی، مبنا و گستره حجیت هریک از این منابع را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: الهیات مسیحی، کتاب مقدس، سنت، عقل، مکاشفه، حجیت.

گرچه معنای لغوی واژه «الاهیات» (theology) «سخن گفتن از خدا» است، اما در مسیحیت، این واژه صرفاً به بحث‌های ناظر به خداوند محدود نیست و شامل همه مباحث دینی می‌شود؛ یعنی علاوه بر مباحث مربوط به وجود و ماهیت خدا، سایر مباحث دینی، مانند مشیت الاهی از زمان سقوط آدم، نقش مسیح در نجات انسان و حتی مباحث مربوط به اخلاق و مناسک نیز همگی ذیل الاهیات قرار می‌گیرند (لیوینگستون و دیگران، ۲۰۱۳، ص ۵۵۹؛ پازوکی، ۱۳۳۴). از این رو، الاهیات مسیحی را چنین تعریف کرده‌اند: «مطالعه نظام‌مند اندیشه‌ها و آموزه‌های ایمان مسیحی» (ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴-۲۱۶). به عبارت دیگر، الهیدانانی مسیحی هستند که با نظرات خود، دیانت مسیحی را شکل می‌دهند و از مؤمنان می‌خواهند دیانت مسیح را چنان که آنان می‌دانند، بفهمند. به همین دلیل، مؤمنان مسیحی، در مواجهه با سخنان عالمان مسیحی در هر حوزه‌ای از عقاید، اخلاق و مناسک، می‌پرسند که چرا باید این سخن را پذیرفت و یا به آن آیین عمل کرد.

همه گروه‌ها و عالمان مسیحی، در مواجهه با پرسش فوق، نظرات و دیدگاه‌های خود را به «انکشاف الاهی» مستند می‌کنند. مسیحیان معتقدند: خدا برای آنکه راه رستگاری را به انسان بنمایاند، خود و اهداف و خواسته‌های خود را بر انسان آشکار ساخته است (برنتل، ۱۳۸۱، ص ۲۶). آنان این عمل خدا را «خودآشکارسازی» یا «انکشاف الاهی» (Revelation) می‌نامند (با توجه به معنای این کلمه در اندیشه مسیحی «خودآشکارسازی خداوند» معادل «انکشاف الاهی» رساتر است. در ضمن، با واژه مکاشفه در آثار اسلامی که عمدتاً به «شهود» اشاره دارد، مشتبه نمی‌شود). خودآشکارسازی الاهی، به دو صورت اتفاق افتاده است: اول، انکشافی است که در دسترس همگان قرار دارد (در طبیعت، در وجدان هر کس و در حوادث تاریخی). از این رو، آن را «انکشاف عمومی» نیز می‌نامند. دوم، خودآشکارسازی خاص است؛ یعنی آن گاه که خدا خود را به صورت خاص و بر افرادی خاص (در معجزات، نبوت‌ها، شخص عیسی و در کتاب مقدس) آشکار کرده است (تیسن، بی‌تا، ص ۷). بررسی آرا و آثار مسیحی، نشان می‌دهد آنان از چهار منبع برای شناخت خدا و خواسته‌های او استفاده کرده‌اند: کتاب مقدس، سنت، عقل، و تجربه (ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹؛ اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۲۷-۳۰؛ نویل، ۱۹۹۱، ص ۱۱-۱۶). به عبارت دیگر، می‌توان این چهار منبع را منابعی دانست که الهیدانان مسیحی در تبیین دیانت مسیحی به کار گرفته‌اند و به آنها استناد کرده‌اند.

نگاهی اجمالی به تاریخ الاهیات مسیحی نشان می‌دهد که این چهار منبع، در همه دوره‌ها و در بین همه گروه‌های مسیحی، جایگاه یکسانی ندارند. برای مثال، علی‌رغم جایگاه مهم سنت در قرون وسطا، یکی از مهم‌ترین شعارهای پروتستان‌ها در زمان نهضت اصلاح دینی، شعار «فقط کتاب مقدس» بود که موجب شد «سنت»، در الاهیات پروتستان جایگاه متفاوتی در مقایسه با الاهیات کاتولیک بیابد. در دوران معاصر نیز همین تنوع مشاهده می‌شود. مدرنیست‌های مسیحی، توجه بسیاری به عقل و یافته‌های علمی دارند.

بنیادگرهای مسیحی سعی می‌کنند با تمام قوا بر کتاب مقدس تأکید کنند و کمتر به بحث‌های علمی و فلسفی نزدیک شوند. پنطیکاستی‌ها و اونجلیکال‌ها نیز، که یکی از پیشروترین گروه‌های مسیحی در جهان معاصر هستند، بر تجربه شخصی و عطایای روح القدس تأکید دارند و بر حالات روحی و یافته‌های روحانی پیروان تأکید می‌کنند.

سؤال این است که چه چیز موجب تفاوت نگاه در گروه‌های مختلف مسیحی، به یک منبع خاص می‌شود. کدام مؤلفه است که مبنای حجیت این منابع قرار می‌گیرد و بر چه مبنایی، منبعی که در نزد گروهی درجه اول به‌شمار می‌آید، در نزد گروهی دیگر به منبعی درجه دو تبدیل می‌شود. برای رسیدن به پاسخ این سؤال، سعی می‌کنیم، با توصیف جایگاه هریک از این منابع و توضیح رابطه آن منبع با انکشاف الهی، گزارشی از مبنا و گستره حجیت آن منبع نزد گروه‌های مسیحی به دست دهیم.

۱. کتاب مقدس

کتاب مقدس جایگاهی رفیع در الهیات مسیحی دارد و در نگاه بیشتر مسیحیان «کتاب مقدس معیار نهایی تمام امور مربوط به ایمان و عمل مسیحیان» (دیونه، ۲۰۱۳، ص ۱۹۵) و «عالی‌ترین مرجع دیانت مسیحی» است (تیسن، بی‌تا، ص ۵۹). تقریباً همه مسیحیان بر این باور متفق‌اند که الهیات باید «در مطابقت با کتاب مقدس» باشد (ابن‌بادی، ۲۰۰۵، ص ۲۹). به همین دلیل، کلیسا و اندیشمندان مسیحی، برای تأیید یا تجویز هر باور یا رفتاری، باید آن را به نحوی به کتاب مقدس استناد دهند (ریدرس، ۱۹۷۸، ص ۲۰).

مبنای حجیت کتاب مقدس

در صدر مسیحیت، مسیحیان تلاش چندانی برای اثبات حجیت کتاب مقدس نمی‌کردند. این امر، دو علت داشت: اول اینکه، حجیت کتاب مقدس زیرمجموعه حجیت کلیسا بود؛ یعنی حجیت این کتاب، بخشی از سنتی به حساب می‌آمد که عیسی ﷺ به شاگردان و آنان به نسل‌های بعد داده بودند. دوم اینکه، آباء کلیسا محوریّت کتاب مقدس را امری مسلم گرفته بودند و لازم نمی‌دیدند به بحث‌های جدی برای اثبات آن بپردازند (باودن، ۲۰۰۵، ص ۶۲۹). اما در دوره‌های بعد، با بسط و گسترش الهیات، عالمان مسیحی این بحث را به صورت جدی مطرح کردند.

از نظر مسیحیان، حجیت نهایی از آن خداست (کراس و لیوینگستون، ۱۹۹۷، ص ۱۳۴) و فقط خداست که حجیت دارد. حجیت کتاب مقدس نیز ناشی از حجیت خدا است (رایت، ۱۹۹۱). به نظر غالب مسیحیان، حجیت کتاب مقدس ذاتی آن است؛ چراکه این کتاب تجسم خودانکشافی خداست. به بیان دیگر، تمام خودآشکارسازی‌های خاص خداوند، اعم از معجزه‌ها، نبوت‌ها، وجود و اعمال عیسی، و الهام‌های خداوند به افراد خاص، در کتاب مقدس جمع شده است (تیسن، بی‌تا، ص ۷؛ مک دونالد، ۲۰۰۱، ص ۱۵۴).

این انکشافها، به واسطه الهام الهی در کتاب مقدس ثبت شده است. کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک*، درباره حجیت و درستی کتاب مقدس می‌نویسد:

کتاب وحی شده حقیقت را تعلیم می‌دهند. بنابراین، از آنجاکه تمام تأکیدات مؤلفان الهام شده یا نویسندگان مقدس را باید قول روح القدس تلقی نمود، باید اذعان کنیم که کتاب مقدس قاطعانه، صادقانه و بدون خطا حقیقتی را تعلیم می‌دهند که خدا به خاطر نجات ما خواسته است در کتاب مقدس مدون شود (تعالیم کلیسای کاتولیک، بند ۱۰۷).

از این رو، درباره کتاب مقدس، علاوه بر انکشاف باید از الهام (inspiration) (جونز، ۱۹۹۹، ص ۶۵) نیز سخن گفت. بنابراین، پیش فرض حجیت کتاب مقدس برای مسیحیان، این دو مطلب است: حجیت انکشاف‌های خاص خداوند، دوم، حجیت داشتن بازتاب این انکشافها در نوشته‌های کتاب مقدس.

اثبات حجیت کتاب مقدس

از نظر بسیاری از الهیدانان، الهام و حجیت دو روی یک واقعیت هستند. خدا حجیت خود را در انکشافش ابراز می‌کند (مک‌دونالد، ۲۰۰۱، ص ۱۵۴). از این رو، «حجیت پیش فرض تمام سخنان و تعالیم کتاب مقدس است» (ریدرس، ۱۹۷۸، ص ۲۰). با توجه به درهم‌تنیدگی الهام و حجیت از نظر این الهیدانان، آنان سعی کرده‌اند تا شواهد و دلایل متعددی در اثبات الهامی بودن کتاب مقدس اقامه کنند. برخی از این شواهد و دلایل عبارتند از اینکه، پیش‌گویی‌های این کتاب محقق شده است (تیسن، بی‌تا، ص ۶۶). کتاب مقدس با اینکه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و توسط افراد متفاوت نوشته شده است، اما در آن تناقضی نیست. مطالب آن وحدتی ارگانیک با یکدیگر دارند (پینک، ۱۹۱۷، ص ۳۴)؛ کتاب مقدس، الهام‌بخش بزرگ‌ترین شعراء هنرمندان، و حتی موسیقی‌دانان عالم بوده است. این تأثیرگذاری بیانگر این است که این کتاب نیز از قدرت و نیرویی همچون نویسنده‌اش (یعنی خدا) برخوردار است (تیسن، بی‌تا، ص ۴۷). نویسندگان کتاب مقدس، مطالبی را که بر ضد خودشان بوده است، نقل کرده‌اند. مطالب این کتاب، چنان یگانه و ویژه است که نویسنده آنها نمی‌تواند انسان باشد، بلکه این مطالب از خدا نشئت گرفته‌اند (پینک، ۱۹۱۷، ص ۲۰-۱۵). تا حدی که حتی گروه‌هایی از مسیحیان نیز درباره الهامی بودن متن یا دست‌کم الهامی بودن تمام متن تردید کرده‌اند (حقانی‌فضل، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰-۲۱۶).

در مقابل، برخی الهیدانان مسیحی، که منکر الهامی بودن کتاب مقدس هستند، راه‌های دیگری را برای اثبات حجیت کتاب مقدس انتخاب کرده‌اند. برای مثال، کارل بارت، گرچه تأکید می‌کند کتاب مقدس محصولی انسانی است و حجیت ذاتی ندارد، اما می‌پذیرد که خدا به آن حجیت اعطا کرده است. لذا برای این کتاب، حجیتی اعطایی قائل می‌شود (مک‌دونالد، ۲۰۰۱، ص ۱۵۴). گروهی دیگر از الهیدانان مسیحی، مدعی‌اند: حجیت کتاب مقدس در کارکرد آن ریشه دارد. از نظر این افراد، کتاب مقدس دارای کارکردی بی‌زمان و ازلی است و از این رو، حجیت دارد. برای مثال، از نظر بولتمان عهد جدید همواره در حال دعوت به تصمیم‌گیری

است. این کارکردش همیشگی است (رایت، ۱۹۹۱). این نمونه‌ها نشان می‌دهد، حتی کسانی که حجیت ذاتی و درونی کتاب مقدس را انکار می‌کنند، نیز به نحوی برای آن حجیت قائل می‌شوند؛ زیرا اگر بخواهند عنوان مسیحی بر آنان و سخنانشان صدق کند، باید باورها و سخنان خود را به کتاب مقدس، به‌عنوان مهم‌ترین منبع الاهیات مسیحی، مستند کنند (مک‌دونالد، ۲۰۰۱، ص ۱۵۴).

گستره حجیت کتاب مقدس

گرچه مسیحیان به حجیت کتاب مقدس معتقدند، اما این اعتقاد به این معنا نیست که دیدگاه همه مسیحیان درباره گستره و حیطة حجیت کتاب مقدس با همدیگر یکسان باشد. در طول تاریخ، بیشتر مسیحیان این کتاب را در همه زمینه‌ها، دارای حجیت می‌دانسته‌اند. حتی امروزه نیز برخی گروه‌ها و الهیدانان، از جمله گروه‌ها و الهیدانان بنیادگرای مسیحی، از عقیده حجیت کتاب مقدس در همه عرصه‌ها دفاع می‌کنند (رک: وودبریج، ۱۹۸۲)؛ اما در دوره مدرن و با مطرح‌شدن نقادی کتاب مقدس، که خطاها و تناقضات بسیاری را به کتاب مقدس نسبت داد، این نگاه حداکثری تعدیل شد؛ امروزه اندیشمندان مسیحی بسیاری، حجیت کتاب مقدس را به حوزه‌های خاصی محدود می‌کنند. برای مثال، می‌پذیرند که این کتاب در گزارش‌هایش درباره حوادث تاریخی، یا حقایق علمی حجیت ندارد (رک: روگرز و مک‌کین، ۱۹۷۹).

با نگاهی به نظریات مطرح در این زمینه، می‌توان گفت: آنچه محدوده حجیت کتاب مقدس را در اندیشه یک الهیدان، یا گروه مسیحی تعیین می‌کند، دیدگاهی است که آن گروه یا الهیدان، درباره رابطه نوشته‌های موجود با الهام، که روشن‌ترین و در دسترس‌ترین انکشاف الهی دانسته می‌شود، تصویر می‌کند. از جمله مبانی کسانی که مدعی اند همه مطالب مطرح‌شده در کتاب مقدس حجیت دارد، دفاع از الهام کامل است؛ یعنی دفاع از این اعتقاد که هر آنچه در کتاب مقدس آمده، الهامی است. از آنجا که خدا نویسنده و الهام‌کننده همه این مطالب است، همه این نوشته‌ها حجیت دارند. از این رو، کسانی که مدافع حجیت همه مطالب کتاب هستند، به اثبات نظریه الهام کامل می‌پردازند (حقانی‌فضل، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳)، طرف‌داران الهام کامل، معمولاً همه الفاظ کتاب مقدس را نیز الهامی می‌دانند. به عبارت دیگر، معتقدند: خود خداوند، به شکلی مستقیم یا غیرمستقیم، نویسنده همین عبارات است (باودن، ۲۰۰۵، ص ۶۲۹). آنان معتقدند: کلمات کتاب مقدس نیز باید الهامی باشد؛ چراکه امکان ندارد محتوا و مطالب کتاب مقدس الهامی باشد، اما کلمات آن الهامی نباشد؛ زیرا اندیشه‌ها در قالب کلمات انتقال می‌یابند و این دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت (تیسن، بی‌تا، ص ۶۳). از این رو، می‌گویند: در تبیین مسائل الیهاتی، باید به همه اجزای کتاب مقدس توجه داشت.

در مقابل گروه فوق، تعداد بسیاری از الهیدانان مسیحی، از گروه‌های مختلف وجود دارند که الهامی بودن کتاب و در نتیجه، حجیت آن را محدود می‌کنند. در دوران مدرن، الهیدانان متعددی به این دسته پیوستند؛ زیرا مطالعات نقادانه نشان داد نقص‌ها، خطاهای آشکار و تناقضات ظاهری فراوانی در کتاب مقدس وجود

دارد. در دنیای پروتستان، این جریان شدت بیشتری یافته است و مکاتب و فرقه‌های پروتستان بسیاری، به نظریه‌های جدیدی در باب الهام روی آورده‌اند. اینان بر این نکته تأکید دارند که نویسندگان کتاب مقدس، پیام الهی را با باورهای اشتباه رایج در روزگار خویش «همساز» کرده‌اند. از این‌رو، نوشته‌های آنان گرچه متضمن الهام الهی است، اما در همه موارد حجت نیست (فوس و پترسون، ۲۰۰۰، ص ۹۸). برخی این دیدگاه را چنین بیان کرده‌اند که باید بین آنچه کتاب مقدس «تعلیم می‌دهد» با «آنچه بدان می‌پردازد» تمایز قائل شویم (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۰۸؛ گور، ۱۸۹۰، ص ۳۴۱-۳۴۴).

بیشتر این نظریه‌ها، الهام را به بخش خاصی از کتاب مقدس محدود می‌کنند. مثلاً می‌گویند: فقط مطالب اخلاقی و معنوی کتاب مقدس الهامی‌اند و سایر مسائل تاریخی، علمی و جغرافیایی، که در کنار این مطالب معنوی بیان شده‌اند، ناشی از فرهنگ و جهان‌بینی حاکم بر آن دوره هستند (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۰۸؛ فوس و پترسون، ۲۰۰۰، ص ۹۸). از این‌رو، می‌توان سخنان کتاب مقدس در این زمینه‌ها را فاقد حجت دانست. بدین ترتیب، گستره حجت کتاب مقدس از نظر این گروه‌ها و الهیدانان، محدود به همان بخشی است که آن را الهامی می‌دانند.

مسئله وجود خطا در کتاب مقدس

از جمله بحث‌های مطرح درباره حجت کتاب مقدس، مسئله وجود خطا در این کتاب است؛ به این معنا که آیا اگر وجود خطا را در این کتاب بپذیریم، آیا حجت این کتاب خدشه‌دار می‌شود، یا نه؟ تقریباً همه کسانی که قائل به الهام کامل هستند، وجود خطا در کتاب را ناقض حجت این کتاب دانسته‌اند. جان ولسلی بنیان‌گذار نهضت متدیسم، می‌پرسد: «آیا اگر بپذیریم که یک خطا در کتاب مقدس وجود دارد، حجت همه کتاب مقدس را به لرزه دریاورده‌ایم؟» (همان، ص ۹۴).

از جمله گروه‌هایی که به جدّ مدافع خطاناپذیری کتاب مقدس هستند، گروه‌های اونجلیکال هستند. گروهی از رهبران اونجلیکال، با این دغدغه که کلیسا در حال از دست دادن اعتقاد به «کاملاً قابل اعتماد بودن کتاب مقدس» است، در سال ۱۹۷۷ «شورای جهانی خطاناپذیری کتاب مقدس» را پایه‌گذاری کردند. دیباچه بیانیه شیکاگو، درباره خطاناپذیری کتاب مقدس، چنین آغاز می‌شود: «حجت کتاب مقدس مسئله‌ای کلیدی برای کلیسای مسیحی در این دوران و همه دوران‌هاست... تأیید اینکه کتاب مقدس کاملاً صحیح و قابل اعتماد است، برای فهم کامل و تصدیق حجت آن ضروری است» (بیانیه شیکاگو در خطاناپذیری کتاب مقدس، ۱۹۷۸). این دسته از مسیحیان، معتقدند: پذیرش خطا در کتاب مقدس حجت، آن را ویران می‌کند و سایر مسیحیان نمی‌توانند ایمان خویش را بر مبنایی محکم و مورد قبول همگان بنا کنند:

[فرد مسیحی] درمی‌یابد که اگر کتاب مقدس در موردی او را واگذارد، دیگر نمی‌تواند مطمئن باشد که در سایر موارد او را واتخاذ گذاشت. مثلاً، اگر عهد جدید در اشاره کردن به عبارت اشعیا فصل‌های ۴۰-۶۶، به‌عنوان نوشته‌های اشعیا نبی اشتباه کرده باشد، فرد با چه تضمینی بگوید که عهد جدید در مطالبی که درباره مسیح

می‌گوید، خطا نکرده است؟ این پرسش، مهار نشدنی، علت آن است که مسیحیان مؤمن بر اعتقاد به خطاناپذیری کتاب مقدس تأکید می‌کنند (فوس و پترسون، ۲۰۰۰، ص ۱۰۴).

در مقابل این گروه، گروهی از مسیحیان نیز معتقدند: وجود خطا در کتاب مقدس، خللی به ایمان مسیحی وارد نمی‌کند. آنها به عکس، معتقدند: اعتقاد به خطاناپذیری کتاب مقدس برای ایمان مسیحی خسارت‌بار است. برای نمونه، *بولتمان* (۱۸۸۴-۱۹۷۶) معتقد بود: اگر کتاب را خطاناپذیر بدانیم، باید به جهان‌بینی رایج در بیست قرن قبل ملتزم باشیم. در حالی که دانش و جهان‌بینی ما، به اندازه بیست قرن، جلو رفته است (ر.ک: لین، ۱۳۸۰، ص ۴۸۸). تقریباً همه کسانی که همه کتاب مقدس را الهامی نمی‌دانند، جزو این دسته قرار می‌گیرند. چنان که اشاره شد، این افراد الهام کتاب مقدس را به مطالب اخلاقی و اعتقادی آن محدود می‌کنند و حجیت کتاب مقدس را در یکی از کارکردهای این کتاب، جست‌وجو می‌کنند. از این رو، تعارضی بین وجود خطا در کتاب مقدس و حجیت این کتاب نمی‌بینند؛ گرچه همچنان معتقد به حجیت کتاب مقدس هستند و آن را منبع ایمان مسیحی می‌دانند، اما آن را کتابی خطاناپذیر می‌دانند (ر.ک: لین، ۱۳۸۰، ص ۴۱۸-۴۲۱؛ چفر و والورد، ۱۹۷۴، ص ۱۹).

چنان که اشاره شد، کتاب مقدس مهم‌ترین منبع الاهیات مسیحی است. هر کسی که خود را در دایره مسیحیت تعریف می‌کند، الاهیات و ایمان خویش را به عبارات و گزاره‌های این کتاب مستند می‌کند. مبنای حجیت این کتاب، ارتباط آن با انکشاف الهی است. اکثریت مسیحیان این کتاب را به نحوی دربردارنده الهام الهی دانسته و معتقدند: همین الهامی بودن و انتساب به خداوند است که به این کتاب حجیت می‌بخشد. اما آنچه گستره حجیت این کتاب را تعیین می‌کند، دیدگاه هر گروه یا الهیدان درباره نسبت این کتاب با الهام الهی است. بر این اساس، می‌توان طیفی از نظریات را در بین مسیحیان مشاهده کرد. بنیادگرایانی که همه الفاظ را الهامی می‌دانند و این کتاب را در همه مسائل دارای حجیت می‌دانند و حتی یافته‌های مسلم علمی را نیز انکار می‌کنند، در یک سر این طیف و کسانی که الهام و حجیت این کتاب را برای مثال، صرفاً به مضامین اخلاقی منحصر می‌کنند، در سر دیگر طیف قرار دارند. البته بیشتر مسیحیان، کاتولیک و پروتستان و ارتدوکس، در میانه‌های طیف قرار دارند. این کتاب برای آنان، منبع درجه اول الاهیات به‌شمار می‌رود و آن را تقریباً در همه مسائل ایمانی دارای حجیت می‌دانند.

۲. سنت

بخش بزرگی از مسیحیان، یعنی مسیحیان کاتولیک و پروتستان، سنت را هم‌سنگ با کتاب مقدس منبع اصلی الاهیات مسیحی می‌دانند. سنت به آن بخش از میراث مسیح اشاره دارد که در کتاب مقدس نیامده است. «طبق اعتقادنامه کلیسای کاتولیک» انجیل به دو طریق نقل شده است: به صورت کتبی در قالب کتاب مقدس، و بخشی به صورت شفاهی در قالب تعالیم رسولی (ر.ک: تعالیم کلیسای کاتولیک، بند ۷۵-۷۹). به عبارت دیگر، سنت به آموزه‌ها و آداب و رسوم اشاره دارد که در کتاب مقدس نیامده، ولی مسیحیان معتقدند، اعتقاد

و عمل به آنها، برای داشتن ایمان صحیح لازم است (هانسن، ۱۹۹۷، ص ۵). سنت مسیحی همان ایمانی است که عیسی مسیح به رسولانش بخشیده و آنان نیز آن را به نسل بعدی منتقل کرده‌اند و پس از آن، این سنت از نسلی به نسل دیگر در کلیسا منتقل شده است (وئر، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹). موارد ذیل چیزهایی هستند که در قالب سنت به پیروان مسیح منتقل شده‌اند: اعتقادنامه‌ها، مصوبات شوراهای جهانی کلیسایی، آیین‌ها و شعائر کلیسایی، نیایش‌ها و کتاب‌های دعا، قوانین کلیسایی، و حتی شمایل مقدس (اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۳۹؛ فان آکرن، ۲۰۰۳، ج ۱۳، ص ۸۹۳؛ وئر، ۱۳۸۶).

سنت از همان صدر مسیحیت، به عنوان منبعی برای شناخت اعتقاد و عمل صحیح مطرح بوده است. مبنای حجیت سنت نیز خودآشکارسازی الاهی است و حجیت آن از حجیت خداوند نشئت گرفته است. مسیحیان معتقدند آنچه در سنت آمده حقایقی است که خداوند آنها را آشکار ساخته است (اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۳۹). این حقایق گرچه در کتاب مقدس نیامده، اما منشأ آنها مسیح و رسولان مسیح هستند (هانسن، ۱۹۹۷، ص ۵). مسیح وعده داد که برای همیشه در میان مسیحیان حضور خواهد داشت (متی، ۲۸: ۲۰) و نیز وعده داد که پاراکلیت را به سوی آنان خواهد فرستاد «و این روح راستی، شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد» (یوحنا، ۱۶: ۱۳). مسیحیان از این وعده‌ها نتیجه می‌گیرند که سنت تحت هدایت روح القدس قرار دارد: «سنت گواه روح القدس است؛ وحی دائمی روح القدس» (وئر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱) و این هدایت، ضمانت خطاناپذیری کلیسا در تفسیر و بیان محتوای اصیل سنت است (ویلیامز، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲).

راه دستیابی به سنت، پیروی از کلیسایی است که جانشین رسولان است: «رسولان به منظور اینکه انجیل زنده و کامل همیشه در کلیسا محفوظ بماند، اسقفان را به جانشینی خود تعیین کرده‌اند و مقام مرجعیت تعلیمی خود را به آنان سپرده‌اند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، بند ۷۷). از این رو، حقایقی را که مسیح به طور شفاهی به رسولان خود آموخت، باید در سخنان و تعالیم اسقفانی جست‌وجو کرد که زنجیره‌وار به رسولان عیسی می‌رسند:

اگر عیسی مسیح رسولان را برای موعظه اعزام کرد، هیچ کس دیگر نباید به‌عنوان موعظه‌گر پذیرفته شود، مگر کسانی که مسیح آنان را معین کرد... آنچه آنان موعظه کردند؛ یعنی آنچه مسیح بر آنان مکشوف ساخت، باید تنها از طریق همان کلیساهایی که خود رسولان با موعظه و صدای زنده تأسیس کردند... شنیده شود. اگر چنین است، بی‌درنگ نتیجه می‌گیریم که باید منابع و اصول ایمان و همه تعالیمی که با کلیساهای رسولی مطابق است، حق دانست؛ زیرا آنها بدون شک چیزهایی هستند که کلیساها از رسولان، و رسولان از مسیح و مسیح از خدا دریافت کرده‌اند (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۲).

از همین روست که مدافعان حجیت سنت، هنگام بحث از منابع الاهیات مسیحی می‌گویند: «منشأ حجیت در الاهیات، کتاب مقدس و سنت با همدیگر است، که اولی شکل مکتوب و دومی شکل شفاهی انجیل است» (اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۳۹). بر این اساس می‌توان گفت: همان چیزی به شکل شفاهی انجیل حجیت می‌بخشد که مبنای حجیت شکل مکتوب انجیل است.

این اعتقاد که سنت خواست و اراده الهی را آشکار می‌سازد، می‌توان در باور به انحصار نجات در آغوش کلیسا دید. به عبارت دیگر، حقایق الهی لازم برای نجات را سنت آشکار می‌سازد. از این رو، از صدر مسیحیت و دوره آباء، این عقیده تثبیت شده است که بیرون از کلیسای جامع و رسولی نمی‌توان حقیقت را یافت. این عقیده، باور مشترک کلیسای اولیه، از ایرنئوس تا شورای کالسدون و پس از آن بود: «تمام چیزهای مربوط به حقیقت به نحوی سرشار به دستان او [کلیسا] سپرده شده است» (فلاروسکی، ۲۰۰۳، ص ۱۱۳). کلیسا نیز نگهبان حقایقی است که مسیح بر رسولانش مکشوف ساخته است:

کلیسای مسیح که نگهبان محتاط و دقیق تعالیمی است که به آن سپرده شده است، چیزی از آن تعالیم را هرگز تغییر نمی‌دهد، هرگز از آن نمی‌کاهد، هرگز بر آن نمی‌افزاید، چیزهای لازم را حذف نمی‌کند، چیزهای اضافی به آن نمی‌افزاید، چیزهای خود را کم نمی‌کند، و چیزهای دیگران را نمی‌ریابد... (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۴).

گستره سنت

برای روشن شدن گستره سنت و اینکه کدام بخش‌ها از دیانت مسیحی ریشه در سنت دارند، بهترین راه آن است که به نزاع‌های موجود در صدر مسیحیت رجوع کنیم؛ زیرا در این نزاع‌ها بود که مفهوم سنت و مرزهای آن شکل گرفت. از جمله مسائلی که موجب شد مسیحیان در کنار کتاب مقدس، از ضرورت تمسک به «حجیت فهم کلیسایی» نیز سخن بگویند مسئله تفسیر صحیح و تشخیص بدعت از راست‌کیشی بود (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۴). در جدال‌های کلامی قرون اولیه، مانند نزاع بر ضد گنوسی‌ها و مونتانیست‌ها و یا جدال با آریوسی‌ها، همیشه مسئله تفسیر صحیح مطرح بود. همه طرف‌های مناقشه‌ها، به متن مقدس تمسک می‌کردند. بدعت‌گذاران، حتی گنوسی‌ها و مانویان، نوشته‌ها و عبارات متن مقدس را نقل می‌کردند و به آن استناد می‌کردند. آباء کلیسا، مجبور بودند به این پرسش اساسی پاسخ دهند که ضابطه تفسیر صحیح چیست. در پاسخ به این سؤال، مسئله ایمان صحیح و «قانون ایمان» مطرح شد؛ یعنی فقط کسانی می‌توانند تفسیری صحیح از کتاب مقدس ارائه دهند که ایمانی صحیح داشته باشند. مراد از ایمان صحیح، ایمانی بود که «رسولان تعلیم داده و به شاگردانشان سپرده بودند و نسل به نسل به پیروان مسیح تعلیم داده شده بود» (فلاروسکی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱). فراتر از تفسیر متن مقدس، حتی اینکه کدام نوشته جزو کتاب مقدس باشد و کدام نباشد، توسط سنت کلیسایی تعیین شد (فلین، ۲۰۰۸، ص ۶۰۵).

بحث بر سر اصول ایمانی نیز از عواملی بود که موجب شد مسیحیان به سنت تمسک کنند. نزاع با بدعت‌گذاران در واقع مناقشه بر سر این بود که باید کدام اصول ایمانی را پذیرفت. در اینجا اعتقادنامه‌ها مطرح شدند و پشتوانه حجیت اعتقادنامه‌ها استناد آنها به سنت بود؛ در واقع، اعتقادنامه‌ها بخش مهمی از سنت هستند (رک: فلاروسکی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۴). علاوه بر اعتقادنامه‌ها، آموزه‌های اعتقادی دیگری نیز با استناد به سنت مطرح شدند. الهیدانی همچون ایرنئوس اهل لیون نیز در کتاب *بر ضد بدعت‌ها*، تمام عناصر اعتقادی تثبیت‌شده را جمع‌آوری کرد تا دیدگاهی منسجم و سازگار درباره عقاید مسیحی ارائه دهد (نویفلد، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۱۵۹۳). ایرنئوس می‌گفت: فهم متن مقدس باید ذیل «قانون

حقیقت» باشد. این قانون، در واقع چیزی نبود جز سخنان و آموزه‌هایی که رسولان در کلیسا به ودیعه گذاشته بودند و سلسلهٔ روحانیان منصوب و معتبر، آنها را به مؤمنان بعدی منتقل کرده بودند (فلاروسکی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱).

بسیاری از شعائر و امور عبادی نیز با استناد به سنت حجیت یافتند؛ برای مثال، باسیلی در بحث از آنچه از طریق سنت به کلیسا رسیده است، این موارد را برمی‌شمرد: استفاده از صلیب در آیین پذیرش نوآموزان؛ ایستادن رو به شرق در هنگام دعا؛ عادت ایستادن در طول عبادت یکشنبه؛ اپیکلیسیس (Epiclesis؛ قسمتی از دعای عشای ربانی که در آن به حضور روح القدس تمسک می‌شود تا اجزای عشای ربانی را برکت دهد) در آیین عشای ربانی؛ برکت دادن آب و روغن، و سه بار در آب فرورفتن، در آیین تعمید. او همچنین می‌گوید: تعداد زیادی «سر» کلیسایی غیرمکتوب دیگر نیز وجود دارد. این اسرار در کتاب مقدس ذکر نشده‌اند، اما حجیت و اهمیت بسیاری دارند (ر.ک: همان، ص ۱۰۴-۱۱۱).

بنابراین، گسترهٔ سنت هم شامل اعتقاداتی است که در کتاب مقدس نیامده بود، هم تفسیر صحیح از کتاب مقدس را نشان می‌داد، و هم برخی از آداب و شعائر را معلوم می‌کرد که در کتاب مقدس ذکر نشده بودند.

البته گستردگی سنت به آن معنا نیست که هر آنچه از گذشتگان در کلیسای کاتولیک و ارتدوکس به ارث رسیده باشد، دارای حجیت است. ارتدوکس‌ها برای تمام موارد سنت ارزش یکسانی قائل نیستند؛ برای مثال از نظر آنان، اعتقادنامه‌ها و مصوبات شوراها و وحدت کلیساها دارای برجستگی بی‌ظیوری است و این عناصر اموری مطلق و تغییرناپذیر هستند که نمی‌توان آنها را حذف یا در آنها تجدیدنظر کرد. اما بسیاری از رسوم دیگر را آرای بشری می‌دانند که موقتی هستند و جزو پیام اساسی مسیحی نیستند (وئر، ۱۳۸۶ ص ۲۴۰). در کلیسای کاتولیک نیز چنین تمایزی وجود دارد، هسته مرکزی سنت از باورهایی تشکیل شده که کاملاً ایمانی هستند؛ اما در کنار این هسته، حاشیه‌ای از نظرات متدینانه وجود دارد که مبتنی بر اجماع الاهی‌دانان است نه اعتقادنامه‌ها یا شوراها جهانی. تأکید اصلی همواره بر هسته مرکزی سنت بوده است (ویلیامز، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴).

ملاک تعیین سنت

با توجه به گستردگی دامنهٔ سنت و اهمیت آن، در همان دورهٔ آباء این سؤال مطرح شد که «چه چیزی را باید سنت دانست؟». و به عبارتی دیگر چگونه می‌توان بین هسته اصلی سنت و آنچه صرفاً میراث گذشتگان است تمایز گذاشت. در پاسخ به این پرسش، وینسنت اهل لرینس، م ۴۴۵م، قاعده‌ای را مطرح کرد که به «قانون وینسنتی» (Vincentian Canon) مشهور است. این قانون سه مؤلفه برای اینکه امری جزو سنت قرار بگیرد مطرح کرد: چیزی سنت است که «همه‌جا»، «همیشه» و «همه مردم» بدان اعتقاد داشته باشند. او می‌گفت هیچ‌یک از این سه، به تنهایی ملاکی کافی نیستند. قدمت، بنفسه، تضمینی کافی برای حقیقت نیست، مگر اینکه اجماعی جامع از اهالی دوران قدیم را بتوان اثبات کرد. و اجماع نیز بنفسه دلیل قطعی نیست، مگر اینکه بتوان منشأ آن را به نحوی لاینقطع تا دوران آبا ردگیری کرد (فلاروسکی، ۲۰۰۳، ص ۹۹).

جهان مسیحیت در اواخر دوران باستان و در طول قرون وسطا، بجز در برخی مناطق حاشیه‌ای، با چالشی روبه‌رو نبود. در این فضا، حتی اگر در اعتبار برخی از سنت‌های موجود تردیدی پیش می‌آمد، کلیت سنت بدون هیچ مناقشه‌ای مورد قبول و پذیرش بود (نویفلد، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۱۵۹۳). در طول قرون وسطا هر آنچه را کلیسا به عنوان سنت کلیسایی اعلام می‌کرد، دارای حجیت بود و تفسیر صحیح از دیانت مسیحی دانسته می‌شد (ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۲).

در کلیسای ارتدوکس، در سده‌های اخیر، درباره جایگاه سنت تغییر خاصی رخ نداده است؛ چراکه در شرق، دوره تحجر که با مرگ قدیس یوحنا دمشقی آغاز شده و تحول را ناممکن ساخته است همچنان ادامه دارد (ویلیامز، ۱۳۸۷، ص ۲۵۴). اما در کلیسای کاتولیک، مهم‌ترین اتفاق در این زمینه اعلام خطاناپذیری پاپ بود. شورای واتیکان در سال ۱۸۷۰ اعلام کرد «پاپ هنگامی که در مقام... معلم همه مسیحیان... آموزه‌ای را در مورد ایمان یا امور اخلاقی تعریف می‌کند که کلیسا باید بدان باور داشته باشد، سخن او مصون از خطاست و این مصون از خطا بودن امری است که از سوی منجی الهی به کلیسایش بخشیده شده است». براین اساس، پاپ در بیان امور دینی، از همان عصمتی برخوردار است که سنت کاتولیک آن را به کلیسا نسبت می‌دهد. عصاره این باور را می‌توان در گفته پاپ پیوس نهم دید که گفت: «من سنت هشتم» (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴). البته صد سال بعد و در شورای واتیکان دو، این آموزه تا حدی تعدیل شد و اگر در شورای اول بر نقش پاپ تأکید شده بود این بار سعی شد تا بر جایگاه مجمع اسقفان تأکید بیشتری شود (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۰).

سنت در میان پروتستان‌ها

در دوره نهضت اصلاح و در جریان اختلافات اعتقادی بین اصلاح‌گران و کلیسای کاتولیک، مسئله سنت نقطه مرکزی نزاع بود؛ به‌ویژه سنت‌های مربوط به آمرزیدگی، آثار مقدس (Relics) و برزخ. اصلاح‌طلبان حجیت و انکشاف الهی را منحصر به کتاب مقدس می‌دانستند (شعار «فقط کتاب مقدس»). به علت همین مناقشه‌ها، از زمان نهضت اصلاح دینی به بعد، کاربرد سنت در مقابل کتاب مقدس رواج یافت و دوگانه سنت / کتاب مقدس شکل گرفت (نویفلد، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۱۵۹۳).

مصلحان پروتستان می‌گفتند: تنها منبع دارای حجیت «کتاب مقدس و تنها کتاب مقدس» است. از نگاه آنان، حجیت الهی مسیح، فقط به کتاب مقدس سپرده شده است. کلیسا، که خود را مفسر کتاب مقدس و حامل سنت معرفی می‌کرد، نمی‌تواند مدعی داشتن چنین رابطه‌ای با مسیح شود (زیگلر، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۱۳۶). آنان می‌گفتند: تنها معیار برای راست‌کشی و تعیین اعتقادات و مناسک صحیح کتاب مقدس است. این کتاب به هیچ مفسری نیاز ندارد و هر شخص مسیحی می‌تواند به آن مراجعه کند و آموزه‌های عقیدتی و احکام عملی خود را از آن بگیرد (رام، بی‌تا، ص ۳).

از این‌رو، بحث از حجیت کتاب مقدس، برای پروتستان‌ها اهمیت بیشتری می‌یافت، اما یکی از مشکلات

پروتستان‌ها این بود که مجموعه کتب قانونی، که در عهد جدید قرار داشت، نه به وسیله خود کتاب مقدس، بلکه به وسیله سنت الاهیاتی کلیسا تعیین شده بود و رد سنت به نوعی موجب رد حجیت کتاب مقدس بود (فلین، ۲۰۰۸، ص ۶۰۵). از این رو، آنان دلایلی در اثبات حجیت کتاب مقدس اقامه کردند تا نشان دهند نیازی به سنت نیست. پروتستان‌ها، موارد ذیل را به عنوان دلایل حجیت کتاب مقدس عنوان می‌کردند: روشنی بنیادین آن، کافی بودن شهادت آن در امور مربوط به رستگاری، و ریشه‌داشتن آن در اعمال مؤثر خدا. جان کالون می‌گوید: «وضوح کتاب مقدس درباره حقیقت خود، همانند وضوح اشبای سیاه و سفید در رنگ و یا چیزهای تلخ و شیرین در مزه‌شان است». بنابراین، کتاب مقدس در «حجیت‌داشتن متکی به خود» است. البته آنان می‌گفتند: این حجیت ناشی از و مستند به، عمل دائمی روح القدس است؛ یعنی روح القدس به طور دائمی در حال عمل است و موجب می‌شود که کتاب بدون نیاز به سنت کیسایی، دارای حجیت باشد (زیگلر، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۱۳۶).

البته عمده اصلاح‌گران، سنت را کاملاً طرد نمی‌کردند. برای مثال، لوتر به سنت تمسک می‌کرد. اما او می‌گفت: همه چیز باید با کتاب مقدس مطابقت داشته باشد. در واقع، سؤال این بود که چه کسی از بهترین سنت پیروی می‌کند؟ به بیان دقیق‌تر، آنچه لوتر رد می‌کرد، برخی سنت‌های خاص بود؛ یعنی برخی از اعمال و عقایدی که به نظر او، از منبعی به غیر از شهادت‌های موجود در کتاب مقدس حاصل شده بود. از این رو، او گفت: فقط از سنتی باید پیروی کرد که در کتاب مقدس تأیید شده است (نویفلد، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۱۵۹۳). این نگاه به سنت، نگاه جریان غالب نهضت اصلاح دینی بود. از این رو، این اصلاح‌گران گرچه حجیت سنت را رد می‌کردند، اما تأکید داشتند که می‌توان تفسیر سنتی کتاب مقدس، مانند آموزه تثلیث و یا سنت تعمید کودکان که در کتاب مقدس نیامده‌اند و مبتنی بر فهم کیسایی هستند، را حفظ کرد. البته اصلاح‌گران تأکید داشتند که هر سنتی، فقط به این شرط پذیرفته می‌شود که ثابت شود با کتاب مقدس سازگار است. در واقع، آنان گستره سنت را محدود کردند (ویلیامز، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰).

نگاه نهضت اصلاح‌گرایی بنیادستیز درباره سنت، بسیار تندتر از نگاه عمومی اصلاح‌گران بود. از نگاه این الهیدانان رادیکال، هر کس می‌تواند با توجه به راهنمایی روح القدس، به تفسیر کتاب مقدس، آن‌گونه که می‌پسندد، بپردازد. اینان هر سنتی را که در کتاب مقدس نبود، مانند تعمید کودکان، که رهبران اصلاح به آن وفادار بودند، کنار گذاشتند. آنان سعی کردند تمام دیانت و الاهیات خود را فقط بر اساس آنچه در کتاب مقدس آمده است، بنا کنند (همان، ص ۲۸۴).

به عنوان جمع‌بندی، می‌توان گفت: آنچه در هنگام نزاع پروتستانی در دو شاخه مهم مسیحیت شکل گرفت، تا به امروز وضعیت سنت در بین گروه‌های مسیحی را ترسیم می‌کند؛ یعنی کاتولیک‌ها سنت را منبعی درجه اول، بسیار مهم و در تراز کتاب مقدس می‌دانند. هر آنچه کلیسا و شخص پاپ را در امور ایمانی و شعائر اعلام کند، دارای حجیت می‌دانند. بیشتر گروه‌های پروتستان نیز در مواردی محدود، همچنان به سنت و فهم سنتی استناد

می‌کنند و برای آن حجیت قائل‌اند. اما می‌توان گفت: پروتستان‌ها حتی در مواردی، که سنت را حجت می‌دانند، آن را منبعی درجه دوم به شمار می‌آورند.

۳. عقل

رابطه عقل و ایمان و جایگاه عقل در الهیات، از جمله مسائلی بوده است که الهیدانان و گروه‌های مختلف مسیحی درباره آن دیدگاه‌های متنوعی داشته‌اند. البته، اگر منظور از «عقل» استفاده از قوه فکر برای اندیشیدن و به‌کارگیری استدلال باشد، همه الهیدانان می‌گویند باید از عقل در ساخت الهیات استفاده کرد (بنیادی، ۲۰۰۵، ص ۴۳)، اما مسئله زمانی اختلافی می‌شود که منظور از «عقل» فرآورده‌های عقلی، مانند فلسفه یا دانش بشری باشد. اختلاف درباره اینکه آیا مجاز به استفاده از فرآورده‌های عقلی، برای ساخت الهیات هستیم، یا خیر را می‌توان از صدر مسیحیت مشاهده کرد: از پذیرش نسبتاً غیرنقدانه مکتب افلاطونی توسط یوستین شهید، تا نفی شدید هرگونه نقش فلسفه در الهیات توسط ترتولیان (ر.ک: لین، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۳۰).

رایج‌ترین دیدگاه در میان الهیدانان مسیحی، این است که عقل گرچه توان فهم برخی حقایق را دارد، اما دایره آن محدود است و در نتیجه به‌تهایی نمی‌تواند حقایق لازم را کشف کند. از این‌رو، معتقدند در مباحث الهیاتی به صورت محدود می‌توان به عقل و یافته‌های بشری استناد کرد. مبنای حجیت عقل و اعتقاد به حقیقت‌نمایی عقل، باور به انکشاف عمومی خداوند است. همان‌گونه که در مقدمه مقاله اشاره شد، مسیحیان معتقدند: خداوند در طبیعت و وجدان آدمی خود را بر همگان آشکار ساخته است و همگان به مدد عقل خود، می‌توانند به خدا پی ببرند. پولس، با استناد به همین خودآشکارسازی عمومی خدا در طبیعت، همه انسان‌ها را مسئول داشته، می‌گوید: همه انسان‌ها در معرض داوری خداوند هستند؛ «چراکه آنچه می‌توان از خدا شناخت، بهر آنان عیان است؛ زیرا خدا آن را بر ایشان عیان ساخته است» (رومان ۱: ۱۸-۲۱). کسانی مثل *آکوئیناس* که مدافع استفاده از عقل در الهیات بودند، عقل و فلسفه را در کنار کلام وحیانی راهی مستقل برای درک حقیقت داشته، مدعی بودند که عقل با نور طبیعی خود، می‌تواند انکشاف عام خداوند را درک کند (پابلین، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸؛ ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰-۴۱۲).

با توجه به حجیت و حق‌نمایی عقل، *آکوئیناس* بحث خود درباره خدا را با پنج استدلال فلسفی درباره وجود خدا آغاز می‌کند (گرنز و پلجر، ۲۰۰۳، ص ۱۲). کاتولیک‌های رومی، در طول تاریخ الهیاتشان از عقل و فرآورده‌های عقلی استفاده می‌کرده‌اند. نمونه بارز آن را می‌توان در الهیات طبیعی مشاهده کرد. الهیدانان پروتستان بسیاری نیز بودند که از نظام‌های فلسفی برای تبیین دیدگاه‌های الهیاتی خویش استفاده می‌کرده‌اند. مانند استفاده از ایده آلیسم، اگزیستانسیالیسم یا فلسفه پویشی در الهیات (بنیادی، ۲۰۰۵، ص ۴۳). بسیاری از الهیدانان، به یافته‌های جدید علم بشری نیز در ساخت الهیات خود توجه داشته‌اند (ر.ک: باربور، ۱۳۹۲).

اما همین الهیدانان نیز گستره حجیت عقل را محدود می‌دانسته‌اند. آنان بر این امر اتفاق دارند که عقل انسان، به خودی خود، برای فهم خداوند کفایت نمی‌کند. بنابراین، در الهیات مسیحی از قدیم گفته شده است انسان‌ها

حتی اگر بتوانند با عقل به باور به خدا و برخی از دستورهای اخلاقی دست یابند، باز هم باورهایمانند تثلیث و نجات از طریق عیسی از دسترس عقل خارج خواهد بود. برخی باورهای مهم مسیحی نیز پشتوانه محدود کردن گستره حجیت عقل هستند. از جمله اینکه خدا نامحدود است و انسان محدود، و انسان محدودتر از آن است که بتواند خدا را درک کند. طبق این بیان، آنچه برای نجات نوع بشر ضرورت دارد فراتر از عقل اوست، از این رو، باید این حقایق از طریق وحی معلوم شود. ایمان از عقل فراتر می‌رود و به مدد وحی، به حقایق و بینش‌هایی راه می‌یابد که عقل به تنهایی نمی‌تواند به ژرفای آن راه یافته یا آن را کشف کند؛ پس، آنچه خدا وحی می‌کند را باید از طریق ایمان پذیرفت (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹-۲۶۱).

علاوه بر این، الهیدانان مسیحی بر ضعف عقل هم تأکید می‌کنند و با توجه به انسان‌شناسی خاص مسیحی می‌گویند گناه ظرفیت‌های انسان را فاسد کرده است و در نتیجه، هر ایده‌ای که او درباره خدا پرورد مخدوش خواهد بود (گرنز و پلجر، ۲۰۰۳، ص ۱۲). آگوستین ادعا می‌کرد جهل یکی از نتایج گناه نخستین است. از نظر او، عقل بعد از سقوط آدم یک عقل مجروح است (لاکاسته، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۱۳۵۰). حتی آکوئیناس نیز که برای عقل جایگاهی رفیع و حقیقت‌یاب قائل است، می‌گوید بشر برای دستیابی به راه نجات علاوه بر عقل، به وحی نیز نیاز دارد؛ زیرا حتی آن مقدار از حقیقت مربوط به خدا که عقل می‌تواند بداند نیز فقط برای افراد معدودی معلوم است و فلسفه‌ورزی کار هر کسی نیست، نیاز به ممارست و زمان طولانی دارد و البته امکان دارد به خطا برود (ر.ک: آکوئیناس، ج ۱، ص ۷۱-۷۴). مسئله ضعف عقل طبیعی در اندیشه لوتر و نوشته‌های اعتقادی لوتری نیز نقش مهمی داشت. او تأکید داشت عقل نمی‌تواند انسان را به عشق الهی هدایت کند. در اندیشه کالونی نیز تأکید می‌شد که شناختی که از عقل به دست می‌آید کافی نیست: «انسان گناه‌کار گرچه همچنان می‌تواند خوب و بد را تا حدی تشخیص بدهد، با این حال، ما می‌گوییم که این فهم مبهم است، زمانی که مسئله جست‌وجوی خداوند است، انسان نمی‌تواند با عقل و فهم خود به او نزدیک شود» (لاکاسته، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۱۳۵۰).

در واقع، عموم کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها درباره گستره‌ای که در دسترس عقل قرار دارد، بر این نکته توافق دارند که عقل بشری به خودی خود، نمی‌تواند دانش بسنده‌ای درباره خدا به دست بیاورد. برای چنین معرفتی، باید به چیزی تکیه کنیم که به ما عطا شده است: انکشاف خاص الهی (گرنز و پلجر، ۲۰۰۳، ص ۱۲). به بیانی دیگر، نقش عقل در الاهیات ترویج، تقویت و نیز بیان چپستی لوازم آن چیزی است که به مدد وحی معلوم می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۷). این مسئله در این باور به خوبی بیان شده است که «فلسفه خادم وحی است» (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۲).

از سده هفدهم به بعد، جریانی در مسیحیت پدید آمد که عقل را بر وحی تقدم بخشید و دامنه حجیت عقل را گسترش داد. در این دوران، باور درباره نقش عقل چنان بود که گفته می‌شد هر بخش از نظام مسیحیت، که نتوان آن را با عقل اثبات کرد، باید کنار گذاشته شود. در واقع، عقل مقدم بر انکشاف خاص الهی و کتاب مقدس دانسته

می‌شد. در این دوران، توانایی عقل برای داوری و سنجش در امور الاهیاتی پذیرفته شد؛ برای مثال افلاطونیان کمبریج در انگلستان بر جایگاه مهم عقل برای رسیدن به برداشته‌های الاهیاتی اذعان داشتند. آنان عقیده داشتند عقل «شمع خداوند» است و همه مردم می‌توانند به وسیله آن، «قانون طبیعت» را که خدا برای هدایت زندگی آنان اعطا می‌کند، کشف کنند. جان اسمیت، یکی از متفکران طرفدار این اندیشه، می‌گفت: نشانه‌های الاهی در این جهان خود را نشان می‌دهد و ما با تأمل در نفوس خود می‌توانیم به شناخت واقعی ذات و صفات الاهی نائل شویم. جان لاک نیز هنگامی که می‌خواست محدودۀ عقل را در فهم دین روشن کند، مبنای کارش آن بود که «عقل باید داور نهایی و راهنمای ما در همه چیز باشد»؛ زیرا معتقد بود اگر خدا از ما بخواهد حقیقت یک گزاره را بپذیریم، آن حقیقت را یا از راه روش‌های معمولی عقل طبیعی روشن می‌کند یا از راه نشانه‌هایی که عقل با وجود آنها دچار خطا نمی‌شود (پایلین، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

البته از همان دوران اوج عقل‌گرایی نیز الاهیات طبیعی در معرض نقادی‌های مختلفی در زمینه‌های دینی و الهیاتی و فلسفی بوده است. برای مثال، از منظر دینی استدلال می‌شد که تلاش برای توجیه عقلانی باورهای دینی، کامل بودن اصول مبتنی بر کتاب مقدس را تضعیف می‌کند، و یا اینکه تجربه ما از امور متناهی نمی‌تواند به امر نامتناهی برسد (همان، ص ۲۷۶). در دوران مدرن نیز گرایش‌هایی مانند الاهیات نوارتدوکسی مجدداً بر تقدم کامل وحی بر عقل، و ضعف عقل در الاهیات تأکید کردند؛ برای مثال کارل بارت، الهیدان بزرگ قرن بیستم، درباره «الاهیات طبیعی» هشدار می‌دهد و می‌گوید: عقل انسان توسط فرهنگی که در آن بزرگ شده، شکل گرفته است و بنابراین، ممکن است الاهیات طبیعی که مبتنی بر عقل انسان است، ما را از ایمان مسیحی دور سازد و به سمت عقابدی درباره خدا منحرف کند که ساخته ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های یک فضای فرهنگی خاص هستند (گرنز و پلچر، ۲۰۰۳، ص ۱۲).

علی‌رغم تمام انتقادات، همیشه استفاده از عقل و یافته‌های فلسفی در الاهیات مسیحی طرفدار داشته و به‌طور کلی، می‌توان گفت عموم مسیحیان قائل به استفاده از عقل و فلسفه در الاهیات هستند که مبنای آن، قدرت عقل در فهم مکاشفه عام الاهی است. اما نزد این الهیدانان نیز عقل منبعی درجه دوم است حجیت محدودی دارد. در واقع، مهم‌ترین نقش عقل در الاهیات، تبیین‌گری و خدمت به وحی است.

۴. تجربه

ارتباط بین تجربه‌های فردی انسان‌ها از خداوند، با الاهیات نیز همواره مطرح بوده است؛ زیرا همواره کسانی مدعی بوده‌اند که در شهودات و مکاشفات خود، تجربه‌ای خاص داشته‌اند. مسیحیان نیز وجود چنین تجربیاتی را به رسمیت شناخته، معتقدند: در کنار انکشاف‌های همگانی خداوند، که در دسترس همه مردم است، انسان به انکشاف دیگری نیز دسترسی دارد که می‌توان آن را «مکاشفۀ شخصی» نامید (دولز، ۲۰۰۳، ج ۱۲، ص ۱۹۸). در سده‌های اخیر، بحث تجربه دینی نیز مطرح شده است که تا حد زیادی با همین موضوع مطابقت دارد.

درباره اینکه آیا این تجربه‌های شخصی، دارای حجیت هستند؟ آیا می‌توان تجربه شخصی را جزو منابع الاهیات دانست، دو رویکرد عمده در میان مسیحیان دیده می‌شود. رویکرد اول، معتقد است: تجربیات دینی تنها به کار تصفیۀ روح و محکم کردن ایمان می‌خورند. اما در بنای الاهیات، نمی‌توان به آنها استناد کرد. به عبارت دیگر، پس از زمان رسولان، آنچه خداوند به انسان‌های بزرگ منتقل کرده است، هیچ چیزی افزون بر آنچه در ذخیره مسیحیت وجود دارد، نمی‌افزاید. *آکوئیناس* معتقد است: مکاشفۀ پیامبرانه، تا آن حدی که مربوط به عقاید است، در دورۀ رسولان متوقف شد. اما این مکاشفه، در جایی که راهنمای اعمال انسان است، همواره ادامه خواهد یافت (همان).

این نگاه به تجربه، که در طول تاریخ، رویکرد غالب در الاهیات مسیحی بوده است، معتقد است: تجربیات فردی واضح نیستند و نمی‌توان آنها را به‌خودی‌خود فهمید و مبنای فهم قرار دارد، بلکه باید این تجربیات را در چارچوب الاهیات مسیحی تفسیر کرد. در واقع، تجربه چیزی است که باید تفسیر شود و الاهیات مسیحی همان چارچوبی است که ابهامات تجربه را می‌توان در آن تفسیر کرد. برای مثال، لوتر معتقد بود تجربه اهمیتی بسیار در الاهیات دارد و بدون تجربه، الاهیات ضعیف و ناقص است و مانند پوسته‌ای تهی است که باید پر شود. با این حال، او می‌گوید خود تجربه را نمی‌توان منبع قابل اعتمادی در الاهیات دانست و باید آن را به وسیلۀ الاهیات تفسیر و تصحیح کرد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۱). افزون بر این، در نظر بسیاری از الهیدانان مسیحی، به علت وجود فریب، دروغ، و اغراق در ادعاهای افراد، باید با گزارش‌های موجود دربارهٔ این نوع مکاشفه با احتیاط برخورد شود (دولز، ۲۰۰۳، ج ۱۲، ص ۱۹۸).

رویکرد دوم، بیان می‌کند که تجربه منبعی اساسی در اختیار الاهیات مسیحی در اختیار می‌گذارد. طرفداران این رویکرد، مدعی هستند خدا را می‌توان به وسیلۀ تجربه فردی آشکار ساخت، یا شناخت. تجربه به عنوان مبنای الاهیات، در دوران مدرن و پس از وارد آمدن نقدهای متعدد بر کتاب مقدس و سنت مسیحی مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا کتاب مقدس و سنت کلیسایی و دلایل متافیزیکی مورد نقد روشنگری قرار گرفته بودند (فالوش، ۲۰۰۵، ص ۲۵۱). در این فضا الاهیات لیبرال شکل گرفت و کسانی مثل *شلایرماخر*، *رودلف اوتو*، *هنری وایمن*، تجربه را مبنای کار خویش قرار دادند. این الهیدانان، که مدعی بودند همهٔ انسان‌ها فارغ از فرهنگ و تمدن خود تجربه‌ای از امر قدسی دارند، سعی کردند با تکیه بر این تجربه‌های فردی و مبنای قرار دادن تجربه دینی، نمادهای الاهیات مسیحی را تبیین کنند (اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۴۹؛ گرنز و اولسون، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۵۲).

البته بر این رویکرد، نقدهایی نیز وارد شده است. بسیاری از الهیدانان معاصر، تلاش‌های انجام‌شده برای اینکه تجربه دینی بتواند مبنایی برای اعمال یا باورها باشد را رد می‌کنند. آنان می‌گویند: تمام تجربیات، تا اندازه‌ای، توسط مفاهیم و مقولاتی شکل می‌گیرند که آن تجربیات، در قالب آنها بیان می‌شوند. *جرج لیندبک* (Lindbeck) از *شلایرماخر* انتقاد می‌کند و به رد چیزی می‌پردازد که *شلایرماخر* آن را راه تجربی برای الاهیات‌ورزی می‌نامد. اما

ویلیام آلستون (Alston)، از امکان تجربه کردن خدا دفاع می‌کند و به رد این ادعا می‌پردازد که تجربه محصول قالبی است که برای توصیف آن تجربه انتخاب می‌شود. بحث بر سر جایگاه تجربه دینی در الهیات، در میان الهیدانان و فیلسوفان دین زنده و جاری است (فالوش، ۲۰۰۵، ص ۲۵۳).

علاوه بر نظرات الهیدانان لیبرال، که مورد اشاره قرار گرفت، برخی نهضت‌های پارسایانه مانند حرکت‌های آنا‌بابتیستی و یا جنبشی که جان وزلی آن را شروع کرد، تأکید بسیار بر مکاشفه و تجربه شخصی داشتند (نویل، ۱۹۹۱، ص ۱۶). امروزه نیز اون‌جلیکال‌های مسیحی، تأکید فراوانی بر تجربه شخصی دارند و آن را مهم‌ترین راه رسیدن به انکشاف الاهی می‌دانند. اون‌جلیکال‌ها، به نوع خاصی از تجربه تمسک می‌کنند و آن را مبنای ایمان خویش قرار می‌دهند. آنان می‌گویند: فردی که «تولد مجدد» یافته است، یا «نجات داده شده» است، خداوند را مستقیماً و از طریق آگاهی از عیسی می‌شناسد. این شناخت از دانش معمولی دربارهٔ خدا، که از طریق کلیسا و خواندن متن مقدس و تکرار اعتقادنامه‌ها و یا شرکت در آیین‌ها و شعائر به دست می‌آید، فراتر می‌رود (اینبادی، ۲۰۰۵، ص ۴۹).

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ مسیحیت، از چهار منبع کتاب مقدس، سنت، عقل و تجربه برای ساخت و بنیان الهیات استفاده شده است. نگاهی به نظام‌های الهیاتی گوناگون مسیحی نشان می‌دهد که دیدگاه گروه‌های مختلف مسیحی، دربارهٔ جایگاه این منابع و گسترهٔ حجیتشان متفاوت است. در این مقاله، تلاش شد تا مبنایی برای فهم و تبیین این اختلاف ارائه شود و نشان داده شود که چه مبنایی موجب می‌شود گروهی از الهیدانان، در مباحث الهیاتی خویش، به یک منبع رجوع و استناد کنند و نیز اینکه چرا جایگاه هر منبع در نزد گروه‌ها و الهیدانان مختلف مسیحی، متفاوت است. برای پاسخ به این مسئله، بر رابطه هر منبع با انکشاف الاهی تأکید شد. نگاهی به مباحث الهیدانان مسیحی نشان می‌دهد که مبنای حجیت این چهار منبع، نزد هر کس که به آنها استناد کرده است، قدرت آن منبع در دسترسی به انکشاف الاهی است؛ یعنی هرگاه یک الهیدان، یکی از این چهار منبع را راهی برای شناخت خدا و خواسته‌های او تشخیص بدهد، آن منبع را در ساخت الهیات خود به کار خواهد گرفت. از این رو، برای مثال گروه‌های رادیکال پروتستان که معتقد بودند: سنت کلیسایی ربطی به انکشاف الاهی ندارد، آن را کنار گذاشتند. ارتباط هر منبع با انکشاف الاهی، جایگاه و گسترهٔ حجیت هر منبع را نیز مشخص می‌سازد. به عبارت دیگر، گسترهٔ حجیت و نیز درجه یک و یا درجه دو بودن هر منبع نیز به همین ارتباط با انکشاف الاهی بازمی‌گردد. از نگاه عموم مسیحیان، کتاب مقدس (و از نگاه کاتولیک‌ها، همچنین سنت) منبع درجه اول است؛ چراکه ریشه در خودآشکارسازی خاص خداوند دارد. پس، می‌تواند خواست خداوند را به صراحت به مؤمنان ابلاغ کند؛ اما عقل درجه دو و محدود است؛ زیرا ریشه در انکشاف عام دارد و یافته‌های آن اولاً، در دسترس همه نیست و ثانیاً، قطعی نیست. در مقابل، در دوره مدرن و با رواج

تحقیقات نقادانه درباره کتاب مقدس و انتساب خطاهای فراوان به این کتاب، برخی الهیدانان مسیحی، در اینکه این کتاب بتواند خواسته‌ها و حقایق الهی را به‌درستی نشان بدهد، تردید کردند. از این‌رو، به سراغ عقل و یا تجربه دینی رفتند و تلاش کردند کتاب مقدس و دیانت مسیحی را در پرتو یافته‌های عقل یا تجربه دینی بفهمند. در یک جمله می‌توان مدعی شد: دیدگاه هر گروه یا الهیدان مسیحی، درباره رابطه یک منبع با انکشاف الهی بیانگر جایگاه آن منبع در نظام الاهیاتی آن گروه، یا الهیدان خواهد بود.

منابع

- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رئسانس*، تهران، سمت.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- برنتل، جرج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- پازوکی، شهرام، ۱۳۷۴، «مقدمه‌ای در باب الاهیات»، *ارغنون*، ش ۵ و ۶ ص ۱۵۳-۱۵۴.
- پایلین، دیوید ای، ۱۳۸۸، *الاهیات طبیعی*، ترجمه احمدرضا مفتاح، در: مجموعه مقالات، دفتر نخست: الاهیات جدید مسیحی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پیترز، اف. ئی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- حقانی فضل، محمد، ۱۳۹۳، *خطانان پذیر کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رام، برنارد، بی‌تا، *علم تفسیر کتاب مقدس در مذهب پروتستان*، ترجمه آرمان رشدی، شورای کلیساهای جماعت ربانی.
- گرنز، استنلی جی. و راجر ای. آلسون، ۱۳۸۶، *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران، کتاب روشن.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فروزان روز.
- مک‌گراث، الیستر، ۱۳۹۲، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۵، *مسیحیت از لایه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ویلیامز، ان. پی، ۱۳۸۷، «سنت در مسیحیت»، ترجمه حامد فیاضی، *هفت آسمان*، ش ۳۹، ص ۲۱۷-۲۳۶.
- Aquinas, St Thomas, 1975, *Summa contra Gentiles*, University of Norte Dame press, U.S.A.
- Bowden, John (ed), 2005, *Christianity: the Complete Guide*, London, Continuum.
- Chafer, Lewis Sperry and John F. Walvoord. 1974, *Major Bible themes: 52 Vital doctrines of the Scripture Simplified and Explained*, Zondervan.
- Cross, F. L. and E. A. Livingstone (eds), 1997, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd Edition, Oxford; New York, Oxford University Press.
- Doe, Norman, 2013, *Christian Law: Contemporary Principles*, Cambridge University Press.
- Dulles, A, 2003, "Revelation", in: *New Catholic Encyclopedia*, 2003, 2nd ed, V.12, Detroit: Catholic University of America: Thomson/Gale; Washington, D.C.
- Falhlbusch, Erwin et al. (eds.), 2005, *The Encyclopedia of Christianity*, translator and English-language editor, Geoffrey W. Bromiley, Leiden.
- Flinn, Frank K, 2008, *Encyclopedia of Catholicism*, New York: Checkmark books.
- Florovsky, George, 2003, "The Function of the Tradition in the Ancient Church", in: Daniel B. Clendenin (ed), *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 2nd edition, Baker Academic, pp.98-114.
- Foos, Harold D. and L. Paige Patterson, "The Revelation, Inspiration, and Inerrancy of the Bible", in: *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*, Mal Couch (ed), Kregel Publications, 2000.
- Gore, Charles, 1890, "The Holy Spirit and Inspiration", in: Charles Gore (ed), *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, London: John Murray.

- Grenz, Stanly James and William Carl Placher, 2003, *Essential of Christian Theology*, Westminster John Knox Press.
- Hanson, Bradley C, 1997, *Introduction to Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Inbody, Tyron, 2005, *The Faith of the Christian Church: An Introduction to Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Jones, Gareth, *Christian Theology: A Brief Introduction*, Malden, MA: Polity Press, 1999.
- Lacoste, Jean-Yves, 2003, "reason", *The encyclopedia of Protestantism*, Hillerbrand, Hans Joachim (ed), New York, Routledge.
- Livingstone, E. A. and M. W. D. Sparks and R. W. Peacocke, 2013, *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP Oxford.
- McDonald, H.D, 2001, "Bible, Authority of", *Evangelical Dictionary of Theology*, Walter Elwell, ed. Baker Academic.
- Neufeld, Karl Heinz, 2004 "Tradition", *Encyclopedia of Christian Theology*, Jean-Yves Lacoste (ed), New York: Routledge.
- Neville, Robert C, 1991, *A Theology Primer*, State University of New York Press.
- Pink, W, 1917, *The Divine Inspiration of the Bible*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Riderbos, Herman, 1978, *Studies in Scripture and its Authority*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Rogers, Hslack B. and Donald K. McKim, 1979, *The Authority and Interpretation of the Bible: A Historical Approach*, New York: Harper & Row.
- The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*, 1978, International Council on Biblical Inerrancy, Chicago, Illinois.
- Van Ackeren, G. F, 2003, "Theology", in: *New Catholic Encyclopedia*, 2003, 2nd ed, V.12, Detroit: Catholic University of America: Thomson/Gale; Washington, D.C.
- Woodbridge, John D, 1982, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*, Zondervan.
- Wright, N.T, 1991, "How Can The Bible Be Authoritative?", *Vox Evangelica*, 21, pp.7-32.
- Ziegler, Philip G., 2004, "Authority", *The encyclopedia of Protestantism*, Hillerbrand, Hans Joachim (ed), New York, Routledge.

از مسیح شبان تا پاپ حاکم و از پاپ حاکم تا پاپ معلم اخلاق

Ismailalikhani@gmail.com

اسماعیل علی‌خانی / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۳

چکیده

مسیحیت، هرچند تا قرن چهارم امکان حضور نظری و عملی در سیاست و اجتماع را نداشت، اما بر اثر عواملی وارد عرصه اجتماع و حاکمیت شد و این حاکمیت تجربه ناخوشایندی برای جوامع مسیحی به بار آورد. در نهایت، موجب طرد کلیسا از اجتماع شد. این نوشتار، به بررسی علل و عوامل حضور ناگهانی و این طرد ناخوشایند می‌پردازد. به نظر می‌رسد، علت اصلی این امر ناشی از عدم برخورداری مسیحیت از بنیان‌های نظری سیاسی - اجتماعی است. هرچند همه پیامبران، در صورت وجود زمینه، برای حکومت گام برمی‌داشتند، اما چنین زمینه‌ای برای حضرت عیسی علیه السلام به وجود نیامد. نظام دوگانه دنیوی و اخروی موجود در الهیات مسیحیت، نظیر آنچه در کتاب شهر خدای آگوستین شاهدیم و این رویکرد آکوئیناس، که باید میان دو حوزه تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اخروی تمایز نهاد، شاهی بر این مدعاست. بنابراین، هرچند مسیحیان، علاوه بر ورود به اجتماع و سیاست، به نظریه‌پردازی سیاسی نیز پرداختند، اما از آنجا که این ورود، به صورت عارضی و ناگهانی رخ داد و نیز از آن سوءاستفاده کردند، به همان اصل خود، یعنی کنج کلیسا و معلم صرف اخلاق بودن بازگشتند.

کلیدواژه‌ها: مسیح، مسیح شبان، مسیحیت، پاپ، سیاست، اجتماع.

این نوشتار به رویکرد سیاسی مسیحیت، از زمان رسمی شدن آن به عنوان یک دین حکومتی، از قرن چهارم تا قرن چهاردهم و در نهایت، بازگشت به کنج کلیسا می‌پردازد. از موضوعات مهم در هر جامعه انسانی، امور مربوط به اجتماع، سیاست و حکومت است. در هیچ جامعه‌ای گریزی از داشتن قوانین اجتماعی و حکومتی نیست. هیچ مکتب و فرقه‌ای نمی‌تواند بدون پشتوانه نظری بر اجتماع و حکومت مسلط شود. ادیان نیز از این امر مستثنا نیستند. اگر دینی بخواهد بر جامعه حاکمیت سیاسی داشته و اداره امور اجتماع را به دست گیرد، لازمه آن برخورداری از یک مجموعه قواعد و قوانین حاکمیتی و اجتماعی است. مسیحیت از جمله ادیانی است که از پیروان زیادی برخوردار است و در برهه‌ای از زمان، وارد اجتماع و سیاست شد و برای چند قرن به صورت مستقیم و غیرمستقیم، در رأس حکومت قرار گرفت، اما بر اثر عواملی، مورد طرد و انکار جامعه قرار گرفت. این ورود به سیاست و حضور تمام‌قد در اجتماع و در ادامه، خروج از آن و بازگشت به جایگاه اولیه خویش، ناشی از عواملی است که این پژوهش درصدد بررسی آن است.

هدف این پژوهش، توجه به علل و عواملی است که مسیحیت را وارد اجتماع و سیاست کرد و سپس آن را از اجتماع و حاکمیت جامعه طرد نمود.

درباره بخشی از این موضوع، یعنی ایده ناسازگاری رویکرد بعدی مسیحیت، یعنی ورود به سیاست با رویکرد اولیه‌اش، به صورت مشخص در مقاله «آنک مسیح... اینک انسان» (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹) و کتاب **دین، جامعه و عرفی شدن** بدان پرداخته شده است (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۰). **جمال جدید و قدیم** بحث «نظریه‌پردازی سیاسی از جانب الهی‌دانان مسیحی»، را در مطرح کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷).

در باب سوءاستفاده از قدرت و کاهش قدرت کلیسا در دوران اصلاح دینی و رنسانس، در کتاب **آشنایی با ادیان بزرگ** اشاراتی بدان داشته‌اند (توفیقی، ۱۳۸۴). اما نوشتاری با این رویکرد و به صورت یک‌جا، که به همه علل و عوامل ورود به سیاست و خروج از آن در مسیحیت پرداخته باشد، وجود ندارد.

اصلی‌ترین آموزه‌ها و تعالیم مسیح

در کتب مقدس مسیحی، اناجیل و رساله‌های رسولان، مطالب چندانی در زمینه مسائل اجتماعی و حکومتی، به عنوان یک برنامه کلان اجتماعی و سیاسی وجود ندارد. از این رو، مسیحیان سعی کردند اصول کلی اخلاق اجتماعی را از آن استنباط کنند و بعد آنها را برای موقعیت‌های خاص تفسیر و تحلیل کنند. دغدغه اصلی رهبران و عالمان مسیحی، اجتماعات نبوده است.

عیسی علیه السلام در حیات زمینی خویش، نه انتظار یهودیان برای قبول «پادشاهی یهود» (مرقس، ۱۱: ۹-۱۱) پاسخ مثبت داد و نه تصور مسیحیان درباره فرارسیدن پیش از موعد «ملکوت خداوند» (متی، ۴: ۱۷) را محقق ساخت. آنچه از اناجیل و رساله‌های کتاب مقدس به دست می‌آید، این است که مجموع اوامر و نواهی عیسی، از چند دستور اخلاقی، که در غالب ادیان پیش و پس از او نیز بدان توصیه شده است، فراتر نمی‌رود: آدم نکش، زنا نکن، دزدی

نکن، دروغ نگو، به پدر و مادرت احترام بگذار، دیگران را مثل خودت دوست بدار(متی، ۱۹: ۱۸-۱۹)، از مالت به فقرا انفاق کن(متی، ۱۹: ۲۱-۲۰)، و از گردن‌فرازی و ریاکاری پرهیز نما(متی، ۲۳: ۱۲-۵).

ترئولج در کتاب *آموزه‌های اجتماعی کلیساهای مسیحی*، می‌نویسد: «آیین وحدانی مسیحی، دین را از حوزه‌ی اوضاع موجود و نظام موجود بیرون می‌برد و آن را به صورت دینی اخلاقی، که صرفاً به رستگاری نظر دارد، درمی‌آورد»(الم بارنز و بکر، ۱۳۵۸، ص ۲۸۳).

مسیح ﷺ هیچ‌گاه شریعتی همچون شریعت موسی ﷺ که بر هر جزئی از حیات فردی و اجتماعی تکلیفی معین می‌کرد، با خود نیاورد. عیسی ﷺ، به دلیل مهیا نبودن شرایط و زمینه اجتماعی و عدم همراهی عده‌ای جان‌برکف و پرشمار با ایشان برای مبارزه سیاسی، در طول نبوت کوتاه سه‌ساله خود، بجز آموزه پرستش خدای یگانه و بشارت رستخیز مردگان، توصیه به توبه از گناهان، رعایت تقوا، بذل محبت و دستگیری از ضعیفان، هیچ حکمی صادر نکرد و هیچ حکومتی برپا نکرد و جز در موارد اندکی، آن هم با واسطه و نه مستقیم(لوقا، ۱۳: ۳۳-۳۱)، با هیچ حاکم و قدرتی در نیویخت و جز برپایی ملکوت آسمان هیچ وعده دیگری برای نجات در زمین به موالیان خویش نداد(میلر، ۱۹۳۱، ص ۴۰-۲۷). البته باید به این نکته اذعان داشت که انتقاد او به معبد و معبدنشینان، عملاً او را وارد نزاع با نظام سیاسی کرد(کونگ، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

با این حال، یهودیان و رومیان از ترس اینکه عیسی، همان مسیح موعود است و بر اساس بشارت یحیی، مأمور تحقق وعده خداوند در برپایی سلطنت مقدس، او را به صلیب کشیدند(همان، ص ۳۲ و ۳۴).

حواریون، حتی در آخرین لحظات اقامت عیسی ﷺ بر روی زمین، هنوز این امید یهودیت را، با همه ابعاد آن در دل می‌پروراندند که عیسی ﷺ احیاکننده دولت اسرائیل باشد(اعمال، ۱، ۴، ۶). اما عیسی که زمینه اصلاحات و نجات اجتماعی را فراهم نمی‌دید، امید آنان به ظهور مسیح موعود را بیشتر به سمت اخلاقیات سوق داد و دوران عظمت شخص خویش را به بعد از بازگشت مجدد خود، موکول ساخت(هگل، ۱۳۶۹، ص ۳۹).

عیسی ﷺ خود می‌دانست که شرایط برای انقلاب ایشان فراهم نیست، از این رو، با عتاب فراوان، شهر قدس را مخاطب خود قرار داد و گفت: «ای اورشلیم، اورشلیم، قاتل انبیاء و سنگسارکننده مرسلان خود. چند مرتبه خواستم فرزندان تو را جمع کنم، ... نخواستید. اینک خانه شما برای شما ویران گذارده می‌شود...»(متی، ۲۳: ۳۹-۴۷؛ لوقا، ۱۳: ۳۴-۳۵). انجیل، به هیچ نحو به صورت مستقیم، هیچ‌یک از این نظام‌ها را مورد چالش قرار نمی‌دهد. پیام مسیح برنامه اصلاح اجتماعی نیست(ترئولج، ۱۹۹۲، ص ۶۰-۶۱). هرچند باید به این نکته تأکید داشت که، این مطالب بدین معنا نیست که مسیحیت یا کلیسا از حق حکومت برخوردار نیست. همه پیامبران الهی، در صورت وجود زمینه اجتماعی برای مبارزه، با حاکمان طاغوت و ایجاد حکومت الهی، بدان اقدام می‌کردند.

سیاسی شدن مسیحیت و گرایش به قدرت و اجتماع

مسیحیان، که در آغاز یکی از شاخه‌های اقلیت یهودی به شمار می‌آمدند، علاوه بر تعصب و انحصارگرایی یهودیان، یک دین مبلغ، مروج و مهاجم برای امپراطوری روم به شمار می‌آمدند. به همین دلیل، این آیین ممنوع اعلام شد و

پیروان آن مورد تعقیب و آزار و شکنجه قرار گرفتند. اما با تلاش و سخت کوشی آنان، سرانجام با فرامین آزادی مذهبی میلان در ۳۱۱ و ۳۱۳ م، به آزادی دینی دست یافتند. این آیین، پس از اینکه به تدریج به دین حکومتی تبدیل شد، رویهٔ تساهل دینی را کنار نهاد و با گذاردن قوانین شدید و سخت گیرانه، وارد عرصهٔ اجتماع و حکومت شد. این سرآغاز دورهای بود که تا قرن ۱۵ تداوم یافت.

سنت آخرت گرایانه و متجزی گرای مسیحی، با وارد شدن در دستگاه قدرت و فزونی گرفتن اقتدار کلیسایی، در موقعیت پیش بینی نشده‌ای قرار گرفت که تا آن زمان، هیچ تدبیری برای آن لحاظ نکرده بود. بنابراین، به دلیل فقدان و یا خلأ آموزه‌های اجتماعی - سیاسی، در اختیار کسانی قرار گرفت که برای حفظ سیادت خویش، آن را به یک عقیدهٔ متعصبانه و سخت گیر و در قالب یک سازمان کلیسایی مقتدر بدل کردند (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶).

الگوی مسیحی جامعهٔ دینی، به دلیل فقدان یا کمبود تعالیم اجتماعی در این آیین و در اختیار نداشتن الگوی قابل اتکا در سیرهٔ بنیان گزاران آن، به سرعت تبدیل به حاکمیت کلیسا و همه کاره بودن کشیشان شد. در این دوران، تشخیص پاپ و فتاوی صادره از سوی شورای اسقفی، حکم امضا شدهٔ مسیح علیه السلام و اعتبار فرمان الهی را داشت (همان، ص ۳۳۱).

به رغم برداشت برخی یهودیان از مسیح قوم خود، که مطابق آن، عیسی علیه السلام را نجات بخش خود و احیا کنندهٔ پادشاهی مقدس داوود می دانستند و به رغم اینکه بشارت فرارسیدن ملکوت آسمان را بسیاری از یهودیان، به معنای پیروزی قوم اسرائیل تعبیر می کردند و به رغم متهم ساختن عیسی علیه السلام به هوای پادشاهی یهودیان بر سر داشتن، او هیچ گاه طالب اقتدار دنیوی و در پی کسب سلطهٔ سیاسی بر پیروان خویش بر نیامد. محتوای اناجیل و رساله‌ها نیز جای شکی باقی نمی گذارند که وی، چنین رسالتی برای خود قائل نبوده است (کارپتر، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲-۱۰۳). اما به دنبال نهادینه شدن مسیحیت در قالب ساختار کلیسایی و نیز ورود اجتناب ناپذیر به اجتماع و سیاست، مسیحیت در مسیر سرنوشت دیگری قرار گرفت.

این آئین، به رغم آموزه‌های آخرت گرایانه و قدرت گریز، به واسطهٔ افزایش نفوذ در میان مردم، به قدرت قابل اعتنایی در امپراطوری روم بدل شد. نخست به صورت یک جریان معارض و تهدید کنندهٔ قدرت و در نهایت، با راه یافتن به درون دستگاه قدرت و استفادهٔ حداکثری از فرصت به دست آمده، به قدرتی بلامنازع دینی، سیاسی و اجتماعی تبدیل شد. این فرایند منجر به دستیابی مسیحیت به قدرت سیاسی و سیطرهٔ کامل بر اجتماع، با وقوع سه اتفاق مهم و مرتبط، در طی کمتر از نیم قرن، رخ داد:

۱. رسمیت یافتن مسیحیت با فرمان میلان در ۳۱۳ م؛
۲. مسیحی شدن کنستانتین (ر.ک: میلر، ۱۹۳۱، ص ۲۴۸)، امپراطور روم در ۳۲۳ م؛
۳. از میان رفتن مدارا و همزیستی دینی میان پیروان مختلف و تحت تعقیب قرار گرفتن بت پرستان و غیرمسیحیان، متعاقب قوانین سخت تئودوسیوس (ر.ک: راسل، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۳) اول در اواخر قرن چهارم (جی، بی، ۱۳۳۹، ص ۳۳-۳۱).

متشکل شدن و سازمان یافتن مسیحیان در قالب کلیسا، آنها را با مقوله‌ای به نام «قدرت» که تا پیش از این در چشم آنان بی ارزش و مطرود می نمود و از نزدیک شدن و تمسک جستن به آن احتراز داشتند، آشنا کرد و مربوط

ساخت. نمایان شدن «قدرت این جهانی»، اجتماع مؤمنان و آگاهی یافتن از قابلیت‌های بالقوه این ابزار کارآمد در پیشبرد اهداف ایمانی، مسیحیان را متوجه منابع دیگر قدرت کرد، که بعضاً در نقش رقابلی مزاحم عرض اندام می‌کردند. «حکومت»، «ثروت» و «معرفت» سه منبع دیگر تولید قدرت بودند که مسیحیت کلیسایی را به‌رغم تمامی آموزه‌های استنکاری و استطرادی اولیه‌اش وسوسه می‌کرد و اجازه نمی‌داد تا در موقعیت جدید نیز همچون گذشته، از کنار آنها بی‌تفاوت بگذرد. بی‌اعتنایی و بی‌رغبتی توصیه‌شده به مسیحیان، که پس از پشت‌سر گذاشتن سه قرن توأم با سختی و مراثت، اینک به یک نیروی اجتماعی مؤثر بدل گردیده بودند، نمی‌توانست بیش از این تداوم یابد (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱).

یکی از نقاط عطف مهم در تاریخ مسیحیت، حوادث قرن چهارم است که موجب شد کلیسای ستم‌دیده مسیحی، به کلیسای حاکم مسیحی تبدیل شود. بسیاری از عقاید مسیحیت در همین قرن رسمیت یافت.

کنستانتین، حاکم رومی در سال ۳۱۳م، فرمان آزادی مذهبی را صادر کرد و به مسیحیان آزادی مذهبی بخشید. وی میل تیادس (Mil Tiades) اسقف شهر رم را در کاخ باشکوه سلطنتی، بر بالای شهر لاتران سکونت داد. هرچند خود کنستانتین، تا پایان عمر از تعمد و مسیحی شدن سر باز زد. همین امر و نکات دیگر، سبب شده تا محققان این احتمال را تقویت کنند که گرایش او به مسیحیت، مانوری سیاسی و برای پیشبرد اهداف امپراتوری بوده است. به نوشته جوان گریدی، هدف او از این کار، چشم‌داشتی مهم بود: او امید داشت که بدین وسیله کلیسا را به شکل ابزاری برای استحکام قدرت مطلق امپراطور درآورد (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱).

به هر حال، از آن پس رفته رفته اسقف‌ها به جای کاهنان بت‌پرست، ندیمان پادشاه شدند و به تدریج، امپراتور، که قبلاً رئیس ادیان بت‌پرست بود، به ریاست دین مسیحیت رسید (میلر، ۱۹۳۱، ص ۲۲۵).

کنستانتین؟، که خواهان سلطنت مطلقه بود، از پشیمانی مذهبی سود جست و به تدریج، حمایت وی از مسیحیان آشکارتر شد. از سال ۳۱۷م، همه تصاویر مربوط به آئین مشرکان را از مسکوکات حذف کرد، پرستش تصاویر را در پایتخت ممنوع کرد. دستور داد تا انجمن مذهبی فرقه‌های مرتد را خراب کنند. به اسقف‌ها قدرت قضایی داد. املاک کلیسا را از مالیات معاف کرد و چندین کلیسا در قسطنطنیه و جاهای دیگر ساخت (دورانت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۶۶). همچنین، در سال ۳۸۲ امپراتور تئودوسیوس، عمل به دین قدیم رومیان را غیرقانونی اعلام کرد. این فرمان، یکی از سلسله قوانین منع آئین بت‌پرستی است. این قوانین، ضربه محکمی بر دین قدیم و تأثیر بسیاری در تحکیم مسیحیت داشت (آیر، ۱۹۱۳، ص ۳۴۶-۳۴۸).

نظریه پردازی سیاسی

از موضوعات قابل توجه در این مرحله از شکل‌گیری مسیحیت و نیز در قرون وسطا، نظریه‌پردازی سیاسی است. مسیحیت از قرن چهارم، وارد سیاست و حکومت شد و به تدریج، به آئینی حکومتی تبدیل شد. تا هنگامی که کلیسا خارج از حوزه جامعه سیاسی بود، نیازی به نظریه‌ای ساخته و پرداخته درباره دولت نداشت (کلوسکو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷). اما با رسمیت یافتن دین مسیحی در امپراطوری روم و نزدیک شدن کلیسا و دولت، بی‌اعتنایی پیشین کلیسا به امور

سیاسی رنگ باخت و شرح تازه‌ای از دولت و کارکردهایش لازم آمد. حال، دیگر این ضرورت پیش‌آمده بود که نظریاتی ساخته و پرداخته از تکالیف افراد مسیحی، برای انجام امور حکومتی و سیاسی را مهیا می‌کرد. جایگاه آگوستین، تا حد زیادی در تاریخ فلسفه سیاسی، مبتنی بر پیش‌آمدن این ضرورت است (همان، ص ۶۰).

نکته قابل توجه در نظریه‌پردازی سیاسی مسیحی، اینکه الهیات مسیحی چون میان جنبه معنوی و دنیوی فرق می‌نهد، فلسفه سیاسی را جدای از فلسفه و الهیات می‌انگارد. از این‌رو، اکثر مباحث سیاسی فیلسوفان میانه، به صورت رساله‌های مستقل منتشر شده‌اند. همچنین از آنجاکه بحث‌های سیاسی در کتاب مقدس نبود، آنان به دلیل علاقه شخصی و یا موقعیت زمانه خویش، رساله‌های مجزایی درباره سیاست نگاشتند (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷؛ اشتراوس، ۱۹۵۲، ص ۹۸؛ پنگل، ۱۹۸۹، ص ۲۲۳).

مسیحیان به این دلیل کتاب *سیاست ارسطو* را ترجمه کردند که متن ارسطویی با الهیات مسیحی تناسب داشت. *ارسطو* در کتاب *سیاست*، قلمرو سیاسی را مختص عالم سیاسی می‌داند، نه فیلسوف سیاسی. از این‌رو، به جدایی مباحث سیاسی از مباحث متافیزیکی تمایل نشان می‌دهد. علت جذابیت آن برای اندیشه مسیحی میانه، این است که مسیحیان نیز به جدایی حوزه معنوی از حوزه دنیوی گرایش داشتند. آنان معتقد بودند: مدینه کامل خدایی در این جهان امکان‌پذیر نیست. مطابق نظر آگوستین در *شهر خدا*، اندیشه سیاسی مسیحی، توجهی به امکان عملی تحقق جامعه ایده‌آل در این جهان ندارد، بلکه این موضوع را برای جهان دیگر مطرح می‌کند. مسیحیت به بیش از تحقق جامعه سیاسی، که دست‌یافتنی است، نمی‌اندیشد و این اندیشه در کتاب *ارسطو* مطرح شده است (همان، ص ۱۱۹؛ ملامد، ۱۹۹۷، ص ۴۲۰-۴۲۱).

دو نظریه‌پرداز برجسته الهیات سیاسی مسیحی، در آغاز مسیحیت رسمی تا قرون وسطا، آگوستین و آکوئیناس هستند. با رسمیت یافتن دین مسیحیت، به عنوان آیین امپراطوری روم و آزادی عمل کلیسا، به تدریج مناسبات میان اقتدار و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و حاکمیت، در کانون توجه اندیشه سیاسی قرار گرفت. این روند، در قرن پنجم توسط آگوستین دنبال شد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰).

آگوستین، با نظریه دو شهر آسمانی و زمینی، نخستین گام مهم را برای تدوین اندیشه سیاسی مسیحی برداشت. او برای دفاع از مسیحیت، که متهم به رویگردانی امپراتوری روم از دین سنتی رومی شده بود، در اثر خود، *شهر خدا* (حدود ۴۲۷-۴۱۳) دیدگاهی مسیحی درباره تاریخ و جاودانگی ارائه داد که دو تعبیر *شهر خدا* و *شهر انسان* نماد آنها بود (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

کتاب *شهر خدا*، که نخست هدف نسبتاً محدود مواجهه با حرکتی را داشت که با غلبه آلاریک‌ها بر روم در سال ۴۱۰، به وجود آمد و توضیح داد که چگونه مصیبت ناقض مشیت الهی نیست، در طی سالیان متمادی به بیست و دو کتاب رسید و شامل اثری مهم در فلسفه سیاسی شد. موضوع اصلی کتاب، تقابل بین دو «شهر»، یا ملکوت دنیوی، (که امپراتوری روم در آن زمان نماد آن بود)، و «شهر خدا»، متعلق به انسان‌های عادل هر عصر،

است. این دو شهر در این جهان به هم آمیخته‌اند. اما علی‌الاصول تفکیک‌پذیرند و در روز داوری نهایی از هم متمایز خواهند شد (استید، ۱۳۸۰، ص ۳۴۲).

طبق بیان خود آگوستین، نظریه «شهر خدا» از وحی انجیل و اندیشه‌ها و نظریات فیلسوفان یونانی و سیسرون اخذ شده و توسعه یافته است. اما تفاوتی که وجود دارد این است که در جامعه‌ای که سیسرون ترسیم می‌کند، کلیه افراد بشر به حکم طبیعت عضو جامعه‌ای هستند که مقر آن در زمین است، حال آنکه مقر شهر خدای آگوستین در آسمان است (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۰).

یکی از مضامین اصلی کتاب *شهر خدا*، ارتباط میان دو شهر است: «شهر خدا» و «شهر دنیا» (Secular city) یا «شهر دنیوی» (The city of the world). پیچیدگی‌های زندگی مسیحی، به‌ویژه به لحاظ جنبه‌های سیاسی آن، ناشی از کشمکش میان این دو شهر است. کمال نهایی در آخرت محقق می‌شود؛ کلیسا از گنه‌کارانی تشکیل می‌شود که کمالشان در این دنیا تضمین شده نیست. مؤمنان در دوران میانی (Intermediate period) زندگی می‌کنند که در فاصله زمانی میان تجسد مسیح و بازگشت نهایی او در جلال، واقع شده است. کلیسا در شهر دنیا در تبعید به‌سر می‌برد. کلیسا در دنیاست، اما از دنیا نیست. در اینجا کشمکش آخرت‌شناسانه عمیقی وجود دارد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۶۳-۸۶۱). «یکی از این دو شهر به کسانی تعلق دارد که می‌خواهند برحسب جسم زندگی کنند و دیگری به کسانی تعلق دارد که می‌خواهند برحسب روح زندگی کنند» (آگوستین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴).

کاپلستون در *تاریخ فلسفه* می‌نویسد:

حاصل رویکرد آگوستین در باب شهر آسمانی و شهر زمینی این است که انسان تحریک می‌شود تصور کند که در نظر او شهر خدا می‌تواند با کلیسا به عنوان جامعه‌ای مرئی و محسوس و شهر بابل، با دولت به معنای دقیق آن یکسان باشد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲).

به نظر آگوستین، کامل‌ترین تجسم شهر بابل را می‌توان در امپراتوری شرک‌آمیز آشور و روم دید، همان‌گونه که او به یقین بر این باور بود که کلیسا مظهر اورشلیم، شهر خدا است. با این وجود، شهر زمین و شهر آسمانی دو مفهوم اخلاقی و معنوی‌اند و محتوای آنها دقیقاً مرادف با هیچ تشکیلات واقعی نیست؛ یعنی حتی یک مسیحی متعلق به کلیسا، نیز می‌تواند به لحاظ اخلاقی و معنوی حب جاه و حب نفس داشته باشد و نه حب خداوند. در این صورت او به لحاظ اخلاقی و معنوی متعلق به شهر بابل است. همچنان‌که یکی از مقامات دولتی بابل اگر خدا را در رفتار خود محور قرار دهد، از نظر اخلاقی و معنوی متعلق به شهر آسمانی اورشلیم است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۲).

درحالی‌که در اندیشه سیاسی آگوستین، ضرورت وجود حکومت ناشی از سرشت گناه‌آلود انسان و گناه اولیه است، آکوئیناس، به پیروی از ارسطو و با توجه به الهیات مسیحی، مبنی بر اینکه «فیض نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸)، معتقد است: حکومت و اجتماع امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است. این باور گامی مهم در جهت نظریه عرفی حاکمیت بود.

آکوئیناس، هرچند غایت سیاست را همچون پیشینیان خود، وابسته به غایت الهیات و تابع آن می‌داند، اما بر تمایز میان دو حوزه تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اخروی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱). آکوئیناس اندیشه سیاسی خود را هم به صورت مختصر در رساله «درباره پادشاهی» مطرح کرد و هم به تفصیل در کتاب جامع الهیات آکوئیناس با تقسیم حاکمیت به دو نوع خوب و بد، ضابطه تفاوت میان آن دو را رعایت یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند و هریک را به سه شیوه حاکمیت جمهوری، آریستوکراسی و پادشاهی می‌داند (همان، ص ۲۸۳-۲۸۲، به نقل از: آکوئیناس، ۱۹۴۶، ص ۳۲-۳۳).

به نظر آکوئیناس، تدبیر امور دنیا، هدایت امور به غایت خاص آنها، برابر مشیت خداوند است. بنابراین، باید عالم را مطابق نظم ناشی از مشیت الهی اداره کرد (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۰۳، ۱۰۵).

یکی از موضوعات دیگر سیاسی، که آکوئیناس به آن پرداخته است و هنوز مورد توجه اندیشمندان سیاسی و فلسفه سیاست است، قانون است. او قانون را این‌گونه تعریف می‌کند: «قانون قاعده و معیاری است که بنا بر آن انسان ترغیب می‌شود دست به عملی بزند یا از دست زدن به عملی منع می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۹۰). از نظر آکوئیناس چهار گونه قانون وجود دارد:

۱. قانون ابدی؛ ۲. قانون الهی؛ ۳. قانون طبیعی؛ ۴. قانون وضعی یا انسانی.

به باور او، تنها، قانون الهی است که در نهایت، می‌تواند انسان را به سعادت ابدی برساند؛ چراکه از هر عیب و نقصی منزّه است (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۸).

اندیشه سیاسی قرون وسطا، بر همین مبنا ترسیم شد. به موجب این اندیشه، حاکم سیاسی مسئول قانون انسانی و کلیسا متولی قانون الهی بود و از آنجاکه این دو قانون، هدف و مقصدشان متفاوت بود، لازم بود که مراجع برتر این دو قانون نیز هریک حوزه عمل مخصوص به خود داشته باشند. از آنجاکه کلیسا بر این باور بود که هدف مافوق طبیعی انسان، برتر از هدف طبیعی اوست، پس قدرت اولیای دین باید به نحوی برتر از قدرت زمامداران سیاسی باشد (همان، ص ۵۲۲).

نکته متمایز دیگر در الهیات سیاسی آکوئیناس این است که وی برخلاف آگوستین، دین را تاجی بر فرق سازمان اجتماعی می‌داند که نه تنها رقیب تشکیلات دنیوی نیست، بلکه مکمل آن به‌شمار می‌رود. مسیحیان پیش از آکوئیناس، وظیفه دولت را حفظ نظم و آرامش می‌دانستند که دین در سایه آن می‌تواند از عهده وظایفش، که نجات روح انسان‌ها باشد، برآید. اما آکوئیناس، با پیروی از رویکرد ارسطو، وظیفه‌ای آموزشی برای دولت قائل شد (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۷۸؛ کلاسکو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۵۷؛ آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷).

سیطره مسیحیت بر همه شئون اجتماع

حاکمیت کلیسا و پیوند آن با نظام حکومتی، تغییرات مؤثری را به همراه داشت. بین سال‌های ۳۱۳ تا ۵۹۰ کلیسای کاتولیک، که در آن تمام اسقف‌ها برابر بودند، به کلیسای کاتولیک رومی، با برتری اسقف رم بر سایر اسقف‌ها تبدیل

شد(کرزن، بی‌تا، ص ۱۲۸). با حاکمیت یافتن کلیسا، دنیاگرایی بیش از پیش به آن راه یافت و روحانیت به منصبی پردرآمد تبدیل شد.

با وارد شدن مسیحیت در دستگاه قدرت و فزونی یافتن اقتدار کلیسایی، سنت آخرت‌گرایانهٔ مسیحی، با موقعیت نامنتظرهای مواجه شد که تا آن زمان، هیچ‌گونه تدبیر دکترینی برای آن اندیشه نشده بود. از این‌رو، در تماس با کیمیا قدرت، به سرعت از یک ایمان روحانی فردی، به یک مسلک اجتماعی و سیاسی قلب ماهیت داد و به دلیل فقدان و خلاًآموزه‌های اجتماعی - سیاسی، در دست اختیار کسانی قرار گرفت که برای حفظ سیادت خویش، آن را به یک عقیدهٔ متعصب و سخت‌گیرانه و در قالب یک سازمان کلیسایی مقتدر تبدیل نمودند(شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰-۲۶۹).

تجربه تاریخی کلیسا در مداخله‌جویی در امر حکومت و مقابله‌جویی با علم و عالم، به سبب همان نقصان‌های موجود در یک دین ناتمام و عدم بضاعت و ظرفیت‌های آموزه‌های کافی و بسیاری از عوامل بیرونی دیگر، تجربه خوشایند و قابل دفاعی از کار در نیامد و هیچ فخر و مباهاتی برای مؤمن مسیحی و توفیق و شأنتی برای ایمان مسیحی به همراه نیاورد، بلکه پرده‌هایی از آن موجب وهن متدینان و سرافکنندگی ایمان‌داران تا زمان حاضر شده است(شجاعی‌زند، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱).

آنچه بت‌پرستان از آن می‌ترسیدند، واقع شد. مسیحیان محجوب و مظلوم، طرز صحبت خود را عوض کردند و به‌زودی این سلطنت، که اخروی خوانده می‌شد، تحت فرامین یک رئیس مادی و ظاهری، به صورت شدیدترین سلطنت استبدادی دنیوی درآمد(روسو، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹) و در طی کمتر از یک قرن، کلیسای آزاردیده، به کلیسای آزاردهنده تبدیل شد(کونگ، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

هگل می‌گوید:

نظر بسیاری از مورخان هوشمند درست است که می‌گویند: شگفتی اینجاست که هر کلیسایی به محض تسلط، رنج‌هایی را که خود در طول زمان کشیده است و خاطرهٔ آن علی‌الاصول می‌بایست وی را به بردباری بیشتری وادارد، به سرعت فراموش می‌کند و خود در قبال پیروان مذاهب دیگر نابردبار می‌شود(هگل، ۱۳۶۹، ص ۸۸).

هگل در باب رقابت کلیسا و دولت می‌نویسد:

در مواردی که حقوق کلیسا و دولت با هم تعارض داشته‌اند، بیشتر دولت‌ها در مقابل کلیسا، اعم از کاتولیک و پروتستان، تسلیم شده و از حقوق خود چشم پوشیده‌اند(همان، ص ۸۳).

لحظهٔ تاریخی‌ای که دارای اهمیت نجات‌شناسانه است، لحظه‌ای است که عبارت رایج «خارج از کلیسا رستگاری نخواهد بود» (extra ecclesiam nulla salus) توسط سنت سبیریان قاعده‌مند شد. *آرنولد تی‌ارهارت*، آن لحظه را با عنوان «انقلاب مسیحی» (The Christian revolution) در جلد دوم کتاب سه‌جلدی *متافیزیک سیاسی از سولون تا آگوستین* (ارهارت، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۱۲۴) به بحث می‌گذارد. این نظریهٔ حقوقی را *ترتولیان* ارائه داد، اما سبیریان، نخستین کسی بود که آن نظریه را برای تکمیل یک سازمان حقوقی قاعده‌مند کرد(همان، ص ۱۳۴). همچنین، پنجمین شورای لاتران اعلام داشت که «بیرون از آغوش مسیحیت دانش و رستگاری وجود ندارد» (بی‌یارد، ۱۸۸۹، ص ۴۲).

ارهارت در *متافیزیک سیاسی* بر این باور است که از زمان *سپریان* واژه *کلروس* (clerus) متضمن معنای «فنی» تمایز میان بخش حاکم طبقه روحانی و مردم - لائوس (laos) - غیرروحانی است. به نظر او این تحول زبان‌شناختی که از کاربرد کلمه کلروس در آیه اول باب هفده اعمال رسولان ناشی شده، بیانگر پذیرش آموزه جانشینی پاپی در دقیق‌ترین معنای خود از سوی مسیحیان غیرروحانی است که بدین‌سان سازمان‌یابی حقوقی کامل کلسیا در غرب امپراتوری را محقق کرد (ارهارت، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۱۶۵).

مسیحیتی که اینک بر کرسی قدرت فراز آمده و فضای گسترده‌ای از امور اجتماعی و سیاسی به روی او گشوده شد، به سبب ماهیت خود با دو معضل درونی مواجه شد: ۱. فقدان آموزه‌های مدون و متقن در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی؛ ۲. فقدان نگرش مثبت و باز نسبت به دنیا (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳).

سوءاستفاده از قدرت

یکی از نکات قابل تأمل در جریان تحولات مسیحیت، سوءاستفاده سران این آئین، از قدرت است. هنگامی که مسیحیت رسمیت یافت و از پشتوانه حکومتی برخوردار شد، در پیشبرد اهداف خود از قدرت به دست آمده، به بدترین نحو استفاده کرد. این سوءاستفاده، خود را در تفتیش عقاید مردمان (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۳۸؛ همیلتون، ۱۹۸۱، ص ۴۵، ۶۹، ۸۳؛ بارمن، ۱۹۸۴، ص ۲۳، ۹۸، ۱۶۸؛ تسته، ۱۳۶۸، ص ۱۲)، شکنجه و آزار مخالفان (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۴۶؛ تسته، ۱۳۶۸، ص ۹۳-۹۰). فساد مالی و اخلاقی و... نشان داد. در اینجا، به‌عنوان نمونه تنها به فساد مالی و اخلاقی اشاره می‌کنیم:

به اعتراف اندیشمندان مسیحی، از قرن نهم به بعد، فساد شدید در تشکیلات کلیسا وارد شد. بسیاری از پاپ‌ها در این دوره، افرادی فاسد و نالایق بودند (کرن، بی‌تا، ص ۱۶۵؛ کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳-۱۱۲ و ۱۳۳). از موضوعات مهم بیانگر فساد گسترده در دربار پاپ و کلیسا، آلت دست شدن دستگاه پاپی از سوی حاکمان و سیاستمداران هرزه بود. فیلیپ چهارم، پادشاه فرانسه زمینه‌ای ایجاد کرد تا یک فرانسوی به مقام پاپی برگزیده شد. آن‌گاه او را بر آن داشت تا مقر پاپی را به آوینیون فرانسه منتقل سازد. پاپ‌ها مدت شصت و هشت سال، آشکارا وسیله مطامع و زندانی شاهان فرانسه شدند؛ دوره‌ای که به کنایه از آن به دوران «تبعید بابلی» یاد می‌شود.

همچنین مسند پاپی چندین سال بازیچه دست افراد هرزه و جنایت‌کار و زنان اشرافی و بی‌بندوبار بود. به مدت نیم قرن خانواده توفیلاکت، از مأموران عالی‌رتبه کاخ پاپی، به میل خویش مشغول عزل و نصب پاپ‌ها بودند. *ماروزیا*، دختر توفیلاکت و سالیلی برانگیخت تا معشوقش سرگیوس سوم را به مقام پاپی (۹۱۱-۹۰۴) برگزیند (بوری، ۱۹۱۱-۱۹۳۶، ج ۶ ص ۶۵۷). *تئودورا* همسر توفیلاکت، موجبات انتخاب پاپ یوآنس دهم (۹۲۸-۹۱۴) را فراهم ساخت (مک‌کاب، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸). در سال ۹۳۱ مجدداً *ماروزیا*، یوآنس یازدهم (۹۳۵-۹۳۱) را، که به گمان عامه مردم پسر حرامزاده وی از سرگیوس سوم بود، به مقام پاپی رسانید (همان، ص ۱۳۱).

انحطاط و فساد اخلاقی کلیسا به حدی بود که مردگان را از قبر بیرون کشیده، محاکمه و مثله کردند. در سال ۸۹۷، پاپ *استفانوس ششم* دستور داد تا جسد پاپ *فورموسوس* (۸۹۶-۸۹۱) را از تابوتش درآوردند و با پوشاندن

لباس‌های ارغوانی بر تن او، در حضور شورایی از روحانیان او را به اتهام نقض پاره‌ای از قوانین کلیسایی، محاکمه و محکوم کردند و جسد عریان او را قطعه قطعه، در رود تیبر انداختند (بوری، ۱۹۱۱-۱۹۳۶، ج ۶ ص ۶۲۲).

از جلوه‌های دیگر فساد در کلیسا، آلودگی به دنیا و فساد مالی بود. کلیسا در سراسر قرن چهاردهم، گرفتار شکست و انحطاط سیاسی و اخلاقی بود. کلیسا، کار خود را با صمیمیت و اخلاص حواریون آغاز کرد، به یک نظام اخلاقی، خانوادگی، علمی و بین‌المللی ارتقا یافت و اینک در وضعیتی قرار داشت که به صورت دلبستگی شدید و مستمر به شهرت‌طلبی و مال‌اندوزی تنزل یافت.

آلوار ویلاویو، اسقف اسپانیایی فریاد برداشت که «گروگان در حمایت کلیسا به سر می‌برند و از خون رمه‌های مسیح تغذیه می‌کنند» (دورانت، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۱۵). *دوارد سوم*، پادشاه انگلستان، که خود در وضع مالیات دستی توانا داشت، به پاپ کلمنس ششم یادآور شد که «وظیفه جانشینان حواریون آن بود که رمه خدان را به چراگاه رهبری کنند، نه آنکه آنها را سلاخی کنند» (همان).

پاپ پیوس دوم، در اواخر دوران حکومت خود برای اصلاح کلیسا، دست به دامن کاردینال‌ها شد و خطاب به آنان چنین گفت:

مردم می‌گویند که ما زندگی را به لهو لعب می‌گذرانیم، ثروت می‌اندوزیم، با تکبر و نخوت حرکت می‌کنیم و بر استرهای فربه و اسبان برازنده سوار می‌شویم... و مبالغ هنگفتی صرف بازیگران و طفیلی‌ها می‌کنیم و کاری برای دین انجام نمی‌دهیم. باید گفت که سخنان آنان تا حدی حقیقت دارد... به نظر شما در چنین وضع شرم‌انگیزی چه باید کرد؟ (همان).

چند سال پیش از اعلام ایرادات *لوتر* علیه کلیسا، *ماکیاولی* چنین پیش‌گویی کرد:

اگر دین مسیحیت را مطابق احکام بانی آن حفظ می‌کردند، جهان مسیحیت از نظر حکومت و اشتراک منافع متحدتر و سعادت‌مندتر از این می‌بود. دلیلی بزرگ‌تر از این حقیقت برای فساد کلیسای رم نمی‌توان یافت که آنان که بدان نزدیک‌ترند، فاسدترند و هر کس اصولی را که مبنای این مذهب است بررسی می‌کند و اختلاف عظیم آنها را با شعائر و آداب و اعمال فعلی می‌بیند، معتقد می‌شود که نابودی یا تنبیه آن نزدیک است» (همان، ص ۲۰).

رهبران کلیسا - دربار پاپ و روحانیان از هر طبقه - به تمایلات شخصی خود تأکید می‌کردند. در نتیجه در موارد بسیار زیادی خودپرستی، تجمل‌پرستی، فامیل‌بازی، خریدوفروش مناصب کلیسایی و هرزگی مشخصه کلیسا شده بود. نزاع طولانی بین کلیسا و قدرت‌های سیاسی برای سلطه بر مردم موجب دسیسه، خیانت و جنگ شده بود. نهادی که مدعی بود همه مردم را در مسیح متحد می‌کند، نه تنها مردم را از همدیگر جدا کرده بود، بلکه در مرکز خود نیز دچار شقاق شده بود. این وضعیت هولناک، اندیشمندان سراسر اروپا را نگران کرده بود. برای تغییر این وضعیت، شورا‌های کلیسایی (کنستانس، ۱۴۱۰؛ باسل، ۱۴۳۱؛ پیزا، ۱۴۵۹) تشکیل شد، اما اثر چندانی، به‌ویژه در بخش سلطه و سیطره بر مردم نداشت. آگاهی مردم نسبت به وضعیت کلیسا دوچندان شده بود، حال آنکه آنان ناتوان از هرگونه اصلاحی بودند (جی لسل، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۹).

قدیسه کاترین سینیایی، در وصف انحطاط اخلاقی کلیسا و متولیان مسیحیت می‌نویسد:

به هر سو بنگرید، چه بر روحانیان دنیوی، یعنی کشیشان و اسقف‌ها، چه بر راهبان و فرقه‌های مختلف، چه بر روحانیان عالی‌مقام، اعم از کوچک و بزرگ و پیر و جوان، ... هیچ چیز جز گناه نمی‌بینید؛ و گند تمام این شرور، عفونت گناهی کبیر، مشام را می‌آزارد. چنان کوتاه‌نظر، طماع و لئیم هستند ... که از مراقبت روح دست شسته‌اند... از شکم خود خدایی ساخته‌اند، در بزم‌های بی‌نظم می‌خورند و می‌آشامند و آنگاه فوراً به پلبیدی می‌افتند و در شهوت غوطه می‌خورند ... کودکان خود را با مال بینوایان تغذیه می‌کنند. ... از مراسم دعا چنان می‌گریزند که گویی از زهر(دورانت، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۶۰۵).

کاهش قدرت کلیسا در دوران اصلاح دینی و رنسانس

در نهایت، مسیحیت پس از دوران اقتدار و سالار بودن، به انزوا کشیده شد. نه تنها حکومت ظاهری و معنوی خویش را از دست داد، بلکه مورد تنفر حکومت‌ها و مردم واقع شد. مسیحیت هر چه از قرون وسطا دور شد و به رنسانس و عصر جدید نزدیک شد، بیشتر به اصل خود، که دوری از حکومت، سیاست و اجتماع بود نزدیک‌تر شد(توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱، ۲۵۸؛ دوتوکویل، ۱۳۹۱، ص ۲۷۷).

قرون وسطای مسیحی، با به بار نشستن ثمرات دو جریان رنسانس و اصلاح‌طلبی دینی، به انتهای خویش رسید و با خاتمه آن، عصر ایمان، که در آن طی هزار سال تلاش شد تا شهر خدا در زمین بناگردد، به سرآمد. مسیحیان گذر کرده از دروازه‌های رنسانس و اصلاح‌طلبی دینی، با خاطرات ناخوشایندی، که از اصرار کشیشان بر دینی کردن جامعه به هر طریق ممکن و تلاش کلیسا در کسب قدرت فائقه از هر راه را داشتند، به این نتیجه رسیدند: با ترک دعاوی اجتماعی و واگذاردن امور دنیا به متولیان عرف، تنها به حفظ و ترویج دین‌داری فردی، پالایش و صفای باطنی و نمایاندن راه نجات و رستگاری اخروی اکتفا کنند. از این رو، آرمان برپایی جامعه مقدس مسیحی، از این پس به اندیشه سامان‌بخشی به اجتماع مؤمنان تقلیل یافت و اجتماع مؤمنان نیز به تدریج، در حیطه کلیسای محلی و مراسم صبح یکشنبه محصور ماند(مک‌کنتایر، ۱۹۶۸، ص ۱۰۶).

این تلقی جدید از ایمان مسیحی، به زودی مؤیداتی از متون مقدس یافت و به اساس خود، یعنی جوهر راستین مسیحی، آنچنان‌که در پیام عیسی ﷺ تجلی داشت و در تعالیم رسولان و تفسیر آباء کلیسا ظهور یافته بود، مجدداً دست یافت(شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹).

قیام مصلحان دینی در مناطق تحت قلمرو پاپ‌ها، ضربه محکمی به اقتدار آنان وارد ساخت. معروف‌ترین آنها لوتر بود که در سال ۱۵۱۷ توانست به کمک فرمانروایان آلمانی، موفقیتی کسب کند. او یکی از آرمان‌های مهم خود را رهایی کشور آلمان از حاکمیت پاپ دانست.

هابز نیز در کتاب *لویاتان* نوشت: «منصب پاپی چیزی نیست جز شیخ امپراتوری مردم روم، که تاج بر سر، روی گور آن نشسته است(هابز، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

به هر حال، به دلیل دخالت‌های ناروای کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی، اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که

دخالت دین در سیاست، تنها به نفع پدران روحانی است و توده مردم از آن زیان می‌بینند. مردم نیز که از بیدادگری کلیسا به ستوه آمده بودند، این اندیشه را پسندیدند. آنان پس از سال‌ها مبارزه فکری و نظامی، توانستند خود را از چنگال کلیسا رها کنند (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷-۱۵۶).

رئیس‌انسان نیز، که تغییر تمام جنبه‌های زندگی انسان را در برداشت، بین سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۶۵۰ در کشورهای مهم اروپایی به وقوع پیوست و دوره انتقال از قرون وسطا به دوران جدید شد (براون، ۱۳۹۲، ص ۲۹؛ بوری، ۱۳۲۹، ص ۳۹؛ کرنر، بی تا، ص ۲۲).

پایان قدرت سیاسی کلیسا و طرد از اجتماع

مسیحیت از زمان انتشار پیام محبت مسیح، تا دوعای پاپ - قیصری کلیسا در قرون وسطا و گام نهادن همه‌جانبه به اجتماع و تا بدل شدن به یک تعلق خاطر فردی در عصر اومانیزم، یک روند رفت و برگشت را پیموده است. مخالفت سیاسی با کلیسا موجب کنار زدن کلیسا از اجتماع و سیاست و به حاشیه راندن آن از اجتماع شد. برای نمونه، مجلس فرانسه در ۱۷۸۹، با ۵۶۸ رأی موافق در برابر ۳۶۸ رأی مخالف قانونی را به تصویب رساند که بر اساس آن، کلیه اموال متعلق به کلیسا در اختیار ملت قرار می‌گرفت (سدی یو، ۱۳۶۳، ص ۳۱۵). در فرانسه، بین سال‌های ۱۷۹۵ و ۱۸۰۱، روحانیت قانوناً از دولت تفکیک شد. جمهوری نوین در ایتالیا، با مذهب کاتولیک به نزاع پرداخت. در این دوران، تظاهرات مذهبی در خیابان‌ها و گرداندن تصویر مجالس مذهبی در کوچه‌ها ممنوع شد. ممیزی کتاب و مطبوعات از روحانیت سلب شد. این برخوردها، عموماً در همه کشورهای اعم از کاتولیک‌نشین یا پروتستان مذهب وجود داشت. یکی از علل عمده برخورد جمهوری خواهان با کلیسا، همبستگی روحانیت مسیحی با تشکیلات دولتی و طبقات اجتماعی بود؛ به گونه‌ای که بسیاری از مردم آن دو دستگاه را یکی می‌دانستند (روزول پالمر، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۴۰).

به هر حال، قدرت سیاسی پاپ‌ها در دو مرحله، نخست در پی اصلاحات قرن شانزدهم و بار دیگر در اواخر قرن هیجدهم، رو به کاهش نهاد. رهبران ایتالیا و فرانسه، از طریق نظامی و مراجعه به آراء عمومی، کاخ‌ها و اموال پاپ را گرفتند و به فرمان‌روایی سیاسی او پایان دادند (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱) و تنها نقش معلم اخلاق برای او باقی ماند.

نتیجه‌گیری

رهاورد این نوشتار این است که هرچند ما بر این باوریم که همه پیامبران الهی، حق حکومت و حاکمیت داشته‌اند و در صورت فراهم بودن زمینه، رهبری جامعه خویش را به دست می‌گرفتند، اما این موقعیت برای حضرت عیسی علیه السلام پیش نیامد. بنابراین، ایشان بدین سمت حرکت نکرد و برای این امر تلاشی نکرد. این پیروان ایشان بودند که آن هم پس از اقبال اجتماع و سیاست به آنان، به سمت حکومت پیش رفتند.

به عبارت دیگر، به‌رغم اینکه کتاب مقدس مطالب چندانی در خصوص مسائل اجتماعی و سیاسی مطرح

نمی‌کند و رویکرد خود حضرت عیسی علیه السلام نیز بیشتر و بلکه عمدتاً اخلاقی و معنوی است تا اجتماعی و سیاسی و وعده برپایی ملکوت آن حضرت نیز نه در زمان خود و نه در دوران حواریون، در قالب یک حکومت سیاسی محقق نشد، اما تلاش، پشتکار و مقاومت مسیحیان در برابر ناملایمات و سختی‌ها، سرانجام آئین آنها را به دینی رسمی و بلکه حکومتی تبدیل کرد. بدین ترتیب، موجب گسترش حیطة و نفوذ آن شد. اما از آنجا که این توسعه بر پایه نظریات انحرافی و برساخته سران مسیحیت بود، موجب انحراف بیشتر مسیحیت از اصول اولیه مسیح، یعنی صلح‌دوستی، برادری، تواضع، مهرورزی، زهد و ترک دنیا شد و مسیحیان را ناخواسته در رأس حکومتی قرار داد که هیچ آمادگی نظری و عملی برای تشکیل آن نداشتند.

بنابراین، مسیحیان که با امر پیش‌بینی‌نشده‌ای مواجه شدند و در دین آنها دستورالعمل و نظریه‌ای در باب سیاست و اجتماع نبود، شروع به نظریه‌پردازی سیاسی کردند و از هر آئین و مکتبی، نظیر فلسفه سیاسی ارسطو، آئین رومیان و... نظریه‌ای را برگرفتند و با آئین مسیحیت منطبق ساختند. از سوی دیگر، این گشودگی جامعه به روی مسیحیت، آنان را وارد مقوله قدرت کرد که به دلیل عوامل فوق، این قدرت در دست سازمان کلیسایی برای اهداف دینی و دنیوی قرار گرفت.

این دو عامل، یعنی عدم بضاعت آموزه‌ای و قدرت حکومتی، ضربه مهلکی بر این آئین وارد کرد و خاطره تلخی از آن در مواجهه با مردم، به‌ویژه علم و عالم بر جای نهاد. این قدرت ناخواسته موجب شد که آنان برای پیشبرد اهداف خود، از آن به بدترین وجه استفاده کنند. فسادهای مالی و اخلاقی، تفتیش عقاید و شکنجه مخالفان، ثمره قدرتی بود که زمینه‌های مکتبی آن در مسیحیت موجود نبود.

از این‌رو، در نهایت، اصلاح‌طلبان دینی و نهضت‌رسانان، حاکمیت کلیسا را به چالش کشیدند و به کمک مردم، سران کلیسا را به جایگاه اصلی خویش، یعنی کنج کلیسا و تبدیل شدن به یک معلم اخلاق بازگرداندند. بنابراین، این نظریات برساخته و انحرافی سران کلیسا و انتساب آنها به آئین توحیدی عیسی علیه السلام بود که موجب این فراز و فرود و این تجربه ناخوشایند شد و اعتبار و بلکه هویت این دین الهی را مخدوش ساخت و حضور آنها در اجتماع و سیاست را با چالش مواجه کرد.

از این‌رو، از آنجا که مسیحیت در ذات خود دینی اجتماعی نبود و به صورت قسری و انحرافی اجتماعی شد، دوباره به اصل خود، یعنی آخرت‌گرایی و تجزی‌گرایی بازگشت. بسیاری از اندیشمندان متأله و سکولار، بر این باورند که آنچه در دوره دوم، به‌عنوان فرایند دست کشیدن از اجتماع و بازگشت به فردیت رخ داد، انطباق بیشتری با گوهر مسیحیت دارد تا فرایندی که در دوره نخست مسیحیت را از مسیر اصلی خویش دور ساخت.

این یک واقعیت غیرقابل انکار است که اگر آئین مسیحیت در دل خود قوانین و نظریات اجتماعی و سیاسی داشت و از آغاز، به صورت نظام‌مند به سراغ اجتماع و حکومت می‌رفت و پشتوانه‌اش الگوی حکومتی رومیان و مشرکان نبود، می‌توانست همچون یک حکومت مردم‌سالار دینی، به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه دهد.

منابع

کتاب مقدس، ۱۹۹۶، انجمن کتاب مقدس ایران، ایلام.

استید، کریستوفر، ۱۳۸۰، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

آگوستین، ۱۳۹۱، *شهر خدا*، حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.

براون، کالین، ۱۳۹۲، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

تستا، گی و تستا، ژان، ۱۳۶۸، *دیباچه‌ای بر تقبیش عقاید در اروپا و آمریکا*، ترجمه غلامرضا افشارنادری، تهران، زرین.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.

جی لسل، دانستن، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بوری، جی، بی، ۱۳۳۹، *تاریخ آزادی فکر*، ترجمه حمید نیرنوری، تهران، کتابخانه دانش.

دوتوکویل، الکسی، ۱۳۹۱، *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مروارید.

دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۹۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.

راسل، برتراند، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه غرب*، نجف دریابندری، تهران، پرواز.

رضوانی، محسن، ۱۳۸۵، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

روزول پالم، رابرت، ۱۳۵۲، *عصر انقلاب دموکراتیک*، تهران، امیرکبیر.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۹۰، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه سعید حبیبی، تهران، ابر سفید.

سدی یو، رنه، ۱۳۶۳، *تاریخ سوسیالیسم*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، فرهنگ نشر نو.

شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۷۹، «آنک مسیح... اینک انسان!»، *هفت آسمان*، ش ۸، ص ۱۱۱-۱۶۴.

_____، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۷، *جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، تهران، ثالث.

فاستر، مایکل برسفورد، ۱۳۸۸، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.

کارپنتر، همفری، ۱۳۷۴، *عیسی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.

کرز، اول، بی‌تا، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، بی‌جا، بی‌نا.

کلوسکو، جورج، ۱۳۹۱، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.

کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

گریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، آسریان، روبرت، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.

المربارنزه، هری و بکر، هوارد، ۱۳۵۸، *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدائی تا جامعه جدید*، ترجمه جواد یوسفیان و علی‌اصغر

مجیدی، تهران، کتاب‌های جیبی.

مک گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، محمدرضا بیات و وحید صفری، قم، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب.

میلر، ویلیام م، ۱۹۳۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری ایران و روم*، ترجمه علی نخستین، لیبسیگ.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۷، *مسیحیت از لابلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

هابز، توماس، ۱۳۸۷، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۶۹، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.

Aquinas, Thomas, 1946, *Du royaume*, Paris: Egloff : Diffusion Librairie philosophique J. Vrin.

Aquinas, Thomas, 2006, *Summa Theologia*, New York, Cambridge university press.

Ayer, Joseph Cullen, 1913, *A Source Book for Ancient Church History*, New York, Scribners.

Beard, Charles; Smith, John Frederick, 1889, *Martin Luther and the Reformation in Germany until the close of the Diet of Worms*, London, K. Paul. Trench, 1889.

Burman, Edward, 1984, *The Inquisition: The Hammer of Heresy*, London, Aquarian Press.

Bury, John Bagnell, 1911 -1936, *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press and Macmillan.

Ehrhart, Arnold, 1959, *Political Metaphysics from Solon to Augustine*, Tobingen.

Hamilton, Bernard, 1981, *The Medieval Inquisition*, New York, Holmes & Meier.

Kung, Hans, 2001, *The Catholic Church, New York*, Modern Library.

Mac Intyre, Alasdair, 1968, *Marxism and Christianity*, Harmonds Worth: PENGUIN.

Machiavelli, Niccolò, 1948, *The Discourses*, Penguin Classics.

McCabe, Joseph, 2003, *Crisis in the History of the Papacy*, Kessinger Publishing.

Melamed, Abraham, 1997, "Medieval and renaissance jewish political philosophy", *History of jewish philosophy*, Edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge.

Pangle, Thomas L. , 1989, How to Begin to study medieval philosophy" *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press.

Strauss, Leo, 1952, *Persecution and the art of writing*, Free Press.

Troeltsch, Ernst, 1992, *The Social Teaching of the Christian Churches*, West Minster/John Knox Press.

بررسی و تحلیل «شریعت اخلاقی» در مسیحیت کاتولیک

hasandinpanah@gmail.com

حسن دین پناه / دانش‌پژوه دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱

چکیده

از جمله موضوعات مهم در عهد جدید، ترابط اخلاق و شریعت است و بررسی آن در مسیحیت کاتولیک مهم است. کاتولیک‌ها برای رفع این ابهام و چالش از عهد جدید، به تبیین دیدگاه خود پرداختند. این مقاله به بررسی، تحلیل و مقایسه رابطه اخلاق و شریعت در آیین کاتولیک در مسیحیت می‌پردازد. آنان اخلاق را شاخه‌ای از الهیات می‌دانند و به‌گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کنند که شریعت انجیل در درون آن قرار می‌گیرد. کاتولیک، تفسیری جدید از شریعت ارائه می‌کند که بر فیض استوار است، و فرد مسیحی را از رعایت اعمال و مناسک شریعت قدیم می‌رهاند. حاصل تحقیق بیانگر آن است که در تعالیم کاتولیک، از لحاظ مبانی، منابع و جایگاه، نمی‌توان شریعت را از اخلاق جدا کرد، بلکه میان آن دو، اتحاد کامل برقرار است. به همین دلیل، عنوان «شریعت اخلاقی» برای شریعت کاتولیکی درست به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، الهیات اخلاقی، شریعت، قانون طبیعی، شریعت اخلاقی، مسیحیت کاتولیک.

یکی از ویژگی‌های بارز و محوری در متون مسیحیت، اخلاق محوری و کم‌رنگ کردن شریعت عهد عتیق است که آیین یهود، اهمیت فراوانی برای آن قائل بود. هرچند توصیه‌های اخلاقی فراوانی در عهد عتیق و یهودیت دیده می‌شود، اما یهودیت بیشتر از اخلاق، شریعت را محور کار خود قرار می‌دهد (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳). درحالی که قسمت مهم و اساسی همه ادیان الهی و رسالت‌های انبیاء، اصول اخلاقی است.

یهودیان در پی آوارگی و سرگردانی چهل‌ساله در صحرای سینا (در زمان حضرت موسی علیه السلام) و پس از آن، به انحطاط اخلاقی عجیبی مانند آدم‌کشی، بی‌رحمی و قساوت، عدم رعایت طهارت‌ها، ستیز با انبیاء و کفر دچار شدند (مبلی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۱۸-۶۲۰ و ۶۸۶). با وجود اینکه حضرت عیسی علیه السلام، در ابتدای رسالت، احکام تورات و یهود را برای مردم بیان می‌کرد، اما در ادامه به دلیل عدم رعایت احکام موسی توسط روحانیون یهود، با تعالیم یهود مخالفت کرد و شریعت موسی را کافی نمی‌دانست. از این رو، تعالیم جدیدی که بیشتر جنبه اخلاقی داشت، مطرح کرد (مبلی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۰۲ و ۷۱۸-۷۲۰).

حضرت عیسی علیه السلام، با وجود اینکه ملتزم به شریعت حضرت موسی بوده، از این جمله ختنه، (لوقا، ۲: ۲۱-۴۰)؛ عبادت (متی، ۱۴: ۲۴ و ۲۶-۲۵-۴۵)؛ روزه (متی، ۴: ۲) و عمل به شریعت (متی، ۲۳: ۱-۳)، ولی اصول اخلاقی را مقدم بر احکام شریعت می‌دانست. به همین دلیل، او بیش از هر چیز، اصول اخلاقی را که در تورات وجود دارد، تجربه کرده است (یاسپرس، ۱۳۷۳، ص ۱۴-۲۱). به نظر می‌رسد، همین مسئله موجب ابهام میان رابطه اخلاق و شریعت در میان نویسندگان عهد جدید شده است. رساله یعقوب (۲: ۸-۱۴؛ ۴: ۱۱-۱۲)، بر رعایت هر دو مورد اخلاق و شریعت موسوی، برای رسیدن به نجات تأکید دارد، اما رساله‌های پولس علیه شریعتی بودن مبارزه می‌کند، و ایمان و رعایت اخلاق را برای نیل به رستگاری کافی می‌داند (عمادی اندانی، ۱۳۹۴، ص ۵۴ و ۶۴).

کاتولیک‌ها، برطرف کردن این ابهام از عهد جدید را ضروری و مهم دانستند. از این رو، برای رفع این ابهام از عهد جدید، گام‌هایی برداشتند، که در این نوشتار، ضمن تبیین رابطه اخلاق و شریعت در مسیحیت کاتولیک، به بررسی دیدگاه آنها در این زمینه می‌پردازیم. بی‌تردید در زمینه اخلاق و درباره شریعت در مسیحیت، پژوهش‌هایی صورت گرفته است: مانند «خاستگاه اخلاق مسیحی در عهد جدید» (عمادی اندانی، ۱۳۹۴)، که به تصویری کلی از ویژگی‌های اخلاق عهد جدید و نیز به استخراج برخی از تعالیم اخلاقی آن پرداخته است. یا «نگاهی بر مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت» (شانظری و زارعیان، ۱۳۹۰)، که تبیین و بررسی مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت می‌پردازد. همچنین «شریعت در مسیحیت» (هاشمی، ۱۳۸۹) به‌طور کلی آموزه شریعت را در نگاه مسیحیت مورد بررسی قرار می‌دهد. با وجود این، نوشتاری که رابطه اخلاق و شریعت را در مسیحیت کاتولیک به‌طور خاص مورد بررسی قرار داده باشد، مشاهده نشده است.

پرسش‌هایی که درباره رابطه اخلاق و شریعت در مسیحیت کاتولیک مطرح هستند، عبارتند از: میان

اخلاق و شریعت در کاتولیک چه نسبت و رابطه‌ای برقرار است؟ آیا دو پدیده متمایز هستند یا اینکه رابطه اتحاد و تبیین‌گری دارند؟ آیا عنوان «شریعت اخلاقی»، برای شریعت انجیل صحیح است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا نگاه کاتولیک به اخلاق و شریعت را به طور مستقل مورد بررسی قرار داده، سرانجام ترابط آن دو را مورد توجه قرار خواهیم داد.

اخلاق در مسیحیت کاتولیک

همه معارف آیین مسیحیت، بر گرد زندگی و مرگ فدی‌ه‌وار مسیح منجی می‌چرخد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸ و ۵۰). مسیح، محور زندگی هر انسان در حیات مسیحی است. پیوند با او، بر همه پیوندهای خانوادگی یا اجتماعی مقدم‌تر است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۶۱۸). از نگاه همه شاخه‌های مسیحیت، مسیح کاملاً اخلاقی است و برای پیروان خود، معیار اخلاقی را تعیین کرد. دستوره‌های اخلاقی را ارائه کرد (والز، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸-۱۰۹). برای روشن‌ساختن ترابط اخلاق با شریعت از منظر کاتولیک، ابتدا بررسی اخلاق کاتولیکی لازم است. از این‌رو، به تعریف، جایگاه، مبانی، منابع اخلاق در دیدگاه کاتولیک می‌پردازیم.

تعریف اخلاق

در کلیسای کاتولیک، اخلاق شاخه‌ای از الهیات به‌شمار می‌رود (رامیرز، ۲۰۰۳، ج ۹، ص ۸۴۸) و به عنوان «الهیات اخلاقی» معروف است (هاروی، ۱۳۹۰، ص ۸۴). «الهیات اخلاقی»، دانش قوانین و احکام اخلاقی است که رفتارهای اخلاقی انسان‌ها را با نظر به موازین و معیارهای اخلاقی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد (برادریک، ۱۹۴۴، ص ۲۲۷). در حقیقت قانون اخلاقی، راه‌ها و قواعد رفتاری را که به سعادت موعود می‌انجامد، تجویز می‌کند و از راه‌های شر، که وی را از خدا و محبت او دور می‌کند، بازمی‌دارد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۵۰).

جایگاه اخلاق

تعالیم اخلاقی، جایگاه مهمی در جوامع اولیه مسیحیت داشته است. حضرت عیسی، تعالیم اخلاقی خویش را با اندیشه ملکوت الهی، حاکمیت الهی مستقر بر روی زمین، که با ظهور مجددش آغاز می‌شود، مرتبط می‌دانست. پولس و دیگر رسولان، پویایی اخلاق و دستوره‌های اخلاقی را به شخصیت حضرت عیسی ﷺ گره و پیوند زدند (والز، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸-۱۰۹). اخلاق در عهد جدید و آموزه‌های آن نیز جایگاه برجسته‌ای دارد. بیشترین توجه مسیح، به اصلاح و پاک کردن قلب و باطن از رذایل اخلاقی است که ریشه اعمال انسانی است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۶۸). حضرت عیسی ﷺ به صراحت می‌گوید:

گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم؛ زیرا هر آینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین زایل نشود همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود (متی ۵: ۱۸-۱۷).

انتقاد اصلی عیسی از فریسیان این است که برخی از آنان، احکام شریعت را بزرگ می‌شمارند، ولی برخی دیگر، احکام اصلی دین را نادیده می‌گیرند. به همین دلیل، به شاگردانش توصیه می‌کند نسبت به احکام شریعت، ملتزم‌تر از فریسیان باشند. حضرت عیسی تأکید می‌کند که احکام ظاهری شریعت، شرط لازم است، نه شرط کافی. نباید ظاهر احکام شریعت، آنان را از توجه به باطن آن باز دارد. لذا تلاش می‌کند تا شریعت را درونی کند تا موجب تحول درونی انسان شود. از این رو، در موعظه خویش در دامنه کوه زیتون به شاگردان می‌فرماید:

شنیده‌اید که به اولین گفته شده است «قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم شود». لیکن من به شما می‌گویم هر که به برادر خود بی‌سبب خشم گیرد، مستوجب حکم باشد. شنیده‌اید که به اولین گفته شده است «زنا مکن» لیکن من به شما می‌گویم هر کس به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم در دل خود با او زنا کرده است (متی ۵: ۲۱-۲۲ و ۲۸-۲۹).

مقصود حضرت عیسی علیه السلام، هیچ‌گاه نادیده گرفتن شریعت نیست، بلکه از نگاه او احکام و مناسک ظاهری پله اول راه است و کافی نیست و برای رسیدن به ملکوت الهی و نیز رستگاری، باید ظاهر و باطن (قلب و روح) هر دو پاک باشند. از نگاه او، انسان باید به گونه‌ای بر اساس اصول اخلاقی زیست کند که زندگی او نشانه‌ای از ملکوت آینده باشد (باسپرس، ۱۳۷۳، ص ۱۴-۱۷).

مسیح به شدت به مخالفت با ردایل برمی‌خیزد. او فریسیان و کاتبان یهودی را که به اعتقاد او ریاکارند، سخت نکوهش می‌کند (متی ۲۳: ۱۳-۱۵). او با تازیانه‌ای از ریسمان، به مردمی که حرمت روز شنبه را نگه نمی‌دارند، حمله می‌کند، و آنها را از معبد بیرون می‌کند و سکه‌های صرافان را بر زمین می‌ریزد و تخت‌هایشان را واژگون می‌کند (یوحنا ۲: ۱۳-۱۷)؛ زیرا معتقد است: آنان معبد را ملوث می‌کردند (شانون، ۱۳۷۸، ص ۳۸۸).

مبانی اخلاق

اخلاق مسیحیت، دارای مبانی و پیش‌فرض‌های منحصر به فرد است که پذیرش آنها موجب تمایز این آیین از سایر ادیان توحیدی شده است. این مبانی، همواره در طول تاریخ مورد نقد و بررسی اندیشمندان غربی قرار گرفته است. در اینجا به بیان مبانی اخلاق مسیحیت کاتولیک می‌پردازیم.

۱. مبانی انسان‌شناختی

اصل اساسی در الهیات اخلاقی کاتولیک، مربوط به انسان‌شناسی خاص آنان است. محور اصلی این انسان‌شناسی، که ریشه در رساله‌های پولس دارد، «مسئله گناه نخستین» است که تمام الهیات مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داده است (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۳-۴؛ ۳: ۴). در انسان‌شناسی پولسی، دو حادثه گناه نخستین و صلیب مسیح، نقشی تعیین‌کننده در تعیین سرنوشت انسان ایفا می‌کنند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۴۰۷-۴۰۹). به باور آنان، عقل و ذهن انسان را ضعف و سایه‌ای فرا گرفته که مانع درک او نسبت به حقیقت طبیعت و ماوراءالطبیعه می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۸۱)، از این رو، از رهگذر فیض الهی انسان می‌تواند خود و جهان پیرامونش را بشناسد (لینج، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۹۷).

الهیات کاتولیک، انسان را دارای دو جنبه قابل رؤیت و غیرقابل رؤیت؛ یعنی جسم و روح می‌داند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۴). آنان در مورد پاکی یا پلیدی جسم، با استناد به آموزه تجسد که مورد قبول همه فرقه‌های مسیحی است، بر این باورند که خداوند، بعد جسمانی انسان‌ها را با تجسد بخشیدن مسیح، ذاتاً پاک دانسته است؛ زیرا اگر جسم ناپاک بود، نمی‌بایست حضرت عیسی ﷺ در جسم انسانی قرار گیرد (بیرن، ۱۹۹۵، ص ۴۵۴).

آنان در مورد روح انسان نیز معتقدند: خداوند آن را به صورت و شبیه خویش آفریده بود (پیدایش ۱: ۲۷ و ۱: ۲۶ و ۹: ۶ اول قرتیان ۱۱: ۷، یعقوب ۳: ۹)؛ زیرا خداوند دارای جسم نیست (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۰). کاتولیک‌ها، به سبب شباهت روحی انسان با خداوند، معتقدند: انسان (آدم و حواء) پیش از سقوط از فیض تقدیس (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۸۸-۴۰۱)، کمال و بلوغ عقل برخوردار بود. او از همین جهت، دارای حالات روحی کاملاً متفاوتی نسبت به سایر موجودات بود (القس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۵۳). انسان دارای درک و شعور نیز بود؛ زیرا آدم، حیوانات را دید و برای آنها نام نهاد (پیدایش ۲: ۲۰)، و حوا نیز تشخیص داد آن درخت، خوراک نیکویی به نظر می‌رسد (پیدایش، ۳: ۶ پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۵). افزون بر این، مرگ نیز در انسان‌ها راه نداشت (رومیان، ۵: ۱۲).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، آدم ابوالبشر که از موهبت الهی سرشت پاکیزه برخوردار بود، پس از سقوط از باغ عدن، تقدس خود را از دست داد و به گناه ذاتی مبتلا شد. از این رو، پس از گناه اولیه، سرشت پاک انسان‌ها، به سرشتی ناپاک تبدیل شد که هیچ کس قدرت رهایی از آن را ندارد (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۲؛ القس، ۱۸۸۸، ص ۶۰؛ ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۴۳). کاتولیک‌ها، در مورد ماهیت گناه آدم و انتقال این گناه به نسل او، به پیروی از پولس در رساله‌های او (رومیان ۵: ۱۸)، معتقدند: گناه آدم، گریبان‌گیر تمام نسل او شده است بر این اساس، تمامی انسان‌ها با «گناه اولیه» به دنیا می‌آیند (اسمیث، ۱۹۶۰، ص ۳۱۳).

اکوتیئاس معتقد است: هرچند گناه نخستین همچون زخمی عمیق در هویت انسان است که به تمایلات و در اصل اراده او وارد شده است، با وجود این، انسان صورت الهی را از دست نداده است؛ زیرا این صورت تغییرناپذیر است (میرا، ۱۹۸۷، ج ۶، ص ۸۵).

۲. مبناي خداشناختی

یکی از هسته‌های مهم الهیات کاتولیک در بخش افعال خداوند، آموزه فیض الهی (Grace) نسبت به انسان‌هاست. کاتولیک‌ها در تبیین این آموزه می‌گویند: اثر تکوینی گناه آدم و حوا این بود که مقام انسان از «پسر خدا» (لوقا، ۳: ۳۸) بودن به «عبد خدا» (غلاطیان، ۵: ۱) بودن تنزل یافت. آنان، بلافاصله فیض تقدس الهی را از دست داده و از خدایی که آنها را بر صورت خود ساخته بود، هراسان شده و در نتیجه، هم مرگ وارد جهان شد و هم همه نسل‌های بعدی با گناه نخستین، متولد می‌شوند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۹۹؛ اسمیث، ۱۹۶۰، ص ۳۱۳). از آنجاکه همه انسان‌ها آلوده به گناه جبلی (ذاتی) هستند، اراده آنها تنها به شر متمایل و از خدا گریزان است. به همین دلیل، از امکانات کافی برای دوستی با خدا و توانایی لازم برای رسیدن به

نجات و رستگاری برخوردار نیستند. از این رو، باید دگرگونی از بیرون از اوضاع و اختیار بشر صورت گیرد. تنها اراده خدا است که می‌تواند این تمایل به گناه را خنثا کند. پس، خداوند در حل این بن‌بست دخالت کرده، از سر عشق (نه نیاز)، خود را در شخص مسیح، در وضعیت بشرِ فروافتاده قرار می‌دهد، تا او را رهایی بخشد. این عمل، در مسیحیت «فیض» نام دارد (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۵-۶۴؛ کاکس، ۱۳۷۸، ص ۵۱).

مفهوم «فیض» در الهیات مسیحی، به هیچ وجه به تنهایی به کار نمی‌رود، بلکه همیشه همراه حضرت مسیح ﷺ مطرح است و جدا از وجود او، نمی‌توان درباره فیض سخن گفت (مک آفی براون، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴). در عهد جدید این گونه آمده است: «شریعت به وسیله موسی عطا شد، اما فیض و راستی به وسیله عیسی مسیح رسید» (یوحنا، ۱: ۱۷).

فیض در کاتولیک، معادل فعل مشارکت الهی است که به صفت اراده و مشیت الهی گره خورده است؛ به این معنی که اراده و مشیت خداوند بر این امر مهم تعلق گرفته که در عین اینکه طبیعت انسان، به علت گناه، درمانده است و قادر به نجات نیست، آنها را نجات داده تا وارد ملکوت الهی شوند. از این رو، خداوند با هر عمل مخلوقی، همکاری و مشارکت می‌کند تا به رستگاری و نجات برسد. هر چند انتخاب عمل نیک در دست انسان است، اما نتیجه نهایی به فعل مشارکت و فیض خداوند داشته است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۶۰؛ تیسن، بی‌تا، ص ۷۷). خداوند که انسان را رها نمی‌کند، بلکه طبیعت او را از طریق فیض خود به نحو سخاوتمندانه و والامشانه، دگرگون کرده، روند شفا را از طریق فیض، عملی می‌سازد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۶-۴۷۷).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، اگر فیض، مشارکت و همکاری خداوند نباشد، انسان امروزی که طبیعتش تباه شده، قادر به انجام هیچ کار و عملی نیست. انجام هر عملی، بسته به عمل آن از سوی خداست. فیض، مبدأ اعمال شایسته و منشأ توجه اراده انسان به سمت خداوند است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۵۴؛ تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۹۷؛ آکوئیناس، ۲۰۰۶، بخش دوم، قسمت اول، مسئله ۱۰۹، گفتار چهارم و ششم). به باور آنان، فیض، نقش عمده‌ای در نجات انسان ایفا می‌کند. خداوند فیض خود را ظاهر ساخته و به بی‌ایمانان می‌بخشد تا آنان به وسیله ایمان به مسیح نجات یابند (افسیان، ۲: ۷ و ۸، تی‌طوس، ۲: ۱۱ و ۳: ۴). انسان حقیقتاً می‌تواند قوانین خدا را اطاعت کند. اما نمی‌تواند به نجات دست یابد، مگر اینکه بتواند با وحی و فیض ماوراءالطبیعه ارتباطی پیدا کند. یک مسیحی، بدون کمک فیض الهی، نمی‌تواند از گناه و پیامدهای آن خلاصی یابد (آکوئیناس، ۲۰۰۶، بخش دوم، قسمت اول، مسئله ۱۰۹، گفتار هفتم). در باورهای کاتولیکی، برای وصول به نجات، هماهنگی میان خواست طبیعی و فیض ماوراءالطبیعه لازم است (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۱).

منابع و سرچشمه‌های اخلاق کاتولیکی

همه گروه‌های مسیحی کتاب مقدس، تقریباً سنت و تعالیم کلیسا را به‌عنوان منابع الهامی اخلاق می‌پذیرند، اما بر سر چگونگی روابط این منابع وحیانی، با یکدیگر و نیز با سایر منابع مورد استفاده در اخلاق مسیحی اختلاف نظر

دارند. سه گروه کاتولیک، ارتدوکس شرقی و پروتستان، در میزان تأکید بر این منابع، نظرات خاص خود را دارند. هرچند هر سه گروه در میان منابع، کتاب مقدس را منبع اصلی اخلاقی می‌دانند، ولی در مورد اینکه کتاب مقدس چه میزان و چگونه باید استفاده شود، اتفاق نظر ندارند. ارتدوکس شرقی در مورد سنت، تأکید خاصی بر تعالیم دوره آباء و نیز شوراهاى آن دوره دارد؛ زیرا تعالیم کلیسای صحیح و دارای حجیت، در شوراهاى کلیساها یافت می‌شود (کوران، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۳۴۱).

از جمله مسائلی که اخلاق مسیحی همیشه با آن درگیر بوده است، این است که آیا می‌توان بر طبیعت بشر، عقل و تجربه بشر به‌عنوان منابع و سرچشمه‌هایی برای دانش اخلاقی تکیه کرد. کلیسای کاتولیک بر «قانون طبیعی»، که بر توان عقل بشر برای رسیدن به دانش اخلاقی مبتنی است، تأکید کرده است. اما کلیسای ارتدوکس شرقی و پروتستان، نسبت به قابل اعتماد بودن خرد و تجربه بشر در رسیدن به دانش اخلاقی تردید داشته‌اند. اگرچه امروزه بسیاری از عالمان اخلاقی این دو سنت، نقشی فرعی به عقل انسان می‌دهند (همان).

در تاریخ کلیسای مسیحی، تعالیم اخلاقی، به ندرت مستقیماً از متون کتاب مقدس گرفته شده‌اند. مبنای معمولی تعالیم اخلاقی در سنت کاتولیک، «قانون طبیعی» نامیده می‌شود. قانون طبیعی، شامل آن دسته اصول اخلاقی است که انسان بدون کمک وحی و تنها با استفاده از عقل می‌تواند کشف کند. بنابراین، از نگاه کاتولیک، اصول اخلاقی به وسیله عقل قابل شناخت‌اند و حقیقت یا منزلت آنها بستگی به دین ندارد. با این حال، خدا با وحی الهی انسان را ملزم به رعایت قانون اخلاقی می‌کند و اموری را با وحی به آن اضافه می‌کند، بدون اینکه آن را نقض کند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳؛ وارد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

در میان کاتولیک‌ها، حامی پر و پا قرص «قانون اخلاق طبیعی»، توماس آکوئیناس و طرفداران او هستند (مکینزی، ۱۳۸۶، ص ۳۰). به عقیده آکوئیناس، قانون طبیعی این ادعاست که همه انسان‌ها، خواه دین‌دار یا بی‌دین، به طور مساوی می‌توانند حقایق اساسی نظام اخلاقی را درک کنند و حتی زشت‌ترین گناه شخصی یا اجتماعی، نمی‌تواند به‌طور کامل چنین قابلیت را از ذهن و قلب انسان بزداید (مکینزی، ۱۳۸۶، ص ۳۰). دیدگاه «قانون طبیعی»، به دلیل اهمیت آن در الهیات کاتولیک، به صورت مستقل مورد تبیین قرار می‌گیرد.

«قانون طبیعی»، اساس و منشأ اخلاق کاتولیک

از نگاه کاتولیک، انسان ذاتاً مخلوق خدا و تابع خالق خویش است. اگر انسان‌ها تمایلات خودخواهانه خویش را معیار رفتارهای خودشان قرار دهند، مرتکب حماقتِ جسورانه شده‌اند؛ زیرا این امر اختلافات را وارد زندگی می‌کند. افزون بر این، راه رضایت و خشنودی نیز به نحو کامل در دست او نیست، بلکه فقط با نقشه خدا می‌تواند این راه را کشف کند. بنابراین، معیار و میزان رفتار انسان، که درستی یا نادرستی همه اعمال انسان باید با آن سنجیده شود، اراده و قانون خداست؛ هر آنچه با اراده خدا مطابق باشد، درست و هر آن چه در مقابل اراده خدا قرار گیرد، خطاست. اگر زندگی انسان بر طبق این قاعده مهم نظام اخلاقی تنظیم شود، می‌تواند به نعمت‌های فراوانی مقدر خدا نایل آید.

اکنون سؤال مهم، که پاسخ به آن، اساس اخلاق کاتولیکی را تشکیل می‌دهد، این است که انسان از کجا بدانند اراده خدا و نقشه او در تصمیمات اخلاقی انسان چیست؟ از دیدگاه کاتولیک‌ها، خدا به انسان «عقل سلیم» عطا کرده است. اگر عقل انسان به درستی هدایت شود، می‌تواند حقایق و اصول اخلاقی را کشف کند. عقل می‌تواند وجود خدای شخص‌وار، عالم مطلق، قادر مطلق و سرچشمه ابدی، که همه چیز از وجود او نشئت می‌گیرد، را کشف کند. پس از آن، سرشت اخلاقی نفس انسان، آزادی و مسئولیت او، و وظیفه تکریم خدا، اطاعت و هر آنچه را که تحت عنوان دین قرار می‌گیرد، می‌تواند کشف کند. از آنجاکه این قوانین را عقل کشف می‌کند، به آن «قانون طبیعی» می‌گویند؛ یعنی به دلیل عقلی بودن، «طبیعی» نام گرفته است. در حقیقت قانون طبیعی، قانونی است که کاملاً مبتنی بر طبیعت انسانی یا عقل انسانی است که روابط انسان با خدا، با خودش و با سایر مخلوقات خدا را کشف می‌کند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱-۲۴۳؛ تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۵۵). خداوند با همین قانون طبیعی، آفریده‌هایش را اداره می‌کند (مکینزی، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

از نگاه کاتولیک‌ها، قانون طبیعی بر نفس همه آدمیان حک شده است؛ زیرا عقل انسان او را به انجام نیکی امر می‌کند و از ارتکاب گناه بازمی‌دارد. قانون طبیعی، مفهوم اخلاقی اصیل و احکام اصلی‌ای را که حاکم بر زندگی اخلاقی‌اند، بیان می‌کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵). قانون طبیعی، کرامت شخص را بیان می‌کند و پایه تکالیف و حقوق اساسی او را معین می‌کند. این قانون، در میان همه آدمیان شیوع داشته، تغییرناپذیر و ابدی است. فرمان‌های آن، انسان را به تکلیف فرامی‌خواند و نواهی آن، انسان را از گناه بازمی‌دارد. تبدیل این قانون، نامشروع است. غفلت از بخشی از آن، حرام است و هیچ‌کس حق ندارد آن را کاملاً منسوخ کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۵۶). اصول قانون طبیعی در همه اوضاع و احوال متغیری که انسان دائماً خود را در آنها می‌یابد، کاربرد دارد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲).

انسان به دلیل گناه‌آلود بودن ذات و اراده او، قابلیت جعل احکام اخلاقی را ندارد. از این رو، فیض و وحی الهی با عمل روح‌القدس به کمک انسان گناه‌گار می‌آید تا حقایق اخلاقی و دینی را با اطمینان محکم و بدون هیچ آمیزه‌ای از خطا بشناسد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۶۰). افزون بر کشف حقیقت وجود خدای شخص‌وار و سرشت اخلاقی نفس انسان توسط عقل، برخی دیگر از عناصر و احکام اصلی قانون طبیعی عبارتند از:

۱. فرد فرد انسانی از منزلت بی‌نظیری برخوردارند.
۲. هر فرد انسانی با هم‌نوع خود برابر است.
۳. یکی از اقتضات ذاتی سرشت انسان، خانواده است که مبتنی بر ازدواج و پیوند ثابت مرد و زن است.
۴. از خصوصیات اساسی ازدواج، حق به دنیا آوردن فرزندان و وظیفه تربیت و تعلیم شایسته آنهاست.
۵. ضرورت جامعه مدنی سازمان‌یافته و نیز وجود حکومت مدنی از احکام قانون طبیعی است.
۶. حاکم بودن عدالت و خیرخواهی بر رفتار حکومت و روابط بین افراد و گروه‌ها.

۷. خویشتن‌دار بودن انسان‌ها در زندگی. در غیر این صورت، انسان نمی‌تواند مطابق شأن انسانی خود زندگی کند و تعهد خود نسبت به هم‌نوعان خویش را محقق سازد.

۸. تحمل و بردباری انسان‌ها. در غیر این صورت، انسان‌ها نمی‌توانند بر سختی‌های زندگی و مشکلات آن غلبه کنند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲).

توماس آکوئیناس، در مسئله نود و چهارم *جامع‌الهیات* نیز صورت‌بندی کلاسیک قانون طبیعی را بیان کرد. از نگاه او، قانون طبیعی، مبتنی بر این واقعیت است که خدا نظام طبیعی را آفرید. بنابراین مبتنی بر این عقیده است که اهداف درونی طبیعت، هدف آفرینش خدا را بیان می‌کنند. ما انسان‌ها، با ملاحظه امیال طبیعی خدادادی موجودات زنده به این اهداف پی می‌بریم؛ زیرا خدا امیال ما را در جهت غایات مناسب آنها سوق داده است. برای مثال، همه مخلوقات و موجودات زنده گرایش یا تمایل طبیعی به حفظ خود و تولیدمثل دارند. پس، حفظ حیات از احکام قانون طبیعی است. ما باید هر جا که ممکن است حیات را حفظ کنیم. یا برای موجودات زنده، تولیدمثل نیز امری طبیعی و خیر است. از این رو، باید مطمئن باشیم که تولیدمثل در بهترین شرایط ممکن برای پرورش نسل مورد تشویق واقع می‌شود. یا اینکه مخلوقات، تمایل به زندگی گروهی دارند و اگر عاقل باشند، تمایل به جست‌وجوی معرفت و سعادت نیز دارند. بنابراین، ما به عنوان حیوانات عاقل، باید در پی این باشیم که اجتماعی، آگاه و سعادتمند داشته باشیم. هیچ شخص عاقلی این امر را نامطلوب نمی‌نامد. بنابراین، به نحو کاملاً آشکاری درست است که ما باید آنها را به عنوان قانون‌ها و خیرهای طبیعی انسان دنبال کنیم (وارد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰-۱۳۱).

قانون طبیعی، نور معرفتی است که خدا آن را هنگام خلقت در ما نهاده است. بنابراین، این قانون فعل بسیار نیک خالق است که افراد بشر را با هم مرتبط می‌کند. اصول مشترکی را بر آنان اعمال می‌کند. مبنای محکمی ایجاد می‌کند که بر اساس آن، آدمی می‌تواند نظام قواعد اخلاقی را برای هدایت اختیاراتش بنا کند. همچنین این قانون، مبنای اخلاقی اجتناب‌ناپذیری برای ساختن اجتماع انسانی فراهم می‌کند. سرانجام، اساس لازمی برای حقوق مدنی‌ای که با آن مرتبط است، به دست می‌دهد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۵۵-۱۹۵۹).

نتیجه کلی اینکه، رویکرد قانون طبیعی در نگاه کاتولیک، نوعی برداشت نسبتاً گسترده و انسانی از اخلاق بوده که به یک معنای بسیار مضیق، محدود به مسیحیان یا وحی کتاب مقدسی و تفسیر آن نیست؛ زیرا اندیشه قانون طبیعی، وظایفی را مطرح می‌کند که هر کسی را مدیون دیگری می‌کنند. حقوق من، آن چیزهایی است که هر فرد دیگری وظیفه دارد حتی المقدور مرا در داشتن منزلت، احترام، حیات، دارایی و آزادی، آزاد بگذارد؛ زیرا خدا وظیفه محترم شمردن اینها را به عهده هر کسی گذاشته است (وارد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳).

از نگاه کاتولیک، با وجود اینکه قانون طبیعی، منشأ و اساس اخلاق است و عقل انسانی می‌تواند حقایق اخلاقی نظام طبیعی را کشف کند. اما به سه دلیل، انسان نیازمند به وحی و تفسیر کلیسایی است:

اول. به عنوان تکمیل قانون طبیعی: خدا با خیر بودن خود و با وحی الهی، انسان را در شناخت بهتر و حفظ قانون

طبیعی یاری داده است. در عهد قدیم، این وحی به قوم برگزیده خدا عطا شد و در عهد جدید، به اتمام و اکمال رسید و به دست مسیح و رسولان او به بشریت منتقل شد و تعلیم آن به همه انسان‌ها به عهده کلیسا گذاشته شد. وحی الهی، نه تنها شامل قانون طبیعی است، بلکه آن را کامل می‌کند و راه رسیدن به نظام فوق طبیعی فیض را نشان می‌دهد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

دوم. به عنوان تأیید قانون طبیعی: همه افراد انسانی به روشنی و بدون واسطه نمی‌توانند احکام قانون طبیعی را درک کنند؛ زیرا در وضعیت کنونی که انسان گناهکار است، نیازمند وحی و فیض است تا حقایق اخلاقی و دینی را «هر کس بتواند به آسانی، با اطمینان محکم و بدون هیچ آمیزه‌ای از خطا» بشناسد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۶۰). از نگاه آکوئیناس، رفتارهای گناه‌آلود می‌توانند هم احکام اخلاقی عام و هم احکام اخلاقی خاص را پیچیده و مبهم کنند و به همین دلیل مناسب است مرجعیت شرع الهی مؤید این احکام باشد (آکوئیناس، ۲۰۰۶، بخش دوم، قسمت اول، مسئله ۹۹، گفتار دوم). نیاز انسان به تأیید الهی برای قانون طبیعی، زائیده ظلمت برخاسته از گناه و خواهش‌های نفسانی نفس انسان است (مکینزی، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

سوم. فقدان حکم عقلی در موارد جزئی (در نتیجه لزوم تفسیر کلیسا): اجرای احکام قانون طبیعی در سطحی بسیار کلی، دشوار نیست. ولی زمانی مشکل به وجود می‌آید که انسان می‌کوشد به جزئیات بپردازد. در این صورت، احتمالاً سخن واحد، از ناحیه عقل طبیعی تنها، برای این پرسش وجود ندارد. بنابراین، در این نقطه کلیسای کاتولیک روم به عطیه روح القدس متوسل می‌شود که او کلیسا را در رسیدن به همه حقایق راهنمایی می‌کند و آن را مرجع تفسیر و تعریف قانون طبیعی قرار می‌دهد. برای مثال، همه عقلاً قبول دارند که حفظ حیات به‌طور کلی، کار نیکویی است. اما آیا همه می‌پذیرند که فقط حیات انسانی باید حفظ شود یا تحت شرایطی می‌توان حیات بی‌گناهی را از بین برد، یا سقط جنین به نوعی، از بین بردن زندگی یک انسان بی‌گناه، محسوب می‌شود؟ ظاهراً خیر. این گونه موارد، الهی‌دانان کاتولیک، بر تمسک به وحی و مرجعیت تعلیمی کلیسا تکیه دارند؛ زیرا این امر مستلزم عقیده به یک خدای خالق است که باور به وجود اهداف تقویت‌کننده حیات در طبیعت را در پی دارد. این عقیده، مستلزم تصمیم تحکم‌آمیز مرجعیت تعلیمی کلیساست که تعیین می‌کند اعمال خاصی (مانند جلوگیری از بارداری)، اهداف طبیعت را خنثا می‌سازند. از دیدگاه کاتولیک‌ها، این نوع تمسک‌ها کاملاً معقول است؛ چون در واقع خالق وجود دارد و او در موضوعات ایمانی و اخلاقی به کلیسای خود مرجعیت داده است (وارد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱-۱۳۳).

شریعت در مسیحیت کاتولیک

به‌طور کلی، موضوع «شریعت»، از مباحث چالش‌انگیز در آیین مسیحیت بوده و بیش از هر کلمه دیگری در رساله‌های پولس و نیز اناجیل به کار گرفته شده است. در رساله نسبتاً کوتاه غلاطیان، بیش از ۲۵ بار، در رساله طولانی‌تر رومیان، بیش از ۷۰ بار، در انجیل‌های متی، ۸ بار، لوقا، ۹ بار و یوحنا، ۱۵ بار کلمه شریعت به کار رفته

است. البته در سراسر انجیل مرقس، حتی یک بار هم به کار نرفته است. متناسب با موضوع این نوشتار، که مقایسه ارتباط اخلاق و شریعت در دیدگاه کاتولیک است، لازم است دیدگاه آنان از شریعت مورد بررسی قرار گیرد.

جایگاه شریعت در کاتولیک

از دیدگاه کاتولیک‌ها، خداوند در گذشته در مراحل مختلف، خود را برای انسان مکشوف و آشکار ساخته است. از زمان آدم تا مسیح، این کشف ادامه داشته و گاه از طریق انبیاء سخن گفته و زمانی به معجزات و گاه نیز به امور دیگر، اما همه اینها ناقص بوده‌اند؛ زیرا برای این بودند که زمینه را برای کشف نهایی و کامل، که پس از آن کشف کامل دیگری نخواهد بود، فراهم نمایند. این کشف نهایی، با آمدن پسر یگانه خدا بر روی زمین و جسم گرفتن او رخ داد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۵۲۶). از این رو، خداوند اکنون از طریق پسر خود یعنی مسیح، سخن گفته است (عبرانیان، ۱: ۲-۱). هنگامی که یوحنا اعلام می‌دارد: «در آغاز کلمه بود» (یوحنا، ۱: ۱)، بحث خود را با این نکته که «کلمه جسم گردید» (یوحنا، ۱: ۱۴) به اوج می‌رساند (ان. تی. راست، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

ریشه‌های این تلقی کاتولیکی، که دوره نبوت و شریعت تنها از آدم تا موسی ادامه داشته و فقط در آن عصر، انسان به پیامبری برای آوردن شریعت و پاسداری از آن، نیاز داشته، اما در این دوره با آمدن مسیح و به صلیب کشیدن او، دوران شریعت و نبوت پایان می‌یابد، فراوان در عهد جدید آمده است (رومیان، ۳: ۲۱؛ ۳: ۲۸-۳۱؛ ۴: ۵-۱۳؛ ۲: ۶؛ ۱۵: ۷؛ ۴: ۱۸؛ ۱۱: ۱۰؛ ۴: غلاطیان، ۲: ۲۱؛ اعمال رسولان، باب ۱۵ به بعد و رساله به غلاطیان ۲: ۱۶ و باب ۳).

در پیشینه این تلقی کاتولیکی، گفته شده که در سال پنجاه میلادی، شورای مسیحیان اورشلیم که مرکب از یعقوب، پولس و برنابا و غیره، بودند، فتوا به نسخ و الغاء شریعت حضرت موسی دادند. البته پولس، در این جلسه تأثیرگذار شد و کلیسا هم قبول کرد (رامیار، ۱۳۵۲، ص ۱۹۶ و ۲۰۴). از نگاه او شریعت، نقشی موقت داشت که برای ایجاد آمادگی انسان به او عطا شد و همانند زندانبانی است که انسان را در بند نگه داشته و با آمدن فیض مسیح، نقش و وظیفه آن پایان یافته است (غلاطیان، ۳: ۲۵-۱۹؛ پالما، ۱۹۹۳، ص ۲۰).

پولس، که بینش و نگرشی کاملاً متفاوت از دین داشته و مبلغ مسیحیت به تفسیر خود شده است (ابلاخانی، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۵)، با ملنا خواندن شریعت حضرت موسی ﷺ، مدعی بود: حفظ شریعت و عمل به آن، نجات به دنبال ندارد و راه نجات تنها در ایمان به مسیح است (غلاطیان ۲: ۱۶؛ اعمال رسولان، باب ۱۵ به بعد؛ رومیان، ۳: ۱۲). در حالی که خود حضرت عیسی ﷺ ملتزم به شریعت بوده، ختنه (لوقا، ۲: ۲۱-۴)؛ عبادت (متی، ۱۴: ۲۴ و ۲۶؛ ۴۵-۲۵)؛ روزه (متی، ۴: ۲)؛ عمل به شریعت (متی، ۲۳: ۳-۱) و در تمام تعالیم خود ادعا می‌کرد که برای باطل ساختن تورات نیامده، بلکه برای کامل کردن تعالیم عهد قدیم آمده است. از این رو، به مدت سه سال به صورت علنی تعلیم می‌داد (براتنل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱).

حواریونی مانند پطرس «نخستین حواری که به مسیح ایمان آورد» (متی، ۱۶: ۱۸-۱۹؛ یوحنا، ۲۱: ۱۸-۱۷)، و یعقوب نیز به اجرای شریعت موسوی تأکید داشته و بر خلاف پولس، که به الهیات «عیسی‌خدایی» معتقد بود، طرفدار الهیات «عیسی‌بشری» بوده‌اند (در باب‌های دوم و سوم رساله پولس به غلاطیان به خوبی این نکته آشکار است). در نامه

پولس به غلاطیان آمده است که پطرس را به همین دلایل، سرزنش می‌کند(غلاطیان، ۴: ۱۱-۱۶)، و حتی او را به نفاق متهم می‌کند(غلاطیان، ۲: ۱۳). محتوای رسالهٔ یعقوب(یعقوب ۲: ۱۰؛ ۲: ۱۴؛ ۴: ۱۱) نیز در دفاع از شریعت، به حدی روشن است که گویا در ردّ رساله‌های پولس(رومیان خصوصاً ۳: ۲۸) نگاشته شده است(مسجدجامعی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰). هیچ مطلبی از داستان الوهیت مسیح و فدیۀ او در نامهٔ یعقوب نیامده است. حواریون، در ضمن تبلیغ تعالیم اصلی مسیح در میان مردم، معتقد بودند: فیض الهی از طریق عمل به شریعت قابل دسترسی است. اما پولس در آثار خود به تحریف این تعالیم، اقدام کرد و مفاهیمی مانند فیض، الوهیت، فدای مسیح، نجات از راه ایمان به صلیب مسیح، را ابداع کرد. او کسانی را که به تبلیغ مسیح و انجیلی متفاوت از آنچه او بشارت می‌دهد، بیردازند، مورد لعن قرار می‌دهد(دوم قرتیان، باب‌های ۱۱و۴؛ غلاطیان، ۱: ۷و۶؛ ۶: ۱۲). پس از پولس رسول، پدران کلیسای قدیم(حدود ۱۰۰-۴۵۱) نیز در نوشته‌ها و تفاسیر خود بر کتاب مقدس و نیز دفاع از باورهای مسیحی در مقابل بدعت‌گذاران، سعی در گسترش همین الهیات پولسی داشتند. مسیحیان، هنوز هم به نوشته‌های آنان با احترام بسیار نگرسته و آثارشان در مؤسسه‌های علم الهیات در سراسر جهان مسیحی تدریس می‌شود(میشل، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲ و ۱۲۵).

به باور کاتولیک، از جمله راه‌های رسیدن به کمال و رستگاری، «عادل‌شمردگی»(Justification) است. عادل‌شمردگی، موهبتی است که به معنای بازیابی دوستی خدا و آن عمل خداوند است که طی آن، نفس انسان از گناهان پاک شده و به واسطهٔ فیض ایمان، در عین اینکه استحقاقش را ندارد، خداوند ارادهٔ آزاد او را دستگیری می‌کند تا خودش را برای به‌دست آوردن کمال، آماده سازد(برادریک، ۱۹۴۴، ص ۱۹۲). از نگاه کاتولیک‌ها، سرچشمهٔ عادل‌شمردگی، نه شریعت است(اعمال رسولان، ۱۳: ۳۸-۳۹)، و نه قدرت و ارادهٔ انسان، بلکه فیض رایگان و مجانی خداوند و روح‌القدس است که به انسان عطا می‌شود(تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۹۶؛ بارتن و مادین، ۲۰۰۱، ص ۱۰۹۲). اگر مؤمن برای عادل‌شمرده شدن، به دنبال شریعت رود، این امر سقوط از فیض را به همراه دارد(غلاطیان، ۵: ۴).

هرچند پولس، هرگونه شریعت اعمال و تکالیف سابق را نفی کرد، اما مسیحیان پس از او متوجه شدند که آیین بدون شریعت، نمی‌تواند دارای هویت و اصالت در جامعه باشد. از این‌رو، کاتولیک‌ها تلاش کردند ضمن جایگزینی اعمالی جدید، به جای شریعت گذشته، تعریفی جدید از شریعت ارائه کنند، که در اینجا به آن پرداخته می‌شود.

تعریف شریعت در کاتولیک

«شریعت» در لغت کاتولیکی، به معنای عملی است که باید بر اساس شناسایی یک فرمان انجام شود(برادریک، ۱۹۴۴، ص ۱۹۹). در اصطلاح کتاب مقدس، تعلیم پدرانۀ خداست که راه‌های رسیدن به سعادت را برای انسان ترسیم می‌کند و از راه‌های شربازی‌مرد(تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۷۵). در نگاه کاتولیک، شریعت دو گونه است: شریعت تورات(قدیم) و شریعت انجیل(جدید). به باور کاتولیک‌ها، شریعت قدیم شامل حقایقی است که در دسترس عقل انسان است و به این دلیل به انسان‌ها وحی شد که آنان نمی‌توانستند آن حقایق را

در دل‌های خویش بخوانند. اما شریعت جدید، تنها با ایمان به مسیح و محبت به او و رعایت آیین‌های مقدس به دست می‌آید(همان، بند ۱۹۷۵ و ۱۹۸۰-۱۹۸۵).

مسیحیت کاتولیک، برای اینکه متهم به لغو کامل شریعت نشوند، باور به شریعت دارند. اما با این تفاوت که در کیفیت و نحوه آن، تفسیری منحصر به فرد دارند. به اعتقاد آنان، عیسی به طریقی الهی، تفسیری نهایی و کامل از شریعت ارائه کرد(تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۵۸۱). تفسیر کامل از شریعت، همان «شریعت انجیل» است که به عمل مسیح و فیض روح‌القدس مرتبط است. در واقع شریعت قدیم، مقدمه‌ای برای این شریعت جدید(انجیل) است که تمام آن در فرمان مسیح و کار روح‌القدس جمع شده است. فرمان آنان به محبت برادرانه به یکدیگر، محبت بی‌ریا، صبر در مصیبت، احترام به میهمان و... (همان، بند ۱۹۶۵-۱۹۷۲).

مبانی و منابع شریعت در کاتولیک

مبانی و منابع شریعت، دقیقاً همان مبانی و منابع اخلاق در کاتولیک است که شرح آنها گذشت. توضیح مختصر آنکه شریعت در معنای کاتولیکی، همان شریعت فیض و آزادی است که تنها با ایمان به مسیح و محبت به او و رعایت آیین‌های مقدس به دست می‌آید(همان، بند ۱۹۷۵ و ۱۹۸۰-۱۹۸۵). در این نگاه، مبانی شریعت درباره مسیح و نیز انسان، همان مبانی است که در مسئله اخلاق بیان شد و هیچ تفاوتی با هم ندارند. درباره منبع عقل هم برای شریعت کاتولیکی همان نگاه است. برای مثال، کاتولیک‌ها، هرچند ایمان را امری فوق طبیعی و عطیه‌ای از سوی خدا می‌دانند که فراتر از توانایی‌های عقل است، اما عقل را به‌طور کلی از اعتقاد دینی خارج نمی‌کنند، بلکه معتقدند: عقل می‌تواند وجود خدا را با دلیل و برهان اثبات کند و نیز می‌تواند گزاره‌های مربوط به ذات خدا یا گزاره‌هایی که ایمان بر آنها استوار است، را معین کند. همچنین می‌تواند محتوای ایمان را تبیین کند. با این وجود، بدون مدد و الهام‌بخشی روح‌القدس و مشارکت با فیض او، انسان نمی‌تواند به فیض ایمان دست یابد(برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۸ و ۱۸۲-۱۸۴).

علاوه بر این، هرچند ایمان تنها با فیض الهی(شریعت جدید)، مدد و تدهین روح‌القدس محقق می‌شود، اما بی‌تردید ایمان، عملی انسانی بوده(تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۹۱ و ۱۵۴)، و عقل و اراده انسان برای ایمان آوردن با فیض الهی هماهنگ می‌شود(همان، بند ۱۵۵). انسان با روح معنوی، عقل و اراده آزاد، اندیشه‌اش را با خدا هماهنگ می‌سازد و از پیش برای سعادت ابدی مهیا می‌شود(همان، بند ۱۷۱).

مقایسه ارتباط اخلاق و شریعت در مسیحیت کاتولیک

کاتولیک‌ها معتقدند: آنچه در رستگاری و آمرزیدگی گناهکار مهم است، ایمان به فیض الهی و مسیح است، نه شریعت؛ زیرا خود مسیح به نام شریعت و به دست نگهبانان شریعت اعدام شد(کونگ، ۱۳۹۰، ص ۲۸). بنابراین، مسیح نقطه پایان شریعت است؛ زیرا در او نظام قدیم شریعت به پایان رسید و نظام جدید روح‌القدس آغاز گردید(پالما، ۱۹۹۳، ص ۶۲).

پولس، از افرادی که به جای تمرکز روی فیض الهی، بر شریعت او متمرکز شده‌اند، ابراز تعجب و ناراحتی می‌کند (پالما، ۱۹۹۳، ص ۸). به اعتقاد او، رنجی که انسان‌ها از گناه جدّ خود آدم دیدند، با آمدن شریعت رفع نشد. از این رو، شریعت خاتمه یافت و فیض الهی به یاری انسان‌ها شتافت (مسکین، ۱۹۹۲، ص ۳۲۳). او معتقد است: همچنان که نافرمانی و گناه یک نفر به حساب همه گذاشته شد و روح تمام انسان‌ها اسیر گناه شد، اطاعت یک نفر به حساب همه گذاشته شد و با عمل فدیة مسیح، بسیاری از اسارت گناه آزاد شدند.

زیرا اگر به سبب خطای یک نفر و به واسطه آن یک موت سلطنت کرد چقدر بیشتر آنانی که افزونی فیض و بخشش عدالت را می‌پذیرند در حیات سلطنت خواهند کرد به وسیله یک یعنی عیسی مسیح. پس همچنانکه به یک خطا حکم شد بر جمیع مردمان برای قصاص همچنین به یک عمل صالح بخشش شد بر جمیع مردمان برای عدالت حیات؛ زیرا به همین قسمی که از نافرمانی یک شخص بسیاری گناهکار شدند همچنین نیز به اطاعت یک شخص بسیاری عادل خواهند گردید. اما شریعت در میان آمد تا خطا زیاده شود. لکن جایی که گناه زیاده گشت فیض بی‌نهایت افزون گردید. تا آنکه چنان که گناه در موت سلطنت کرد همچنین فیض نیز سلطنت نماید به عدالت برای حیات جاودانی بوساطت سرور ما عیسی مسیح (رومیان، ۱۷-۲۱).

بر اساس تبیین پولس از الهیات مسیحی، اگر با انجام اعمال و مناسک شریعت، سعادت و رستگاری حاصل می‌شد، مرگ مسیح عبث بود (غلاطیان، ۲: ۱۶-۲۱). از این رو، به باور او، شرط رسیدن به سعادت و نجات، ایمان به مرگ فدیة وار مسیح و فیض رایگانی است که خداوند از طریق کفارة مسیح به انسان‌ها عطا کرده است (رومیان، ۳: ۲۴-۲۶). هر چند سخنان پولس، به معنای نفی هرگونه شریعت مناسکی است، اما به باور پیروان او، آیین بی‌شریعت و بدون عمل، نمی‌تواند اصلتی در جامعه داشته باشد. از این رو، برخی در توجیه او گفتند که هیچ‌گاه در تعالیم پولس، چیزی را که مبتنی بر امکان جمع بین ایمان به مسیح و پیروی از هوس‌های نفسانی باشد، یافت نمی‌شود، بلکه بعکس از نگاه او، ایمان، اطاعت را به همراه خود دارد و اگر زندگی مسیحی بر عمل صالح استوار باشد، نشانه ایمان شمرده می‌شود (میشل، ۱۳۷۷، ص ۵۶). به عبارت دیگر، پیروان پولس هر چند شرایع گذشته را با آمدن فیض مسیح ملغاً انگاشته‌اند، اما در ادامه تصریح کردند که کسب و حصول فیض برای انسان، نیازمند به اعمالی است. از این رو، اعمالی جدید به جای شریعت‌های گذشته جایگزین کردند. به نظر می‌رسد، در نگاه آنان، حساب این «اعمال» از حساب «تکالیف و شریعت موسوی» جداست. کاتولیک معتقد است: هر چند نقطه شروع رسیدن به نجات بر اساس فیض خداست، و انسان بدون ایمان و اعمال می‌تواند آن را به دست آورد، اما انتظار هست که مؤمنان برای بهره‌مندی از فیض و نیل به نجات، نقش خود را ایفا کرده، با جدّ و جهد به جست‌وجوی آن و مشتاق آن باشند (عبرانیان، ۴: ۱۴؛ مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۴).

بنابراین، مسیحیت کاتولیک معتقد است: تحقق نجات به دو امر به طور متساوی (شاله، ۱۳۴۶، ص ۴۴۲) بستگی دارد: اول، فیض خداوند که در سایه «ایمان به مسیح و پیروی از او»، خود را ظاهر می‌سازد و این ایمان، از شرایط لازم برای تحصیل نجات است (ویر، ۱۳۷۴، ص ۸۱۷؛ خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۹۳؛ میشل، ۱۳۷۷، ص ۵۶). دوم، اعمال پسندیده و

نیکو، که مراد همان تعالیم اخلاقی خداوند و دستورهای کلیسا می‌باشد (تر، ۱۹۶۷، ج ۵، ص ۸۰۵). کلیسای کاتولیک می‌کوشد تا آیاتی از کتاب مقدس را که با این موضوع هماهنگی ندارد، تأویل کند (مولند، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

کاتولیک‌ها، به پیروی از پولس، اعمال جدید را به‌عنوان احکام شریعت موجود در عهد عتیق تلقی نمی‌کنند، بلکه تأکید آنها بر این احکام، که برخی از آنها در عهد جدید نیز در مجموعه سخنان و نوشته‌های پولس فراوان دیده می‌شود (افسیان ۴: ۲۵ و ۳۲-۳۱ و ۵: ۳ و ۵: ۵؛ کولسیان ۳: ۲۰-۲۱؛ غلاطیان ۵: ۱۹-۲۰؛ اول قرنتیان ۶: ۱۰ و ۶: ۱۸)، به منظور دیگری است. در عهد عتیق، مصدر و مؤسس این احکام، یک نیروی بیرونی یعنی خداوند است. به این بیان که اگر زدی، قتل، زنا و دروغ‌گویی بد است، یا احترام به پدر و مادر خوب است، بدان دلیل است که خداوند چنین دستوری داده است. ولی از نگاه پولس، اعمال شریعت، اعمال جسم هستند. وقتی جسم در بند شد و انسانیت کهنه رفت و انسانیت جدید و تولد جدید حاصل شد، همه به اتحاد معنوی و روحانی با عیسی و روح‌القدس می‌رسند. با برقراری ارتباط و اتحاد با مسیح و نیز در بند شدن جسم، دیگر شریعت نیز بی‌حاصل و بی‌اثر است؛ زیرا جسم به همراه هوس‌ها و شهوت‌هایش مصلوب و منکوب شد. از این رو، دیگر نیازی به شریعت نیست (کرمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲-۱۴۴). فقرات زیر بر این مطلب تصریح دارند:

اما می‌گوییم به روح رفتار کنید پس شهوات جسم را بجا نخواهید آورد... اما اگر از روح هدایت شدید زیر شریعت نیستید. و اعمال جسم آشکار است یعنی زنا و فسق و ناپاکی و فجور و بت‌پرستی و جادوگری و دشمنی و نزاع و کینه و خشم و تعصب و شقاق و بدعت‌ها و حسد و قتل و مستی و لهو و لعب و امثال اینها که شما را خبر می‌دهم چنان‌که قبل از این دادم که کنندگان چنین کارها وارث ملکوت خدا نمی‌شوند... و آثانی که از آن مسیح می‌باشند جسم را با هوس‌ها و شهواتش مصلوب ساخته‌اند (غلاطیان ۵: ۱۶-۲۴).

اساساً به اعتقاد پولس، شریعت توانایی رهایی انسان را از گناه ندارد. از این رو، تأکید پولس بر پاره‌ای از احکام شرعی، نه از آن جهت است که آنها حکمی از احکام شریعتند، بلکه از آن جهت است که اینها احکامی درونی هستند و انسانی که با ایمان زیست می‌کند، چنین احکامی را مراعات خواهد کرد. مراد پولس این است که دست یافتن به زندگی جدید، که یک زندگی روحانی است، لوازمی دارد. از آن جمله، دوری از پاره‌ای آلودگی‌هاست: «زیرا مختونان ما هستیم که خدا را در روح عبادت می‌کنیم و به مسیح عیسی فخر می‌کنیم و بر جسم اعتماد نداریم» (فیلیپیان ۳: ۳). این احکام، بیشتر احکام اخلاقی و اعتقادی هستند.

توماس آکوئیناس، درباره رابطه «شریعت عهد عتیق»، با «قانون طبیعی اخلاقی» می‌گوید: همه انسان‌ها مکلف به رعایت این شریعت عهد عتیق هستند، نه به این دلیل که آنها احکام شریعت عتیق بودند، بلکه به این جهت که به قانون طبیعی تعلق داشتند و شریعت عهد عتیق، احکام قانون طبیعی را نشان داد و به آن، تعدادی احکام خاص افزود. در حقیقت، با توجه به آن احکام قانون طبیعی، که در شریعت عتیق وجود داشت، همه به رعایت شریعت گذشته مکلف بودند. آکوئیناس، احکام ده‌فرمان را بی‌قید و شرط، احکام قانون طبیعی می‌داند؛ زیرا اعمالی مانند «به پدر و مادر خود احترام بگذار» یا «مرتکب قتل مشو» را عقل مستقیماً درک می‌کند (آکوئیناس، ۲۰۰۶، بخش دوم، قسمت

اول، مسئله ۹۸، گفتار پنجم و مسئله ۱۰۰، گفتار اول؛ به نقل از مکینری، ۱۳۸۶، ص ۸۴-۸۶). حضرت مسیح نیز بدون اینکه اصول اخلاقی نویی بیاورد، در واقع آن اصول اخلاقی توراتی را به جد گرفته، آنها را پالوده و چندان عمق بخشیده که در آن پیشگاه خدا و ملکوتش حقیقت یابد (یاسپرس، ۱۳۷۳، ص ۲۱). بنابراین، مسیح تلاش کرد تا جنبه اخلاق را که در دین یهود خیلی کمرنگ شده بود، به دین یهود برگرداند و بدین نحو آن را تکمیل کند.

از نگاه کاتولیک‌ها، اصل و اساس تعالیم اخلاقی به طور سنتی، «ده فرمان» بوده است که اصول زندگی اخلاقی را برای همه انسان‌ها معتبر می‌شمارد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۲۰۳۳). و همین ده فرمان است که شریعت خدا را خلاصه و اعلام می‌کند (همان، بند ۲۰۵۸). هر چند ده فرمان، قانون طبیعی است و با عقل درک شدنی است، اما وحی شده‌اند؛ زیرا نور عقل تیره و پوشیده شده بود و اراده بشر گناهکار به بیراهه رفته بود. از این رو، انسان برای دستیابی به فهم کامل و مطمئن از مقتضیات قانون طبیعی، نیاز ضروری به این وحی داشت (همان، بند ۲۰۷۱).

معیار آرمانی اخلاق در مسیحیت، تقلید از حضرت عیسی و اجرای «قانون محبت» است. قانون محبت، برجسته‌ترین قانون در سنت مسیحی است که از زمان عیسی آغاز گشت (شانون، ۱۳۷۸، ص ۳۲۹-۳۳۰). حضرت عیسی در «موعظه روی کوه»، محبت به خدا و همسایه را بزرگ‌ترین حکم شریعت دانسته است و آن را عصاره و خلاصه تمام تورات و کتاب‌های انبیاء می‌داند: «عیسی وی را گفت: "اینکه یهوه خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما. این است حکم اول و اعظم. و دوم مثل آن است یعنی همسایه خود را مثل خود محبت نما. بدین دو حکم تمام تورات و صحف انبیا متعلق است"» (متی ۲۲: ۳۷-۴۰). کاتولیک‌ها، شریعت جدید (انجیلی) را «قانون محبت» نامیده و معتقدند: محبت، کمال شریعت است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۷۲ و ۱۹۸۵ و ۲۰۵۵).

اساساً کاتولیک‌ها معتقدند: قوانین اخلاقی، تبیین‌ها و تفسیرهای مختلف دارد که همه آنها به هم پیوسته‌اند: قانون ازلی (الهی)، قانون طبیعی، شریعت (اعم از قدیم و جدید)، قوانین مدنی و کلیسایی (همان، بند ۱۹۵۲). بنابراین، در تعالیم کاتولیک، شریعت و اخلاق یکی هستند. به عبارت دیگر اخلاق، منشأ و سرچشمه شریعت است و شریعت دل اخلاق تفسیر و تبیین می‌شود (همچنین ر.ک: همان، بند ۲۰۴۸-۲۰۴۹). دقیقاً به همین دلیل است که از شریعت جدید (شریعت انجیل)، «شریعت اخلاقی» یاد می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵).

کاتولیک‌ها، قانون طبیعی اخلاقی را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که با وحی و انکشاف مسیحی، اتحاد کامل داشته باشد. به اعتقاد آنان، مسیح، خود خدا و کلمه‌ای است که جسم شده و تنها کسی است که می‌تواند خدا را آشکار سازد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۵۱). از نگاه اناجیل، کامل‌ترین وحی الهی نه در کتاب، بلکه در عیسی انسان منعکس و منکشف شده است. بنابراین، عیسی نه حامل پیام، بلکه عین پیام بوده است. کتاب مقدس در واقع در صدد است تا این وحی ذاتی و پیام ازلی را تفسیر کند. از این رو، او را «تجسم وحی الهی» می‌دانند. آن وحیی که خطوط کلی آن در طور سینا (سخن گفتن خداوند با موسی و دریافت الواح شریعت توسط وی) ترسیم شد، بعد از

حضرت موسی علیه السلام در وجود مسیح، که خداوند در او بر آدمی ظاهر شد و شبیه آنان شد، تمامیت یافت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸-۳۰ و ۴۳ و ۵۰؛ ماسون، ۱۳۷۹، ص ۹۷). عیسی به طریقی الهی، تفسیری جدید، نهایی و کامل از شریعت، که همان شریعت انجیل است، و به عمل و فرمان مسیح و فیض روح القدس مرتبط است، ارائه کرد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۵۸۱ و ۱۹۶۵).

نکته پایانی اینکه در دیدگاه کاتولیک، حق تقدم با اخلاق است، نه شریعت؛ زیرا مسیح ابتدا خواستار اصلاح درون است و اگر باطن انسان طاهر و منزه شود، عمل به شریعت نیز که نمود خارجی تمایلات درونی است، اصلاح می گردد. از این رو، کاتولیک‌ها اخلاق را مقدم کرده و شریعت را در درون اخلاق مطرح و تفسیر کردند. مسیح آمد تا قانون اخلاقی، که در دین یهود بسیار کمرنگ شده بود، در او به کمال برسد (همان، بند ۱۹۵۲-۱۹۵۳).

نتیجه‌گیری

بخش مهمی از ادیان الهی و رسالت پیامبران، تبیین تعالیم اخلاقی بوده است. در آیین یهود، بیش از اخلاق، بر شریعت حضرت موسی علیه السلام تأکید می شد و شریعت محور امور قرار گرفت. در مقابل، مسیحیت پولسی کاتولیک، با ملغا خواندن شریعت موسوی، اخلاق را مقدم و محور قرار داده است. کاتولیک‌ها اخلاق را سرچشمه شریعت قرار دادند.

منشأ اخلاق کاتولیکی، قانون طبیعی است. از نگاه کاتولیک‌ها، این گونه نیست که پذیرش قانون طبیعی ذاتاً به پذیرش حقیقت وحیانی و مکاشفه وابسته باشد. قانون طبیعی، یعنی عقل و دستاوردهای آن محترم است. تمام انسان‌ها به دلیل برخورداری از قانون طبیعی، به طور مساوی می‌توانند حقایق اخلاقی را درک کنند. حتی گناه هم نمی‌تواند به طور کامل چنین قابلیت را از ذهن و نفس انسان زایل کند. با وجود این، نقش کلیدی وحی و مکاشفه الهی به حدی است که بدون آن پیمودن راه سعادت و رسیدن به رستگاری ممکن نیست.

اخلاق و شریعت از مبانی، منابع و جایگاه یکسانی برخوردار هستند. مبانی انسان‌شناسی آن دو، مبتنی بر گناه نخستین انسان است. مبانی خداشناسی آن دو، مبتنی بر آموزه فیض الهی نسبت به انسان‌هاست که آلوده به گناه ذاتی هستند. دقیقاً به همین دلیل برای رسیدن به رستگاری، نیاز به دخالت خداوند دارند. منابع و سرچشمه‌های اخلاق و شریعت نیز هرچند مبتنی بر قانون طبیعی (عقل و تجربه بشر) است، با وجود این به دلیل تکمیل و تأیید قانون طبیعی و نیز فقدان حکم عقلی در موارد جزئی، انسان‌ها به وحی (مکاشفه) الهی و تعالیم و تفسیرهای کلیسایی نیازمند و متکی هستند.

تفسیری که کاتولیک از شریعت ارائه می‌کند، دقیقاً تفسیر و تبیین دیگری از اخلاق است. در دیدگاه کاتولیکی، هیچ‌گاه نمی‌توان شریعت را از اخلاق متمایز کرد. از این رو، به شریعت کاتولیکی، «شریعت اخلاقی» گفته می‌شود.

منابع

- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام.
- ان.تی.راست، کتاب مقدس واقتدار خدا، ترجمه میشل آقامالین، ۱۳۷۸، بی‌نا، بی‌جا.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوئنویوس (بخشی در فلسفه و کلام مسیحی)*، تهران، الهام.
- باغبانی، جواد و عباس رسول‌زاده، ۱۳۹۵، *تساخات کلیسای پروتستان*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- پالما آنتونی، *بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشیدی، ۱۹۹۳، بی‌جا، بنا.
- پیتز، اف‌ئی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*؛ ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان و مذاهب.
- تیسن، هنری، *بنا، الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- خاچیکی، سارو، ۱۹۸۲، *اصول مسیحیت*، چ دوم، تهران، حیات ابدی.
- رامیار، محمود، ۱۳۵۲، *بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی*، بی‌جا، بی‌نا.
- شاله، فلیسین، ۱۳۴۶، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه منوچهر خدایار محبی، تهران، دانشگاه.
- شانظری، جعفر و فائزه زارعیان، ۱۳۹۰، «نگاهی بر مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت»، *اخلاق*، ش ۲۶، ص ۱۵۳-۱۸۰.
- شانون، ترور، «*مسیحیت در اخلاق در شش دین جهان*»، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
- عمادی اندانی، سمیه، ۱۳۹۴، «*خاستگاه اخلاق مسیحی در عهد جدید*»، *معرفت ادیان*، ش ۲۴، ص ۴۷-۶۶.
- القس، جیمس، ۱۸۸۸م، *نظام‌التعلیم فی علم‌اللاهوت القویوم*، بیروت، امیرکان.
- کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی‌اردستانی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۴، «*تحلیل و بررسی عناصر عرفانی کتاب مقدس*»، *معرفت ادیان*، ش ۲۳، ص ۱۲۹-۱۴۷.
- کونگ، هانس، ۱۳۹۰، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، چ دوم، قم، ادیان و مذاهب.
- ماسون، دنیز، ۱۳۷۹، *قرآن و کتاب مقدس*، فاطمه سادات تهامی، تهران، سپهروردی.
- مبلی‌آبادانی، عبدالله، ۱۳۷۶، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، قم، حر.
- مسجدجامعی، علیرضا، ۱۳۸۳، *اسلام آیین برگزیده*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- مسکین، متی، ۱۹۹۲، *شرح رساله‌القدیس بولس الرسول الی اهل رومیه*، دیرالقدیس انبار مقار.
- مک آفی براون، رابرت، ۱۳۸۲، *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، نگاه معاصر.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- _____، ۱۳۹۲، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بیات و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مکینزی، رالف، ۱۳۸۶، *اخلاق مسیحی*، ترجمه محمد سوری و اسماعیل علیخانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مولند، اینار، ۱۳۶۸، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیر کبیر.
- میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- ناس، جان بایر، ۱۳۷۷، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- وارد، کیت، ۱۳۸۱، «*مسیحیت و اخلاق*»، ترجمه حسن قنبری، *هفت آسمان*، ش ۱۶، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- والز، اندروز، ۱۳۸۹، *مسیحیت در جهان امروز*، ترجمه احمدرضا مفتاح و حمید بخشنده، قم، ادیان و مذاهب.

ویر، رابرت، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

هاروی، ون آستن، ۱۳۹۰، *فرهنگ الهیات مسیحی*، ترجمه جواد طاهری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هاشمی، سیدعلی، ۱۳۸۹، «شریعت در مسیحیت»، *معرفت*، ش ۱۵۸، ص ۱۳۵-۱۵۲.

یاسپرس، کارل، ۱۳۷۳، *مسیح*، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی.

Aquinas, Thomas, 2006, *Summa Theologiae*, New York: Cambridge University Press, 61.vols
Augustinus, 1991, *On Nature and Grace*, in a select library of the nicen and post-nicene 14.vols,
vol.5

Barton, John and John Muddiman, 2001, *The Oxford Bible Commentary*, New York, Oxford
University Press.

Broderick, Robert C., 1944, "Moral Theology" in: *Concise Catholic Dictionary*, Minnesota,
Catechetical Guild Educational Society

Byrne, Peter and Houlden, Leslie, *Companion Encyclopedia Of Theology*, New York.
Routledge, 1995.

Curran, Charles E, "Christian Ethics", In: Mircea Eliade, *The Encyclopedia Of Religion*, New
York: Macmillan Publishing Company, 1987,

Letter, P.de, 1967, "faith, loss of", *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of
America, Washington, D. C.,

Lynch, f. 1981, "Anthropology", *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of
America, Washington, D. C.

meara, Thomas f.o, 1987, "grace" in Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, macmillan,
16.vols, vol.6

RAMÍREZ, J. M., 2003, "Moral Theology", *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic
University of America, Washington, D. C

Smith, D., *The Teaching Of Catholic Church*, London: Burns & Oates, 1960.

تحلیل چرایی بدعت آمیز بودن جنبش بگینها در مسیحیت

ft.kiaei@gmail.com

فاطمه کیائی / استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، ایران

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۵

چکیده

این مقاله، به معرفی بگینها، یکی از مهم‌ترین جنبش‌های زنانه قرون وسطای مسیحی می‌پردازد و با تعریف مقولات سنت و بدعت در آن دوره، درصدد توضیح اتهام بدعت علیه ایشان است. کلام بومی، که حاصل به‌کارگیری زبان محلی به جای لاتین، تکیه بر تجارب عرفانی، به جای متون مقدس رسمی در عرصه تفکر دینی، انتقال قدرت از مردان طبقات بالا به سطوح پائین و زنان و افزایش چشمگیر مخاطبان است، پس از الهیات مدرسی و رهبانی پدید آمد و ظهور بگینها حاصل آن است. زنان عارف پرشوری که با رد ممنوعیت‌های دستگاه کلیسایی، نوع جدیدی از حیات جمعی دین‌دارانه ابداع کردند و با مطالعه کتاب مقدس، شهود و موعظه تجارب خویش به زبان مادری، واسطه‌گری کلیسا در امر نجات را زیرسوال بردند و باب جدیدی در کلام و عرفان مسیحی گشودند. عواملی چون خروج از سیطره کلیسا و عدم وابستگی به هرگونه مرجع بشری، باور به دستیابی انسان به کمال و نجات در حیات دنیوی، بی‌نیازی از انجام شعائر کلیسایی و تعلیم اموری مخالف ایمان کاتولیک، مهم‌ترین اتهامات ایشان است.

کلیدواژه‌ها: بدعت، سنت، کلیسا، بگینها، عرفان مسیحی، مایستر اکهارت.

موضوع «بدعت» و چگونگی مواجهه با بدعت‌گذاران، از مسائل اصلی و پرچالش هر دین است. این مقاله، به بررسی دیدگاه‌های یک جنبش عرفانی زنانه، به نام بگینها پرداخته که به دلیل تأثیرگذاری در نظام‌مندی مسیحیت کاتولیک و شکل‌گیری باورهای عرفای بزرگی چون مایستر اکهارت حائز اهمیت ویژه هستند. منظور از «مسیحیت» در این مقاله مسیحیت پولسی - یوحنایی است؛ آن گونه که طی قرون متمادی و با تعریف مفاهیم سنت و بدعت شکل گرفت. تاکنون هیچ نوشته مستقلی به نقش و جایگاه این گروه، در میان عرفای مسیحی قرون وسطا نپرداخته و باورهای آنان و اتهام بدعت علیه ایشان را مورد واکاوی علمی قرار نداده است. پرسش اصلی تحقیق این است که آیا بگینها، آن گونه که مخالفان ادعا کرده‌اند، بدعت‌گذار بوده و مسیحیت را دچار انحراف نمودند؟! پرسش‌های فرعی عبارتند از: مرز میان سنت و بدعت چیست؟ جایگاه پاپ و نظام کلیسایی در قرون وسطا چه بوده؟ کلام بومی، به عنوان زمینه‌ساز ظهور بگینها چگونه پدید آمد و مهم‌ترین مؤلفه‌های آن چیست؟ بگینها و شخصیت‌های برجسته آنها چگونه می‌اندیشیدند و به چه دلایلی محکوم شدند؟ رابطه آنها با بزرگ‌ترین عارف نظری مسیحی، مایستر اکهارت چگونه بوده است؟

تطور مفاهیم «سنت» و بدعت در مسیحیت از ابتدا تا قرون وسطا

واژه «ارتدوکس»، معانی مختلفی از قبیل راست‌کیش، راست‌آئین، به‌دین، صحیح‌الاعتقاد و... دارد. گاه منظور از این واژه، این است که شخص یا گروه، در همان مسیری قرار دارد که بنیانگذار دین ترسیم کرده و از مجموعه اعتقادات، اعمال و رفتارهایی که او دستور داده، تبعیت می‌کند. درحالی که بدعت‌گذار در نقطه مقابل، باورها و اعمالی مغایر با آنچه مؤسس دین امر کرده دارد. پیروی از سنت ادیان و انبیاء پیشین، انطباق با متون مقدس دین، و هماهنگی با عقل و خرد آدمی، از دیگر ملاک‌های راست‌دینی است (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۲-۱۴).

«سنت»، به دو جنبه راستی در اعتقادات و راستی در اعمال قابل تقسیم است. واژه (Orthodoxy)، متشکل از دو لفظ یونانی (orthos) به معنای راست، درست و مستقیم، و (doxa) به معنای باور و عقیده، و منظور از آن داشتن باورها و اندیشه‌هایی مطابق اعتقادنامه‌ها و ایمان مسیحی است. اما واژه (Orthopraxy) مأخوذ از (Orthopraxia) یونانی و به معنی کردار صحیح و تأکید بر رفتار از جهت اخلاقی و عبادی، متفاوت از لطف و ایمان (Faith) است (مک‌گین، ۱۹۹۶، ص ۱۹۷). در مسیحیت، درستی اعتقادات بیش از درستی اعمال اهمیت دارد و آن دینی اعتقادمحور و فاقد شریعت، همچون یهودیت و اسلام است. البته در میان کاتولیک‌ها، انجام شعائر و برخی آئین‌ها و اعمال اهمیت خاصی دارد. هیچ‌یک از جنبه‌های نظری و عملی دین، از ابتدای تأسیس مسیحیت تعریف ثابتی نداشته است. این کار به گواهی تاریخ، بیش از سه قرن طول کشید؛ چراکه به باور مسیحیان در زمان حیات عیسی مسیح، دو جنبه راست‌دینی و مرز بدعت و سنت به طور قطعی تعریف نشد. نهاد کلیسا، با اشکال مختلف آن، به‌ویژه پس از اتحاد با حکومت، خود را مترادف سنت و بیانگر راست دینی مسیحی می‌دانست و به هیچ وجه، تخطی از اصول و اعمال پذیرفته‌شده‌اش را

بر نمی‌تافت. در جماعات مذهبی، خودی‌ها، اغلب راست دین، و غیر خودی‌ها بدعت‌گذار دانسته می‌شدند. اما بدعت‌گذاران و راست‌دینان، هر دو خویش را خودی و وارثان حقیقی آموزه‌های صحیح دینی می‌دانستند. واژه «بدعت»، برگرفته از (haireisis) یونانی و دارای معانی متعددی است که همگی مأخوذ از فعل (haireo)، به معنای مالکیت یک شهر، انتخاب، گزینش، تصمیم و تلاش هدفمند است. مورد آخر، نقطه آغاز استعمال این واژه است که عبارت است از: نظریه، مکتب یا باور، با تأکید بر تصور انتخاب آزادانه یک اندیشه یا مرجعیت عقیدتی. معنای اصطلاحی آن عبارت است از: مکتب فلسفی یا سیستم دینی نظری، که خطاب به رواقیون، اسنی‌ها، فریسیان، صدوقیان و مسیحیان به کار می‌رفت. در استعمال یهودی هلنی و یونانی، این واژه بار منفی نداشت، بلکه نوعی نامگذاری خالی از ارزش بود. اما گسترش ادبیات مسیحی، معنای آن را تغییر داد و شکل‌گیری سازمان‌های جدیدی به نام «کلیساهای مسیحی»، مفهوم «بدعت» را در این دین روشن ساخت (کورت، ۲۰۰۵، ج ۶ ص ۳۹۲۰)؛ مفهومی که با تاریخ کلیسا درهم آمیخت. مسیح در زمان حیات خود، به حواریون هشدار داد از پیامبران دروغینی که نام او را یدک می‌کشند، بپرهیزند. پولس، بدعت را روشن‌گر حقیقت سنت می‌دانست و در نامه اول خود به قرنتیان گفت: «باید بدعت‌هایی باشد تا آنان که از میان شما برحقند، شناخته شوند» (اول قرنتیان، ۱۹:۱۱). مطالعه انتقادی منابع اولیه تاریخی در مصر، سوریه و آسیای میانه، نشان می‌دهد در این مراکز باستانی، مسیحیت مکتب گنوسی که بعدها بدعت دانسته شد، جزئی از مسیحیت بود. از این‌رو، سنت مسیحی حاصل جریان تاریخی و کلامی پیچیده و نتیجهٔ رویارویی مسیحیت با نظریات و شعائر دیگر است (کورت، ۲۰۰۵، ج ۶ ص ۳۹۲۱). بدعت نقش مهمی در شکل‌گیری و تدوین اصول اعتقادات و باورهای کلامی در مسیحیت اولیه ایفا نمود. شناخت بدعت‌گذاران و روش‌های محکومیت آنان، بخشی از معلومات مسیحیان فرهیخته و آثار آبابی کلیسا سرشار از کشمکش با این انحرافات بود. کلیسای ملهم از پولس و یوحنا، به‌واسطه نویسندگانی که علیه بدعت می‌نوشتند، مرز مشخصی میان بدعت و سنت برقرار ساخت. اعتقاد کلیسا بدینی که در آغاز سنت بوده و بدعت انحراف از آن است، با یافته‌های تاریخی در تضاد است. به دلیل ماهیت تهدیدکننده بدعت در طول قرن سوم میلادی، کلیسای پولسی - یوحنایی که مبنای بررسی ما در مقاله حاضر است، به سرعت ابزارهایی برای شناسایی و مبارزه با آن طراحی نمود. این ابزارها، عبارت بودند از: «کتاب مقدس»، مجموعه‌ای از آثار موثق که از مرجعیت برخوردارند، «اعتقادنامه»، که بیان فشرده باورهای اصیل بود و «روحانیت» که از اوایل قرن دوم میلادی مرجعیت دینی در اختیار ایشان و کشیشان زیر نظر آنان بودند. در اواخر همین قرن، نظریه سلسله حواری، که اسقف‌ها و کشیشان را به حواریون و عیسی مسیح متصل می‌کرد، شکل گرفت. کلیسا ادعا کرد افراد خارج از این سلسله، از مرجعیت دینی برخوردار نیستند. در نهایت شوراهای کلیسایی قرار داشتند که اجتماعی از اسقف‌ها برای تدوین اصول باورها و اعتقادات مسیحی و تعیین قدیس یا بدعت‌گذار بودن افراد بودند. این ابزارها، در قرون بعد برای شناسایی و برخورد با بدعت‌گذاران بسیار کارآمد بودند. در قرن دوم، کلیسا مدعی شد صاحب «همان ایمانی است که اول بار به قدیسان ابلاغ شد» و بدعت را به منشأی بیگانه از عیسی و

حواریونش منتسب کرد. اما بدعت‌گذاران کوشیدند خود را پیرو سنت مسیحی نشان دهند. گنوسیان، از دانش پنهانی سخن گفتند که مسیح تنها به معدودی از حواریون خاص منتقل کرد و خود را وارث این دانش اسرارآمیز دانستند. اما کلیسای اولیه، ایشان را به شمعون (Simon Magus) بدعت‌گذاری که توسط پطرس قدیس محکوم شد (ر.ک: اعمال رسولان ۸۹-۲۵) منتسب ساخت (راسل، ۲۰۰۵، ج ۶ ص ۳۹۲۵-۳۹۲۷). وقایعی که پس از تبدیل مسیحیت به دین رسمی امپراتوری و اتحاد مسیحیت و حکومت رخ داد، زمینه رویارویی کلیسای قرون وسطا، با بدعت را فراهم نمود. مسیحی شدن کنستانتین، مسیحیان را برخوردار از قدرتی کرد که آن را در جهت تحمیل باورها و عقاید یکسان به کار گرفتند. به علاوه، امپراتوری مسیحی، بدعت را به عنوان یک جرم اجتماعی و حقوقی مورد پیگرد قرار داد. در بخش‌های شرقی و غربی آن تبعید، شکنجه، مصادره اموال و مرگ بدعت‌گذارانی که بر باور خود اصرار می‌کردند، به یک قانون لازم‌الاجرا تبدیل شد. بدعت‌گذاران، مجرمان سیاسی بودند، از این رو، این قوانین ضامن اقتدار امپراتوری بود. کلیسا مصرانه خواهان سرکوب بدعت‌ها از حکومت بود. در اروپای قرون وسطا منظور از «کلیسا»، کلیسای کاتولیک بود که پاپ به عنوان پدر مقدس و جانشین مسیح در رأس آن قرار داشت. مسیحیان کاتولیک، پاپ را معصوم، مرتبط با مسیح و دریافت‌کننده وحی می‌دانستند؛ کسی که مشروعیت خود را از مسیح می‌گیرد و تبیین اعتقادات و تشخیص اصول دین به عهده اوست. امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عالم، تحت نظر او و نجات و رستگاری افراد در حوزه اقتدار او قرار داشت. لذا هرچه که نظام پاپی به صراحت یا به نحو ضمنی، محکوم می‌کرد، بدعت بود. گسترش بدعت‌گذاران و ناتوانی حکومت‌های محلی از سرکوب ایشان، قدرت پاپ را افزود. کلیسا با انواع بدعت‌ها مواجه و سردمداران آن را محصول شیطان می‌دانست. برخی از بدعت‌ها، از دوره آباء تا قرون وسطا ادامه داشت. برخی در همان دوره شکل گرفته بود. بدعت، مخالفت پایدار با تعالیم کلیسا، و خطا زمانی بدعت دانسته می‌شد که فرد منحرف، مصرانه از اطاعت خودداری کند. تشکیلات و سازمان کلیسا (Machinery)، از یک سو سنت، باورها و اعمال راستین را دیکته می‌کرد. از سوی دیگر، کسانی را که از پذیرش مرجعیت آن سرباز می‌زدند، از میان برمی‌داشت. از این رو، مسیحیت نظامی از باورها شد که بدیهی، بی‌نیاز از اثبات و حقتد و خودداری از پذیرش هریک، نشانه غفلت یا عناد است. بدعت‌گذاری، که مصرانه بر خطای خود پافشاری می‌کرد، جز آزار کلیسا محکوم به عذاب ابدی بود. مهم‌ترین انگیزه بدعت‌گذاران، جست‌وجوی رستگاری خارج از کلیسایی بود که به باور آنان، نه تنها واسطه و ابزار نجات نیست، بلکه تحریف‌کننده تعالیم مسیح و تحت سلطه افراد شرور است. قرائت کتاب مقدس، شنیدن آیات آن، بصیرت درونی یا تعالیم انسانی خدایی و انجام یک عمل صحیح، مؤثرتر از شعائر کلیسایی است و آرای کشیشان اسقف‌ها و حتی پاپ‌ها را باطل می‌کند. دادگاه تفتیش عقاید، برای محاکمه بدعت‌گذاران شکل گرفت. یک مقام کلیسایی، برای آنکه مفتش حقیقی باشد، باید وظایفی چون رسیدگی و قضاوت را به‌طور همزمان انجام می‌داد (لمبرت، ۲۰۰۲، ص ۱۲-۳).

جایگاه کلیسا و پاپ

رشد بدعت‌ها در قرن دوم، کلیسای مرکزی را تأسیس نمود و *ایرنائوس* (Irenaeus) مفهوم «سلسله به‌هم‌پیوسته حواریون» را برای مبارزه با بدعت‌ها به کار گرفت. این مفهوم، با اقبال گسترده مسیحیان مواجه شد که بر اساس آن، آموزه‌های حقیقی به صورت طولی از عیسی مسیح به رسولان، جانشینان و سرانجام به کلیسا انتقال می‌یابد. قدرت نهایی دستگاه پاپ، حاصل تلاش افرادی چون *داماسیوس* (Damasus) و *لئو* (Leo) بود. ایشان خود را حافظ کلیسا، وارث *پطرس* و تعیین‌کننده آموزه‌های اصیل مسیحی و منکران قدرت پاپ و اسقف روم را مخالف مسیحیت خواندند. این باور، هزار سال در اروپای غربی مورد پذیرش بود (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶-۲۰۲). کلیسای کاتولیک، پاپ را بالاترین قدرت روحانی و به طور ذاتی مرسل از سوی خدا می‌دانست؛ چون تنها خداست که چنین قدرتی به انسان عطا می‌کند. قدرت زمینی او به آسمان وابسته است. مقام پاپی، عالی‌ترین جایگاه است. از این رو، نمی‌توان پاپ را عزل نمود، مگر اینکه بدعت‌گذار باشد. او به واسطه اطاعت از قوانین الهی، بدین مقام می‌رسد و عهد می‌کند از رمه پروردگار مراقبت کامل کند (جان پارسی، ۱۹۷۱، ص ۲۴۴-۲۵۳). اجرای شعائر کلیسایی و قدرت معنوی کشیشان، به چند روش اعمال می‌شد: انجام شعائر، بویژه آئین توبه، تبرک و تقدیس امور مادی، موعظه و تبلیغ، قضاوت و داوری و... (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵). *توماس آکوئینی*، نظریه‌پرداز بزرگ می‌گوید: پسر محبوب و اولین مولود (Firstborn) خداوند آمده تا بشر را در حیات الهی خود، به عنوان پسر شریک کند و آنها را فرزند خوانده سازد. او شعائری چون تعمید و عشاء ربانی را حقیقی‌ترین شکل اتحاد و یگانگی روح مسیح با کلیسا و اعضای بدن خویش می‌داند. اتحاد خواهران و برادران در مسیح، تنها به واسطه انجام شعائر ادراک می‌شود (اروک، ۲۰۰۳، ص ۵۸۲). از سوی دیگر، شعائر راه‌های جبران آسیمی هستند که با گناه مشترک به بشریت رسید. قدرت روحانی آنها، برگرفته از کلام متجسد است. مسیح با دریغ حضور جسمانی خود از کلیسا، پیشوایان روحانی را به عنوان جانشینان خود برای مردم برگزید تا مجری شعائر باشند. از این رو، ایشان واسطه روحانی میان خدا و انسان هستند (جان پارسی، ۱۹۷۱، ص ۸۰). قرن سیزدهم میلادی، اوج حکومت پاپ‌ها و دوران طلایی فلسفه مدرسی بود که با دوستی متقابل دژهای مستحکمی برای پاسداری از حکومت و ایمان شدند. تفکر مدرسی، که نام دیگر نظام قرون وسطایی اعتقادات و محصول تلفیق ایمان مسیحی و مطالعات عقلانی است، با حمایت از نظام پاپی پشتیبانی آن را تضمین می‌کرد (شلدون، ۱۸۹۴، ص ۳۰۲). به‌رغم این همبستگی، کلیسا وضعیت معنوی مطلوبی نداشت. *کاترین سینائی* (Catherine of Siena)، سوگوار زوال کلیسا بود. از سال ۱۳۰۹م، پاپ در *آوینیون* (Avignon) مستقر بود؛ شهری که مرکز واقعی تجمل، تظاهر، خرید و فروش مناصب روحانی به طور نامحدود بود. همه شئون و دارایی‌های کلیسا از کلاه کاردینال تا یادگار زوآر، همه چیز در معرض خرید و فروش بود. اسقف و پدر روحانی، برای انتخاب و کسب عطایای کلیسا به اعضا رشوه دادند. کشیشان اغلب سواد خواندن و نوشتن نداشتند و کوششی برای علم‌اندوزی نمی‌کردند. این قرن، در حالی پایان یافت که سه پاپ روی کار آمدند. حکومت سیاسی نیز اوضاع مساعدتری نداشت (فاکس، ۱۹۹۱، ص ۱۳). جایگاه

کلیسا و مرجعیت آن در مسیحیت کاتولیک، معیاری معتبر برای شناسایی و مبارزه با بدعت‌ها بود. کلیسای کاتولیک قوم خداست. حاصل اتصال و اتحاد روحانی، میان مؤمنانی که از راه ایمان و غسل تعمید، تولدی دوباره را تجربه می‌کنند و عیسی مسیح، زمینه نجات آنان را فراهم می‌سازد. آن بدن مسیح و راه پیوند و وحدت با عیسی است. مسیح، رأس کلیسا و اداره‌کننده حقیقی آن است. مسیحیان با مشارکت در مصایب او و شباهت با او امکان رشد و نجات می‌یابند. روح‌القدس، نفس مدبر کلیسای بدن است و مسیح روح هر دوی آنها، اعمال و شعائر کلیسایی و تسلیم در برابر شبانان کلیسا، تنها راه دریافت موهبت و فیض مخصوص مسیح است؛ کلیسا واحد و عامل وحدت است هرچند ظهورات آن متنوع باشد. مسیح پس از رستاخیز، پطرس را مأمور نمود کلیسا را توسعه دهد و رهبری کلیسا پس از پطرس، در سلسله رسولان استمرار یافت. بدعت و ارتداد، این بدن واحد را آسیب می‌زند. کلیسا با مسیح متحد و به واسطه او پاک و حقیقتاً مقدس است و از جانب مسیح، برای نجات بشریت فرستاده شده است. مؤمنان کلیسا، در همه مناطق باید با کلیسای روم به دلیل برتر بودنش همراه باشند و آن را رکن و اساس خود بدانند. نجات از رأس مسیح و بدن کلیسا جریان می‌یابد. لذا خارج از کلیسا رستگاری وجود ندارد. کسانی که از ورود یا ماندن در آن ابا می‌کنند، راهی به نجات ندارند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۲۳۸-۲۶۶). بسیاری از این باورها، توسط گروه‌های مذهبی فعال دوره قرون وسطا، از جمله بگینها مورد انکار واقع شدند.

بدعت‌های عرفانی قرون وسطا

در قرون وسطا، شکنجه و محکومیت عرفایی که از تجارب عرفانی خود سخن گفته و بر حجیت آن اصرار می‌ورزیدند، در غرب مسیحی امری رایج بود. دادگاه‌های تفتیش عقاید با بدعت و خروج از راست‌دینی، به شدت برخورد می‌کردند. عرفای مسیحی این دوره، به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: میستیک‌ها (Mystics) یا رازدانی که با برگزیدن طریق سیروسلوک، در طلب اتحاد معنوی با مسیح یا خدای پدر بودند و با حفظ اصول و مبانی فکری و اعتقادی کلیسا، با رویکردی عملی بر همانند شدن به مسیح تأکید می‌کردند. طریق باطنی این گروه، احساسی و مبتنی بر مکاشفه بود. به دلیل ماهیت رازورانه دین مسیحی و همراهی ایشان با اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک، مورد تعقیب قرار نگرفتند. گروه دوم، رویکردی عقلانی و مبتنی بر تفکر داشتند، اهالی عرفان نظری، که معرفت اشراقی را تنها طریق نجات دانسته و تجارب عرفانی خویش را با وام‌گیری واژه‌های «فلسفه نوافلاطونی» و گنوسی تعبیر می‌کردند و نوآوری‌هایی آنان در اصول رسمی کلیسای مرجعیت کلیسا و پاپ را انکار می‌کرد (الین، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶). ایشان پیرو تفکرات دیونیسوس و اریوگنا و به دلیل مخالفت با باورهای کلیسای کاتولیک، مورد سوءظن اصحاب کلیسا بودند و به اشکال گوناگون، با آنان برخورد می‌شد. مهم‌ترین دشمنان کلیسای کاتولیک در فاصله قرون سیزدهم تا پانزدهم مانویان، وحدت وجودی‌ها و گنوسی‌ها بودند که همه صبغه‌ای عرفانی داشتند. از سوی دیگر، قرون وسطا عصر بدعت‌ها و جریان تفتیش عقاید نیز بود. در این دوره، بدعت‌های جدی برای از میان برداشتن رقیب بود. دادگاه‌های کلیسایی، به متهم اجازه دفاع از خود می‌دادند. اگر خطاکار بود اقرار، باور نادرست خود

را ترک و با کلیسا آشتی می‌کرد. اگر از اینکار سرباز می‌زد، طیف گسترده‌ای از فتاوای کلیسایی علیه وی صادر می‌شد(دمکوویچ، ۲۰۰۶، قسمت ۲: A Godly Man).

بدعت‌های قرون وسطا را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: سازمان‌یافته و حقیقی، ساختگی. بدعت حقیقی، از آن گروه‌هایی است که با عقاید کلیسا مخالفت بودند. مانند کاتارها(Cathari) و لولاردها(Lollardy). گروه دوم، اما بدنه اندیشمندی که عقاید و اعمال یک جماعت دینی خاص را بسازد نداشت، بلکه برخی عقاید و اعمال دستگاه کلیسایی را بر سایرین ترجیح می‌داد. مانند فرقه روح آزاد(Free soul، جنبشی مسیحی، متکی بر تجارب عرفانی شخصی بود که در شورای چهارم لاتران محکوم شد). از این‌رو، برخی حقیقی بودن بدعت این فرقه را مورد تردید و ساخته دستگاه تفتیش عقاید می‌دانند. تحقیقات نیز نتوانسته وجود فرقه‌ای سازماندهی‌شده، با تعالیم مشخص بدعت‌آمیز را به اثبات برساند. بگینها، زنانی خارج از ساختار رسمی دینی کلیسا، اما نسبت به آن متمایل و مطیع بودند. برخی معتقدند: اتهامات بدعت‌آمیز علیه این زنان، باید با توجه بسیار ملاحظه شود؛ چراکه متأثر از دلایل سیاسی است. فرمان کلیسا علیه فرقه روح آزاد، که در بردارنده اتهامات ایشان است، تعدادی از سخنان آنان را که بدعت‌آمیز یا غیراخلاقی‌اند، از منابع نامرتبط و ناهمساز از جمله اثر پورت گرفته، خارج از بافت متن نقل کرده است. از این‌رو، چنین فرقه‌ای به معنای معمول دستگاه تفتیش عقاید و به عنوان جماعتی سازماندهی‌شده با تعالیم مدون، مانند کاتارها اساساً وجود نداشته، بلکه تعدادی عارف بوده‌اند که با تفکراتی همسان یا یکدیگر در ارتباط بودند و برخی مسائل خطرناک یا افراطی را بر زبان آورده یا می‌نوشتند. اتهامات فرقه روح آزاد، در این فرمان عبارتند از: مرجعیت تجارب شخصی نه کلیسا و سنت دینی آن، غلبه بر گناه و دستیابی به کمال در همین عالم و رهایی آنکه با خداوند متحد شده از همه وظائف رسمی اخلاقی(نلسراپ، ۲۰۰۹، ص ۲۰۳-۲۰۴). کاتارها، گروهی سازمان‌یافته بودند که با نظام کلیسایی مخالفت نموده، قرائت جدیدی از مسیحیت ارائه کردند. ایشان، گنوسیست یا عرفان را تنها طریق نجات و جهان را ثنوی می‌دانستند. متون مسیحی چون انجیل یوحنا، نامه‌های پولس و مکاشفه/شعیا را به روش گنوسیستی و ثنوی تفسیر می‌کردند. آنها عالم ماده را مخلوق خدای خیر نمی‌دانستند. انسان را ملکی هبوط یافته به عالم ماده می‌خواندند. نزد ایشان، تجسد و تصلیب عیسی برای نجات روح انسان از اهریمن خالق عالم صورت گرفت. با این رخداد، همه انسان‌ها نجات یافتند، نه فقط مؤمنان مسیحی. این گرایش ثنوی موجب شد دستگاه کلیسایی، ایشان را مانوی خوانده و شدیداً سرکوب و مناطق محل سکونت آنان، از جمله جنوب فرانسه را به شدت ویران کند. سرکوب ایشان در دادگاه‌های تفتیش عقاید نیز ادامه یافت(ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴-۳۰۶). جریان تفتیش عقاید، که در سال ۱۲۳۰م توسط پاپ برای مقابله با بدعت کاتارهای مانوی و بازشناسایی ایشان تأسیس شد، پس از مدتی به حربه‌ای قوی در دست کلیسا تبدیل شد. اصحاب کلیسا آن را علیه هر تفکری که بدعت می‌دانستند، به کار گرفتند. در سال‌های بعد، تعقیب مخالفان در نقاط متعددی از سرزمین‌های مسیحی ادامه یافت و لولاردها در انگلیس و بوفون‌ها در پاریس محکوم شدند. رهبر آنها جین

دبتون (Jeanne Dabenton) در سال ۱۳۲۷م در پاریس سوزانده شد. همچنین، شماری از زاهدان والدنسی (Waldensians) و بسیاری از آماریکی‌ها (Amalricians)، به عنوان مرتد به مرگ محکوم شدند. *آماریکوس* (Amaricus of Bena) استاد الهیات دانشگاه پاریس، در ابتدای قرن سیزدهم معتقد به وحدت وجود و تحت تأثیر دیونیزیوس و اریوگنا بود. خود وی، با انکار عقایدش، که توسط پاپ اینوسنت سوم به او تحمیل شده بود، مورد حمایت کلیسا قرار گرفت، اما نظراتش پایه‌گذار فرقه جدیدی شد. شورایی در پاریس در سال ۱۲۱۰م، نه نفر از ایشان را سوزاند و مقرر نمود استخوان‌های *آماریکوس* را از زمین‌های موقوفه کلیسایی خارج کنند. اتهامات این فرقه، وحدت وجود آشکار و روح‌گرایی افراطی بود. آنها به جای تجسد و تثلیث، به توالی تجلیات الهی معتقد بودند و خود را به آداب و شعائر دینی محدود نمی‌کردند. برخی اعتقادات افراطی فرقه روح آزاد را نشأت‌یافته از عقاید این گروه می‌دانند (شلدون، ۱۸۹۴، ص ۳۰۶-۳۰۷). پاپ یوهانس بیست و دوم، روحگرایان فرانسیسی را محکوم و برخی از ایشان را زنده در آتش سوزاند. حتی *توماس آکوئینی* نیز از این تعرضات در امان نماند، و بخشی از تعالیم و آموزه‌هایش پس از مرگ توسط استادان الهیات در پاریس و آکسفورد، به بدعت محکوم گشت (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۲۰۵-۲۰۶).

خصوصیات اجتماعی و مذهبی قرون وسطا

الف. کلام بومی (Vernacular Theology)

کلام بومی، رویکرد جدیدی در عرصه تفکر دینی قرون وسطاست. سنت مدرسی *توماس آکوئینی*، در قرن سیزدهم در دانشگاه‌ها رواج یافت و تا مدت‌ها تنها الهیات رایج و او اندیشمند بی‌رقیب این دوره بود. نیم قرن تحقیق کلام رهبانی را نیز به عنوان یکی از شاخه‌های کلامی این دوره به رسمیت شناخت. کلام بومی، شکل سومی است که در اوایل قرن سیزدهم پدید آمد. ویژگی برجسته آن، به‌کارگیری زبان‌های بومی دوره میانه در عرصه تفکر دینی و نقش گسترده زنان است. جنبش هرمنوتیکی مدرن، جایگاه مهم زبان در همه انواع تفکر را به اثبات رسانده و معتقد است: زبان هرگونه تفکر کلامی بخش اصلی آن محسوب می‌شود. زبان لاتین به عنوان زبان علمی آن دوره، به مردان دستگاه رسمی روحانی اختصاص داشت؛ تنها عده اندکی از زنان بدان دسترسی داشتند. اما زبان بومی محدودیتی نداشت. زنان نویسنده این دوره، آثار خود را به بسیاری از زبان‌های اروپایی می‌نوشتند. از مهم‌ترین جنبه‌های کلام بومی در این دوره، به چالش کشیدن ادراک عمومی از نقش‌های زنان و مردان بود. تعامل جدید میان زنان و مردان در متون عرفانی بومی، زمینه‌آزمونده دوباره نقش‌های جنسیتی را که سنت دیرپای کلیسایی آن را غیرقابل تغییر معرفی کرده بود، فراهم کرد. انتقال زبان، حرکتی از مرکز به حاشیه یا از بالا به پایین است. استعمال زبان بومی، به طور تلویحی به معنای عبور از زبان مصوب مراجع رسمی دینی و محدودیت‌های آن است، به همین دلیل، تجربه دینی اصول اعتقادات کلیسایی را پشت سر گذارد. عرفان این گروه، بیش از هر چیز بر تجارب عرفانی متکی است. در کلام بومی، زبان و بلکه مخاطب تغییر یافت و شامل طیف وسیعی از مردم می‌شد. به علاوه،

ابزارهای ارزان‌تر و مؤثرتری برای ارتباط ایجاد شد. کلام بومی، مانند کلام مدرسی و رهبانی در پی پرورش ایمانی محکم‌تر و ادراکی عمیق‌تر از خداوند و تقرب بیشتر به وی بود. اما روش‌های صورت‌بندی و اظهار مطالب در آن از راهبان و فلاسفه مدرسی متفاوت بود. تفسیر کتاب مقدس در این کلام، کم‌رنگ است؛ چون مطالعه تخصصی کتب مقدس برای اکثریت ممکن نبود. از این‌رو، حجم قابل‌توجهی از یافته‌ها، به شکل موعظه بیان می‌شد و موعظت مطالب گوناگونی از قبیل رساله، کتاب‌های کم‌حجم، نامه، دست‌نوشته، شعر و شرح زندگی قدیسین را شامل می‌شدند. عرفان مهم‌ترین عنصر مورد توجه این تفکر بود. شرح تجارب عرفانی، جایگاه ویژه‌ای داشت. *مچتیلد*، تجارب عرفانی خود را مکتوب می‌نمود و *جولیان نورویچی* (Julian of Norwich)، عارف انگلیسی قرن چهاردهم، در این مورد ژانر جدیدی از ترکیب روایت تجارب عرفانی و تأملات کلامی گسترده پدید آورد. تفاوت دغدغه‌های آنان، از مهم‌ترین مسائل مورد توجه عرفان قرون وسطا، بگینهای این دوره و رهبرشان *مایستر اکهارت* را مورد سوءظن ارباب کلیسا قرار داد. به علاوه، ایشان مخاطبانی جدیدتر و وسیع‌تر از عرفای راهب داشتند (مک‌گین، ۲۰۰۱، ص ۱۱۵).

ب. ظهور بگینها

قرن سیزدهم میلادی، شاهد حضور فزاینده زنان در عرصه تاریخ تفکر مسیحی بود. ایشان، نقش جدیدی در حیات معنوی مسیحیت داشتند. همه نظام‌های دینی آن دوره، شاخهٔ مونث نیز داشت که به نحو نزدیک با نظام رهبانی در ارتباط بود. مانند راهبه‌های کارتوزی (Carthusian Nuns)، فرانسوسی‌ها و نظام‌های مونث ثانوی (Female Second Orders) دومینیکی‌ها (همان، ص ۳-۱). عرفان مسیحی آلمان نیز مانند نظام‌های رهبانی، دو بخش عمده دارد: عرفان زنان، که به پیروی از برنارد کلرووی (Bernard of Clairvaux)، عرفانی مبتنی بر تجربه، احساسی و مبتنی بر مکاشفه است و عرفان مردان، که به پیروی از دومینیک قدیس عرفانی نظری و شهودی است. بگینها و بگاردها، گروهی از زنان و مردان عامی بودند که از اواخر قرن دوازدهم، در جوامع شهری و در خانه‌های گروهی شبیه انجمن‌های دینی و سازمان‌های خیریه گرد آمدند تا حیاتی مبتنی بر فقر، عبادت، خدمت به دیگران و تجرد را طبق الگوی انجیل تجربه کنند. بگینها، معنویتی گسترده پدید آوردند که بر تعلیم و تعلم، انجام امور درمانی، دستگیری از مستمندان و به‌طور کلی، مشارکت فعالانه در امور اجتماعی و دنیوی تأکید می‌کرد (آرتورز، ۲۰۰۵، ص ۴۴۶). ایشان، بی‌توجه به قوانین سنتی زندگی دینی و با وجود ادای سوگند، پاکدامنی جامعه و امور دنیوی را ترک نمی‌کردند. از این‌رو، مورد سوءظن مراجع دینی قرار گرفتند و با جمعیت قابل‌توجه، بیش از هزار نفر در پاریس و حدود دو هزار نفر در کلن با کشیش‌های محلی برای انجام امور مربوط به خاکسپاری و اختصاص هدایا و نذورات رقابت داشتند. مراجع کلیسایی تعلیم و منش این زنان را که برگرفته از طریق باطنی و مبتنی بر تجربه بود، خطرناک و بدعت‌آمیز خواند. شورای وین (۱۳۱۱-۱۳۱۲م) به منظور ریشه‌کن نمودن بدعت، آنان از سرزمین مسیحی و ممانعت از گسترش روزافزونشان و افساد قلوب مؤمنان، فهرستی از خطاهای آنان را ارائه و محکوم کرد؛ باورهایی چون اعتقاد به دستیابی انسان به کمال، بی‌گناهی و عصمت در حیات دنیوی و به‌گونه‌ای که فرد از انجام تکالیف و شاعر و کسب فضایل بی‌نیاز و از

مسیح هم کامل تر گردد و بتواند به آزادی، همه نیازهای بدن را برآورده کند، پاکی ذاتی همه انسان‌ها و عدم وابستگی به هرگونه مرجع بشری، از جمله قواعد کلیسایی و... همگی محکوم شدند (پیس، ۱۹۱۱، ج ۱۲، ص ۶۰۹). شورا، انجام اعمال غیراخلاقی را نیز به بگینها نسبت داد و هرگونه دفاع و حمایت از آنها را ممنوع و مفتی‌شان سراسر نواحی محل سکونت ایشان را موظف نمود، باورها و اعمال آنان را مورد بررسی قرار دهند. این شورا، بگینها را به دلیل عدم ادای سوگند اطاعت در برابر مراجع کلیسایی «غیردینی» خواند و اظهار نمود: اینها هرچند به نام تثلیث مقدس موعظه می‌کنند، اما باورهای مخالف ایمان کاتولیک و شعائر کلیسایی آموزش می‌دهند و عوام را می‌فریبند. لذا شورای وین، روش زندگی آنها و خودشان را کاملاً از کلیسای خداوند، طرد نمود. از سال ۱۲۶۷م، کلمنت چهارم دستور داد راهبان دومینیکی تعلیم و حمایت مذهبی راهبه‌ها را در بسیاری از دیرهای آلمان بر عهده گیرند. فعالیت اکهارت (Eckhart) در استراسبورگ نیز بلافاصله پس از شورای وین، که تعلیم بدعت‌آمیز منسوب به بگینها و بگارد‌ها را محکوم کرد و سخت‌گیری شدیدی علیه آنها اعمال نمود، آغاز شد. این امر، ممکن بود بیانگر تلاش دومینیکی‌ها برای اداره امور معنوی باشد که راهبه‌ها و بگینهای منطقه را گمراه نموده بودند تا بتوانند آنان را از اشکال نامعمول و رایج عرفان دور سازند (توبین، ۲۰۰۱، ص ۴۵). شورای چهارم لاتران، در سال ۱۲۱۵م برای دوری از ایجاد سردرگمی در کلیسا، تأسیس نظام‌های رهبانی جدید را ممنوع و اعلام کرد از این پس، هرکس می‌خواهد زندگی دینی در پیش گیرد، باید به یکی از نظام‌های موجود بپیوندد. اما بگینها، به دلیل دلزدگی از سازمان کلیسا و فساد و روحانیت‌زدگی موجود در آن، از این امر سرباز زدند و در جست‌وجوی راهی برای زندگی دینی خارج از چارچوب رهبانیت بودند. در سال ۱۲۷۴م، نیز شورای دوم لیون در رساله‌ای به قلم گیلبرت تورنه‌ای (Gilbert of Tournai) بگینها را به آوردن مطالب جدید در تفسیر کتاب مقدس، به زبان بومی متهم نمود. اتهام ایشان این بود که علاوه بر استفاده از زبان محلی، کتاب مقدس را به گونه‌ای بی‌پروا در کنار خیابان‌ها، میادین و انجمن‌های سری قرائت می‌کردند (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۶۵-۶۷). روش زندگی بگینها، با هیچ‌یک از اصول و قواعد روشنی که کلیسا برای زندگی عزلت‌نشینانه و راهبان باکره‌ها یا بیه‌های وقف‌شده مسیحی بیان نموده بود، همخوانی نداشت (تعلیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۲۸۴-۲۸۵). نقل و تفسیر وحی نیز تنها به کلیسا و موعظه انجیل، به سلسله رسولی و اسقفان و کشیشان جانشین پطرس سپرده شده بود (همان، ص ۶۶-۶۹). از این رو، علاوه بر روش زندگی جمعی خارج از چارچوب قوانین کلیسا، قرائت و تفسیر این چنینی کتاب مقدس، آنان را در معرض اتهام بدعت قرار می‌داد.

تأثیر و تأثر متقابل بگینها و مایستر اکهارت

مایستر اکهارت، بزرگ‌ترین عارف نظری مسیحیت و آغازگر کلام بومی است. او امکان ادراک ویژه و نوینی از خداوند و امکان دستیابی به کمال در ساحتی غیرروحانی و بدون واسطه روحانیت کلیسایی را به همه طبقات اجتماع ابلاغ کرد؛ اموری که خوشایند سردمداران کلیسا نبود (مک‌گین، ۲۰۰۱، ص ۱۱-۵). او برای نخستین بار، انحصار زبان لاتین در مسائل فلسفی کلامی را شکست و به زبان مادری خود، به موعظه، تدریس و بیان مسائل عرفانی و

معنوی پرداخت. با او فلسفه به زبان آلمانی آغاز شد. موعظت او به زبان آلمانی، وی را به فریب «مردم ساده‌دل» متهم کرد. گرایش *اکهارت*، به موعظه و اندرز بیش از آموزش رسمی، ممکن بود نشانه روی آوردن به نوع جدیدی از تعلیم باشد. او موعظت خود را به زبان آلمانی ایراد می‌کرد، لذا ضروری بود واژگان عرفانی مناسبی در این زبان ایجاد کند. اما دشمنان وی، در تطبیق اظهارات موجود در موعظت‌اش، که به زبان آلمانی صورت می‌گرفت، با تعالیم رسمی وی به زبان لاتین ناتوان بودند و وی را به بدعت محکوم کردند (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۶۷-۶۸).

طی سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۱۰م، حدود چهل گروه از بگینها در کلن وجود داشتند. مهم‌ترین جرم آنها، انکار شعائر و قوانین کلیسایی، آزادی معنوی و زیستن فراتر از ساختار و کنترل کلیسا بود. ایشان به دلیل اشتغال به امور خیرخواهانه، دارایی‌های اشتراکی و استقلال از کلیسا مورد سوءظن واقع شدند. اسقف فرانسیسی کلن هنری ورنبرگی (Henry of Virneburg)، که از خانواده‌های قدرتمند و انسانی سرسخت بود، اهمیت بسیاری برای سنت دینی حاکم قائل بود و شدیدترین برخورد را با بدعت‌گذارانی چون بگینها و بگارد‌ها انجام داد. او یکی از کشیش‌های حوزه اسقفی خود را که بدعت‌گذار می‌دانست، خلع لباس کرد و او را بر چوبه دار سوزاند. به علاوه، شش زن را به جرم بدعت زندانی کرد و به رود راین انداخت. حکومت آهنین وی، جایی برای تهدید راست‌دینی باقی نمی‌گذاشت. *مایستر اکهارت* نیز در این دوره، ساکن کلن بود. او پس از بازگشت به آلمان، ضمن تصاحب کرسی الهیات و فلسفه از سوی کلیسا، سرپرستی و اداره محافل بگینها را به عهده گرفت و اغلب مواعظ وی در جمع همین راهبه‌ها ایراد می‌شد. در همان حال، خود او هم از محیط و حال و هوای ایشان بهره‌مند می‌شد و به تکامل عرفانی ادامه می‌داد. به طوری که به جای کنترل این جماعت، یکی از ایشان شد و از سوی کشیش محلی، اخطار دوستانه‌ای درباره موعظت خویش برای عوام دریافت کرد. مواعظ پرشور و عمیق او به زبان آلمانی، آن قدر مؤثر بود که بگینها او را به سمت استادی پذیرفتند (لرنر، بی‌تا، ص ۳۶۱). در این دوره، روابط نزدیکی با *تاوولر* و *سوسو* برقرار نمود و افکار ایشان را بسیار متأثر ساخت. مطالعه آثار بگینها نشان می‌دهد مفاهیم مورد استفاده *اکهارت*، نه کاملاً نظری و فلسفی و نه ابداع وی بوده است. او به عنوان یک کشیش، دل‌مشغولی‌های مخاطبان خود را با مفاهیمی پاسخ داد که کمابیش بدان آشنا بودند. اما آن مفاهیم را در زمینه وسیع‌تری از باور مسیحی، از جمله کلام کتاب مقدس قرار داد تا اهمیت و معنای آنها را نشان دهد. از سوی دیگر، وی تفکر عرفانی نظام‌مند و هماهنگی پدید آورد که خطوط اصلی آن هنوز قابل تشخیص است (وودز، ۲۰۱۱، ص ۱۶۳). بسیاری از مفاهیم مورد استفاده *اکهارت*، از جمله فقر روحانی و تبتل میان بگینها نیز رایج بود. آنان زمینه معنوی و اجتماعی تبدیل باورهای کلامی و صرفاً آکادمیک *اکهارت* به موعظاتی زنده و پرشور را فراهم ساختند. تمثیل بیابان *اکهارت*، که از یک سو به تهی بودن نفس برای پذیرش خداوند دلالت می‌کند و از سوی دیگر، بیانگر تنزیه و تعالی الوهیت ورای خداست، در عرفان *مچتیلد* دیده می‌شود و به معنای تهی‌ت و عدمی است که موجب ورود خداوند به نفس می‌شود. هرچند هیچ یک مبدع آن نبودند و چنین واژه‌هایی در زبان سنتی و بومی آلمان، پیش از آنان نیز رایج بود (توین، ۲۰۰۱، ص ۴۷-۴۹). برخی اندیشمندان، اثر

پورت را یکی از منابع مورد استفاده /کهارت می‌دانند (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۷۰). تأثیر مفاهیم سلبی عرفان پورت، بر موعظات /کهارت روشن است و موضوعاتی چون فقر وجه مشترک اندیشه آن دو است:

فقیر کسی است که نه چیزی می‌خواهد، نه چیزی می‌داند و نه چیزی دارد، لذا از توبه یا اعمال ظاهری دیگر نیز بی‌نیاز است. چنین انسانی حتی تحقق اراده الهی را نیز نمی‌خواهد. او مانند زمانی که هنوز عدم بود، کاملاً از اراده مخلوقانه تهی می‌شود. بدین ترتیب دیگر خدا موجودی خارج از او نیست که او را بخواهد یا بشناسد یا بدو عشق ورزد (شرمن، ۲۰۰۱، ص ۲۱۱-۲۱۵).

نزد ایشان ارتباط با خداوند، بازگشت به منشأ اصلی یا زمینه وجود است؛ امری که /کهارت، الوهیت و پورت عدم می‌نامد. مفهوم مشترک دیگر، فنای مورد توجه /کهارت و فروافتادن از عشق به عدم نزد پورت است. اینجا هرگونه ثنوتی، اعم از ظاهری و باطنی در وحدت محض رنگ می‌بازد. راه رسیدن به چنین مقامی نیز به نحو شگفت‌انگیزی نزد هر دو مشابه است. تبتل /کهارت، همان نیستی پورت است که نفس را از هرگونه وابستگی به اعمال، اراده الهی و پاداش اخروی رها می‌سازد (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۸۲-۸۴). با وجود احتمال آشنایی /کهارت با اثر پورت، می‌توان گفت: آن تسریع‌کننده الهیات بومی /کهارت بوده و هر دو، منعکس‌کننده سنت‌های پیشین در آثار خود بوده و به این سنت‌ها رنگ و بوی نوینی بخشیده‌اند. اما عقاید آنان درباره کمال انسان و نحوه حصول بدان محدودیت‌های پیشین را پشت سر نهاده، مفهوم کمال مسیحی را مورد بازنگری قرار داد. این قوی‌ترین نقطه اتصال آنهاست. پورت، جسم را تحقیر می‌کند، اما /کهارت آن را یکی از موانع سه‌گانه اتحاد با خداوند و به لحاظ ارزشی خنثا می‌خواند (وودز، ۲۰۱۱، ص ۱۵۹).

به دلیل پیوستگی به جماعت دومینیکی و عدم مخالفت صریح با مرجعیت پاپ و نظام کلیسایی، بر خلاف پورت شخص /کهارت، هرگز بدعت‌گذار خوانده نشد؛ تنها برخی از عبارات موجود در آثار وی، بدعت‌آمیز یا مشکوک به بدعت دانسته شد. او در برابر مراجع کلیسایی حاضر شد و طی دفاعیه‌ای، همه اتهامات و انتقاداتی را که در مواضع مختلف علیه وی بیان شده بود، رد کرد و مخالفان خود را به بدخواهی عمدی یا ناآگاهی شدید متهم نمود (کهارت، ۱۹۸۱، ص ۲). اما اتهاماتی را که به موعظات شفاهی در جمع بگینها مربوط بود پاسخ نداد؛ چون آنها را حاصل شنیده‌های مخاطبان و روحانیونی دانست که نزد وی وجاهت چندانی ندارند و اغلب مطالب را به طور ناکامل و نادرست گزارش می‌کردند (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷). با وجود این، فرمان پاپ برخی از موضوعات موجود در آثار /کهارت را مورد مناقشه خواند و او را به تبلیغ باورهای بدعت‌آمیزی چون خلقت ازلی عالم، همزمان با پسر، تغییر مفاهیم رسمی و پذیرفته‌شده در سنت مسیحی درباره کفر، گناه، دعا و تقدیس خداوند، کاستن ارزش عبادات و اعمال ظاهری، این‌همانی انسان کامل با خدای پسر، خدای پدر و ذات خداوند، باور به توحید و نفی تثلیث و عدم مخلوقات متهم نمود (همان، ص ۲۱-۸۱). برخی /کهارت و پورت را وابسته به جنبشی می‌دانند که در معنویت بگینها ریشه دارد و با انکار شعائر و نیاز به کلیسا، به عنوان واسطه میان خدا و انسان و نیز باور به اتحاد انسان با خداوند، در همین

حیات دنیوی راست دینی را کنار می‌نهد. بعضی دیگر زبان *اکهارت* و پورت را زبان ناگفتن می‌دانند که متأثر از الهیات سلبی و برای آنان دردسرساز است (نلسراپ، ۲۰۰۹، ص ۲۱۳-۲۱۶).

مارگارت پورت (Marguerite Porete)

مارگارت پورت، عارف فرانسوی و نویسنده کتاب *آئینه جان‌های پاک* (*The Mirror of Simple Souls*) است. شخصیت او، مدت‌ها در هاله‌ای از ابهام قرار داشت و دانسته‌های ما از زندگی او، به موضوعات پیرامون محاکمه وی محدود بود. اثر پورت، پیرامون عشق الهی را یکی از متون اولیه فرقه بدعت‌آمیز روح آزاد دانسته‌اند. مطالعات جدید ارتباط میان پورت و فرقه روح آزاد را زیرسؤال برده، او را وابسته به جنبش بگینها می‌داند. عنوان کتاب، به جان پاکی اشاره می‌کند که با خداوند متحد و اراده او در اراده الهی فانی شده است. او با استعمال زبان و نثر شاعرانه، درصدد بیان این است که نفس نهایتاً باید عقل فلسفی عاجز از ادراک حقیقت و احساس حضور عشق الهی را رها کند. زمانی که نفس کاملاً از عشق خداوند لبریز شود، با او متحد و در او فانی می‌شود و به واسطه عشق الهی، هرچه جز خداوند را ترک می‌کند و از تناقضات این عالم رها می‌شود. اتحاد وجدآمیز نفس با خداوند و رؤیت او در لذت و آرامش پایدار در اندیشه پورت، مشابه نظریه رؤیت سعیده کلیسای کاتولیک است. هرچند به‌رغم آن در همین دنیا تجربه می‌شود. اما آنجا که از مقام نفس، فراتر از مجادلات دنیوی اخلاقی و تعالیم سنتی دینی و کنترل کلیسای زمینی سخن می‌گوید، مراجع رسمی را به چالش می‌کشد. به باور او، در این مرحله نفس ورای اقتضات فضایل عادی قرار دارد؛ چون در مقام اتحاد با خداوند، فضایل به نحو خودکار اعمال می‌شوند و نفس فانی همچون خداوند، دیگر قادر به انجام گناه و شر نیست. دو‌یست سال بعد، یوحنای صلیبی آموزه‌ای مشابه درباره طبیعت روح متحد با خداوند و تبدیل اراده او، به اراده الهی در اثر خود *صعود به کوه کرمل* بیان نمود. اما به بدعت‌گذاری متهم نگشت. اثر پورت در سیاق مکالمه نگارش‌یافته و مباحثه‌ای میان شخصیت‌های اصلی؛ یعنی نفس، عشق و عقل درباره روش دستیابی نفس به فنا، در جریان است. عقل شخصیتی پرسشگر و روشنی‌یافته و مانع اصلی در فنای نفس است که مرتباً عشق و نفس آن را اندرز می‌دهند. پورت دائماً هشدار می‌دهد، آنان که به عقل وابسته و پیرو آند، هرگز با خداوند متحد نمی‌شوند؛ چراکه عقل به امور دنیوی و نفس مشغول است. در سوی دیگر طیف، عشق قرار دارد که نیرویی الهی و پیونددهنده نفس به خداست؛ عشقی که خالی از هرگونه اراده و تمناست. عشق راهنمایی است که روح را به فنای حق می‌رساند. او در شرح عدم تمایز روح از خداوند، عجیب‌ترین عبارات خود را اظهار می‌کند و روح فانی عاشق را همان خدا می‌داند. تحلیل پورت از عرفان معرفتی، هفت مرحله‌ای را شامل می‌شود که مراحل چهارم تا هفتم آن بدعت‌آمیز دانسته شده‌اند. پس از مرحله چهارم، روح دیگر نیازی به عقل، فضایل و اعمال نیک ندارد. آنچه مهم است کیفیت انجام عمل است، نه کاری که انجام می‌شود. در این مقام، خداوند در روح عمل می‌کند و هویت مجزای روح از میان می‌رود. از این رو، عمل خداوند در روح چیزی بدان اضافه نمی‌کند، بلکه موهبت او روح را به خداوند مبدل می‌سازد. اعتقاد به این نوع از فنا منتقدان او را نگران نمود و استدلال کردند که اعتقاد به وحدت میان

روح و تثلیث، درحالی که روح هنوز با بدن همراه است، بدعت‌آمیز است. در این مرحله، روح به حالتی که پیش از خلقت داشت، بازمی‌گردد؛ مرحله‌ای از اتحاد با خداوند که هیچ‌گونه تمایزی در آن راه ندارد. در این مقام، نه از مشابهت با خدا می‌توان سخن گفت و نه از تفاوت. روح نه چیزی را اراده می‌کند و نه به چیزی عشق می‌ورزد. ظاهر چنین فنایی، ترک فضایل و اعمال فعالانه روح است. او در اتحاد با خداوند کاملاً منفعل و تسلیم است. این باورها، یعنی ترک فضایل و تسلیم و انفعال روح توسط بازرسان محکوم گشت (نلسراپ، ۲۰۰۹، ص ۲۰۳-۲۰۴). به علاوه بازرسان کناره‌گیری از فضایل را توصیه به امور غیراخلاقی دانستند.

انکار اعمال ظاهری کلیسایی، از جمله توبه، روزه و دعا به دلیل ویژگی مخلوق آنها، نیز اتهام دیگر اوست. به اعتقاد وی، کسانی که بدین اعمال متوسل می‌شوند، به دلیل تعلق بسیار به اعمال خود، محصور اراده و خواسته نفس می‌مانند و به ساحت برتر کمال، معرفتی ندارند (ترامبلی، ۲۰۱۱). عرفان ارائه‌شده در این اثر، هم دیونیسوسی و هم بگینی، هم سلبی و هم ایجابی است. ترکیب این عناصر، فضای دیالکتیکی ویژه‌ای در آن پدید آورده است. عقل / لوگوس گنوسی، جای خود را به عشق داده و عشق محور عالم است. این برتری عشق، حاکی از معنویت بگینی و ادامه سنت عاشقانه هادویچ است. روش او در وام‌گیری از مدل نغمه‌سرایی شاعرانه و ادبیات عاشقانه، نشانگر تمایل او به جذب گسترده مخاطبان است و به عنوان یک بگین، می‌خواهد اثرش از حدود این عالم فراتر رود. عنصر دیونیسوسی عرفان او، اظهار نیستی خداوند و عدم روحی است که در خدا به فنا می‌رسد. هرچند در توصیف مراحل صعود زبانی عاشقانه به کار می‌برد، عشق را مرحله نهایی تقرب به خدا نمی‌داند، بلکه سوختن و فنا را پایان این راه می‌خواند و برای ارائه طرح خود، همه ابزارهای زبانی از جمله تضاد و تناقض را به کار می‌برد تا در بیان نیز همچون واقعیت اراده، ادراک، عشق و حتی خویشتن خویش را فانی کند. عرفان، به دلیل انکار نهایی عشق و عاشق، بیش از بسیاری از عرفای مسیحی تنزیهی است. به علاوه شدیداً زنانه است و اغلب شخصیت‌های اصلی اثر او مؤنث هستند. جنسیت برای او، تکیه‌گاهی برای براندازی سلسله‌مراتب کلیسایی به نحو ظاهری و باطنی بود. او قصد داشت در سکوت علیه تصلب کلیسا بجنگد. عرفان او، جذبه‌آمیز و مبتنی بر رؤیا و تجارب عرفانی نیست. شاید تهدید حقیقی این باشد که به حوزه هیجانی و احساساتی مختص زنان محدود نمانده، بلکه به عرفانی نظری و تعلیمی گسترش یافته است (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۷۱-۷۴).

او با انکار اشکال دین‌داری و زهد خاص زنان، محکومیت خویش را رقم زد. مرگ او ثابت کرد که وی در شرعی ساختن نوعی تقدس دینی برای زنان، که از رنج جسمانی فراتر رود، ناموفق بود. آثار پورت، پس از آنکه از سوی اسقف کمبری بدعت‌آمیز خوانده شد، در ملاءعام سوزانده شد. با این حال، وی به اشاعه افکارش ادامه داد تا اینکه توسط اسقف جدید به اتهام بدعت بازداشت و به پاریس فرستاده شد. نگارش آثار به زبان فرانسه قدیم به جای لاتین، از اتهامات او بود. به همین دلیل، از رواج آنها منع شد. در دوره قرون وسطا، کتاب‌های راهنمایی تحت عنوان «قضاوت کلیسایی درباره تجارب عرفانی» وجود داشت که روحانیون را به نقش موعظه‌گری توصیه و از هرگونه

قضاوت نهایی در این‌گونه امور برحذر می‌نمود. این متون، از روحانیون می‌خواست هدایت علمی انجام دهند، نه دآوری قطعی و به ایشان هشدار می‌داد ممکن است دچار خطا شوند و از اراده شیطان تبعیت کنند. اما در پاریس، راهب دومینیکی ویلیام پاریسی (William of Paris) این هشدار را ناشنیده گرفت و با گروه بیست و یک نفری استادان الهیات دانشگاه پاریس، در مورد نکات بدعت‌آمیز کتاب آئینه جانهای پاک رایزنی نمود. در نهایت، سه اسقف قضاوت پورت را بر عهده گرفتند. او به همراه یک بگارد بنام جیارد کرسونسارت (Guiard de Cressonessart)، که متهم به بدعت بود، بازداشت شد. پس از حدود یک سال و نیم حبس، محاکمه ایشان در پاریس آغاز شد. جیارد زیر شکنجه، به خطای خود اعتراف نمود، گنهکار دانسته و زندانی شد، اما پورت، از کنار نهادن اعتقاداتش، طرد کتابش، همراهی با مراجع کلیسایی، سوگندی که ادای آن در جریان دادگاه تفتیش عقاید ضروری بود و نیز پاسخگویی به بازپرسان کلیسا سرباز زد و با وجود آنکه مزایای انکار عقایدش را برای او شرح دادند، از ابتدا تا انتهای محاکمه ساکت ماند. سکوت وی، نشانه اعتراض به محاکمه در دادگاهی است که مردانی که به او به عنوان یک زن حق سخن گفتن درباره مسائل کلامی را نمی‌دادند، آن را اداره می‌کردند. این امر، سبب شد فرهیخته‌ترین اذهان کلیسایی نیز بدعت‌آمیز بودن اثر پورت را بپذیرند و قتل وی تسهیل شد. او اولین بدعت‌گذاری است که در دادگاه تفتیش عقاید پاریس به مرگ محکوم شد. پس از مرگ وی، شورای وین جنبش روح آزاد را، که یکی از اسناد آن بخش‌هایی از اثر پورت بود، به بدعت محکوم کرد. رواج کتاب پورت، شهرتی بی‌نظیر به او بخشید و با وجود اعلام بدعت‌آمیز بودن آن از سوی کلیسا در قرون وسطا و پس از آن، مقبولیتی عام یافت و به عنوان یک اثر گمنام در عرصه تفکر و ادبیات مسیحی، جایگاه بلندی یافت. ممکن است مؤنث بودن و وابستگی پورت به بگینها، یا مصادف شدن انتشار کتاب وی، با اوج مباحثات بدعت روح آزاد، سبب تعقیب گسترده آن شده باشد (باینسکی، ۲۰۱۱).

در جریان تفتیش، هرگز به مقولاتی که بازپرسان از اثر استخراج نمودند، اشاره نشد. آنها تنها اولین و پانزدهمین مسئله را در اسناد خود بیان نمودند و همه را بدعت‌آمیز و خطرناک خواندند. انتخاب و انتزاع اجزایی از کتاب و بررسی آن به عنوان مسائلی مجرد، هرچند در مناظرات فلسفی و کلامی رایج بود، اما با اثری عرفانی که پیامش وحدت و قربابت بود، ناسازگار بود. متألهان و متکلمانی، اثر پورت را قضاوت کردند که به اعتقاد او به سختی می‌توانستند زبان عشق را درک کنند. اما سرنوشت این بود که اثر پورت، به همان دادگاه عقلانی تسلیم شود که می‌دانست از فهم آن ناتوان است. با این حال، شرایط سیاسی کاملاً علیه او بود؛ چراکه جنسیت، موقعیت اجتماعی حاشیه‌ای و رویکرد متفاوت دینی او در بگینهای دیگری چون مچتیلد مگدبورگی نیز یافت می‌شد، اما به این اندازه برای آنها خطرناک و دشوار نبود. ممکن بود پادشاه فرانسه فیلیپ فیئر (Philip of Fair) از ماجرای مارگارت برای جلب مجدد لطف و مرحمت پاپ که از او خشمگین بود، بهره برده باشد. ویلیام پاریسی، بازپرس اصلی پرونده مارگارت نیز در زمان حبس او، مشغول مسئله تمپلارها بود. پادشاه با تعقیب و آزار اولین بدعت‌گذاری که در حوزه‌اش ظاهر شد، می‌خواست راست‌دینی تزلزل‌ناپذیر خود را به پاپ اثبات کند. از این رو، حکم دادگاه حتی پیش از بررسی آثار، علیه

پورت بود (لیچمن، ۲۰۰۱، ص ۶۸۶۷). دانشگاه پاریس و دادگاه کلیسایی قطعاً می‌دانستند به‌کارگیری زبانی جدید از سوی بگینها و حامیان ایشان، در میان عرفای راین و فشارهای واردشده بر جریان کلامی، نظام موجود را مورد تهدید قرار خواهد داد؛ چراکه تغییر زبان تغییر عالم را نیز در پی دارد.

یکی دیگر از اتهامات پورت، این بود که به دو کلیسا معتقد بود: کلیسای کبیر که متعلق به همه عاشقان خداست و کلیسای صغیر که متشکل از مراجع کلیسایی، احکام، اعمال و شعائر ایشان است. او به صراحت اهمیت و نقش کلیسا را انکار کرده، معتقد بود: کلیسای کوچک بر افراد کلیسای بزرگ مرجعیت ندارد. از تشخیص و ادراک افرادی که خالصانه به خدا عشق می‌ورزند ناتوان است (نلسراپ، ۲۰۰۹، ص ۲۱۳). او حتی ارواح پاک را مأمور تبلیغ و هدایت کلیسای صغیر، که عقل بر آن حاکم است می‌دانست. وی معتقد بود: رؤیای ارتباط باطنی با خداوند در بستر نظام کلیسایی قدرتمندی تحقق می‌یابد که سلسله‌مراتب آن، دگرگون شده و ریاست آن را کلیسای کبیر بر عهده گیرد. عرفان و اخلاقیات او، به نحو برجسته‌ای جنسیتی بود. خود و کلیسای کبیر را در تضاد مستقیم با نهادهای کلیسایی می‌دانست. برخی پورت را به دلیل سکوت در طول محاکمه گناهکار خوانده‌اند، اما معتقدند: در تفکر وی امر بدعت‌آمیزی وجود ندارد. اثر وی نشانه استفاده عرفا از زبان برای تشریح احوال خویش است، احوالی که وراى توصیف و تشریح است. از این رو، محکومیت او به بدعت، نشانه عدم توانایی متهم‌کنندگان در ادراک روش باطنی اوست (همان). اما حقیقت این است که پورت، با ترویج سبک زندگی رهبانی خارج از کلیسا و دعاها و اعمال عبادی، متفاوت از شعائر و آداب کلیسایی، قرائت، وعظ و تفسیر کتاب مقدس بیرون از سیطره کلیسا و در نهایت خودداری از به رسمیت شناختن مراجع کلیسایی برای قضاوت و بازپرسی خود، آگاهانه سلسله‌مراتب کلیسایی را به مبارزه طلبید و در این راه، از بذل جان خویش نیز ابا نکرد.

مچتیلد مگدبورگی (Mechthild of Magdeburg)

زنان عارف قرون وسطا، به دلیل فرصت‌های تحصیلی اندک و محرومیت از موعظه و تدریس و حتی تفسیر کتاب مقدس، هنگام قلم‌فرسایی دربارهٔ مسائل دینی، مرجعیت بیانات خود را تجارب پیامبرگونه، عرفانی و مبتنی بر رؤیا می‌خواندند و اعتبار خود را در تقدسی آمیخته با تواضع می‌یافتند. ایشان، مکتوبات خود را الهاماتی از سوی حق دانسته، وانمود می‌کردند خداوند آنان را واسطه سخن گفتن با سایر انسان‌ها قرار داده است (هالیوود، ۲۰۱۱).

مچتیلد، یکی از هواداران پرشور دومینیکی‌ها و به بیان خودش، صدایی ناموخته است. او عارفی اهل تجارب عرفانی است. وی مواجهات بسیار خود با شیطان و رؤیاهایی از برزخ و جهنم را به تفصیل روایت کرده است. او از ارتباط روح با خداوند، به نحوی عاشقانه سخن می‌گوید و بر سنت‌های پیامبران بسیار تأکید می‌کند. معاصرانی که کمتر دغدغه معنویت دارند، به‌ویژه مقامات کلیسایی را به بازگشت به مسیر الهی اخلاقیات فرامی‌خواند و از پایان جهان توصیفات مکاشفه‌ای ارائه می‌کند. او مشتاق وصال خداوند است. می‌خواهد با همه حواسش او را ادراک نماید (توبین، ۲۰۰۲، ص ۴۵).

او نظریه‌پرداز نبوده و اهل شعر و رؤیا و تجربه است. لذا تصاویر ابزارهای اصلی او برای بیان هستند. خود را دارای رسالتی جهانی می‌داند و عرفان او تجربی است. این موهبتی است که خداوند به همه افاضه نمی‌کند، اما تعالیم معنوی، که وی از تجارب وجدآمیز خود دریافت می‌کند، برای همه کاربردی است و امتیازات معنوی خاص او، به دلیل این است که برخی انسان‌ها قدرت و خیر خداوند را بیشتر به ظهور می‌رسانند. منتقدانی که درک درستی از افکار نداشتند، راست‌دینی وی را زیرسؤال بردند. او عکس‌العمل نشان داد و وفاداری خود به کلیسا و تعالیم آن را اقرار نمود. با این حال، ناچار شد در اواخر زندگی خود، جایی را که بسیار عزیز می‌داشت، به‌طور اجباری ترک کند و در حدود ۱۲۷۰م، در سن شصت سالگی در محیطی تحت حفاظت، در صومعه‌ای واقع در هلفا از زندگی واقعی کناره‌گیری کند. راهبه‌های آن صومعه، وی را بیشتر یک اسطوره زنده یا اثر مقدس می‌پنداشتند تا عضوی از جماعت خود. وی از آنچه آنان می‌آموختند، بیگانه بود و با گذر زمان ناتوان شد. وی به تدریج بینایی خود را از دست داد. موهبت خدادادی شاعری او از میان رفت و صدای او به عنوان یک نویسنده تغییر کرد. او در آثار اولیه خود، از طبع ادبی و خلاقیت برخوردار بود، اما در آخرین اثر خود، این آفرینندگی از میان رفت و صراحت جای آرایه‌ها و صنایع لفظی را گرفت. سرانجام در غربت صومعه از دنیا رفت (همان، ص ۵۷-۶۱). از هیچ‌یک از بگینها، که مهم‌ترین گروه از زنان عارف محکوم‌شده قرون وسطا بودند، دفاعیه مدونی در دست نیست. کاتارها و نمایندگان گروه‌های مذهبی خارج از کلیسا نیز به همین ترتیب. مارگارت پورت، در طی دادگاه کاملاً سکوت کرد. حتی به‌طور شفاهی نیز از خویش دفاع نکرد. مچ‌تیلد نیز هرچند در برابر انتقاداتی که علیه وی صورت گرفت، عکس‌العمل نشان داد و وفاداری خود را به کلیسا و تعالیم آن گوشزد کرد، اما دفاعیه‌ای از خود برجای نگذاشت.

نتیجه‌گیری

بگینها، بر اساس قواعد تعیین‌شده از سوی کلیسای کاتولیک قرون وسطا بدعت‌گذار بودند. با وجود اینکه ایشان باورهای جدیدی به مسیحیت پولسی - یوحنایی، مورد پذیرش عصر خود وارد نکردند، اما نوع جدیدی از حیات مسیحی عرفانی، خارج از چارچوب کلیسا ترویج کردند که زبان آن محلی و مهره‌های اصلی آن زنان بودند. آنان یافته‌های بزرگان مسیحی، بر تجارب عرفانی خویش تکیه کردند. انکار مرجعیت کلیسا و ارائه مدل جدیدی از زندگی معنوی مسیحی، که در آن کلیسا نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کند، مهم‌ترین دلیل بدعت‌گذار بودن آنان است. مرجعیتی که حدود سه قرن طول کشید تا کلیسای مسیحی، در نتیجه اتحاد با حکومت توانست تعریف روشنی از آن ارائه و مرز دقیقی میان سنت و بدعت برقرار کند و ضمن تعیین اصول اعتقادات و عمل صحیح، هرگونه تخطی پایدار از آن را بدعت معرفی کند. سلسله حواری که به عیسی مسیح ختم می‌شد، مرجعیت کلیسا را تضمین و بدعت‌گذاران را سرکوب می‌نمود. پاپ، بالاترین مرجع روحانی و فرستاده خدا و شعایر کلیسایی ابزارهای انتقال قدرت معنوی مسیح به جامعه مؤمنان است. حیات جمعی دین‌دارانه، خارج از نظام رهبانی، به کارگیری زبان‌های محلی، نقش بی‌بدیل زنان و موعظه مخاطبان گسترده، که از

مهم‌ترین مؤلفه‌های کلام بومی هستند و پس از کلام مدرسی و رهبانی نوع جدیدی از تفکر قرون وسطایی را پدید آوردند، عواملی است که بدعت‌گذار بودن بگینها را اثبات می‌کند.

اما کهارت در این میان تنها نقش کمکی داشت و با بیان مسائل پیچیده فلسفی و عرفانی، در موعظاتی که به زبان آلمانی در جمع پرشور بگینها ارائه می‌شد، به استادی آنها رسید. آنان نیز با تمایل و تجارب عرفانی بدیع خویش، او را متأثر ساختند. اتحاد بی‌واسطه خدا و نفس در این عالم، که کلیسای کاتولیک تنها در مسیح به عنوان رأس و کلیسا به منزله بدن ممکن می‌دانست، تأکید بر کیفیت عمل به جای مطابقت آن با شعائر و آیین‌های کلیسایی، که راه دریافت موهبت‌های الهی و پیشروی به سوی کمال محبت بودند، ترک فضایل، ترویج عرفانی تنزیهی و زنانه، صغیر خواندن کلیسای جامع کاتولیک و بیان تقابل آن با کلیسای کبیر و سکوت در جریان محاکمه، مهم‌ترین اتهامات پورت و عامل بدعت‌گذار بودن اوست. رؤیایپردازی در بیان تجارب عرفانی و ادعای دوری اهالی کلیسا، از اصول اخلاقی نیز مهم‌ترین اتهامات مجتئید است.

منابع

- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- فانینگ، استیون، ۱۳۸۴، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نیلوفر.
- گریدی، جوان، ا.ه، ۱۳۷۷، مسیحیت و بدعتها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، موسسه فرهنگی طه.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
- تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، احمدرضا مفتاح، حسن قنبری، حسین سلیمانی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Arthurs Holder (ed), 2005, *Christian Spirituality*, Blackwell, First Publishad.
- Babinsky, Ellen L, 2011, *Christological transformation in The Mirror of Souls, by Marguerite Porete*, Theology Today, FindArticles.com.
- Demkovich, Michael, 2006, *Introducing Meister Eckhart*, Triumph, United states, 2006.
- Fox, Matthew, 1991, *Breakthrough*, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, Image Books Doubleday, United States, 1991.
- Hollywood, Amy, 2011, "Who does she think she is?", "Christian women's mysticism". TheologyToday, FindArticles.com.
- John of Paris, 1971, *On Royal and Papal Power*, J.A.Watt, The Pontifical Institute of medieval studies, Toronto.
- Kurt, Rudolf, 2005, "Heresy: An Overview", Translated by Matthew J.O Connell, Encyclopedia of Religion, Lindsay Jones (ed), Thomson, Vol 6.
- Lambert, Malcom, 2002, *Medieval Heresy*, Blackwell, Third Edition, 2002.
- Lerner, Robert. E, *New Evidence for Condemnation of Meister Eckhart*.
- Litchmann, Maria, 2001, *Marguerite Porete & Meister Eckhart*, McGinn, Bernard (ed), Meister Eckhart and the Beguine Mystics, Continuum, New York.
- McGinn, Bernard, Introduction, 2001, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Continuum, New York.
- Mckim, Donald, 1996, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Westminster johnknox Press.
- Nelstrop, Louise with Kevin Magile and Bradley B.Onishi, 2009, *Christian Mysticism*, Ashgate.
- O'Rourke, J.J, 2003, "Church", *New Catholic Encyclopedi*, A Berarld L.Marthaler (ed), NewYork, Vol 3.
- Pace, E.A, 1911, "Beguins", *The Catholic Encyclopedia*, Charles G.Herbermann (ed), New york, Robert Appleton Company.
- Russell, Geffrey, Burton , 2005, "Heresy: Christian Concepts", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed), Thomson, vol 6.
- Sheldon, Henry C, 1894, *History of Christian Church*, vol 4, Thomas Y. Crowell & CO.Boston.
- Shurmann, Reiner, Wandering Joy, 2001, *Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, introduction by David Appelbaum, Lindisfarne Books.
- Tobin, Frank, 2001, *Mechthild of Magdeburg & Meister Eckhart*, McGinn, Bernard (ed), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Continuum, New York.
- Trombley, Justine L, 2001, *The Master & The Mirror: The Influence of Marguerite Porete on Meister Eckhart*, Magistra.FindArticles.com.

بررسی و تحلیل نظام اخلاقی دین صابئین مندائی*

azizsawari@gmail.com

safaei_m@scu.ac.ir

hashemi@scu.ac.ir

drabsha@yahoo.com

کلیزه عزیز سواری / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز

مسعود صفایی مقدم / استاد، دانشگاه شهید چمران اهواز

سیدجلال هاشمی / استادیار، دانشگاه شهید چمران اهواز

قیس مغشغش السعدی / استاد دانشگاه توپینگن آلمان، مرکز شرق شناسی و مطالعات اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۳

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی و تبیین نظام اخلاقی یکی از قدیمی‌ترین ادیان توحیدی و تنها آیین عرفانی زنده جهان، یعنی دین صابئین مندائی است که با روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به منابع مقدس آنان، به ویژه گنزا ربا و تعالیم یحیی^ع انجام گرفته است. این پژوهش پس از معرفی مختصری از تاریخ و عقاید دینی صابئین مندائی، به تحلیل مبانی نظام اخلاقی آنان، در سه حوزه الهیات، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته است. برای کشف و تبیین نظام اخلاقی این آیین، دیدگاه الهیاتی، انسان‌شناختی، و معرفت‌شناختی این دین، مبنای بررسی مولفه‌های نظام اخلاقی، یعنی نظریه ارزش، اصول اخلاقی و هدف غایی اخلاق قرار گرفته است. در نهایت، نشان می‌دهد که اصول «خدماتحوری اخلاقی، محبت، مسئولیت اخلاقی و قاعده زرین»، چهار اصل بنیادین نظام اخلاق دین مندائی هستند که در نظام‌های اخلاقی سایر ادیان به روشنی قابل مشاهده‌اند.

کلیدواژه‌ها: صابئین مندائی، نظام اخلاقی، مبانی اخلاق، اصول اخلاقی، گنزا ربا.

رابطه دین و اخلاق، یکی از مسائل مشترک فلسفه اخلاق، فلسفه دین، الهیات، معرفت‌شناسی دین و فلسفه سیاست به‌شمار می‌رود و از جهات متعدد درخور بررسی‌ها و تأملات فیلسوفانه است. ریچرد ماوو (Mouw) می‌گوید: دین و اخلاق هر دو می‌کشند به این سؤال که «انسان‌ها چگونه باید زندگی خود را سامان دهند تا انسانیت آنان شکوفا شود» پاسخ دهند. از آنجاکه بررسی این سؤال، یکی از دل‌مشغولی‌های جدی فیلسوفان است، آنان ناگزیرند در رابطه دین و اخلاق هم فلسفه‌ورزی کنند. به نظر وی، فیلسوفانی که به بررسی رابطه دین و اخلاق تعلق خاطر دارند، به طور خاص به بررسی موضوعات زیر می‌پردازند:

۱. مرجعیت خداوند در زندگی اخلاقی؛
 ۲. نقش دین در پرورش هویت و بلوغ اخلاقی آدمی؛
 ۳. نقش جهان‌بینی دینی در شکل‌گیری تصورات ما از مسائل اخلاقی؛
 ۴. قابلیت نظام‌های اخلاقی دینی در پاسخ‌گویی به مسائل اخلاق عملی (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۸).
- در این زمینه در عرصه ادیان و پژوهش‌های ادیانی، مطالعه راجع به اخلاق و اخلاقیات، از اهمیت بسیاری برخوردار است. امروزه بخش وسیعی از مطالعات اخلاقی، بر مطالعه اخلاق در ادیان، اعم از تطبیقی و یا غیرتطبیقی متمرکز است (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵).
- این پژوهش، «نظام اخلاقی دین صابئین مندائی» را با توجه به منابع مقدس آنان، شناسایی، تبیین و ارائه می‌کند. دین صابئین مندائی، یکی از قدیمی‌ترین ادیان توحیدی جهان است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸، ص ۶۵)، که بازماندگان آن بیش از دو هزار سال با گمنامی و سکوت در خوزستان و جنوب عراق، در کناره‌های رودخانه‌های کارون، کرخه، دجله و فرات، به عنوان یک اقلیت قومی / دینی به حیات خود ادامه می‌دهند. غیر از مردم خوزستان، مردم سایر مناطق ایران، عمدتاً اطلاعی از موجودیت صابئین مندائی ندارند. مردم خوزستان نیز اکثراً اطلاعاتی نادرست و مبهمی از ایشان دارند (عربستانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰). از جمعیت مندائیان ایران، آمار رسمی و دقیق در دست نیست، ولی غالباً جمعیت آنان بین ده تا پانزده هزار نفر برآورد می‌شود.

در مطالعات دین‌پژوهان غربی و مستشرقان، از این آیین، به عنوان تنها سنت زنده و خالص گنوستیکی (عرفانی) جهان از دوران گذشته باستان یاد شده که توانسته تا به امروز کتب مقدس، مناسک و زبان دینی خود، یعنی «زبان مندائی» را در دو شکل گفتاری و نوشتاری به طور کامل نگه دارند (هابریل، ۲۰۱۳، ص ۵۸۶). اگرچه پیشینه پژوهش و مطالعات مندائی‌شناسی به بیش از چهار و نیم قرن پیش (یعنی از سال ۱۵۶۰ میلادی) بازمی‌گردد (یامایوشی، ۱۹۶۶، ص ۸۹).

اما با نگاهی اجمالی، بیشتر مطالعات درباره موضوعاتی همچون خاستگاه تاریخی، خط و زبان آنان انجام گرفته شده‌اند با وجود داشتن کتاب‌های متنوع دینی، تعلیمی و تربیتی مانند *گنزا ربا* (Ginza rabba)، *تعالیم حضرت یحیی*

(دراشا اد بهی «Derasha ed Yahya»)، کتاب *روان‌ها* (سیدرا اد نشماتا)، هزار و دوازده سؤال (الف و ترسر شیالا)، کتاب *حساب* (دیوان ابائر) و... پژوهش درباره نظام اخلاقی مندائی تاکنون مغفول باقی مانده است. درحالی که اغلب محققانی که درباره صابئین مندائی پژوهش کرده و یا برخورد مستقیمی با آنان داشته‌اند، به اخلاق «آرام و مسالمت‌آمیز» آنان اشاره نموده‌اند (دراور، ۱۹۶۹؛ بارکلی، ۲۰۰۲؛ فروزنده، ۱۳۷۷؛ عربستانی، ۱۳۸۳). همان‌طور که بانو دیولافو (Diulafua) فرانسوی، در سفرنامه مشهور خود با نام *ایران، کلده و تئوش* درباره صابئین مندائی می‌گوید: «طایفه صابئین، اخلاق ملایمی دارند و در امانت و صداقت ضرب المثل هستند» (دیولافو، ۱۸۸۷، ص ۵۶۹).

متون مقدس دین صابئین مندائی، نشان می‌دهد که بخش وسیعی از آموزه‌های آنان، سرشار از مسائل و تعالیم اخلاقی است که از جانب پروردگار بلندمرتبه (حیی ربی قدمایی) به سوی پیامبران آنان وحی شده تا امکان خودسازی و رسیدن به کمال را برای انسان‌ها فراهم نماید. علاوه بر آموزه‌های کتب مقدس، ادعیه‌ای که مندائیان به هنگام اجرای مناسک متنوع خود، بر زبان جاری می‌سازند، نیز حاوی پیام‌های اخلاقی است که شایسته تتبع و بررسی هستند. بر این اساس، این پژوهش درصدد است با بهره‌گیری از منابع مقدس، «نظام اخلاقی دین صابئین مندائی» را بررسی نماید.

روش پژوهش

این پژوهش، از نوع نظری بنیادی است. پژوهش بنیادی، برای کسب دانش بیشتر و کشف قوانین کلی حاکم بر پدیده‌ها انجام می‌شود. در عین حال، پایه‌ای برای برنامه‌ریزی فعالیت‌های عملی فراهم می‌کند (دلاور، ۱۳۸۴، ص ۵۰). روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. در روش توصیفی تحلیلی، اطلاعاتی که از طریق بررسی اسناد، مدارک و کتاب‌ها به دست می‌آید، به گونه‌ای سامان داده می‌شود که بتوان به پرسش‌های پژوهشی پاسخ داد (سرمد، بازرگان و حجازی، ۱۳۷۶). منابع اصلی پژوهش، کتب مقدس و اسناد دست اول صابئین مندائی، همچون گنزا ربا، تعالیم یحیی و... است. این کتب، به زبان مندائی (آرامی شرقی) نگاشته شده‌اند، اما در سال‌های اخیر روحانیون صابئین، اقدام به ترجمه بخش بزرگی از این کتب از زبان مندائی، به زبان عربی و فارسی کرده‌اند.

صابئین مندائی چه کسانی هستند؟

«همانا کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی شده‌اند و مسیحیان و صابئین، هر کس از آنان به خدا و جهان آخرت ایمان داشته باشد و عمل شایسته نماید، پس اجرشان را پیش پروردگارش خواهند داشت و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناک خواهند شد» (بقره: ۶۲).

یکی از سؤالات اجتناب‌ناپذیری که ذهن پژوهشگران حوزه مندائی‌شناسی را از همان دوران نخست تا به امروز، به خود مشغول نموده، این است که «صابئین مندائی چه کسانی هستند؟» (هارت، ۲۰۱۰، ص ۱). اگرچه سابقه تحقیق و پژوهش پیرامون دین صابئین، از زمانی آغاز گردید که نام آنان در سه سوره از قرآن کریم (بقره: ۶۲؛ مائده: ۱۷؛ حج: ۶۹)،

به عنوان یک دین مستقل، در کنار سه دین بزرگ ابراهیمی (اسلام، یهود و نصاری) بیان گردید، اما تاکنون دیدگاه‌ها و نظرات ضد و نقیضی در میان محققان و پژوهشگران، درباره منشأ، هویت و عقاید این دین مطرح و ارائه شده‌اند (دراور، ۲۰۰۶، ص ۵). آنچه پس از یک بررسی اجمالی در این باره به نظر می‌رسد، تشتت آراء و سردرگمی محققان قدیم و جدید است (عباسی، ۱۳۹۰، ص ۱۶). برخی، صابئین را ستاره‌پرست و گروهی آنها را پرستنده ملائکه، جمعی آنها را از یهود، عده‌ای آنها را امت ابراهیم می‌شمارند. بعضی، آنها را اهل کتاب و دارای پیامبر مخصوصی می‌پندارند. گروهی هم معتقدند: آنان همان حرانیانی هستند که از ترس مأمون، خود را صابئین و اهل کتاب معرفی کرده، تا از مرگ نجات یابند (عبدالموله، ۱۳۷۴، ص ۴). اما خود صابئین مندائی ادعا می‌کنند که موحد، معتقد به معاد و عمل صالح و مؤمن به نبوت انبیایی همچون حضرت آدم، نوح، سام بن نوح، حضرت یحیی بن زکریا علیهم‌السلام می‌باشند.

اسناد مکتوب مندائی، محل سکونت اولیه آنان را اطراف رودخانه اردن و فلسطین اعلام کرده‌اند (بارکلی، ۲۰۰۲، ص ۳). بر اساس روایت کتاب *حوران کویتا*، مندائیان بیش از دو هزار سال پیش، پس از وفات آخرین پیامبر و حامی خود، یعنی حضرت یحیی علیهم‌السلام، تحت آزار و اذیت قوم یهود قرار می‌گیرند. سرانجام به رهبری شخصی به نام اردوان، مجبور به ترک وطن می‌شوند. پس از عبور از ارتفاعات میدیای و توقف در حران، کم‌کم به بین‌النهرین و خوزستان وارد می‌شوند (بدوی، ۲۰۰۸، ص ۲). علت سکونت دایمی ایشان در مناطق جدید، وجود ثبات سیاسی و تسامح دینی حکومت‌های آن دوره گزارش شده است. زمان ورود مندائیان به ایران و عراق، بر اساس نظر *ماتسوخ*، در اوایل قرن دوم میلادی بوده است (بارکلی، ۲۰۰۲، ص ۱). در این مدت، صابئین مندائی قومی مغفول و ناشناخته باقی مانده‌اند که با حدت از دیانت و مناسک دینی خود پاسداری کردند (عربستانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰).

از ارکان دینی مندائی، می‌توان به تعמיד در آب جاری (مصبتا)، نماز سه وقت (براخا)، روزه (روزه بزرگ و روزه کوچک)، صدقه به نیازمندان (زدقا) اشاره کرد. کتاب مقدس صابئین مندائی، *گننزا ربا* نام دارد که به معنی گنج بزرگ است. تعالیم این کتاب از سوی خداوند ازلی، به اولین پیامبر آنان یعنی حضرت آدم علیهم‌السلام الهام شده است. به این کتاب، «صحف آدم» نیز گفته می‌شود. کتاب مهم دیگر دینی و تربیتی مندائیان، *دراشا اد یهیا* یا تعالیم یحیی است که در آن آموزه‌های دینی و پندهای اخلاقی آخرین معلم آنها، یعنی حضرت یحیی بن زکریا (یوهانا یهیا) بیان شده‌اند (المدنی، ۲۰۰۹، ص ۳۹۲).

مغشغش السعدی (۲۰۱۵) در کتاب خود با عنوان *طقوس الصابئة المندائین؛ رموز و معانی* - مناسک دین صابئین مندائی؛ نماد و رمزها» - برخی از مهم‌ترین عقاید دینی مندائی را به صورت زیر فهرست‌بندی کرده است:

الف. ایمان به وجود آفریدگار بزرگی به نام «هیی ربی قدمایی» در ورای همه هستی‌ها؛
ب. اقرار به یکتایی و عدم شرک به خداوند (هیی ربی). خدایی که واحد است و از همه آفریده‌های خود برتر، بی‌نیاز و بر همه آنها سیطره و غلبه دارد (اصل توحید)؛

ج. اعتقاد به وجود جهان‌های مختلف و گسترده همچون عالم انوار (آلما دنهورا)، که جهان برتر، مطلق و کامل است، امشونی کشتا (جهان حقیقت)، اشختنا (جایگاه عالی نور)، مطرائی (جهان برزخ)، تبیل (زمین مادی) و آما دهشوخا یا جهان تاریکی (جهنم)؛

د. اعتقاد به وجود فرشتگانی از جنس نور (اُتراها و ملکاها)، که مجری و کارگزار اراده هیبی ربی در عالم هستی‌اند (ایمان به ملائکه). همچنین، اعتقاد به وجود جن و فرشتگان آتش (ملاخی)؛

ه. اعتقاد به نبوت پیامبرانی همچون آدم، شیث بن آدم، نوح، سام بن نوح و حضرت یحیی، که برای هدایت و تربیت مردم از سوی خداوند بزرگ به سوی آنان مبعوث شده‌اند (اصل نبوت)؛

و. اعتقاد به جاودانگی و نامیرا بودن نفس آدمی که در نهایت، پس از مرگ به موطن اصلی خود (کُنا) که در عالم انوار است بازمی‌گردد، (اصل معاد). نفس آدمی پس از بازگشت به موطن اصلی خود، برای دوره‌ای که در عالم زمینی بوده است، مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌گیرد. این محاسبه از طریق هفت جایگاه به نام «مطرائی»، یا مطهرات یکی پس از دیگری صورت می‌گیرد؛

ز. تأکید بر انجام اعمال صالح، داشتن اخلاق حسنه و نهی از انجام دادن ردائل. عمل صالح به عنوان نجات‌دهنده، تکیه‌گاه، زاد و توشه آدمی پس از مرگ معرفی شده است. از اعمال و ارزش‌های نیکی که در دین مندائی عمل به آنها توصیه فراوان شده، می‌توان به صدقه (زدقا)، روزه (صوما زوطا و ربا)، احترام به پدر، مادر، همسر و معلم (ربی) خودشناسی، کسب علم و معرفت اشاره کرد. همچنین، تعالیم مندائی پیروان خود را از منکراتی همچون، شرک، کفر، زنا، سرقت، دروغ، قتل، شرابخواری به شدت منع کرده است؛

ح. تأکید بر انجام و شرکت در مناسک دینی؛

ط. نداشتن تبلیغ دینی برای جذب افرادی از دیگر ادیان. به عبارت دیگر دین صابئین مندائی، یک دین بسته و غیرتبشیری ست. حتی ازدواج با یک فرد غیرمندائی، برای مندائیان جایز نیست (مَشغش السعدی، ۲۰۱۵، ص ۱۴-۲۰).

چارچوب نظری پژوهش

کاوش در هر نظام اخلاقی، نیازمند تحقیق در حوزه مبانی و پیش‌فرض‌ها، مفاهیم و گزاره‌ها، گستره و قلمرو دانش اخلاق است (تجارزادگان، ۱۳۸۸، ص ۵). به عبارت دیگر، هر نظام اخلاقی، بر پایه‌ها و بنیان‌هایی سامان می‌یابند. تفاوت نگرش افراد نسبت به این بنیان‌ها، نظام‌های اخلاقی گوناگونی را به ارمغان می‌آورد و بسیاری از اختلافات اخلاقی را موجب می‌شود. این بنیان‌ها، که به «مبانی اخلاق» معروف‌اند، در مقولات مختلفی همچون الهیات، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر، در داخل هر نظام اخلاقی، عناصری همچون نظریه ارزش، اصول مبانی، تبیین عوامل انگیزشی، تبیین ضمانت اجرا و توجیه نظام اخلاقی دیده می‌شود (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸).

همچنین، در توجیه نظام‌های اخلاقی، زبان و منطق آن نظام در اولویت قرار دارد. هریک از نظام‌های اخلاقی، برای اخلاق زبان و منطق خاصی را در نظر می‌گیرند. مکتب‌های مختلف اخلاقی، هریک بیانگر ترجیحات متفاوتی هستند که در این خصوص برگزیده‌اند. بر اساس این ترجیحات، ماهیت اخلاق و فعل اخلاقی، و نیز کارکردهای اخلاق، از یک مکتب به مکتب دیگر متفاوت شده است. در این میان، از صابئین مندائی نیز انتظار می‌رود در حوزه اخلاقیات از منطق و زبان ویژه خود برخوردار باشند. اتفاقاً دیرپایی حیات دینی این گروه، علی‌رغم محرومیت‌ها و محدودیت‌ها و قَلتِ عِدّه و عَدّه، نشانه‌ای است از حضور یک نظام اخلاقی مستحکم در میان آنها، که دارای زبان و منطق خاصی است.

این موارد، چارچوب نظری این مطالعه را تشکیل می‌دهد. از این رو، در این پژوهش ابتدا مبانی اخلاقی دین صابئین مندائی، در سه مقوله «الهیاتی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی» تحلیل می‌شوند. مبانی الهیاتی مندائی، به طور خلاصه به بحث درباره‌ی خداوند و صفات او و نوع ارتباط وی با ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد. در مقوله انسان‌شناسی، درباره‌ی ساحت‌ها، ویژگی‌ها، ابعاد، حدود اختیار، و ارزش‌های وی بحث می‌شود. در مقوله معرفت‌شناسی، بحث از امکان معرفت، ابزار معرفت، حدود شناسایی آدمی در ارتباط با اخلاق پرداخته خواهد شد. پس از تحلیل این مبانی سه‌گانه، مؤلفه‌های نظام اخلاقی در عناصری همچون «نظریه‌ی ارزش، اصول اخلاقی، و هدف غایی اخلاق» بررسی و تحلیل خواهند شد.

۱. مبانی نظام اخلاقی صابئین مندائی

مبانی الهیاتی مندائی

مراجعه‌ی مستقیم به کتب مقدس مندائیان، نظیر گنزا ربا و تعالیم یحیی، بیانگر این موضوع است که پدیدآورنده‌ی جهان هستی، خدای یگانه‌ای است که در تعالیم مندائی به «هیی ربی قدمایی» معروف است. نخستین فرشته‌ای که در جهان نور آفریده شد، به صراحت به وجود این خداوند بزرگ این‌گونه شهادت داد: اکا هیئی، اکا ماری، اکا مندا اد هیئی: هست خداوند، هست پروردگارم، هست علم خداوند

اعتقاد به وجود این پروردگار، اصلی‌ترین عقیده‌ی دینی مندائیان محسوب می‌شود. به طوری که همه ارکان و اصول دیگر دینی مندائی، هویت خود را از این اصل کسب می‌کنند. تمام بوته‌های (آیات)، کتب مقدس و حتی همه ادعیه‌ی مناسک مندائی با عبارت «بشمیهون اد هییی ربی» به معنی «به نام خداوند بزرگ» آغاز می‌شوند. گنزا ربا، صفات کمال بسیار زیادی را به این پروردگار جهانیان منسوب می‌کند. در صفحات آغازین گنزا ربا آمده است:

به نام خداوند بزرگ

پروردگارم را با قلبی پاک ستایش می‌کنم، ای خداوند همه هستی‌ها. ستایش باد نامت، مالک نور، درخشش پاک و نور، عظیمی که نامت هرگز باطل نمی‌شود. ای شفیق و ای تواب و ای مهربان، نجات‌دهنده‌ی همه مؤمنین و برقرارکننده‌ی همه پاکان، متعال و ستایش شده، قدرتمند، دانا و آگاه و بینا، مسلط بر همه چیز هستی. پروردگار

عالم‌های بالایی، میانی و تحتانی، سیمای عظیم و با شکوهی که نه دیده می‌شود و نه قدرتش محدود می‌شود، در حکومتش رفیقی وجود ندارد و شریکی در سلطنتش موجود نیست. مرگ و فساد به او راه نمی‌یابد. از ازل بوده و پدیدآورنده همه چیزهاست (انجم صابئین مندائی ایران، ۱۳۹۵، ش ۱۸۰، ص ۳).

برخی از مهم‌ترین صفات هیبربی، که در کتب مقدس مندائی آمده، بدین قرارند:

الها: الله/ هیبی: زنده / رتا: بزرگ/ ماری: سرور/ قدمایی: ازلی / قیوما: پابرجا/ هاد: یکتا/ ابریخا: مبارک/ ات‌ریص: منزّه/ آسی: شفا‌دهنده/ اشییها: ستایش شده/ شالاما: صلح/ امشیا: ستایش شده/ ایمر: فرمان دهنده/ باسپا: گسترش دهنده/ بان: آفریننده/ برصوفا رتا: سیمای عظیم/ تیا‌با: آموزش دهنده/ دخیا: پاک/ ره‌صانا: امین/ ره‌مانا: بخشنده/ ریوانا: مهربان/ زدیق: صادق/ شلیبا: هدایت کننده/ کسپا: عادل/ ملکا: پادشاه/ مندا: عارف/ هانا‌نا: مهربان/ هیاسا: غفور/ هیلا: قوی/ یادا: عالم و... (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۵۱).

بنابر تعالیم مقدس مندائی، اصل و اساس همه جهان هستی و علت هر وجودی، هیبی ربی قدمایی است که خداوندی یکتا (هادیوتا)، بی نظیر (نخرایی) و غنی (یتیری) می‌باشد. در عین حال، همه موجودات و مخلوقات، هستی و وجود خود را از او به عاریه گرفته‌اند، بنابراین، نسبت به او فقر ذاتی دارند (مغشغش السعدی، ۲۰۱۵، ص ۹). او منشأ زندگانی و حیات کل نظام هستی است و این حیات را به موجوداتی تفویض کرد.

چنانچه او وجود نداشت هیچ چیز به وجود نمی‌آمد (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۲).

هیبی ربی، از ذات خویش تجلی یافت (انبائی) و این تجلی با اراده و خواست خویش انجام گرفت. هستی نیز با همین اراده هیبی ربی و یا به تعبیر متون مقدس مندائی با «کلمه» (میمرا)، در مراحل مختلف و طی دوره‌های زمانی گوناگونی پدید آمد (دراور، ۱۹۶۰، ص ۱).

ابتدا فقط خداوند بود و هیچ چیز نبود. خداوند خواست خلقت را آغاز نماید (انجم صابئین مندائی ایران، ۱۳۹۵، ش ۱۸۸، ص ۴). آنچه که مبنای الهیاتی مندائی را به مقوله اخلاق پیوند می‌دهد، این است که تعالیم مقدس، منشأ و خاستگاه همه ارزش‌های نیک و فضایل را «هیبی ربی قدمایی» معرفی کرده‌اند. در دین مندائی، خداوند از حیث وجودی خیر مطلق است (سواری، ۱۳۹۲، ص ۳۳۹). در گنزاربا، اعتقاد به خدای ارزش آفرین، اساس ایمان دانسته شده است: «ایمان حقیقی تو در آن است که اعتقاد داشته باشی که خداوند برپا کننده تمام فضایل و خوبی‌هاست (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۱۷۲). بنابراین، با قبول این اصل می‌توان پایه‌ای برای اخلاق مندائی ایجاد کرد. نه تنها هیبربی، به وسیله فرمان‌های خود بشر را به راه حقیقی زندگی راهنمایی کرده است، بلکه خود را نمونه‌ای می‌سازد تا همه از او پیروی کنند. خداوندی که همه‌اش نور، همه‌اش رحمت، همه‌اش حق و همه‌اش نیکی و زیبایی است» (همان، ص ۱۲).

مبانی انسان‌شناسی مندائی

انسان در دین مندائی، به عنوان برترین مخلوق هیبربی و نماینده او بر روی زمین، موجودی متشکل از دو بعد مادی و غیرمادی است. بعد مادی، همان جسد یا به زبان مندائی «پِغرا» نام دارد که با مرگ نابود شده و به منشأ

خود یعنی خاک بازمی‌گردد. پغرای آدمی توسط فرشتگان ساخته شده و وظیفه‌ای موقتی و کوتاه دارد. بنابراین، نباید به خواسته‌های او دل بست. بعد غیرمادی، شامل «نشماتا» و «روها» است. نشماتا موجودی ذاتاً پاک، گرمی و نفخه‌ای الهی است که از عالم نور توسط ملائکه مقرب در جسد آدمی دمیده شد. نشماتا، شریف‌ترین، پاک‌ترین و حقیقی‌ترین بُعد در انسان‌شناسی مندائی را به خود اختصاص داده است (سواری، صفایی مقدم و هاشمی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷). تمام بوته‌های مقدس مندائی، بیانگر کمال و نیکویی اوست؛ ای فرزند آزادگان پاک... (گنزا ربا، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱).

بُعد دیگر آدمی، «روها» نام دارد که در حقیقت همان خواسته‌های جسم (پغرا) برای ادامه زندگی دنیوی است که به صورت نیازهای اساسی ظاهر شده است؛ با برآوردن نیازهای خاکی (زمینی) همچون آب، هوا، غذا و غریزه جنسی اشباع می‌گردد. روها برای بر آوردن این نیازها، بدن را به جنب و جوش و تکاپو وادار می‌کند. در این میان، نقش اساسی نشماتا کنترل و خنثا نمودن شهوات و رغبات روها است. در نتیجه، نفس (جزء شریف) با روها (جزء پست یا دانی) مدام در حال «کشمکش» است. ارضا و آرمش نشماتا، از طریق انجام عباداتی همچون تسبیح، دعا، تعمید و صدقه (زدقا) و انجام عمل صالح میسر است (مغشغش السعدی، ۲۰۱۵، ص ۱۵).

یکی از نکات قابل توجه مقوله انسان‌شناسی مندائی، وجود نظیر یا همزاد نورانی (دموثا)، برای هر انسانی در جهان «امشونی کشطا» یا جهان حقیقت است که پس از مرگ، نشماتای انسان پس از طی مراحل به آن می‌پیوندد. کارهای نیک و پسندیده هر فرد در این جهان، به‌ویژه صدقه (زدقا)، اخلاق حسنه، داشتن فرزندان صالح برای برپایی مناسک دینی به نام وی پس از مرگ، از عوامل مؤثر تسهیل حرکت نشماتا و موجب تسریع التحاق وی به نظیرش می‌گردد.

بر این اساس، در آموزه‌های دین مندائی مرگ پایان راه نیست، بلکه آغاز مرحله‌ای جدید در صیوررت و حرکت آدمی به سوی کمال به‌شمار می‌آید. مرگ، پایان مأموریت نشماتا در زمین و مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر برای ارتقا و حرکت آدمی، به موطن اصلی خویش یعنی جهان نور است. بر این اساس، گنزا ربا از مرگ به حق (کشطا) یاد کرده و بازماندگان متوفی را از گریه و عزاداری بر مردگان نهی می‌نماید؛ زیرا مرگ تولدی دوباره است. بر مردگان خود گریه و زاری نکرده و بر آنها عزاداری نکنید. جامه خود را ندرید و موی خود را نکندید هر کس مردگان خود را دوست دارد، برای آنها طلب آمرزش کرده و به یاد آنان آنان دعا و تسبیح بخواند، با این اعمال که نشماتای آنها مسرور و آرامش پیدا می‌کند (گنزا ربا، ۲۰۰۱، ص ۱۸).

دین مندائی، اعتقادی به گناه نخستین آدمی و خروج وی از بهشت ندارد. جسد آدم، به همراه هوا بر روی زمین (تیبیل) و توسط فرشتگانی همچون ابثاهیل خلق شد. نشماتای آنان از جهان نور در آنان دمیده شد. از انسان، اصالتی نورانی و به سوی نورانی یا به تعبیری «هویتی از اویتی به سوی اویتی» دارد؛ راهم به سوی هیبی ربی است و مقصد و نیتهم، حرکت من بسوی اوست (همان، ص ۱۵).

از مبانی مهم دیگر انسان‌شناسی مندائی، وجود اراده و اختیار در افعال و کنش‌های آدمی است. خداوند به انسان قدرت انتخاب داده که راه حق را در پیش گیرد و به سعادت حقیقی، که همان بازگشت پیروزمندانه به مبدأ یا جهان نور، نائل شود، یا برعکس آدمی می‌تواند با اختیار خویش و دوری از تعالیم مقدس راه کفر و باطل را در پیش گرفته که نتیجه‌ای جز ذلت، خسران و پشیمانی ندارد.

از دیگر مبانی مهم مقوله انسان‌شناسی مندائی مرتبط به اخلاق، «کرامت» آدمی نسبت به سایر موجودات عالم است. مسجود فرشتگان شدن آدمی به هنگام دمیده شدن نشمتای پاک، نماینده جهان نور در زمین بودن آدمی، نزول دین و معارف اخلاقی، آموزش سایر مناسک به آدم و همسرش حوا در هنگام خلقت، تجهیز و مسلح نمودن وی با علم الهی (ناصوراتا)، دلایلی برای کرامت آدمی در دین مندائی محسوب می‌شوند (سواری، ۱۳۹۲، ص ۳۴۳).

«ایجاد کنید میوه‌ها و درختان، حیوانات اهلی و حیوانات وحشی، پرندگان بالدار و ماهیان در دریا، برای خدمت دادن به آدم» (انجم صابئین مندائی ایران، ۱۳۹۵، ش ۱۸۳، ص ۴).

با توجه به آنچه گذشت، نشمتا که بعد حقیقی آدمی است و از عالمی دیگر پا به این سرا نهاده، بذر همه فضایل و ارزش‌های جهان نور را با خود به این جهان (تبیل) آورده است. پس ذات آدمی پاک و مفطور به فطرت خداوند است. در نتیجه، ارزش‌ها در وجود آدمی ریشه دار و اصیل و ردائیل عنصری عَرَضی هستند. پس انسان می‌تواند با بهره‌مندی از تربیت مطلوب و با پیروی از آموزه‌های مقدس انبیای الهی، این بذرهای بالقوه و درونی خود را شکوفا ساخته و به کمال و در نهایت، به جهان نور یا سعادت دائمی و ابدی برسد.

مبانی معرفت‌شناسی مندائی

اولین و مهم‌ترین پرسش در حوزه معرفت‌شناسی، تعیین تکلیف توانایی شناخت انسان است. دین مندائی، شناخت را برای آدمی امری امکان‌پذیر و ممکن می‌داند. جهان هستی از وجه نظر این دین، قابل شناسایی است و انسان توانایی شناخت آن را دارد. به همین دلیل، خداوند پس از خلقت جسم انسان و دمیدن نشمتا در آن او را به وسیله فرشتگان مورد تعلیم حکمت و اخلاقیات قرار داد: «به آدم و حوا و نسلش دانش یاد ده تا شیطان آن‌ها را نفرید» (ماهنامه بیت مندا، ش ۱۸۵، ص ۳).

معرفت در دین صابئین مندائی، چنان دارای اهمیت و جایگاه ویژه‌ای است که خود واژه «مندا» — که کلمه‌ای آرامی شرقی است — به دانش یا معرفت (الزهیری، ۲۰۰۷، ص ۱۴) و حتی عقل (المرائی، ۱۹۸۱، ص ۱۴۷) ترجمه شده است. از این رو، می‌توان دین مندایی را دین معرفت یا دین شناخت دانست و مندائیان را همان پیروان شناخت و معرفت ترجمه کرد (فروزنده، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

بنا به روایت کتب مقدس مندائی، معرفت اولین رسالتی است که خداوند آن را به نخستین انسان، یعنی حضرت آدم ﷺ و همسرش حوا ارزانی نمود «مندا اد هی هی هو شلیها قدمایی» (المرائی، ۱۹۸۱، ص ۱۴۷). خداوند باری تعالی، به بشر معرفت را آموخت و حکمت خود را گسترانید تا انسان خدا، خود و جهان را بشناسد. کسب معرفت، یک امر

واجب و وظیفه تلقی شده است. پس کسی که معرفت را فرا نگیرد و به دنبال دانش نرود و یا دیگران را در صورت توانایی، تعلیم ننماید از گناهکاران محسوب می‌شود(همان، ص ۴۷۱).

- خوشا به حال آن کسی که خداوند به او معرفت می‌بخشد و ننگ باد بر جاهلان(المرائی، ۱۹۸۱، ص ۴۴).

- ننگ بر حکیمی باد که به کسی از حکمتش سودی نمی‌رسد(همان).

معرفت و علم نخستین الهی، به آدمی به صورت وحی و الهام بود. با ندای نخستین الهی «هادا شو تا اد هیبی قدمایی» و به صورت کشف و تجلی «گلا و غلا» نازل گشت. این معرفت، به شکل تعلیم و تربیت بر دوش رسولان و پیامبران منتقل گشت. اولین کسی که وظیفه انتقال معرفت به آدمی را داشت، فرشته مقرب الهی «مندا اد هیبی» بود که اولین و قدیمی‌ترین مخلوق خداوند بود «مندا اد هیبی شلیها قدمایی». این فرشته، معرفت را به حضرت آدم، شیث، سام و در نهایت، به حضرت یحیی تعمیدگر (یوهانا مصبانا) انتقال داد. به همین دلیل، آموزه‌های این انبیاء تعلیم دین مندائی را تشکیل می‌دهند(مشغش السعدی، ۲۰۱۵، ص ۲۰).

یکی از نکات کلیدی نظریه معرفت‌شناسی مندائی مرتبط با مقوله اخلاق، این است که دین صابئین مندائی، علت اساسی کفر، شرک و انجام رذایل اخلاقی‌ای همچون دروغ‌گویی، دزدی، زنا، سحر و... را نادانی و جهل دانسته، راه حل و درمان و پیشگیری آن را افزایش علم و معرفت آدمی معرفی می‌کند. هنگامی که نور معرفت بر دل‌های گناهکاران بیفتد، این‌گونه در پیشگاه خداوند اعتراف کرده و دست از جنایات خود برمی‌دارند: «دروغ‌گویان عطرم را استشمام کردند و گفتند: آقای ما، قبل از روشنی نورت جاهل بودیم و اکنون آگاه شدیم و دیگر دروغ نخواهیم گفت. ساحران عطرم را استشمام کردند و قلب‌هایشان به لرزه درآمد و طلب بخشش نمودند و گفتند نادان بودیم و اکنون آگاه شدیم و دیگر به سراغ سحر و جادو نخواهیم رفت. بدکاران سخنانم را شنیدند و دل‌هایشان پر از صلح و صفا گشت(گنزا، ربه، ۲۰۰۱، ص ۳۶-۳۵).

در نتیجه، جهل و نادانی مهم‌ترین عامل در گرایش افراد به گناه و همچنین بد اخلاقی‌هاست. پس بهترین وسیله برای جلوگیری از غوطه‌ور شدن افراد در گناه و گرایش به رذایل اخلاقی، افزایش معرفت، آگاهی و غفلت‌زدایی از آنان است.

۲. مؤلفه‌ها و عناصر نظام اخلاقی صابئین مندائی

نظریه ارزش صابئین مندائی

از نخستین وظایفی که بر عهده فلسفه اخلاق است، ارائه طرح کلی نظریه اخلاقی است. هر نظام اخلاقی، با توجه به مبانی و پیش‌فرض‌های خاص خود، اقدام به ارائه اصول و قواعدی کلی می‌پردازد و در پی این است که معیارهای کلی خوبی و بدی، و درست و نادرست را ارائه کند(موسوی گیلانی و روزبه، ۱۳۹۴، ص ۱۵). مک‌ناوتن(McNaughton) در بیان نظریه ارزش می‌نویسد: «نظریات اخلاقی در پی فراهم آوردن روشی کلی برای حل مسائل اخلاقی خاص هستند. روشی موجه برای تعیین اینکه چه انواعی از افعال درست و چه انواعی

نادرستند» (مک ناون، ۱۹۹۸، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹). نظریه‌های اخلاقی، براساس معیارهایی که برای تصمیم‌گیری در مورد درست یا نادرست بودن رفتار در اختیار ما قرار می‌دهند، به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند:

۱. نظریه‌های اخلاقی ناپیامدگرا: بر این اساس، برخی کارها فی‌نفسه نادرست است؛ نه به خاطر پیامدهای بدی که به بار می‌آورند.

۲. نظریه‌های اخلاقی پیامدگرا: به نظریه‌هایی گفته می‌شود که براساس آنها «باید کاری را انجام داد که بیشترین پیامدهای خوب را به بار می‌آورد. خود این مسئله که چه نوع کاری انجام می‌دهیم، فی‌نفسه اهمیتی ندارد» (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲).

از گروه نخست، می‌توان به نظریه‌های وظیفه‌گرایانه‌ای همچون نظریه کانت، نظریات امر الهی و از گروه دوم، می‌توان به نظریه‌های غایت‌انگازانه، لذت‌گرایانه، خودگرایی، فایده‌گرایی اشاره کرد که هریک دارای انواع و تقریرهای مختلفی است (فرانکنه، ۱۳۹۲).

بیشتر نظام‌های اخلاقی می‌کوشند تا حدواسطی میان این دو دیدگاه افراطی بیابند. وظیفه‌گرایان می‌پذیرند، این قاعده که باید در مسیر به حداکثر رسانیدن سعادت بشر تلاش کرد، لاقلاً یکی از مهم‌ترین قواعد است و غایت‌گرایان می‌پذیرند که برخی قواعد هست که باید از آنها تبعیت کنیم. حتی زمانی که پیامد تبعیت از آنها در وضعیت مورد بحث، احتمالاً زیان‌آور باشد (اسمیت، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰).

اکنون با توجه به این گروه‌ها، در نظریه ارزش دین صابئین مندائی آنچه بیشتر به چشم می‌خورد، نظریه‌ای مبتنی بر «امر الهی» است که همان‌گونه که گفته شد، خود زیرمجموعه‌ای از نظریات وظیفه‌گرایانه اخلاقی است. نظریه امر الهی، دیدگاهی است مبنی بر اینکه اخلاق، لاقلاً از جهتی، وابسته به اراده خداوند است. در نظریات امر الهی، این وابستگی، بر مبنای اوامری از سوی خداوند که بیانگر اراده اوست، بیان شده است (کوئین، ۲۰۰۵، ص ۳۷۱).

در گنزا ربا هیی ربی، تأسیس‌کننده هنجارهایی برای رفتار بشر، از طریق صدور اوامری از عالم نور، به وسیله وحی (فرشتگان نور و در رأس آنها هییل زیوا) معرفی شده است. مهم‌ترین نمونه این دستورات اخلاقی، در بخش اول کتاب گنزا ربا، بر حضرت آدم و همسرش حوا (آدم و هوا) و نسل‌شان، پس از دمیده شدن روان در جسد آنان تجلی یافت:

... پس به سوی آدم و همسرش حوا روانه شو، و آنان را با صدایی رسا و زیبا بخوان: ... پس بیا خیزید و با نماز، تسبیح گویند خداوند همه هستی‌ها، و این عمل را سه بار در روز و دو بار در شب به جای آورید. برای فرزندان خویش همسر گزینید تا نسل شما در جهان فراوان گردد. آن‌گاه که با همسرانتان نزدیکی کردید، غسل کنید و خویشتان را پاک نمایید. زنا و فساد و دزدی نکرده و فرزندان مردم را مکشید. از عهدی که با خدای خود بسته‌اید، بر نگردید. زشتی و دروغ را میسندید. به طلا و نقره و ثروت دنیایی دل مبنید. از یاد گرفتن سحر پرهیز کرده و به دروغ شهادت ندهید. پدر و مادر و برادران بزرگتر از خود را گرمی دارید. به نابینایان و نیازمندان صدقه دهید؛ زیرا که این عمل در آخرت باعث نجاتتان خواهد شد. اگر به کسی صدقه دادید، بر مالیش نکیند، اگر با دست

راستان صدقه دادید، دست چپ باخبر نشود و اگر با دست چپ صدقه دادید، دست راستان خبردار نشود تا صدقه گیرنده رسوا نشود. هر کس نیکوکاری کرده و از عمل خویش تعریف نماید، در آخرت به حسابش نخواهد آمد (گنزا ربا، ۲۰۰۱، ص ۳۷-۳۶).

گنزا ربا و کتاب تعالیم یحیی، بسیاری از این قواعد و اوامر اخلاقی الهی را بیان و تشریح کرده است.

اصول مبنایی نظام اخلاقی مندائی

مقصود از «اصول مبنایی اخلاق»، یعنی اصولی که مبنای احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و احکام اخلاقی بر آنها مبتنی است. وجود اصول بنیادین در هر نظام اخلاقی، دست‌کم دارای دو ثمره اساسی است. اول. با اینکه خود از اصلی دیگر استنتاج نمی‌شوند. اما، مبنای به‌دست آوردن احکام و گزاره‌های اخلاقی دیگری قرار می‌گیرند. دومین ثمره داشتن اصول بنیادین، راه برون‌رفت از تعارضات اخلاقی است (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳). بر اساس نقش زیربنایی اصول، تلاش در جهت کشف و تعیین و تدوین آنها، همواره تلاشی مهم بوده و به علت پایه و اساس بودن آنها برای تلاش و فعالیت‌های بعدی، همیشه و در همه زمینه‌ها مورد توجه واقع می‌شده است (صفایی مقدم، ۱۳۸۶، ص ۸۲). اصول بنیادین نظام اخلاقی مندائی، عبارتند از: اصل خدامحوری اخلاقی، اصل مسئولیت اخلاقی، قاعده زرین، اصل محبت.

اصل خدامحوری اخلاقی

مهم‌ترین اصل مبنایی نظام اخلاقی دینی صابئین مندائی، اصل خدامحوری می‌باشد؛ زیرا مبدأ و مقصد نهایی و رب حقیقی انسان و همه جهانیان (کلهون آلمی)، خداوند بزرگ یا هیبی ربی است. بر اساس اصل خدامحوری اخلاقی، آدمی باید در همه اعمال و رفتارهای خویش، خداوند را ناظر خویش و محور عمل خود قرار دهد. در گنزا ربا، توصیه شده است که خداوند باید در همه شئون زندگی آدمی حضوری پررنگ داشته باشد:

– در هنگام برخاستن و نشستن، غذا خوردن و نوشیدن، استراحت و خوابیدن و در همه اعمالی که انجام می‌دهید، نام خدا را یاد کنید و ستایش نماید مالک برتر نور، خداوند همه هستی‌ها را (گنزا ربا، ۲۰۰۱، ص ۳).

– و همیشه یاد پروردگارت در ذهن و قلبت، هنگام صحبت کردن و هنگام سکوت، هنگام ایستادن و هنگام نشستن و هنگام رفتن و هنگام آمدن حاضر باشد (دراشا اد بهیی، ۲۰۰۱، ص ۲۱۰).

این اصل، از چند جهت با اخلاق پیوند می‌یابد. از جمله «ارزش بخشیدن به کار اخلاقی»، «تعیین معیار تشخیص فعل اخلاقی»، «نیرودهی و ایجاد امیدواری» و «یجاد انگیزه برای پالایش رذایل و تداوم کسب فضایل» (بجاززادگان، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

یکی از قواعد اخلاقی مربوط به این اصل، خلوص نیت در عمل است. به عبارت دیگر، یک فعل اخلاقی، نه‌تنها باید از لحاظ شکل ظاهری درست انجام گیرد، بلکه باید قصد و روح عمل تنها و تنها برای خدا باشد. در غیر این صورت، عمل فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود. نیت در اعمال عبادی، همچون براخا (مغشعش السعدی، ۲۰۱۵) و افعال اخلاقی همچون صدقه (زدقا)، نمود زیادی پیدا می‌کند. اعمالی که فاقد نیت خالص الهی باشند، فاقد ارزش اخلاقی هستند.

اصل مسئولیت اخلاقی

پذیرش مبنای اراده و اختیار آدمی، مستلزم احساس مسئولیت و پاسخگو بودن فرد نسبت به اعمال خویش است. اصل مسئولیت اخلاقی، حاکی از این است که فرد باید نسبت به مقاصدی که در نظر گرفته و اعمالی که برای نیل به آنها انجام می‌دهد، احساس مسئولیت کند:

– هر انسانی از اعمال خود مورد بازخواست قرار می‌گیرد و هیچ انسانی، به جای دیگری در حساب مشارکت نمی‌کند (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۲۰۰).

البته تا پیش از ۱۵ سالگی، مسئولیت فرد (دختر یا پسر) بر عهده پدر و مادر است. در حقیقت این سن، سن استقلال و بر دوش گرفتن مسئولیت در قبال اعمال خویش است تا پیش از آن، والدین مسئول اعمال فرزند خود بودند (سوری، ۱۳۹۲، ص ۳۱۳).

– و بدانید که پدران تا پانزده سالگی مسئول اعمال فرزندان خویش‌اند، پس کسی که فرزندان خود را موعظه ننماید و آنها را بیدار نسازد و نماز اول وقت به آنها نیاموزاند و آنها را به راه حق و ایمان فرا نخواند، تمام گناهی که انجام می‌دهند، پدران مسئول خواهند بود (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۷۷).

اصل مسئولیت، با توجه به حوزه‌های و ابعاد مختلف آن، قواعد اخلاقی زیادی را در رفتار آدمی تبیین می‌کند. مسئولیت اخلاقی فرد در برابر خدا، (همانند انجام اعمال عبادی و شرکت در مناسک دینی، شکرگزاری)، مسئولیت اخلاقی فرد در برابر خویش (اعمالی مانند طهارت، تهذیب و تزکیه نفس، کسب روزی حلال، معرفت نفس)، مسئولیت فرد در برابر جامعه (تعلیم و تعلم، صدقه، همیاری، امر به معروف و نهی از منکر)، مسئولیت فرد در برابر محیط زندگی (حفظ محیط‌زیست، آباد نمودن آن و مخالفت با هر نوع تخریب، بهره‌کشی، آلودگی، از بین بردن منابع یا هرگونه استفاده انحصارگرایانه غیر اخلاقی و غیر متعارف از اکوسیستم‌ها).

با توجه به این اصل، تربیت اخلاقی مندائی، باید بتواند در افراد احساس مسئولیت درباره محیط‌زیست خود، طبیعت و امکانات موجود در آن ایجاد کند. بر اساس آموزه‌های دین مندائی، هدف از خلقت همه موجودات زمین، بهره‌وری و رفاه حال انسان است. رفتار غیر اخلاقی با حیوانات، از بین بردن اکوسیستم‌های طبیعی، کشتن به قصدی غیر از استفاده از گوشت آنها، گناه‌های کبیره محسوب می‌شوند.

– همانند کارگرانی باشید که زمین را آباد کرده و در اطراف جوی‌های آن گیاهان و سبزه می‌کارند (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۲۶).

اصل محبت و همدلی

دین مندائی، بر به‌کارگیری محبت و مهربانی در همه شئون زندگی عنایت و توجه ویژه‌ای دارد. هبی ربی، به عنوان اولین معلم و کامل‌ترین اسوه نیک، نسبت به آفریده‌های خود مهربان و لطیف بوده و به آنها محبت و عشق می‌ورزد. «تیه‌ها»، یکی از صفات هبی ربی، که به «مهربان»، «لطیف» و «دوستدار» ترجمه شده است (عبریه و عوده، ۲۰۰۴، ص ۱۸۵).

– خداوندی که لطیف و مهربان است. غضب و کینه‌توزی در او راه نمی‌یابد (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۱۳).

اساسی‌ترین محبت موجود در دین مندائی، پیوند انسان مؤمن با خدای خویش است. در گزارها، محبت بین خدا و مؤمن به زیباترین وجه ترسیم شده است. گویا محبت به خدا، همچون اکسیری است که وقتی بر دل مؤمن مندائی بیفتد، همه هستی با متعلقاتش در برابر چشم او خوار و بی‌ارزش می‌شوند:

– از آن روزی که محبت تو در دلم افتاد، عاشق عدل شدم، و از آن روزی که محبتت در دلم افتاد، شیفته حق شدم، از آن را روزی که تو را شناختم، فهمیدم که دنیا ارزش و اعتباری ندارد و همه خوشی‌های آن پایان پذیرند، برای من از پدر و مادرم عزیزتر شدی، عزیزتر از خواهران و برادرانم و فرزندانم و همسرم، دیگر مال و کاخ‌ها برای من اهمیتی ندارند، دیگر لباس‌های رنگارنگ و عطرهاى خوشبو برای من اهمیتی ندارند، نه مقام و نه پادشاهی، دیگر من خودم را یافته‌ام، مرا با هستی چه؟ (همان، ص ۲۹۹-۳۰۰).

آموزه‌هایی مندائی، از مؤمنان می‌خواهد در روابط اجتماعی خود با محبت برخورد کنند:

– ای مؤمنان و ای پاکان، نسبت به همدیگر محبت ورزید (همان، ص ۱۷).

همچنین، سفارش شده است که ارتباط بین زوجین، بر اساس احترام متقابل، همدلی و محبت باشد و زن و مرد پشتیبان همدیگر باشند:

– اگر برای خود همسری برمی‌گزینید، پس از بین خود انتخاب کرده و آنها را دوست داشته باشید. نسبت به هم پشتیبان باشید و همچون توجه چشمان به گام‌ها، از همدیگر مواظبت نمایید (همان، ص ۱۹).

همدلی و محبت به فقرا و ستم‌دیدگان جامعه، یک فریضه واجب الهی است که با اعمالی همچون صدقه (زدقا) نمود پیدا می‌کند. دین مندائی، چنان بر صدقه دادن تأکید نموده که روحانیون مندائی از آن به عنوان یک رکن دینی از آن یاد می‌برند:

– صدقه واقعی این است که گرسنه را سیر و تشنه را سیراب کنی. محبت حقیقی این است که به فقیران و ستم‌دیدگان محبت کنی (همان، ص ۱۷۶-۱۷۵).

گستره محبت به روابط انسانی محدود نشده، بلکه توصیه شده است یک فرد مندائی، باید تمام آفریده‌های خدا را دوست داشته باشد:

– اساس عبادت تو در این است که به آفریده‌های خدا محبت کنی (المرانی، ۱۹۸۱، ص ۱۴۶).

قاعده زرین

قاعده زرین، مقتضی این است که ما با دیگران فقط آن‌گونه رفتار کنیم که در همان موقعیت رضایت می‌دهیم با ما رفتار شود، این قاعده در همه ادیان الهی آمده و چه بسا مهم‌ترین قاعده زندگی است. قاعده زرین را بسیاری از امت‌های مختلف، لاقدر در گفتار در حد وسیع پذیرفته‌اند. این اصل، یک مبنای برای آموزش و پرورش اخلاقی است. می‌توان آن را در مرکز قانون‌نامه‌های اخلاقی، دینی و اجتماعی بی‌شماری یافت (سینگر، ۱۹۶۷، ص ۲۲۵). این قاعده در گزارها دقیقاً ذکر شده است.

- ای مؤمنان: هر آنچه را که برای خود می‌پسندید، برای دوستان خود بپسندید و هر آنچه را که برای خود نمی‌پسندید، برای آنان نیز نپسندید (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۲۰).

قاعده زرین، تقریباً اصلی جهانی است؛ یعنی هنجارهای مشترک میان همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها و مکان‌ها. این قاعده، به خوبی خلاصه اخلاقیات است. اصول عزت نفس، آینده‌نگری و ضابطه قانون جهانی، (که می‌گوید: «فقط آن‌طور رفتار کن که از هر کسی در همان موقعیت می‌خواهی - دفاغ از تفاوت‌های فرضی در زمان و شخص، ارتباط وثیقی با قاعده زرین دارد. می‌توان قاعده زرین را بر مبنای تقریباً همه رویکردهای اخلاقی استوار کرد. مثلاً، می‌توان قاعده زرین را بر مبنای قرار دادهای اجتماعی، احساسات شخصی، سود شخصی، خواست خدا و یا حقایق بدیهی بنا کنیم (گنسر، ۱۹۹۸، ص ۲۱۸).

هدف نهایی اخلاق از دیدگاه دین مندائی

بر اساس آنچه در بررسی مبانی اخلاق مندایی مطرح شد، خداوند (هیی ربی قدمایی)، نه تنها آغاز و منتهای جهان هستی است، بلکه مبدأ خیر، رحمت، و منشأ همه کمالات است. میل و تقرب به این منشأ، کمال و اقیانوس جمال، ارزشمند و خود موجب ایجاد سعادت واقعی می‌گردد. بدین ترتیب، هدف غایی اخلاق مندائی را می‌توان «استعلا و به کمال رسانیدن نفس آدمی جهت بازگشت به مبدأ خود یعنی جهان نور» دانست. بوته‌های زیادی از کتب مقدس، این هدف غایی را مورد توجه کانونی خود قرار داده‌اند:

- نیکوکاران عادل، مؤمن و کامل به سوی جهان نور صعود خواهند نمود (گنزاربا، ۲۰۰۱، ص ۷۰).

کمال و اوج این حرکت، هنگامی است که انسان به یقین و علم و معرفت حقیقی نائل آید و با آرامش نفس و در عالمی سرشار از نور، پاکی و در نهایت، اطمینان قلبی به جوار حضرت حق راه یابد و در زمره فرشتگان جهان نور و بندگان کامل خدا در آید:

- من به آنجا (جهان نور) خواهم رفت با قلبی مطمئن؛ زیرا که پروردگارم مرا طلب نموده و مرا در زمره بندگان کامل خود در آورد (همان، ص ۹۷).

انجام برخی کردارهای غیراخلاقی و ناپسند، همچون تفکرات سوء، فسق و فساد، تجسس، زنا، سرقت، ریاکاری، دروغ‌گویی، تفرقه انداختن، ربا و... موانع رسیدن آدمی به جهان نورند. به همین دلیل، حضرت یحیی علیه السلام، اسوه اخلاق مندائی، در توصیه‌های خود به مؤمنان، آنان را این‌گونه از انجام منکرات برحذر می‌کند:

فرزندانم بر حذر باشید و بترسید از اینکه در این دنیا فسق و سرقت نمایید؛ زیرا فاسق و سارق به سوی کمال عروج نمی‌کنند و به جهان نور نمی‌رسند. فرزندانم بر حذر باشید و اگر برای شهادت دادن احضار می‌شوید، شهادت دروغ نگویید کسی که شهادت دروغ بدهد در نزد خداوند محکوم می‌شود. خداوندی که هر کس را بر اساس اعمال خویش محاکمه می‌کند. فرزندانم بر حذر باشید و از هر عملی که باعث ایجاد تفرقه و دشمنی بر علیه دوستانتان می‌شود، اجتناب کنید (دراشا اد بهی، ۲۰۰۱، ص ۱۴۵).

نتیجه‌گیری

بررسی اخلاق در ادیان، از جمله موضوعاتی است که ما را در شناخت مشترکات فرهنگی ادیان بسیار یاری می‌کند. در این میان، دین صابئین مندائی به عنوان یکی از کهن‌ترین ادیان توحیدی، دارای اهمیت و جایگاه ممتازی است. تحقیق و تفحص در مورد نظام اخلاقی دین صابئین مندائی، به‌ویژه با مراجعه به اسناد قدیمی آنان، تنها بیانگر نظام اخلاقی یک دین کوچک باستانی در حال انقراض نیست، بلکه همان‌طور که هابریل می‌گوید «اینان نمونه‌ای از فرهنگ زنده امت‌های گذشته‌اند» و لیدی دراور در کتاب معروف خود با عنوان *صابئین مندائی در ایران و عراق*، می‌نویسد: «اینجا زمان متوقف شده است». بنابراین، نظام اخلاقی مندائی، نمونه‌ی دقیقی از نظام‌های اخلاق ملت‌ها در حداقل دو هزار سال پیش می‌باشد. مطالعه اخلاق در دین مندائی، با توجه به داشتن منابع دینی مکتوب قدیمی و بکر، می‌تواند ما را در فهم اخلاق جوامع گذشته دوران باستان یاری نماید و مهر تأییدی در نظریه «فطری بودن برخی از ارزش‌های اخلاقی در نهاد آدمی» باشد. انسان‌ها صرف‌نظر از زمان و مکان، دارای برخی ارزش‌های ثابت و مطلق‌اند.

از سوی دیگر، نظام اخلاقی دین صابئین مندائی، با سایر تعالیم ادیان الهی همپوشانی زیادی دارد. اصول «خدایم‌محوری اخلاقی، محبت، مسئولیت اخلاقی و قاعده زرین»، چهار اصل بنیادین نظام اخلاق دین مندائی‌اند که در نظام‌های اخلاقی سایر ادیان به روشنی قابل مشاهده‌اند.

منابع

- اسمیت، پاتریک، ۱۹۶۷، «دین و اخلاق ۲»، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ۱۳۹۲، تهران، سوفیا، ۳۷۰-۳۳۹.
- انجم صابئین مندائی ایران، ۱۳۹۵، ماهنامه *بیت مند*، ش ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، www.beitmanda.com.
- بدوی، نعیم، ۲۰۰۸، *حوان کویتا*، بغداد، مرکز البحوث و الدراسات المندائیه.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۸۸، *تحقیق فی حکم الصابئه تحقیق فی حکم الصابئه، فتاوی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مبنی بر موحد بودن صابئین مندائی*، ترجمه سلیم جیزان، اهواز، تراوا.
- حسینی قلعه بهمن، سید اکبر، ۱۳۹۴، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت ادیان*، ش ۲۵، ص ۱۳۰-۱۱۳.
- دراشا اد بهیا: *موعظ و تعالیم یحیی بن زکریا علیه السلام*، ۲۰۰۱، ترجمه امین فعیل خطاب، بغداد: مرکز البحوث و الدراسات المندائیه (M.R.S.C).
- دراور، لیدی، ۲۰۰۶، *الصابئه المندائیون فی العراق و ایران*، ترجمه غضبان رومی و نعیم بدوی، دمشق، دار المدى و الثقافة و النشر.
- دلاور، علی، ۱۳۸۴، *مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی*، تهران، رشد
- دیولافوا، مادام ژان، ۱۸۸۷، *ایران، کلد، شوئس*، ترجمه علی محمد فروشی، تهران، دانشگاه تهران.
- الزهیری، عصام خلف، ۲۰۰۷، *الدين الأول؛ مدخل الى الدين المندائي، الجزء الأول؛ الطفل، المرأة، التعميد والزواج*، هلند، موسوعة لعیون المعرفیه.
- سرمد، زهره؛ بازگان، علی و حجازی، الهه، ۱۳۷۶، *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*، تهران، آگاه.
- سواری، عزیز، ۱۳۹۲، *بررسی مبانی فلسفی دین صابئین مندائی و استخراج آموزه‌های تربیتی از آنها*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- سواری، عزیز، مسعود صفایی مقدم، سیدجلال هاشمی، ۱۳۹۴، «بررسی تحلیلی مقوله انسان‌شناسی فلسفی دین صابئین مندائی»، *انسان پژوهی دینی*، سال دوازدهم، ش ۳۴، ص ۱۸۸-۱۶۷.
- سینگر، مارکوس، ۱۹۶۷، «قاعده زرین»، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ص ۲۲۸-۲۲۵.
- صفایی مقدم، مسعود، ۱۳۸۶، *مبانی تربیت از نگاه امام سجاد*، اهواز، رشن.
- عباسی، حسین، ۱۳۹۰، «جستاری پیرامون صابئین مندائی» *کتاب ماه دین*، ش ۱۶۳، ص ۳۰-۱۱.
- عبد ربه، خلف و عوده، خالد، ۲۰۰۴، *قاموس مندائی - عربی*، بغداد، مرکز البحوث و الدراسات المندائیه.
- عبدالموله، عبدالحسین، ۱۳۷۴، *تحقیقی پیرامون منشأ و خاستگاه و عقاید صابئین و خدمات آنها به اسلام*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- عربستانی، مهرداد، ۱۳۸۳، *تعمیدیان غریب: مطالعه‌ای مردم‌شناختی در دین‌ورزی صابئین مندائی ایران*، چاپ دوم، تهران، افکار.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- فروزنده، مسعود، ۱۳۷۷، *تحقیقی در دین صابئین مندائی؛ با تکیه بر متون مندائی*، تهران، سماط.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط
- کوئین، فیلیپ، ۲۰۰۵، «دین و اخلاق ۱»، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ۱۳۹۲، تهران، سوفیا، ۳۴۸-۳۳۳.
- گنزا ربا، *کتاب مقدس صابئین مندائی*، ۲۰۰۱، ترجمه جمعی از روحانیون و دانشمندان صابئین مندائی، بغداد، مرکز البحوث و الدراسات المندائیه (M.R.S.C)
- گنسلر، هری جی، ۱۹۹۸، *فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال.
- المدنی، محمد نمر، ۲۰۰۹، *الصابئه المندائیون العقیده و التاريخ*، دمشق، دار و مؤسسه رسلان.

مرانی، ناجیه، ۱۹۸۱، *مفاهیم صابئییه مندائییه؛ تاریخ، دین، لغه*، بغداد، شرکه التایمس.

مغشش السعدی، قیس، ۲۰۱۵، *طقوس الصابئه المندائیین؛ رموز و معانی*، آلمان، دریشا.

مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت.

موسوی گیلانی، سیدجعفر و روزبه، محمد رسول، ۱۳۹۴، «ساختار کلی نظام اخلاقی اسلام»، *معرفت*، ش ۲۱۰، ص ۱۳-۳۰.

نجاززادگان، فتح الله، ۱۳۸۸، *رهیافتی بر اخلاق و تربیت اسلامی*، تهران، معارف.

Buckley, J, 2002, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, Oxford University Press.

Drower, E. S, 1960, *The secret Adam*, London, Oxford University Press.

Hart, Jennifer, 2010, *The mandaeen, a people of the book*, PhD theses, Department of Religious Studies, Indiana University.

Haberl, Charles G, 2013, «Dissimulation or Assimilation? The Case of the Mandaeans», *Brill Publishers*, numen (60), 586-615

Haberl, Charles G, 2010, «The cultural survival of mandaeans», *ARAM*, V 22, p. 209-226.

Yamauchi, Edwin M, 1966, «The Present Status of Mandaean Studies», *Journal of Near Eastern Studies*, V. 25, No, 2, p. 88-96.

اسارت و رهایی به روایت سانکهییه و نخجیران مثنوی

بخشعلی قنبری / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد تهران مرکز (مرکزی)

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

bghanbari768@gmail.com

چکیده

یکی از موضوعات و مضامین مکرر در مجموعه متون عرفانی جهانی، تبیین راه و راه‌های رهایی انسان از ماده و تبیین دلایل و عوامل هبوط و اسارت انسان در جهان زیرین است. این موضوع، مورد توجه مکتب سانکهییه در سنت دینی، عرفانی هندوئیسم بوده و در متون مختلف این مکتب بازتاب یافته است، البته این امر، اندیشه مشترک همه مکاتب هند است. این موضوع، در آثار مولوی نیز مطرح و او نیز اسارت و رهایی انسان را به‌عنوان مهم‌ترین تم‌های اصلی خود قرار داده است. میان این دو نگرش، تقارب‌های قابل توجهی وجود دارد؛ زیرا در سانکهییه برای رهایی انسان، بیشتر بر کوشش‌های انسان تأکید می‌شود. درحالی‌که در اندیشه مولوی، خدا جایگاه ویژه‌ای در رهایی دارد. در باب تشابه‌های آن دو باید گفت: در هر دو اسارت انسان امری جهانی و انسان‌شناختی است؛ زیرا سرشت انسان و جهان زیست او قرین غفلت‌اند. همین امر موجب اسارت او می‌شود. راهزنی گونه‌پرکریتی و معرفت خیالی، دچار شدن به جهل و پیروی از هوا و هوس، به‌عنوان عوامل عینی این اسارت و ریاضت، برای کسب معرفت از راه‌های رهایی در سانکهییه‌اند. سلوک برای رهایی در هر دو مطرح است، اما در مثنوی با کلی‌نگری و در سانکهییه، با برنامه معین مانند یوگا مواجه هستیم.

کلیدواژه‌ها: انسان، اسارت، رهایی، مولوی، سانکهییه.

اسارت و رهایی، از مضامین مکرر مجموعه متون دینی و عرفانی جهان، هیچ‌گاه از ذهن بشر در طول تاریخ بیرون نرفته و تبیین راه‌های رهایی انسان از ماده و بیان دلایل و عوامل هبوط و اسارت انسان در جهان زیرین، همواره دغدغه بشر بوده است. این مضمون، علی‌رغم تکرار آن در مجموعه متون مقدس دینی، عرفانی، فلسفی و ادبی در شرق و غرب جهان، به‌گونه‌ای بازتاب یافته که جدای از برخی افتراقات و اختلافات صوری و بعضاً ماهوی و در مواردی ساختاری، از نظر درون‌مایه قابل تأمل و مقایسه است. این مسئله، به‌ویژه در ادبیات عرفانی هند و ایران، و آن هم به دلیل مشابهت و ملازمت‌های فرهنگی و تاریخی از یک‌سو، و داشتن پیشینه نژادی و زبانی و... از سوی دیگر، به‌گونه‌ای بازتاب یافته که در مواردی این مشابهت قابل رصد و قرینه‌سازی است.

بر این اساس، این مقاله درصدد است به مقایسه‌ی این دو روایت از دو سنت دینی، عرفانی اسلام و هندوئیسم (سانکھییه) بپردازد. سانکھییه (Samkhya)، یکی از شش مکتب فلسفی هند است که از دوران پیش از میلاد، مسایل فلسفی - عرفانی و نظریات بسیار مهمی را در عرصه معرفت و انسان‌شناسی مطرح کرده است. در این مکتب، داستانی مربوط به چگونگی اسارت و رهایی انسان وجود دارد که بسیار محل تأمل است؛ زیرا آدمی در این مکتب از پوروشه (Purusha) و پرکریتی خاص خود تشکیل یافته است که در اثر تمایز قایل نشدن بین این دو عنصر، گرفتار و اسیر دنیا (پرکریتی) شده و تا زمانی که نتواند بین این دو عنصر تمایز قایل شود، در اسارت باقی خواهد ماند دستیابی به این تمایز، از طریق طی مراحل یوگا است.

سانکھییه، برخلاف مکاتب وحدت وجودی، به ثنویت در کیهان‌شناسی و کثرت‌گرایی در حوزه انسان‌شناسی معتقد است؛ به این معنا که هستی را متشکل از دو عنصر «پرکریتی» به‌عنوان ماده اولیه جهان مادی و «پوروشه» را به‌عنوان عنصر ازلی و اصلی جهان معنوی می‌داند. به اعتقاد این مکتب فلسفی، جهان هستی متشکل از بیست‌وپنج حقیقت مستقل بوده که بیست‌وسه حقیقت، به پرکریتی (جوهر ازلی) و مابقی، به پوروشه، مرتبط بوده و تعداد آن در جهان کثیرند. درعین حال، هر دو قدیم و به‌طور غیرقابل بیان، به هم مرتبط شده‌اند. به این صورت که پوروشه، مدرک (ابژه) و پرکریتی، مستدرک (سوبژه). درعین حال، قوه محض و همواره در حال تغییر است. پرکریتی، سه گونه دارد: ستوه؛ گونه شادی و روشنایی و انبساط، رجس؛ گونه رنج و درد و تمس؛ گونه خنثی. از میان این گونه‌ها، ستوه عامل گرفتاری انسان است؛ به این صورت که آدمی وقتی چشمش به ستوه پرکریتی افتاد، اسیر آن گشت. ریاضت مندرج در فرایند یوگا، می‌تواند معرفت را برای انسان به ارمغان آورد و موجب رهایی او شود (داسگپتا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

اسارت و رهایی انسان در *مثنوی*، به‌طور عام و داستان نخجیران به‌طور خاص مطرح شده است که در طی آن شیر، نماد روح انسان در چاه ظلمت گرفتار می‌شود. عامل این گرفتاری، عدم معرفت او نسبت به خود و ناخود است. اگر شیر، تشخیص می‌داد که آنچه در ته چاه دیده می‌شود، عکس اوست، نه خود و نه دشمن او، هرگز خود را به قعر چاه نمی‌انداخت و در دام اسارت گرفتار نمی‌آمد. حال اگر او درصدد رهایی برآید، می‌تواند از طریق کسب معرفت خود را از این چاه مظلوم رهایی بخشد.

در مقام مقایسه باید گفت: هم سانکهییه و هم مولوی، از اسارت و رهایی روح، درمان و چگونگی رهایی او سخن گفته‌اند که وجوه مشابهت بسیاری در آن می‌توان یافت. این پژوهش، با هدف بسط و گسترش مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان و با استناد به روش‌های توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، به بررسی آن پرداخته است؛ به این معنا در ابتدا نظرات سانکهییه و پس از آن، نظرات مولوی در مثنوی آمده است. حاصل اینکه، هم سانکهییه و هم مولوی، به اسارت انسان در این دنیا واقف بوده، همواره دغدغه آن را داشته‌اند. برای رهایی از آن طرح‌هایی در انداخته‌اند که در عصر حاضر نیز می‌توانند کارایی لازم را داشته باشند.

الف. سانکهییه و اسارت و رهایی

سانکهییه، از مکاتب سنتی هندوئیسم، روایت گرفتاری روح انسان را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. کیپلا (Kapila)، سانکهییه از مکاتب قدیمی هند را اساساً در برابر اندیشه ایده‌آلیستی به وجود آورده است. این مکتب، در حوزه معرفت را در سه منبع مستقل معرفتی ادراک، استنتاج و گواهی منحصر می‌داند. در حوزه وجودشناسی نیز بر رابطه علیت باور دارد که میان یک معلول، با علت مادی آن برقرار است؛ یعنی معلول در حقیقت در علت واقعی خود وجود دارد. اگر چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد، معلول به وجود نمی‌آید. در خاشناسی، شارحان سانکهییه نظر واحدی ندارند؛ به این صورت که گروهی وجود خدا را انکار و گروه دیگری سعی در اثبات اینکه این مکتب، کمتر از نیایه خداپرست نیست. در جهان‌شناسی، این مکتب به این صورت به وجود می‌آید که پرکریتی و پوروشه نباید با یکدیگر در تماس قرار گیرند. با این تماس، جهان آغاز می‌شود. منتها این تماس از نوع اتصال و پیوستگی دو ذات مادی محدود متناهی نیست، بلکه چیزی است شبیه وقتی که بدن در اثر پدید آمدن یک اندیشه به تحرک می‌آید. درباره انسان‌شناسی بر این باور است که در وجود هر انسانی نفس، پوروشه قرار دارد. همه آنان وجود نفس را احساس می‌کنند و به آن باوری قلبی دارند و می‌دانند که خودشان هستند و چیزهایی به آنان متعلق‌اند (چترجی، داتا، ۱۳۸۴، ص ۴۸۹-۵۲۸).

چنانکه اشاره شد، این مکتب در جهان‌شناسی به روشنی بر اساس تثبیت بنا شده و از پرستش حقیقت واحد فاصله گرفته است. در نظر این مکتب، در جهان دو حقیقت ازلی قدیم وجود دارد: یکی، ماده یا صورت که عالم محسوس طبیعت است و از آن به «پرکریتی» (Prakriti) تعبیر می‌شود. دیگری، روح یا معنا که نامریی و نامحسوس است و از آن با عنوان «پوروشه» (Purusha) یاد می‌شود.

برخلاف معتقدان به وحدت، عالم ارواح مرکب‌اند از: اعداد لایتناهی روان‌های منفرد که هر یک به خودی خود، استقلال و ابديت دارند. این ارواح، در عالم طبیعت رفتار بدبختی‌ها و آلام بسیاری هستند که همگی ناشی از جهل می‌شوند.

۱. معرفی داستان اسارت انسان در سانکهییه

داستان اسارت انسان در سانکهییه، به این قرار است که پوروشه، به پرکریتی می‌نگرد و بر اثر این نظر، چشمش به

جنبه ستوه آن می‌افتد و خیره زیبایی ظاهری او شده و از آن پس، گرفتار و اسیر پرکریتی می‌شود. تا زمانی که معرفت لازم برای تشخیص تمایز میان این دو عنصر را حاصل نکند، نمی‌تواند خود را از این اسارت رها سازد.

۲. هستی و انسان

وجودشناسی سانکھییه، چگونگی نجات انسان را روشن می‌کند. در این مکتب، دو اصل ازلی پوروشه و پرکریتی وجود دارد که بسان دو عنصر هستی بخش عمل می‌کنند. هرچند از آنها با عنوان «خدا» یاد نمی‌شود، اما عناصر ازلی‌اند و دو جنبه هستی را نمایندگی می‌کنند. آنگاه که به هم می‌رسند، سایر موجودات را پدید می‌آورند.

مکتب سانکھییه، از مکاتب فلسفی - معنوی هند به دو عنصر اصلی پرکریتی و پوروشه، در حوزه جهان‌شناسی اعتقاد دارد؛ پرکریتی آغاز موجودات و استعدادی است که می‌تواند به اشکال گوناگون درآید. پوروشه غیر از پرکریتی است و در مکتب سانکھییه قدیم، به مفهوم روح و اصل فاعل همبسته، به پرکریتی به کار می‌رفت (جلالی نایینی و لاراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۲) و ذاتاً آگاه و آزاد و جدا از فراز و فرودهای تن و حس و دل است. جهان کثرت، با پرکریتی شکل می‌گیرد، تا صرفاً به پوروشه توانایی ببخشد که از حواس لذت ببرد و با شناخت خود به آزادی برسد (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). این دو عنصر، در تمام موجودات از جمله در انسان ساری و جاری است. بر اثر ازدواج و پیوند این دو اصل، جهان به وجود می‌آید. در واقع، با عنایت به اینکه این مکتب، به دوالیسم معتقد بوده، و از خدا هم سخنی به میان نمی‌آورد، این دو عنصر را جایگزین خدا کرده است. سانکھییه، اتحاد این دو را به اتحاد کور و چلاق تشبیه کرده است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳۶۱).

کور نماد پرکریتی، یا طبیعت اولین و واجد نیروی فعالیت و تحرک، اما از نور چشم بی‌بهره است. روح مانند فرد چلاق از فعالیت و تحرک عاجز، ولی از فروغ دیدگاه بهره‌مند است (همان). پرکریتی، نشان‌دهنده بالقوگی طبیعت و بنیاد هرگونه وجود عینی بوده و تنها ماده نیست، بلکه شکل همه سرچشمه‌های مادی و فیزیکی طبیعت می‌شود. از این رو، می‌گویند: پرکریتی جوهر بنیادی است که بنابر سانکھییه، همه جهان از آن تکامل می‌یابند و شکفته شدن پرکریتی، تنها و تنها با تأثیرپذیری از پوروشه میسور می‌شود (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹؛ هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵) و عینیت می‌یابد که تاریخ جهان، در واقع تاریخ این شکفتگی است (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

در واقع عالم طبیعت، از بیست‌وسه عنصر جداگانه (ستوه) ترکیب یافته و از عالی‌ترین مراتب عقل و اندیشه و قوای نفسانی شروع شده، و در پایین‌ترین مراتب به جسم منتهی می‌شود. این بیست‌وسه حالت را «گونه» گویند. اما اینها در مجموع در ذیل سه نوع گونه (guna) که از پرکریتی جدا نمی‌شوند، فراهم آمده‌اند که، عبارتند از: ۱. پرتی (priti) (خوشی)؛ ۲. اپرتی (apriti) (ناخوشی)؛ ۳. وشاده (viśāda) (حیرت). موضوع این سه گونه، به ترتیب تجلی و روشنایی (پراکاشه prakāśa)، فعالیت (پراوریتی pradivrtti) و ممانعت (نیامه) است. آنها بر یکدیگر غلبه می‌یابند، همدیگر را متقابلاً تحمل می‌کنند و یکدیگر را در یکدیگر تغییر می‌دهند و همدیگر را تکمیل می‌کنند (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱).

این سه گونه (جوهر)، در معنای رایج با سه عنوان و کارکرد زیر قابل شناخت هستند:

۱) ستوه (sattva) (نور، پاک، هستی هماهنگ)، که سبک و روشنی بخش است. ستوه، لطف، خلوص و نیروی تصاعدی و عنصر آتشین در آن انبوه است؛ زیرا به سمت آسمان بالا می‌رود (همان). ستوه در درجه اول، عامل آشکارشدگی یا تجلی پرکریتی و نگهدارنده شکفتن یا تکامل است؛ (۲) رجس (rajas)، در لغت به معنای گرد، خاک، غبار، ناپاکی و قاعده زنانگی (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۸۲) و در اصطلاح، میل متحرک و نیروی جنباننده چیزهای دیگر و هرگونه حرکت ناشی از او است؛ (۳) تمس (tamas)، در لغت به معنای لختی، سکون، بازداشتن، ظلمت، جهل و گرفتگی خورشید است و در اصطلاح، امر سنگین و مانع فعالیت و عامل سکون بوده، در جهت عکس ستوه گسترش می‌یابد. این دو کیفیت، فاقد هرگونه فعالیتی هستند، خیزی که برای آنها لازم است، نیروی محرکی است که آنها را برحسب امکانات خاص شان هر کدام را در جهتی به حرکت و جنبشی وامی‌دارد. این گونه، همان «رجس» است. از این رو، عنصر هوا بر رجس غلبه دارد؛ زیرا متحرک بوده و جنبشی افقی و عرضی دارد. اگر تمس و ستوه نبودند، هیچ چیز روی آرامش به خود نمی‌دید و اگر ستوه نمی‌بود، دنیا به صورت مجموعه‌ای از نیروهای ساکن و ناآگاه درمی‌آمد. پس، این سه جوهر سازنده موجودات مکمل یکدیگرند (داسگپتا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۹۴۴؛ شایگان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱).

این سه جوهر، هریک در جهت خاصی توسعه می‌یابند؛ نزولی، انبساطی و تصاعدی. این توسعه، تعادل ماده اولین را به هم می‌زند و اولین نوسان تحرک را در جمع بالاتین پدید می‌آورد و آنگاه خاموش و همه چیز در سکوت مرگبار «شب» برهمن محو می‌شود (همان).

۳. اسارت پوروشه

جهل یا اوبدیه (avidya) (پالی: اویجه avijja) منشأ تمام شقاوت و اسارت‌هاست؛ به این معنا که آدمی از درک ماهیت و سرشت حقیقی اشیا عاجز می‌ماند و دچار خبط دماغ می‌شود. در نتیجه، چیزی را که حقیقت نیست، حقیقت می‌پندارد (نیومن، ۱۹۸۹، ص ۱۷). چه بسا آدمی بین جسم (ماده) و روح تمایز قایل نشود و این عدم تمایز موجب گرفتاری پوروشه در پرکریتی شده، توالی مرگ و زندگی ادامه می‌یابد. به هر حال برای به وجود آمدن هستی، این دو عنصر به‌طور بالفعل با هم آمیزش کرده‌اند (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۳).

پس وقتی روح انسان، به سبب عروض جهل حاصل از مواجهه با گونه (guna) ستوه، نتوانست میان پوروشه و پرکریتی تمایز قایل شود، گرفتار پرکریتی می‌شود. انسان از این به بعد، باید در اندیشه رهایی خویش از طریق طی دوره سیر و سلوک و ریاضت از قبیل یوگا باشد.

به علاوه، سانکھییه اسارت را از زندگی روزمره انسان نتیجه می‌گیرند و زندگی را همانند سایر ادیان و مکاتب، آمیخته‌ای از شادی‌ها و اندوه‌ها می‌بیند. در عین حال که شادی و لذت در دنیا وجود دارد، اندوه و رنج نیز وجود دارد. اما دردها و رنج‌ها بیش از شادی‌ها و لذت‌ها است و همه موجودات کم و بیش گرفتار آنها هستند. همه آدمیان، عموماً قربانی سه نوع درد و رنج هستند: ۱. رنج و درد ناشی از علل جسمی و روانی شخصی و باطنی؛ ۲. درد و رنج ناشی از حوادث بیرون؛ ۳. درد و رنج ناشی از عوامل ماورای طبیعت یا عوامل نامعلوم آسمانی. به عبارت دیگر، علل

دردها و رنج‌های آدمیان یا از خودشان هستند، یا از سایر انسان‌ها و یا از علل ماورای طبیعت نشأت می‌گیرد (چاترجی، دانا، ۱۳۸۴، ص ۵۳۰؛ جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹).

همهٔ این دردها و رنج‌ها از جهل (اویدیه / اجنانه (ajnana) ناشت می‌گیرد. جهل در سانکهییه، معلول عدم تمایز بین نفس و غیرنفس است، اما اگر این تمایز حاصل آید، شخص به این آگاهی دست می‌یابد که شادی و غم، لذت و الم، واقعاً به عقل و ذهن تعلق دارند. در حالی که پوروشه اصالتاً از این امور مبرا و منزه است، ولی بر اثر اشتباه، قادر نیست میان خود و عقل و ذهن تمییز گذارد. از این رو، آنها را بخشی از متعلقات خود می‌پندارد و تا آنجا پیش می‌رود که خود را با بدن، حواس، ذهن و عقل همانند و یکی می‌شمارد و به جایی می‌رسد که گویی، کسی است با نام و استعداد، طبیعت و شخصیت خاص (چاترجی، دانا، ۱۳۸۴، ص ۵۳۴).

به‌رغم اینکه جهل عامل اصلی همهٔ دردها و رنج‌های آدمی است، درعین حال برخی علل وجود دارند که منجر به پدید آمدن درد و رنج جسمانی می‌شوند. مثلاً، اگر کسی دچار عدم ترتیب و نظم غدد صفرا و بلغم و باد بدن شود، به دردهای جسمانی مبتلا می‌گردد. حوزه رنج همچنین است؛ به این معنا که طمع و عصبانیت و سایر شهوات و خواهش‌های نفسانی موجب بروز رنج‌های باطنی (ذهنی و روحی) می‌شوند. اما رنج‌های مربوط به عوامل خارجی، بر دو گونه‌اند: رنج‌های خارجی و طبیعی، از قبیل آزار و آسیبی که از گزند آدمیان یا حیوانات موذی پدید می‌آیند و آلام حاصل از امور ماورای طبیعت، که معلول بلایای آسمانی و اجنه و ارواح پلیدند (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹).

هبوط پوروشه در پرکریتی

تفسیر دیگری هم از نحوه و عوامل اسارت انسان بیان شده است؛ به این معنا که در سانکهییه، از جسم لطیفی سخن به میان می‌آید که به آن «لینگا» گویند. این جسم، قدیم بوده و هرگز به‌طور مدام به جسمی متصل نیست و مشحون از حالات باطنی، فطری و مجموعه‌ای از فعالیت‌های روانی و فیزیولوژیک است. این جسم، شبیه صدفی در بطن خود پوروشه (روح) را محبوس نگاه داشته است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳۶۶).

جسم لطیف قدیم جسمی است که در لحظهٔ آغازین خلقت موجود بوده و اساساً برای تمتع و تماشای روح پدید آمده و به علت نیروی خلاقه‌ای که دارد، نقش خود را به خوبی ایفا می‌کند. این جسم، به صورت‌های مختلفی چون انسان، حیوان و گاه گیاه ظاهر شده و درعین حال، بدون تن امکان حیات و قوام ندارد (همان، ص ۳۶۷-۳۶۶). به تعبیر برخی از حکمای سانکهییه، جسم لطیف به دلیل تأثیرپذیری، همیشه در بازایش سرگردان است. دلیل این تحول و دگرگونی این است که جسم لطیف، به گونه‌های سه‌گانهٔ انبساطی، نزولی و تصاعدی متصف است؛ یعنی هم آرام است و عاصی و هم ناآگاه و از سوی دیگر، واجد نیروهای بالقوه است که به صورت تأثیرات ناشی از نیک و بد، علم و دانایی، قدرت و ضعف در آن موجودند. به علاوه، جسم لطیف حامل ذهن است و در اثر برخورد با قالب‌های مختلف رنگ‌ها و بوهای مختلف، به خود می‌گیرد. هنگام آزادی مطلق، این جسم در جمع پرکریتی مستهلک می‌شود (همان، ص ۳۶۷).

روح با دیدن جسم لطیف، به‌ویژه صفت ستوه خود را در آن می‌بیند. بدین ترتیب، با تمام وجود گرفتار آن می‌شود.

به عبارت دیگر، تا زمانی که حس باطن، که امری دنیوی و مربوط به پرکریتی و جنبه ستوه‌ای آن است، با پروروشه اتصال دارد، پروروشه از رنج و عذاب رها نخواهد بود و همچنان در حصار حواس باقی مانده، رنج خواهد کشید. به اصطلاح، پروروشه فطرتاً آگاه، به رنجی گرفتار خواهد شد که از مرگ و فرسودگی زاده شده است (شایگان ۱۳۷۵، ص ۶۲۰). در واقع دو علت درونی و بیرونی، دست به دست هم می‌دهند و موجب اسارت پروروشه می‌گردند: یکی، عدم آگاهی فرد و در نتیجه، عدم تمایز میان خود و ناخود و دیگری عرضه طبیعت و ماده در قالب ستوه گونه، که چشم فرد را پر کرده، او را مجذوب خود می‌کند. در واقع، طبیعت در قالب ستوه خود را چونان رقاصه‌ای به فرد نشان می‌دهد، او را می‌فریبند و آنگاه ناپدید می‌گردد (همان، ص ۶۲۲-۶۲۱).

۴. رهایی پروروشه

در سانکپیه، نجات و رهایی پدیده‌ای بیش نیست؛ زیرا روح حقیقی همواره آزاد است. نفس در جایی می‌تواند موجب اسارت شود که قوه تمیز وجود نداشته باشد؛ یعنی فرد نتواند پروروشه را از پرکریتی تمیز دهد. از این رو، می‌توان گفت: رهایی امری انفعالی است (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۶۹). پرکریتی، در حال دگرگونی است و پروروشه هم در اثر فریفتگی، به ستوه گرفتار آن می‌شود. رهایی و نجات آزادی و تجرد روح از این دگرگونی‌هاست و تنها آگاهی صرف تعبیرناپذیر است. به عبارت دیگر، رهایی عبارت است از: رفع موانعی که جلو ظهور نور پروروشه را می‌گیرد (چند، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲). پس رهایی در واقع با دستیابی به چنین آگاهی‌ای تحقق می‌یابد (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۶۲۱). برای دستیابی به موکشه توجه به اصل معرفت بسیار ضروری است (کریشنا، ۱۹۷۲، ص ۴۴-۴۵). اگر این معرفت، منجر به این شود که فاعل شناسا به این نتیجه برسد که نه معروض نیست نه عارض، در آن صورت از هر خطا و رنجی رها خواهد شد و به موکشه پا خواهد گذاشت. در واقع، او به جایی خواهد رسید که بگوید: «من این نیستم» که مراد از فاعل شناسا، پروروشه و معروض پرکریتی است (همان، ص ۱۵۰). پس عامل اساسی رهایی تحصیل معرفت است، اما این معرفت امری نظری نیست، بلکه نتیجه پاکدامنی و ریاضت مبتنی بر یوگا است (چند، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲).

اما این معرفت، باید به دو موضوع مهم تعلق پیدا کند. یکی تمایز میان پروروشه و پرکریتی است؛ یعنی شخص باید دقت کند تا بتواند معرفت لازم برای تمیز پروروشه از پرکریتی را کسب و آنها را یکی تلقی نکند. اشتباه میان این دو از جایی آغاز می‌شود که میان پروروشه و پرکریتی، از نقطه نظر شفافیت شباهت وجود دارد. اگر شخص دقت لازم را نکند، پرکریتی را با پروروشه اشتباه کرده، در دام آن خواهد افتاد. به هر حال، شرط رهایی پروروشه، آگاهی به پرکریتی و درعین حال، تمایز داشتن از آن، در همه اشکال و سطوحش می‌باشد (کریشنا، ۱۹۷۲، ص ۱۵۰). با وجود اهمیتی که این معرفت در رهایی دارد، اما علت تامه رهایی نیست، بلکه آگاهی از وجود یا عدم وحدت با پرکریتی هم لازم است. حال، اگر چنین وحدتی محقق شود، می‌توان گفت که پروروشه هنوز در اسارت بسر می‌برد و در عدم این وحدت، می‌توان به تحقق رهایی مطمئن شد (همان). اگر چنین اتفاقی در زمانی حیات شخص رخ دهد، بند بین پروروشه و پرکریتی کاملاً از میان می‌رود و روان آزاد می‌شود و دیگر بار، دچار دولا ب مرگ و زندگی نخواهد شد؛ به

خلاف روان‌های دیگر که همچنان در این دولا ب در رفت‌وآمد و گرفتارند. پس عامل اسارت، جهل و عامل رهایی، معرفت است (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۱).

تحمل ریاضت‌های بسیار و پشت سر گذاشتن مراحل یوگایی، راه سلوک به معرفت رهایی‌بخش است. در عمل، نظام تربیت یوگا از ورزش‌های روان و تن، به اضافه تمرین بسیار سخت آنها ساخته می‌شود. این تمرین‌ها، علاوه بر اینکه جان و تن را در این جهان سالم‌تر می‌کنند، رهایی را هم برای سالک فراهم می‌آورد. البته در سانکهییه، اصل نجات و رهایی در معرفت نهفته است، ولی آن دسته از پیروانی که یوگا را نیز قبول دارند، ممارست یوگا را نیز برای رهایی لازم نمی‌دانند (همان، ص ۱۱۱). در تفاوت راه این دو در رهایی، باید گفت: هر چند دو مکتب سانکهییه و یوگه، در اصل جهان‌شناسی مشترک هستند، اما در شیوه رهایی با هم اختلاف دارند. سانکهییه چنانکه بیان شد، برای رهایی به معرفت پوروشه و تمایز دو عنصر پوروشه و پرکریتی معتقد است، نه ریاضت یوگه.

معرفت یافتن به تمایز جسم و روح موجب می‌شود که شخص عارف عالم، به حالت سکون و استقراری جاوید رهبری شود. در آن حال، شخصیت و هویت انفرادی فرد محو شده، صفای مطلق و طهارت محض برای روح حاصل می‌گردد و به اصطلاح، رهایی تحقق می‌یابد. هنگامی که معرفت در دل طلوع می‌کند، روح خود را از امواج ذهنی و دگرگونی‌های ماده و حواس آزاد می‌گرداند. پوروشه به یاری آن، بین روح و ماده تمایز قایل می‌شود و به تماشاگری می‌ماند که به طبیعتی بنگرد که از هفت صورت نادانی (جهل، شهوت، فعل و انفعال...)، منزّه و نیروی اراده‌اش تعطیل شده و فاقد هرگونه فعل و انفعال می‌شود و به آزادی مطلق و مقام تجرید و تفرید می‌یابد (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۶۲۳).

بی‌شک موارد یاد شده از دید پیروان سانکهییه، که دو اصل پوروشه و پرکریتی را جایگزین خدا کرده‌اند، در رهایی انسان می‌توانند مؤثر باشند، اما مولوی این رهایی را استناد به توحید ناب دنبال می‌کند. در عین حال، باید توجه کرد که از نظر سانکهییه، این درمان‌ها زودگذرند؛ چه بسا دردها و رنج‌ها دوباره عود کنند، اما دستیابی به اصل معرفت، راه‌حلی ماندگار است (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۸۰-۶۷۹). خلاصه اینکه آزادی وقتی میسر می‌شود که آدمی از تسلط و حکومت سه عنصر ستوه، رجس و تمس رها شود (همان، ص ۶۸۵). این امر از طریق تسلط بر خود حاصل می‌شود و از نتایج تحمل ریاضت است (همان، ص ۶۸۶).

ب. مثنوی مولوی

در دیدگاه مولوی، جهان هستی و انسان از دو نوع ماده و معنا تشکیل شده و روح در بدن مادی انسان اسیر شده است.

۱. معرفی داستان نخجیران

مأخذ این داستان حکایتی است که در *کلیله و دمنه*، باب الاسد و الثور (چاپ مینوی، ۱۳۷۱، ص ۸۷-۸۶) آمده است. در این داستان، مقداری پند و اندرز و مثل و حکایت و استشهداد به چند شعر تازی و پارسی آمده و چیز دیگری در آن طرح

نشده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۳۳۷). ضمن اینکه در روایت کلبه و دمنه تأکید شده که آدمی نباید خصم ضعیف را حقیر بشمارد؛ چرا که خرگوش هم ممکن است شیر ژیان را به دام هلاکت افکند (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶-۱۶۵). مولوی، در تقریر این داستان از موضوعات اخلاقی، عرفانی و فلسفی از قبیل توکل و کسب و تأثیر، قضا و قدر، مسئله جبر و اختیار و عدم منافات تملک و مباشرت امور دنیوی با زهد و توکل بحث کرده، به خواننده هشدار می‌دهد که از فریفته شدن به ظواهر و قلب‌های زرانود دوری کند تا به فسون و تزویر منافقان و عالم نمایان و دنیاپرستان زاهد مآب گرفتار نشود، البته ضلالت و گمراهی نتیجه محتوم چنین گرفتاری است.

خلاصه داستان بدین قرار است: جنگلی بسیار سرسبز بود. جاندارانی در آن زندگی می‌کردند، اما شیر درنده‌ای آرامش زندگی آنان را به هم زده بود و از این بابت در رنج بودند. سرانجام، چاره‌اندیشی کردند و از شیر خواستند تا سازگاری کند و به نوبت روزانه که نخجیران خواهند فرستاد، قناعت ورزد. بالاخره، شیر می‌پذیرد که اگر نخجیران خلاف وعده نکنند، او نیز وفادار بماند. اما در عین حال، بین شیر و نخجیران گفت‌وگویی در می‌گیرد و در طی آن، شیر از بی‌وفایی‌ها و فریب خوردن خودش شکایت می‌کند. در مقابل، نخجیران یادآور می‌شوند که آرامش در تسلیم و توکل است. اما شیر از توکل همراه با کسب سخن می‌گوید. در مقابل، نخجیران می‌گویند که کار و کوشش از ضعف یقین می‌زاید. علاوه بر آن، فایده‌ای بیشتر نمی‌بخشد و گاه نیز نتیجه عکس می‌دهد.

حیوانات به ترتیب می‌آمدند تا خوراک شیر شوند تا اینکه نوبت به خرگوش رسید. نخجیران، به خرگوش گوشزد کردند که زودتر برود تا شیر نرنجد و خرگوش در پاسخ می‌گوید: بگذارید تا چاره‌اندیشی کنم تا جاودان در امان بمانید. نخجیران سخن خرگوش را باور نکردند و لب به اعتراض گشودند. آن‌گاه، خرگوش به کارهای مهم موجودات کوچکی مثل زنبور عسل و کرم ابریشم اشاره می‌کند تا ثابت کند که کارهای بزرگ، همیشه از موجودات بزرگ سر نمی‌زند، بلکه موجودات خرد نیز توانایی کارهای بزرگ را دارند. در نهایت، نخجیران از خرگوش می‌خواهند تا طرحش را با آنان در میان گذارد، اما وی از چنین کاری پرهیز می‌کند تا مبادا تدبیرش عقیم بماند.

خرگوش با درنگ در رفتن به سوی شیر، موجب عصبانیت شیر شد. خرگوش بدون اینکه تأخیرش را به روی خود بیاورد، خدمت شیر رسید، اما شیر سخت عصبانی بود. پیش از آنکه شیر بغرد، خرگوش عذر خود را بیان کرد و گفت: وقت ظهر به همراه خرگوش چاقی همراه شدم تا خدمت برسم، اما شیر درنده‌ای سر راه ما را گرفت و ما گفتیم که متعلق به شیر جنگل هستیم، ولی نام شیرت را به زشتی برد و او خرگوش فربه را نزد خود به گرو نگه داشت و من فرار کرده و سوی تو آمدم.

عذر خرگوش موجه و سخنش مؤثر افتاد و شیر جا و مقام آن شیر مدعی را پرسید. خرگوش در پیش شیر راه افتاد تا سر چاهی ژرف رسیدند، خرگوش پاپس کشید، شیر گفت: پس مرو بیا جلو، خرگوش گفت: از بیم آن شیر رنگ و رویم را باخته‌ام. شیر خرگوش را در کنار خود نهاد و به سر چاه شتافت، عکس وی و خرگوش در چاه نمودار گشت. او به قصد کینه‌توزی خرگوش را یله کرد و به چاه جست و در دام هلاکت گرفتار گشت (مولوی ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۹۰۰-۱۳۸۹).

در این داستان نمادین، خرگوش دست کم در بخشی از داستان، نماد و مظهر نقش فریبکار است، به ویژه آنجا که موجب هلاکت شیر می شود. البته در بخش دیگر داستان، نماد و رمز عقل و وحی و مظهر رسول باطنی به شمار می آید. برخی صاحب نظران، شیر را نماد و مظهر نفس اماره و عالمان بی عمل می دانند که دچار هلاکت می شود (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۲۷۱). به نظر می رسد، شیر نماد انسانی است که به جهد خود تکیه کرده و از کمک وحی خود را بی بهره می سازد. به علاوه، در اثر عدم به کارگیری عقل و سایر قوایش به هلاکت می رسد. در صورتی که اگر به قوای خدادادی اش توجه می کرد و آنها را به کار می گرفت، شاید نجات می یافت. *فرروزانفر*، شیر را نماد مرد بیدار دل و به کمال رسیده ای می داند که با وجود اعتقاد به قدرت و اراده و عمل، پروردگار خود را موظف به کوشش و در موارد ضروری پرهیز از خطر می بیند (همان، ص ۳۶۲). نخجیران، نمونه مردم عادی هستند که با اعتقاد و تکیه بر توکل، دست از کار شسته و به تبلی روی آورده اند (همان).

مولوی از این داستان نتیجه می گیرد که شیر، در واقع از خرگوش نفس خود شکست خورده است. نفس هم از شکست دادن انسان بسیار خشنود بوده و در صحرای حیات به خوشی می چرد. آدمی به جای بیداری و عبرت آموزی با «چون و چرا» کردن و از طریق استدلال و میزان و معیار قرار دادن امور این جهان، حق را جست و جو می کند. در نهایت، هم خود را در ته چاه می یابد (استعلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۷۹).

۲. هستی و انسان

در دیدگاه *مولوی*، هیچ موضوعی قابل قیاس با موضوع خدا نیست. همه هستی را دربر گرفته و هیچ امری بدون در نظر گرفتن او متصور نیست. او اگر از نجات انسان سخن می گوید، در وهله اول آن را در خدا باوری می جوید. به جرات می توان گفت: هیچ داستان و سخن *مولوی* نیست که سرانجام به خدا منجر و منتهی نشود. *مولوی*، جهان هستی را معلول یک علت واحد می داند. این علت، معلول های متکثری را به وجود آورده که در مراتب پایین تر، به دو دسته زشت و زیبا و خوب و بد تقسیم می شوند. این تقسیم بندی در وجود انسان نیز صادق است؛ یعنی در وجودش دو بخش روحانی و مادی و جسمانی وجود دارد. بخش اخیر زندان روح او محسوب شده است. روح باید بکوشد تا خود را از این زندان برهاند که داستان طوطی و بازرگان مؤید این مدعاست (ر.ک: *مولوی*، دفتر ۱، بیت ۱۵۶۰-۱۵۴۷).

۳. فرایند اسارت روح در داستان نخجیران

مولوی، در این داستان، عوامل چندی را موجب اسارت انسان می داند که به قرار زیر قابل بیان اند:

۱. **هبوط روح انسان در دنیا و تن:** *مولوی* بر این باور است که ارواح آدمیان متکثرند. پیش از هبوط در این دنیا، در عالم دیگر در حالت صفا و خوشی به سر می بردند. اما چون به دنیا هبوط کردند و در ابدان خلاق قرار گرفتند، محبوس آنها گشتند.

جان های خلق پیش از دست و پا می پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر اهبطوا بندی شدند حبس خشم و حرص و خرسندی شدند

(*مولوی*، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۶۲۵۶)

۲. حاکمیت نفس و هوی: بزرگ‌ترین دشمن آدمی، نفس اوست که از درون وی با او مخالفت و دشمنی می‌ورزد.

مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین

(همان، دفتر ۱، بیت ۹۰۶)

نفس منبع هوی و آرزوهایست. اما آدمی از راه خوف و طمع گول می‌خورد و تا زمانی که وسوسه و تدبیر فریبکاران با انگیزه بیم و امید در انسان موافقت نکند، انسان گمراه نمی‌شود. نفس به این معنا مرکز اخلاق ذمیمه و زشتی‌هاست. زیبایی که از این راه به او می‌رسد، به مراتب بیشتر از زیبایی است که ممکن است مردمان به او رسانند.

۳. معرفت نادرست ناشی از تخیل: وقتی نفس بر آدمی غالب گردد، قوای وجودی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب می‌شود که آنها در تشخیص خود دچار اوجاج و اشتباه شوند. اینجاست که تخیل جای تعقل را می‌گیرد. حتی حواس ظاهری نیز در دریافت‌های خود دچار خبط و خطا می‌شوند.

دیده ما چون بسی علت در اوست زو فنا کن دید خود در دید دوست

(همان، دفتر ۱، بیت ۶۲۱)

انسان براساس معرفت نادرست ناشی از تخیل، تصمیماتی می‌گیرد که ممکن است در حقیقت امر به نفع او نباشد، هرچند که به ظاهر برای او سودمند جلوه نماید. بسا که انسان در نتیجه این اعمال ظاهری و مبتنی بر معرفت نادرست، به اسارتی دچار گردد که رهایی از آن ساده و آسان نباشد.

عدم تشخیص معرفت حقیقی از غیرحقیقی موجب گرفتاری انسان می‌شود. از معرفت کاذب، نوری به چشم آدمی می‌رسد، اما تشخیص نمی‌دهد که این نور، از نار بدتر است و به همان مسیری پای گذارد که در اثر همین نور کاذب حاصل کرده که در نهایت به اسارت وجودش منجر می‌شود.

چشم را این نور حالی بین کند جسم و عقل و روح را گرگین کند

صورتش نورست و در تحقیق نار گر ضیا خواهی دو دست از وی بدار

دم به دم در رو فتد هر جا رود دیده و جانی که حالی بین بود

دور بیند دور بین بی هنر همچنانک دور دیدن خواب در

(همان، دفتر ۴، بیت ۳۲۲۷-۳۲۲۴)

۴. گرفتاری در صورت: یکی از امتیازات انسان بر حیوان، عبور او از صورت و ظاهر اشیا و افعال و دستیابی به معنا و حقیقت آنهاست. اما گاهی آدمی به این ویژگی خویش نمی‌نگرد. در نتیجه، صورت را عین معنا و حقیقت پنداشته، مفتون زیبایی ظاهری آن می‌شود. این امر، در واقع همان شیفتگی انسان به بعد روان‌شناختی معرفت به اشیا است که در سانکھیه نیز به‌طور مفصل مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، مولوی مخاطبانش را نسبت به راهزنی آن هشدار می‌دهد.

گر به صورت آدمی انسان بدی احمد و بوجهل خود یکسان بدی

(همان، دفتر ۱، بیت ۱۰۱۹)

این بیت، قیاسی استثنایی است که استثنا و نتیجه آن پنهان بوده و در عبارت نیامده است؛ به این صورت که اگر انسانیت به شکل و صورت بود، می‌بایست که/حمد و بوجهل، یکسان و برابر باشند. لیکن آن دو تن برابر و مساوی نبودند، بنابراین انسانیت در شکل و صورت خلاصه نمی‌شود (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۳۹۲).

در داستان نججیران، شیر فریفته ظاهر عکس خود و عکس خرگوش شد که در ته چاه دیده شدند. اگر او دقت می‌کرد و عقل و معرفت خویش را به کار می‌بست، می‌توانست تشخیص دهد که نه هر عکسی، دشمن و نه هر طعمه‌ای، طعمه حقیقی وی است، بلکه تنها صورتی از آنها در برابر دیدگان نمایان شوند و موجود را فریب دهند. در همین داستان، شیر هم عکس خود را دشمن واقعی فرض کرد و هم عکس خرگوش را طعمه‌ای حقیقی پنداشت و به سبب دفع دشمن و جلب طعمه به درون چاه حمله‌ور شده و موجبات هلاکت خود را فراهم ساخت (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶). شیر به‌رغم اینکه نماد انسان نمونه و دارای عقل فعال است، اما با همه عظمتی که دارد، همیشه و همه‌جا توانایی فهم لازم برای رهایی را ندارد. مثلاً اگر کسی بخواهد با استدلال و تکیه بر موازین این جهانی، به معرفت به حق دست یابد، ناکام می‌ماند و بحر حقیقت نیز او را به دلیل همین وسیله نامناسب از خود دور می‌کند. گاهی اوقات خداوند اسراری را در دل بنده وارد می‌کند، بی‌آنکه خود او آگاه باشد که چگونه این اسرار را آموخته است؟ (استعلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷-۲۶۶). البته در بحث حاضر نیز عقل می‌توانست مایه نجات شیر شود، اما چون گرفتار هوی و هوس شده و عالم تخیل بر او مسلط بود، نتوانست راه را از چاه تشخیص دهد. در نتیجه، روحش گرفتار چاه مظالم تن و هوی و هوس شد. به عبارت دیگر، شیر در اثر حيله خرگوش فریفته عالمی خیالی شد که مقدمات اولیه آن را خود ساخته بود. اما اگر شیر از این عالم بیرون می‌آمد، مسلماً فریب خرگوش را نمی‌خورد و به هلاکت نمی‌رسید.

۴. رهایی در داستان نججیران

مولوی، عواملی را موجب هلاکت و عواملی را نیز موجب رهایی آدمی از دام هلاکت می‌داند. اما پیش‌تر، این نکته را باید گفت: مراد مولوی از رهایی، رهایی نفس از علایق مادی و پیوستن به حق است (مولوی ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۱۳۵۵-۷)، اینها معلول عوامل مختلفی هستند از جمله:

۱. وحی الاهی: خدا در *مثنوی*، مهم‌ترین بلکه تنها عامل نجات‌بخش انسان از اسارت است. اگر برخی امور هم به‌عنوان نجات‌بخش یاد شده‌اند، همه وابسته به او هستند. خدا کریم است. کریم هم بی‌غرض می‌بخشد. یکی از بخشش‌های خدا، نجات انسان از اسارت است.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۲۲۱)

منتها خدا در موارد خاصی، نجات‌بخشی‌اش را از طریق وحی به انجام می‌رساند. وحی، در دیدگاه مولوی شعور مرموز (فردآگاهی) است که از قلمرو حواس باطنی و ظاهری و عقول جزوی بیرون و درعین‌حال، منشأ جمع

دانش‌ها و فرقه‌های بشری است. مرتبه‌ای از این وحی، با ختم پیغمبری خاتمه یافت، ولی روزنه آن به‌عنوان منبع ادراکات نهانی باقی است (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹)، که امروزه می‌توان از آن، با عنوان «الهام» یاد کرد. مولوی، در جایی از وحی با عنوان حیات‌بخش یاد می‌کند که می‌تواند نجات‌بخشی را نیز شامل باشد:

آب وحی حق بدین مرده رسید شد ز خاک مرده‌ای زنده پدید

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴، بیت ۱۶۵۷)

۲. به‌کارگیری عقل و معرفت: مولوی به‌کارگیری عقل و معرفت را دست‌کم در مواردی، از عوامل نجات و رهایی برمی‌شمارد؛ هر چند برخلاف سانکهیبه، آن را عامل انحصاری نجات نمی‌داند. توصیفاتی که مولوی از عقل به عمل می‌آورد، به سبب همین نجات‌بخشی است.

تا چه علم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل

(همان، دفتر ۱، بیت ۱۱۰۹)

هرچند عقل در تعییرات صوفیه، بر مرتبه وحدت و نیز ظهور و تجلی در مرتبه علم، که تعیین اول است، اشاره می‌کند، اما گاهی با حقیقت انسانی و گاهی به معنای عقل مرسوم (عامل تشخیص سره از ناسره) معادل گرفته شده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۴۲۵-۴۲۴). بنابراین، اگر شیر از عقل خویش بهره می‌برد، چه بسا در دام خرگوش گرفتار نمی‌شد. ثمره عمده به‌کارگیری عقل، دستیابی به معرفت است که مولوی از آن، گاه تحت همین عنوان و گاه با عنوان علم یاد می‌کند.

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جان است علم

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۱۰۳۰)

۳. رهاسازی حواس از هوی: مولوی بر این عقیده است که اگر حواس تابع هوی و هوس باشند، واقع‌نمایی را از دست خواهند داد؛ زیرا غلبه هوی بر حواس، آنها را از حد اعتدال بیرون می‌کند و باطل را در کسوت حق می‌آراید. در نتیجه، زمینه‌های اسارت فرد را فراهم می‌سازد. درست مانند اتفاقی که در این داستان رخ داده است. از این‌رو، توصیه می‌کند که آدمیان، به‌ویژه اهل سیر و سلوک در تبدیل حواس و آزادی آنها از هوی و هوس بکوشند.

باش تا حس‌های تو مبدل شود تا ببینی‌شان و مشکل حل شود

(همان، بیت ۱۰۳۹)

۴. خلوت‌گزینی: اگر شیر لختی خلوت‌گزینی می‌کرد و به آخرت و عاقبت کار خویش می‌اندیشید و زمام خود را به احساسات و هیجانات نمی‌سپرد، چه بسا سر از چاه مهلک نمی‌آورد. اما چنین نکرد و بر موج هیجان سوار شد و گرفتاری را برای خود مهیا ساخت. مولوی، خلوت‌گزینی را عامل دستیابی به حقیقت و وسیله درست اندیشیدن دانسته است:

قعر چه بگزید هر که عاقل است ز آنک در خلوت صفاهای دل است

ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق سر نبرد آن که گیرد پای خلق

(همان، بیت ۱۳۰۰-۱۲۹۹)

۵. **مرگ اختیاری:** مرگ اختیاری به معنای شکستن دیوارهای تخیل و رهایی از اوصاف جاری آدمی و تبدیل شدن به انسانی حقیقی است. وقتی چنین معرفتی حاصل آید، در درون آدمی شخصیتی دیگر ساخته می‌شود. اگر این معرفت حقیقی باشد، شخصیت ساخته شده حقیقی بوده، و اگر این معرفت کاذب و نتیجه تخیل باشد، شخصیت کاذب در درون شخص شکل خواهد گرفت. تصور و تجسم عینی مرگ اختیاری، موجب دستیابی به معرفت حقیقی و در نتیجه، شخصیت حقیقی می‌شد که از مهم‌ترین راه‌های رهایی از این دام مظلّم است.

مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از رب الفلق

(همان بیت ۹۱۱)

ج. بررسی و مقایسه

مثنوی و مکتب سانکهییه، هر دو به موضوعات انسان پرداخته‌اند. می‌توان موضوعات طرح‌شده در داستان نخجیران و مکتب سانکهییه را به تفکیک در موارد ذیل مقایسه کرد:

۱. **هستی و انسان:** در سانکهییه، به‌رغم آنکه انسان از دو عنصر پوروشه، روح و پرکریتی تشکیل شده، اما پرکریتی اصل استعدادی همه موجودات است و اگر با پوروشه همراه شود، وجود عینیت می‌یابد. این دو عنصر، تقریباً کار را انجام می‌دهند؛ به این معنا که سانکهییه بی‌آنکه از خدا نام ببرد، از دو اصل ازلی پوروشه و پرکریتی نام می‌برد. در مثنوی نیز جهان هستی از دو بخش ماده و روح ساخته شده، اما همه هستی نهایتاً یک وجود استعدادی با عنوان «عدم» آفریده شده‌اند؛ با این تفاوت که در مثنوی این وجود استعدادی تابع اراده موجودی برین به نام «خدا»ست. درحالی‌که در سانکهییه، بحثی از خدا در میان نیست و این دو عنصر عوامل پیدایش خلایق‌اند. البته در مثنوی، معادل‌های خاصی در برابر ستوه، رجس و تمس نیامده، اما به اجمال اشاره شده که ماده اولیه، می‌تواند حالت سبک پیدا کند و به هوا بدل گردد و یا در میانش، نیروهای حرکت بخش فعال شود و به شکل باد ظاهر شود و وزن زیادی بیاید و به صورت جمادات درآید. البته مولوی، در برابر این احوال اصطلاح خاصی وضع نکرده است.
۲. **عوامل اسارت:** سانکهییه جهل یا اویدیّه را منشأ شقاوت و اسارت پوروشه و روح می‌داند. این جهل موجب می‌شود پوروشه اسیر پرکریتی شود و از چرخه مرگ و زندگی خلاصی نیابد. اما در مثنوی، اسارت به معنای محرومیت از امور معنوی و رسیدن به وصال الاهی است، نه گرفتاری در چرخه مرگ و زندگی. مولوی نیز مانند سانکهییه، از هبوط یاد می‌کند، با این تفاوت که هبوط انسان در مثنوی در دو مرحله هبوط روح (مابه الاشتراک) انسان در جهان ماده و هبوط روح نفس انسان‌ها در درون قالب فردی‌اش و تن جسمانی. در مقابل، در سانکهییه پوروشه در اثر جهل در پرکریتی هبوط می‌کند. به نظر هر دو، لازم است که روح و پوروشه از اسارت پرکریتی ماده نجات یابد. به‌علاوه، غلبه نفس و معرفت نادرست حاصل از تخیل و قناعت به امور صوری و یافته‌های گذرا، از جمله عوامل اسارت هستند.

۳. **رهایی:** در سانکهییه، جهل و عدم معرفت عامل اسارت پوروشه و کسب قوه تمیز عامل رهایی است. برای

دستیابی به این معرفت، فرد باید ریاضت‌های لازم را تحمل کند و بتواند مراحل سلوک و وصال به موکشه را طی کند. مولوی بر معرفت عقلی، مبارزه با هواهای نفسانی، خلوت‌گزینی و مرگ اختیاری تأکید دارد که شامل معرفت و ریاضت است. در عین حال، اسارت و رهایی در مثنوی مولوی، با الهام از قرآن کریم و سنت اسلامی، به مراتب منطقی‌تر و توجیه‌پذیرتر از اسارت و رهایی در سانکھیه است. یکی از عوامل اصلی نجات در دو نظریه عمل اخلاقی است، اما عمل اخلاقی در نگرش‌های توحیدی، بیشتر توجیه دارد تا در نگرش‌های دوبن‌گرایی. به‌علاوه، در سانکھیه هدف و غایت ریاضت کاملاً روشن نیست و تنها چیزی که مطرح شده، نجات پوروشه از دام پرکریتی است. اما وضعیت بعدی پوروشه روشن نیست، درحالی‌که در مثنوی با فرض وجود خدا و دستیابی به وصال او هدف و غایت فرایند رهایی مشخص و معین است.

وحی در مثنوی و در بین عوامل رهایی انسان، از جایگاه بالایی برخوردار است و به تنهایی توان نجات انسان از اسارت را دارد. درحالی‌که در سانکھیه، دو اصل پوروشه و پرکریتی، به‌عنوان دو اصل ازلی یاد شد و وحی‌ای در میان نیست.

سلوک و ریاضت در هر دو منبع، به عنوان راهی برای رهایی در نظر گرفته شده است. سلوک موردنظر سانکھیه، در معرفت باقی می‌ماند، اما مولوی از تبتل تا مقامات فنا را پله پله طی می‌کند. در واقع، این دو در مباحث مبنایی مانند شناخت خدا و انسان تفاوت‌های اساسی دارند. انسان در اندیشه مولوی، بنده خدا و اراده او در طول اراده خداست، ولی انسان سانکھیه خدا را دنبال نمی‌کند، بلکه به او باور ندارد و رهایی انسان را در خود او خلاصه می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. مولوی و سانکھیه، دغدغه نجات انسان را داشته‌اند، اما با دو پیش‌فرض متفاوت؛ مولوی با پیش‌فرض خداپاورانه و توحیدگرایانه و سانکھیه با پیش‌فرض ثنویت ازلی پوروشه و پرکریتی.
۲. سانکھیه، هستی را در سه جنبه ستوه، رجز و تمس معرفی می‌کند، اما مولوی بی‌آنکه نامی بر جنبه‌های مختلف هستی بنهد، هر سه جنبه را بیان می‌کند.
۳. سانکھیه، جهل (اوپدیه) را عامل اسارت می‌داند، اما مولوی علاوه بر آن، رفتارهای غیراخلاقی و غیردینی را نیز جزو مهلکات و عوامل اسارت‌آور می‌داند.
۴. در سانکھیه، هبوط پوروشه در دام پرکریتی و مولوی، هبوط انسان را دنیا و ماده می‌داند.
۵. سانکھیه، شناخت پرکریتی و تمایز قایل شدن میان آن و پوروشه را عامل نجات می‌داند، درحالی‌که مولوی خدا، وحی، اعمال اخلاقی، دوری از هوا و هوس، خلوت‌گزینی و مرگ اختیاری را جزو عوامل نجات می‌داند.
۶. در نهایت، سانکھیه دوبن‌گرایی یا ثنویت را در وجود مطرح می‌کند و خارج از آنها امری را محقق نمی‌داند و از امور معنوی و الهی و وحیانی هم سخن به میان نمی‌آورد.

منابع

استعلامی، محمد، ۱۳۶۹، *تعلیقات منوی*، تهران، زوار.

جلالی نایینی، محمدرضا و داراشکوه، محمد، ۱۳۷۶، *ترجمه سراکبر (اوپانیشاد)*، «ضمایم» به کوشش تاراچند، تهران، علمی.

چاترجی، ساتیش چندرا، ۱۳۸۴، *دریندرا موهان دانا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

چند، تارا، ۱۳۸۱، *سراکبر (اوپانیشاد)*، تهران، علمی.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *بحر در کوزه*، تهران، علمی.

_____، ۱۳۷۲، *سرنی (۱-۲)*، تهران، علمی.

زمانی، کریم، ۱۳۸۴، *میناگر عشق*، تهران، نی.

شایگان، داریوش، ۱۳۸۲، *آیین هند و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه.

_____، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (۱-۲)*، تهران، امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۳، *شرح منوی شریف (۱-۳)*، تهران، زوار.

کیشیتی مهن، سن، ۱۳۸۶، *هندوتیسم*، ترجمه ع.پاشایی، تهران، نگاه معاصر.

ناس، جان. بی.، ۱۳۷۳، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

هینلز، جان آ.، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروه مترجمان، قم، ادیان و مذاهب.

Dasgupta, Surendranath, 1997, *A History of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Publisher.

Krishna, Daya, 1972, *Indian Philosophy*, Oxford Paperbacks.

Nauman Elmo, 1989, *Dictionary of Asian Philosophies*, London, Rotledge.

معرفت نجات بخش

با نظر بر احوال نفس مطمئنه و جیون موکتی در مکتب ودانته

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

نوری سادات شاهنگیان / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶

چکیده

آموزه‌های نجات‌شناسانه در متون مقدس اسلام و هندو، بیانگر ویژگی‌ها و احوال وارستگان است. توصیف احوال نفس مطمئنه در قرآن، دلالت بر امکان نجات پیش از مرگ دارد. مفهوم «اوپه‌نیشدی» زنده آزاد (جیون موکتی) نیز بر فرزانه‌ای اطلاق می‌شود که نجات - رهایی از رنج هستی - را در حال زنده بودن تجربه می‌کند. منابع معتبر هر دو سنت، حکایت از برخورداری وارستگان از تجارب و احوال مشابه و نقش محوری معرفت در نیل به رهایی دارند. این مقاله، با هدف شناسایی موضوع معرفت نجات‌یافتگان، به مقایسه ویژگی‌ها و احوال «زنده آزاد» و «نفس مطمئنه» می‌پردازد. بنابراین، پژوهش، سرور و آگاهی زنده آزاد، سرور و آگاهی محض بوده، واقعیتی متمایز از نفس او محسوب نمی‌شود. اما معرفت و بهجت نفس مطمئنه، واقعیتی متمایز و چون دیگر تجارب و احوال او، محصول تجلی صفات جمالیه و جلالیه حق در آینه نفس است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، زنده آزاد، نفس مطمئنه، نجات، احوال.

ادیان و مذاهب جهان، به‌رغم تفاوت در جهان‌بینی‌ها و نقطه‌نظرهای هستی‌شناسانه، عموماً مدعی نجات هستند. گواه این مدعا، حجم قابل توجه تعالیم نجات‌شناسانه است که هر دین در پاسخ به نیاز پیروان خود، برای نیل به رستگاری ارائه کرده‌اند. مفهوم «نجات»، که با مفاهیم رستگاری و آزادی معادل دانسته شده است، از دو جنبه قابل بررسی است: نخست، میل به رهاشدن از آنچه موجود و محسوس است، اما مطلوب نیست. آلام، مصائب، تلخ‌کامی‌ها، نافرادی‌ها و شرایط دشوار زندگی دنیوی در زمره این امورند. دوم، دستیابی به آنچه موجود و در دسترس نیست، اما مقصود و مطلوب است. به‌رغم برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون از مفهوم «نجات»، این بینش مبنایی در عموم سنن دینی مشترک است که جهان جایگاهی نیست که انسان‌ها ناامیدانه غرق در تباهی آن پنداشته شوند. بنا بر این، دیدگاه، چه جهان را جایگاه شر و فساد و خود را اسیر مفسد آن بدانیم، یا آن را امری خیالی و موهوم تلقی کرده، خود را گرفتار وهم و پندار جلوه‌های آن بینگاریم، راهی وجود دارد که می‌تواند ما را از شرایط دشوار و نامطلوب، به سوی وضعیت مطلوب رهنمون کند و از تباهی و تاریکی به سوی نور و نجات آورد. در میان ادیان جهان، دو سنت اسلام و هندو نیز با برخورداری از چنین دیدگاه بنیادین و با علاقه‌مندی به سرنوشت انسان‌ها، آموزه‌های نجات‌شناسانه خود را عرضه کرده‌اند.

از دیدگاه اسلام و با استناد به آیات قرآن کریم، مفهوم نجات به معنای خلاص شدن و رهایی از ظلمت، گناه، ذلت و خواری، شرک و کفر، عذاب(دنیوی و اخروی) و نابودی است. این واژه با الفاظ فوز، فلاح و نجات قریب‌المعنی بوده، در موارد بسیار جایگزین یکدیگر شده‌اند(طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۶ و ۴۷). فلاح یا رستگاری، به معنای نجات از شر و ادراک خیر و صلاح، بیانگر میل فطری انسان‌ها برای رسیدن به وضعیتی آکنده از نشاط و شادمانی و عاری از هرگونه ناکامی است. ویژگی‌های این وضعیت را بقایی بی‌فنا، غنایی بی‌فقر، عزتی بی‌ذلت و علمی بی‌جهل بیان کرده‌اند(طریحی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۴۰۰). مفهوم «فوز» نیز عبارت از دستیابی به خیر و نعمت و نجات است که مرتبه پس از فلاح و از آثار آن محسوب می‌شود(مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۳-۱۳۵). روشن است که مفهوم «نجات» دارای معنای سلبی و الفاظ جایگزین آن جنبه اثباتی دارند.

بنا بر آموزه‌های قرآن، انسان از یک‌سو، دارای آزادی اراده و حق انتخاب و از سوی دیگر، مکلف به رعایت شریعت الهی است. عمل به حسنات(خیرات) و ترک سیئات(شرور)، که موجب تعالی معنوی و اخلاقی فرد می‌شود، تفسیر طاعت و بندگی و تسلیم در برابر خداوند است که به عنوان طریق نجات مشخص شده است. در سنت اسلامی، دیدگاه‌های دیگری مبنی بر امکان نجات از طرق دیگر وجود دارد. از جمله، رستگاری از طریق ایمان یا شفاعت انبیاء و اولیاء و نیز نجات به واسطه رحمت و اراده الهی، که به لحاظ منطقی و بنابر تفاسیر، نافی طریق نخست نیست، نجات‌یافتگان پس از مرگ و در سرای دیگر، به بهشت داخل گشته، از نعمت حضور و قرب الهی برخوردار می‌شوند.

در سنت هندو نیز اصطلاح مکشه (Moksha) دربرگیرنده مفهوم «نجات» است. معنای تحت‌اللفظی واژه، که نخستین بار در اوپه‌نیشدها مطرح گردید، رهایی است. اما بسط مفهوم آن در همان اوپه‌نیشدها، دلالتش را بر رهایی از زنجیره تولدهای پیاپی و نیز بر تنویری که هدف تمامی ادیان هند است، نشان می‌دهد (جونز، ۲۰۰۷، ص ۲۹۲؛ ریس، ۱۹۹۳، ص ۴۶۴).

دلالت مکشه، بر معنای اول سلبی و بر معنای دیگر اثباتی است. در هندوئیسم سنتی، چهار مقصد عمده برای زندگی شناخته شده است و مکشه عالی‌ترین این مقاصد است. درحالی‌که نجات ایده‌آل هر سنت هندویی است، اما فهم ماهیت آن یکسان نیست. از دیدگاه سنتی، برخی نجات را مستهلک شدن در برهمن پس از مرگ دانسته‌اند. بعضی مصاحبت با خداوند، یا قرب به او را نجات تلقی کرده‌اند. گروهی نیز نجات را رهایی فرد از رنج هستی در حال زنده بودن دانسته‌اند (جونز، ۲۰۰۷، ص ۲۹۲). در سنت هندو، گرچه رهایی کلی از بند هستی به سادگی از طریق مرگ حاصل نمی‌شود، اما مکاتبی که تلقی سوم را از نجات داشته‌اند، وجود جسم را در این مسیر مانع جدی دیده‌اند. از منظر آنان، زمانی که نفس ترک بدن گفته باشد، ادغام آن در وجود باقی برهمن امکان‌پذیر است. «زنده آزاد» (جیون موکت) (Jivanmukta) نفسی است که در حال حیات به طور ارادی بدن را خلع کرده، با مجذوب شدن در برهمن و عینیت با او، نجات را در همین زندگی تجربه می‌کند. این دیدگاه، از نظر بسیاری از سنن شیوه‌ای و نیز مکتب ودانته غیرثنوی مطلق پذیرفته است؛ درحالی‌که سنن ویشنوی این معنا را نپذیرفته، بر حصول آزادی صرفاً در هنگام مرگ تأکید کرده‌اند.

توصیف احوال و تجارب زنده آزاد در اوپه‌نیشدها، به گونه‌ای است که مفهوم قرآنی نفس مطمئنه را متبادر می‌کند. از آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که نفس مطمئنه، سالکی است که در منتهای سلوک خویش به فوز و رستگاری نائل می‌شود. هدف این پژوهش، شناخت چستی متعلق معرفت نجات‌یافتگان است. مسئله این است که معرفت در آموزه‌های نجات‌شناسانه قرآن و ودانته (اوپه‌نیشدها)، چه جایگاهی را به خود اختصاص داده است؟ علاوه بر این، آگاهی و معرفت وارستگان نسبت به کدامین موضوع یا مقوله است؟ و اینکه آیا این آگاهی و متعلق آن، نزد نجات‌یافتگان مورد بحث، از تشابه سخی برخوردار است، یا حقیقت امر به گونه‌ای دیگر است؟ در این پژوهش، که به روش استنادی انجام گرفته است، کتاب‌ها و متون مقدس اسلام و هندو منابع اصلی بوده‌اند. با استناد به قرآن، تفاسیر و آثار عرفانی و نیز با تکیه بر اوپه‌نیشدها، برخی زیرساخت‌های فکری مرتبط با موضوع نجات طرح و مقایسه شده است. سپس، مفاهیم «نفس مطمئنه» در قرآن و «زنده آزاد» در اوپه‌نیشدها و نیز ویژگی‌های هریک، با هدف شناخت جایگاه معرفت و متعلق آن، در دو سنت عرفانی هندو و اسلام واکاوی شده است. به دلیل پذیرفته بودن مفهوم «زنده آزاد» در مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، در بیان و تفسیر آموزه‌های اوپه‌نیشدی بر دیدگاه‌های این مکتب تکیه شده است. از آنجاکه آموزه نجات، با مفهوم معرفت ارتباطی وثیق دارد، تحقیق درباره متعلق معرفت اهل نجات، برای درک میزان تعالی و عمق اندیشه‌ها و کمال تعالیم در این دو مکتب امری ضروری است.

درباره مفهوم نفس و مراتب آن، از جمله نفس مطمئنه در قرآن و نیز در اندیشه‌های مولوی، معدودی مقالات و کتاب‌ها نگاشته شده است. ۱. مقاله «مراتب و درجات نفس در قرآن» نوشته ابوطالب قمی در تبیان ۳۹، ص ۳۱-۲۷، مفهوم نفس مطمئنه را در قرآن بررسی کرده است؛ ۲. مقاله «مفاهیم نفس اماره، نفس لوامه، و نفس مطمئنه در اندیشه‌های مولوی» نوشته احمد کتابی در آینه میراث ۳۸، ص ۱۵-۳۷، این مفهوم را به همراه نفوس اماره و لوامه در اندیشه‌های مولوی پژوهیده است؛ ۳. کتاب، سیر و اطوار نفس در مثنوی معنوی، نوشته مهناز قهرزاده، در دانشگاه آزاد واحد دزفول سال ۱۳۷۹ نیز پژوهشی مشابه در همین زمینه است. برخی پژوهش‌های دیگر، با عنوان حسین علیه‌السلام نفس مطمئنه نیز انجام شده است که جملگی به مسئله این پژوهش بی‌ارتباطند. درباره مفهوم «جیون موکتی» نیز جز آنچه در ترجمه‌های فارسی اوپه‌نیشدها نظیر سراکبر، گزیده اوپه‌نیشدها و سیزده اوپه‌نیشدها اصلی ترجمه ماکس مولر آمده است، مطلب دیگری در قالب مقاله یا کتاب یافت نشد.

در این پژوهش، از آن حیث که عرفای مسلمان پیوسته نفس را نکوهیده و منتها درجه سیر الی الله را فنا و بی‌خودی دانسته‌اند، چنین مفروض شده است که تعبیر قرآنی «نفس مطمئنه»، با مفهوم فنا در نظر صوفیان مغایرتی نداشته، معنای خاموشی امیال و هوس‌ها از آن برداشت می‌شود.

۱. مقایسه مبانی نظری

الف. واقعیت عالم

بنا بر مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، عالم هستی امری غیرواقعی و محصول مایا است. «مایا»، به معنای جهل و وهم در اوپه‌نیشدها غالباً دلالت بر فریبندگی عالم هستی دارد. مایا، نیروی پیچیده و مرموز برهمن است که در وجود خود، وابسته به برهمن و چون او ابدی است. شنکره، خویشکاری اصلی مایا را طراحی و خلق صور مختلف عالم و بدین وسیله، استتار ذات واقعی حقیقت (برهمن) دانست (وپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۵۵). در مقابل، مکتب ودانته غیرثنوی مقید عالم را نه امری موهوم، بلکه واقعیتی متمایز از برهمن دانست. از نظر رامانوجه، خدای قادر مطلق جهان را با عمل ارادی فیض‌بخش خویش، از واقعیتی نامخلوق و فرازمان موسوم به پرکرتی (Prakriti) یا ماده نخستین جهان آفرید. این ماده، پاره‌ای از وجود او و تحت کنترل و هدایت اوست (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۷۰-۴۷۱). نظر رامانوجه به دیدگاه اسلام، که عالم را نه امری موهوم، بلکه واقعی و مخلوق امر و اراده الهی دانسته، نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که خلقت در نظر حکیمان مسلمان، ابداع به معنی آفرینش بی‌نیاز از ماده و مدت یا هرگونه شرطی است. افزون بر این، باور به وجود هرگونه ترکیب در ذات الهی با اصل توحید در تنافی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶).

ب. انگیزه خلقت

در مکتب ودانته، آفرینش نوعی ذوق و فعالیت هنری تلقی می‌شود؛ ذوقی که موقوف بر سرگرمی و بازی عبث (Lila) است. این فعالیت هنری، هدفی جز ارضای حس زیباطلبی و جمال‌جویی ندارد. ذات فیاض برهمن، که

هدفی جز بازی و تفریح ندارد، عالمی را بنا به خواست و اندیشه خویش ظاهر می‌سازد، حفظ می‌کند و از بین می‌برد (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۵۳-۸۵۲ بشم، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸). بنا بر حدیثی قدسی، که در آثار عرفانی - اسلامی مکرر به چشم می‌خورد، خداوند انگیزه خلقت را شناخته شدن خویش، به عنوان گنجی پنهان معرفی کرده است: «کنت کنزاً مخفياً و احببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۹۵). پس برخلاف سنت ودانته، که آفرینش صور گوناگون عالم ذات برهن را مستتر می‌سازد و مایه فریب و گمراهی روح از شناخت حقیقت مطلق است، از نگاه اسلام صور مختلف عالم در حکم آیات و نشانه‌های حق هستند و عارف با سیر آفاقی و انفسی، می‌تواند به معرفت خداوند دست یابد.

ج. تمایز خدا و روح

در مکتب شنکره آتمن و برهن، دو سوی یک واقعیت در سطح عالم صغیر و کبیرند. روح جزئی فردی و روح کلی جهانی، دارای عینیت بوده و از منظر مطلق تمایزی میان آنها نیست. از نظر رامانو هم، عالم ارواح یکی از سه مقوله واقعی هستی و متشکل از ارواح فردی (جیوه) بی‌شمار است. روح فردی، جزئی از برهن، از جوهر او و چون برهن، متصف به هشیاری و آگاهی معنوی است. اما از این جهت که ابعاد آن ذره‌ای است و بر کلیه کائنات تسلط و استیلا ندارد، متمایز از برهن است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹۵-۷۹۶). از نگاه اسلام، ارواح فردی دارای منشأ الهی بوده و مخلوق اویند (اسراء: ۸۵). همچنین به‌رغم برخورداری از کمالات بالفعل و بساطت، نورانیت و طهارت، که لازمه وجود آنهاست، در تعیین خویش نیازمند و فقیرند (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۱۱۰). وجود و بقای ارواح، جزئی فردی به دلیل امکان ذاتی، متکی و قائم به خداوند بوده و به هنگام ارتقای روح به عالی‌ترین مراتب سلوک و پیشرفت معنوی، غیریت آن باقی و عینیتی میان بنده و خالق وجود ندارد.

د. تأثیر اعمال

باور به ثمردهی اعمال، در هر دو سنت اسلام و هندو پذیرفته است. در سنت هندو، فرد ثمره اعمال را در خلال تولدهای پیاپی روح و در آمدن آن در قالب‌های مختلف برداشت می‌کند؛ قالب‌هایی که متناسب با نتایج اعمال و خلقیات زندگی پیشین اختیار می‌شود. بدین ترتیب، ثمره اعمال عامل اصلی گرفتار شدن در چرخه زادمرد است. در سنت اسلام و بنابر آنچه از آیات و روایات مستفاد می‌شود، آدمی ثمره اعمال خود را در خلال زندگی دنیوی یا در حیات اخروی و یا هر دو برداشت می‌کند. اسارت در چرخه سمساره، بر اثر نتایج اعمال بدان گونه که نزد هندوها پذیرفته است، در نظام عقیدتی اسلام جایی ندارد (طبرسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸). گرفتاری و اسارت پس از مرگ، تنها در نتیجه اعمال زشت و ناصواب و در جایگاهی که برای گناهکاران فراهم گردیده، امکان‌پذیر است. ثمره اعمال نیک نیز پاداش الهی و عالی‌ترین نوع آن، دستیابی به مقام قرب حق است که نفوس مطمئنه از آن برخوردار می‌شوند.

۵. عوامل نجات

از نگاه مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، عامل منحصر به فرد نجات معرفت است. معرفت، عبارت از تفکیک و تمییز امور واقع از غیر واقع است. امر واقع، همان حقیقت واحد یا برهمن - آتمن و امر غیرواقع، عبارت از صور و مظاهر فریبنده عالم است. به نظر شنکره، انجام مراسم عبادی و تشریفات دینی، رعایت قوانین اخلاقی و به‌کارگیری انضباط‌های معنوی، تنها به کار تطهیر ذهن می‌آید. چون معرفت به یگانگی آتمن و برهمن حاصل شود، اعمال عبادی دیگر کاربردی نخواهد داشت؛ چراکه عابد و معبود عینیت دارند. در عین حال، در مسیر دستیابی به نجات گذر از هستی و تعلقات عالم مادی ضروری است. مکتب ودانته غیرثنوی مقید، یکتاپرستی صرفاً عقلانی اوپه‌نیشدها با مفهوم عشق به‌گودگیتا در آمیخته و خداوند به عنوان معبود و معشوق ازلی مورد توجه قرار گرفت. رامانوجه درحالی‌که اجرای مراسم عبادی و ایفای وظایف دینی را هم‌طراز کسب معرفت و فرزاندگی از عوامل نجات می‌دانست، نزدیک‌ترین راه وصال به خداوند را از طریق عشق و محبت جست‌وجو می‌کرد. دیدگاه رامانوجه، درباره عوامل نجات تا حدود بسیاری با نگرش اسلام قرابت دارد. در اسلام، زهدورزی و انجام عبادات عامل تزکیه نفس و تطهیر باطن دانسته می‌شود. چنان‌که رامانوجه نیز افزون بر عبادات، آداب یوگا و فنون ریاضت را پذیرفت.

از دید اسلام نجات در گرو ایمان، معرفت به خداوند و فرمانبرداری بنده از اوامر الهی و در نهایت، نائل شدن به مقام قرب اوست. نفس مطمئنه، در اوج معرفت تاج بندگی خداوند را بر سر دارد.

۲. زنده آزاد از منظر ودانته (اوپه‌نیشدها)

آموزه کرمه

در اوپه‌نیشدها افکار مربوط به سرشت و طبیعت انسان، تقدیر او و تفاسیری درباره عالم از جنبه بشری، بسامد بالایی دارد. در عصر ظهور اوپه‌نیشدها، صاحبان اندیشه، آموزه کرمه را در پاسخ به مسئله سرنوشت انسان ابداع نمودند. از نظر ایشان، مجموعه امور خیر و شری که آدمی در طول حیات دنیوی تجربه می‌کرد، صرفاً با توجه به این زندگی، قابل توضیح نبود. قانون کرمه، در حقیقت قانون عمل و عکس‌العمل یا علت و معلول اخلاقی بود. بر مبنای آموزه کرمه، هر کردار خوب و بد انسان در زندگی، نتایج متناسب با خود را به بار می‌آورد که سرنوشت آینده او را رقم می‌زند. انگیزه اعمال آدمی نیز امیالی دانسته می‌شود که روح را مشحون ساخته‌اند. میل روح هرگونه باشد، تصمیم و اراده آن نیز همان‌گونه خواهد بود و به هر نحو که انسان اراده کند، همان‌گونه نیز عمل خواهد کرد (اوپه‌نیشد بریهد آرینکه، ۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۷۲). قانون کرمه و شناخت ابدیت روح، موجب باور به تناسخ بود. بر این اساس، مرگ نه پایان کار انسان، که آغازی برای تجدید حیات روح تلقی شد. در اوپه‌نیشدها وجود امیال مرگ دانسته شده است. مراد از مرگ، حالت فناپذیری و پیروی از جریان مستمر مرگ و زندگی است. وجود امیال متنوع، موجب می‌شود که نفس در جریان مستمر بازپیدایی در قید و بند دوگانگی لذت و اندوه، خیر و شر، درست و خطا، عشق و نفرت قرار گیرد و به طور

پیاپی در پیکرهای انسانی، مافوق بشری و یا مادون آن متولد شود(اوپه نیشد کائا، ۷/۲/۲؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۳۸). پس حالت وجودی هر فرد، به واسطه اخلاقیات او در وجود قبلی معین می‌شود. یک فرد دقیقاً آن چیزی است که خود ساخته و لایق بودن آن است.

در پی تولدها و زادمردهای پیاپی، که برای ارضای تمایلات نفس صورت می‌پذیرد، به تدریج شعور و آگاهی روح افزون گشته، تا اینکه سرانجام روح معرفت والا را نسبت به حقیقت کسب می‌کند. آموزه کرمه، نه فقط با قانون علت و معلول، که با تجارب معنوی عارفان در شناخت هدف مطلق نیز سازگاری داشت؛ هدفی که عبارت از کسب معرفت نسبت به فناپذیری روح بود.

نقش معرفت و کردار در نجات

الف. مکتب شنکره

بحث دربارهٔ واقعیت برهمن، جنبه‌ها، نیروها و تجلیات آن، از مهم‌ترین مباحث مطرح در اوپه‌نیشدها است. شنکره چاریه(shankaracharya) استاد بزرگ فلسفه ودانته غیرثنوی مطلق(Advaita Vedanta) یگانه هدف اوپه‌نیشدها را اثبات واقعیت برهمن(Brahman)، اثبات پدیده بودن و عدم واقعیت جهان اسامی و اشکال و نیز عینیت آتمن و برهمن دانسته است. آتمن و برهمن دو نام از برای حقیقتی واحد در سطح عالم صغیر و کبیرند. آتمن، حقیقت درون انسان و یگانه واقعیت عالم ذهن است. برهمن اصل ممتاز و حقیقت لایتناهی عالم عین، که همه چیز از او صادر شده و به او باز می‌گردد. «آن برهمن جهانی، که درون همه چیز است، در همه چیز باقی و متمایز از کل اشیاست و همه را از درون کنترل می‌کند، آن خود (آتمن) توست»(اوپه‌نیشدهای اصلی، اوپه‌نیشد بریهد آرنبکه، ۱۵/۷/۳؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۶۸، ص ۲۲۸). برهمن حقیقتی است که اوپه‌نیشدها در طلب شناخت آند؛ حقیقتی است که از ازل موجود بوده، اما از نظرها دور مانده است. فلسفه ودانته، این حقیقت را غالباً با واژه «سچیداننده»(Sachchidananda) توصیف می‌کند که به معنای وجود، آگاهی و سرور مطلق است(اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۳۵). به‌طور کلی، هدف نهایی مکتب ودانته وصول به عالی‌ترین سطح معرفت است. معرفت برتر(جنانه)، که همان معرفت برهمن است، از نگاه شنکره کمال وارستگی و تنها راه رهایی و نجات روح است؛ وارستگی‌ای که معلول معرفت نیست، بلکه خود همان معرفت است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، وی مکشه را نه به معنای نابودی و اضمحلال جهان، بلکه بدان معنا دانسته که دیدگاه درست (حکمت) جایگزین دیدگاه نادرست (جهل) گردد(جونز، ۲۰۰۷، ص ۱۸۸).

از نگاه شنکره مطالعه متون مقدس، تشریفات قربانی، زهدورزی‌ها، قوانین اخلاقی، اعمال بشردوستانه و دیگر دیسپلین‌های معنوی، صرفاً کدورت‌های ذهن را برطرف می‌کند؛ کدورت‌هایی که مانع از ظهور آتمن یا برهمن می‌گردد. طریق عمل و طریق عشق، می‌تواند به تجدید حیات بهتر در این جهان یا در عالم خدایان منتهی شود، اما برای حصول اشراق، که ثمره آن رهایی کلی و مطلق است، کارایی ندارد.

ب. مکتب رامانوجه

در مقابل فلسفه ودانته غیرثنوی مقید، بر تمایز نهادن میان برهمن و آتمن مبتنی است. وحدت بی قید و شرط نفس کلی (خود برین) و نفوس جزئی (خودهای محدود) را نمی پذیرد. نفوس فردی، جزئی از برهمن بوده و میان آن دو در عین همانندی و اتحاد، ناهمانندی نیز وجود دارد. نفس کلی و نفوس جزئی اموری واقعی، سرمدی و فرازمان و برخوردار از ویژگی آگاهی اند. اما نفس کلی برخلاف نفوس جزئی فراگیر و در عین حال، ساری در جهان است. مایا، قدرت واقعی و شگفت‌انگیز خلقت است که در خدا وجود دارد. لذا از دید او، هیچ موضوع وهمی در هیچ کجا وجود ندارد.

رامانوجه، معلم برجسته و نماینده این فلسفه رهایی و آزادی روح را از راه عمل و معرفت هر دو امکان پذیر دانسته است. به نظر او، تشریفات دینی باید در تمام عمر به عنوان یک تکلیف تلقی گشته، بدون توقع و چشمداشت به پاداش به اجرا درآید. اما صرف انجام مراسم و آیین‌ها، به هیچ خیر و نیکی درازمدت نمی‌انجامد. برای نیل به رستگاری، مطالعه ودانته نیز ضرورت دارد؛ چراکه ودانته ماهیت راستین هستی را آشکار می‌سازد. انسان بر اثر این پژوهش درمی‌یابد که خدا آفریدگار، برپادارنده و هدایت‌گر کل موجودات، از جمله روح به عنوان جزئی از خداست. نیل به رهایی، وقتی ممکن است که خدا بخواهد و انسان را برگزیند. منظور او از خدا، ویشنو است که در عبادت به عنوان واقعیت غایی به یاد آورده می‌شود. رامانوجه، ضمن آنکه همه معرفت‌ها را صحیح دانسته، معرفت واقعی را یاد و ذکر همیشگی و بی‌وقفه ویشنو می‌داند که فقط از طریق مراقبه (Dhyana)، دعا (Upasana) و تسلیم و خضوع (بهکتی) ممکن می‌شود. بیان صفات خدا توسط پرستندگان، به درک بی واسطه او منتهی می‌شود (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۷۲، ۴۸۸-۴۸۵).

رامانوجه، همچون دیگر ویشنوپرستان مفهوم «زنده آزاد» را نپذیرفت، و حصول آزادی را صرفاً به هنگام مرگ ممکن دانست. اما در مقابل بسیاری از سنن شیوه‌ای و نیز مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، مفهوم فوق را پذیرفته، ویژگی‌های بسیاری را که در اوپه‌نیشدها برای آن ذکر گردیده، مورد توجه قرار داده‌اند.

ویژگی‌ها و احوال زنده آزاد

الف. دیدگاه شنکره

از منظر شیواپرستان و پیروان مکتب شنکره، زنده آزاد انسانی است که نسبت به خویشتن معرفت دارد و خود را همان برهمن بی‌نهایت و ساری در همه چیز و همه جا می‌داند. از این رو، چنین فردی نمی‌تواند نسبت به چیزی دیگر میل داشته باشد. قلب جیون موکتی، تهی از امیال است. او که به تمام خواسته‌هایش رسیده، پس در آرزوی چه چیز می‌تواند باشد؟ وقتی همه امیال قلبی فروکش کند و آرزوهای موجود در آن به پایان رسد، برهمن حاصل است (اوپه‌نیشد کاتا، ۱۵-۱۴/۳/۲؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۶۸، ص ۲۹).

قائل شدن به شخصیتی مستقل و جدای از برهمن، انسان را به اعمال خودپسندانه وادار می‌کند؛ اعمالی

که محصول خوب یا بد آن را باید در آینده درو کند. انسان وارسته، شخصیت خود را بخشی از وهم یا پندار جهانی (Maya) (توهم واقعیت داشتن جهان) دانسته و با کسب معرفت، خود را از قید و اجبار آن می‌رهاند. از این رو، از قید تأثیرات اعمال پیشین نیز آزاد است. «تمامی اعمال از ثمردهی باز می‌ایستند» (اوپه‌نیشد بریهد آرئیکه، ۲۲/۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۶۳). آن کس که بیدار گشته، محصول اعمالی را که در حالت رؤیا انجام داده، بر نمی‌چیند.

زنده آزاد، دچار بی‌عملی نیست. نه تلاشی و نه آرزویی برای ترک اعمال دارد. نفس وارهیده، وجودی را جز وجود باقی برهنم ملاحظه نمی‌کند. پس چه هراسی از کرمه و نتایج آن می‌تواند داشته باشد. از این رو از انجام اعمال دنیوی رویگردان نمی‌شود، اما او عمل را در بی‌عملی و بی‌عملی را در عمل مشاهده می‌کند. او حتی زمانی که اعمال را به واسطه جسم و احساس انجام می‌دهد، آتمن یا واقعیت درون را مستقل و فارغ از عمل می‌بیند. او آتمن را نه عامل، بلکه ناظر بر فعالیت‌های جسم می‌داند. تقوا و گناه تأثیری بر ساحت آن نداشته، او را آلوده نمی‌سازد. عزت و افتخار عارف برهنم این است و به واسطه اعمال افزوده یا کاسته نخواهد شد. از سوی دیگر، از آن رو که همهٔ غرائز شر او با تمرین دیسپلین‌های معنوی نابود گشته است، شر بر او مسلط نمی‌شود و تأثیری بر وجود او ندارد. او هرگز مرتکب عمل زشتی نمی‌شود و بی‌آنکه کوششی کرده باشد، تنها اعمال نیک از او صادر می‌گردد. او مافوق همه بدی‌ها، بی‌گناه و بی‌آلایش است» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۳۰).

زنده آزاد از چیزی ترس و واهمه ندارد. سبب ترس جوهر یا وجودی دیگر است. شناخت برهنم یا آتمن، به عنوان یگانه واقعیت عالم ذهن و عین، زایل‌کننده خوف و ترس خواهد بود؛ چراکه جوهر یا وجودی دیگر جز خود او متصور نیست. پس از چه چیز باید ترسید؟ (اوپه‌نیشد بریهد آرئیکه، ۲۱/۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۶۲). همان‌گونه که او عاری از خوف و ترس است، موجب واهمه دیگران نیز نخواهد شد؛ چراکه کل کائنات را تصاویر خویش تلقی می‌کند.

خوشی‌ها یا ناخوشی‌های انسان نیز ناشی از توهم شخصیت است. آن‌گاه که روح خود را جدا از جسم ندانسته و خود را همان جسم بیانگارد، متأثر از لذت و اندوه می‌شود. اما چون تمایزی میان خود و جسم قائل باشد و رها از قید تعلق آن، لذت و رنج، چه تأثیری می‌تواند بر روح داشته باشد؟ زنده آزاد، از آن جهت که عاری از خیال باطل نسبت به شخصیت یا وجود فردی است، امکان خوشی و اندوه برای او وجود ندارد. «آن کس که آتمن را بشناسد، بر اندوه غلبه می‌کند» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۴۶۹؛ اوپه‌نیشد چاندوگیه، ۳/۱/۷).

زنده آزاد دیگر دغدغه اسارت و آزادی را ندارد. او بر این امر آگاه است که احساس اسارت، توهم و از ویژگی‌های ذهن است که ربطی به آتمن ندارد. آتمن پیوسته آزاد است (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۰۸). جاهلانی که دچار توهم‌اند، خود را در بند پنداشته، و برای رهایی تقلا می‌کنند. به محض آنکه توهم زایل گردد، چرخه بازپیدایی متوقف گشته و بازگشتی نخواهد بود.

یک روح آزاد به حال مبارکی دست می‌یابد و آن رهایی از کلیه شک‌هاست. «همه تردیدها مرتفع می‌گردد» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۴۸) اوپه‌نیشد موندکه (۹/۲/۲). از بین رفتن شک و تردید، بدان علت است که معرفت آتمن مبتنی بر خرد نیست، بلکه حاصل تجربه مستقیم است. عارف برهمن، یا زنده آزاد خویشتن‌دار، آرام، شکیبا و متمرکز است. او همواره راضی است و نیازمند هیچ‌گونه حمایتی نیست (بهاوک، ۲۰۰۱، ص ۱۲۱).

زنده آزاد، جهان را در خود و خویشتن را کل عالم ملاحظه می‌کند و از آن پس فناپذیر می‌گردد. آن کس که برهمن متعال را می‌شناسد، به راستی برهمن می‌شود (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۹۲)؛ اوپه‌نیشد موندکه، (۹/۲/۳). او به ابدیت واقعی رسیده و زوال‌ناپذیر می‌گردد. او پس از مرگ نیز خود را در همه جا و در کل جهان می‌بیند. روح عارف، به جایی جز آنجا که در آغاز بوده نمی‌رود و چیزی غیر از آنچه همیشه بوده؛ یعنی شعور و آگاهی صرف نمی‌شود. جیون موکتی، در حال اتصال و استغراق در برهمن، در حال سکوت و سکون و مراقبه مطلق قرار می‌گیرد، به طوری که خود و اشیاء موجود و محسوس اطراف را تماماً دارای یک وجود می‌بیند.

وحدت کلی و اتصال به برهمن، که در زبان سانسکریت از آن تعبیر به «توریا» (Turya) می‌شود، عالی‌ترین مرحله کمال نفس است. در آنجا روح به طهارت مطلق و صفای صرف نائل می‌شود و در حال بیداری، آنچنان سرگرم و غرق در شور و شوق می‌شود که خبر از فاعلیت و مفعولیت ندارد و فرقی میان ظاهر و باطن نمی‌گذارد. در حالت توریا، نفس و عالم از یاد برده نمی‌شوند، بلکه مرد عارف آن هر دو را در پاک‌ترین و لطیف‌ترین جوهر خود با هم یگانه می‌بیند که از شائبه هرگونه وهم و پندار به دور است. در آن حال کل کائنات با برهمن - آتمن، که حق صرف و حقیقت مطلق است، متصل و یگانه‌اند.

ب. دیدگاه رمانوجه

درحالی که مفهوم «زنده آزاد» و ویژگی‌های مربوط به آن، که در اوپه‌نیشدها مطرح است، مورد پذیرش و توجه شیوه‌پرستانی چون شنکره قرار گرفت. اما ویشنوپرستان از جمله رمانوجه به دلایلی حصول نجات را به هنگام زنده بودن فرد منتفی دانستند. رمانوجه مکشه را رخت بر بستن همه آرزوها و امحاء محدودیت‌هایی دانسته که مانع وصول به خدا می‌گردند. این محدودیت‌ها، آثار و ثمرات متراکم شده اعمالند که چون سدی در مقابل معرفت انسان قرار گرفته‌اند. نفوس جزیی رهایی یافته تشخیص حاصل از بدن رها را از دست می‌دهند. اما روح سرمدی و فرازمان است. لذا پس از رهایی و آزاد شدن از قید کارما شخصیت فردی آن محفوظ می‌ماند. روح وارسته، دارای شعور محض و خالص بوده و از هر نقص و کاستی منزّه و مبراست و از این جنبه شبیه خداست. تفسیر رمانوجه از نائل شدن روح وارسته به وحدت با خدا که اوپه‌نیشدها تعلیم می‌دهند، همین شباهت ذاتی روح به خداست (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۸۷).

۳. نفس مطمئنه از منظر قرآن

مفهوم نفس مطمئنه

«يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئن خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد و در زمرة بندگانم و در بهشت من داخل شو. این خطابى از جانب خداوند، به گروهى از مؤمنان است، آن‌گاه که لحظه فراق ایشان از دنیا فرا مى‌رسد. واژه «نفس در قرآن»، به معنای متعدد چون ذات خداوند، ذات انسان، روح، قلب، جان و عقل به کار رفته است. در تفاسیر و آثار عرفانی، برخی از آن معانی، چون خود نفس، از جمله اطوار وجود آدمی دانسته شده و به بیان اقسام و مراتب مختلف نفس پرداخته‌اند. نفس اماره، نفس لواحه و نفس مطمئنه از جمله آن مراتب‌اند. اما از منظر فلسفی، نفس جوهری واحد است که اسامی مختلف پذیرفته است. این جوهر یگانه و کامل، قابلیت پذیرش صور مجرد را داشته و کارکرد مهم و ارزنده آن تذکر، تفکر، تمییز، صیانت و شهود است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۵). نفس اگر بر اثر ریاضت، بر بدن تسلط یافته و قوای ظاهری و باطنی را مطیع گرداند تا به وقت ضرورت آنها را به کار گیرد، نفس مطمئنه، یا کلمه طیبیه خوانده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۳؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۸).

برخی مفسران، نفس مطمئنه را همان کلمه الهیه دانسته‌اند که در حدیثی از امام علی علیه السلام از آن نام برده شده است. با استناد به کلام امام علیه السلام، هریک از انسان‌ها دارای چهار نفس، و هر نفسی برخوردار از پنج قوه و دو خاصیت است. کلمه «الهیه»، از جمله این نفوس و قوای آن مشتمل بر بقا در فنا، نعیم در شقا، عزّ در ذلّ، فقر در غنا و صبر در بلا است. حلم و کرم نیز به عنوان خواص کلمه الهیه مطرح گردیده‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۳). چنین به نظر می‌رسد، کلمه «الهیه» مورد بحث مبنای قرآنی داشته و اشاره به کلمه «طیبیه» باشد. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...» (فاطر: ۱۰). مراد از کلمات طیبیه، جوهرهای مقدس و نفوس مطهر انسانی است که سرشت آنها بر گریز از دنیای فریب‌دهنده و صعود و عروج به سوی عالم نور نهاده شده است (النوری، ۱۳۶۳، ص ۷۴۱).

ویژگی‌ها و احوال نفس مطمئنه

بارزترین ویژگی نفس مطمئنه، حال اطمینان است. مراد از «اطمینان» سرور، شادمانی و حالت اعتماد قلبی به خداوند است که عموماً آن را محصول معرفت خدا، ایمان به او و فرمانبرداری از اوامرش دانسته‌اند (عارف، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۶۴۸؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۴). بشارت خداوند به نفس مطمئنه، برای داخل شدن در زمرة بندگان او (نجم: ۲۹) نیز مؤید این است که بهجت و شادمانی آن ثمره اطاعت از فرامین الهی و در نتیجه، نیل به مقام قرب خداوند است. صاحب *التعرف لمذهب اهل التصوف*، در این باره می‌نویسد: «آن‌گاه که بنده نزدیکی خدا را به دل مشاهده کند و ذلت و فقر خود را به پیشگاه او عرضه دارد، از جانب خداوند مورد اکرام قرار گرفته، عزت و غنا می‌یابد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۳۶۲-۱۳۶۳). چنین تعریف عارفانه از مقام

قرب، همان عزّ در ذلّ و فقر در غناست که از جمله قوای کلمه الهیه (نفس مطمئنه)، در حدیث مزبور منقول از امام علی علیه السلام است.

عارفان از فنا و بقاء، نابودی صفات نکوهیده و برجای ماندن اوصاف پسندیده را منظور داشته‌اند؛ یعنی صفات و اراده نفس در صفات و اراده حق مستهلک گردد. گفته‌اند: «بنده چون به حق عالم گردد و به علم وی باقی شود، از جهل به او فانی می‌شود و چون از غفلت فانی شود، به ذکر وی باقی گردد و این اسقاط اوصاف مذموم باشد به قیام اوصاف محمود» (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴؛ هجویری، ۱۳۷۶، ص ۳۱۲ و ۳۱۶). حال اطمینان در نفس، ثمره این دوام ذکر است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). نفس مطمئنه در پی ترک هستی و تعلقات خویش، با وجودی مطهر از لوث پلیدی‌ها، درحالی که متصف به اوصاف الهی و متخلق به اخلاق ربانی گشته، ترقی کرده و سیر فی الله را آغاز می‌کند.

صبر در بلاء، از دیگر قوای نفس مطمئنه است. صبر در اصطلاح عرفا، به معنای ترک شکایت از سختی بلا نزد غیر خدا کردن و حبس نفس از جزع در موقع فرود آمدن بلاها و مصیبت‌های عظیم است. منظور از «بلاء» نیز آزمون و ابتلاء است و عبارت از: آشکار شدن امتحان خدا بر بنده و فرود آمدن عذاب و گرفتاری‌ها بر او است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۵۳). دنیا با همه خوشی‌ها و ناخوشی‌های آن، وسیله آزمایش نفس است. نفس مطمئنه، به سبب در اختیار داشتن قوه صبر در مواجهه با مصائب و دشواری‌ها پایدار و مقاوم می‌ماند، بلکه فراتر از آن، چون بلائی در رسد، آن را از جانب خدا دانسته و خیر تلقی می‌کند. از این رو، با انبساط‌خاطر آن را می‌پذیرد.

در بیان احوال و صفات نفس مطمئنه، بر دو ویژگی معرفت و یقین تأکید بسیار شده است. نفس مطمئنه از کمال معرفت و یقین برخوردار است. یقین به معنای اعتقاد جازم، چه محصول برهان باشد، یا مکاشفه قلبی، هرگونه شک و تردید را در نفس مرتفع می‌سازد. بالاترین مرتبه یقین (حق‌الیقین)، محقق شدن به حقیقت علم حق تعالی و فنای عارف در حقیقت است (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۵۷). نفس مطمئنه با برخورداری از این مرتبه از یقین، از خطر شبهات ایمن گشته، هیچ‌گونه تغییر، تشویش و اضطرابی در آن راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۸۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۷۵). غلبه یقین، افزون بر آنچه بیان شد، موجب زایل گشتن کلیه ردائیل و تحول آن به صفات کمالیه و نیز تداوم لذت حقیقی در نفس می‌گردد.

نفس مطمئنه نفسی است که از سرگرمی‌های مادی رها گشته، و از مدرکات حواس دیگر لذتی نمی‌برد، پس رو به جانب حضرت احدیت دارد. ذات واجب‌الوجود، صفات جلالیه و جمالیه او و کیفیت تأثیر او در تکوین عالم روحانی و عالم جسمانی مدرکات نفس مطمئنه محسوب می‌شوند. از این رو، کمال نفس مطمئنه را شناخت حق نخستین، بر حسب تقدس ذات او و تنزیه صفات و اسماء او از شائبه حدوث و نقصان دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳). این کمال، به دلیل وجود تناسب میان نفس مطمئنه با خدا و مشابهت آنهاست. این نکته روشن است که معرفت نفس از خداوند، به مقدار استطاعت آن و از طریق تجلی صفات و آثار و آیات حق بر او است.

نفس مطمئنه بر اثر معرفت، چون آئینه جلایافته‌ای می‌شود که رو به سوی حق دارد و لذات عالی در او فرو می‌ریزند. پس در این حال، شادمان و مسرور و دارای آرامش است. این سرور ثمره تجلی صفات جمالیه خداوند، در مقام قرب، بر نفس است که از آن تعبیر به انس شده است (هجویری غزنوی، ۱۳۷۶، ص ۴۹۰). نفس در حال اشتغال به خداوند، چون به غیر خدا نیز نظر کند، خدا را در آن مشاهده می‌کند. از این رو، با همه خلق گشاده‌رو و خوش‌برخورد است. *ابن‌سینا* ویژگی‌های دیگری را نیز برای عارفان واصل، یا همان نفوس مطمئنه، بیان کرده است. وی در نمط نهم اشارات چنین می‌گوید:

عارف اهل تجسس و به دنبال کسب اخبار نیست؛ چراکه خود از کمال معرفت برخوردار است. مشاهده منکر و امر ناخوشایند، سبب چیرگی خشم بر عارف نمی‌شود؛ چراکه سر خدا را با دیده بصیرت مشاهده می‌کند. به هنگام امر به معروف، با مدارا و نرمی نصیحت می‌کند. دلبر و شجاع است؛ زیرا که از مرگ هراسی ندارد. کریم و بخشنده است؛ زیرا که محبتی نسبت به نعمت‌های دنیوی ندارد. از گناهان دیگران درمی‌گذرد؛ چراکه او بزرگتر از آن است که ذلت و خواری بشر وی را از جا به در برد. و چون به یاد حق مشغول است، کینه‌ها را فراموش می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵-۴۵۷).

از جمله ویژگی‌های دیگر نفس مطمئنه، که در کلام الهی و حدیث امام علی علیه السلام نیز تصریح شده، «رضا» است. مراد از رضا در نظر عارفان، آرامش و سکون قلب در تحت حکم خدا و جریان قضا و قدر الهی است. «چون بنده بداند که خداوند در ازل برای او برترین را برگزیده خشنود گشته و خشم را ترک می‌کند» (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۵۳). نفس در این مقام غیر از رضای حق را نمی‌طلبد؛ زیرا حقیقت رضا بیرون آمدن از رضای خود و دخول در رضای محبوب است. از سوی دیگر، رضای نفس در پی رضای پروردگار محقق می‌شود و راضی بودن بنده از حق، نشانه رضای خداوند از اوست. گواه این مطلب در کلام الهی است که می‌فرماید: «رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مائده: ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

احوال و تجارب وارستگان در سنت اسلام و هندو، گویای این است که رستگاری - به هر معنا که برداشت شود - در گرو گریز از جلوه‌های فریبده دنیاست. در هر دو سنت، بر اهمیت و نقش معرفت برای دستیابی به نجات، تأکید شده است. به خلاف عملکرد دینی، که میزان اثربخشی آن در نیل به رستگاری محل اختلاف است. معرفت به معنای شناخت حقیقت، در بدو امر، زمینه‌ساز ترک هستی فانی و ناپایدار تلقی می‌شود. از آن پس، دیدگاه وحدت وجودی مطلق ودانته، تمایزی میان حقیقت و معرفت قائل نیست. اگر نجات در گرو شناخت حقیقت و حقیقت نیز «عینیت آتمن و برهمن» است، از آن حیث که جوهر برهمن وجود، معرفت (آگاهی) و سرور صرف است، پس معرفت فاقد موضوع و خود همان رستگاری است و نه عامل یا طریق دستیابی به نجات. افزون بر آگاهی، ویژگی‌هایی چون سرور، بقا، تنزیه و طهارت نیز همان جوهر برهمن است

که عینیت آن با نفس وارسته در مکتب شنکره مورد تأکید است. در این مکتب، آراء متعارض دربارهٔ عاملیت معرفت در وارستگی و یا عینیت آن با برهمن، با استناد به دو منظر نسبی و مطلق قابل توجیه است.

اما در ارتباط با نفس مطمئنه نقش، معرفت پیوسته ابزاری و کاربردی است. نفس مطمئنه، در پی نائل شدن به مقام قرب الهی چون آینه‌ای جلایافته، رو به جانب حق دارد و لذات عالی در آن فرو می‌ریزند. در این حال، ذات واجب‌الوجود، صفات جمالیه و جلالیه آن و کیفیت تأثیرش در تکوین عالم روحانی و عالم جسمانی، موضوع معرفت نفس خواهد بود. این معرفت، که کمال نفس نیز محسوب می‌شود، به لحاظ لایتناهی بودن ذات و صفات الهی، معرفتی بی حد و حصر است. احوال نفس مطمئنه چون اطمینان، یقین، سرور، آرامش و رضا نیز ثمره تجلی صفات جمالیه حق در آینه نفس و محصول همان معرفت است. در مقام قرب، غیریت خداوند از نفس پیوسته ملحوظ است و تجربه عالی‌ترین لذات به طور مداوم امتیاز نفس مطمئنه در قیاس با زنده آزاد محسوب می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۸، *الاثارات و التبیہات*، به کوشش حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۸۳، *صد میدان*، به کوشش محمدعمار مفید، تهران، مولی.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رازی، فخرالدین، ۱۳۷۳، *شرح عبون الحکمة*، تهران، موسسه الصادق.
- سراج طوسی، عبدالله بن علی، ۱۹۱۴، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، ۴جلد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، ترجمه بهرادر جعفری، تهران، الاسلامیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵، *مجمع البحرین*، بیروت، مؤسسه التحلال.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام، فرهنگ و ارشاد اسلامی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طیب، سیدعبدالحمین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عارف، محمدصادق، ۱۳۷۲، *راه روشن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- غزالی، ابو حامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالفکر.
- قارابی، ابونصر، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمه*، شرح سیداسماعیل غازانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۴، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۶۵، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- النوری، المولی علی، ۱۳۶۳، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان، ۱۳۷۶، *کشف المحجوب*، تصحیح ژو کوفسکی و مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری.
- Basham, A. L., 1959, "Hinduism", *The Concise Encyclopedia Of Living Faiths*, ed. R. C. Zaehner, Boston, Beacon Press.
- Bhawuk, Dharm P. S. , 2011, *Spirituality and Indian Psychology*, U.S.A, Springer.
- Chatterjee, Satishchandra & Dheerendramohan, 1984, Datta, *Introduction To Indian Philosophy*, University Of Calcutta.
- Dharm P. S. Bhawuk, 2011, *Spirituality and Indian Psychology*, U.S.A, Springer.
- Isha Upanishad*, Trans. & commentary by Sri Aurobindo, 2003, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Jones, Constance A., Ryan ,James D., 2007, *Encyclopedia Of Hinduism*, ed. U.S.A, Gordon Melton.
- Reese, William L, 1993, *Dictionary Of Philosophy And Religion, Eastern and Western Thought*, U.S.A, Humanities Press.
- The Principal Upanishads*, ed. & trans. by S. Radhakrishnan, 1968, London, George Allen & Unwin.
- The Upanishads*, 1990, Ed., tans. & intro. By Swami Nikhilananda, 1990, London, fifth Edition.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت ابرنمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید؛ ۴. کلبه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۰۱	دو فصل‌نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۲	دو فصل‌نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۳	دو فصل‌نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۴	دو فصل‌نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۵	دو فصل‌نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۶	فصل‌نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۰۷	فصل‌نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۰۸	فصل‌نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۰۹	فصل‌نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۰۱۰	دو فصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۱	دو فصل‌نامه «معارف منطقی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۲	دو فصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۳	دو فصل‌نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۴	دو فصل‌نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۵	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۸۴۰.۰۰۰	
۰۱۶	دو فصل‌نامه «عبار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۷	دو فصل‌نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۸	دو فصل‌نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۱۹	دو فصل‌نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۰۲۰	فصل‌نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۰۲۱	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجاناب:	اسمان:
شهرس:	تان:
خیابان: / کوچه، / پلاک:	
کد پستی:	صندوق پستی:
تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....	
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.	
در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.	

امضا

ملخص المقالات

الجنة؛ مفهومٌ مشتركٌ بين القرآن الكريم والعهدين

Abbasi.a@qhu.ac.ir

أزاده عباسي / أستاذة مساعدة في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة رى (برديس تهران)

الوصول: ١٣ ذى الحجة ١٤٣٨ - القبول: ١ جمادى الثاني ١٤٣٩

الملخص

الأديان الإلهية تؤكّد في تعاليمها على استمرار الحياة بعد الموت، ورغم أنّ العقيدة بالمعاد الروحاني أو الجسماني تعتبر ركناً أساسياً فيها، إلا أنّ كلّ واحدٍ منها لديه رؤيته الخاصة بالنسبة إلى كيفية الحياة الأخروية، لذا هناك اختلافٌ بين دينٍ وآخر على هذا الصعيد.

الجنة باعتبارها بنيةً أساسيةً في الحياة الأخروية، فهي تندرج ضمن التعاليم المشتركة بين الإسلام والمسيحية، وتعرّف بأنّها مسقرّ أرواح الصلحاء؛ لذا نجد الأديان السماوية تتجاهل تعيين مكانها المعين وتكتفي بالتأكيد على مكانتها السامية وكونها مقرّ الخلود في النعيم. كما تجدر الإشارة هنا إلى وجود اختلافٍ كبيرٍ بين الأديان السماوية بالنسبة إلى الزواج في الجنة؛ وأمّا فيما يخصّ جنة آدم وحواء، فهناك بعض المشتركات فيما بين تعاليمها لكنّ موضع الاختلاف يكمن في نوع هذه الجنة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل المعتقدات المشتركة بين الإسلام والمسيحية بشأن الجنة وبيان أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها، كذلك ردت الباحثة فيها على الشبهة التي تقول بأنّ الجنة الموصوفة في القرآن الكريم تتناغم مع رغبات وشهوات الناس في زمان نزوله.

كلمات مفتاحية: الأديان السماوية، الإسلام، المسيحية، الجنة، نعيم الجنة.

حجيت مصادر اللاهوت المسيحي: المبني والنطاق

محمد حقاني فضل / طالب دكتوراه في الدراسات المقارنة للأديان وعضو مجموعة البحث العلمي حول الأديان في جامعة الأديان والمذاهب
mohamadhaghani@gmail.com
meftah555@gmail.com

أحمد رضا مفتاح / أستاذ مشارك في فرع الأديان الإبراهيمية

الوصول: ٣ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ١٤ محرم ١٤٣٩

الملخص

إحدى الهواجس الهامة للمسيحيين ولأتباع سائر الأديان الكبرى، معرفة المصادر التي يجب الرجوع إليها لفهم مسائل الإيمان وصياغة التعاليم الاعتقادية؛ ولو تتبعنا آراء أتباع الدين المسيحي وقمنا بتحليلها نستنتج أنهم اعتمدوا على أربعة مصادر لبيان معتقداتهم وترسيخها في تعاليمهم الدينية، وهي: الكتاب المقدس والسنة والعقل والتجربة. والجدير بالذكر هنا أن هذه المصادر لا تحظى بمكانة متكافئة لدى مختلف الفرق، لذا هناك تباين في مدى اعتبارها ونطاق حجيت كل واحدٍ منها، وعند دراسة وتحليل اللاهوت المسيحي نجد أن تحديد العلاقة والنسبة بين كل مصدرٍ وبين مدى الكشف الإلهي منوطٌ بمكانة ذلك المصدر في النظام اللاهوتي؛ فعلى سبيل المثال الأمر الذي جعل جميع المسيحيين يعتبرون الكتاب المقدس بأنه المصدر الأساسي للاهوت، هو اعتقادهم بوجود ارتباطٍ خاصٍ بينه وبين الكشف الإلهي، ولكن أُثيرت الكثير من الشكوك حول هذا الكتاب بعد رواج ظاهرة نقده في العصر الحديث، ومن هذا المنطلق أكد البعض على أن العقل أو التجربة هما المصدر الأساسي للاهوت المسيحي.

ذكر الباحثان في هذه المقالة تقريراً وضّحاً فيه مكانة كل مصدرٍ في اللاهوت المسيحي، كذلك تحدّثا عن سعة نطاقه ومدى حجّيته.

كلمات مفتاحية: اللاهوت المسيحي، الكتاب المقدس، السنة، العقل، المكاشفة، الحجية

من المسيح الراعى إلى البابا الحاكم، ومن البابا الحاكم إلى البابا معلّم الأخلاق

Ismailalikhani@gmail.com

إسماعيل على خاني / أستاذ مساعد في مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للدراسات

الوصول: ٢٠ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ٢٣ صفر ١٤٣٩

الملخص

رغم أنّ المسيحية لم تتمكّن من التواجد نظرياً وعملياً في السياسة والمجتمع حتّى القرن الرابع، لكنّها ولجت المضمار السبدي والاجتماعي إثر بعض العوامل التي ساعدت على ذلك، وقد كانت تجربتها السبديّة ذات انعكاسٍ سلبي على المجتمعات المسيحية؛ حيث أدّت في نهاية المطاف إلى نبذ الكنيسة من المجتمع.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل الأسباب التي أدّت إلى الحضور المفاجئ للمسيحية في المجتمع والسياسة ومن ثمّ نبذها بهذا الشكل المهين، ويبدو أنّ السبب الأساسي يعود إلى عدم امتلاكها أسس نظرية سياسية واجتماعية، فعلى الرغم من أنّ جميع الأنبياء قد اتخذوا خطوات هامة للسيطرة على الحكم كلّما كانت الفرصة متاحة لهم، إلا أنّ هذا الأمر لم يكن ميسراً للنبي عيسى ﷺ. نظام اللاهوت المسيحي يعتبر ازدواجياً لكونه دينياً وأخروبياً، والشاهد على ذلك ما هو موجود في كتاب مدينة الإله لأوغسطينوس، ناهيك عن أنّ رؤية توما الأكويني هي التي ساعدت على التمييز بين تدبير الشؤون السياسية وبين الفلاح والسعادة الأخروية؛ لذلك مع أنّ المسيحيين ولجوا في الحياتين الاجتماعية والسياسية وبادروا إلى التنظير سياسياً، لكن بما أنّ هذا الولوج كان أمراً عارضاً ومفاجئاً واستغلّ من قبل البعض، فقد عادت المسيحية إلى جذورها الأصلية وبقيت محصورةً في زوايا الكنيسة لتمارس مهمتها السابقة بصفتها معلماً للأخلاق لا غير.

كلمات مفتاحية: المسيح، المسيح الراعي، المسيحية، البابا، السياسة، المجتمع

دراسة تحليلية حول الشريعة الأخلاقية فى المسيحية الكاثوليكية

hasandinpanah@gmail.com

حسن دين بناه / طالب دكتوراه فى فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢٥ رمضان ١٤٣٨

الملخص

العلاقة بين الأخلاق والشريعة تعتبر واحدةً من المواضيع الغامضة فى تعاليم العهد الجديد، لذا تقتضى الأهمية تسليط الضوء عليها فى رحاب المسيحية الكاثوليكية. ولقد حاول المسيحيون الكاثوليك إزالة هذا الغموض والتحدى من العهد الجديد عن طريق بيان آرائهم، ومن هذا المنطلق بادر الباحث فى هذه المقالة إلى إجراء دراسة تحليلية مقارنة حول العلاقة بين الأخلاق والشريعة فى المذهب الكاثوليكى.

الجدير بالذكر هنا أن أتباع هذا المذهب يعتبرون الأخلاق فرعاً من اللاهوت، حيث يفسرونها وكأنَّ شريعة الإنجيل قد استبطنت فيها، كما طرحوا تفسيراً جديداً للشريعة يتقوم على الفيض، و الإنسان المسيحى على أساس ذلك يعفى من الأعمال والمناسك التى أقرتها الشريعة القديمة. وأما نتائج البحث فى هذه المقالة فقد دلّت على أن التعاليم الكاثوليكية من حيث الأصول والمصادر والمكانة التى تحتلها، لا قابلية لها على فصل الشريعة عن الأخلاق، وإنما توجد ارتباطاً كاملاً بينهما.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، اللاهوت الأخلاقى، الشريعة، القانون الطبيعى، الشريعة الأخلاقية، المسيحية الكاثوليكية.

دراسة تحليلية حول أسباب وصف حركة بجينها في المسيحية بالمبتدعة

ft.kiaei@gmail.com

فاطمة كياتي / أستاذة مساعدة في الأديان والعرفان بجامعة بيام نور

الوصول: ١٢ جمادى الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٣ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

تطرقت الباحثة في هذه المقالة إلى الحديث عن حركة بجينها التي تعتبر واحدة من أهم الحركات النسوية في القرون الوسطى المسيحية، وبعد أن عرفت مفاهيم السنة والبدعة حسب مقتضيات تلك الأونة، بادرت إلى بيان أسباب اتهام هذه الحركة بأنها مبتدعة. بعد اللاهوت المدرسي والرهباني في المسيحية، ظهرت أمور أخرى من قبيل: الكلام المحلى الذي هو ثمرة لاستخدام اللغة المحلية بدلاً عن اللاتينية، الاعتماد على التجارب العرفانية بدلاً عن النصوص المقدسة الرسمية في مجال الفكر الديني، انتقال القدرة من الرجال النبلاء إلى عامة الرجال والنساء، تزايد عدد المخاطبين على نطاق واسع. ويوعز السبب في ظهور حركة بجينها يعود إلى أن النساء العارفات المتحمسات عارضن المنع الذي كانت تفرضه الكنيسة عليهن، وإثر ذلك أبدعن نمطاً جديداً من الحياة الدينية الجماعية، ومن خلال دراستهن الكتاب المقدس والشهود والموعظة، اعتمدن على لغتهن الأم للتشكيك بكون الكنيسة واسطة للنجاة، وبذلك فتحن نافذة جديدة في الكلام والعرفان المسيحي. ومن أهم التهم التي وجهت لهن عبارة عمّا يلي: الخروج عن سيطرة الكنيسة، عدم ارتباطهن بأى مرجعية بشرية، الاعتقاد بقدرة الإنسان على نيل الكمال والنجاة في الحياة الدنيا، عدم الحاجة للقيام بالشعائر الكنسية، تعليم مسائل تتعارض مع العقائد الكاثوليكية.

كلمات مفتاحية: البدعة، السنة، الكنيسة، بجينها، العرفان المسيحي، مايستر إيكهارت

دراسة تحليلية حول النظام الأخلاقي لدين الصابئة المندائيين

azizawari@gmail.com

safaei_m@scu.ac.ir

hashemi@scu.ac.ir

drabsha@yahoo.com

عزیز سواری / طالب دكتوراه في فلسفة التعليم والتربية بجامعة الشهيد جمران - أهواز

مسعود صفائی مقدم / أستاذ في جامعة الشهيد جمران - أهواز

السيد جلال هاشمی / أستاذ مساعد في كلية العلوم التربوية بجامعة الشهيد جمران - أهواز

قيس مغشغش السعدی / أستاذ في جامعة توينغين بألمانيا - مركز الاستشراق والدراسات الإسلامية

الوصول: ٣ شوال ١٤٣٨ - القبول: ٢٣ صفر ١٤٣٩

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وبيان النظام الأخلاقي لواحدٍ من أقدم الأديان التوحيدية والدين العرفاني الوحيد الذي ما زال حياً حتى عصرنا الراهن، وهو دين الصابئة المندائيين، وأسلوب البحث فيها وصفي تحليلي، حيث اعتمد الباحثون على المصادر المقدسة للصابئة وبالأخص كتاب الكنز العظيم "كنزا ربا" وتعاليم النبي يحيى (ع). بعد أن تطرق الباحثون إلى تدوين بحثٍ مقتضبٍ حول تاريخ الصابئة المندائيين ومعتقداتهم الدينية، بادروا إلى تحليل أصول النظام الأخلاقي لهم في إطار ثلاثة محاور هي الإلهيات و الأثر و بولوجيا والإستمولوجيا، ولدى استكشافهم وبيانهم لمبادئ النظام الأخلاقي الحاكم على هذا الدين، ركزوا البحث على المسائل الأنثروبولوجية والإستمولوجية له، وذلك ضمن نظرية القيم والأصول الأخلاقية والهدف الغائي للأخلاق. وفي نهاية البحث أثبتوا وجود أربعة أصولٍ أساسيةٍ للنظام الأخلاقي في هذا الدين تتطابق مع نظائرها في سائر الأديان بكلّ وضوح؛ وهذه الأصول عبارة عن محورية الأخلاق الإلهية والمحبة والمسؤولية الأخلاقية والقاعدة الذهبية.

كلمات مفتاحية: الصابئة المندائيين، النظام الأخلاقي، مبادئ الأخلاق، الأصول الأخلاقية، كنزا ربا

التقييد والخلاص برواية السانكهيو والنخجيران فى مشنوى

بخشعلى قنبرى / أستاذ مشارك فى فرع الأدبان والعرافان بجامعة آزاد الإسلامية - الجامعة المركزية فى طهران bghanbari768@gmail.com

الوصول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٧ - القبول: ١٠ جمادى الثانى ١٤٣٨

الملخص

من جملة المواضع والمضامين المكررة فى سلسلة النصوص العرفانية العالمية، بيان سبيل أو سبل خلاص الإنسان من المادة وبيان أسباب هبوط الإنسان وتقييده فى العالم السفلى، وهذا الموضوع حظى باهتمام من قبل مدرسة السانكهيو الفكرية فى الطريقة الدينية العرفانية لدى الهندوس، كما انعكس فى نصوص مختلف الكتب. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفكر مشترك بين جميع المدارس الفكرية فى الهند، وقد انعكس موضوعه فى آثار الشاعر مولوى (جلال الدين الرومى)، حيث جعل تقييد الإنسان وخلصه بأنه المضمون الأساسى لكلامه.

هناك تقارب واضح بين هاتين الرؤيتين، لأن تعاليم السانكهيو أكدت غاية التأكيد على مساعى الإنسان لأجل تحقيق الخلاص، فى حين أن مولوى اعتبر فى منظومته الفكرية أن الله تعالى له مكانة خاصة فى مسألة الخلاص؛ وأما بالنسبة إلى أوجه التشابه فيما بينهما، نقول: إن كلا الرؤيتين اعتبرتا خلاص الإنسان أمراً عالمياً وأنتروبولوجياً لكون فطرته وعالم حياته مقرونين بالغفلة، وهذا الأمر يؤدى إلى تقييده. ومن جملة العوامل العينية لهذا التقييد عبارة عن النهب والسلب البرجريتى والمعرفة الخيالية والجهل وأتباع النزوات والشهوات، فى حين أن الارتياض هو أحد السبل الكفيلة لكسب المعرفة بغية الخلاص فى معتقدات السانكهيو؛ كما أن السلوك لأجل لخلص مطروح فى كلا الفكرين، إلا أن كتاب مشنوى فيه رؤية كلية، بينما تعاليم السانكهيو فيها برنامج معين مثل اليوغا.

كلمات مفتاحية: الإنسان، التقييد، الخلاص، مولوى (جلال الدين الرومى)، السانكهيو

المعرفة الضامنة للنجاة على ضوء أحوال النفس المطمئنة وجيون موكتى فى مدرسة فيدانتا الفكرية

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

نورى سادات شاهنكيان / أستاذ مشارك فى فرع الأدبان والعرفان بجامعة الزهراء عليها السلام

الوصول: ٢ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

التعاليم العقائدية الخاصة بالنجاة فى النصوص الإسلامية والهندوسية المقدسة، تدلّ على خصائص وأحوال الناجين، ونستشفّ من وصف أحوال النفس المطمئنة فى القرآن الكريم إمكانية نجاة الإنسان قبل الموت؛ كما أنه فى مفهوم «الأبانشاد» الحى الحرّ (جيون موكتى) هو الآخر يطلق على الحرّ الذى يجربّ النجاة - الخلاص من آلام الوجود - وهو حى. المصادر المعتبرة لكلا المدرستين تؤكّد على امتلاك الناجين لتجارب وأحوال متشابهة وعلى الدور المحورى للمعرفة فى نيل الخلاص.

تمّ تدوين هذه المقالة بهدف استكشاف موضوع معرفة الناجين، حيث تضمّنت دراسةً مقارنةً لخصائص وأحوال «الحى الحرّ» و «النفس المطمئنة»؛ ومن هذا المنطلق فإنّ سرور ووعى الحى الحرّ، هو سرور ووعى محض؛ وهما لا يعتبران حقيقتين مختلفتين عن ذاته، لكنّ المعرفة وبهجة النفس المطمئنة هما حقيقتان مختلفتان، وسائر تجارب الإنسان وأحواله تعدّ ثمرةً لتجلّى الصفات الجمالية والجلالية للحقّ فى مرآة النفس.

كلمات مفتاحية: المعرفة، الحى الحرّ، النفس المطمئنة، النجاة، الأحوال.

The Redemptive Knowledge of the states of "Peaceful Soul" and *Jivanmukti* in the School of Vedanta

Nori Sadat Shahangiyani / Assistant Professor of Religions and Mysticism Department, Alzahra University n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

Received: 2017/04/30 - **Accepted:** 2017/09/17

Abstract

The soteriological teachings in the sacred texts of Islam and Hinduism represent the characteristics and conditions of the delivered. The features of the soul at peace (*mutma'inah*) referred to in the Qur'an indicate the possibility of attaining salvation before death. The concept of "the free living" (*Jivanmukti*) in Upanishads refers to a wise who experience salvation - i.e. emancipation from the suffering of the universe - in one's lifetime. The authentic source of either of the two traditions indicates that the delivered have similar experiences and conditions and a knowledge-based role in the attainment of salvation. Making a comparison between the characteristics and conditions of "the free living" and those of the "peaceful soul", this paper seeks to expound the issue of the delivered. The findings of this research show that happiness and awareness of "the free living" are absolute and they are not regard as a reality which is distinct from his/her soul whereas the happiness and awareness of peaceful soul constitute a distinct reality and they, like his/her experiences and conditions, are an outcome of the manifestation of the Divine attributes of Glory and Beauty in man's soul.

Key words: knowledge, the free living, peaceful soul, salvation, conditions.

Captivity and Emancipation according to Sankhya and Nakhjiran Masnavi

Bakhshali Qanbari / Assistant professor of department of religions and mysticism, Tehran Azad Islamic University, central unit
bghanbari768@gmail.com

Received: 2016/08/15 - **Accepted:** 2017/02/08

Abstract

The causes of man's descent and captivity in this world and finding the ways of man's emancipation from the matter are among the questions with which mystical texts the world over are concerned. This issue which is a source of interest to Sankhya School and related to the religious-mystical tradition of Hinduism, is reflected in that various texts of this school, and of course, it is a common thought to of all Indian schools. This issue is also raised by Rumi in his works, and man's captivity and emancipation represent the most important themes of Rumi's poems. There are significant differences and similarities between these two attitudes. With regard to emancipation Sankhya emphasizes on man's efforts, but the emphasis in Rumi's thoughts is on God. Regarding the similarities, we can say that both of them look at man's captivity as universal and anthropological issue, because man's nature and life are associated with negligence, which results in man's captivity. Among the objective factors of this captivity are: imaginary knowledge, ignorance, engagement in wishes. According to Sankhya self-discipline enable man to finds the ways and means of emancipation. Both sides regard spiritual wayfaring as a way of emancipation, but Rumi adopts a universal attitude while Sankhya has a specific program like Yoga.

Key words: human being, captivity, emancipation, Rumi, Sankhya.

An Analysis of the Moral Code of Manda'i Sabaeans

Aziz Savari / Ph.D. Student

azizsavari@gmail.com

Masoud Safaei Moghaddam /

safaei_m@scu.ac.ir

Seyyed Jalal Hashemi / Assistant Professor

hashemi@scu.ac.ir

Qeys Muqashqash al-Saadi / Professor University of Tübingen

drabsha@yahoo.com

Received: 2017/06/29 - **Accepted:** 2017/11/14

Abstract

This research seeks to investigate the moral code of one of the oldest monotheistic religions and only living mystical religion in the world, i.e. Manda'i Sabaeans. This paper cites Sabaeans' sources, specially '*Ginza Rba*' and 'The Book of John' using a descriptive-analytical method. It expounds the foundations of Sabaeans' moral code in theology, anthropology and epistemology and touches on their history and beliefs. The anthropology and epistemology of this religion should be the basis for studying the components of the moral code of this religion in order to discover its moral code. This paper concludes that "moral theism, affection, moral responsibility and the golden rule" are the four fundamental principles of Manda'i's moral code which is true of the moral systems of other religions.

Key words: Sabaeans, Manda'i, moral system, ethical principles, '*Ginza Rba*'.

The Reasons for the Heretical Characteristic of Movement in Christianity

Fatemeh Kiaie / Assistant Professor PNU

ft.kiaei@gmail.com

Received: 2016/03/11 - **Accepted:** 2017/09/06

Abstract

This article gives an account of one of the most important Christian feminine movements in the medieval age called Beguines and seeks to study the charge of heresy brought against them by defining the tradition and heresy of that period. Indigenous theology emerged after scholastic and monastic theology as a result of the use of local language instead of Latin, relying on mystical experiences instead of official sacred texts in the area of religions though, the transfer from the domination of the men of upper classes to the lower domination of the men of lower class and women and the dramatic increase in audiences. The Movement of the Beguines emerged when mystic women rejected the prohibitions of church and started a new collective religion life. They questioned the intervention of the church in the belief of salvation and developed a new approach to Christian theology and mysticism after studying the Bible, using intuition and preaching of their experiences in their mother tongue. Their main charges are: gaining freedom from the domination of the church, relying on no human reference source, the belief that man can achieve perfection and salvation in this world, ignoring the need for performing religious rituals, and teaching anti Catholic ideas.

Key words: heresy, tradition, church, The Beguines, Christian mysticism, Meister Eckhart.

An in-depth Analysis of the Moral Code in Catholic Church

Hassan Dinpanah / Ph.D. IKI

hasandinpanah@gmail.com

Received: 2016/12/25 - **Accepted:** 2017/06/22

Abstract

The relationship between morality and religious law is among the ambiguous issues in the New Testament. Catholic Church explains his view on this issue to resolve this ambiguity in the New Testament. This paper analyzes and examines the relationship between morality and religious law in Catholicism. Morality is considered a branch of theology. Catholic offers a new interpretation of the law based on grace and makes Christians to enjoy the freedom of not having to perform the traditional religious laws. The result of the research implies that according to Catholic teachings it is impossible to separate law from morality in as far as principles, sources and position are concerned, and the two are absolutely inseparable from one another. Therefore, it seems that giving the Catholic religion law the title of "moral code" will be alright.

Key words: morality, moral theology, law, natural law, moral law, Catholic.

From Christ the Shepherd to a Ruling Pope, and from the Ruling Pope to a Pope who Teaches

Ismail Alikhani / Assistant Professor IRIP

Ismailalikhani@gmail.com

Received: 2017/05/18 - **Accepted:** 2017/11/14

Abstract

Although Christianity did not have the ability to play a theoretical and practical role in politics and social activities until the fourth century, it -for some purposes - entered the social arena and took part in government activity. This brought about undesirable effects to Christian societies, which ended in the exclusion of the church from social life. This paper studies the causes and factors behind this sudden rise and exclusion. It seems that this end is ascribed to the fact that Christianity lacks political and social foundations. All prophets (as) took measures to establish a government when they found that the conditions were favorable, but no such conditions were prevailing in the time of Christ (as). The system which rests on two aspects - worldly and spiritual – in Christian theology, the similar example which is contained in Augustine's book "The City of God" and Aquinas' belief that a distinction should be drawn between political affairs, salvation and happiness all support this claim. Thus, although Christians entered the social and political arenas in theory and action, they returned to the standing point. They got themselves into a corner in the church and played the role of teachers of ethics because their entrance was accidental.

Key words: Christ, Christ the shepherd, Christianity, politics, social life.

The Authority of the Sources of Christian Theology: the Basis and Scope

Muhammad Haghani Fazl / Ph.D. Student PhD Student of Comparative Studies on Religions, the University of Religions and Denominations mohamadhaghani@gmail.com

Ahmad Reza Mefatah URD / Associate Professor University of Religions And Denominations

Received: 2017/05/01 - **Accepted:** 2017/10/07

mefatah555@gmail.com

Abstract

One of the questions which have been the special of Christian as well as the followers of the other religions is what reference source should be used to understand the idea of faith and formulate theological teachings? An investigation into Christian's works shows that they use four sources to expound and establish their doctrines and teachings, the Bible, tradition, intellect and experience. But these reference sources do not have the same status among the different groups, and the degree of the credibility and authority of each source is different. A study of Christian theology shows that the position of each in theological system is determined by the relationship of that source with divine illumination. For instance, Christian's belief that there is a special relationship between the Bible and divine illumination has led them to have this holy book as the main source of theology. But, in modern time the Bible is open to criticism and its authority is questioned and so some people consider intellect or experience as the main source of Christian theology. Presenting an account of the position and role of these sources in Christian theology, this paper seeks to explain the basis and scope the authority of these sources.

Key words: Christian theology, the Bible, tradition, intellect, experience, authority.

Abstract

Paradise as a Common Concept to the Qur'an and the Bible

Azadeh Abbasi / Assistant Professor of the Qur'an and Hadith Sciences, Shahr-e Rey (College of Tehran)

Abbasi.a@qhu.ac.ir

Received: 2017/09/06 - **Accepted:** 2018/02/18

Abstract

According to the teachings of divine religions, people's life continues after death. Although the belief in resurrection physical or spiritual is considered as one of the important pillars of divine religions, the attitude to the way of life in the hereafter is different. As one of the important constituents of the life in the hereafter, paradise is one of the doctrines about which Islam and Christianity have a lot in common. Paradise is the abode in which the righteous are admitted. Although divine religions explicitly mention the high position of paradise, they do not say what its place look like. There are many differences of opinion about the issue of marriage in paradise. Although, have a lot in common about Adam and Eve's paradise divine religions, there are many different of opinion between them about what is looks like. This research seeks to discuss the similarities and differences of opinion between Islam and Christianity about paradise. The dubious idea which the presented paradise in the Qur'an is consistent with the desire and lust of era of revelation is rejected.

Key words: divine religions, Islam, Christianity, paradise, blessings of paradise.

Table of Contents

Paradise as a Common Concept to the Qur'an and the Bible /Azadeh Abbasi7

**The Authority of the Sources of Christian Theology: the Basis and Scope /
Muhammad Haghani Fazl / Ahmad Reza Mefatah 21**

**From Christ the Shepherd to a Ruling Pope, and from the Ruling Pope to a
Pope who Teaches / Ismail Alikhani..... 41**

**An in-depth Analysis of the Moral Code in Catholic Church / Hassan
Dinpanah..... 57**

**The Reasons for the Heretical Characteristic of Movement in Christianity /
Fateme Kiaie 77**

**An Analysis of the Moral Code of Manda'i Sabaeans / Aziz Savari / Masoud
Safaei Moghaddam / Seyyed Jalal Hashemi / Qeys Muqashqash al-Saadi 97**

**Captivity and Emancipation according to Sankhya and Nakhjiran
Masnavi / Bakhshali Qanbari..... 115**

**The Redemptive Knowledge of the states of "Peaceful Soul" and
Jivanmukti in the School of Vedanta / Nori Sadat Shahangiyan 131**

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.9, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2018

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Hussein*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Hussein:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor .College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd. 'Qum 'Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
