

معرفت ادیان

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ /
کمسیون 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

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

عضای 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

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

http://eshop.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی

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، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ 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

1. 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.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. 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 با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه 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.
1. 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 مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. 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.
 5. 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 استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ 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

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

بررسی تطبیقی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امامیه و کاتولیک / ۷

کله مصطفی آزادیان / امیر خواص

بررسی حقوق جانداران در اسلام و زرتشت؛ با تأکید بر جهان‌بینی‌ها / ۲۵

کله محمد مالانی / محمدجواد اصغری

نقد کتاب مقدس: خاستگاه تاریخی - معرفتی و تأثیر آن بر مطالعات قرآنی / ۴۵

کله نفیسه امیری دوماری / جعفر نکونام

بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر / ۶۵

کله جواد قلی‌پور / یوسف دانشورنیلو

دین و دولت در اندیشه ژان کالون / ۸۷

بهروز حدادی

تجلی در اندیشه ویشنوبی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟ / ۱۰۵

کله سعید گراوند / مظاهر احمد تویی

بررسی انتقادی شبکه شعور کیهانی در عرفان حلقه و مقایسه آن با ... / ۱۲۹

کله سیدشهاب‌الدین عودی / مهدی فرمانیان

نقد و بررسی شخصیت زوربای بودا؛ انسان آرمانی اوشو / ۱۴۹

حمید مریدیان

ملخص المقالات / ۱۶۷

Abstracts / ۱۸۲

بررسی تطبیقی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امامیه و کاتولیک

مصطفی آزادیان / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* mustafaazadian@ Gmail.com

امیر خواص / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* Amirkhavas@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

چکیده

اخلاق یکی از بخش‌های مهم مذهب امامیه و کلیسای کاتولیک است. این دو آیین، پیروان خود را به اخلاقی زیستن و رعایت مؤلفه‌های آن دعوت می‌کنند. از نگاه امامیه و کاتولیک، اخلاقی زیستن شرط نیل به رستگاری و رهایی از شقاوت ابدی است. پرسشی که باید مورد تحقیق قرار گیرد این است که اخلاقی زیستن، به چه معنا و بر چه مؤلفه‌هایی استوار است؟ عناصر سازنده آن کدام‌اند؟ این مقاله با رویکرد تطبیقی، به بررسی مفهوم اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که وجوه تشابه و تمایز میان این دو آیین وجود دارد: هم امامیه و هم کاتولیک، «عامل» و «عمل» اخلاقی را دو عنصر سازنده اخلاقی زیستن به‌شمار می‌آورند و در مفهوم اخلاقی زیستن نیز تلقی نسبتاً یکسانی میان آن دو وجود دارد. اما در شاخصه‌های دو عنصر سازنده و نیز در مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی آنها تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاقی زیستن، مؤلفه‌های اخلاقی زیستن، عامل اخلاقی، عمل اخلاقی، امامیه، کاتولیک.

معناشناسی اخلاقی زیستن

الف. امامیه

«اخلاق»، جمع واژه‌های خُلُق و خُلُق، در لغت به معنای سنجیه، خوی، نیرو و سرشت باطنی انسان، اعم از پسندیده و ناپسند است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه خلق؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل واژه خلق). خُلُق و خَلَق، هر دو از یک ریشه است، ولی خُلُق شکل درونی انسان است و به سرشت و باطن او اشاره دارد که با بصیرت قابل درک است و خَلَق شکل و صورت ظاهری انسان است که با چشم دیده می‌شود (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه خلق). ابن‌منظور می‌نویسد: «الخُلُق بضم اللام و سکونها و هو الدین و الطبع و السَّجِیة و حقیقته انه لصور الانسان الباطنه و هی نفسه و اوصافها و معانیها المختصه بها بمنزله الخَلق لصورته الظاهره و اوصافها و معانیها و لها اوصاف حسنه و قبیحه» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ذیل واژه). پیامبر اعظم ﷺ، با تفکیک میان خَلَق و خُلُق، خطاب به یکی از مسلمانان فرمود: «انک امرء قد احسن الله خلقک فاحسن خلقک» (قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۷۷). همچنین در دعاهای ایشان آمده است: «اللهم حسن خلقی و خُلُقی» (همان، ص ۶۸۰). بنابراین، همان‌گونه که شکل ظاهری انسان ممکن است زشت یا زیبا باشد، باطن او نیز به‌واسطه خَلقیات و اوصاف و ویژگی‌های آن، ممکن است زشت و زیبا، پسندیده و یا ناپسند باشد (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۵۱).

اخلاق در اصطلاح علمای اخلاق، به ملکات و صفات راسخ نفسانی اطلاق می‌شود که افعال متناسب با آنها، بی‌درنگ و با سرعت انجام می‌شود (همان). در توضیح معنای اخلاق باید گفت: کیفیات نفسانی انسان به دو قسم «حال» و «ملکه» تقسیم می‌شوند. کیفیت نفسانی، اگر در نفس راسخ و پایدار نباشد، «حال» و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد «ملکه» خوانده می‌شود. «حال» سریع‌الزوال و زودگذر است، اما «ملکه» بر اثر تکرار، تمرین و عادت، در نفس ثابت و مستقر است و به‌کندی زایل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵؛ طوسی، ۱۳۵۶، ص ۶۴؛ نراقی، بی‌تا، ص ۴۶). بنابراین، اخلاق عبارت است از: ملکات نفسانی و هیئات روحی که موجب می‌شود کارها، زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلِّق به اخلاق خاص، صادر شود. همان‌گونه که صاحبان صنعت‌ها و حرفه‌ها به سهولت، کار خود را انجام می‌دهند، صاحبان ملکات فاضله و رذیله هم به سهولت، کار خوب یا بد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۷۳). برخی اندیشمندان امامیه معتقدند: اخلاق هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد بشود؛ چه آن صفت نفسانی به صورت پایدار باشد و چه به صورت ناپایدار. مطابق این معنا، همه کارهای اختیاری و ارزشی انسان، در گستره اخلاق جای می‌گیرد و اخلاق شامل ملکات و

صفات پایدار نفسانی، حالات و صفات ناپایدار نفسانی، و همه کارهای ارزشی انسان است، که متصف به خوب و بد می‌شوند و می‌توانند برای نفس انسانی کمالی را فراهم آورند، یا موجب پیدایش رذیلت و نقصی در نفس شوند (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰).

بر اساس تعریف اخلاق، مراد از «اخلاقی زیستن» روشن می‌شود. اخلاقی زیستن، یعنی شخص دارای صفات، حالات و ویژگی‌های اخلاقی، اعم از ملکات و غیر ملکات، باشد و در زندگی با آگاهی و اختیار خود، کارهای ارزشی، که متصف به خوب و بد می‌شوند و می‌توانند برای نفس کمالی را فراهم کنند و یا موجب پیدایش نقصی در آن شوند، انجام دهد. اخلاقی زیستن، هم جنبه مثبت دارد و هم جنبه منفی. جنبه مثبت، این است که انسان دارای فضائل، حالات و صفات خوب اخلاقی باشد و به تبع آنها، کارهای ارزشی و خوب اخلاقی انجام دهد. اما جنبه منفی، این است که انسان دارای رذائل، حالات و صفات زشت اخلاقی باشد و به تبع آنها، کارهای غیرارزشی و زشت انجام دهد.

ب. کاتولیک

«اخلاق» در کاتولیک بدان معناست که انسان در درون نفس خود، اوصاف و ملکات فضیلت‌مند داشته باشد و در بیرون، مطابق با آن اوصاف خوب درونی، کارهای نیک را انتخاب و انجام می‌دهد: فضیلت عبارت است از: گرایش مدام و راسخ به انجام دادن خیر، و برای شخص این امکان را فراهم می‌کند که ... اعمال نیک به جا آورد، انسان فضیلت‌مند با تمام قوای حسی و روحی‌اش رو به سوی نیکی دارد؛ او در پی نیکی است و آن را در اعمال واقعی‌اش انتخاب می‌کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف ۱۸۰۳).

فضایل اخلاقی با تلاش آزادانه به دست می‌آیند. فضائل هم میوه اعمال خوبند و هم بذری هستند برای انجام اعمال اخلاقاً خوب. از نگاه کاتولیک، فضائل اخلاقی همه قوای انسان و سراسر وجود او را برای مشارکت در محبت الهی آماده می‌کنند و شخص را به سوی هدف «اخلاقی زیستن» سیر می‌دهند. هدف اخلاقی زیستن، این است که شخص در محبت الهی مشارکت کند و تلاش کند از طریق زندگی بر اساس ایمان و فضائل اخلاقی، به خداوند شبیه شود: «هدف یک زندگی فضیلت‌مند این است که شبیه خدا بشویم» (فیلیپیان ۴: ۸). هدف، احساس تماس انسان با خدا و اتحاد پیوسته با اوست. البته، عارفان مسیحی جدایی بین خالق و مخلوق را امری قطعی می‌دانند. منظور آنان از وحدت با خدا، اتحاد روحانی خالق و مخلوق در محبت و اراده است. هدف، ارتباط بی‌واسطه بین انسان و خداست، هدف اتصال به وجود نامحدود الهی است (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۴۲-۳۴۳).

حضرت عیسیٰ علیه السلام در «موعظه روی کوه» به زیبایی به اهمیت فضائل اخلاقی و اهداف و نتایج آنها اشاره می‌کند:

خوشا به حال مسکینان در روح؛ زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است. خوشا به حال ماتمیان؛ زیرا ایشان تسلی خواهند یافت. خوشا به حال حلیمان؛ زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد. خوشا به حال گرسنگان و تشنگان عدالت؛ زیرا ایشان سیر خواهند شد. خوشا به حال رحم‌کنندگان؛ زیرا بر ایشان رحم کرده خواهد شد. خوشا به حال پاک‌دلان؛ زیرا ایشان خدا را خواهند دید. خوشا به حال صلح‌کنندگان؛ زیرا ایشان پسران خدا خوانده خواهند شد. خوشا به حال زحمت‌کشان برای عدالت؛ زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است. خوشحال باشید؛ چون شما را فحش گویند و جفا رسانند و به خاطر من هر سخن بدی بر شما کاذبانه گویند. خوش باشید و شادی عظیم نمائید؛ زیرا اجر شما در آسمان عظیم است؛ زیرا که به همین‌طور بر انبیای قبل از شما جفا می‌رسانیدند. ... همچنین بگذارید نور شما بر مردم بتابد تا اعمال نیکی شما را دیده پدر شما را که در آسمان است تمجید نمایند (متی ۵: ۱۶۱).

کاتولیک معتقد است: فضائل بر دو قسم است: فضائل انسانی فضائل الهی. فضائل انسانی شیوه‌های راسخ، گرایش‌های پایدار، کمالات معمول عقل و اراده هستند که بر اعمال ما حاکم هستند و تمایلات ما را نظم می‌بخشند. رفتار ما را مطابق با عقل و ایمان هدایت می‌کنند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف ۱۸۰۴). از میان فضائل انسانی، چهار فضیلت اصلی و نقش محوری دارند و فضائل دیگر در گرداگرد آنها قرار دارند. این چهار فضیلت عبارتند از: خردمندی، عدالت، بردباری و میانه‌روی (همان، پاراگراف، ۱۸۰۴-۱۸۰۵). تقریر دیگری از این فضایل عبارتند از: حکمت، عدالت، شجاعت و عفت (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۰۴).

اما فضائل الهی، فضایی هستند که فضائل انسانی در آنها ریشه دارند و قوای آدمی را برای مشارکت در طبیعت الهی تنظیم می‌کنند. این فضایل، مستقیماً به خدا مرتبط می‌شوند. فضائل الهی، اساس فعالیت اخلاقی مسیحی‌اند و به آن حیات می‌بخشند و آن را متمایز می‌گردانند. فضائل الهی، به همه فضائل اخلاقی شکل و جان می‌بخشند. این فضائل را خدا در نفوس مؤمنان دمیده است تا ایشان را بتواند کند که چون فرزندش عمل کنند و برای زندگی ابدی شایستگی یابند. آنها میثاق حضور و عمل روح‌القدس در قوای انسان‌ها هستند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف، ۱۸۱۲-۱۸۱۳). فضائل الهی سه چیز هستند: ایمان و امید و محبت (اول‌قرن‌تین ۱۳: ۱۳).

در میان اوصاف و ملکات درونی عامل، فضیلت محبت در فراز قرار دارد و مهم‌ترین ویژگی قلمداد می‌شود. مطمئناً این فضیلت تنها از کسانی به نحو کامل صادر خواهد شد که درونشان از گناه و آلودگی‌ها پاک باشد.

حضرت عیسی علیه السلام، به مسیحیان آموخته است که تورات و کتب انبیای پیشین، در دو توصیه خلاصه می‌شود: «نخست اینکه خداوند، خدای خود را به تمام دل و تمام نفس و تمام توانایی و تمام فکر خود محبت نما. دوم اینکه، همسایه خود را چون نفس خود محبت نما» (متی ۲۲: ۳۷-۳۹؛ مرقس ۱۲: ۳۰-۳۱؛ لوقا ۱۰: ۲۷). پولس رسول، در اهمیت این دو فرمان می‌گوید: «اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علوم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم، به حدی که کوه‌ها را نقل کنم و محبت نداشته باشم، هیچ هستم و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم، بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم، هیچ سود نمی‌برم» (رساله اول به قرنتیان ۱۳: ۳-۲). بنابراین، مهم‌ترین فضیلت داشتن محبت درونی است؛ محبتی که در راستای محبت خدا قرار دارد و هماهنگ با آن عمل می‌کند.

در برابر این هفت فضیلت، هفت گناه قرار دارد: غرور، آز، حسد، خشم، شهوت، شکم‌بارگی و تنبلی (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۰۴). در نتیجه، اخلاقی زیستن در کاتولیک، بدان معناست که شخص اولاً، درون خود را از اوصاف و ملکات زشت اخلاقی پاک و به اوصاف و صفات خوب اخلاقی آراسته گرداند. ثانیاً، در رفتارهای بیرونی خود، مطابق فضائل نیکوی اخلاقی عمل کند و از انجام اعمال زشت اجتناب ورزد. اخلاقی زیستن دو ساحت درونی و بیرونی شخص را دربر می‌گیرد.

مؤلفه‌های اخلاقی زیستن

الف. دیدگاه امامیه

از نگاه امامیه، اخلاقی زیستن دو عنصر سازنده دارد: «عامل» و «عمل» اخلاقی. هریک از این دو عنصر، شاخصه‌هایی دارند که به طور جداگانه و به ترتیب آنها را بررسی می‌کنیم:

۱. در ارتباط با عامل اخلاقی

ثمره بحث درباره مؤلفه‌های عامل اخلاقی این است که شخصی که واجد شرایط و شاخصه‌ها باشد، نسبت به کارهای خود مسئول است؛ یعنی اگر کار مثبت و خوب انجام دهد، ستایش می‌شود و از خداوند پاداش دریافت می‌کند. اما اگر کار بد انجام دهد، مورد توبیخ و سرزنش قرار گرفته، کیفر خواهد دید. حال باید دید عامل اخلاقی دارای چه مؤلفه‌هایی است:

- عقل و آگاهی یا امکان تحصیل آگاهی

عامل اخلاقی کسی است که قوه عقلانی دارد. بنابراین، اگر کسی فاقد این مشخصه باشد، عامل اخلاقی به‌شمار نمی‌آید. قوه عقلانی آگاهی و یا امکان تحصیل آن را برای شخص فراهم می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق،

ص ۱۱۷). آگاهی عامل اخلاقی نسبت به خوبی و بدی عمل مرهون و مسبوق به قوه عقلانی اوست. فرد، آن‌گاه مسئولیت اخلاقی خواهد داشت که نسبت به خوبی آنچه باید انجام دهد و چگونگی انجام آن، و نیز نسبت به بدی آنچه باید ترک کند، آگاه باشد و یا امکان آگاهی لازم را داشته باشد؛ یعنی در موقعیت و وضعیتی باشد که بتواند این علم را تحصیل کند(همان، ص ۱۱۶-۱۱۷). انسان‌هایی که به وظایف اخلاقی خود بالفعل علم ندارند، اما امکان تحصیل چنین علمی برایشان وجود داشته باشد، نسبت به اعمال خود مسئولیت اخلاقی دارند. در مقابل، کسانی که امکان دستیابی به چنین علمی را نداشته باشند، فاقد مسئولیت اخلاقی خواهند بود(دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹، ص ۷۶). به همین دلیل، فیلسوفان اسلامی در بحث از شرایط تحقق عمل اختیاری، معتقدند: شخص عامل برای اینکه کار اختیاری انجام دهد، ابتدا باید بتواند آن کار را درست تصور کند. وقتی همه جوانب کار را تصور کرد، و به این تصدیق رسید که انجام آن کار برایش مفید است و می‌تواند وی را در نیل به کمال اخلاقی یاری رساند، در این صورت شوق به انجام آن کار پیدا می‌کند. پس از ایجاد شوق، نوبت به اراده می‌رسد؛ یعنی آن کار را اراده می‌کند و انجام می‌دهد. از این‌رو، اگر عامل اخلاقی در مرحله پیشین، به تصدیق حصول فایده نرسد و یا تصدیق کند که انجام آن عمل برایش ضرر دارد، آن عمل را انجام نخواهد داد. به هر حال، هم انجام عمل و هم ترک اختیاری آن، باید آگانه باشد(طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶).

- قدرت

عامل اخلاقی، کسی است که توانایی انجام عمل اخلاقی و یا توانایی ترک آن را دارد. این مؤلفه در کتاب و سنت مورد تأکید قرار گرفته است: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶). اندیشمندان امامیه نیز به تبیین آن پرداخته، دلایلی مانند قبح تکلیف بمالایطاق را بیان کرده‌اند(سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ صدر، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۵-۲۴۰).

گفتنی است، در صورتی که ادای تکلیفی مستلزم تهیه ابزار، وسایل و مقدماتی باشد، مکلف باید از عهده آن مقدمات هم برآید. در غیر این صورت، در واقع، مکلف نسبت به آن وظیفه و تکلیف قدرت و توانایی نخواهد داشت(مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۸-۱۱۹).

- آزادی و اختیار

مؤلفه مهم دیگر اینکه عامل اخلاقی در انجام کارهای اخلاقی خود، آزادی و اختیار داشته باشد. کار اختیاری به کارهایی گفته می‌شود که از روی علم، اراده و انتخاب از عامل اخلاقی صادر شود.

فیلسوفان امامیه، به عاملی که راه‌های گوناگونی در برابر خود داشته باشد و با سنجش از میان آنها، یکی را برگزیند، «فاعل بالقصد» می‌گویند. این قصد و گزینش، به فاعل‌هایی اختصاص دارد که پیش از انجام دادن کار، تصور، سپس تصدیق به فایده کار، سپس شوق به انجام کار پیدا می‌کنند. در نهایت، تصمیم می‌گیرند آن کار را انجام دهند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۷). بنابراین، اختیار و آزادی به معنای قدرت تصمیم‌گیری و توانایی برگزیدن انجام یک کار، از میان کارهای متعدد است. این اختیار با انتخاب، قصد و گزینش برابر است و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر و به‌طور کلی، ملاک مسئولیت اخلاقی به‌شمار می‌رود (همان).

- نیت و قصد

عامل اخلاقی، کسی است که کارهای خود را با نیت و قصد اخلاقی انجام می‌دهد. نیت از اعمال نفسانی و جوانحی انسان است. حقیقت آن توجه نفس به آن غایت نهایی است که از انجام کار در نظر می‌گیرد. از نگاه امامیه، اعمال انسان تابع شاکله نفس است. چنان‌که در قرآن آمده است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)؛ بگو هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می‌کند و پروردگار شما به هر که راه‌یافته‌تر باشد، داناتر است. مراد از «شاکله»، همان ملکات راسخ و پایدار در نفس است. ملکات شاکله اولیه نفس و نیت شاکله ثانویه آن هستند و اعمال تابع آنهاست. کسی که دارای حبّ جاه و ریاست است و این حبّ ملکه نفسانیه و شاکله روح او شده باشد، غایت آمالش رسیدن به آن مطلوب خواهد بود؛ اعمالی که این شخص انجام می‌دهد، تابع همان غایت است. تنها به این نیت و قصد انجام می‌دهد که به آن مطلوب و غایت نفسانی، یعنی جاه و مقام واصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴).

بهترین نیت و قصد در انجام و یا ترک هر عملی، نیت نیل به قرب الهی و کسب رضایت خداوند است. به همین دلیل، اگر عامل از روی غفلت، خطا، سهو و عادت کاری را انجام دهد و یا اینکه قصدی غیر از رضای خداوند داشته باشد، این شاخصه مخدوش می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۹۵). نیت کسب رضایت الهی، زمانی از عامل اخلاقی متمشّی می‌شود که عامل به خداوند ایمان داشته باشد. کسی که خدا را نشناخته و به او ایمان نیاورده باشد، هرگز نمی‌تواند به چنین قصد و نیتی دست یابد. بنابراین، از نظرگاه اسلام، ارزش اخلاقی کار، به نیت و ارزش نیت نیز در ایمان ریشه دارد. به همین دلیل، خداوند می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷)؛ هر کس از مرد یا زن کار شایسته کند و

مؤمن باشد قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد.

۲. در ارتباط با عمل اخلاقی

عمل انسان، وقتی عمل اخلاقی است که دارای شاخصه‌های ذیل باشد:

- برخوردار از نیت نیکو

عملی اخلاقی آن است که با نیت و قصدی نیکو انجام شده باشد. نیت به عمل انسان روح و حقیقت می‌بخشد: «أثما الأعمال بالنیات و لكل امرء ما نوى» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰؛ ص ۳۱۲)؛ ارزش اعمال وابسته به نیت افراد است و برای انسان فقط آنچه نیت کرده است باقی می‌ماند. نیت جایگاهی برتر از خود عمل دارد: «نیت المؤمن خیر من عملیه» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۸۴)؛ نیت مؤمن از عملش برتر است. نیت، صورت کامله عمل و فصل محصل اوست، و صحت و فساد و کمال و نقص اعمال به آن است؛ چنانچه عمل واحد به واسطه نیت، گاهی تعظیم و گاهی توهین است و گاهی تام و گاهی ناقص است. گاهی از سنخ ملکوت اعلی و صورت بهیة جمیله دارد و گاهی از ملکوت اسفل و صورت موحشه مدهشه دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴).

- تناسب میان عمل و نیت

عمل اخلاقی، باید با نیت و قصد عامل اخلاقی تناسب داشته باشد. برای مثال، اگر قصد عامل، کسب خشنودی خداوند است، باید کارهایی که مورد رضایت خداوند است، انجام دهد. بنابراین، هر قصدی تنها با نوع خاصی از عمل سنخیت و تناسب دارد. برای نمونه، با تجاوز به حرمت و اموال دیگران، و یا با دروغ و خیانت در امانت، نمی‌توان رضایت و خشنودی خداوند را به دست آورد (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷).

- حسن ذاتی عمل

یکی دیگر از مؤلفه‌های عمل اخلاقی، این است که عمل بذاته خوب و حسن باشد. ذات عمل کمال آفرین باشد و مدح عقلا را برانگیزد. مانند شجاعت در برابر دشمنان. اما عملی مانند سرقت از اموال ثروتمندان، به نیت کمک به نیازمندان، هیچ ارزش اخلاقی نخواهد داشت؛ چراکه سرقت ذاتاً عملی بد و قبیح است.

ج. دیدگاه کاتولیک

از نگاه کاتولیک، همانند امامیه، اخلاقی زیستن بر دو عنصر سازنده «عامل» و «عمل» اخلاقی توقف دارد. در واقع، اخلاقی زیستن دارای دو ساحت درونی و بیرونی است. البته، ساحت درونی آن، مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر از ساحت بیرونی است؛ زیرا به اعتقاد کاتولیک، انسان از درون نجس می‌شود و نه از بیرون: «زیرا از درون دل انسان صادر می‌شود، خیالات بد، زنا، فسق و قتل و دزدی؛ و طمع، خبثت، مکر، شهوت‌پرستی، چشم بد، کفر، غرور و جهالت. تمامی این چیزهای بد از درون صادر می‌گردد و آدم را ناپاک می‌گرداند» (مرقس ۷: ۲۱-۲۳). براین اساس، اخلاقی زیستن هیچ‌گاه صرفاً در انجام دادن اعمال به ظاهر درست اخلاقی محصور نخواهد شد، بلکه باید از قلبی ملامال از ایمان و محبت الهی صادر گردد. به همین دلیل، حضرت عیسی علیه السلام به آن دسته از یهودیانی که به اطاعت خشک و ظاهری از احکام شریعت اکتفا کرده، دل خود را به فضائل اخلاقی همچون ایمان، محبت و عدالت آراسته نکرده بودند، می‌فرماید: «وای بر شما از کاتبان و فریسیان ریاکار که نعناع و شیب [شوید] و زیره را عشر می‌دهید و اعظم احکام شریعت؛ یعنی عدالت و رحمت و ایمان را ترک کرده‌اید. می‌بایست آنها را بجا آورده، این را نیز ترک نکرده باشید» (متی ۲۳: ۲۳). بنابراین، شخص باید ابتدا درون را از تخیلات، حالات و اوصاف بد و رذیله تخلیه نماید، تا بتواند اوصاف نیکو و در مرحله بعد اعمال نیکو ببار آورد. همچنانکه عیسی مسیح می‌فرماید: «ای فریسی کور اول! درون پیاله و بشقاب را طاهر ساز تا بیرونش نیز طاهر شود. وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که چون قبور سفید شده می‌باشید که از بیرون نیکو می‌نماید، لیکن درون آنها از استخوان‌های مردگان و سایر نجاسات پر است. همچنین شما نیز ظاهراً به مردم عادل می‌نمائید، لیکن باطناً از ریاکاری و شرارت مملو هستید» (متی ۲۳: ۲۶-۲۸).

برای اینکه شخص و عمل او در دامنه اخلاقی زیستن جای بگیرند، باید دارای مؤلفه و شاخصه‌هایی باشند که در اینجا بدان‌ها می‌پردازیم:

۱. در ارتباط با عامل اخلاقی

- عقل و آگاهی

عامل اخلاقی، عاقل و خردورز است. «خدا آدمی را موجودی عاقل آفرید و به او کرامت کسی را عطا کرد که می‌تواند اعمالش را اجرا و ضبط و مهار کند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف ۱۷۳۰). خردورزی، به دانش و معرفت می‌انجامد. از این رو، عامل خردمند کارهای خود را آگاهانه انجام می‌دهد.

- قدرت و اختیار

عامل اخلاقی، اختیار و آزادی دارد. آزادی عبارت است از: قدرت عمل کردن یا نکردن، انجام دادن این یا آن و نیز به جا آوردن اعمال آگاهانه با مسئولیت خود شخص این قدرت از خرد و اراده سرچشمه می‌گیرد (همان، پاراگراف ۱۷۳۱). آزادی سبب می‌شود که آدمی تا آنجا که اعمالش ارادی‌اند، مسئول اعمال خویش باشد. به همین دلیل، «جهل، غفلت، اکراه، ترس، عادت، دلبستگی‌های شدید و دیگر عوامل روان‌شناختی یا اجتماعی، می‌توانند قابلیت اسناد و مسئولیت در قبال یک عمل را کاهش دهند یا حتی رفع کنند» (همان، پاراگراف ۱۷۳۴).

کاتولیک معتقد است: عامل اخلاقی از این شاخه‌ها برخوردار است؛ زیرا خداوند در ابتدا انسان را شبیه و به صورت خود آفریده بود. شباهت انسان به خدا، تنها در ساحت روح و اندیشه بود، نه در ساحت جسم. خداوند به انسان عقل داد تا بتواند استدلال کند، قلب داد تا با آن محبت کند، اراده داد تا کارهای نیکو انجام دهد. روح داد تا بتواند با آن با خدا معاشرت و دوستی داشته باشد. انسان به صورت خدا آفریده شد تا بتواند خدا را بشناسد و با او ارتباط پیدا کند (میلر، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹)، خداوند انسان را به صورت خود آفرید و به او فکر، احساس و اراده داد تا بتواند آزادانه خدا را حمد و ستایش کند. او را بپرستد و با ایمان، وفاداری و قدرشناسی او را خدمت کند (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۱، ص ۵۰۴).

در نتیجه، انسان در ابتدای خلقت، ذاتاً پاک و کاملاً مختار آفریده شده بود؛ یعنی می‌توانست زندگی پاک و خداپسندانه را دنبال کند و یا به گناه و نافرمانی آلوده گردد. اصل آزادی و اختیار، به روشنی در این فقرات بیان شده است: «بین، من امروز برکت و لعنت را پیش شما می‌گذارم» (تثنیه ۱۱: ۲۶)؛ «بین، من امروز زندگی و خوبی و مرگ و بدی را پیش روی تو گذاشته‌ام» (تثنیه ۳۰: ۱۵).

کاتولیک معتقد است: حضرت آدم و حوا علیهم‌السلام از اصل اختیار و آزادی خود سوءاستفاده کردند و با خوردن میوه درخت ممنوعه، از خدا نافرمانی کرده، به گناه آلوده شدند. در مسیحیت، به این نافرمانی، که به سقوط حضرت آدم و حوا منجر شد، «گناه اولیه» (Original sin) یا گناه اصلی گفته می‌شود (دیکشنری آکسفورد کلیسای مسیحی، ۲۰۰۵). این گناه، به فرزندان آن دو سرایت کرد، به گونه‌ای که همه آنها با حالتی گناه آلود به دنیا می‌آیند. همین امر، موجب شد که آنها نمی‌توانند اخلاقی زندگی کنند. پولس، در رساله خود به رومیان می‌نویسد:

زیرا می‌دانم که در من یعنی در جسم هیچ نیکویی ساکن نیست؛ زیرا که اراده در من حاضر است. اما صورت نیکی کردن نمی‌تواند آن نیکویی را که می‌خواهم نمی‌کنم، بلکه بدی را که نمی‌خواهم

می‌کنم. پس چون آنچه را نمی‌خواهم می‌کنم، من دیگر فاعل آن نیستم، بلکه گناه که در من ساکن است (رومیان، ۷: ۱۸-۲۰).

در نامه به رومیان می‌نویسد: «وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و موجب شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه، همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت؛ چون انسان‌ها همه گناه کردند» (رومیان ۵: ۱۲-۱۹). آگوستین معتقد است: گناه اولیه و سقوط حضرت آدم موجب شد، اراده انسان‌ها در ارتکاب بدی آزاد باشد. اما در انجام کارهای خوب، آزادی نداشته، به فیض خداوند نیازمند باشد. از نگاه او، گناهی که از آدم به ما رسیده، گرایش به گناه است و ما به تنهایی قادر نیستیم به سوی خدا بازگردیم. تنها چاره کار فیض و لطف خداست که در مسیح ظهور کرده است (باسپرس، ۱۳۶۳، ص ۸۷ و ۹۱). گناه اصلی، همچنین سبب تیرگی ذهن انسان شد که موجب شد انسان نتواند به درستی فکر کند و از خرد خود بهره ببرد. همچنین اراده انسان نیز ضعیف شد. در نتیجه نه می‌تواند بیماری‌های خود را تشخیص دهد، و نه می‌تواند آنها را درمان کند (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵). همه گناهایی که انسان‌ها مرتکب می‌شوند، نماد بیرونی همان فساد است که در اثر گناه اولیه در طبیعت بشر به وجود آمده است (استات، بی‌تا، ص ۶۸).

بنابراین، به اعتقاد کاتولیک، گناه نخستین، وضعیت اولیه انسان را که به صورت خدا آفریده شده بود، دچار آسیب کرد و به همه شاخصه‌هایی که در عامل اخلاقی وجود داشت، خدشه وارد ساخت. ذهن، اراده، احساسات و امیال انسان، در زیر سیطره گناه قرار گرفت و کارکرد اولیه خود را از دست داد. در این حال، اخلاقی زیستن مقدور نخواهد بود، مگر اینکه خداوند از روی لطف و محبت خود چاره‌ای بیندیشد و خدا همین کار را هم کرد. خداوند از روی محبت، فرزند یگانه خود عیسی مسیح علیه السلام را فرستاد تا بنی‌آدم را از آثار گناه اصلی برهاند: «زیرا خداوند جهان را این قدر محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که به او ایمان آورد، هلاک نگردد، بلکه حیات جاودانی یابد؛ زیرا خدا پسر خود را در جهان نفرستاد تا بر جهان داوری کند، بلکه تا به وسیله او جهان نجات یابد» (یوحنا ۳: ۱۶-۱۷). شرط بهره‌مندی از فیض عیسی مسیح، این است که شخص به آن حضرت ایمان بیاورد. با ایمان، وضعیت آسیب‌دیده، جبران و انسان دوباره به وضعیت نخستین خود بازمی‌گردد (انس الامیر کانی، ۱۲۶۸ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ تیسین، بی‌تا، ص ۱۹۶). بنابراین، از نگاه کاتولیک، انسان‌های متدین مسیحی، دارای همه شاخصه‌های عامل اخلاقی هستند. به همین جهت، در قبال کارهای خود مسئولیت اخلاقی دارند.

۲. در ارتباط با عمل اخلاقی

کاتولیک معتقد است: عمل اخلاقی دارای سه مؤلفه است که به عنوان «منابع» و یا «عناصر سازنده» عمل اخلاقی مطرح هستند:

- موضوع

عامل اخلاقی باید آگاهانه، موضوعاتی را برای اراده و عمل انتخاب کند که مطابق با خیر واقعی باشد. انتخاب عمل خیر، نشان از اراده خیر دارد. انتخاب برخی از اعمال مشخص، همیشه خطاست؛ زیرا انتخاب این نوع اعمال، مستلزم فساد اراده، یعنی شر اخلاقی است. برخی اعمال به خودی خود، به دلیل موضوعشان ذاتاً ناروا هستند. مانند کفر، شهادت دروغ، قتل عمد و زنا. نمی‌توان عمل بدی را برای کسب نتیجه خوب انجام داد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف ۱۷۵۱ و ۱۷۵۵).

- هدف و نیت

نیت بر خلاف موضوع، در اختیار فاعل فعل است. نیت حرکت اراده به سوی غایت است. نیت جهت‌گیری خیری است که از عملی که به آن قیام شده است، انتظار می‌رود. نیت می‌تواند تمام زندگی یک فرد را به سوی غایت نهایی‌اش هدایت کند. محبت خدا، غایت نهایی همه اعمال ماست. نیت خیر موجب نمی‌شود که یک رفتار ذاتاً نادرست مانند دروغ‌گویی و تهمت خیر و درست شود. از نگاه کاتولیک، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. از سوی دیگر، نیت ناپسندی که به عمل اضافه می‌شود: مانند خودستایی، موجب می‌شود که عملی که فی‌نفسه و به خودی خود، می‌توانست خیر باشد. مانند صدقه دادن، به عمل شر تبدیل گردد (همان، پاراگراف ۱۷۵۲-۱۷۵۳).

حضرت عیسی علیه السلام درباره اهمیت نیت می‌فرماید:

زنهار عدالت خود را پیش مردم به جا می‌آورد تا شما را ببینند؛ و الا نزد پدر خود که در آسمان است، اجری ندارد. پس چون صدقه دهی، پیش خود کرنا متواز؛ چنانکه ریاکاران در کنایس و بازارها می‌کنند، تا نزد مردم اکرام یابند. هر آینه به شما می‌گویم اجر خود را یافته‌اند. بلکه تو چون صدقه دهی، دست چپ تو از آنچه دست راست می‌کند، مطلع نشود تا صدقه تو در نهان باشد و پدر نهان بین تو، تو را آشکارا اجر خواهد داد (متی ۶: ۱-۴).

عمل اخلاقی، باید تنها بر اساس نیتی که از محبت درونی می‌جوشد، انجام گیرد.

ارزش همه کارهای بیرونی، عامل اخلاقی وابستگی تام به ارزش درونی آنها دارد؛ زیرا روشن است که اعمال به ظاهر خوب اخلاقی، مانند انفاق به دیگران، اگر از درونی پاک و با نیتی صحیح

مانند نیت محبت، انجام شود، در بیرون نیز ارزشمند خواهد بود. اما اگر با نیت و قصدی ناصحیح مانند خودنمایی صورت گیرد، این انفاق ریائی ذره‌ای ارزش اخلاقی نخواهد داشت. پس انسان اخلاق‌ورز، ابتدا در درون خود اخلاقی است، آن‌گاه در بیرون کارهای اخلاقی انجام می‌دهد. «هر انسانی به همان سان که در درون خویش هست، بر امور ظاهری نیز حکم می‌راند» (آکمپیس، ۱۳۸۴، باب چهارم؛ هیگیز و فارا، ۲۰۰۳).

- اوضاع و احوال

اوضاع و احوال، از جمله پیامدها، عناصر فرعی یک عمل اخلاقی‌اند. آنها به افزایش یا کاهش نیکی، یا شر اخلاقی اعمال کمک می‌کنند. برای مثال، میزان سرقت می‌تواند شر اخلاقی یک عمل را کم و یا زیاد کند. البته میزان سرقت، هرچند اندک، هیچ‌گاه نمی‌تواند بد بودن عمل سرقت را خوب کند. سرقت، عملی است که به نفسه بد است. اما میزان سرقت می‌تواند بدی آن را کاهش یا افزایش دهد. اوضاع و احوال می‌توانند مسئولیت فاعل را بکاهند یا بیفزایند. مثل عمل ناشی از ترس یا مرگ. برای مثال، کسی از روی اجبار و ترس از کشته شدن سرقت کند، نسبت به کسی، که با میل و انگیزه شیطانی دست به سرقت بزند، قطعاً مسئولیت یکسانی نخواهند داشت. اوضاع و احوال به خودی خود، نمی‌توانند کیفیت اخلاقی نفس اعمال را تغییر دهند؛ آنها نمی‌توانند سبب شوند یک عمل فی‌نفسه بد، خوب یا درست شود (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، پاراگراف ۱۷۵۴).

بنابراین، از نگاه کاتولیک، عمل اخلاقی، نباید ذاتاً عملی ناروا و زشت باشد. مانند دروغ. عمل اخلاقی باید با نیت محبت انجام شود. اوضاع و احوال می‌توانند خوبی و یا بدی یک عمل را افزایش یا کاهش دهند و در میزان مسئولیت عامل تعیین‌کننده باشند.

تحلیل و مقایسه

در باره اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن، میان دیدگاه امامیه و کاتولیک مشابهت‌هایی وجود دارد. هر دو دیدگاه، به دو عنصر سازنده «عامل» و «عمل» اخلاقی اعتقاد دارند. برای هر یک شاخصه‌هایی مشابه هم بیان کرده‌اند. اما آنچه وجه تمایز این دو دیدگاه را نشان می‌دهد، مبانی اخلاقی زیستن است. به اعتقاد ما، کلیسای کاتولیک در مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن، با چالش‌های جدی مواجه است. خداباوری مبتنی بر تثلیث، خودشکن و تناقض‌ناماست، به گونه‌ای که اندیشمندان مسیحی، خود اعتراف می‌کنند تثلیث یک راز است و نمی‌توان با تعبیر بشری آن را بیان

کرد. آگوستین، تثلیث را لغزشگاهی برای عقل دانسته، می‌گوید: در پی آن نباشید که بفهمید تا ایمان بیاورید، بلکه ایمان بیاورید تا بتوانید بفهمید و چند قرن پس از او آنسلم گفت: در پی آن نیستیم که بفهمیم تا ایمان بیاورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۷۰). توماس آکوئیناس نیز بر این باور بود که عقل می‌تواند وجود خدا و بقای روح را اثبات کند، اما اثبات تثلیث و تجسد از عقل ساخته نیست (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۳۴). نه تنها عقل، در کتاب مقدس نیز نصی بر تثلیث یافت نشده است. همین امر موجب شد از برخی جاهلان دست به تحریف کتاب مقدس بزنند و تثلیث را در آن جای دهند. آنها در رساله اول یوحنا ۵: ۷-۸، متنی را مبنی بر وحدت پدر، کلمه و روح القدس افزودند (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

قرآن کریم ریشه عقیده به تثلیث را عقاید کافران و مشرکان گذشته می‌داند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (توبه: ۳۰)؛ نصارا گفتند: مسیح پسر خداست، این سخنی است که آنها به زبان می‌آورند، درحالی که همانند گفتار کافران پیشین (و مشرکان) است؛ خدا آنان را بکشد، چگونه از حق انحراف می‌یابند! شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بعضی از عقاید مسیحیان، نزد بت‌پرستان نیز وجود داشته است. عقیده به خدای مجسم، خدای فادی، خدایی که قربانی گناهان بشر شده است، خدایی که بر صلیب جان باخته است، خرافاتی است که در عقاید کافران و مشرکان ریشه داشت و توسط پولس وارد مسیحیت شده است (دیویس، ۱۹۹۶، ص ۹۱-۸۹). مصریان باستان، به اسطوره خدایان سه‌گانه اوزیریس، ایزیس و هوروس اعتقاد داشتند. میان خدایان بی‌شمار بابلیان، از شش خدای معروف‌تر یاد می‌شد که در دو دسته سه‌تایی پرستیده می‌شدند. آریاییان هندوستان نیز به خدایان سه‌گانه برهما، ویشنو و شیوا عقیده داشتند (خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۶۱-۳۰۱؛ باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۶۴؛ توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۴).

قرآن با رد تثلیث، درباره شخصیت حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَةً أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ لَهٌ وَ لَكَّةُ لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَ كَيْلًا» (نساء: ۱۷۱)؛ ای اهل کتاب، در دین خود غلو (و زیاده روی) نکنید؛ و درباره خدا، غیر از حق نگویید. مسیح - عیسی بن مریم - فقط فرستاده خدا و کلمه (و مخلوق) اوست؛ که او را به مریم القا نمود؛ و روحی (شایسته) از طرف او بود. پس به خدا و پیامبران او، ایمان بیاورید؛ و نگویید (خداوند) سه‌گانه است. از این سخن خودداری کنید که برای شما بهتر است. خدا تنها معبود یگانه است؛ او منزه است که فرزندی داشته باشد؛ بلکه از آن اوست آنچه در آسمان‌ها و زمین است؛ و برای تدبیر و سرپرستی آنها، خداوند کافی است.

در میان اندیشمندان بزرگ مسیحی نیز افرادی در تثلیث تردید داشته‌اند. برای مثال، میکائیل سیروتوس (۱۵۱۱-۱۵۵۳م)، باور داشت که آموزهٔ تثلیث، ابداع کلیسای کاتولیک است. از نظر او، عیسی نه با آفریدگار برابر و نه در ابدیت او شریک است، بلکه خدا عیسی را تنها مانند یکی از پیامبران به جهان فرستاده است (باغبانی و رسولزاده، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳).

کاتولیک در مبانی انسان‌شناختی خود، به گناه ذاتی معتقد است: به اعتقاد آنان، کسی نمی‌تواند جز خدا تاوان گناه اولیه را بپردازد. به همین دلیل، خداوند به سبب محبتی که به انسان داشت، در قالب عیسی مسیح تجسم یافت تا با قربانی خود تاوان و کفاره گناه آنان را بپردازد. کاتولیک معتقد است: اراده انسان تحت تأثیر گناه اصلی قرار دارد و در انجام کارهای خود و اجتناب از کارهای بد، کاملاً آزاد نیست. به عقیدهٔ ما، همهٔ این عقاید ناصواب است؛ زیرا اولاً، حضرت آدم و همسرش دچار گناه نشده‌اند، زیرا نهی خداوند دربارهٔ نزدیک نشدن به درخت، تنها نهی ارشادی بود و مصلحت حیات دنیوی آن دو، در آن لحاظ شده بود. بدین معنا که اگر به آن شجره منهی نزدیک شوند، خودشان دچار خسارت می‌شوند و اثر تکوینی آن این است که از آن باغ هبوط کرده و به مشقت می‌افتند (طه: ۱۱۷-۱۱۹). ثانیاً، مطابق قرآن کریم، حضرت آدم، به خاطر ارتکاب آن ترک اولی، به درگاه خداوند توبه کرد، خداوند نیز نه تنها آن حضرت را بخشید، بلکه او را به پیامبری برگزید (طه: ۱۲۲؛ بقره: ۳۷). بنابراین، اصلاً گناهی نبوده و یا نمانده تا به فرزندانش منتقل گردد.

جالب اینکه در میان مسیحیان نیز اندیشمندانی مانند پلاگیوس با آموزه گناه نخستین و آثار آن مخالفت می‌کردند. پلاگیوس گناه موروثی را انکار و آن را نامعقول می‌دانست. به اعتقاد او، هنگامی که انسان متولد می‌شود، هیچ گناهی همراه خود ندارد. او توانایی انجام کار نیک یا بد را همراه خود دارد.

یکی دیگر از مبانی مهم کاتولیک، این است که معتقدند: برای آزاد شدن اراده انسان، از شر و بدی گناه، باید خود خداوند به شکل عیسی مسیح تجسم یابد و تاوان گناه اولیه حضرت آدم و حوا را بپردازد. این عقیده، هم از اموری است که عقل به هیچ وجه آن را نمی‌پذیرد. از نظرگاه امامیه، عیسی مسیح پیامبر خداست. درست همان‌طور حضرت آدم، نوح، موسی و حضرت محمد ﷺ پیامبر و پیام‌آور خدای یگانه بودند: «مَا الْمَسِيحُ اِئِنَّ مَرِيْمَ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ» (مانده: ۷۵)؛ مسیح پسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او [نیز] پیامبرانی آمده بودند. خداوند سلسله‌ای هماهنگ از انبیای عظام را از زمان آفرینش انسان برای هدایت و راهنمایی انسان به پیامبری برگزید. اولین آنها حضرت آدم ﷺ و آخرین آنها حضرت محمد ﷺ پیامبر دین مبین اسلام است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست آمد که از نظرگاه امامیه و کاتولیک، اخلاق و اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن، هم‌افق و دارای مشترکات فراوانی است. هر دو آیین، به عامل و عمل اخلاقی توجه ویژه دارند. از نگاه امامیه، عامل اخلاقی کسی است که خرد، اندیشه، علم، قدرت، آزادی و اختیار دارد و کارهای خود را با نیت و قصدی الهی انجام می‌دهد. از نگاه امامیه، عمل اخلاقی باید متناسب با نیت الهی باشد و از حسن ذاتی برخوردار باشد. از نگاه کاتولیک، عامل اخلاقی باید خردمند و آگاه باشد و از توانایی، آزادی و اختیار کافی نیز بی‌نصیب نباشد. کاتولیک معتقد است: عمل اخلاقی باید با نیت برخاسته از محبت درونی انجام بگیرد و موضوعاً نیکو و از اوضاع و احوال مناسب برخوردار باشد. کاتولیک در مبانی انسان‌شناسی اخلاقی زیستن، دچار اشکالات فراوانی است. همچنان‌که در خداشناسی خود نیز دچار تنلیث شده، سر از تناقض درآورده است. همین چالش‌های مهم، موجب سستی و رخوت اندیشه اخلاقی کاتولیک شده است.

منابع

- کتاب مقدس (عهد قدیم عهد جدید)، ۱۹۳۵م، ترجمه معتبر از زبانهای اصلی عبرانی، کلدانی، و یونانی. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب رازی، ۱۳۷۱، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار.
- ابن منظور، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- استات، جان، بی تا، *مبانی مسیحیت*، ترجمه رویرت آسریان، تهران، حیات ابدی.
- آکمپیس، توماس، ۱۳۸۴، *تشبه به مسیح*، ترجمه سایه میثمی، چ دوم، تهران، هرمس.
- انس الامیر کانی، جیمس، ۲۶۸ق، *نظام التعلیم فی العلم لاهوت القوم*، بیروت، مطبعة الامیرکان.
- باغبانی، جواد و عباس رسول زاده، ۱۳۹۳، *شناخت کلیسای کاتولیک*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- تعلیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمد رضا مفتاح، حسن قنبری و حسین سلیمانی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.
- تیسین، هنری، بی تا، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار للملايين.
- خواص، امیر، ۱۳۹۲، *الوہیت در مسیحیت: بررسی تحلیلی و انتقادی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- دائرة المعارف کتاب مقدس*، ۱۳۸۱، ویراستار و مسئول گروه ترجمه بهرام محمدیان، تهران، سرخدارف.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دیلمی، احمد، مسعود آذربایجانی، ۱۳۷۹، *اخلاق اسلامی*، چ دوم، قم، دفتر نشر و پخش معارف اسلامی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *الاهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، به قلم حسن مکی العاملی، ط. الثانية، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.
- صدر، سید محمد باقر، ۱۴۰۵ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سید محمود هاشمی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۵۶، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح و مقدمه مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، چ سوم، تهران، خوارزمی.

قمی، شیخ عباس، ۱۴۱۶ق، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الانوار*، چ دوم، تهران، دار الاسوة للطباعة و النشر.

الکلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۱ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، المکتبة الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، چ سوم، دار الاحیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

— ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

— ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *آشنایی با علوم اسلامی*، بخش حکمت عملی، تهران، صدرا.

— ۱۳۶۷، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا.

مک گرath، الستر، ۱۳۸۵، *در آمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، چ بیست و سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

میلر، ویلیام، م.، ۱۳۶۱، *مسیحیت چیست*، ترجمه کمال مشیری با همکاری ط. میکائیلان، چ ششم، تهران، حیات ابدی.

نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، نجف اشرف، دار النعمان للطباعة و النشر.

یاسپرس، کارل، ۱۳۶۳، *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

T. J. Higgings; J. J. Farraher, 2003, "Morality", in *New Catholic Encyclopedia*.

Davies, A. Powell, 1996, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York, New American Library.

Catechism of the Catholic Church, 2000, London, Burns & Oates, Reprinted.

Oxford Dictionary of the Christian church, 2005, Oxford university press.

بررسی حقوق جانداران در اسلام و زرتشت؛

با تأکید بر جهان بینی‌ها

M.mollaey68@gmail.com

asgharii@yahoo.com

محمد مائلی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم ☞

محمدجواد اصغری / استادیار دانشگاه باقرالعلوم ☞

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲

چکیده

در متون معتبر دین اسلام و زرتشت، حقوقی مربوط به تعامل انسان به عنوان اشرف مخلوقات، با سایر موجودات عالم تدوین شده است که برگرفته از جهان بینی این دو دین از باور به خدا و جایگاه خیر و شر در عالم است. برخی مدعی هستند آیین اسلام در این خصوص، در مقایسه با زرتشت خشن تر بوده و احترامی برای حیات سایر موجودات قائل نیست. این پژوهش به دنبال استخراج این حقوق در منابع و متون معتبر این دو دین، چهره حقیقی تعامل آن دو را با موجودات عالم ترسیم نموده، نگاه هریک از دو دین را آشکار نماید. حاصل یافته‌های مقاله این است که اسلام جز در مواردی محدود، از جمله تهیه غذا و یا دفع ضرر از جان، اجازه کشتن موجودات را نمی‌دهد، اما آیین زرتشت، با اعتقاد به وجود موجودات شرور اهریمنی، جانداران عالم را به سه دسته مقدس، مباح و منفور تقسیم می‌کند. دسته سوم، حتی در صورت عدم ورود به محل زندگی و ایجاد ضرر جانی یا مالی، از نظر این آیین محکوم به مرگ هستند.

کلیدواژه‌ها: حقوق حیوانات، خیر و شر، موجودات اهریمنی، اسلام، زرتشت.

طرح مسئله

بسیاری از ادیان، انسان را هدف اصلی آفرینش جهان می‌دانند. از این رو، تعامل انسان با سایر موجودات زنده عالم، مستقیم یا غیرمستقیم مورد توجه اندیشمندان دین پژوه بوده است. اهمیت مطلب آنجاست که گاهی ملاک عقلانیت آموزه‌های یک دین، در حقوقی است که آن دین برای سایر موجودات هستی قائل شده است؛ چراکه احترام به سایر موجودات در برخی ادیان آن قدر پررنگ مطرح شده که رنگ و بوی توتم‌پرستی به خود گرفته است. گاهی هم آن قدر رنگ باخته که گویا تنها انسان به عنوان اشرف مخلوقات، حق زیستن دارد و جایگاهی برای حیات سایر موجودات وجود ندارد.

همان‌طور که خواهیم گفت، هریک از دو دین اسلام و زرتشت، پرستش هرگونه درخت، حیوان، توتم و غیره را غیرعقلانی دانسته، از آن منع کرده‌اند. این دو دین، همانند سایر ادیان، با توجه به جهان‌بینی خود از خدا، خلقت جهان و جایگاهی که برای مفهوم خیر و شر در دنیای مادی و معنوی ترسیم کرده‌اند، با مخلوقات عالم تعامل می‌کنند. البته اسلام با توجه به عدم پذیرش شرور ذاتی در موجودات، آنها را مخلوقات خداوند واحد دانسته و در نتیجه، آزار و اذیت آنها را بر نتافته و جز در مواردی خاص، کشتن آنها را جایز نمی‌شمرد. اما دین زرتشت، با پذیرش شرور ذاتی در موجودات عالم و اعتقاد به ثنویت، شرور، عالم را مخلوق اهریمن می‌داند و احکام متفاوتی در برخورد با موجودات اهریمنی بیان کرده است. حال سؤالی که در مورد حقوق جانداران در دو دین اسلام و زرتشت مطرح می‌شود، این است که کدام یک از این دو دین، برخورد رثوفانه‌تری نسبت به موجودات عالم دارند؟ برخورد کدام دین با موجودات عالم، عقلانی‌تر است؟ حقوق موجودات زنده در اسلام و زرتشت چگونه است؟ به هر حال، نظری اجمالی و تطبیقی به متون آیین زرتشت و اسلام خواهیم داشت و پرسش‌های مذکور را در این محور بررسی می‌کنیم.

خیر و شر در جهان‌بینی اسلام و زرتشت

اهمیت بحث خیر و شر در جهان‌بینی اسلام و زرتشت از آن جهت است که تفسیر جایگاه خیر و شر در تفکر اسلامی و زرتشتی، تأثیر مستقیمی در بحث حقوق حیوانات و جانداران این دو دین گذاشته است. حاصل این تفسیر در نظام الهیاتی زرتشت چنین است که دو نیرو بر جهان حکومت می‌کنند: یکی را اندیشه و منش نیک (سپنتا مئینو) و دیگری را اندیشه و منش بد (انگره مئینو) می‌نامند. اما معتقدند: تنها یکی از این دو خدا شایسته پرستش است و آن «اهورامزدا» است. در واقع می‌توان گفت:

آیین زرتشت، توحید در خالقیت ندارد، بلکه توحید در عبودیت دارد و تنها از این جهت، یگانه‌پرست است. لذا یگانه‌پرستی ایشان با یگانه‌پرستی اسلام بسیار متفاوت است. اسلام خداوند یگانه‌ای را می‌پرستد که همه عالم مادی و مجرد مخلوق او هستند؛ خداوندی که صفاتی مثل قدرت مطلق، علم بی‌پایان و غیره دارد. در نظام الهیاتی اسلام، شرور طبیعی حاصل تزامنی ناگزیر در عالم ماده است که از جمله ذات و ذاتیات عالم ماده محسوب می‌شود؛ یعنی نمی‌توان عالم ماده را درحالی که ماده است، بدون این خلأها و نواقص تصور کرد. البته این دسته از شرور، بر خیرات عالم غلبه ندارد، تا نقضی بر نظام احسن الهی باشد. اگر خداوند بخواهد همین شرور را هم از بین ببرد، باید عالمی خلق کند که ذاتیات ماده را نداشته باشد. در این صورت، آن عالم، عالم مادی نخواهد بود و ذاتاً عالم دیگری است. شرور اخلاقی نیز ناشی از اختیاری است که خداوند به انسان داده و شرافت انسان، نسبت به سایر مخلوقات نیز در همین اختیار است. غلبه این دسته از شرور نیز نسبت به خیرات کثیری که به دنبال دارد، مردود است. لذا فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد این عالم با تمام این ویژگی‌ها را دارد؛ چراکه خیرات آن، به مراتب بیش از شرورِ بالعرض می‌باشد. ترک خلقت آن، خلاف حکمت خداوند است (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۵۳-۴۶۰).

نکته دیگر، قدرت شیطان در تفکر اسلامی است که نباید با قدرت اهریمن در تفکر زرتشت یکسان تلقی شود. شیطان در تفکر اسلامی، در مقابل خداوند متعال عاجز است و قدرت آفریدن و یا تصرف در موجودات خداوند را ندارد. او تنها با وسوسه، کار خود را پیش می‌برد: «و ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك» (سبأ: ۲۱)؛ او سلطه بر آنان نداشت جز برای اینکه مؤمنان به آخرت را از آنها که در شک هستند، بازشناسیم. اما زرتشتیان تنها یک خدا را می‌پرستند، از آن جهت که او خالق نیکی و خیر است و نظام زندگی و حیات را آفریده است، ولی آنها موحد نیستند. آنها منشأ پدیده‌های عالم را از دو نیروی مقابل هم می‌دانند که کاملاً مستقل از یکدیگرند و یکی در برابر دیگری عاجز نیست. هرچند در توانایی آفرینش آن دو نیرو اختلاف است. برخی معتقدند: آنچه از تعالیم زرتشت برمی‌آید، این است که ابتدا اهورامزدا موجوداتی بی‌عیب و نقص را آفرید. پس از خلقت او، یورش بدخواهانه انگره مینو وضع جهان را آشفته ساخت (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۸، بندش، بی‌تا، بخش ۵، بند ۴۰-۴۷). برخی دیگر معتقدند: انگره مینو قدرت خلق کردن دارد و مستقل از اهورامزدا است (ر.ک: مجموعه قوانین زرتشت (وندیداد اوستا)، دارمستتر، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

از معتبرترین متن‌هایی که بر اثبات ثنویت در جهان‌بینی زرتشت صحه می‌گذارد، جملاتی از زبان شخص زرتشت در اوستا و در توصیف نخستین برخورد این دو خداست:

در آغاز آن دو «میو»ی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار (یکی) نیک و (دیگری) بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان
آن گاه آن دو میو به هم رسیدند. نخست «زندگی» و «نازندگی» را (بنیاد نهادند) و چنین باشد به پایان هستی:
بهترین منش، پیروان «اشه» را و «بدترین زندگی»، هواداران «دروج» را خواهد بود.
از آن دو «میو» هواخواه «دروج» به بدترین رفتار گروید و «سپندترین مینو»، که آسمان جاودانه را پوشانده است، و آنان که به آزادکامی و درست کاری «مزدا اهوره» را خشنود می کنند «اشه» را برگزیدند (پسنای ۳۰، بندهای ۳ - ۵).

هرچند (بنا بر نظر اول)، نظام الهیاتی زرتشت، تمام موجودات عالم را به نحوی آفریده اهورامزدا می داند. در مقابل، خدای دیگری را معرفی می کند که قدرت و هیبتش کمتر از اهورامزدا نیست، به گونه ای که با این هیبت، بسیاری از افراد بشر را به پرستش خود واداشته است و زرتشت پیامبر، مأمور شده تا مردم را از این پرستش ناصواب، که دنیا را به سمت و سوی پلیدی می برد، بازدارد. نکته شایان توجه در اینجا اینکه شاید اهریمن (بنا بر نظر اول)، خود نمی تواند آغازگر خلقت موجوداتی اهریمنی باشد. اما گویا این عدم توانایی بر خلقت، منافاتی با خدا بودنش نداشته باشد؛ زیرا حیثیت او، وجود بخشی و آفرینش نیست تا ابتدائاً موجوداتی را خلق کند، بلکه حیثیت او ضدآفرینش است. به همین دلیل در پیش برد خواسته های خویش، موجودات مینوی را اجیر کرده و در روح و جان ایشان نفوذ می کند.

دستان اهریمن در جهان بینی زرتشت، به عنوان آفریننده شر، آن قدر باز گذاشته شده است که در همان آغازین مراحل آفرینش، آشکارا قدرت اهورامزدا را خیر آفرین را به چالش می کشاند و اهورامزدا برای غلبه بر نظام ضدآفرینشی، که اهریمن به دست دیوان پی ریزی کرده است، موجوداتی مینوی از جمله هفت امشاسپندان، انسان و غیره را می آفریند تا او را در این رویارویی یاری رسانند (همان؛ شایست ناشایست، ۱۳۶۹ فصل ۱۵، ص ۲۰۹-۲۲۰).

با توجه به همین تفسیر از خیر و شر در عالم، حقوق موجودات زنده در اسلام و زرتشت شکل گرفته است. اسلام در یک نگاه کلی، همه حیوانات را مشمول حق می داند و زرتشت، حق را مختص حیوانات مینوی می داند، نه اهریمنی.

مخالفت یا عدم مخالفت با قربانی و کشتن حیوانات

از جمله مسائلی که در بحث از حقوق حیوانات می تواند مورد توجه قرار گرفته و ملاکی برای سنجش حقوق حیوانات در دو دین اسلام و زرتشت باشد، اهمیت دادن به جایگاه حیات حیوانات در این دو دین است. بی شک در اسلام و زرتشت، قربانی کردن، به معنای خاص آن که به معنای سلب حیات

حیوان زنده، با شرایط و آداب خاصی که غالباً برای حلال شدن مصرف گوشت آن حیوان انجام می‌شود، و کشتن حیوانات ضرررسان به انسان، بدون آن شرایط و آداب قربانی، همواره وجود داشته است. اما این منسک در جامعه زرتشتی فعلی، تا حد زیادی از بین رفته است، ولی مسلمانان هنوز به آن عمل می‌کنند. همین امر موجب شد تا برخی پژوهشگران بدون توجه به متون دینی و پیشینه تاریخی آیین زرتشت، این دین را همانند آیین سیک، دینی بدانند که به حیات موجودات زنده پیرامون خود احترام زیادی می‌گذارد و آنان را نمی‌کشد (اوستا، ۱۳۹۵؛ بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۸).

در این خصوص دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

الف. برخی قربانی کردن حیوانات در آیین زرتشت را می‌پذیرند، اما بدون در نظر گرفتن دسته‌بندی زرتشتیان از حیوانات، یک حکم کلی می‌دهند که مثلاً، آنها تنها حیوانات را برای قربانی، به معنای خاص و تغذیه می‌کشند. یا اینکه کشتن حیوانات جوان در آیین زرتشت گناه است و زرتشتیان با حیوانات و موجودات عالم به خوبی رفتار می‌کنند (هینلز، ۱۳۸۷، ص ۴۷۹؛ بیرونی، ۱۳۶۳، فصل ۹، ص ۳۵۵-۳۵۶).

ب. برخی دیگر اساساً قربانی کردن و کشتن حیوانات را در آیین زرتشت رد کرده‌اند و گاهی بالاتر از آن، تغذیه زرتشتیان از گوشت حیوانات را هم رد می‌کنند (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۸، ص ۲۹۵؛ اوستا، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

در مورد دیدگاه اول باید گفت: آنچه مسلم است، آیین زرتشت همانند آیین اسلام، با آزار و اذیت حیوانات مخالف است و کشتن آنها را تنها در چارچوب مجوزهای دینی اجازه می‌دهد. اما آن مجوز، تنها قربانی کردن به معنای خاص آن که همراه با مراسم دینی باشد نیست، بلکه شامل کشتن حیوانات مودی هم می‌شود. در حقیقت، کشتن این حیوانات هم جزء مناسک آیین زرتشت می‌باشد که به نوعی، می‌توان آن را قربانی کردن به معنای عام تلقی کرد؛ یعنی قربانی کردن در راه پیروزی اهورامزدا بر اهریمن (بویس، ۱۳۷۴، فصل ۶، ص ۲۱۶؛ فصل ۱۲، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ شایست ناشایست، ۱۳۶۹، بخش ۸، بند ۹).

کشتن حیوانات به اصطلاح «خِرْفَسْتَران»، که جزء حیوانات منفور به‌شمار می‌رفتند، در چارچوب یک اعتقاد مذهبی تعریف می‌شد و آن اعتقاد مذهبی این بود که همه حیوانات عالم از «گاو»، که از هفت موجود اولیه اهورامزدا است، خلق شده‌اند. اما اهریمن در روان برخی از ایشان نفوذ کرده، ایشان را به خدمت خویش گرفته است تا در مقابل آفرینش قرار گیرند. در نتیجه، با کشتن آنها می‌خواستند کارگزاران شرور را از بین برده، به اهورامزدا در غلبه به اهریمن یاری رسانند. از این رو، کشتن این

جانوران در غالب هر نیتی غیر از این نیت مذکور، نه تنها مأجور نبود، بلکه توییح می‌شد. در متون پهلوی آمده است که به هنگام کشتن خرفستران، شخص باید بگوید: «برای پاک کردن گناهانم و برای کسب فضیلت و دوستی روانم، خرفستار می‌کشم» (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۱۲، ص ۴۰۹)؛

نکته دیگر اینکه، هرچند در آیین زرتشت، کشتن حیوانِ جوان گناه بود و با حیوانات به خوبی رفتار می‌کردند، اما این برخورد تنها در مورد حیوانات سودمند صادق بود، نه خرفستران. بنابراین، حکم کلی دادن در اینجا دقیق نیست.

در پیشینه تاریخی آیین زرتشت نیز حیوانات مودی و مرموز، که منسوب به انگره مینو بودند، نجس شمرده شده و کشتنشان پاداش داشت. تا آنجا که هر بهدینی (= مؤمن باایمان)، باید برای کشتن آن حیوانات وسیله‌ای به نام «مارغن» یا «خرفستارکش»^۱ می‌داشت تا هر کجا که آن موجودات را مشاهده کرد، به وسیله آن بکشد. ریشه دینی داشتن این عمل موجب شد تا اجرای این مراسم در قرن‌های متمادی برای جبران تخلف‌های عمدی یا سهوی دوام داشته باشد. «هردوت»، آن را در سده پنجم پیش از میلاد شاهد بوده است. از سوی دیگر، زرتشتیان کرمان مراسم خرفستارکشی را حتی تا اواسط سده نوزدهم میلادی اجرا می‌کردند (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۱۲، ص ۴۰۸-۴۰۹).

اما در بررسی دیدگاه دوم باید گفت: اینکه برخی پژوهشگران به تبع ادعاهای زرتشتیان حاضر، اظهار می‌کنند آیین زرتشت شدیداً مخالف قربانی کردن حیوانات است، همراه با یک پیش‌داوری و یک القای نادرست است. آن پیش‌داوری اشتباه، این است که ریختن خون قربانی، با هدف‌های متعالی اخلاقی کیش زرتشت سازگار نیست و آن القای نادرست این است که زرتشتیان، از هرگونه قربانی کردن حیوان در گذشته‌های دور پرهیز می‌کردند. برخلاف اظهارات این دسته، توجه به گفته‌های زرتشت این مطلب را نمی‌رساند که گرفتن حیات موجودات زنده در این آیین، عملی قبیح بوده و با آن مخالفت می‌شده است. همان‌گونه که در تعالیم پیامبر اسلام نیز وجود نداشت. اما پیروان زرتشت در گذر تاریخ، قربانی کردن را بنا بر مصلحت‌هایی حذف کردند. ولی پیروان پیامبر اسلام، هنوز هم به اجرای این سنت باقی مانده‌اند. آنچه که در این مسئله باید توجه داشت، اول چیزهایی است که از زبان و تعالیم خود زرتشت نقل شده است و در متدینان متقدم این دین دیده می‌شود. دوم چیزهایی است که پیروانش به مرور زمان به آن افزوده، یا کاسته‌اند. در واقع، تغییراتی در واقعیت اولیه دینی رخ داده است که این پژوهشگران به اشتباه آن را جایگزین اصل اولی کرده‌اند.

خانم مری بویس، به عنوان کسی که مطالعات عمیقی در مورد آیین زرتشت انجام داده است، در کتاب *تاریخ کیش زرتشت* می‌نویسد:

در روزگار سنت‌گرای ساسانی یکی از علائم و نشانه‌های صداقت و صمیمیت تازه‌گروندگان به کیش زرتشتی، تناول گوشت قربانی بوده است. از این گذشته، آیین قربانی کردن حیوانات تا سده گذشته، هم در میان زرتشتیان هندوستان و هم زرتشتیان ایران اجرا می‌شده است. اما پارسیان پس از مهاجرت و اقامت در هندوستان، ناچار می‌شوند از مهم‌ترین قربانی سنتی خود، یعنی قربانی کردن گاو، دست بردارند. با گذشت قرن‌ها آنان نیز همچون هندوان از قربانی کردن گاو احساس تنفر و بی‌زاری کردند. در اواسط سده نوزدهم میلادی، بر زرتشتیان ایران تسلط اخلاقی و معنوی یافتند. آنان را نیز به این کار وادار ساختند. ولی با قربانی کردن بره و بز و مرغ و خروس مخالفتی نداشتند؛ زیرا بسیاری از پارسیان هند به این کار ادامه می‌دادند. بعدها، در آغاز سده بیستم، پارسیان هند از هرگونه قربانی کردن دست برداشتند و اصولاً نسبت به این کار تنفر شدید نشان دادند. پژوهشگران غربی این تنفر را به گذشته دور دست نیز تعمیم داده، هرگونه اشاره در گات‌ها به نفع ظلم و ستم را به محکوم کردن عمل قربانی تعبیر کردند که اشتباهی تاریخی است. ایرانیان ساکن فلات ایران، که می‌بایستی زمستان‌های سرد و نسبتاً طولانی آسیای مرکزی را تحمل کنند، قومی گوشت‌خوار بوده، همانند دیگر اقوامی که گله و رمه دارند، از فرآورده‌های حشم خویش روزگار می‌گذرانده‌اند. در اوستا اصطلاح استفاده شده برای خورد و خوراک، واژه «پیتو (Pitu)» (گوشت) است. حال آنکه بعدها در زبان ایرانیان یک جانشین شده، نان یا معادل آن، جای «پیتو» را گرفت. اینکه زرتشت با رسم کهن گوشت‌خواری مخالفتی نداشته است، از سوگندی که به آرمیتی می‌دهد آشکار می‌شود که پیش از این نقل شد. می‌گوید: «با تلاش در دام پروری بگذار تا گاو برای خوراک ما، پروار شود» (یسنا ۵-۴۸)» (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۲، فصل ۸، ص ۲۹۵).

تقسیم‌بندی حیوانات و حقوق آنها در منابع زرتشت و اسلام

در کنار بهره بردن از منابع معتبر تاریخی مرتبط با ادیان، که در قرون مختلف و به وسیله مورخان و دین‌پژوهان معتمد نوشته شده است، استفاده از متون معتبر همان دین نیز منبع مهمی برای شناخت جهان‌بینی و باورهای که متأثر از آن است به‌شمار می‌رود. اهمیت استشهاد و استناد به منابع معتبر یک دین، در اثبات ادعا بر له یا علیه آن دین، از آن جهت است که این متون همواره از حجیت بیشتری در میان پیروان آن دین برخوردار است.

تفسیر منابع زرتشتی از موجودات عالم

آنچه از منابع معتبر آیین زرتشت به دست می‌آید، نقش دو عامل کلیدی در نگرش به موجودات عالم است. اول، تفسیری است که اوستا از خیر و شر دارد. دوم، اندیشه انسان‌محوری. از اوستا چنین برمی‌آید که ایرانیان، مانند هندیان روزگار باستان می‌پنداشتند دنیای آنان آکنده از انبوه ارواحی است که پاره‌ای از آنان، نیک و سودمندند و بیشتر آنان موذی و خبیث هستند. جمعی از این

ارواح شیطانی، برای آزار آدمیان مستقیماً وارد بدن آنان می‌شوند. گروهی از آنان، در گوشه و کنار خانه و مزرعه پنهان شده‌اند تا آدمی را به لغزش و خطا وادارند و بلای جان‌گله و آفت کشت و کارش بشوند (همان، بخش ۱، فصل ۳، ص ۱۲۶). واژه‌هایی مانند «دیو»، «پری» و «خِرْفُستَران» در ادبیات و متن‌های آیین زرتشت، نام موجودات اهریمنی هستند که در شکل حیوان، انسان یا غیره نمود پیدا می‌کنند. به عنوان مثال، «از دیوان و دیوپرستان، دوری می‌گزینیم. از جادو و جادوپرستان، دوری می‌گزینیم» (بسنای ۴-۱۲).

زرتشتیان، انسان را بهانه‌ی اصلی آفرینش می‌دانستند و اعتقادشان از این انسان‌محوری، این بود که معیار سودمندی یک گیاه یا حیوان، نفع یا مطلوبیتش برای انسان است. از این رو، موجوداتی که در گمان آنها هیچ نفع و مطلوبیتی برای انسان نداشتند، سرچشمه‌ی پلیدی بوده و مخلوقات اهریمن به‌شمار می‌رفتند که کشتن آنها وظیفه‌ی هر مؤمن زرتشتی بود. چنان‌که در کتاب *شایست ناشایست* آمده است: «به‌دین خستو (= مؤمن باایمان) شدن این است که خرفستری چند را باید کشت» (شایست ناشایست، ۱۳۶۹، فصل ۲۰، بند ۵). با توجه به این دو عامل کلیدی، موجودات عالم در نگاه آنها، به دو دسته کلی تقسیم می‌شدند:

الف. جانداران مفید و مطلوب برای انسان: این نفع و سود می‌توانست به کارگیری آن حیوانات در حمل و نقل یا کار کشاورزی، یا به عنوان غذا و قربانی، و یا مقابله با موجودات دسته دوم، که قصد زیان رساندن به جسم، روح و منافع انسان را دارند، باشد.

ب. جانداران مضر و نامطلوب برای انسان: این ضرر صرفاً حمله کردن و آسیب رساندن به جسم و روح انسان نبود، بلکه تمام موجودات گرسنه‌ای که به باغ، زمین، انبار و غله آدمیان حمله می‌کردند. همچنین شامل حیواناتی که قیافه ناخوشایندی برای انسان داشتند، می‌شد. نکته مهم، سرایت این حکم کلی به تمام انواع آن جانوران بود.

اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان جایگاه حقوقی حیوانات در آیین زرتشت را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. **حیوانات مقدس:** این حیوانات حقوق بسیار مفصلی دارند و به نحو عجیبی مورد تکریم قرار می‌گیرند. علت این تفکیک از سایر حیوانات سودمند و مینوی، این است که علاوه بر مبارزه کردنشان علیه موجودات اهریمنی، برخی از آنها نقش کلیدی در اجرای مراسمات دینی دارند. مثل سگ و گاو (سگ گرگ، سگ آبی، جوجه تیغی و روباه نیز از جمله سگ‌ها هستند) (دارمستتر، ۱۳۸۴، فصل ۵، ص ۱۲۵، بند ۳۱-۳۴).

۲. **حیوانات مباح:** این حیوانات از نظر حقوقی یک درجه پایین‌تر از حیوانات مقدس هستند، ولی حق و

حقوقی دارند. این حیوانات مینوی و اهریمن‌ستیز، بیشتر برای تغذیه، کار، حمل و نقل و غیره استفاده می‌شوند. مثل اسب، گوسفند، شتر و غیره.

۳. **حیوانات منفور و مودی:** این حیوانات ضد خلقت و متعلق به اهریمن هستند و هیچ حق و حقوقی ندارند. از این رو، با آنها به سختی برخورد می‌شود و به هر بهانه‌ای آنها را می‌کشند. مثل مار، وزغ، گرگ، مورچه و غیره.

حال به چند نمونه از ویژگی‌ها و حقوق این حیوانات در آیین زرتشت می‌پردازیم:

۱. حقوق حیوانات مقدس

حیوانات مقدس بیشترین احترام و حقوق را در میان حیوانات دارند. با توجه به تعریفی که از حیوانات مقدس شد، حیوانات زیادی در این دسته قرار می‌گیرند. مثل باز سفید، خروس، جوجه تیغی و غیره (بندش، بی‌تا، بخش ۹، بند ۱۵۴-۱۵۷)، اما ارزشمندترین حیوانات مقدس در آیین زرتشت گاو و انواع سگ است.

اما تقدس گاو در آیین زرتشت و حقوق فراوان آن به دو دلیل است:

الف. گاو نماد حیوانات سودمند و فرشته وحی: علت اصلی تقدس گاو، قرار گرفتن گاو در زمره هفت مخلوق اولیه اهورامزدا است. زرتشت، سپنتا مینو را خالق همه امور خیر و خالق همه موجودات مادی و معنوی معرفی می‌کند که شش تن از نیروهای روحانی او (=امشاسپندان)، کارگزاران او در این جهان هستند. هریک از این شش فرشته، نقشی به عهده دارند و همراه یکی از مخلوقات هفت‌گانه‌ای هستند که در ابتدای آفرینش جهان خلق شدند و آن مخلوق را حمایت می‌کنند (۱. آسمان، ۲. آب، ۳. زمین، ۴. گیاه، ۵. حیوانات که از گاو نر به وجود آمدند، ۶. انسان، ۷. آتش). گاو، یکی از این هفت موجود است و فرشته مقرب و حمایت‌کننده او «وهومنه» است که قصد نیک و هدف نیک، نقش او است. از سوی دیگر، در نگاه آیین زرتشت، «وهومنه» فرشته وحی الهی بر زرتشت پیامبر نیز هست. مثلاً در یسنای ۴۳ از زبان زرتشت آمده است: «آن‌گاه تو را مقدس شناختم ای اهورامزدا که وهومنه به سوی من آمد و برای نخستین بار مرا از آیین تو باخبر ساخت». از این رو، گاو به عنوان نماد آفرینش حیوان سودمند و مخلوقی که وهومنه در او ساکن بوده و در او متجلی است، مورد احترام ویژه زرتشتیان قرار می‌گیرد (ر.ک: بویس، ۱۳۷۴، بخش ۱، فصل ۵).

ب. ادرار گاو یکی از مطهرات مهم آیین زرتشت است: علت دیگر تقدس گاو نقش کلیدی آن در اجرای مراسم‌های دینی است. به اعتقاد زرتشتیان، آلودگی، کثیفی، سیاهی و غیره، از جانب انگره

مینو است که در موجودات عالم دیده می‌شود و برای زدودن این آلودگی‌ها از موجودات عالم، باید نهایت سعی و تلاش را کرد، نه آنکه آن را گسترش داد. زرتشتیان نیز مثل عموم مردم، آب و آتش را وسیله طبیعی پاک کردن می‌دانند، اما تقدس ویژه آب و آتش مانع از استفاده آن دو در جهت طهارت بخشی اشیا می‌شود. آنان معتقدند: با این کار، خود آب و آتش که از مخلوقات اولیه اهورامزدا هستند، به ناپاکی و پلیدی آغشته می‌شوند؛ یعنی همان کاری که انگره مینو در بدو خلقت می‌خواست با اینها انجام می‌داد، حالا به دست یک مؤمن زرتشتی صورت می‌گیرد. در نتیجه، برای یک مؤمن زرتشتی، غیرقابل تصور است که از آب و آتش، برای زدودن و سوزاندن زباله و پلیدی استفاده شود. آنها تا جایی که امکان دارد از آلوده کردن آن دو خودداری نموده، از جایگزین آن برای شست‌وشو و طهارت استفاده می‌کنند. یکی از مهم‌ترین جایگزین‌های معرفی شده برای این امر، ادرار گاو یا به اصطلاح «گومز» یا «پادیاب» که به معنی «برابر آب»؛ یعنی آنچه بین آب و پلیدی قرار می‌گیرد است. متون زرتشتی، ادرار گاو را از جمله مطهرات برای زدودن نجاسات ظاهری و باطنی می‌شمارند که در بسیاری از موارد، جایگزین آب است. از آن در غسل کردن، شستن پلیدی و نجاست بیرونی و آشامیدن برای تطهیر درونی، در موارد خاص (مثل فرزند مرده به دنیا آوردن) استعمال می‌کنند (دارمستر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰).

با توجه به تقدس و ارزشمندی گاو، هرگونه صدمه زدن و آسیب رساندن به آن دارای مجازات است و کشتنش جز در مراسم آیینی قربانی جایز نیست. پرستاری و رسیدگی به مکان و غذای گاو، بیش از هر حیوان سودمندی حائز اهمیت بود.

– اما سگ در آیین زرتشت دارای حقوق فراوان است. دلایل اهمیت آن عبارتند از:

الف. سگ‌ها نیز موجودات ارزشمند و مقدسی هستند که از قرب فراوانی در آیین زرتشت برخوردارند. اهورامزدا در فصل سیزدهم و نذیباد، هشت ویژگی برای سگ‌ها می‌شمارد که متمایزکننده آنها از سایر حیوانات سودمند است (ر.ک: دارمستر، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰، بند ۴۴). سگ‌ها از نظر شخصیت و ارزش، نزدیک‌ترین حیوان به آدمی هستند و دارای حقوق بسیاری هستند که به مراتب بیشتر از گاو است. حضور سگ‌ها در برخی از مراسمات دینی، بخصوص تشییع میت الزامی است و تأثیرات تکوینی منحصر به فردی دارند که هیچ حیوان جایگزینی ندارد. مثلاً عوارض تکوینی ناپاکی که بعد از تشییع میت انسان باقی می‌ماند، تنها با گذراندن سگ زرد یا سفید در آن مسیر برداشته می‌شود (دارمستر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱، بند ۱۶).

قتل و صدمه رساندن و یا هر نوع بی‌احترامی به سگ‌ها مجازات‌های سنگینی، مثل تازیانه مشخص در پی داشت (همان، فصل ۱۳). سگ مرده، با مراسم خاصی تشییع می‌شد (همان، ص ۸). حق و حقوقی در زمینه خوراک، درمان بیماری و غیره داشت که کاملاً متفاوت با حیوانات دیگر و به طور مفصل در وندیداد بیان شده است (همان، فصل ۱۳، ص ۲۱۱). به عنوان نمونه:

- کسی که به سگ بی‌صاحب خوراک بد بدهد، کیفر وی چه خواهد بود. اهورامزدا پاسخ داد، گناه وی برابر با گناه کسی است که یک مرد پارسا را خوراک بد بدهد، درحالی‌که برای ادای مراسم دینی به خانه وی رفته باشد.

- کسی که به سگ خانه خوراک بد بخوراند، چه کیفر خواهد داشت. اهورامزدا پاسخ داد: کیفر وی نود ضربه تازیانه اسپاهه خواهد بود.

- در خانه مزدپرست هرگاه سگی باشد، بدون حس بو کشیدن و در هوش وی خلل رسیده باشد، مزدپرستان چه وظیفه خواهند داشت. اهورامزدا پاسخ داد: در معالجه چنین سگ باید بکوشند، همان اندازه که در درمان یک مرد پارسا کوشش می‌نمایند (همان، فصل ۱۳، ص ۲۱۵-۲۱۶ و ۲۱۸، بند ۲۲ و ۲۵ و ۳۵).

ب. سگ آبی: سگ آبی از خانواده سگ‌هاست، اما حقوق این نوع سگ، آنقدر زیاد است که یک فصل کامل در وندیداد را به خود اختصاص داده است (همان، فصل ۱۴). به عبارت دیگر، می‌توان گفت: مقدس‌ترین حیوان در آیین زرتشتی سگ آبی است. در تعلیمات زرتشت آمده است: روح و روان سگ پس از مرگ به سرچشمه آب‌ها می‌رود و در آنجاست که از هزار سگ نرینه و هزار سگ مادینه، یک سگ آبی پدید می‌آید (همان، فصل ۱۳، ص ۲۲۲، بند ۵۱-۵۲). بنابراین، اگر کسی به عمد یک سگ آبی را بکشد، مجازات بسیار سنگین و طاقت‌فرسایی دارد. این سخت‌گیری از این جهت است که شخص قاتل، موجودی را کشته که از روح هزار سگ ارزشمند به وجود آمده است. علاوه بر این، کشتن سگ آبی، تأثیرات تکوینی مثل خشکسالی و از بین رفتن چراگاه‌ها دارد (همان). به عنوان مثال، در قوانین زرتشت در کیفر کسی که یک سگ آبی را به قتل برساند، چنین آمده است:

کیفر وی ده هزار تازیانه اسپاهه و ده هزار تازیانه سروشه خواهد بود. و... او باید ده هزار مار که روی شکم می‌خزد، به هلاکت رساند. او باید ده هزار لاک پشت به هلاکت رساند. او باید ده هزار وزغ زمینی به هلاکت رساند. او باید ده هزار وزغ آبی به هلاکت رساند. او باید ده هزار مورچه دزد گندم به هلاکت رساند. او باید ده هزار مورچه زهرآلود و بد قدم، به هلاکت رساند. او باید ده هزار کرم که در کتافات و مدفوعات زندگی کند، به هلاکت رساند. او باید هزار مگس زشت و منفور به هلاکت رساند؟ (همان، فصل ۱۴، ص ۲۲۳ و ۲۲۴).

ج. جوجه تیغی: جوجه تیغی نیز از دسته سگ‌ها به شمار می‌آید که کشتن آن ممنوع است؛ زیرا همانند حیوانات مقدس دیگر، حیوانات اهریمنی را دفع می‌کند. مثلاً در کتاب *شایست ناشایست*، که کتاب فقه زرتشتی می‌باشد، آمده است، اگر با خارپشت یا جوجه تیغی برخورد کردید، بدون ترس از وی دوری کرده و او را نکشید؛ چون او هر روز در لانه مورچه‌ها پیشاب کرده و قولی هست که هزار مورچه از آن پیشاب بمبرند (شایست ناشایست، ۱۳۶۹، فصل ۱۰، بند ۳۱ و فصل ۱۲، بند ۲۰؛ بندهش، بی‌تا، بخش ۹، بند ۱۵۶)، و اگر کسی یک جوجه تیغی بکشد، جزایش هزار تازیانه است (دارمستر، ۱۳۸۴، فصل ۱۳، بند ۴).

۲. حقوق حیوانات مباح

حیوانات این دسته مثل اسب، گوسفند، بز، مرغ و غیره، از جمله حیوانات سودمندی هستند که علاوه بر مینوی بودنشان، نفع و فایده‌ای برای انسان دارند و به همین جهت، حقوقی برای آنها قرار وضع شده است. از جمله اینکه با حیوانات این دسته به خوبی رفتار می‌شد و چون معتقد بودند که کمال این موجودات در رشد و نمو سالم و رسیدن به نوع کاملشان (=گاو) است. هر فرد زرتشتی می‌باید در رشد کردن و کامل شدن به آنها کمک کند. اذیت و آزار حیوانات این دسته و یا کشتن از روی خوش‌گذرانی گناه بود و فرد گناهکار می‌باید بسته به شدت عملش و برای جبران این کار، تعداد معینی از حیوانات خرفستران را می‌کشت و یا تنبیه می‌شد. قربانی کردن حیوانات جوان این دسته، به علت اینکه هنوز نقش خود را در طرح کلی عالم خلقت ایفا نکرده‌اند، گناه بود (هینلز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۷۹) و در اجرای مراسم آیینی قربانی، نهایت دقت به عمل می‌آمد تا صدمه و نابودی، تنها متوجه و محدود به حیات دنیوی حیوان بوده، روان او آزاد شود تا در دنیای دیگر، از عمر جاودان تیره خود بهره‌مند شود (بویس، ۱۳۷۴، بخش ۱، فصل ۶، ص ۲۱۳).

۳. حقوق حیوانات منفور و موذی

همان‌طور که ملاحظه شد، جانوران این دسته هیچ حق و حقوقی از حیات نداشته، اهورامزدا دستور به هر چه بیشتر کشته شدن و ویران کردن (خانه‌های) آنها داده است (دارمستر، ۱۳۸۴، فصل ۳، ص ۹۲، بند ۲۲). حیوانات این دسته، با این توجیه که آفریده انگره مینو هستند و جز با کشتن پاک نمی‌شوند، در مراسم‌های مختلف دینی، مثل عید اسپندارمذ و کفاره گناهان یا جزای آزار و اذیت حیوانات سودمند و غیره کشته می‌شدند. در بندهش، نام برخی از این خرفستران، با دسته‌بندی سه‌گانه آمده است: خرفستران آبی، زمینی و پردار؛ از آبی‌ها، وزغ و از زمینی‌ها، ازدهای بسیار سر و از پردارها، مار پردار

بدتر از همه بودند. انواع مار، موش، عقرب، سوسک، مورچه، درندگانی مثل گرگ، ببر و بسیاری دیگر از جانوران نام برده شده‌اند که باید نابود شوند (بندهش، بی تا، بخش ۹، بند ۱۴۳ و ۱۴۶-۱۴۷). البته درباره کشتن برخی از این حیوانات و حشرات، به علت اینکه از آنها موجودات موزی و پلید دیگر پدید می‌آیند، توصیه بیشتری شده است. مثلاً، در بندهش آمده است: اگر مگس کاسگین را نکشند، از فضل و تخم‌ریزی او، موجوداتی با این کیفیت به وجود می‌آیند: «اگر به گوشت رید، کرم و اگر به زمین رید کک، اگر در اندروای رید پشه، اگر به نشیمن کبوتر رید پيله مار کوک از او پدید آید و اگر به آب رید زالو؛» یا مثلاً گفته شده است. «درباره مور پیداست که اگر آشیان او را سیصد سال نیاشوبند به مار پَردار باز شود» (همان، بخش ۹، بند ۱۴۵-۱۴۶).

نمونه‌ای از تفر و دستور به هلاکت این موجودات را می‌توان در فصل‌های مختلف و نذیاد مشاهده کرد. مثلاً در فصل چهاردهم، در مجازات کسی که یک سنگ آبی را کشته باشد، کشتن تعداد زیادی از این حیوانات نام برده شده است. یا مثلاً، در قسمتی از احکام زن حائض، که پس از نه شب باز هم حیض ببیند، آمده است: «باید دویست مورچه دزد دانه (غلات) در تابستان و دویست خرفستر (حشره) مخلوق اهریمن در زمستان از هر نوع باشد، به هلاکت رسانند» (دارمستر، ۱۳۸۴، فصل ۱۶، ص ۲۴۰، بند ۱۲). یا مردی که آگاهانه با زن حائض خود مقاربت نماید، باید «هزار افعی از آنچه روی شکم می‌خزد و هزار نوع دیگر به هلاکت رساند. او باید هزار وزغ زمینی و دو هزار وزغ آبی به هلاکت رساند. او باید هزار مورچه دزد دانه و دو هزار نوع دیگر را به هلاکت رساند» (همان، فصل ۱۸، ص ۲۵۶، بند ۷۳).

تفسیر منابع اسلامی از موجودات عالم

قرآن و پیشوایان دینی اسلام، تفسیر متفاوتی از خلقت جانداران به ظاهر مزاحم ارائه داده‌اند که در بحث خیر و شر گذشت. در متون دینی اسلام در نمونه‌های فراوانی از جمله آنچه در ادامه می‌آید. این مطلب را رد نمی‌کنند که انسان خلیفه خدا بر روی زمین بوده و همه مخلوقات خدمتگزاران او هستند. اما تفسیر این خدمت‌گزاری، تنها از این جهت نیست که فقط برای ما خوراک و پوشاک و یا ... باشند و یا چون انسان را به نیش و درندگی بگیرند، شر بوده و هرکجا که دیده شوند، باید از بین بروند. بلکه از این جهت است که وجود انسان، به سبب اختیاری که دارد، بر آنها شرافت داشته، در سیر تکامل انسان بقیه طُفیلی‌اند. اگر لازم باشد، از آنها در راه رسیدن به خدا استفاده می‌شود. اما سایر موجودات هم مخلوق همان خدای قادر و مهربان هستند و نقشی در نظام هستی بر عهده دارند که نباید نادیده گرفته شود. در جهان‌بینی اسلامی، هیچ موجودی شرّ مطلق نیست. این برداشت، در تراحم منفعت‌طلبی‌ها

پدید می‌آید. در واقع، انسان هر چه را که موافق خواسته‌های فطری خودش یافت، آن را خیر، و هر چه را مخالف با خواسته‌های فطری‌اش یافت، آن را شر می‌نامد؛ چون همه میل‌ها و رغبت‌های فطری شاخه‌ای از حبّ ذات هستند. هر موجود ذی‌شعوری چون خودش را دوست می‌دارد، بقا و کمالات خودش را هم دوست می‌دارد. از این جهت، میل به چیزهایی پیدا می‌کند که در ادامه حیات، یا در تکاملش مؤثر هستند (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۵۴ و ۴۵۶). لذا شیء یا حیوانی که متهم به شرارت می‌شود، فی‌نفسه شر مطلق نیست، اما چون برای انسان ضرری به همراه دارد، از سوی انسان ضرور تلقی می‌شود. با این نگاه، جز در چارچوب مجوزهای دینی در مورد بهره‌گیری از حیوانات، اجازه هیچ‌گونه سلب حیات یا ظلم در حق ایشان به انسان داده نشده است.

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

پس این فساد موجود در عالم چیست؟ درندگان وحشی، جانوران ترسناک، حیوانات بد شکل، کرم‌ها، حشرات، مارها، عقرب‌ها، و شما قائلید که او هیچ چیز را بی‌علت نیافریده؛ چراکه او اهل عبث و بیهوده کاری نیست؟

امام فرمود: مگر خود تو معتقد نیستی که زهر عقرب برای درد مثنانه و سنگ و شب - اداری مفید است، و بهترین پادزهر درمان با گوشت مار افعی است، که اگر فرد جذامی آن را با زاج (نوشادر) بخورد سودش دهد، و اینکه کرم سرخ که از زمین به دست می‌آید چیز خوبی برای درمان خوره است؟ گفت: آری. فرمود: اما دلیل خلق پشه و ساس یکی این است که آنها خوراک گروهی از پرندگانند، و نیز همان را وسیله‌ای برای خوار شمردن یکی از جباران متمدن و منکر ربوبیت خود نمود، خدا ضعیف‌ترین خلق خود را بر او مسلط ساخت تا قدرت و عظمت خود را بدو بنمایاند، و آن همان پشه‌ای بود که از بینی داخل مغزش شده و او را کشت. و این را بدان که اگر ما در یکایک مخلوقات نظر کرده و علت خلق و آفرینش را جست‌وجو کنیم، آن را خواهیم یافت. در نهایت، با رسیدن به تمام معلومات بی‌نیاز شده و برابر می‌شویم (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸۷).

خلاصه اینکه، اگرچه اسلام هم تفکیکی در مورد موجودات زنده انجام می‌دهد، اما این تفکیک فقط مربوط به حلال گوشت بودن یا نبودن حیوانات است، نه تقدس یا اهریمنی بودنشان و اسلام، اساس این دو دسته را نفی می‌کند. قانون کلی اسلام در برخورد با همه موجودات و از جمله حیوانات، آزار ندادن و مراعات حقوق ایشان است. مگر اینکه بالفعل قصد صدمه رساندن به جان و مال انسان را داشته باشند.

حیوانات در اسلام طبق یک نگاه، این‌گونه دسته‌بندی می‌شوند:

حلال گوشت: غیر مکروه: مثل گاو، گوسفند و شتر؛ مکروه: مثل الاغ و اسب.

غیرحلال گوشت: نجس: مثل سگ و خوک؛ غیرنجس: گرگ، مورچه، سوسک، مار و عقرب و ...
در این تقسیم‌بندی، غیر از حیواناتی که به عنوان تغذیه ذبح می‌شوند و در آیین زرتشتی و ادیان

دیگر هم وجود دارند، در مورد حیوانات دیگر، فقط حیواناتی که عنوان مودی دارند؛ به این معنا که بالفعل قصد ضرر رساندن جانی یا مالی برای انسان داشته باشند، باید کشته شوند، نه به هر بهانه‌ای. از این رو، در اسلام از دنبال کردن حیوانات مودی در حال فرار نهی شده است و زجرگش کردن آنان با سوزاندن (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵)، مثله کردن، آب و غذا ندادن و غیره حرام است.

از سوی دیگر، اسلام به نگهداری حیوانات مختلف در منزل سفارش کرده است؛ چون حضور حیوان در منزل، موجب دفع بلا و نزول رحمت و برکت می‌شود که شاید علت این دفع بلا، یا فی‌نفسه به حضور خود حیوان در منزل مرتبط است، یا به جهت رحم و شفقت در حق حیوان که موجب رحم و شفقت خداوند می‌باشد، و یا به خاطر دعای آن حیوان در حق صاحبش می‌باشد. البته نسبت به نگهداری برخی حیوانات عنایت خاصی شده است. مثل کبوتر و خروس و نسبت به برخی دیگر نهی شده است. مثل سگ، خوک (مجلسی، ۱۳۸۷، باب ۱۲، فصل ۶ و ۹). اما این نهی، نه به سبب ضد خلقت بودن آن حیوان یا اهریمنی بودن آنهاست، بلکه به علت نجس بودن آن و مشکلاتی است که با این نجاست، برای طهارت فضای خانه، بدن، لباس و مکان عبادت می‌آفریند. وگرنه در قانون کلی اسلام، با نگهداری هیچ حیوانی در منزل از آن جهت که ضد خلقت باشد، مخالفت نشده است. اجازه بد برخورد با حیوانات نجسی مثل سگ و خوک هم داده نشده است. به عنوان مثال، در اسلام، کشتن سگ‌ها نیز دیه دارد، به گونه‌ای که خون‌بهای سگ شکاری، چهل درهم و سگ نگهبان، بیست درهم تعیین شده است (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۵۳۴).

۱. نمونه‌ای از آیات مربوط به حیوانات در قرآن

در قرآن مجید، آیات فراوانی در رابطه با آفرینش، حقوق و فایده حیوانات وجود دارد: اولاً، اشاره می‌کند، همه حیوانات مخلوق و آفریده خداوند هستند، نه شخصی دیگر: «وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ...» (بقره: ۱۶۴)؛ و انواع جنندگان را در آن (زمین) گسترده.

ثانیاً، حیات همه موجودات زمینی برای خداوند اهمیت دارد. از این رو، خداوند خود روزی آنها را تأمین می‌فرماید: «وَكَأَيُّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت: ۶۰)؛ چه بسا جنبنده‌ای که قدرت حمل روزی خود را ندارد، خداوند، او و شما را روزی می‌دهد و او شنوا و داناست. همچنین در مورد طوفان نوح علیه السلام، همه حیوانات را مخلوق خود شمرده و به نوح علیه السلام امر می‌کند برای جلوگیری از انقراض آنها یک جفت از هر حیوانی را جمع‌آوری کرده و در کشتی جای دهد. در این امر، هیچ فرقی بین حیوان اهلی یا وحشی، حلال گوشت یا حرام گوشت، مودی یا غیر مودی نمی‌گذارد: «قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ

أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰)؛ از هر جفتی از حیوانات (از نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن.

ثالثاً، حیوانات را نمایانگر قدرت خویش معرفی کرده، می‌فرماید: در آنها منافع بی‌شماری برای انسان‌ها قرار داده شده است که بشر برخی از آنها را شناخته و برخی را نمی‌شناسد. بنابراین، مردم را به تأمل و تدبیر در خلقت حیوانات، نحوه زندگی اجتماعی، نظم و خصوصیات رفتاری آنها فرا می‌خواند: «أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ وَ لَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ أَفَلَا يَشْكُرُونَ» (یس: ۷۱-۷۳)؛ آیا ندیدند که از آنچه با قدرت خود به عمل آورده‌ایم چهارپایانی برای آنان آفریدیم که آنان مالک آن هستند؟ آنها را رام ایشان ساختیم، هم مرکب آنان از آن است و هم از آن تغذیه می‌کنند و برای آنان منافع دیگری در آن (حیوانات) است و نوشیدنی‌هایی گوارا، آیا با این حال شکرگزاری نمی‌کنند؟ «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه: ۱۷)؛ آیا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است.

رباعاً، در قرآن کریم آزار و اذیت حیوانات، عملی ناپسند و شیطانی شمرده شده است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۶۱). مثلاً: «وَلَا ضَلَالَتَهُمْ وَلَا أُمْسِيَّتَهُمْ وَلَا مُمْرِتَهُمْ فَلْيَسْتَكِنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرَّتَهُمْ فَلْيَعْبِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَرِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نساء: ۱۱۹)؛ این آیه شریفه از شیطان نقل شده است که می‌گوید: و آنها را گمراه می‌کنم، و به آرزوها سرگرم می‌سازم، و به آنان دستور می‌دهم که (اعمال خرافی انجام دهند و) گوش چارپایان را بشکافند، و آفرینش (پاک) خدایی را تغییر دهند! (و فطرت توحید را به شرک بیالابند)، و هر کس، شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.

۲. نمونه‌ای از احادیث در مذمت آزار حیوانات و حقوق آنها

احادیث فراوانی در این زمینه صادر شده است که برخی از پژوهشگران مسلمان، کتاب‌هایی را به گردآوری آن اختصاص داده‌اند. بی‌شک احادیث جعلی فراوانی نیز در این عرصه، همانند موضوعات دیگر وارد کتب اهل سنت و شیعه شده است که بی‌توجهی به سلسله سند احادیث، کار را دشوار می‌سازد. برای مصون ماندن از این مشکل، با در نظر گرفتن قانون کلی اسلام در برخورد با حیوانات، و احادیثی که در کتب معتبر و صحیح‌السند ذکر شده است، تنها به ذکر چند حدیث بسنده می‌کنیم.

الف. حقوق حیوانات اهلی و حلال گوشت

پیامبر خدا ﷺ فرمودند: حیوان شش حق بر گردن صاحب خود دارد. هرگاه از آن پیاده شد، علفش دهد.

هرگاه از آبی گذشت، آبش دهد. به ناحق آن را نزند. بیشتر از قدرتش آن را بار نکند. بیشتر از توانش، آن را راه نبرد و مدت زیادی بر روی آن درنگ نکنند (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۵۸).

پیامبر خدا ﷺ فرمودند: هرگاه بر چهارپایان لاغر سوار شدید، آنان را در منازلشان فرود آورید. اگر زمین خشک و بی‌گیاه بود، به سرعت از آن بگذرید و اگر سرسبز و پر علف بود، آنها را در آنجا استراحت دهید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰).

امام علیؑ طی نامه‌ای به عاملان خود، که مأمور آوردن زکات‌های دریافتی بودند، چنین سفارش فرمود: جز خیرخواه مهربان و امین حافظ، دیگری را بر چهار پایان مگمار، کسی که بر حیوانات سخت بگیرد و آنها را تند نراند، نرنجاند و خسته نکند، ... به مأمور سفارش کن شتر را از بچه شیرخوارش جدا نکند، و آن قدر شیرش را ندوشد که به بچه او زیان رساند. ... شتری که پایش آسیب دیده و از حرکت ناتوان است آهسته براند، ساعتی را به استراحت حیوانات اختصاص دهد (نهج البلاغه، ۱۳۸۳، نامه ۲۵).

ابن شهر آشوب در کتاب **مناقب**، در احوال امام سجادهؑ از زراره نقل می‌کند که امام چهارم شیعیان چهل بار با شتر خود به حج رفت، ولی یک تازیانه بر آن نزد (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۶۰؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۹۳).

امام علیؑ از رسول خدا ﷺ نقل فرمودند: به صورت چهارپایان نزنید و به آنها لعنت نکنید (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۶۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۳۸).

ب. حقوق حیوانات وحشی و غیرحلال گوشت

ابن عباس می‌گوید: رسول خدا ﷺ از کشتن هر جانداری نهی فرمود، مگر آنکه آزار برساند (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۵۰، ص ۱۳۶).

امام علیؑ می‌فرماید: از رسول خدا ﷺ شنیدم فرمود: «از مثله کردن پرهیزید حتی اگر سگ درنده باشد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۳، نامه ۴۷).

از امام کاظمؑ در مورد کشتن مورچه سؤال شد. فرمود: آن را نکش مگر به تو آسیب برساند (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۴).

در **تحف العقول**، در سفارش پیامبر اسلام ﷺ به امام علیؑ آمده است: چون ماری در بنه خود دیدی، آن را مکش تا سه بار بدو اختطار کنی و اگر بار چهارم دیدیش، بکش که کافر است (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۱۷۶).

أبان گوید: شخصی از امام کاظمؑ دربارهٔ مردی که مار را می‌کشد، سؤالی پرسید. همچنین به آن حضرت عرض کرد: خبری به ما رسیده که پیغمبر ﷺ فرموده: «و کسی که مار را رها سازد، درحالی‌که

بترسد از زیان بعدی آن، از من نیست». امام فرمود: «پیامبر خدا ﷺ فرمود: «و هر که آن را نکشد در صورتی که از زیان بعدی آن بیم داشته باشد، پس از من نیست. ولی ماری که تو را تعقیب نمی‌کند، رها کردن آن اشکالی ندارد» (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۳).

مقایسه حقوق حیوانات در منابع دو آیین

گذشت که بهره‌بردن از حیوانات اهلی در قالب ابزار کشت و کار، حمل و نقل و طعم در متون و سنت هر دو آیین وجود دارد و پیامبر هیچ‌یک از این دو دین از قربانی کردن و بهره بردن حیوانات نهی نکرده است. در نتیجه، هر دو آیین متناسب با تعالیم دینی خود، حق و حقوقی را در مورد حیوانات اهلی رعایت می‌کنند. حقوقی در مورد مکان، غذا و حتی آداب قربانی کردن و استفاده از گوشت آنها که به تفصیل در متون فقهی هر دو دین آمده است. اگرچه کیفیت حقوق این دسته حیوانات در آیین اسلام و زرتشت اندکی با هم تفاوت دارد و اسلام برای هیچ حیوانی تقدس (به معنایی که زرتشت می‌گوید) قائل نیست و تقریباً همه حیوانات اهلی در اسلام از حقوقی برابر برخوردارند. در نهایت، می‌توان گفت حق و حقوق موجودات زنده اهلی، فارغ از کمیت و کیفیت آن، در هر دو آیین وجود دارد.

بیشترین محل اختلاف اسلام و زرتشت در مقایسه بین حقوق حیوانات غیر اهلی می‌باشد؛ اگر به مفهوم «حق و حقوق» به عنوان یک اصل کلی برای موجودات عالم بنگریم به سادگی مشاهده می‌شود که اسلام حقوق بیشتری را برای موجودات عالم قائل است؛ زیرا اولین حقی که هر موجود زنده در این عالم دارد حق حیات و زیستن است که با توجه به جهان‌بینی اسلام، تمام موجودات عالم مشمول این حق هستند و جز در مواردی خاص اجازه کشتن آنها داده نشده است، اما در جهان‌بینی زرتشت، موجودات عالم دو دسته‌اند: دسته اول حیوانات مینوی بوده که حق حیات دارند و همانند اسلام جز در موارد خاص مثل قربانی، اجازه کشتن آنها داده نشده است؛ دسته دوم حیوانات غیر مینوی بوده که حق حیات ندارند و باید کشته شوند. در واقع، حکم «کشتن» دسته دوم به نفس حیوان غیر مینوی تعلق گرفته است نه به جهت دفع ضرر جانی از طرف آن حیوان، و به همین خاطر است که موجودات دسته دوم چه بالفعل و چه غیر بالفعل محکوم به مرگ هستند، اما در حیوانات مینوی حکم «کشتن» به خود حیوان تعلق نگرفته است؛ بلکه حکم ثانوی بوده و به جهت قربانی یا تغذیه و غیره است. در همین مسئله فرق اساسی اسلام با زرتشت آشکار می‌شود. در اسلام هیچ موجودی اهریمنی نیست و اجازه کشتن یا قربانی کردن هر حیوانی بر اساس حکم ثانوی صورت می‌گیرد و شبیه دسته اول از تقسیم‌بندی آیین زرتشت است. اسلام کشتن حیوانات مودّی را صرفاً برای دفع ضرر جانی و مالی

اجازه می‌دهد؛ به همین دلیل، اولاً، تا زمانی که آن حیوان، بالفعل در مقام صدمه زدن نباشد مشمول این حکم نمی‌گردد. ثانیاً، این حکم در حق هر حیوانی که قصد صدمه زدن به انسان را داشته باشد صادر می‌شود و مختص حیوانات درنده و گزنده نیست، کما اینکه هر انسانی برای نجات جان خود در مقابل حیوان یا انسانی که قصد صدمه زدن به او را دارد چنین عکس‌العملی نشان می‌دهد. ثالثاً، در چنین مواقعی که جان یا مال انسان مورد تهدید قرار می‌گیرد، حکم اولی دور کردن آن حیوان است همان‌طور که در احادیث پیامبر اسلام ﷺ ذکر شد (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۱۷۶؛ صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۳).

نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین نکته در تفاوت حقوق حیوانات در آیین اسلام و زرتشت، جهان‌بینی‌ای است که این دو دین از مفاهیم خدا، جایگاه و قدرت نفوذ خیر و شر در نظام آفرینش و تفسیر اشرف بودن انسان، نسبت به سایر مخلوقات دارند. هر فرد مؤمن زرتشتی یا مسلمان، با نگاه درون‌دینی به حقوق حیوانات در آیین خود، می‌تواند برخورد خودش با موجودات دنیا را مراعات‌گرایانه‌تر بداند. اما در نگاهی برون‌دینی، به عنوان نفر سومی که می‌خواهد حقوق موجودات زنده را در این دو دین مقایسه کند، می‌توان گفت که به‌طور کلی آیین اسلام جایگاه و حقوق بیشتری را برای حیوانات قائل است؛ چون قانون کلی اسلام در برخورد با موجودات زنده این است که همه آنها آفریده خداوند متعال هستند و شرور بودن موجودات عالم، حاصل تزاخم منفعت‌طلبی‌های انسان و هر حیوان برای خود است. بنابراین، اگر برخی از حیوانات ظاهراً نفعی برای شخص انسان ندارند، نقشی در نظام آفرینش بر عهده دارند که نباید نادیده گرفته شود. انسان نباید خوب و بد بودن جانوران را تنها با منفعت شخصی خودش بسنجد و آنها را بی‌دلیل از بین ببرد. همه موجودات عالم، خیرند و کشتن هر حیوان غیرحلال گوشت، تنها با عنوان مودعی، و آن هم فقط زمانی که بالفعل قصد ضرر رساندن به انسان را داشته باشد، جایز است. اما حقوق حیوانات در آیین زرتشت، که ثمره باز گذاشتن قدرت نفوذ شر و پلیدی در روح و جسم حیوانات و قائل شدن به دو منشأ در آفرینش است. خیر بودن آنها را با معیار منفعت شخص انسان می‌سنجد و در نتیجه، حیوانات را به سه دسته مقدس، مباح و منفور تقسیم می‌کند که نسبت حقوقی ناهماهنگی با هم دارند. حیواناتی از دسته اول، آن قدر حق و حقوق دارند که رنگ و بوی توتم‌پرستی را به مشام می‌رساند. در مقابل، دسته سوم از حیوانات هیچ حقوقی، حتی حق زیستن، که اولین حق هر موجود زنده‌ای است، نداشته و هر کجا که باشند، حتی اگر بالفعل قصد صدمه زدن به انسان را نداشته باشند، باید کشته شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «مارغن» چوبی است برای کشتن مار یا حشرات که سرش را با چرم می‌پوشانند (رک: بندهش، بی‌تا، بخش ۱۲، بند ۱۸۵؛ دارمستر، ۱۳۸۴، فصل ۱۴، ص ۲۲۵).
۲. تأمل در این نکته، فرق اساسی اسلام و زرتشت در برخورد با حیوانات موذی است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)، ۱۳۸۵، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، دهم، تهران، مروارید.
- اوستا، ۱۳۹۵، ترجمه و تحقیق، رضی، هاشم، تهران، فروهر.
- بندهش، بی‌تا، ترجمه مهرداد بهار، تهران، بی‌جا.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۶۳، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر.
- جمعی از مؤلفان، بی‌تا، مجله فقه أهل البیت، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب أهل بیت.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ ق، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البیت.
- دارمستر، جیمس، ۱۳۸۴، مجموعه قوانین زرتشت (وندیداد اوستا)، ترجمه موسی جوان، چ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- شایست ناشایست (متنی به زبان پارسی میانه)، ۱۳۶۹، آوا نویسی و ترجمه کتابیون مزداپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۷، معانی الأخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۴۱۵ق، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، ذوی القربی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۳۸۱، الإحتجاج، ترجمه بهراد جعفری، تهران، اسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۳۵۱، السماء و العالم، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران، اسلامیه.
- ۱۳۸۷، حلیه المتقین، چ چهارم، تهران، ولی عصر.
- محدث نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البیت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، آموزش فلسفه، چ هشتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- هینلز، جان ر، ۱۳۸۷، راهنمای ادیان زنده، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

نقد کتاب مقدس: خاستگاه تاریخی - معرفتی و تأثیر آن بر مطالعات قرآنی

nafise.amiri@yahoo.com

نفسه امیری دوماری / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

jnekoonam@gmail.com

جعفر نکونام / دانشیار گروه علوم و قرآن و حدیث دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۸

چکیده

رهیافت انتقادی به کتاب مقدس، پدیده‌ای نوظهور و از نتایج عصر روشنگری بود. کتاب مقدس، که تا آن زمان به عنوان منبع قدسی دین تلقی می‌شد، همچون سایر متون کهن با تکیه بر ابزارهای علمی مورد قضاوت و استنطاق واقع شد. مهم‌ترین پیامد این رویکرد، مناقشه و اختلاف در مورد اعتبار کتاب مقدس است. تعمیم کاربست شیوه‌های مختلف نقد کتاب مقدس به قرآن، چالش‌هایی را در حوزه مطالعات قرآنی ایجاد کرده است که باید پیش از استفاده از این روش‌ها، کارآمدی یا عدم کارآمدی آنها درباره قرآن بررسی و تحلیل شود. در این مقاله، ابتدا عوامل و زمینه‌های نقادی کتاب مقدس به تصویر کشیده شده، سپس کاربست برخی روش‌های انتقادی برگرفته از کتاب مقدس در مورد قرآن، معرفی و تحلیل شده‌اند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد، متن قرآن کریم، بر خلاف کتاب مقدس، به نحو متواتر و از طریق قرائت و حفظ نسل‌ها نقل شده و متن آن، بی‌کم‌وکاست حفظ گردیده است. لذا نمی‌توان متن قرآن را همانند متن کتاب مقدس، به نقد کشید و درباره متن آن، زیادت و نقصان ادعا کرد.

کلیدواژه‌ها: نقادی کتاب مقدس، مطالعات قرآنی، رنسانس، نهضت اصلاح دینی، عصر روشنگری.

۱. مقدمه

پس از عصر نوزایی (رنسانس)، که دانش‌های بشری از حصار تنگ کلیسا خارج و گسترش پیدا کرد، یکی از موضوعاتی که مورد مطالعه و تحقیق علمی واقع شد، کتاب مقدس بود. از رهگذر این تحقیق، اعتبار وحیانی و الهی بودن و انتساب آنها به انبیای الهی، مورد تردید واقع شد و ادعا شد که کتاب مقدس نوشته نسل‌های بعدی است. پس از آن، غریبان چنین مطالعه‌ای را درباره قرآن صورت دادند و کوشیدند، با تمسک به خطاهای نگارشی در مصاحف عثمانی و نسخه‌های باقی‌مانده از مصاحف قدیمی و نیز پاره‌ای از حدسیات خودشان، در اعتبار قرآن کریم هم خدشه وارد سازند. اینک این سؤال مطرح است که آیا قرآن نیز بسان کتاب مقدس، نوشته‌های مسلمانان مدت‌ها پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ است و جنبه وحیانی ندارد و از پیامبر اسلام ﷺ، به دست نسل‌های بعد مسلمانان نرسیده است؟

مطالعه منصفانه سرگذشت قرآن کریم و شواهدی که نشان می‌دهد قرآن با تواتر لفظی از رهگذر قرائت جمعی توده مسلمانان، از پیامبر اسلام ﷺ نقل گردیده است، آشکار می‌سازد که قرآن بی‌هیچ تغییری، که در اصالت آن خللی وارد سازد، از پیامبر اسلام ﷺ به دست نسل‌های بعدی رسیده است.

این مقاله، ضمن گزارش رویکرد نقادانه غریبان به نقد متن کتاب مقدس و اهتمام غریبان در پی آن به نقد متن قرآن کریم، کوشش می‌کند، به اجمال شواهد وثاقت تاریخی متن قرآن کریم را بازنمایی کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد، اگرچه پیش از این راجع به نقد کتاب مقدس و تردیدهایی که غریبان نسبت به وثاقت قرآن مطرح کرده‌اند، مطالبی منتشر شده است، اما اینکه خاستگاه این تردیدها نسبت به وثاقت قرآن چه بوده، روشن نیست. در این مقاله، رابطه نقد متن قرآن از سوی غریبان، با نقد کتاب مقدس از سوی آنان، توضیح داده شده است.

۲. پیشینه نقد کتاب مقدس

نخستین پژوهش‌های روشمند و منسجم نظری در حوزه نقادی متن، پس از عصر رنسانس و به واسطه نقد کتاب مقدس صورت پذیرفت. رهیافت‌های مختلفی در مطالعات انتقادی کتاب مقدس وجود دارد که به صورت کلی، به دو دسته مهم نقادی فرودست (قدیمی) و فرادست (مدرن) تقسیم می‌شوند. هریک از این دو دسته، خاستگاه تاریخی متفاوتی دارند.

نقد فرودست، به عنوان پیش فرض و اساس نقد فرادست، به لحاظ تاریخی مقدم بر آن است. تاریخ پیدایش آن به میانه سده ۱۶ میلادی، همزمان با دوران رنسانس و آغاز جنبش اصلاح بازمی‌گردد. زمانی که صنعت چاپ، به عنوان ابزار نشر اندیشه‌های جدید اهمیت ویژه‌ای یافت و کتاب مقدس در دسترس همگان قرار گرفت، برای نخستین بار که متألهان، متن اصلی عهد جدید به زبان یونانی را با ترجمه آن به زبان لاتین معروف به «نسخه وولگات»^۱، مورد مقایسه قرار داده، به خطاهای آن پی‌بردند. این مسئله اعتبار و وثاقت نسخه وولگات را که تا آن زمان ترجمه رسمی و لاتین کتاب مقدس بود و کلیسا تأکید بسیاری بر آن داشت، زیر سؤال برد و راه را برای اصلاح کتاب مقدس و زدودن آن از انواع تحریفات (تغییر، کاستی، فزونی) فراهم کرد. در این زمان، دستیابی به چاپ و نشر نسخه‌ای صحیح و قابل اطمینان ضرورت یافت (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵).

اراسموس روتردامی (Erasmus ۱۴۹۵-۱۵۳۶)؛ ادیب و کشیش کاتولیک انسان‌گرای هلندی، در سال ۱۵۱۶ نخستین کسی بود که به تصحیح انتقادی کتاب مقدس پرداخت و بر اساس مقایسه چند نسخه، به چاپ نسخه اصلاح‌شده آن، به زبان یونانی اقدام کرد. زمانی که فشارها و اجبارهای کلیسا، فضا را برای هر نوع حرکت اصلاحی و اعتراضی آماده کرده بود، *اراسموس* بهترین شیوه اصلاح کلیسا را، تحقیق و پژوهش در زمینه کتاب مقدس و مطالعه آن به زبان‌های اصلی، یعنی عبری و یونانی می‌دانست. وی ریشه برخی باورها و آیین‌های مسیحی (کاتولیکی) را مبتنی بر خطاهای ترجمه‌ای می‌دانست. هدف *اراسموس* از چاپ کتاب مقدس به زبان یونانی، این بود که کتاب مقدس به طور مستقیم و بدون واسطه آباء کلیسا، در دسترس همگان قرار گیرد. «آرزوی من این است که کشاورز شخم‌زن همچنان که به دنبال گاو و خیش است، قسمتی از کتاب مقدس را بخواند و کارگر نساخ با آهنگ رفت و آمد ماکوها، آنها را زیر لب زمزمه نماید» (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷-۱۴۳).

نقد فرادست، که گاهی نقد تاریخی نیز خوانده می‌شود، از نتایج دوران مدرن و روشنگری در قرن ۱۸ میلادی است. هرچند پیش از این دوره، آثاری پراکنده در این زمینه وجود داشته است، اما گستردگی، عمق و تأثیر این تکنگاشته‌ها، با آنچه در قرن هجدهم و تحت تأثیر نهضت روشنگری رخ داد، هرگز قابل مقایسه نیست. در این عصر، نقادی کتاب مقدس به صورت یک جریان گسترده و یک رشته علمی، با گونه‌های متنوعی ظهور و بروز یافت.

دوران روشنگری با دگرگونی‌های اساسی در قلمرو علوم طبیعی، فلسفه، دین، ادبیات، هنر و سیاست همراه بوده است. از ویژگی‌های بارز این دوران، غالب بودن دو جریان عقل‌گرایی و

تجربه‌گرایی است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۷۱). در این زمان، اندیشه‌وران بشری کوشیدند با تکیه بر عقل، تجربه و روش‌های علمی، به مشاهده و ارزیابی همه‌زوایای عالم بپردازند. به پیروی از دانش طبیعی، پرسش از ماهیت امور دینی، اخلاقی و نقادی آنها، آغاز شد. ازین‌رو، قرن هجدهم را «دوران نقادی» نامیده‌اند. این فرایند، شامل کتاب مقدس هم شد و بسان سایر پدیده‌های طبیعی به مطالعه و نقادی آن پرداختند. این نگرش به کتاب مقدس، نه به‌مثابه یک کتاب الهی و وحیانی، بلکه مانند سایر کتب بشری بود و «نقادی کتاب مقدس» توسط منتقدان الهیاتی پدید آمد (سلیمانی، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

یان گاتفرید آیشهورن (John Gottfried Eichhorn) (۱۸۲۷-۱۷۵۲)، دانشمند مشهور آلمانی، بنیان‌گذار نقد مدرن عهد عتیق بود. تعامل وی با عهدین، همچون هر اثر ادبی باستانی دیگر، در زمان خودش، نوعی مرزبندی سنتی را شکست. آیشهورن، در ۱۷۷۹ در کتابی که با نام مستعار منتشر کرد، با ادله‌ای، قصه‌های سفر پیدایش درباره‌آفرینش جهان، نخستین موجودات بشر، طوفان و... را هم‌تراز داستان‌های بی‌شمار دیگر ادبیات کهن دانست. این نظریه، هرچند امروز جای شگفتی ندارد، اما در آن دوران که کتاب مقدس وحی منزل تلقی می‌شد و اندیشه‌خطاناپذیری و قدسی بودن آن حاکم بود، دیدگاهی جنجال‌برانگیز بود (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱).

۳. عوامل و پیش‌زمینه‌های تاریخی نقادی کتاب مقدس

از اتفاقات مهم نهضت اصلاح دینی و در پی آن عصر روشنگری، به نقد کشاندن کتاب مقدس از سوی دانشمندان و فیلسوفان غربی بود؛ نقدی که از چرخش و تغییر معرفت‌شناسانه متأثر می‌گشت. نقادی کتاب مقدس و انتساب خطاهایی به آن، به اختلاف میان اندیشمندان مسیحی، در باب حجیت یا عدم حجیت کتاب مقدس منجر شد. در این دوره، مصونیت متون مقدس از خطا، مورد تردید جدی واقع شد. وثاقت و اعتبار کتاب مقدس بر اساس تحقیقات تاریخی، ادبی - زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، نسخه‌شناسی و قوم‌شناسی مورد بررسی قرار گرفت. به این ترتیب، با اینکه «کمسیون پاپی کتاب مقدس»، در ابتدای پیدایش این نظریه، بر اصالت و اعتبار اسفار خمه‌سه (تورات) توصیه می‌کرد، اما اندک‌اندک و با طی شدن پنجاه سال از آن توصیه، به قبول این نظر تن داد که نه‌تنها بازنگری همه‌مندرجات کتاب مقدس را باید تشویق کند، بلکه معتقد به این شد که احکام اسفار خمه‌سه، محصول سیر تکاملی طولانی و متناسب با اوضاع و احوال متحول بوده است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵).

۳-۱. رنسانس

رنسانس، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین و بنیادی‌ترین رخداد‌های تاریخ جهان، حد واسط میان قرون وسطا و عصر شکوفایی بود. پس از حدود هزار سال تاریکی، چراغ علم و معرفت در قرون وسطا، شکوفایی و رونقی در ادبیات، هنر، و صنعت پدید آمد (فهم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

بارزترین خصیصه این دوران، یعنی رونق یافتن مجدد علوم کلاسیک، به‌ویژه فلسفه یونان و ترجمه آثار فلسفی ارسطو به زبان لاتین، فلسفه را همچون رقیبی برای الهیات مطرح ساخت و رویکرد جدیدی از الهیات به نام الهیات «مدرسی» یا «اسکولاستیسم» به وجود آورد؛ الهیاتی که دیگر فقط در صومعه‌ها بررسی نمی‌شد و دانشگاه‌ها و سایر مراکز غیردینی هم با هدف دستیابی به شناخت عقلانی عینی، به بررسی آن پرداختند. این فرایند، که از طریق طرح سؤال، استدلال منطقی، و بحث و گفت‌وگو انجام می‌گرفت، به تدریج موجب ایجاد «شک‌گرایی» در مورد امکان سازگاری الهیات و فلسفه شد (لین، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶). این نگاه شک‌گرایانه به تدریج، به کتاب مقدس نیز سرایت و زمینه‌های نقادی آن را فراهم کرد.

دیگر خصیصه مهم عصر رنسانس، پیدایش صنعت چاپ بود. در سال ۱۴۸۸، نخستین نسخه چاپی کتاب مقدس منتشر شد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸). چاپ فراوان کتاب‌ها و رساله‌ها و نیز ترجمه و چاپ نسخه‌هایی از کتاب مقدس، به یافتن موارد اختلاف زیادی میان نسخه‌های مختلف منجر شد. این امر موجب ایجاد فضای انتقادی در زمینه متون دینی و پیدایش شیوه‌های نقادی کتاب مقدس شد.

به‌طورکلی، می‌توان از دستاوردهای برجسته دوران رنسانس را پیدایش رویکرد انتقادی، نسبت به متن کتاب مقدس دانست. پیش از رنسانس، به علت فشارها، سخت‌گیری‌ها و تعصبات کلیسا، حتی مراجعه مستقیم و بدون واسطه کلیسا به کتاب مقدس، برای مسیحیان تقریباً ناممکن بود. اما اتفاقات و رویدادهای این دوره، آغازگر تحقیق و نقادی متن کتاب مقدس شد و زمینه گسترش جریان نقادی عصر روشنگری فراهم آورد.

۳-۲. الهیات آموزه‌ای

منظور از «الهیات آموزه‌ای»، الهیات خشک، جزمی و مدرسی کلیسا و عدم انعطاف‌پذیری لازم است. آبی کلیسا، با تمسک به ظواهر آیات انجیل، یعنی «نص‌گرایی»، از مسیحیت قرائتی ارائه می‌دادند که هم‌ساز با عقل و علم نبود. این خود زمینه نقد مسیحیت و انکار عالم قدسی را فراهم ساخت (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹،

ص ۴۳). به بیان دیگر، کتاب مقدس که متن دینی مسیحیت به حساب می‌آید، حاوی مطالب و مضامینی بود که با فهم متعارف انسان‌ها ناسازگار بود. نكوهش علم و معرفت، ارائه تصویری انسان‌گونه از خداوند، طرح گناه ذاتی آدمیان، فدا شدن مسیح برای انسان‌های گناهکار، اصل تثلیث، تفتیش عقاید و... موجب ایجاد تردید و فضای انتقادی در بین دانشمندان نسبت به کتاب مقدس شد. این تردید، زمانی بیشتر می‌شد که نص‌گرایان مسیحی به شدت از این حقایق دفاع می‌کردند و بر ترویج آن در میان جوامع، اصرار داشتند و در مقابل این‌گونه مضامین، هیچ‌گونه انعطافی از خود نشان نمی‌دادند.

۳-۳. نهضت اصلاح دینی

«نهضت اصلاح دینی» به عنوان یکی از مهم‌ترین، جدی‌ترین و تأثیرگذارترین تحولات غرب، ابعاد قابل بررسی گسترده‌ای دارد. در این مقاله، مجال طرح آنها نیست. آنچه از این حرکت، با موضوع تحقیق پیش‌رو مرتبط است، تأثیرات آن بر کتاب مقدس است.

تفاوت نگرش به کتاب مقدس در دوران نهضت اصلاح، در مقایسه با قرون وسطا، سبب ایجاد تحول در جایگاه و احیای نگرشی کهن به اهمیت آن شد. از جمله شعارهای مهم و برجسته این نهضت، عبارتند از: بازگشت انحصاری به کتاب مقدس، مرجعیت و حجیت کتاب مقدس در مقابل کلیسا و آباء آن، و حق همگان برای تفسیر کتاب مقدس در مقابل حق انحصاری کلیسا برای تفسیر آن. این‌گونه نگرش به کتاب مقدس، کتابی که تا پیش از این تنها در اختیار کلیسا و آباء آن بود، دست مسیحیان را در مطالعه، مراجعه و تفسیر آن باز کرد و به تدریج، تردیدهایی درباره قانونی بودن برخی از کتاب‌های عهد عتیق به وجود آمد. در این زمان میان، «عهد عتیق» و «آپوکریفا» (Apocrypha) مرزی ترسیم شد و بدون هیچ‌بیمی، برخی از بخش‌های کتاب مقدس را از اعتبار ساقط کردند (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴-۳۳۱). کنار گذاشتن این کتاب‌ها، که به انکار قدسیت آن انجامید، زمینه نقادی کتاب مقدس را فراهم کرد.

از سوی دیگر، با تضعیف حکومت کلیسا در این زمان، میزان مدارا با دگران‌دیشان پروتستان، افزایش یافت و مجالی برای نقد جنبه‌های مختلف مسیحیت، از جمله کتاب مقدس برای محققان فراهم شد (حقانی فضل، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

۳-۴. ظهور نظریات متنوع علمی متعارض با کتاب مقدس

ظهور نظریات جدید و متنوع علمی در قرن هفدهم، منجر به «انقلاب علمی» شد. تعارض بسیاری از

این نظریات، با کتاب مقدس، به تدریج زمینه تردید در صحت مضامین آن و پیدایش جریان نقادی کتاب مقدس را فراهم کرد. /یان باربور می‌نویسد: «مدت‌ها پیش از د/روین، دانش علمی - از اخترشناسی کوپرنیکی گرفته تا زمین‌شناسی جدید - سایه تردیدی بر نص‌گرایی [ترک تأویل] کتاب مقدس افکنده بود» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰).

موریس بوکای، وجود تعارضات و تضادها در کتاب مقدس را این‌گونه بیان می‌کند: از نظر منطقی می‌توان در عهدین تعداد قابل ملاحظه‌ای تضادها و دوری از حقیقت‌ها را بیرون کشید. شاید به علت وجود منابع مختلف که برای تدوین روایت به کار رفته‌اند، مبدأ حکایت یک واقعه به دو صورت باشد، لیکن موارد بیشتر از این است: دست‌کاری‌های مختلف و ملحقات خود متن‌ها همانند حاشیه‌نویسی‌هایی که بعداً هنگام رونویسی تازه، داخل متن گردیده‌اند... آشکارترین ناهماهنگی با دانش نو، در سفر تکوین وجود دارد که مربوط به سه نکته اساسی آفرینش جهان و مراحل آن، تاریخ آفرینش جهان و تاریخ پیدایش انسان روی زمین و داستان طوفان نوح ﷺ است (بوکای، بی‌تا، ص ۴۷-۴۸).

از جمله تعارضات مهم میان علم تجربی جدید و کتاب مقدس، عبارتند از: تعارض میان اکتشافات کوپرنیک و گالیله با تصورات مسیحی درباره نظام جهان^۲ و عدم سازش متن کتاب مقدس با «فرضیه تکامل»^۳ (صرف‌نظر از درست یا نادرست بودن آن) است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰-۱۱۶).

از سوی دیگر، نوشته شدن عهد جدید، سال‌ها پس از حضرت عیسی و نیز اختلاف اناجیل با یکدیگر، سبب نفوذ خرافات، تناقض‌ها و ابهام‌های بسیاری در آن شد. به عبارت دیگر، محتوای غیرعقلانی عهدین تحریف‌شده و تحمل‌ناپذیری آن، نسبت به دستاوردهای علمی و عقلی، موجب شده تا برخی پس از دوران نوزایی، نظریه غیرعقلانی بودن باورهای دینی را مطرح کنند (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

به این ترتیب، دانش‌های جدید، یکی پس از دیگری، تردیدهایی در اندیشه دینی و صحت و اعتبار کتاب مقدس پدید آوردند. منازعات کلیسا، با کثیری از دانشمندان جانورشناس، زمین‌شناس، ستاره‌شناس و فیزیک‌دان، کم‌کم رخنه‌هایی در حقانیت درون‌مایه‌های کتاب مقدس ایجاد کرد (سروش، ۱۳۷۸)؛ هرچند عالمان مسیحی همواره سعی کرده‌اند با توجیه، اصلاح و یا حتی حذف بخش‌هایی از کتاب مقدس، که به نظر آنان با عقل و دانش امروزی سازگار نبود، راهی برای حل تعارض‌های موجود، میان یافته‌های علمی و کتاب مقدس بیابند تا نشان دهند که کتاب مقدس، سخن اشتباهی نگفته است (حقانی‌فضل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱).

به هر حال، مطرح شدن نظریات مختلف علمی و رویش برداشت‌های جدید از متن کتاب مقدس،

زمینه به نقد کشاندن کتاب مقدس را فراهم آورد. در نتیجه، برای حل کردن این مشکلات، دین امری قلبی معرفی شد که با تجربه به دست می‌آید، نه از طریق کتاب مقدس.

۳-۵. عصر روشنگری

قرن هجدهم میلادی را «دوران روشنگری» نامیده‌اند. این دوران، با دگرگونی‌های اساسی در قلمرو دانش، فلسفه، دین، ادبیات، هنر و سیاست همراه بوده است. پرسش از علوم و دستاوردهای فکری بشر و نقادی آنها، در کانون تلاش‌های متفکران روشنگری قرار داشته است. از این رو، قرن هجدهم را «دوران نقادی» نامیده‌اند. شاخصه‌های مهم این دوران، عبارتند از: خردورزی، عقل‌گرایی، میدان دادن به ذهن روشن‌اندیش، کشف و سنجش جهان و پدیده‌های موجود در آن بر اساس عقل، ابزارهای علمی و تجربه انسانی.

در دوران روشنگری، همچون سایر علوم و دانش‌ها، ماهیت امور دینی و اخلاقی نیز در معرض نقادی و پرسش‌های فلسفی قرار گرفت. آزمودن و نقادی همه علوم با عقل، ابزارهای علمی و تجربی بشری، شاید در سایر علوم موفق بود، اما در مورد مفاهیم و آموزه‌های دینی، منجر به شک‌گرایی و کم‌رنگ شدن اتکای انسان به خدا شد.

این دوران شاهد پدید آمدن جنبشی مهم بود که خداباوری عقلانی نام داشت. طرفداران این جنبش از مذهبی ساده دفاع می‌کردند که بر بنیان عقل به وجود آمده بود و مفهومی جدید از خدا و مذهب مطرح کرد. آنان این مذهب را گزینه‌ای در برابر خرافاتی که در مسیحیت می‌دیدند، می‌دانستند و با نام عقل، به مسیحیت حمله کردند. خداباوری عقلانی از بیرون، کلیسا را به توان آزمایی می‌خواند (لین، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳).

کتاب مقدس نیز به تبعیت از این جریان، همچون سایر علوم و پدیده‌های طبیعی مورد مطالعه و تحلیل، توسط ابزارها و علوم بشری قرار گرفت. از جمله علوم مهمی که در این زمان، به عنوان مرجع و معیار قضاوت و سنجش منابع، مورد استفاده واقع شد، علم تاریخ بود. در این زمان، «نقد تاریخی»، به وجود آمده بود و منابع تاریخی را مورد آزمون و نقد قرار می‌داد. این رویکرد، در مورد کتاب مقدس نیز به کار گرفته شد. در این نگرش، کتاب مقدس، با استفاده از ابزارهای علم تاریخ، مورد قضاوت و نقد قرار گرفت. به عبارت دیگر، تاریخ، معیار فهم و ارزیابی کتاب مقدس تلقی شد و جریان «نقد تاریخی کتاب مقدس»، با تنوع رویکردهایش آغاز گشت (لین، ۱۳۸۶، ص ۳۸۵). از جمله تحقیقات نقادانه کتاب مقدس، تلاش برای کشف هویت نویسندگان آن، «منابع تورات» و یا تشخیص واقعیت تاریخی حوادث، مکان‌ها یا زمان‌های نام‌برده در کتاب مقدس بود (سلیمانی، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

از نتایج مخرب این رویکرد نقادانه و شکاکانه نسبت به کتاب مقدس، از بین رفتن مرجعیت و وثاقت آن نزد مسیحیان بود. هرچند عده‌ای از الهی‌دانان، در مقابل منتقدان کتاب مقدس، به مصون از خطا بودن آن اعتقاد داشته و از آن دفاع می‌کردند (لین، ۱۳۸۶، ص ۴۰۹).

۴. مهم‌ترین پیامد نقد کتاب مقدس

مواجه شدن با کتاب مقدس، همچون یک اثر انسانی، منجر به «مناقشه در اعتبار و حجیت کتاب مقدس» شد. می‌توان این را مهم‌ترین پیامد رویکرد نقادانه به کتاب مقدس دانست. شروع نقادی کتاب مقدس، آغازگر نگاه شکاکانه به آن در همه ابعاد، از جمله الهامی بودن بخش‌های کتاب مقدس، اصالت منابع، صحت الفاظ، تطابق تاریخی محتوا با واقعیت، مطابقت محتوا با نظریات جدید علمی بود. نقادان، توجهات مسیحیت سنتی در حل برخی تعارضات و خطاهای کتاب مقدس را به چالش کشیده، با آن همچون یک اثر انسانی برخورد کردند و قداست آن را زیرسؤال بردند. به گفته تونی لین، «نقد کتاب مقدس، موثق بودن برخی قسمت‌های کتاب مقدس را زیرسؤال برد و در مورد هویت برخی از نویسندگان کتب کتاب مقدس، تردیدها و مباحثی را مطرح ساخت» (لین، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵).

نگرش نقادانه به مؤلفان کتاب مقدس، یکی از موضوعات مورد علاقه نقادان تلقی می‌شد. اسپینوزا، به عنوان یکی از نخستین نقادان، در وحیانی بودن اسفار پنج‌گانه تورات تردید ایجاد کرد. وی با استفاده از پژوهش‌های تاریخی، عدم وحیانی بودن کتب مقدس را اثبات کرد، تا آنجا که این نظریه، منجر به سلب اعتبار و قداست سندی کتاب مقدس شد. *ایان باربور*، در این زمینه می‌نویسد:

در پرتو این پژوهش‌ها، پنج کتاب اول عهد عتیق، که به لحاظ سنتی منسوب به خود موسی است، نشانه‌هایی از چند مؤلفی بودن، به دست داد ... تحلیل مشابهی از انجیل یوحنا و تفاوت‌هایی که با سایر اناجیل، هم از نظر سبک و سیاق و هم از نظر محتوا دارد، محققان را به آنجا رسانده است که آن را صرفاً سیره مسیح، که بیش از نیم قرن بعد از تصلیب او نوشته شده، بدانند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱).

بنابراین، کتابی که مسیحیان سنتی، آن را محصول الهام و مکاشفه الهی می‌دانستند و معتقد بودند این نوشته‌ها توسط پیامبران و رسولان و تحت هدایت روح القدس نوشته شده است (هیگ، بی‌تا، ص ۱۲۱)، پس از آغاز جریان نقادی، نوشته‌ای کاملاً انسانی تلقی شد و همانند سایر متون باستانی مورد مطالعه، تحلیل و نقادی قرار گرفت. بنابراین، کتاب مقدس، یکی از ویژگی‌های مهم کتب آسمانی را که یقین به وحیانی بودن آن بود، از دست داد و غیرآسمانی و جعلی بودن آن، امری مسلم به‌شمار آمد. موریس بوکای، در این باره می‌نویسد: «اناجیل چیزی جز همان شرح افعال عیسی علیه السلام

نیست. اولین مجموعه‌های حدیث ده‌ها سال پس از وفات محمد ﷺ نوشته شد، همچنان‌که انجیل‌ها ده‌ها سال پس از وفات عیسی ﷺ به رشته تحریر درآمده‌اند. هر دو آنها شهادت‌های انسانی دربارهٔ افعال گذشته هستند...» (بوکای، بی‌تا، ص ۱۳).

به این ترتیب، در گام نخست از جریان نقادی کتاب مقدس و با تحقیقات گوناگون تاریخی، باستان‌شناسی و زبان‌شناسی کتاب مقدس از مرتبهٔ وحیانی، به دست‌نوشته‌هایی از انسان‌های عادی تنزل یافت و باب تأویلات و تفسیرهای گوناگون از متن کتاب مقدس گشوده شد و اعتبار و حجیت آن مورد تردید جدی قرار گرفت.

۵. تأثیر نقادی کتاب مقدس بر مطالعات قرآنی

دانشمندان غربی، به همان سبک و سیاقی که کتاب مقدس را نقد می‌کردند، وقتی به مطالعات قرآنی هم روی آوردند، قرآن را بسان کتاب مقدس مورد نقد قرار دادند. استفاده آنان از روش‌های نقادی دربارهٔ قرآن، نوعی گره‌برداری از مطالعات آنها دربارهٔ کتاب مقدس به‌شمار می‌رود. از قرن ۱۹ میلادی، برخی از محققان تجدیدنظرطلب غربی خواه به دلیل پیش‌فرض‌های دینی - کلامی‌شان یا صرفاً با انگیزه‌های علمی، به نقادی قرآن روی آوردند. ایشان با استفاده از برخی شیوه‌های رایج در نقادی کتاب مقدس، همچون نقد متنی، نقد تاریخی، نقد منبع، نقد ادبی و...، به تحلیل و بررسی قرآن روی آوردند؛ کاری که پیش از این در میان علمای اسلامی صورت نپذیرفته بود. به تبع آنها برخی از نوآندیشان مسلمان نیز ضمن استفاده از این روش‌ها، عوامل تردید در کتاب مقدس و تزلزل جایگاه آن را دربارهٔ قرآن نیز صادق می‌دانند (سروش، ۱۳۸۷).

دانشمندان غربی، که خود را طلایه‌دار استفاده از روش‌های نقادی مدرن در مورد قرآن می‌دانند، دانشمندان مسلمان را به دلیل عدم اعتنا و اهتمام آنها به نقادی قرآن، این‌گونه مورد انتقاد قرار داده‌اند: «محققان غربی، قرآن را به طور دقیقی در معرض نقادی تاریخی و ادبی جدید قرار داده‌اند. این در حالی است که محققان معاصر مسلمان از آن‌روکه قرآن را معیاری برمی‌شمارند که هر چیز دیگر با آن سنجیده می‌شود، خود را تنها محدود به نقادی علوم قرآنی کرده‌اند» (دایرةالمعارف جهان معاصر اسلام، ج ۳، ص ۳۸۵-۳۸۷).

جیمز بلمی، این‌گونه می‌نویسد: «بیشتر علمای اسلامی نسبت به کشف و اصلاح خطا در متن قرآن بی‌رغبت بوده‌اند و ترجیح می‌دهند خودشان را وقف جنبه‌هایی از مطالعات قرآنی کنند که مستقیماً بر متن اثر نگذارند» (بلمی، ۲۰۰۶، ج ۵، ص ۲۳۸-۲۵۲). در ذیل، به معرفی کاربردی دو مورد از

مهم‌ترین شیوه‌های نقادی که توسط دانشمندان غربی، به تبع کتاب مقدس در مورد قرآن نیز به کار رفته است، می‌پردازیم:

یکی از گونه‌های مهم نقادی کتاب مقدس نقد منبع است. در این شیوه، با این پیش‌فرض که نویسندگان از برخی منابع کتبی برای نگارش کتاب خود استفاده کرده است، منابع اصلی که یک متن از عهدین بر اساس آن نوشته شده است، مورد جست‌وجو قرار می‌گیرد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۷۲). استفاده از این شیوه، در نقد منابع کهن اسلامی، به عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مطالعات مستشرقان، در دهه‌های اخیر موجب ایجاد نتایج متفاوتی از سوی مستشرقان «تجدیدنظرطلب»، در صحت و اصالت قرآن به عنوان منبع اصلی اسلام شده است. در این شیوه، پرسش مهمی که در پی پاسخ به آن بوده‌اند، این است که آیا می‌توان منابع اسلام را به دورهٔ پیامبر ﷺ نسبت داد یا خیر؟ مستشرقان در پاسخ به این سؤال، همسو نیستند. در این میان، دیدگاه «مستشرقان سنتی» همچون نولدکه (Noldcke; 1836-1956)، تا حدود زیادی موافق با دیدگاه مسلمانان است. در حالی که در دورهٔ اخیر مستشرقان تجدیدنظرطلب، در صحت انتساب منابع اسلامی به زمان پیامبر ﷺ، تشکیک کرده و زمان تدوین آنها را به اواخر سدهٔ دوم، یا اوایل سدهٔ سوم هجری می‌دانند (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۵۲).

رهبران این رویکرد تجدیدنظرطلبانه، جان ونزبرو (John Wansbrough)، استاد مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی در دانشگاه لندن بود که در دو کتاب اخیر خود، *محیط فرقه‌ای* (The Sectarian Milieu) و *مطالعات قرآنی* به ارزیابی انتقادی منابع قرآن با رویکرد ادبی پرداخته است. ونزبرو، از روش‌های نقد منبع، نقد ادبی، نقد ساختارگرایانه، بیش از انواع دیگر نقد برای تحلیل قرآن استفاده کرده و مؤلف قرآن، اعتبار و وثاقت و زمان تألیف آن را مورد تشکیک قرار می‌دهد. وی، زمان تدوین نهایی قرآن را سدهٔ سوم دانسته است (ریبین، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲). خاورشناسان دیگری همچون میشل کوک (Michel Cook) و پاتریشیا کرون (Patricia Crone) و مینگانا (Mingana) نیز با همین رویکرد افراطی به نقد منابع قرآن پرداخته‌اند.

از دیگر روش‌های نقادی کتاب مقدس، نقد متن است. موضوع این روش، نسخه‌های متعدد متن است که تغییرات یا خطاهایی توسط نسخه‌برداران نخستین، خواه سهوی و خواه به صورت عمدی در آنها ایجاد شده است. هدف منتقد متن، بازسازی و کشف واژه‌های واقعی متن و به عبارت دیگر، بازسازی شکل اولیهٔ آن تا حد امکان و دستیابی به مورد اعتمادترین متن موجود، از طریق مقایسهٔ نسخه‌ها و در نهایت تولید یک «نسخهٔ انتقادی» (Critical edition) است (آختمی‌یر، ۱۹۸۵، ص ۱۲۹-۱۳۰).

نقد متن تقریباً از هفتاد سال پیش بدین سو، در نوشته‌های غربیان راجع به قرآن به صورت خاص مطرح شده است. کاربرد این روش نیز برگرفته از روش نقد متن عهدین است. در این روش، به تحلیل و تصحیح انتقادی متن قرآن پرداخته می‌شود و آن را از این حیث مورد بررسی قرار می‌دهند. واژه‌هایی که احتمالاً دگرگون شده یا جا افتاده‌اند، تصحیح و بازسازی کنند. از این رو، صورت اصلی و قدیمی را پیدا کرده تا بررسی کنند که پشت صورت تغییر یافته کنونی، چه صورت اصلی وجود دارد.

محققان غربی، به کمک معیارها و ضوابط نقد متن کتاب مقدس، به تصحیح واژگان قرآن پرداختند و همچون کتاب مقدس، سعی در ایجاد یک «متن انتقادی» از قرآن دارند. از میان قرآن‌پژوهان غربی، می‌توان به چارلز توری (Charles Cutler Toory) در مقاله‌ای با عنوان «سه فقره مشکل در قرآن»، گونتر لولینگ (Gunter Luling)، در کتابش با عنوان *درباره اصل قرآن* (۱۹۷۴)، کریستوف لوگسنبورگ (Christoph Luxenberg) در کتاب *قرائت آرامی - سریانی قرآن: کمک به رمزگشایی زبان قرآن*، جیمز بلمی (James Bellamy)، *دوین استوارت* (Devin Stewart) در مقاله‌اش با عنوان «نکاتی در مورد اصلاحات قرآن» و *دیوید پاورز* (David S. Powers) اشاره کرد.

جیمز بلمی، استاد دانشگاه میشیگان آمریکا، اعتقاد دارد که در جریان استنساخ قرآن در صدر اسلام، تحریفاتی رخ داده و از آنجاکه تصحیح و نقد متن قرآن هیچ‌گاه صورت نپذیرفته، این تحریفات ماندگار شده‌اند. وی کوشیده است تا در برابر واژگانی که آنها را محرف می‌شمارد، واژگانی را به عنوان اصلاحات پیشنهاد کند و شواهدی را در تأیید پیشنهاد خود عرضه دارد (بلمی، ۲۰۰۶، ج ۵، ص ۲۳۷).

لوگزنبرگ نیز ضمن انتقاد از مستشرقان پیش از خود در عدم بررسی انتقادی قرآن، به موشکافی فقراتی از قرآن می‌پردازد که برای مفسران مسلمان و غیرمسلمان، مبهم باقی مانده است. وی، برای این کار پس از مراجعه به *تفسیر طبری* و *فرهنگ لسان العرب*، در صورت نیافتن معنای شفاف و مناسب برای واژگان مشکل، به نقد متن قرآن روی می‌آورد. لوگزنبرگ، با این پیش‌فرض که در قرآن اقتباسات زیادی از زبان سریانی صورت گرفته است، تلاش دارد با افزودن یا حذف نقطه در بعضی کلمات، ریشه سریانی یا مسیحی برای آنها بیابد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳-۳۶۳).

اخیراً نیز کیت اسمال (Keith E. Small) در رساله دکتری خود با عنوان *مخطوطات قرآنی و مسئله نقد متن*، با استفاده از روش‌های نقد متن عهد جدید، به نقد متن قرآن پرداخته است. وی نیز مدعی است که تاکنون هیچ متن انتقادی برای قرآن تولید نشده است. چنان‌که برای سایر کتب مقدس انجام شده است (اسمال، ۲۰۱۱، ص ۳).

موارد فوق، تنها اشاره‌ای اجمالی به کاربردهای روش‌های نقد کتاب مقدس در مطالعات قرآنی توسط مستشرقان بود. بررسی کاربرد هر یک از روش‌های نقد در مطالعات قرآنی غریبان، خود تحقیقی مجزاست که در این پژوهش، مجال پرداختن به آن نیست. نکته قابل توجه در بررسی این روش‌ها، پیش‌فرض مهم ایشان یعنی قابلیت تعمیم تاریخیچه کتاب مقدس بر تاریخ اسلام است که به تعمیم کاربرد این روش‌ها در مطالعات قرآنی منجر شده است. بررسی و مطالعه دقیق تاریخ اسلام، تفاوت زمینه‌های تاریخی و تألیف و تدوین قرآن را با کتاب مقدس آشکار می‌سازد.

روش مطالعاتی دانشمندان غربی، هرگز در مطالعات دانشمندان اسلامی در زمینه متن قرآن تأثیری نداشت؛ زیرا دانشمندان اسلامی به روشنی تفاوت میان قرآن و کتاب مقدس را از نظر وثاقت تاریخی می‌دانستند. قرآن، هرگز بسان کتاب مقدس که ده‌ها سال و بلکه قرن‌ها بعد از وفات حضرت موسی علیه السلام و عروج حضرت عیسی علیه السلام، از سوی نسل‌های بعدی کتابت شد، نبود. قرآن عین همان وحی‌هایی است که بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله القا شده بود و او بر مسلمانان قرائت کرده و آنان نیز آن را حفظ کرده بودند. تکیه‌گاه اصلی قرآن، حافظه مسلمانان بود. در حالی که تکیه‌گاه اصلی کتاب مقدس، متنی بود که نسل‌های بعدی از سرگذشت پیامبران نوشته بودند. شرح و شواهد این سخن در ادامه می‌آید.

۶. شواهد وثاقت و اعتبار تاریخی قرآن کریم

ملاحظه شواهدی که در پی می‌آید، تفاوت اساسی قرآن کریم را از کتاب مقدس، به لحاظ وثاقت تاریخی آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که بر خلاف کتاب مقدس، که عبارت از نوشته‌های نسل‌های بعدی است، قرآن کریم همان وحی‌هایی است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر صحابه قرائت کرده، آنان آنها را بی‌کم‌وکاست حفظ کرده، به نسل‌های بعدی منتقل کردند. لازم به یادآوری است به نظر می‌رسد از آنجاکه در این مقاله پیش‌زمینه‌ها و خاستگاه‌های تاریخی نقد کتاب مقدس تبیین شدند، در این بخش، برای اثبات وثاقت و اعتبار قرآن، در مقام مقایسه صرفاً به شواهد تاریخی اکتفا می‌شود و ادله نقلی و عقلی همچون اعجاز و تحدی قرآن، تواتر قرآن و... بررسی نشده است.

۶-۱. اهتمام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به قرائت وحی‌های دریافتی بر صحابه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به‌عنوان ادای واجب تبلیغی، خود را موظف می‌یافته است که وحی‌های دریافتی را بی‌کم‌وکاست و حتی بدون حذف یک کلمه «قل» بر مردم قرائت کند. صحابه نیز به‌عنوان واجب اسلامی، آنچه برایشان میسر بود از قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت نمودند (عسگری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲-۶. تأکید پیامبر اسلام ﷺ بر قرائت، حفظ و استماع قرآن از سوی مسلمانان

بررسی روایات نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ به صحابه سفارش می‌کردند تا قرآن را بشنوند (استماع)، بشنوند (اسماع)، حفظ و قرائت کنند. برای نمونه، ایشان فرمود: «من استمع إلى آية من كتاب الله عز وجل كانت له نورا يوم القيامة» (دانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳)؛ هر که آیه‌ای از کتاب خدا بشنود، روز قیامت آن آیه نوری برای او می‌شود.

همچنین خطاب به سلمان فارسی فرمودند: «يَا سَلْمَانَ عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّ قِرَاءَتَهُ كَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ سِتْرٌ فِي النَّارِ وَ أَمَانٌ مِنَ الْعَذَابِ وَ يُكْتَبُ لِمَنْ يَقْرُؤُهُ بِكُلِّ آيَةٍ ثَوَابٌ مِائَةَ شَهِيدٍ وَ يُعْطَى بِكُلِّ سُورَةٍ ثَوَابٌ نَبِيٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۷)؛ ای سلمان بر تو باد که قرآن را بخوانی؛ زیرا که خواندن قرآن کفاره گناهان و سپر آتش و نجات از عذاب دوزخ است و برای هر که قرآن را بخواند، برای هر آیه‌ای که بخواند، پاداش صد شهید نوشته می‌شود و برای هر سوره‌ای که بخواند، پاداش پیامبری به او داده می‌شود. پیامبر ﷺ، مسلمانان را تشویق می‌کردند که هر چه می‌توانند قرآن را بیشتر حفظ کنند. در مورد پاداش کسی که به حفظ قرآن پردازد، فرمود: «مَنْ اسْتَظْهَرَ الْقُرْآنَ وَ حَفِظَهُ وَ أَحْلَى حَلَالَهُ وَ حَرَّمَ حَرَامَهُ أُدْخِلَهُ اللَّهُ بِهِ الْجَنَّةَ وَ شَفَعَهُ فِي عَشْرَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلُّهُمْ قَدْ وَجَبَ لَهُ النَّارُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۴۵)؛ هر که قرآن را حفظ کند و حلالش را حلال و حرامش را حرام شمارد، خدا به سبب آن، او را به بهشت درآورد و او را شفیع ده تن از خاندانش قرار دهد که استحقاق آتش دوزخ دارند.

البته اهتمام و ابراز علاقه و اشتیاق فراوان شخص پیامبر ﷺ نسبت به حفظ قرآن، که در میان مسلمانان از قدرت و نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند، بیش از هر عاملی سبب تشویق مسلمانان برای حفظ آن بود (معارف، ۱۳۸۳، ص ۹۵).

۳-۶. تعیین معلمان قرآن از سوی پیامبر اسلام ﷺ برای تازه‌مسلمانان

پیامبر اسلام ﷺ پیش از تشویق مسلمانان به تعلیم قرآن، خود معلم قرآن بودند. عبدالله بن عباس می‌گفت: «رسول خدا شهادت دادن را به ما می‌آموخت، همان‌طور که قرآن را به ما یاد می‌داد» (احمدبن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲). در حدیثی دیگر می‌فرمایند: «برترین شما کسی است که قرآن را خود بیاموزد و به دیگران آموزش دهد» (زرقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۱). این تشویق و اهتمام پیامبر ﷺ در ابلاغ رسالت، موجب شده بود مسلمانان چه در صلح و آرامش و یا در جنگ‌ها، اصلی‌ترین مشغله‌شان آموزش یا فراگرفتن قرآن باشد.

ایشان برای مناطق دوردستی که به اسلام می‌گرویدند، معلمانی را می‌گمارد که قرآن را بر آنان

بخوانند و به آنان بیاموزند. پس از «عقبه اولی» پیامبر ﷺ، در پاسخ به درخواست مردم مدینه مبنی بر فرستادن معلمی برای آموزش فقه و قرآن به ایشان، مصعب بن عمیر را به آنجا فرستاد. مصعب، در مدینه به «مقری» موسوم شد (عسگری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۵۶). در این کار مهم، عبدالله بن امّ مکتوم هم با وی همکاری می‌کرد و در پی آنها عمّار و بلال نیز به مدینه رفتند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۲۶۳). همچنین، رسول خدا ﷺ چند ماهی پیش از رحلت، عمرو بن حزم را به یمن می‌فرستد تا بدانها قرآن و سنت و معالم اسلام را بیاموزد. این مأموریت، همراه نامه مفصلی است که طی آن پیامبر دستورالعمل کاملی بدو داده است (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۲۸۶).

برخی از صحابه هم، پس از هجرت به مدینه توسط پیامبر ﷺ، برای تعلیم قرآن، فقه و قضاوت به مناطق دوردست فرستاده شدند. از جمله معاذ بن جبل و ابوموسی اشعری به یمن، عمرو بن حزم به نجران، عثمان بن ابی العاص به طائف (عسگری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۰۴).

۴-۶. اهتمام پیامبر اسلام ﷺ به کتابت قرآن توسط صحابه

اگرچه قریب به اتفاق مسلمانان در عصر پیامبر اسلام ﷺ، سواد خواندن و نوشتن نداشتند و تنها وسیله انتقال میراث فرهنگی شان، سینه‌هایشان بود، اما پیامبر ﷺ اهتمام داشت که صحابه قرآن را به کتابت در آورند. ایشان در کار نوشتن وحی، از اولین روزهای نزول، عنایت و سعی بلیقی داشتند و همگان را به خواندن و نوشتن تشویق می‌نمودند. روایات حاکی است که پیامبر ﷺ هرگاه چیزی از آیات قرآن نازل می‌شد، کسی از نویسندگان را فرامی‌خواند و آنان را به نوشتن وحی امر می‌فرمود و در ضبط و تسجیل آن نهایت دقت و احتیاط را به کار می‌بست (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۲۵۷).

با توجه به شواهد تاریخی و آیه صریح قرآن (عنکبوت: ۴۸) پیامبر ﷺ نه چیزی می‌خواند و نه چیزی می‌نوشت، علت آن هم بستن راه تشکیک مبطلان بیان شده است. از این رو، برای حفظ وحی نیاز به کاتبانی بود تا در مواقع نزول آیات را بنویسند. در مورد تعداد کاتبان وحی، اختلاف نظر است. ابو عبدالله زنجانی، تعداد کاتبان وحی را ۴۳ نفر بیان می‌کند (زنجانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹). رامیار در حدود بیست نفر را به عنوان کاتبان قرآن در مکه نام برده است. وی در عین حال می‌نویسد: این به معنای احصای کامل نام کاتبان نیست (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۲۶۳).

۴-۶. اهتمام خلفا به حفظ و حراست قرآن

بعد از اینکه پیامبر اسلام ﷺ نیز وفات یافت، خلفای بعدی به حفظ و حراست قرآن اهتمام جدی

داشتند. لذا طبق سنت پیامبر ﷺ به نصب افرادی به عنوان قاری و معلم قرآن برای شهرهای بزرگ عصر خود اهتمام داشتند. برخی از مهم‌ترین آنها/بی‌بن کعب و عبد‌الله بن مسعود و جز آنان برای شهرهای مهم آن عصر، مثل مدینه و کوفه است. احتیاط شدید هیئت جمع قرآن در زمان خلیفه اول به ریاست زید بن ثابت، و عدم پذیرش آیات از کسی مگر با ارائه دو شاهد این اهتمام را اثبات می‌کند. در روایتی /بوکر به عمر و زید گفت: بر در مسجد بنشینید و هرکس با دو شاهد بر چیزی از کتاب الله نزد شما آمد آن را بنویسید (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۴).

همچنین هر زمان که احساس می‌کردند، قرآن در مخاطره قرار گرفته است، به حراست از آن اهتمام می‌کردند. برای مثال، وقتی عمر در جنگ یمامه، ملاحظه کرد که جمعی از قاریان قرآن به شهادت رسیده‌اند، به این فکر افتاد که یک مصحف رسمی برای قرآن تألیف شود که با مرگ قاریان، متن قرآن در مخاطره واقع نشود (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸). یا وقتی که برای عثمان خبر آوردند که در جنگ آذربایجان میان مسلمانان بر سر قرائت مصاحف اختلاف به وجود آمده است، عده‌ای را گماشت که مصحف رسمی مورد نظر عمر را جامه عمل پوشاند و لذا گروهی را برای نگارش چنین مصحفی تعیین کرد (همان، ص ۳۳۸).

شواهد مذکور بیانگر تفاوت‌های قابل توجه قرآن با کتاب مقدس، آن هم صرفاً از نقطه نظر خاستگاه تاریخی است. ثبت قرآن در حافظه‌ها، نگارش و تدوین آن، اهتمام به قرائت و استماع قرآن توسط شخص پیامبر ﷺ و مسلمانان، حاکی از نوعی ناهمگونی از حیث سرگذشت تاریخی میان قرآن و عهدین است. تاریخ نگارش قرآن، به عهد پیامبر اسلام ﷺ و تحت نظارت و دقت شخص ایشان برمی‌گردد، اما عهدین با فاصله زمانی و توسط شاگردان تألیف شدند.

نتیجه‌گیری

نقادی کتاب مقدس، محصول عوامل و پیش‌زمینه‌های متعدد تاریخی- فرهنگی بود که در دنیای غرب اتفاق افتاد. عواملی همچون رنسانس، الهیات آموزه‌ای، نهضت اصلاح دینی، عصر روشنگری. در این برهه تاریخی، کتاب مقدس با استفاده از ابزارهای فیزیکی مورد بررسی واقع شد. نتیجه این‌گونه بررسی‌ها، استناد خطاهای بی‌شمار ادبی، تاریخی، نوشتاری به نوشته‌های کتاب مقدس و در نهایت تضعیف جایگاه آن شد.

نگرش نقادانه به قرآن، که برگرفته از شیوه‌های انتقادی کتاب مقدس بود، درصدد است همان نتایج نقادی کتاب مقدس را برای قرآن نیز ثابت کند که عبارتند از: بی‌اعتبار بودن منابع تاریخی اسلام و

تشکیک در صحت آنها، نگارش و تدوین قرآن با وقفه حدود ۲۰۰ ساله از زمان نزول آن، تشکیک در صحت الفاظ قرآن، تردید در وحیانی بودن قرآن، وقوع تحریف و خطا در قرآن و تلاش در جهت تصحیح آن خطاها و ارائه متنی انتقادی از قرآن همچون کتاب مقدس.

تحلیل عوامل و پیش‌زمینه‌های نقد کتاب مقدس و توجه به پیش‌زمینه‌های خاص تاریخی - فرهنگی پیش‌آمده در جهان غرب، در بررسی کارآیی یا عدم کارآیی استفاده از شیوه‌های نقادی کتاب مقدس در مورد قرآن نیز می‌تواند راه‌گشا باشد. آگاهی از این عوامل می‌تواند به این سؤالات پاسخ دهد که آیا این پیش‌زمینه‌ها و عللی که منجر به تفکر انتقادی در مورد کتاب مقدس شد، در جهان اسلام هم محقق شده است؟ اگر خیر آیا می‌توان با قرآن نیز همچون کتاب مقدس، با وجود عوامل و پیش‌زمینه‌های کاملاً متفاوت، تعاملی انتقادی داشت؟

البته بررسی اجمالی شواهد وثاقت تاریخی قرآن نشان می‌دهد که کتاب مقدس، هرگز در وثاقت تاریخی بسان قرآن نیست؛ چون طبق تصریحاتی که خود یهودیان و مسیحیان دارند، هرگز در عصر خود انبیاء کتاب مقدسی وجود نداشته است که آنها را به مردم تعلیم بدهند. تنها پس از آنکه نسل‌های بعدی بخش‌های مختلف کتاب مقدس را طی سال‌ها و قرن‌های چندی نوشتند، بخش‌هایی از آنها در روزهای خاصی در معابد قرائت می‌شد. بعکس، قرآن که از همان عصر پیامبر ﷺ توسط ایشان به توده مردم آموزش داده می‌شد و بعد همین شیوه میان قاریان نسل اندر نسل تداوم یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. Textus vulgatus: «به معنی «متن رایج» این اصطلاح از قرن ۱۶ برای اشاره به یکی ترجمه‌های لاتین کتاب مقدس که جروم - از عالمان برجسته‌ی کتاب مقدس و از آباء کلیسا - آن را در اواخر قرن ۴ و اوایل قرن ۵ پدید آورد، رایج شد. این متن به شکل‌های مختلفی که با تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگر داشتند، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد» (ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷).

۲. «کوپرنیک دریافت که خورشید مرکز عالم است و زمین نه تنها ثابت و ساکن نیست، بلکه دارای دو حرکت است: حرکت سالانه به دور خورشید و گردش شبانه‌روزی به دور خود. این کشف، نظریه «زمین مرکزی» کلیسا را نقض می‌کرد» (حقانی فضل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰).

۳. نظریه تکامل ناشی از نظریه «انتخاب طبیعی» داروین است، بر این اعتقاد بود که انسان «چیزی جز حیوان نیست». داروین نسبت به اسلاف خویش که معتقد بودند انسان بی‌شابهت با میمون و گوریل نیست، با تصریح بیشتری به مستوی‌لقامه بودن انسان و بزرگتر بودن مغزش نسبت به سایر حیوانات پرداخت و تأکید داشت که اخلاق و توانش‌های روانی انسان، با قوای سایر حیوانات تفاوت درجه‌ای دارد، نه تفاوت نوعی (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰-۱۱۶).

منابع

- احمدین حنبل، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.
- اسدی نسب، محمدعلی، ۱۳۸۶، *سکولاریسم از منظر قرآن*، قم، دفتر نشر معارف.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بخاری، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- بوکای، موریس، بی تا، *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حقانی فضل، محمد، ۱۳۹۲، *خطانا پذیری کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان*، قم، ادیان و مذاهب.
- دانی، ابو عمر، ۱۴۱۴م، *البیان فی عدای القرآن*، کویت، مرکز المخطوطات و التراث.
- رامیار، محمود، ۱۳۶۹، *تاریخ قرآن*، چ سوم، تهران، امیر کبیر.
- رپین، اندرو، ۱۳۷۹، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش شناختی جان ونز برو»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۲۱۷-۱۸۸.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، ۱۴۲۳ق، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، چ چهارم، بیروت، دارالکتب العربی.
- زنجانی، ابو عبدالله، ۱۴۰۴ق، *تاریخ القرآن*، تهران، منظمه الاعلام الإسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، «طوطی و زنبور؛ پاسخ دوّم عبدالکریم سروش به آیت الله جعفر سبحانی»، *آینه اندیشه*، ش ۸ سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲، *کتاب مقدس*، قم، آیات عشق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۳۸۲، *الإقتان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- شمس، محمد، ۱۳۸۹، *سیر تحول کتاب مقدس*، قم، بوستان کتاب.
- فهمیم، عزیز، ۱۳۹۲، *دانش تفسیر در سنت یهودی - مسیحی*، ترجمه علی نجفی نژاد، قم، دانشگاه مفید.
- عسگری، سید مرتضی، ۱۴۱۶ق، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، چ سوم، تهران، مجمع العلمی الإسلامی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۹، *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کریمی نیا، مرتضی، ۱۳۹۲، *زبان قرآن تفسیر قرآن*، چ دوم، تهران، هرمس.
- کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرتو آسریان، چ سوم، تهران، فرزانه روز.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معارف، مجید، ۱۳۸۳، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، تهران، نبأ.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ق، *التمهید فی علوم القرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، چ دوم، قم، ادیان و مذاهب.

— ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.

هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی علیه السلام.

Paul, j.Achtemeier, 1985, *Harper's Bible Dictionary*, Harper Sanfrancisco.

Bellamy.James, 2006, *Textual Criticism of the Quran*, The Encyclopaedia of the Quran, Mc. Auliffe, Jane Dammen, Leiden- Boston: Brill, volume5.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 1995, New York Oxford, Oxford university press, volume3.

Small, Keith.E, 2011, *Textual Criticism and Quran Manuscripts*, U.K: Lexington Books.

The Sectarian Milieu: Content and Composition Of Islamic Salvation History, 1978, Oxford, Oxford University Press.

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, Oxford University Press, 1977.

بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر

جواد قلی‌پور / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

باور رایج این است که آنچه علم جدید را از سایر حوزه‌های معرفت بشری متمایز می‌سازد، همان روش تجربی است. این باور به خودی خود، این‌گونه به اذهان تداعی می‌شود که تجربه‌گرایی، به‌مثابه یک روش همزاد علم جدید است و در دوره انقلاب علمی پدیدار گشته است. اما بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی، نه در بحبوحه ظهور علم جدید در انقلاب علمی، بلکه در منازعات الهیاتی قرون وسطای متأخر متولد شد. این نکته، برای روشن کردن رابطه علم و دین حائز اهمیت است. شواهد حاکی از این است که متألّهان مسیحی، با انگیزه‌های الهیاتی، مسائلی را مطرح کردند که بستر مناسبی را برای پیدایش تجربه‌گرایی به وجود آورد. این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، عوامل پیدایش تجربه‌گرایی را در قرون وسطای متأخر و در میان متألّهان مسیحی مورد بررسی قرار می‌دهد. یافته‌ها حاکی از این است که در این عصر، سه عامل مهم، که با انگیزه‌های الهیاتی همراه بودند، در به وجود آمدن تجربه‌گرایی مؤثر واقع شدند: نقد کلیات، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و تفکیک میان قضایای تحلیلی و ترکیبی. همچنین این تحلیل، رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر را روشن می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی، الهیات مسیحی، قرون وسطای متأخر، کلیات، مابعدالطبیعه ارسطویی، قضیه تحلیلی و ترکیبی.

مقدمه

در تاریخ ظهور علم نوین، روش تجربی ابتدا در قلمرو مطالعه طبیعت و سپس، در حوزه مطالعات انسانی مقبولیتی عام یافت و در تعریف و تعیین هویت این علم، از جایگاهی بی‌رقیب برخوردار گشت. از این‌رو، جست‌وجوی تاریخ‌پیدایی تجربه‌گرایی، به‌مثابه روشی برای علم، در پژوهش راجع به تاریخ علم بسیار مهم خواهد بود. اما چنان‌که خواهیم دید، این تلاش علمی در تاریخ علم محصور نخواهد ماند و به زودی به تاریخ الهیات نیز کشیده خواهد شد. به این ترتیب، به فرازی از تاریخ اندیشه رهنمون خواهد شد که در آن، علم و الهیات به نحوی به هم پیوند می‌خورند.

باور عمومی این است که تجربه‌گرایی در دوره انقلاب علمی و به دست دانشمندان پایه‌ریزی شده است و پیش از انقلاب علمی، نمی‌توان از تجربه‌گرایی نشانی گرفت. اما با توجه به برخی از شواهد، به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نیست. البته می‌توان گفت که روش تجربی در جریان انقلاب علمی، به تفصیل تنسیق و به کار گرفته شد و از این طریق، علم نوین تولد یافت. اما رویکرد تجربه‌گراوانه در مطالعه طبیعت و مبانی این رویکرد، بی‌شک پیش از انقلاب علمی و در قرون وسطای متأخر مطرح شد و مقبولیت یافت. با توجه به برخی شواهد موجود، در قرون وسطای متأخر، مجموعه‌ای از مسائل توسط متألهان مسیحی با انگیزه‌های الهیاتی مطرح شد که بستر مناسبی برای پیدایش تجربه‌گرایی به وجود آورد. از این‌رو، هدف این مقاله این است که با مطالعه و بررسی برخی مسائل الهیاتی مطرح‌شده در قرون وسطای متأخر، رابطه آنها را با پیدایش تجربه‌گرایی روشن کند. به این ترتیب، مسئله اصلی این جستار، این است که الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر چه نقشی در شکل‌گیری تجربه‌گرایی داشته و چه انگیزه‌های الهیاتی در ایجاد تجربه‌گرایی دخیل بوده است.

از آنجاکه در گذشته، محققان به دستاوردها و میراث علمی قرون وسطی اعتنایی نداشتند، به بحث تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر و پیدایش تجربه‌گرایی در آن عصر نپرداخته‌اند. از این‌رو، تحقیق مستقلی درباره این مسئله در زبان انگلیسی یا فارسی یافت نشد، اما این بحث با شواهدی که در برخی از منابع وجود دارد، قابل رصد است. اهمیت این بحث از آنجاست که تجربه‌گرایی در مطالعه طبیعت، از مهم‌ترین عناصر تعیین‌کننده هویت علم جدید است. از این‌رو، معرفت به آن، از مقدمات ضروری شناخت علم نوین است. شناخت تجربه‌گرایی و عوامل تاریخی مؤثر آن، ما را در حل مسائلی که امروزه در جامعه اسلامی مطرح شده‌اند، کمک خواهد کرد. بنابراین، شناخت تجربه‌گرایی پیش‌نیاز ورود به مباحثی از قبیل رابطه علم و دین، اسلامی‌سازی علوم و تأسیس علم دینی است. به نظر می‌رسد الهی‌دان‌های مسیحی در قرون وسطای متأخر،

از طریق نفی تحقق عینی مفاهیم کلی، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و طرح تفکیک میان قضایای تحلیلی و ترکیبی در ایجاد تجربه‌گرایی نقش آفرین بوده‌اند. این نوشتار، با تمرکز بر این عناصر در پی روشن کردن تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر در ظهور تجربه‌گرایی خواهد بود.

۱. مفاهیم

پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است چند اصطلاح کلیدی به اجمال تبیین گردند.

الف. تجربه‌گرایی

تجربه‌گرایی در عرصه پژوهش‌های طبیعی، دارای سابقه‌ای طولانی است و پیشینه آن به عصر باستان بازمی‌گردد. ارسطو، از پیشگامان این عرصه است. او از تجربه در تبیین علمی سود جست و شرایطی را برای آن برمی‌شمارد (لازی، ۱۳۹۰، ص ۶). اما روش تجربی/ارسطو در دوره انقلاب علمی با نقد فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) مواجه شد و صورت‌بندی جدیدی از تجربه‌گرایی توسط او ارائه گردید (همان، ص ۷۱-۷۴؛ سروش، ۱۳۸۸، ص ۵۲۱). از آن پس، تا به امروز نیز تجربه‌گرایی تحولات و تطوراتی را تجربه کرده است.

تفاوت روش تجربی/ارسطو با روش تجربی بیکن این است که ارسطو با پیروی از منطق قیاسی خویش، درصدد است تا مشاهدات خود را در قالب استدلال قیاسی معتبر سامان دهد. او قلمرو علم را به آنچه ضروری و یقینی است، محدود می‌کند. به عنوان نمونه، روش معرفت به واقعیتی درباره جهان طبیعی همچون زبانه کشیدن آتش از پایین به بالا، عبارت است از: استدلالی قیاسی که ضرورت علی آن واقعیت را بر اساس «اصول اولیه» اثبات می‌کند. اصل اولیه این است که هر شیء در جست‌وجوی مکان طبیعی خودش است و مکان طبیعی آتش بالاست. مقدمات ابتدائی استدلال باید به ذات هویات مورد بحث (مانند اینکه مکان طبیعی آتش بالاست) مربوط باشند (لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۳۹). برای این اساس، می‌توان گفت: ارسطو برای یک رویداد دو نوع تبیین ارائه می‌داد که می‌توان آنها را تبیین‌های ذات‌گرایانه و غایت‌شناختی نامید؛ زیرا تبیین‌های ارسطو بر اساس صورت حقیقی و ذات معقول یک شیء و هدف آن شیء، انجام می‌گرفت (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

انتقاد وارده بر دیدگاه ارسطو، این است که او نقش بسیار کم‌رنگی را برای تجربه حسی در حصول معرفت قائل است و بیشتر درصدد است پدیده‌های طبیعی را از اصول اولیه مفروض استنتاج کند (لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۳۹). فرانسویس بیکن در مقابل منطق قیاسی ارسطو، اقدام به نوشتن «منطقی استقرائی» نمود و نقش بسیار محوری به تجربه و آزمایش داد. در منطق ارسطویی، استدلالی دارای ارزش معرفت‌شناختی

بود که «معتبر» باشد. این البته جز قیاس نمی‌تواند باشد. اما به اعتقاد بیکن، چون قیاس صرفاً آنچه را در مقدمات مضمّن است در نتیجه بیان می‌کند، نمی‌توان برای کسب معرفت به آن تکیه کرد. او بر این باور بود که باید استدلال استقرائی را جایگزین استدلال قیاسی کرد؛ چراکه این استدلال استقرائی است که معرفتی جدید، علاوه بر آنچه در مقدمات آن بیان شده، تولید می‌کند. بنابراین، بیکن در فرایند پژوهش علمی، به آزمایشات دقیق و تکرارپذیر، به همراه کنترل شرایط بسیار اهمیت می‌داد (همان، ص ۱۳۹-۴۱).

روش استقرائی که بیکن آن را تنسیق کرد، روشی است که بر مشاهده و آزمایشات دقیق، تکرارپذیر و قابل اندازه‌گیری تکیه می‌کند تا از دخالت هر گونه باورهای فراتجربی و تمایلات و تعصبات دینی و فرهنگی جلوگیری کند. از این طریق، معرفتی کاملاً عینی راجع به طبیعت در اختیار نهد. البته این تلقی از روش تجربی و استقرائی، بعدها «استقراگرایی خام» نام گرفت و تقریرهای دیگری از استقراء ارائه شد که همچون استقراء بیکنی ادعای عینیت مطلق نداشتند. اما روش تجربی، با همه روایت‌های گوناگونش به این التزام تکیه دارد که باید مشاهده و آزمایش را معیار سنجش هر آنچه دانست که راجع به پدیده‌های مادی گفته می‌شود.

ب. قرون وسطا

اصطلاح «قرون وسطا» (Middle Age)، اصطلاح جدیدی است که به یک دوره گذار در میان شکوه‌مندی عقلی دوران باستان و عصر جدید اشاره دارد. برخی نویسندگان، اصطلاح «قرون وسطا» را در یک معنای نسبتاً تحقیرآمیزی به کار گرفته‌اند که به یک عصر غیر جذاب، که دوران شکوه‌مند باستان را از عصر رنسانس جدا می‌کند، اشاره دارد (مک‌گراث، ۲۰۱۱، ص ۶۳). نویسندگان عصر رنسانس بر این باور بودند که در این قرون، هیچ‌گونه پیشرفتی در فرهنگ و تمدن غرب به وجود نیامده است. در واقع، این قرون، غرب را نزدیک به ده قرن متوقف کرده است. به احتمال، فرانچسکو پترارک از اولین اومانیزست‌هایی است که فاصله هزار ساله را که از سقوط روم شروع شده بود، دوران «ظلمت» نامید (باومر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۴). برخی از ویژگی‌های قرون وسطا عبارتند از:

الف. جهان‌بینی قرون وسطا تحت سیطره دین بود (استیس، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

ب. در تبیین طبیعت از روش ارسطویی پیروی می‌کردند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۴-۴۱).

ج. به طبیعت به سان سلسله‌مراتبی از مخلوقات بدین ترتیب نگریده می‌شد: خداوند، سیارات، فرشتگان، مردان، زنان، حیوانات و گیاهان (همان ص ۴۲).

د. روش رایج برای حل مسائل الهیاتی تفکر مدرسی بود که بر عقل و وحی مبتنی بود (همان، ص ۴۷).

ج. قرون وسطای متأخر

این دوره از مسیحیت، شامل قرون ۱۲ تا ۱۵ میلادی است. مهم‌ترین رویدادی که در تفکر و فرهنگ مسیحی در این دوره به وجود آمد که بتوان آن را معیاری برای تفکیک آن از قرون وسطای متقدم قرار داد، ترجمه آثار یونانی در زمینه‌های مختلفی همچون طبیعیات و مابعدالطبیعه، به‌ویژه ترجمه آثار ارسطو بود که برخی مستقیماً از زبان یونانی و برخی دیگر، با واسطه زبان‌های عربی و سریانی وارد مسیحیت شد (کاپلستون، ۱۹۹۰، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ مارنن، ۱۹۸۷، ص ۵۰-۵۳).

د. الهیات مسیحی

«الهیات» ترجمه واژه "Theology" است که ریشه در زبان یونانی و از دو واژه Theos به معنای خدا و Logos، به معنای کلام یا گفتار است (تیسن، بی‌تا، ص ۱). تا قرن سیزدهم، نویسندگان مسیحی واژه «الهیات» را برای آنچه ما امروزه الهیات می‌نامیم، به کار نمی‌بردند. علاوه بر آن، تا قرن دوازدهم، به طور رایج‌تر، به جای «الهیات» از «مطالعه کتاب مقدس» استفاده می‌شد. آکوئیناس نیز در اواخر قرن سیزدهم، از اصطلاح «آموزه مقدس» استفاده می‌کرد که مفهوم آن، رشته‌ای است که به طور نظام‌مند و با روش عقلی از ایمان مسیحی بحث می‌کند (ایوانز، ۱۹۹۳، ص ۱۰).

تعاریف مختلفی از الهیات ارائه داده شده است که گاهی آن را مطابق با معنای لغوی، به تعلیم یا کلام درباره خدا (تیسن، بی‌تا، ص ۱) و گاهی به تفسیر روشمند از محتوای ایمان مسیحی (تیلیخ، ۱۹۵۱، ص ۱۵) تعریف می‌کنند. اما برخی تعاریف، که با اهداف این نوشتار نیز هماهنگ است، قلمرو الهیات را فراتر از تعلیم درباره خدا و ایمان مسیحی برده‌اند. بر اساس این نوع تعریف، الهیات بر تعلیم درباره خدا و همه تعالیم مسیحی که شامل همه اعتقادات مربوط به رابطه خدا با کائنات می‌شود، اطلاق می‌شود (تیسن، بی‌تا، ص ۱).

۲. دلایل تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر بر تجربه‌گرایی

با ورود آثار ارسطو به مسیحیت متألّهان مسیحی با بهره‌گیری از آثار او، به مطالعه طبیعت علاقه‌مند شدند و علاوه بر استفاده از آثار ارسطو، به جرح و تعدیل آن پرداختند. همچنین خود آنها دست به ابتکاراتی در این زمینه زدند. در ادامه، به برخی از عواملی که از سوی متألّهان مسیحی در رشد تجربه‌گرایی مؤثر بوده، اشاره می‌کنیم. در این نوشتار، به تأثیر مثبت و منفی الهیات مسیحی در تجربه‌گرایی اشاره خواهد شد.

الف. انکار واقعیت کلیات و نقش آن در تجربه‌گرایی

یکی از عواملی که به نظر می‌رسد در شکل‌گیری تجربه‌گرایی مؤثر بوده است، انکار کلیات است. بحث کلیات از گذشته‌های دور و در عصر یونان باستان، توسط افلاطون و ارسطو مورد بحث و بررسی واقع شده است. این بحث در قرون وسطا نیز با رویکرد و شیوه‌ای جدید، توسط بوئتیوس در تفسیری که بر ایساغوجی فورفوروس نوشت، مطرح شد. شیوع این بحث در این قرون، به گونه‌ای است که برخی مورخان معتقدند که سراسر فلسفه قرون وسطا فقط تلاش سرسختانه‌ای برای حل مسئله کلیات است (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹).

مسئله اساسی در مورد «مفهوم کلی» این است که اگر در خارج، چیزی غیر از اشیا جزیی وجود ندارد، پس مفهوم کلی نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد؛ زیرا وجود داشتن، دایره مدار جزئیت است. مفهوم کلی نیز از این ویژگی بی‌بهره است. در این صورت، مفهوم «کلی» دارای چه ماهیتی است؟ زیرا این مفهوم چون کلی است، نمی‌تواند جزئی باشد و به تبع آن، به نظر می‌رسد که بهره‌ای از وجود نیز نخواهد داشت. پس آیا مفهوم کلی، صرفاً امری ذهنی است یا اینکه با خارج نیز در ارتباط است؟ (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳؛ ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۱۰). در واقع آنچه در قرون وسطا توجه متألهان را به خود جلب کرده، بعد وجودی کلیات و ارتباط و تطابق آنها با خارج است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳).

در قرون وسطا، به این مسئله پاسخ‌های متعدد و مختلفی داده شده است، اولین راه‌حلی که به این مسئله در قرون وسطا داده شد، «واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز» (Exaggerated Realism) بود؛ به این معنی که مفاهیم کلی، اعم از مفاهیم جنسی و نوعی، مطابق با واقعیتی هستند که خارج از ذهن در اشیا وجود دارند. در این واقعیت، موجود است که همه افراد در آن مشترک‌اند. به عنوان نمونه، مفهوم «انسان» یا «انسانیت»، بیانگر یک واقعیت است، انسانیت یا جوهر ماهیت انسان، فقط در ذهن موجود نیست، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، مفهوم «کلی» نه‌تنها در ذهن، بلکه در خارج نیز وجود دارد. در این وجود خارجی، افراد نوعی و جنسی مفهوم کلی با هم در آن مشترک‌اند. اندیشمندانی از جمله آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، اودوی تورنه‌ای (ف ۱۱۱۳)، اریک اوسری (۸۷۶-۸۴۱)، ویلیام شامپویی (۱۰۷۰-۱۱۲۰) و دیگران، از این دیدگاه حمایت می‌کردند، در مقابل، اندیشمندانی همچون آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲) و روسکلینوس (۱۰۵۰-۱۱۲۰) با واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز به شدت مخالفت کردند و با نقدهای خود، مبانی توماسی واقع‌گرایی معتدل را که با افلاطون‌گرایی همراه بود، فراهم آوردند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۱-۲۰۰).

مراد از «واقع‌گرایی» معتدل این است که کلیات قائم به ذات خود نبوده و در خارج به صورت مستقل وجود ندارند، بلکه وجود کلیات در ضمن اشخاص است. به عنوان نمونه، انسانیت یا ماهیت

انسانی فقط در این یا آن فرد انسان وجود دارد. کلیتی که در مفهوم انسان است، نتیجه انتزاع می‌باشد. پس این کلیت، نتیجه مشارکت ذهنی است (همان، ص ۲۰۰). در واقع تفاوت این نوع واقع‌گرایی این است که در واقع‌گرایی معتدل کلیات مستقلاً در خارج وجود ندارند، بلکه در ضمن افراد هستند. اما در واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز، کلیات به صورت مستقل در خارج هستند.

در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه دیگری توسط ویلیام اکام مطرح شد که به دلیل اهمیت ویژه آن برای این بحث، در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت. واقع‌گرایی چه در قالب مبالغه‌آمیز و یا معتدل آن، دیدگاه رایجی در پاسخ به چستی مفهوم کلی بود. اما مسئله اساسی این است که چرا متألهان مسیحی در قرون وسطا، از این دیدگاه پیروی می‌کردند؟ چرا برخی متألهان به سوی این دیدگاه کشیده شدند؟ پاسخ این مسئله را باید در مابعدالطبیعه یونانی ذوات پیگیری کرد.

نظریه مابعدالطبیعه یونانی ذوات با *افلاطون* آغاز می‌شود. وی صورت‌ها یا مثال‌های ازلی را مسلم گرفته بود که به احتمال زیاد، متمایز از خدا بودند. اما اینها نمونه‌ها یا الگوهایی بودند که خدا ساختار معقول عالم را مطابق آنها می‌ساخت. این الگوها از منظر *افلاطون*، همچون نقشه‌ای بودند که مهندس ساختمان، باید بنای خود را بر اساس آن طرح‌ریزی می‌کرد. فیلسوفان یونانی بعدی، که وابسته به سنت افلاطونی بودند، جای این صورت‌های مثالی را ذهن الهی می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۰).

نظریه «مثال‌های الهی»، در سنت مسیحی، به‌ویژه در فلسفه آگوستین و در فلسفه‌های اندیشمندان اصلی قرن سیزدهم، نقش مهمی داشت. آنها در تبیین خلقت مختارانه عالم توسط خداوند، این نظریه را به کار بردند و تعدیل کردند. از منظر آنان، خلقت باید بر اساس الگوها صورت می‌گرفت. اگر این الگوها نبودند، شرایط خلقت برای خداوند نیز فراهم نمی‌آمد. این نظریه همواره اصلاح می‌شد و *توماس* دقت زیادی به خرج داد تا نشان دهد که مثال‌های موجود در خدا، در واقع از ذات الهی جدا نیستند. از این رو، اندیشمندان مسیحی پذیرفتند که در خدا، مثال‌های افراد وجود دارد و خداوند آدمی را بر اساس مثال کلی‌اش خلق می‌کند (همان، ص ۶۰-۶۱).

با توجه به این مطالب، پاسخ سؤال از علت گرایش به دیدگاه واقع‌گرایی، در چستی مفهوم «کلی» روشن می‌شود. در واقع، واقع‌گرایی متأثر از نظریه مابعدالطبیعه ذوات است؛ چراکه نظریه وجود مثال‌های کلی در خداوند، مستلزم پذیرش «صورتی از واقع‌گرایی» در تبیین مثال‌های کلی در خود ماست. به نظر متألهان مسیحی که تحت تأثیر مثال‌های عینی *افلاطون* بودند، اگر مثال کلی انسان را به خداوند نسبت دهیم، باید انسان دارای طبیعت عینی و مشترک باشد، در غیر این صورت، نمی‌توان آن

را به خدا نسبت داد. به همین صورت، متألهان مسیحی با پذیرش مثال‌های کلی، به مفهومی کلی که در خارج نیز دارای جوهر مشترکی است، معتقد شدند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۹-۶۰). بنابراین، مابعدالطبیعه یونانی ذوات در قرون وسطا، با واقع‌گرایی در مفهوم کلی تلازم داشت.

اکام و کلیات

بحث کلیات در قرن چهاردهم، توسط ویلیام اکام و طرفداران او، بار دیگر مطرح شد و پاسخ‌های جدیدی به آن داده شد. اکام، در مقام یک الهی‌دان، یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی‌اش، «تصفیه الهیات و فلسفه مسیحی از همه آثار ضرورت‌گرایی یونانی، مخصوصاً نظریه ذوات بود که به عقیده او آموزه‌های مسیحی اختیار و قدرت مطلق الهی را در معرض خطر قرار می‌داد» (همان، ص ۵۷). از منظر اکام، نظریه مثال‌های الهی با قدرت مطلق خدا بدین سبب در تعارض است که خدا را در فعل خلاق خود محکوم و محدود به مثال‌ها و ذوات ازلی می‌داند (همان، ص ۵۹-۶۱). به علاوه، تصور او بر این بود که رابطه سستی قانون اخلاقی، با نظریه مثال‌های الهی، اختیار الهی را نیز نادیده می‌انگارد (کلاکر، ۱۹۹۶، ص ۷۶-۷۷)؛ زیرا باید در این صورت قانون اخلاقی بر اساس نظریه مثال‌های الهی صورت گیرد که مانع از وضع آزادانه قانون اخلاقی است. بنابراین، از منظر اکام، مابعدالطبیعه ذوات بدعتی غیرمسیحی بود که در الهیات و فلسفه مسیحی، هیچ جایگاهی نداشت. به همین دلیل، اکام به همه انواع واقع‌گرایی حمله کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۹-۶۱)؛ زیرا معتقد بود که بدون حذف مابعدالطبیعه ذوات، که از منابع یونانی به الهیات و فلسفه مسیحیت وارد شده است، نمی‌توان اختیار و قدرت مطلق الهی را حفظ کرد.

اکام معتقد بود: فقط چیزهای منفرد در خارج وجود دارد و کلیات چون جزئی و منفرد نیستند، وجودهای برون‌ذهنی ندارند و فقط علامت‌های هستند که بر چیزهای منفرد دلالت دارند (اکام، ۱۹۶۴، ص ۳۶). او ادعای وجود خارجی داشتن کلیات را ادعایی کودکانه و مستلزم تناقض می‌داند؛ زیرا اگر کلی وجود داشته باشد، باید فردی و جزئی باشد. اکام افراد نوع واحد را دارای ذات و طبیعت مشترک نمی‌داند؛ زیرا به اعتقاد او، خلق از عدم یک فرد هیچ تأثیری در دیگری ندارد. اگر یکی از اینها نیز از بین برود، مشکلی برای ذات دیگری ایجاد نمی‌کند؛ زیرا از منظر اکام هیچ ذات مشترکی میان افراد وجود ندارد تا در صورت تغییر، در یکی از آنها که موجب تغییر ذات مشترک شده و افراد دیگر نیز به واسطه آن تغییر کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۷-۶۸).

آنچه از بحث‌ها و اندیشه‌های اکام در بحث مفهوم «کلی» به دست می‌آید این است که دیگر دست ما از ذوات اشیا کوتاه است. با طرد مابعدالطبیعه ذوات و واقع‌گرایی در مفاهیم کلی، ما به ماهیت و

طبیعت مشترک اشیا دسترسی نخواهیم داشت؛ چراکه اساساً از منظر *اکام*، اشیا دارای ذات و طبیعت مشترکی نیستند. در این صورت، برای تبیین اشیا، نباید آنها را به لحاظ ذات و طبیعت مشترک تبیین کرد، بلکه باید وارد حوزه عوارض آنها شویم و سعی کنیم امور را در روابط بین اعراض توضیح دهیم، نه روابط بین ذات و نه روابط بین ذات و اعراض! چراکه با انکار ذات و مفاهیم کلی، شناخت اشیا فقط با شناخت اعراض آنها صورت می‌گیرد. شناخت اعراض نیز شناختی حسی و تجربی است. بدین سبب، *اکام* راه را برای تجربه‌گرایی گشوده است.

در واقع می‌توان گفت: *اکام* با انکار مابعدالطبیعه ذات و انواع واقع‌گرایی، راه را برای تجربه‌گرایی باز کرد. در این عرصه بر همتای تجربه‌گرای خود یعنی هیوم پیشی گرفت. *اکام* و هیوم، با تفاوتی که به لحاظ زمانی با هم داشتند، هر دوی آنها تجربه‌گرا بودند و ذات و جوهر اشیا را نیز انکار می‌کردند. اما با وجود برخی اشتراکات، مسیر و روش رسیدن آنها به تجربه‌گرایی متفاوت بود. *اکام* به دلیل اینکه مابعدالطبیعه یونانی ذات را با برخی از آموزه‌های مسیحی همچون اختیار و قدرت مطلق الهی در تعارض می‌دید، به آن حمله برد و حاصل آن این شد که دیگر نمی‌توان ذاتی را برای اشیا تصور کرد و برای شناخت آنها، باید به سوی عوارض آنها برویم، نه ذات آنها. از این رو، طرد مابعدالطبیعه یونانی ذات، پلی برای ورود *اکام* به تجربه‌گرایی می‌شود. هیوم نیز مانند *اکام*، جوهر و ذاتی را برای اشیا قائل نبود، اما مسیری که هیوم در پیش گرفته بود، آغاز آن نه انگیزه‌ها و مسائل الهیاتی، بلکه اندیشه‌های معرفت‌شناختی او بود. هیوم بر این باور بود که هر اعتقادی درباره عالم خارج، باید توسط حس و تجربه حاصل شده باشد و اگر حس و تجربه به آن حکم نکنند نمی‌توان پذیرفت که چنین چیزی موجود است. او به همین سبب قضایا را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ قضایایی ناظر به روابط مفاهیم (Relations of Ideas) و قضایایی ناظر به عالم خارج (Matters of Fact). روش اثبات قضایای دسته اول، مانند هر مثلی سه ضلع دارد، نیاز به مراجعه خارجی ندارد، بلکه سنجش میان مفاهیم برای تصدیق کافی است، اما برای اثبات قضایای دسته دوم باید به وسیله روش تجربی، شواهد خارجی را بررسی کنیم (هیوم، ۱۹۹۹ ص ۲۲-۲۴). از این رو، هیوم تمام مفاهیم فلسفی از جمله علیت، جوهر، ذات و غیر آن را که نمی‌توانیم آنها را توسط حس و تجربه اثبات کنیم، انکار می‌کند. بنابراین، *اکام* و هیوم تجربه‌گرایانی بودند که جوهر و ذاتی را برای اشیا قائل نبودند اما با دو انگیزه متفاوت.

ب. انکار مابعدالطبیعه و ارتباط آن با تجربه‌گرایی

یکی دیگر از عوامل مؤثر بر تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی است که تحت عناوین ذیل به بررسی آن می‌پردازیم.

مراد از مابعدالطبیعه و یا به تعبیر دیگر متافیزیک، رشته‌ای است که به نحو عقلی و پیشینی از موجود بما هو موجود بحث می‌کند و در قرون وسطای متأخر بر اندیشه‌های ارسطو و افلاطون مبتنی است.

۱. تفکیک میان الهیات و مابعدالطبیعه: پیش از ورود آثار ارسطو، متألهان مسیحی در قرون وسطای متقدم، برای سامان‌دهی آموزه‌های دینی خود، علاوه بر روش وحیانی از روش فلسفی که از مکتب افلاطون گرفته شده بود نیز استفاده می‌کردند، اما در این عصر آنها هیچ تمایزی میان الهیات و فلسفه قائل نبودند؛ زیرا انگیزه‌ای برای تفکیک میان این دو سنخ از آموزه‌ها نداشتند. یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب درافکندن تمایزی مشخص میان روش الهیات و فلسفه گردید، راه یافتن بخش عمده تفکر ارسطویی به معرفت متفکران مسیحی بود. آشنایی آنها با نظام فلسفی ارسطویی که آشکارا هیچ چیزی از مسیحیت نداشت و در موارد زیادی با آموزه‌های مسیحی در تعارض بود، آنها را عمیقاً متوجه لزوم مشخص کردن مرز میان این الهیات و فلسفه کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۹).

۲. ظهور تمایزات روش‌شناختی در مطالعه طبیعت و ماوراءالطبیعه: ورود آثار ارسطو به تفکر مسیحی، با برخی از تغییرات در روش‌های شناخت همراه بود. در اینجا می‌توان به لحاظ روش‌شناسی، سه روشی را که بعد از ورود آثار ارسطو در مسیحیت به وجود آمدند تفکیک کرد. البته مراد این نیست که همه روش‌ها با آثار ارسطو وارد غرب شده است، اما آنچه اهمیت دارد این است که آثار او نقش مهمی در تفکیک و تمایز برخی از روش‌ها، و ظهور برخی روش‌های دیگر بود.

روش‌های الهیات مسیحی عمدتاً از آن بهره می‌برد، روش وحیانی است که آموزه‌های دینی را با تمسک به ایمان و کتاب مقدس توجیه و تبیین می‌کنند نه با عقل. آگوستین، از مهم‌ترین متألهان مسیحی دوره آباء است که افکار او تأثیر زیادی در قرون وسطا داشته است، از این روش پیروی می‌کرده است. مسیحیانی که از چنین روشی پیروی می‌کردند، سعی داشتند تا عالم، خود انسان و تاریخ انسانی را در پرتو ایمان مسیحی تفسیر کنند. این روش به خاطر سلطه‌ای که اندیشه آگوستین در قرون وسطای متقدم داشت، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان این عصر بود و حل مسائل دینی با تمسک به این روش صورت می‌گرفت. این روش با ورود فلسفه ارسطویی نیز وجود داشت و متألهان از وحی برای فهم و اثبات مسائل استفاده می‌کردند.

روش دیگری که با ورود آثار ارسطو به وجود آمد و در شناخت طبیعت کاربرد داشت، روش تجربی بود. این روش با ترجمه طبیعیات ارسطو وارد مسیحیت شد. ارسطو به سبب اینکه مطالعات زیادی برای شناخت طبیعت انجام داده است، می‌توان او را به عنوان اولین فیلسوف علمی که سعی

داشت شیوه کاوش علمی را پایه‌گذاری کند، قلمداد کرد. شیوه‌ای که او برای مطالعه طبیعت و روش تجربی پیشنهاد می‌کند، شیوه‌ای استقرائی - قیاسی است (لازی، ۱۳۹۰، ص ۲). متفکران قرون وسطای متأخر علاوه بر نوشتن شروح متعدد بر آثار علمی و تجربی ارسطو، درصدد اصلاح و تکمیل روش علمی ارسطو بر آمدند. به همین دلیل، اندیشمندانی از جمله آلبرتوس کبیر، راجر بیکن، رابرت گروسست و دیگران، آثار زیادی در علوم تجربی به وجود آوردند و با بسط آثار تجربی ارسطو، پیشرفت‌هایی را نیز در این روش به وجود آوردند.

روش دیگر، روشی عقلانی و متافیزیکی بود که امور متافیزیکی بر اساس آن مورد مطالعه قرار می‌گرفت و بر پایه دیدگاه‌های متافیزیکی ارسطو بنا شده بود. البته نمی‌توان نقش فلسفه افلاطون را در به وجود آمدن این روش نادیده گرفت، اما این نکته حائز اهمیت است که تا قبل از فلسفه ارسطو علاوه بر آنکه شناخت گسترده و جامعی از فلسفه افلاطون وجود نداشت (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۲۰)، افکار فلسفی افلاطون در قالب الهیات مورد استفاده قرار می‌گرفت و روش مستقلى را به وجود نیاورده بود.

۳. ناسازگاری آثار ارسطو با مسیحیت: فلسفه ارسطو از همان ابتدای ورودش به غرب، با مخالفت‌های شدیدی همراه شد؛ زیرا اندیشه فلسفی ارسطو از دو جهت با ایمان مسیحی در تضاد بود: یکی از این جهت که اندیشه ارسطو دارای عناصری بود که مستقیماً با الهیات مسیحی در تضاد بود، از جمله اینکه: ارسطو معتقد بود جهان نه آغازی در زمان دارد (حادث نیست) و نه پایانی در زمان خواهد داشت و جاودانه است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵-۳۳۲).

ماهیت روح نیز در دیدگاه ارسطو صورت یا اصل نظام‌بخش جسم است که فعلیت تام به دست صورت یعنی روح است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۳)، اما چون روح مستقل از جسم نمی‌تواند وجود داشته باشد پس با از بین رفتن آن از بین می‌رود و بنابراین جاودانگی نفس معنایی نخواهد داشت. او درباره رابطه میان خالق و جهان آفرینش قائل به جبر است (لیندبرگ، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸).

این در حالی است که این دیدگاه‌ها با دیدگاه یک مسیحی در تضاد است. برای نمونه، کتاب مقدس نیز با بیان آفرینش جهان آغاز می‌شود و همچنین خداوند را در خلقت خود به گونه‌ای تصویر می‌کند که در طول آفرینش همواره از آزادی برخوردار بوده است (پیدایش: ۱.۱-۳۰).

مشکل دیگری که آثار ارسطو برای الهیات مسیحی داشت این بود که آثار ارسطو در ابتدا با قرائت و تفاسیر اندیشمندان مسلمانی همچون ابن‌سینا و ابن‌رشد وارد فضای فکری مسیحیت شده‌اند که این قرائت به سبب اینکه با عناصر اندیشه اسلامی هماهنگ بود، علاوه بر اینکه خطرات الهیاتی را به همراه

خود داشت، تهدیدات سیاسی را نیز متوجه مسیحیت می‌کرد (گیلسپی، ۲۰۰۸، ص ۲۱). به‌زعم آنها این متون زمینه سلطه سیاسی اسلام بر مسیحیت را فراهم می‌کرد.

۴. **مخالفت متألهان با مابعدالطبیعه ارسطو:** به سبب جهات مذکور بود که برخی از اندیشمندان مسیحی از همان ابتدا با مابعدالطبیعه ارسطو به مخالفت پرداختند؛ زیرا معتقد بودند که این مابعدالطبیعه ارسطویی، علاوه بر آنکه ریشه در افکار کفرآلود دارد، با عقاید اسلامی نیز عجین شده است و خطرات الهیاتی و همچنین تهدیدات سیاسی را متوجه مسیحیت می‌کند، بنابراین نمی‌توان از آن در الهیات مسیحی استفاده کرد؛ زیرا ایمان را به فساد می‌کشد.

اما برخی دیگر از اندیشمندان مسیحی چنین نمی‌اندیشیدند، از دیدگاه آنها، مابعدالطبیعه ارسطو علی‌رغم خطراتی که برای الهیات دارد، جذاب‌تر از آن است که بتوان نادیده‌اش گرفت و یا برای همیشه آن را سرکوب یا ممنوع ساخت؛ زیرا بعد از وارد شدن تمام آثار ارسطو به مسیحیت، دانشمندان محرک و ابزاری قدرتمند برای شناخت، تجزیه و تحلیل جهان و الهیات پیدا کرده بودند و حذف و منع آن را نمی‌پسندیدند. بنابراین، برای آنها مسئله حذف و محو نفوذ و تأثیر ارسطو نبود، بلکه مسئله، چگونگی خانگی کردن و از آن خود کردن افکار و اندیشه‌های ارسطو بود، مسئله این بود که چگونه می‌شود فلسفه را به نفع مسیحیت به کار برد (لیندبرگ، ۱۳۷۷، ص ۳۰۳). به همین دلیل، این روش پس از ترجمه آثار ارسطو، علی‌رغم مخالفت‌هایی که با آن شد، توسط متفکرانی چون آکوئیناس وارد الهیات و تفکر مسیحی گردید. آکوئیناس معتقد بود که می‌توان از صورت‌ها و استدلال‌هایی که از فلسفه گرفته شده، در الهیات نیز استفاده کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰۴).

اما چنان‌که پیش‌تر گفتیم، برخی متألهان مسیحی، از همان ابتدای ورود فلسفه ارسطو، فلسفه ارسطو را ضایع‌کننده ایمان مسیحی می‌دانستند و به شدت با آن مقابله می‌کردند. در اینجا، به بعضی از مخالفت‌هایی که با مابعدالطبیعه ارسطویی شده است اشاره می‌کنیم:

بونائوتوره (۱۲۲۱-۱۲۷۴)، متأله فرانسوی، میان افکار و آثار ارسطو تمایز قائل بود. او ارسطو را به عنوان فیلسوفی طبیعی، فرد برجسته‌ای می‌دانست و از آثار او در شناخت طبیعت استقبال می‌کرد، اما مابعدالطبیعه او را رضایت‌بخش نمی‌دانست و معتقد بود: ارسطو در مابعدالطبیعه به خطا رفته است و نمی‌تواند مابعدالطبیعه او رضایت‌بخش باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷)، الهی‌دان دومینکی، معتقد بود: فلسفه به جای آنکه برای حوزه الهیات چراغی روشنی‌بخش باشد، تنها کارش این است که پیرامون خداوند ظلمت بیافریند و او را در حجابی از ناشناختگی و ابهام محاط و محدود سازد (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۳).

خدمت بزرگی که متافیزیک/ارسطو به الهیات مسیحی کرده بود، ارائه براهینی بود که در آن، برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌شد. این امر بیانگر این بود که مابعدالطبیعه ارسطویی، عنصری مفید برای الهیات مسیحی است. اما منکران مابعدالطبیعه/ارسطو، که آن را برای ایمان مسیحی مفید نمی‌دانستند، در صدد بودند تا این براهین را که سمبل مابعدالطبیعه ارسطویی بود، بی‌اعتبار کنند. به همین دلیل، متألهان بزرگی همچون *دائز اسکوتوس* (۱۲۶۵-۱۳۰۸) (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۵)، *جان باسیلوس*، *جان رودینگتون*، *ادم ووده‌م* (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۴۷)، *رابرت هوکات* (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۳)، *نیکولاس اوترکوری* (همان، ص ۸۲-۸۵) *جان مریکوری* (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹-۱۵۰)، و از همه مهم‌تر، *ویلیام اکام* (همان، ص ۱۴۰-۱۴۲)، در صدد بر آمدند تا براهینی که در سنت ارسطویی بر اثبات وجود خداوند اقامه شده را مورد نقد قرار دهند.

اکام و نقد مابعدالطبیعه ارسطو

در میان اندیشمندان قرون وسطای متأخر، کوبنده‌ترین ضربات را *ویلیام اکام* بر پیکر متافیزیک ارسطویی وارد کرد. او معتقد بود: فلسفه شایستگی مورد استفاده قرار گرفتن در موضوعات الهیاتی را ندارد (گودو، ۱۹۸۴، ص ۸) و وارد کردن تفکر ارسطویی، به فضای فکری و الهیاتی مسیحی، امری اشتباه بوده است؛ زیرا این فلسفه، خلوص ایمان مسیحی را آلوده است و خلاصی از این مابعدالطبیعه، رهانیدن الهیات مسیحی از یوغ بیگانه است. به همین دلیل، او سعی داشت الهیات را از چیزی که آن را ناپاکی مابعدالطبیعه یونانی می‌پنداشت، بپیراید (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۴۳). او براهینی را که برای اثبات وجود خداوند از سوی الهیات مدرسی اقامه شده بود، که به نظر می‌رسید بسیار قوی و پیشرفته‌اند، مورد نقد جدی قرار داد (اکام، ۱۹۶۴، ص xliii). او معتقد بود: برای اثبات وجود موجودی مطلقاً متعالی، کامل و نامتناهی، نمی‌توان چیزی بیش از دلایل محتمل اقامه کرد. حتی در استدلال‌های سنتی اقامه‌شده علم‌النفس نیز تردید روا داشت و معتقد بود: استدلال‌هایی که در تجرد و بقای نفس اقامه شده است، به حد و مرتبه برهان نمی‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۴۲).

اکام «علیت» رایج را که علت را چیزی می‌پنداشتند که چیزی از علت صادر و جزء وجود معلول می‌شود، رد کرد. او بر این باور بود که در تجربه حسی، آنچه از معرفت شهودی (حسی) به دست می‌آید، فقط توالی منظم دو پدیدار است. علیت نیز غیر از توالی منظم دو پدیدار معنای دیگری ندارد. بنابراین، او علیت به معنای سنتی آن را نفی می‌کند (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۷۰). شباهت میان نظریه *اکام* و هیوم، واقعیتی

انکارناپذیر است، به گونه‌ای که برخی از مورخان، از جمله هوخستر و اباگ نانو تبه داده‌اند که در بحث علیت، میان اکام و هیوم در برخی از عبارات‌ها، حتی مشابهت لفظی نیز وجود دارد (همان، ص ۷۴-۷۷).

حاصل نقد و مخالفت‌ها با مابعدالطبیعه ارسطو

نتیجه این نقدها نسبت به فلسفه ارسطویی، آن‌گونه که *اتین تریلسون* بیان می‌کند، مرگ فلسفه است (همان، ص ۹۸-۹۹). او معتقد است: اینکه مدرسیون از پاسخ‌گویی به مشکلات فلسفی در پرتو عقل محض، یکسره ناامید شدند، عصر طلایی و طولانی فلسفه قرون وسطا به پایان رسید. هرچند ممکن است دیدگاه *تریلسون* در این مورد، کمی اغراق‌آمیز به نظر برسد، اما باید پذیرفت که دیگر فلسفه ارسطویی، جایگاه پیشین خود را از دست داده بود. با حاکم شدن افکار اکام در دانشگاه‌های قرن چهاردهم، کم‌کم مابعدالطبیعه ارسطویی از میان رخت بریست، اما در مبحث طبیعیات و فیزیک، از همان ابتدای ورود آثار طبیعی/ارسطو، اندیشمندان زیادی با تبعیت از آثار او، به مطالعه طبیعت روی آوردند؛ زیرا آنها گرچه مباحث مابعدالطبیعه/ارسطو را ویرانگر ایمان می‌دانستند، اما از آثار طبیعی او استقبال می‌کردند. برای نمونه، *بونانو تنوره*، ارسطو را به عنوان فیلسوفی طبیعی، فرد برجسته‌ای می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲). پذیرش آثار طبیعی و علمی ارسطو و طرد آثار مابعدالطبیعه و روش عقلی او، موجب رشد و شکوفایی روش تجربی در میان اندیشمندان قرون وسطایی بود. ارسطو مشاهدات خود را در قالب استدلال منطقی سامان می‌داد و گاهی نیز استنتاج او پیشینی بود. اما با از بین رفتن روش عقلی او، به جای استنتاج پیشینی، به روش تجربی و پسینی اهمیت بیشتری داده شد.

بنابراین، با اینکه روش تجربی که با ورود طبیعیات ارسطو در قرون وسطای متأخر وجود داشت، با نقد مابعدالطبیعه سرعت بیشتری گرفت به گونه‌ای که اکام بر تقدم شهود یا ادراک حسی بی‌واسطه جزئیات تأکید می‌ورزید. او معتقد بود: هیچ چیز را نمی‌توان آن‌گونه که هستند شناخت، مگر از راه شهود و بنیاد معرفت درباره جهان را بر تجربه استوار می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴). یکی دیگر از جنبه‌های تجربه‌گرایانه روش اکام، که شاید یکی از علل تجربه‌گرایی اوست، اصل صرفه‌جویی است. او در این باره می‌گوید: «اشیا را نباید بدون ضرورت افزایش داد. استره او به این معناست که نباید وجود یک امر تجربی را از راه تخیل امر دیگری که وجود فرضی آن قابل اثبات و تحقیق نیست توجیه نمود» (همان، ص ۱۳۵؛ ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۶۶). این اصل، فرض هر امری را که در تبیین یک شیء ممکن است وجود داشته باشد، اما با تجربه نمی‌توان آن را اثبات کرد، نفی می‌کند.

پس از فروپاشی فلسفه ارسطو، الهیات مدرسی هم که بر پایه دیدگاه‌های فلسفی ارسطو بنا شده

بود، فرو می‌ریزد. اکام و پیروان او روش شناخت خداوند را منحصر در ایمان و مراجعه به وحی و کتاب مقدس قرار دادند؛ جایی برای شناخت عقلی وجود خداوند متصور نبودند؛ زیرا شناخت یک شیء، یا از راه بدهت آن است یا از چیزی که بدیهی است، استنباط شده است و یا از راه تجربه. هیچ‌یک از این سه راه، برای شناخت خدا کافی نیست. اگر این راه‌ها کافی بود، خداوند برای کفار و بت‌پرستان نیز بدیهی می‌بود؛ چراکه آنان به لحاظ هوشی کمتر از مسیحیان نیستند. بنابراین، روش شناخت و اثبات خداوند ایمانی است، نه برهانی و تجربی (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۲۵۴). او همچنین راه اثبات نفس و مجرد آن را فقط توسط ایمان ممکن می‌داند نه روش دیگر (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۱۵). از سه روشی که در قرن سیزدهم وجود داشت، روش مابعدالطبیعه رخت بریست و جای خود را در برخی از مباحث مابعدالطبیعی، به روش وحیانی داد و در شناخت طبیعت نیز تنها روش معتبر روش تجربی بود. بنابراین، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و از میان رفتن روش عقلی مبتنی بر آن، موجب شد اندیشمندان این عصر اقبال بیشتری به روش تجربی بیاورند؛ زیرا این روش، تنها روشی بود که آنها را در شناخت طبیعت کمک می‌کرد.

تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی و نقش آن در تجربه‌گرایی

آن‌گونه که در تاریخ فلسفه غرب مشهور است، تقسیم قضایا و یا احکام به تحلیلی و ترکیبی، باکانت آغاز شده است، اما خود کانت در پیشگفتار کتاب *تمهیدات خود، ولف، بوم‌گارتن و جان لاک* را از پیشگامان این تقسیم می‌داند (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵). علاوه بر آن، این تقسیم در آثار هیوم (هیوم، ۱۹۹۹، ص ۱۰۸) و لایبنتز (لایبنتز، ۲۰۰۸، ص ۱۸۰) هم مورد اشاره قرار گرفته است.

مسئله‌ای که در تقسیم قضایا به قضایای تحلیلی و ترکیبی در این بحث حائز اهمیت است، این است که آیا این تقسیم در شکل‌گیری تجربه‌گرایی تأثیری داشته است یا خیر؟ و اساساً چه ارتباطی میان تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی، و پیدایش تجربه‌گرایی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید تعریفی از قضایای تحلیلی و ترکیبی ارائه داده و سپس، اهداف فیلسوفان از این تعریف را بیان کرد، و در پایان به بررسی پیشینه آن پرداخت.

۱. تعریف قضایای تحلیلی و ترکیبی

تعریفی که جان لاک (لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵-۲۸۷)، هیوم (علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰) و کانت از قضایای تحلیلی و ترکیبی ارائه می‌دهند، با وجود اختلاف اندک، یکسان به نظر می‌رسد. بدین دلیل، در این نوشتار به تعریف کانت از این قضایا می‌پردازیم.

به نظر کانت، در قضایای تحلیلی، هیچ چیزی در محمول نیست که قبلاً در مفهوم موضوع واقعاً و لو با وضوح و ظهور کمتری به تصور نیامده باشد. اگر بگویم هر جسمی ممتد است، به مفهومی که از جسم داریم، کمترین وسعتی نبخشیده‌ایم و فقط آن را تحلیل کرده‌ایم؛ زیرا پیش از این حکم، امتداد، هرچند نه به صراحت، در مفهوم جسم به تصور آمده بود، بنابراین قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که تصدیق آن با تحلیل مفاهیم به دست می‌آید و نیازی به رجوع به خارج نیست. کانت، این‌گونه قضایا را مفید علم و معرفت نمی‌داند. اما در قضیه ترکیبی، محمول واجد چیزی است که در مفهوم موضوع وجود نداشته است. به همین دلیل، به شناسایی و علم ما می‌افزاید (کانت، ۱۳۶۷، ص ۹۶-۹۷).

نقطه اشتراک تعریف جان لاک، هیوم و کانت، در این است که اگر مفهوم محمول به نحوی از مفهوم موضوع برآمده باشد، «تحلیلی» است. به عبارت دیگر، اگر برای حمل محمول بر موضوع، صرف مراجعه به مفاهیم کافی باشد، قضیه تحلیلی است و اگر با مراجعه و تحلیل مفهوم موضوع و محمول، نتوان محمول را بر موضوع حمل کرد، این قضیه «ترکیبی» است. علاوه بر اشتراک در تعریف، این سه فیلسوف بر این باورند که قسم اول از قضایا، که امروزه تحلیلی نام دارد، به هیچ‌روی علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزاید (رک: لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵-۲۸۷؛ علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳).

۲. انگیزه تفکیک قضایا به تحلیلی و ترکیبی

آنچه در این بحث مهم است اینکه این فیلسوفان با چه هدف و انگیزه‌ای، به سوی تقسیم قضایا رفته‌اند. این تقسیم چه امتیاز و فایده‌ای برای آنها داشته است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید گفت: عمدتاً فیلسوفان مذکور از جمله فیلسوفانی هستند که پس از انقلاب علمی و پیشرفت‌های خیره‌کننده علم، در غرب به فعالیت علمی مشغول بوده‌اند. به همین دلیل، به شدت تحت تأثیر بعد تجربه‌گرایانه علم نوین بودند. از این رو، جان لاک که خود از فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی است، قضایا تحلیلی را پیشین و ماقبل تجربه می‌داند که علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزاید. قضایای ترکیبی را که پسین می‌داند که منحصر در تجربه است. به نظر می‌رسد، هدف لاک از این تقسیم این است که او درصدد است قضایای مفید علمی را از غیر آن تفکیک کند. نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که فقط قضایای پسین و تجربی مفیدند، نه قضایای پیشین که به نوعی قضایای منطقی و فلسفی را نیز شامل می‌شوند (لاک، ۱۳۸۰، ص ۳۸۵-۳۸۷).

بیان هیوم درباره قضایای تحلیلی و ترکیبی روشن‌تر به نظر می‌رسد. از اشاراتی که در آثار هیوم

وجود دارد، می‌توان گفت: یکی از اهداف مهمی که برای تقسیم قضایا به قضایای تحلیلی و ترکیبی موردنظر هیوم بوده، این است که او از این تقسیم، برای تفکیک قضایای تجربی از غیرتجربی و انحصار معرفت‌بخشی در قضایای تجربی استفاده کرده است. این هدف، در آثار هیوم بسیار روشن است؛ زیرا از دیدگاه او، تنها قضایای تجربی علم جدیدی به ما می‌دهند و قضایای عقلی و فلسفی، چون تحلیلی‌اند علم جدیدی به ما نمی‌دهند، پس تنها علمی که برای انسان مفید است، علم تجربی است (علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳).

کانت نیز در پی چند هدف از این تقسیم بوده است. اما اولین و مهم‌ترین هدفی که او از این تقسیم داشته، این بوده است که قضایای تجربی را از غیرتجربی تفکیک کند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۶۳). روشن است که او با تمایزی که میان نومن و فنومن برقرار کرد و نیز از آنجاکه وی شناختی را دارای ارزش می‌دانست که از مقولات حاسه و فاهمه عبور کرده باشند، فقط قضایای تجربی را دارای ارزش معرفت‌شناختی می‌دانست (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۵۶-۵۷).

بنابراین، هدف این فیلسوفان از این تقسیم، تفکیک قضیه تجربی از قضیه غیرتجربی و انحصار معرفت‌بخشی در قضیه تجربی است؛ زیرا بر اساس دیدگاه جان لاک و هیوم، قضایای ناظر به واقع، تنها می‌توانند به روش تجربی اثبات شوند و قضایای ناظر به ذهن نیز اعتباری ندارند. کانت نیز گرچه قضایای پیشین را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند، اما او معتقد است: قضایای ناظر به واقع باید از مقولات حاسه و فاهمه عبور کنند تا ارزش معرفتی داشته باشند. از سوی دیگر کانت معتقد است که تنها امور مادی هستند که می‌توانند از این مقولات عبور کنند. در نتیجه، تنها قضایای تجربی دارای ارزش معرفتی هستند (همان).

۳. پیشینه تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی

آیا تفکیک قضایا به تحلیلی و ترکیبی، با فیلسوفان مذکور و معاصران آنها مطرح شده و یا اینکه این تفکیک، در قرون گذشته نیز وجود داشته است؟ البته باید متذکر شد که اگر اثبات شود چنین تفکیکی در قرون گذشته نیز وجود داشته، انتظار اینکه این تفکیک با همین الفاظ و به شکل کنونی آن باشد، انتظار به جایی است. اما با توجه به شواهد موجود، می‌توان به ریشه‌های این تفکیک در قرن چهاردهم و در آثار ویلیام اکام، به‌عنوان اولین کسی که استطراداً و با انگیزه‌های الهیاتی این تقسیم را مطرح می‌کند، اشاره کرد.

اکام و تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی

همان گونه که گذشت، اکام مابعدالطبیعه ارسطویی را فاسدکننده ایمان می‌دانست و برای آن، هیچ جایگاهی در هندسه معرفت دینی قائل نبود. از سوی دیگر، مخالفت او با ذات‌گرایی و مفاهیم کلی، انقلابی را به وجود آورده بود که به کلی، مابعدالطبیعه ارسطویی از صحنه علمی خارج می‌کرد. اکام در مباحث خود از اصطلاح «اصول بدیهی» استفاده می‌کند. از منظر اکام، اصول بدیهی «اصولی [هستند] که صدق آنها به مجرد درک الفاظ آشکار است. این قضایا، فرضیات تجربی صرف نیستند. آنها، مطابق با یکی از کاربردهای جدید واژه تحلیلی، تحلیلی‌اند. اینها مقوم «علم» نیستند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹).

همان گونه که کاپلستون اشاره کرده است تفسیری که اکام از اصول بدیهی ارائه می‌دهد، همان تفسیر قضیه تحلیلی است. از منظر وی این اصول فقط با درک واژه‌ها و مفاهیم به کار رفته در قضیه تصدیق می‌شوند، اما او بر این باور است که این قضایا مقوم علم نیستند؛ زیرا از دیدگاه او، «علم مشتمل است بر مجموعه نتایج نه اصول بدیهی که جریان استدلال استنتاجی و قیاسی بر پایه آن استوار است» (همان). لازم به یادآوری است که گرچه اکام، اصول بدیهی را مقوم علم نمی‌داند، اما برخلاف هیوم و امثال او، آنها را فاقد ارزش علمی نمی‌داند و معتقد نیست که این اصول هیچ علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزایند، بلکه او می‌گوید: اگر این اصول به‌تنهایی لحاظ شوند، مقوم علم نیستند. اما اگر به عنوان مقدمه‌ای از استدلال مورد استفاده قرار گیرند، به نتیجه‌ای دست خواهیم یافت که ارزش علمی خواهند داشت (همان).

اکام در مقابل این دسته از قضایا، از قضایای نام‌می‌برد که فقط از طریق تجربه شناخته می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۲). بنابراین، او قضایا را دو دسته می‌داند: دسته‌ای از آنها اصول بدیهی یا به تعبیر امروزی، تحلیلی‌اند و دسته‌ای دیگر، قضایایی‌اند که ناظر به امور خارجی بوده، و پذیرش آنها مبتنی بر حس و تجربه است (همان).

بنابراین روشن است که اکام پیش از کانت و دیگر فیلسوفان معاصر او، به تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی پرداخته است و تعریفی که او از این قضایا ارائه می‌دهد، بسیار شبیه تعریفی است که جان لاک، لایبنیتز، هیوم، کانت و دیگران ارائه داده‌اند. اما مسئله اساسی این است که چه عاملی موجب شده تا اکام قضایا را به این دو دسته تقسیم کند؟ چرا او قضایایی را که ناظر به امور خارجی‌اند، قضایای پسینی می‌داند و آنها را منحصر در قضایای تجربی کرده است؟ آیا انگیزه‌ای که او را به سوی چنین تقسیمی کشیده است، انگیزه‌ای فلسفی و یا علمی است و یا اینکه انگیزه دیگری در کار بوده است؟

نکته مهم اینکه اکام در مقام یک منطق‌دان، که مباحث منطقی را مطرح می‌کند و یا در مقام یک

فیلسوف، الهی‌دان بود و دل‌مشغولی‌های الهیاتی داشت، به این معنا که حتی پژوهش‌های منطقی او نیز سراسر احتجاج دینی‌اند (همان، ص ۶۱). بنابراین، به نظر می‌رسد بیشتر فعالیت‌های اکام، با انگیزه الهیاتی صورت گرفته و برای فهم انگیزه او برای تقسیم قضایا نیز باید به سوی انگیزه‌های الهیاتی او رفت.

اما در مقام پاسخ به سؤال از انگیزه این تقسیم، باید به برخورد اکام با مابعدالطبیعه ارسطویی نگاهی دوباره انداخت. اکام، چون مابعدالطبیعه ارسطویی را فاسدکننده ایمان می‌دانست، آن را مورد نقد جدی قرار داد و نقدهای او در این زمینه مؤثر واقع شد و تدریجاً مابعدالطبیعه از میان رخت بر بست. از منظر وی، دو دسته قضایا وجود دارند که ناظر به خارج‌اند: قضایای مابعدالطبیعی و قضایای تجربی. او پس از انکار مابعدالطبیعه ارسطویی، فقط با قضایای تجربی و قضایای ماوراءالطبیعی، که مربوط به امور الهیاتی همچون خدا، نفس بودند، سروکار داشت. او قضایای الهیاتی و تجربی را از یک سنخ نمی‌دانست و بر این باور بود که روش تحقیق در این امور، وحیانی است. بنابراین، قضایای الهیاتی که به گونه‌ای جزء قضایای ترکیبی هستند، اکام فهم آنها را ابزار و روش عادی ممکن نمی‌داند و مانند اسلاف خود همچون آگوستین، روش وحیانی را برای مطالعه آنها پیشنهاد می‌کند. از آنجاکه او پیش از آن مابعدالطبیعه را انکار کرده بود و آنها را یقینی نمی‌دانست، بلکه در خوش‌بینانه‌ترین حالت آنها را محتمل‌الصدق می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳)، پس تنها قضایایی را که از منظر او ترکیبی هستند و می‌توان به وسیله آنها یقین کسب کرد، قضایای تجربی است. به همین دلیل، اکام قضایا را به دو دسته تقسیم می‌کند: قضایای تحلیلی که پیشینی نیز هستند، فقط شامل قضایایی است که کشف رابطه آنها توسط رجوع به مفاهیم صورت می‌گیرد و قضایای ترکیبی، که پسینی و ناظر به خارج و چون قضایای ماوراءالطبیعه نیز نفی شده‌اند و فقط باید تجربی باشند.

این اقدام اکام، تأکیدی بر ارزشمند بودن روش تجربی است؛ چراکه او تنها قضایای ترکیبی ناظر به عالم خارج را که بی‌تردید تجربی نیز هستند، قضایایی می‌داند که می‌توان توسط آنها علم و یقین کسب کرد. در واقع به صورت غیرمستقیم در شناخت خارج بر روش تجربی تأکید دارد و روش‌های دیگر را فاقد ارزش و کارایی می‌داند. بنابراین، تفکیک قضایا، که با انگیزه‌های الهیاتی آغاز شد، تأکیدی بر تجربه‌گرایی بود. به همین دلیل، اکام روش شناخت خارج را فقط توسط تجربه صحیح می‌داند و نه روش دیگر. به عبارت دیگر، اکام با چند دسته قضایا سروکار دارد: قضایای الهیاتی، قضایای مابعدالطبیعی و قضایای تجربی. او ابتدا به نقد قضایای مابعدالطبیعی که به‌زعم او با ایمان مسیحی در تعارض است، می‌پردازد. در نتیجه، آنها را معرفت‌بخش نمی‌داند. سپس، قلمرو ویژه و خاصی را برای قضایای الهیاتی

تصویر می‌کند که دور از دسترس روش‌های عادی کسب معرفت است. در این مسیر، تنها قضایای معرفت‌بخش برای اکام قضایای تجربی است که با روش‌های عادی شناخت قابل اصطیاد است. از این رو، تلاش و کوشش‌های الهیاتی اکام به اینجا ختم می‌شود که قضایای تجربی دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، تجربه‌گرایی یکی از مبانی مهم علم نوین است. روش تجربی، سابقه‌ای طولانی در مطالعه طبیعت دارد. می‌توان از ارسطو به عنوان اولین فیلسوف علم نام برد که در دوره یونان باستان از تجربه استفاده می‌کرده است. تجربه‌گرایی مورد استفاده در علم نوین، پس از رنسانس به وجود آمد و در واقع صورت‌بندی جدیدی از تجربه‌گرایی ارسطویی است. سؤال اصلی این مقاله این بود که آیا می‌توان ریشه‌های تجربه‌گرایی را در الهیات مسیحی قرون وسطای متأخر نظاره‌گر بود یا خیر؟

به نظر می‌رسد، الهیات مسیحی چنین تأثیر و نقشی را داشته است. اولین دلیل ادعای مذکور این است که ویلیام اکام، به عنوان یک الهی‌دان، که محور مباحث او انگیزه‌های الهیاتی بود، وجود کلیات را که با مابعدالطبیعه یونانی ذوات گره خورده بود، انکار کرد؛ زیرا به نظر او این دیدگاه با قدرت و اختیار الهی در تعارض است. حاصل انکار کلیات و هرگونه ذات و جوهر از اشیا، این است که در شناخت اشیا، نباید در پی ذات آنها برویم؛ زیرا اساساً ذاتی وجود ندارد و تنها راه شناخت آنها، مراجعه به عوارض آنهاست و عوارض شیء نیز در قلمرو حس و تجربه است. بنابراین، انکار کلیات و ذات عاملی برای دعوت به تجربه‌گرایی است. دلیل دیگری که بر نقش متألهان مسیحی در تجربه‌گرایی دلالت دارد، این است که متألهان مسیحی پس از ورود آثار ارسطو، آثار طبیعی و تجربی او را پذیرفتند، اما آنها معتقد بودند که مابعدالطبیعه ارسطویی، موجب زوال ایمان مسیحی است. از این رو، آنها به نقد آثار مابعدالطبیعی ارسطو پرداختند. با از بین رفتن روش عقلی، که وابسته به مابعدالطبیعه ارسطو بود، موجب تأکید هرچه بیشتر بر روش تجربی در شناخت طبیعت شد؛ زیرا شناخت طبیعت، پیش از آن به روش پیشینی - عقلی صورت می‌گرفت، اما پس از مابعدالطبیعه ارسطویی، نیاز به روش پسینی بیشتر احساس می‌شد. دلیل پایانی این است که ویلیام اکام، با دغدغه‌های الهیاتی خود، اولین کسی است که میان قضایای تحلیلی و ترکیبی تفکیک می‌کند. انگیزه او برای این کار، این است که نشان دهد فقط می‌توان از روش تجربی، علمی یقینی مربوط به طبیعت به دست آورد، نه با روش دیگر؛ زیرا او پس از انکار معرفت‌بخشی مابعدالطبیعه ارسطویی که آن را متعارض با ایمان مسیحی می‌دانست، معتقد شد که فقط تنها قضایای تجربی معرفت‌بخش‌اند که ترکیبی‌اند.

منابع

- ابوترابی، احمد، ۱۳۸۶، *ماهیت قضایای تحلیلی نزد فلاسفه غرب و منطق‌دانان مسلمانان*، گروه فلسفه دکتری.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۹۰، *دین و نکرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- باومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های اصلی اندیشه غرب*، ترجمه کامبیز گوتن، چ دوم، تهران، حکمت.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *موسوعه الفلسفه*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- تیسن، هنری، بی تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، بی جا، حیات ابدی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۹۰، *تقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، چ پنجم، تهران، سمت.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *علم شناسی فلسفی*، چ دوم، تهران، صراط.
- علوی سرشکی، محمدرضا، ۱۳۸۹، *تقدی برهیوم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- کاپلستون، فریدریک، ۱۳۸۷، *دیباجه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چ دوم، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کورنر، اشتفان، ۱۳۸۰، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- لازی، جان، ۱۳۹۰، *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، چ ششم، تهران، سمت.
- لاک، جان، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، شفیع.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- لیندبرگ، دیوید.سی، ۱۳۷۷، *سراغزهای علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.

Copleston, Fredrick, 1990, *History of Medieval Philosophy*, Notre Dame & London, Univeersity of Notre Dame press.

Evans, G.R., 1993, *Philosophy & Theology*, First Publishd, London & New York, Routledge.

Gillespie, michael allen, 2008, *Theological Origins of Modernity*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Goddu, Andre, 1984, *The physics of William of Ockham, hungary*, tuta sab aegide pallas.3jb.

Hume, David, 1999, *An Enquiry concerning Human Understanding*, First published, New York, Oxford University Press.

Klocker, Harry, 1996, *William of Ockham and the divine freedom*, 2nd ed, milwaukee Univeersity of Marquette press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, 2008, *New essays on human understanding*, Translated by Kant Jonathan Bennett

- Marenbon, John, 1987, *later Medieval Philosophy*, First Publishd, lonan & new York, Routledge & Kengan Paul.
- McGrath, Alister E., 2011, *Christian Theology An Introduction*, first published, United Kingdom, Wiley Blackwell.
- Ockham, William, 1964, *philosophical Writings*, translated by philotheus Boehner, third printing, Indianapolis.londen, the bobs-merral company, inc.
- Tillich, paul, 1951, *Systematic Theology*, Londen, Univeersity of chicago press.

دین و دولت در اندیشه ژان کالون

Behrooz.haddadi@gmail.com

بهروز حدادی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

چکیده

در این مقاله رابطه دین و دولت، از نگاه کالون بررسی شده است. وی با رویکرد و خاستگاهی الهیاتی به رابطه این دو می‌نگریست که عناصری چون گناه، نجات در مسیح، تقدیر ازلی و دعوت در آن، اهمیت بسیاری داشت. ولی آیا وی به‌عنوان مصلح بزرگ کلیسا، نگاهی مردم‌سالار و ستم‌ستیز به مقوله دین و دولت داشت؟ آیا کالون آن‌گونه که می‌اندیشید، عمل کرد و در اندیشه او ثبات و استمرار وجود داشت؟ کالون با اعطای مشروعیت دینی به دولت مدنی و کلیسا، هریک را دارای نقش و کارکردی مستقل می‌داند، اما دست بالا را به کلیسا می‌دهد. وی، از نظام سلطنتی و فردی بیزار است، اما نوعی جمهوری اریستوکراسی را ترجیح می‌دهد. البته چندان جایگاهی برای رأی مردم و حق اعتراض و اجازه مقاومت مدنی قائل نیست؛ زیرا نهاد قدرت، نهاد تعیین‌شده توسط خداوند است و به‌رغم آنکه به لحاظ نظری، نهاد قدرت مدنی را مستقل می‌داند، در عمل آن را در خدمت نهاد دین قرار داد.

کلیدواژه‌ها: کالون، دین و دولت، جمهوری و دموکراسی، مردم.

دین و دولت در تفکر مسیحی

رابطه دین و دولت در اندیشه متفکران پروتستان، از جمله مارتین لوتر بنیانگذار نهضت پروتستانی و ژان کالون، موضوع چنان اهمیت دارد که ضرورت بحث درباره آن نیازی به تبیین ندارد. این مقاله به بررسی اندیشه‌های کالون در کتاب مبادی، و مراجعه به نوشته‌های صاحب‌نظران، به توصیف و تحلیل دیدگاه این متفکر بزرگ تأثیرگذار پروتستان می‌پردازد. تفکر مسیحی در طول ادوار و در شاخه‌های مختلف خود به نوعی تفکیک میان قلمرو دولت و کلیسا معتقد بوده است (فاستر، ۱۳۶۳، ج ۲، فصل آگوستین) و همه شاخه‌های اصلی، مرجعی بالاتر از دولت برای مهار آن در نظر می‌گیرند. این قدرت مافوق در تفکر کاتولیکی، مقام پاپی است. ولی در تفکر پروتستانی، خداوند «دو قلمرو پادشاهی» با تکالیف و وظایف متفاوت دارد و همه چیز در انحصار آن نیروی ازلی و آسمانی و فوق‌زمینی است. در تعیین حدود و قلمرو نفوذ، هریک نیز مناقشات گسترده‌ای وجود دارد. اما به هر حال، دولت در اندیشه پروتستانی مشروعیت الهی و آسمانی دارد. همین اصل اساسی آگوستینی، پایه دموکراسی در کشورهای پروتستانی است که نافی تمامیت‌خواهی و توتالیتریسم است. براین اساس، دولت در قلمروی شخصی و خصوصی و اعتقادات دین شخص، حق ورود ندارد. عصاره دموکراسی، محدود کردن اقتدارات دولت به حوزه امور دنیوی و سیاسی است و مقاومت در برابر تقاضای وفاداری انحصاری به دولت (همان).

در مجموع، بررسی موضوع دین و دولت در اندیشه ژان کالون، دست‌کم، از دو جهت جهت اهمیت دارد: نخست آنکه وی از رهبران اولیه کلیساهای پروتستانی (شاخه اصلاح‌شده) بود که در نظریه‌پردازی در حوزه الهیات و اندیشه دینی مسیحی، فرد بسیار تأثیرگذاری بود، به گونه‌ای که کتاب دوران‌ساز *مبادی مسیحیت* وی، از مهم‌ترین کتاب‌ها در تقریر اندیشه‌های دینی اجتماعی مصلحان دینی قرن شانزدهم است که عده‌ای آن را «انجیل کلیساهای پروتستانی» و یا دست‌کم، کتابی همپای کتاب *کلیات الهیات توماس آکوئیناس* نامیده‌اند. وی در این کتاب، اندیشه‌های اصلاحی را به شکلی نظام‌مند ارائه نمود؛ کاری که لوتر دست‌کم فرصت انجام آن را نداشت. باید گفت: لوتر پیش‌تاز و طراح اندیشه‌های اصلاحی و اولین طراح اندیشه‌های ناب و مشترک و فراگیر در تفکر پروتستانی است، ولی اندیشه‌های وی در کتب مختلف و به شکل متفرق بیان شده است. دوم اینکه کالون در میان رهبران و مصلحان دینی مغرب‌زمین، تنها کسی بود که هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، به پیوند عمیق میان دولت و کلیسا قائل بود و توانست الگوی دینی سیاسی خود را در شهر ژنو اجرا کند. درحالی‌که سایر مصلحان، یا اصلاً اعتقادی به دست‌اندازی قلمروی

معنوی و کلیسایی به حوزه سیاسی و اعمال نفوذ در آن نداشتند، یا توان و فرصت آن را نیافتند. به علاوه، کالون از تجربیات خود در مدت اقامت در استراسبورگ - به هنگام تبعید و فرار از ژنو - و ساختار سیاسی آن سرزمین به خوبی بهره گرفت.

کالون هنگامی فعال بود که مسیحیت، حتی فرقه‌های پروتستان به شدت متشعب شده بودند و در حال دشمنی بودند. کاتولیک‌ها در این هنگام به سامان دادن وضع خود و برگزاری شورای ترنت مشغول بودند که در سال ۱۵۶۳ خاتمه یافت. وی پس از بازگشت از استراسبورگ، به دنبال متواری شدن از ژنو، در ۱۵۶۱ اندیشه‌های بوسر را پروراند و هرج و مرج را بدترین حالت دانست. لذا به ضرورت انضباط کلیسایی سخت باور داشت. البته ژنو و شورای شهر، از این موضوع مادام که به حوزه اقتدار مدنی وارد نشده و بدان آسیب نزند، موافق بود. هرچند خود شورای کلیسایی ناقض آن بود. قانون از نظر وی مهم بود، ولی باید به خیر همگان باشد. هدف نهایی قوانین، ترغیب زندگی فضیلت‌مدار است. هدف از قدرت سیاسی حاکمان، که در قانون تعریف شده، حفاظت و حمایت از مظلومان است و مجازات بی‌عدالتی شروران و دفع و سرکوب بدکاران. در این صورت، زندگی فضیلت‌محور شهروندان را باید حاکمان پشتیبانی کنند. به عبارت دیگر، وی مفهوم قانون ارسطویی را می‌پذیرد که ابزاری برای عادت دادن شهروندان، به سبک زندگی فضیلت‌محور است.

از موضوعات مورد تأکید کالون، که از مطالب مشترک میان اصلاحگران دینی قرن شانزدهم است، تأکید بر مراجعه مردم به کتاب مقدس و اینکه هر کس خودش کتاب را بخواند، حتی اگر فرد از افراد نافرهیخته (Unlearned) و ناآشنا به زبان‌های مختلف عبری، یونانی و لاتین باشد. البته این موضوعی است که نتایج سودمند بسیاری برای جامعه غربی داشت؛ زیرا لازمه خواندن همگانی کتاب مقدس، آشنایی همگانی با خواندن و نوشتن بود. در این صورت، جامعه گامی بزرگ به سوی علم و دانش برمی‌داشت. اصلاً یکی از ویژگی‌ها و اهمیت نهضت اصلاح دینی، توجه کافی به مسئله آموزش همگانی و احیای زبان‌ها و فرهنگ‌های ملی در برابر زبان و فرهنگ غالب لاتینی است. انتقاد کالون به کلیسای کاتولیک این بود که نهاد مذکور ضمن برده ساختن کلیسا، تعالیم و موعظه‌های برگرفته از کتاب مقدس را به کناری نهاده و مانع از مراجعه توده مردم به کتاب مقدس و فهم و تفسیر آن شده است. از این رو، همه همتش را بر این گذاشت که کشیشان با کتاب مقدس بیشتر آشنا شوند و ضمن یادگرفتن درست اعتقادات مسیحی، مردم را نیز با کتاب مقدس آشنا سازند. به همین دلیل، دست به کار نوشتن کتابی عظیم به نام **مبادی دین مسیحی** شد که منسجم‌ترین و منظم‌ترین کتاب و تقریری است که

در دوره نهضت اصلاحات دینی در مورد تعلیم کلیسا نوشته شد. این پناهنده دینی فرانسوی، با انتشار کتاب **مبادی دین مسیحی** شهرت یافت و توانست خطوط اصلی میان آیین پروتستان و کاتولیک را برای اولین بار به شکل مستند و روشن بیان کند. البته در سال ۱۵۳۰، اعتراف‌نامه آگسبورگ شرح مختصری از تعلیم پروتستانی از منظر لوتری‌ها را معرفی کرد (بیتون، ۱۹۵۶، ص ۱۵۶). وی کتاب **مبادی** را به فرانسویس اول پادشاه فرانسه تقدیم کرد (ماکم، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

از آنجاکه تفکر سیاسی **کالون** نیز، مانند لوتر، کاملاً از اندیشه الهیات وی متأثر بود، ابتدا به بررسی اجمالی اندیشه‌های بنیادین الهیاتی وی می‌پردازیم. اما پیش از آن به ارائه توضیحی درباره منابع مهم در بررسی اندیشه سیاسی وی می‌پردازیم. با اینکه **کالون** به‌مثابه شخصیتی علمی و الهیاتی - در کنار شخصیت سیاسی و اجتماعی اش - آثار متعددی را پدید آورد، ولی مانیفست او در حوزه اندیشه و الهیات، کتاب بسیار مهم و تأثیرگذار **مبادی مسیحیت** است که ویرایش نخست آن، در شش فصل در سال ۱۵۳۶ منتشر شد. وی در این زمان، بیست و شش سال بیشتر نداشت و آخرین ویرایش آن در سال ۱۵۵۹ در هشتاد فصل منتشر شد (John T, ۱۹۶۰). کتاب، از همان آغاز مورد توجه خاصی قرار گرفت. لوتر از آن شخصاً استقبال کرد و از خود کتاب برمی‌آید که تغییر آیین **کالون**، زیر نظر لوتر صورت گرفت (همان، ص ۱۶، مقدمه). محتوای کتاب بر اساس آخرین ویرایش آن، در نقد و رد اندیشه‌های موجود در کلیسای فرانسه است که در چهار باب است: شناخت خدا به‌مثابه آفریدگار، شناخت خدا به‌مثابه رهایی‌بخش، چگونگی حضور در فیض عیسی مسیح، راه‌ها و ابزارهای بیرونی که خداوند برای رساندن ما به عیسی مسیح استفاده می‌کند. اصل کتاب، به زبان لاتین است. که ترجمه‌ای از آن به فرانسه در زمان حیات وی به قلم خودش منتشر شد. این کتاب، به انگلیسی ترجمه و منتشر شده، اما بخش زیادی از آن در مجموعه معروف **Great Books** ج ۲۰ تحت عنوان **کالون** نیز منتشر شده است. البته فاقد بخش چهارم است که به بحث کلیساشناسی پرداخته و اندیشه وی در باب رابطه دین و دولت در آن بیان شده است. گزیده‌ای از کل آثار **کالون** نیز در یک مجلد منتشر شده است (کالون، ۱۹۷۵). بهترین منبع برای بررسی اندیشه‌های **کالون**، فصل بیستم از کتاب چهارم **مبادی** تحت عنوان **در باب آزادی مسیحی، آئوریه کلیسایی و دولت مدنی** است (رک: Harro hopel, ۲۰۰۷). اما برای تکمیل، مراجعه به صفحات قبل این بخش، در باب سیاست کلیسایی و فصل آزادی مسیحی و نیز سایر رساله‌ها و نامه‌های بی‌شمار او ضروری است. محقق باید چهار پرسش را با توجه به این منابع از منظر **کالون** پاسخ گوید: ۱. دلیل مشروعیت دولت مدنی و توجیحات و منابع حجیت آن؟ ۲. اهداف و نقش شایسته دولت

مدنی؛ ۳. چگونگی تحقق اهداف درست در دولت مدنی؛ ۴. جواز نافرمانی و مقاومت مدنی در برابر دولت مستقر (استیونسون، ۲۰۰۴، ص ۱۷۳).

اندیشه‌های دینی کالون

یکی از محورهای اساسی در تفکر الهیاتی کالون مسئله تقدیر ازلی (Predestination) است. البته وی در این اندیشه و امدار تسوینگی است، اما تقدیر را با تعریفی متفاوت تر قائل بود:

منظور ما از تقدیر ازلی، حکم ابدی خداست که به وسیله آن، با خود هر آنچه را که خواسته رخ دهد، تعیین کرده است. همه انسان‌ها وضعیت یکسانی ندارند. برای عده‌ای حیات ابدی مقدر شده است و برای دیگران، لعنت ابدی. براین اساس، همان‌گونه که هر کس برای یکی از این دو منظور آفریده شده، ما می‌گوییم که برای هر کس حیات یا لعنت مقدر شده است (کالون، ۱۹۶۰، ص ۶۵).

البته این موضوع در نگاه کالون کارکردی مثبتی داشت، زیرا براین اساس عده‌ای ملعون و عده‌ای در رحمت الهی هستند. منتهی کار و عبادت و خدمت کردن، نشانه تعلق هر فرد به کدام یک از دو گروه بود. این عقیده موجب نوعی مسابقه در کار و خدمت و سخت‌کوشی شد. به باور کالون، هدف اصلی در خلقت انسان تعظیم خداست، نه نجات خویشتن. پاسخ کالون به اینکه نجات کشیشان در آیین کاتولیک بیشتر تضمین شده است، این بود که این اصلاً چیز بی‌ارزشی است. روشن است که این تعریضی است به لوتر، که دغدغه‌اش به جایگاهش نزد خدا بود (مک‌گراث، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹). کالون معتقد بود: هیچ کس آن‌گاه که نگران نجات خویشتن است، نمی‌تواند خدا را خوب عبادت کند. اگر کسی این را بپذیرد و مطمئن از نجات خود شود، انرژی زیادی را در اختیار خواهد داشت. کالون معتقد بود: خدا طرح عظیمی برای همه اعصار دارد. این خدای قیوم که بنی اسرائیل را از مصر به سرزمین موعود برد و آنها را به دلیل بدعت و ارتداد جدید رد کرد، «اسرائیل جدیدی» پدید آورده است. این مفهوم مقبول تسوینگی هم بود، ولی او دامنه‌اش را بسیار گستراند. کالون «اسرائیل جدید» را دربرگیرنده جمعی از منتخبان می‌دانست. ولی این سؤال مطرح است که آنان را چگونه باید شناخت؟ تسوینگی می‌گفت: با ایمان! کالون دو نشانه دیگر را نیز ضمیمه کرد: یکی، زندگی شرافتمندانه بود که در اینجا مانند آناباپتیست‌ها می‌اندیشید و دیگری، شرکت در آیین‌های مقدس؛ زندگی و ایمان هر دو. اندیشه‌های کالون در باب قدرت خدا و اختیار انسان، مورد مناقشه آرمینیوس و طرفداران پرتعدادش قرار گرفت که علاوه بر اقتدار و قیومیت خداوند، مجالی نیز برای اراده انسان و مسئولیت دینی‌اش قائل بودند. مجموع این انتقادات، در پنج اصل بیان شده است. جالب اینکه پاسخ کالونی‌ها نیز در پنج اصل بیان

شده که به «گل لاله» یا اختصاراً در انگلیسی به تولیپ (TULIP) معروف است: تباهی کامل انسان، برگزیدگی بدون شرط، کفاره محدود، فیض مقاومت‌ناپذیر، و امنیت نجات که شرح آن مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

از دیگر مفاهیم مهم در تفکر کالون، مفهوم دعوت یا Vocation (Calling) است که مشابه چیزی است که در تفکر لوتر به Beruf معروف است. می‌توان تقریباً هر دو را به دعوت یا رسالت یا وظیفه تعبیر کرد. در اینجا، فرض بر این است که فرد ایمان‌دار به دلیل فیض خداوند و نجات رایگان، بر ذمه خود احساس تکلیف و رسالتی در دنیا می‌کند. اینکه سپاسگزار خداوند باشد و این سپاسگزاری را در قالب خدمت به بندگان خدا ابراز می‌کند، خود نشانه نجات از گناه و بهره‌مندی از فیض است.

ملاحظات چند در باب تفکر سیاسی مصلحان دینی قرن شانزدهم

پیش از بررسی اندیشه و تفکر سیاسی ژان کالون به این ملاحظات باید توجه داشت:

۱. یک نکته مشترک در اندیشه سیاسی همه مصلحان اقتدارگرا در موضوع دولت و کلیسا، مشروعیت بخشیدن به حکومت عرفی و اینکه آن را واجد موهبت و رسالتی الهی می‌دانند. از این رو، میان شهریاران و ارباب کلیسا نوعی بده بستان به شکل‌های مختلف وجود داشته است. به همین دلیل، پیروان کالون در کلیسای مشایخی از نفوذ خوبی در میان حاکمان برخوردار بودند و از مجلس این کشور خواستند تا قوانین ضد انکار تثلیث و نیز اعدام مخالفان را به تصویب رساند. اما دلیل این امر این است که کالون به‌مثابه یک الهیدان و کشیش، به اندیشه‌ها و موضوعات سیاسی، بیشتر از جهت ضرورت توجه داشت، نه از روی علاقه و داشتن هدف خاص. همه مصلحان، ناچار بودند که رابطه شایسته کلیسا با دولت مدنی را تبیین و توجیه کنند و ناگزیر بودند که اندیشه‌های سیاسی خاصی را از کتاب مقدس استخراج کنند.

۲. نگاه عملگرایانه و ناظر به وظیفه و نه لزوماً معطوف به نتیجه، از دیگر ویژگی‌های تفکر کالونی است. کالون متفکری نبود که در پست‌خانه و کنج مدرسه به تأملات الهیاتی و تئوری‌پردازی سیاسی بپردازد. وی گرچه از رهبران اولیه کلیساهای پروتستانی است، اما در قیاس با سارترین لوتر از نسل دوم مصلحان دینی قرن شانزدهم است؛ مردی که سخت تحت تأثیر آموزه‌ها و دریافت‌های دینی خود است و چندان هم خود را به رعایت مصلحت و مردم‌داری موظف نمی‌بیند و از پیامدهای نگرش‌های فکری و دینی خود نگران و هراسان نیست و به جای آن که

مرد مصلحت باشد، مرد وظیفه است؛ آن گونه که می فهمد. اما همین نگاه عملگرایانه وی موجب شد که دست به تأسیس کانون‌های تعلیمی و تربیتی و تبلیغی بزند.

۳. کالون، نگرشی جهانی به جایگاه کلیسا داشت، اما بعکس وی، لوثر نگرشی محلی و ملی داشت. به همین دلیل، سکولاریسم در اندیشه مغرب‌زمین، بیشتر معلول تفکرات لوثر بود تا کالون. تأسیس جامعه‌ای نوین‌دینی و واجد نظم دقیق سازمانی، یکی از دستاوردهای او در شهر ژنو بود که برای دیگران در سایر نقاط نیز الگویی مناسب بود. حتی امروزه کشور سوئیس، نظم و آرامش و ثبات خود را مدیون همین میراث گذشته می‌داند. همین الگو بود که بعدها به انگلستان و امریکا سرایت کرد و منشأ بسیاری تحولات اجتماعی و سیاسی شد. کالون در ژنو اقامت گزید و افکار و اندیشه‌های وی از آنجا به سرزمین‌های مجاور منتشر می‌شد. بیش از هر چیز دغدغه به کرسی نشاندن اندیشه‌های خود را در سرزمین‌های مختلف داشت. وجود عناصری مثبت و جذاب در اندیشه وی موجب شد که اندیشه‌های وی در سرزمین‌های پیرامون مورد توجه قرار گیرد. از این رو، گروه‌های بسیار تأثیرگذار در حوزه علم و تمدن جدید در عالم انگلیسی زبان در انگلستان و امریکا سخت تحت تأثیر اندیشه‌های کالون بوده‌اند، همچنان‌که در فرانسه هوگنوها، مجذوب اندیشه‌های وی بودند.

۴. تأثیر کالون در شکل دادن به تفکر پروتستانی، از چند جهت بود: آموزشی با تأسیس آکادمی ژنو در سال ۱۵۵۹ که تئودور بز (همکار و جانشین کالون) رییس آن بود. هدف از آن، تعلیم دانش الهیات و تفسیر کتاب مقدس و علوم مقدماتی لازم و تقویت رویکرد انتقادی به فلسفه سکولار بود که دست‌کم، تا دوپست و پنجاه سال بعد، مطالعات الهیات پروتستانی را بر پایه‌ای محکم و دقیق استوار کرد. بعدها دانشگاه‌های لیدن و هایدلبرگ به همین جهت شهرت یافتند. فرمان نانت، که به کالونی‌ها در نقاط مختلف امنیت داد، به ظهور آکادمی‌های مشهور و جدیدی در نقاط مختلف انجامید. تأسیس کالج هاروارد (۱۶۳۶)، هژمونی فکری کالونیسم در انگلستان جدید را تثبیت کرد. تأسیس مجمع کشیشان و نیز دادگاه کلیسایی و تأکید بر کتاب مقدس و ترویج آموزه تقدیر ازلی، از دیگر محورهای تأثیرگذار تفکر کالونی بر تفکر پروتستانی است. ایجاد ساختار جدید برای کلیسا، از دیگر اقدامات مهم و تأثیرگذار وی بود. اقامت وی در استراسبورگ موجب شد که به ساختاری نظام‌مند و قوی علاقه‌مند شود و همان را در ژنو برقرار سازد. همین ساختار متفاوت، روند گسترش کالونیسم را به شکلی کاملاً متفاوت از لوثریسم رقم زد که در آن، به جای توجه به جلب حمایت و سمپاتی پادشاهان و امیران و توجیه سلطه آنان، به فرایندی جمهوری‌خواهانه و دموکرات نزدیک

شد که مورد مخالفت همان صاحبان قدرت بود. در این شرایط، اصل حیات گروه‌های کالونی، متکی بر کلیسایی قوی و منظم بود که بتواند از شرایط خصومت‌بار جان سالم به در برد. این ساختار کلیسایی مصوب کالون، در ۱۵۴۱ شامل یک ساختار چهارگانه کشیش، معلم/دکتر، ارشد و شماس بود. همچنین شامل دو مجموعه مهم مجمع کشیشان (Company of Pastors) و دادگاه کلیسایی (consistory). درحالی‌که لوتر ساختار کلیسا را رخدادی تاریخی می‌دید که بی‌نیاز از توصیف و تجویز الهیاتی است.

۵. کالون‌سیم نوعی میسیونری جهانی نیز داشت. از این جهت، کمتر از آناباپتیست‌ها، که همه اعضا را موظف به تبشیر می‌دانستند و تمام توان خود را معطوف به پیروزی بر سایر مجموعه‌های مسیحی می‌دانستند، نبود. ژنو نه تنها محلی برای آموزش جوانان در رشته‌های ابتدایی، بلکه اردوگاهی برای داوطلبان الهیات بود که قرار بود، بعدها چون مأموران سری عمل کنند. کالون مانند آناباپتیست‌ها نسلی از شهدا، بر خلاف آنان، نسلی از امیران را پرورش داد. کالون بهترین الگوی زهدگرایی این جهانی (Inner-worldly asceticism) بود. در سنت کالونی، شیوه منظمی در زندگی مشاهده می‌شود که کاملاً با الگوی منونایت‌ها و شور و نشاطشان همسان است.

۶. آیین کالون، انقلابی‌ترین شکل نهضت پروتستانی در سده شانزدهم بود (بیتون، ۱۹۵۶، ص ۴۸-۵۲)، که این محورها در آن اهمیت زیادی داشت: خوار شمردن شعایر و آداب رایج کلیسایی و تنزل نقش کشیش‌ها و آیین عشای ربانی در کنار آن؛ ارج نهادن به مسئله آموزش و تعلیم تا پیروانش بتوانند با کلام خدا بیشتر ارتباط داشته باشند؛ دل بستگی به اخلاقیات و تلاش برای دستیابی جهانی بهتر و پرهیز از خوشگذرانی و شادی در این دنیا که آن را کاری شیطانی می‌دانست.

۷. اهتمام زیاد به مسئله کار و تلاش دنیوی که تأثیر زیادی بر اقتصاد و سرمایه‌داری جدید گذاشت، از دیگر مختصات تفکر کالونی است. به گفته تاونی، کالون ویژگی‌های اساسی تمدن سوداگرانه را پذیرفت و به سنتی پشت کرد که هر پیشه‌داری منافع اقتصادی بیش از حد برای امرار معاش را سزاوار سرزنش می‌دانست؛ به دل‌ال تهمت انگل، و به رباخوار داغ دزدی می‌زد. در نظر کالون تن‌پروری و نمایش ثروت، نفرت‌انگیز بود، ولی او با انباشتن ثروت مخالف نبود. کالون زیاده‌روی در ستاندن ربا از مستمندان را به صراحت محکوم می‌کرد، ولی این واقعیت را قبول داشت که تاجری برای سرمایه‌ای که وام گرفته و امکان سود برایش فراهم هست، باید بهره بپردازد. لذا بورژوازی نوحاسته، از آیین کالون بسیار استقبال کرد (برونوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷؛ بومر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۴).

۸. از مهم‌ترین میراث کالون در سوئیس، شکل‌گیری نوعی تئوکراسی پروتستانی بود؛ نوعی سخت‌گیری فراگیر و شدید کلیسایی که بر اساس آن، همه مردم باید در خدمت شکوه و عظمت خدا باشند. اصحاب قدرت به همان اندازه کشیشان، باید خود را خادمان جامعه مشترک‌المنافع مقدس بدانند و حکم به ارتداد و بدعت به شورای شهر موکول شود. در این تئوکراسی، معلمان جایگاه بس رفیعی داشتند و از سنت کلیسایی محترم بود؛ زیرا در قرون وسطا کلیسا، دولت و مدرسه سه نهاد اصلی مسیحیت بودند. در ژنو این مدل به کلیسا، دولت و آکادمی تغییر یافت. وی خودش، هم واعظ بود و هم معلم. معلم باید همه شرایط کشیش شدن را داشته باشد.

۹. سرانجام اینکه کالونیسم یکی از دو شاخه مهم نهضت اصلاح دینی است که بین‌المللی‌ترین بخش این نهضت است (اسکینر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۱۶). هنوز هم سیل کتاب‌ها و آثار درباره بررسی تأثیر پیوسته کالون و کالونیسم بر قانون، سیاست، اقتصاد، جامعه، و تعالیم کلیسا، شعایر دینی و دولت ادامه دارد. این استدلال قدیمی که سرمایه‌داری مدرن و حکومت مشروطه، تا حد زیادی به کالون وامدار است، هنوز (بعد از ۵۰۰ سال) معتبر است. کوشش کالون برای اینکه نه تنها زندگی ساده کلیسایی را اصلاح کند، بلکه دیدگاهی مبتنی بر کتاب مقدس را بر هریک از حوزه‌های زندگی حاکم کند، با آنکه آیین تسوینگی بر نهضت پیوریتن انگلیسی سخت مؤثر بود، ولی کالونیسیم اساس الهیات آن بود و در فرانسه، اسکاتلند و انگلستان مورد توجه کامل قرار گرفت. تأسیس امریکا، که تحت تأثیر تفکر پیوریتن‌ها بوده، یک نمونه است که اسراییل جدید و مردمانی با پیمان تازه با خدا، از آنها خواسته شده تا نوری برای سایر ملل باشند. اندیشه امریکا، به‌مثابه کانال برگزیده خدا برای رهبری جهان به سوی آزادی و دموکراسی، اختراع امثال جورج بوش و یاریگان نبود؛ ویلسون رئیس‌جمهور امریکا، یک مشایخی و رییس دانشگاه پرینستون بود که به وسیله کالونی‌ها تأسیس شد. وی خواهان این بود که جامعه ملل، مرکزش در ژنو باشد و اساسنامه آن را «عهد» نامید. بی‌جهت نیست که امروزه هم مقرر نمایندگی اروپایی سازمان ملل، در ژنو تأسیس شده است. به‌طورکلی، بسیاری از عناصر مفهوم امریکایی زندگی، میراثی است از آیین کالونی (همان، ص ۷۴).

اندیشه سیاسی کالون

با توجه به آنچه گذشت، به یافتن پاسخ به پرسش‌های چهارگانه فوق، در اندیشه سیاسی کالون می‌پردازیم. اصولاً تفکر سیاسی کالون همچون لوتر، خاستگاه الهیاتی داشت و آموزه‌های مهم پولسی در آن نقش فراوانی ایفا می‌کرد: آزادی معنوی فرد مسیحی، که مفهومی معنوی داشت و مراد از آن، عدم نیاز

به کلیسا و سلسله مراتب آن، در امر نجات و اکتفا به عمل نجات بخش مسیح بود که به وسیله ایمان و فیض روح القدس تکمیل می شود. اعتقاد به دو نوع زندگی و نیاز به دو نظام متفاوت در امر دنیا و آخرت، یا مقام معنوی و عرفی/سکولار، یا تمایز میان امر درونی و امر بیرونی (ر.ک: به مبادی ۴: ۱۴۶-۷). اعتقاد به آزادی فرد مسیحی، که عنوان یکی از رسالات *مارتین لوتر* نیز هست، برای مقابله با قوانین و الزامات کلیسا و مقام پاپی بود که با این کار خود، آزادی را از ایمان داران مسیحی گرفته بودند. در این اصول، *کالون* مانند *لوتر* می اندیشید. بدینی *لوتر* و *کالون* به ماهیت بشر، در اندیشه سیاسی هر دو انعکاس یافته است. هر دو معتقدند: بیشتر مردمان مسیحیان واقعی نیستند و در جامعه حقیقتاً مسیحی به اقتدار سکولار نیازی نیست. اما چون بشر طبعاً گناهکار و شر است، محدودیت های قانونی برای مهار آرزوهای شرورانه لازم است. در نتیجه، دولت تقدیر شده خداست. اصحاب قدرت از شمشیر برای رفع شر و دفاع از خوبی ها بهره می گیرند. درست است که مسیحیان خادم دولت باشند، حتی اگر مستلزم استفاده از زور علیه بدکاران باشد. به همین دلیل، جنگ هم برای دفاع از دولت مشروع است. به عقیده *لوتر*، حاکم چه خوب باشد و چه بد، مردم نباید در برابر او مقاومت کنند؛ چون این نهاد را خداوند تأسیس کرده است. ولی اطاعت هم مطلق نیست. تفکر *مصلحان* را می توان در این آیه از کتاب مقدس خلاصه کرد که باید از خداوند اطاعت کنیم نه مردمان (اعمال رسولان ۵: ۲۹)، مگر آنکه دستور خلاف وجدان یا قانون خدا بدهد. در این صورت، نباید از او اطاعت کرد. *کالون* با قبول این مطالب، کلیسای رسمی را کلیسای دروغین و پایه استعباد و برده گرفتن و علمای دروغین را جانشینان پیامبران کذبه می دانست (اسکینز، ۱۳۹۴، ص ۳۱۶ و ۴۶۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۱).

کالون معتقد بود: دولت مدنی ناشی از یک ضرورت مسلم، مقدر شده و تعیین یافته توسط خداوند و نظامی است که او تثبیت کرده است (مبادی: ۴. ۲۰). این تقدیر و تدبیر، هم معلول گناه بشر است و هم درمان آن. گناه است که دولت را مقدر و ضروری ساخته است؛ زیرا بدون دولت، حداقل های مناسبات سازنده هم از بین می رود. به قول وی، در این صورت، امنیت بشر تضمین شده است و بدون آن، همه چیز دچار هرج و مرج می شود. دولت مدنی، فقط برای تأمین صلح نیست، بلکه اهداف معنوی و آموزشی نیز دارد، حتی اگر این دولت ناقص و یا مستبد باشد. پس حاکم دنیوی، در اصل کشیش و خادم خداست و باید پاسخگویی او باشد. رعیت هم باید پاسخ بدهند و حاکم را ابزار خداوند بدانند. به باور وی، ضرورت حکومت مدنی در میان مردم، کمتر از نان و آب و خورشید و هوا نیست؛ حکومتی که این هنر را داشته باشد، هدیه خوب خداوند است (مبادی ۴. ۲۰. ۳). به نظر می رسد، این مطلب صرفاً می تواند

دلیلی بر اصل لزوم حکومت باشد که بیان دقیق آن در سخن امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* آمده است که «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، ص ۸۳)؛ حکومت بد، بهتر از بی حکومتی و هرج و مرج است. اما از ضرورت دولت و بهتر و اولی بودن آن، نمی توان مشروع بودن حکومت را نتیجه گرفت. شبیه این دیدگاه را بعضی از جریان های اهل سنت در توجیه حکومت های جائر اموی و غیره داشته اند (بیهقی، ۱۴۲۱، ص ۶۱؛ عنایت، ۱۳۸۰، ص ۳۳؛ عنایت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵). وی نه تنها کلیسا را فاقد اقتدار و عصمت می دانست که شوراهای کلیسایی را به رغم ادعای حضور هدایتگر روح القدس، به دلیل احکام و فرمان های ضدونقیض، فاقد عصمت می دانست. در نتیجه، کلیسا شناسی و مسیح شناسی کالون و لوتر بر اندیشه سیاسی آنان تأثیر گذار بود. اما در موضوع دو جهان متفاوت، وی حکومت را امری ضروری می دانست که نفی آن، به نوعی توحش و هرج و مرج می انجامد که انسان معنوی را نیز از پرداختن به موضوعات معنوی باز می دارد. با استناد به فصل ۱۳، رساله رومیان، پولس معتقد بود: هر قدرتی برخاسته و منبعث از مشیت الهی است. تبعیت از حاکم، نه تنها «نکبتی ضروری» و از سر ترس، بلکه حاکی از ترس از خداوند بود؛ زیرا پولس گفته بود که از فرمانروایان چنان اطاعت کنند که گویی از خداوند فرمان می برند.

کالون عمیقاً به موضوع پیوند میان کلیسا و دولت معتقد بود. به همین دلیل، نهضت اصلاحات وی را در کنار جریان لوتری و جریان انگلیکن، اصلاحات اقتدارگرا (Magisterial reformation) نامیدند. در اندیشه سیاسی *کالون*، نه قدرت سیاسی و نه قدرت معنوی، هیچ یک نباید وارد حریم همدیگر شوند. نیاز به قدرت سیاسی، تا زمانی است که بشر بر روی زمین زندگی می کند، اما در روز داوری نیازی بدان نیست. وظیفه قدرت سیاسی، پاسداری از نظم سیاسی و کلیسایی و نیز فراهم آوردن زمینه آموزش صحیح عقاید است. به این دلیل، به هیچ وجه کلیسا مجاز به دست گرفتن شمشیر نیست. اما قدرت سیاسی، از حق خود در اعمال فشار مانند تبعید و اعدام، می تواند و باید در جهت اهداف معنوی مورد نظر کلیسا استفاده کند. قدرت معنوی، سعی در ارتقای فضائل اخلاقی می کند و بیان اینکه کلام خدا چه می خواهد. در اینجا، وظیفه مقام معنوی، قانونگذاری است و وظیفه مقام عرفی و حکومتی، اجرا ولی هر دو وظیفه مشترکی دارند. اما با ابزارهای گوناگون و در حوزه های مختلف.

کالون، آموزه دو پادشاهی یا دو قلمرو لوتر را پذیرفته بود، اما به جای اینکه مردم را چون لوتر، به دو دسته مسیحی ایماندار به مسیح، متعلق به پادشاهی معنوی و گروه غیرمعتقد و محروم از ایمان به مسیح در پادشاهی دنیوی تقسیم کند، معتقد است: هر انسانی دو قلمرو روحانی و مدنی دارد؛ اولی در رابطه شخص با خداست و دومی با آدمیان. قدرت باطنی، بر ضمیر یا انسان باطنی اعمال می شود و

قدرت ظاهری، به اخلاقیات ظاهری و روابط آدمیان. وی بین انسان باطنی و اخلاقیات ظاهری و بین حیات روح و روابط اجتماعی فرق می‌نهد. در نتیجه، توانست میان آزادی فرد مسیحی و فرمانبری مدنی، به راحتی آشتی برقرار کند (باربیه، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۷). کالون با آنکه در اندیشه سیاسی خود، نوعی ارتباط میان دولت و کلیسا و مشروعیت و تفکیک هر دو حوزه پذیرفته شده بود، ولی بعکس الگوی مورد نظر لوتر، این کفه کلیسا بود که بر کفه دولت می‌چربید. برای مثال، کالون اجرای طرد از جامعه کلیسایی را در حد اختیارات کلیسا می‌دانست، نه دولت (بیتون، ۱۹۵۶، ص ۵۰؛ و نیز رک: باربور، ۱۳۸۰). کالون با اینکه بر پاکی و طهارت کلیسا تأکید داشت، کلیسا را با کل جامعه برابر می‌دانست. اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی نیز به کالون بیش از تسوینگی کمک کرد؛ زیرا ژنو توسط دشمن محاصره شده بود. یکی از چیزهایی که به داد مصلحان رسید، زد و خوردهای سیاسی و نظامی، با حضور ارتش عثمانی و تضعیف قدرت‌های حاکم و ظهور قدرت‌های جدید و اختلاف و تضاد منافع بود.

نکته مهمی که در اینجا باید توجه بدان داشت، اینکه کالون و سایر مصلحان قرن شانزدهم، علاوه بر اثبات مشروعیت دینی برای دولت مدنی، بشر را هم نیازمند دولت و هم کلیسا می‌دانستند و هریک را حامل رسالتی خاص و متمایز، که مکمل دیگری است. مروری بر تحولات تاریخی قرن شانزدهم، نشان می‌دهد که رهبران اصلاحات پروتستانی، اغلب اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی محافظه‌کارانه‌ای داشتند. این امر، بخصوص در مورد لوتر صادق است که دل‌بستگی شدید به نظم، و نفرت زیادی نسبت به اضطراب و آشوب داشت. این همان ویژگی متفکران قرون وسطا بود. وی جامعه را به شکلی دیرپا، متضمن طبقات و اقشار مختلف می‌دید که خداوند مقدر کرده است. وی هر گونه گذار از این ترتیبات را مستلزم بی‌نظمی و برهم زدن نظم موجود، به شکلی خشن می‌دانست که خود گناه بزرگی محسوب می‌شد. مصداق این کار، شورش دهقانان آلمانی علیه اربابانشان بود. به‌طور کلی، این تفکر و انتظار، که مصلحان قرن شانزدهم پروتستان در نظریه سیاسی خود، منادی عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی از نوع «کونا للظالم خصما و للمظلوم عوناً» (نهج البلاغه، ن ۴۷)، یا «افضل الجهاد کلمه حق عند امام/ سلطان جائز» (علاء‌الدین، ح ۵۵۷۶) باشند، چندان جایی ندارد. در اینجا، امر به معروف ممنوع، و فقط تذکر زبانی مجاز است. حاکم، پدر کشور، شبان مردم، پاسدار صلح، حامی عدالت است. البته اطاعت از حاکمان، نباید مردمان را از اطاعت آنکه خواست پادشاهان تابعی از اراده اوست، باز دارد؛ زیرا پولس گفته است که بهتر است از خداوند اطاعت کنید تا از انسان (رمیان: ۱۳).

کالون در اندیشه و منش سیاسی، مسیری کاملاً متفاوت را طی کرد. وی را باید اولین تجربه

حکومت در یک نظام پروتستانی دانست. او در مدیریت کلیسا، دست مقامات حکومتی را کوتاه کرده بود و شورایی از شیوخ بودند که مدیریت کلیسا را به عهده داشتند. استقلال مقام دینی، از مقام سیاسی اولین بار در نظام کالونی رخ داد. اندیشه‌های کالون، بر خلاف لوتر به سرعت در سایر مناطق نیز مورد توجه قرار گرفت، به گونه‌ای که جان ناکس در اسکاتلند، آیین پرسبیتترین را پایه‌گذاری کرد. در فرانسه، گروهی به نام «هوگنوها» و در انگلستان گروهی به نام «پیوریتنها» شکل گرفتند که تحت تأثیر اندیشه‌های کالون بودند. البته آن‌گاه که از تفکر سیاسی کالون سخن به میان می‌آید، مراد کالون در دوره اخیر زندگی‌اش است و آن‌گونه که افکار سیاسی را در ویرایش آخر کتاب *مبادی* بیان کرده است. وگرنه وی در ویرایش نخست، اصلاً تجربه سیاسی یا حتی شاید ایده سیاسی مستقلی نداشت. وی قاعداً باید به همان تفکر و نظریه «دوپادشاهی» لوتر معتقد باشد. اما با گذشت زمان و تجربیات وی در ژنو و مهم‌تر از آن در استراسبورگ، وی به نظریه یک پادشاهی نزدیک شد. اما *پاپ بونیفاس* هشتم و کلیسای کاتولیک، ضمن تفسیری دیگر، به نظریه یک قلمرو با دو شمشیر و سلسله‌مراتب قائل بودند. به بیان دیگر، کلیسای کاتولیک آموزه دو شمشیر را به جای دو پادشاهی مطرح کرد. در منشور پایی آمده است که شمشیر دنیوی و دولت در سلسله‌مراتب، پایین‌تر از کلیسا و شمشیر معنوی است.

اما در خصوص پرسش دوم، که ناظر به اهداف و نقش دولت مدنی است، نظام مدنی شأن متفاوتی از کلیسا دارد و ماهیت آن کاملاً متفاوت است. مسئولیت دولت این است که بر امور عادی زندگی خوراک و پوشاک و رفاه ناظر باشد و مراقب باشد که جلوه‌های عمومی دین در میان مردم دیده شود. به عبارت دیگر، به همگرایی و همبستگی جسمانی و مشروعیت و تأثیرگذاری کلیسا در متن مردم کمک کند. اما اصلاً نباید خودش را در جایگاه کلیسا ببیند؛ زیرا نجات در مسیح که به مؤمنان وعده داده، به پادشاهی مسیح تعلق دارد، نه یک پادشاه زمینی. وی با توجه به اهمیت جسمانی و معنوی رشد و سلامتی در جامعه، وظیفه اساسی دولت را این می‌داند که عبادت و پرستش بیرونی خداوند را گرمی داشته و از آن حمایت به عمل آورد و از آموزه‌های درست تقوا و جایگاه کلیسا دفاع کند. از دیگر وظیفه‌های دولت، دفاع از غریبه‌ها و یتیمان و بیوه‌گان است که کسی حامی آنها نیست و دیگران به چشم طعمه به آنها می‌نگرند. از نگاه کالون، دولت مدنی مسئولیت اخلاقی هم دارد. در مجموع، کالون مانند بسیاری از اسلاف قرون وسطایی خود، پیوند پایداری میان ایمان دینی و نظم و سازمان عمومی می‌بیند.

اما این پرسش که دولت مدنی چگونه اهداف خود را محقق می‌کند، باید گفت: از نظر کالون، دولت مشروع نه با خصیصه اقتدار، بلکه با واکنش مهربانانه به اهداف خداوند شناخته می‌شود. صاحبان

قدرت، هنگام ادای وظیفه از خود کاری نمی‌کنند، بلکه داوری خداوند را عملی می‌کنند (مبادی ۴: ۲۰). حتی کارهای نادرست را با سرمایه خدا انجام می‌دهند؛ زیرا اصلاً آنها برانگیخته خداوند علیه خباثت‌ها هستند (همان، ۲۵). حاکمان و مردم، تا آنجا که مدعی منابع آتوریته بدیل هستند، در چشم خدا فاقد مشروعیت می‌شوند و راه فنای خود را هموار می‌کنند. با این حال حاکم، خادم خداست در اداره پادشاهی او، و نادیده انگاشتن منبع الهی اقتدار سیاسی موجب مجازات اوست و در برابر او همه پادشاهانی که چنین کنند، بر زمین خواهند افتاد و نابود می‌شوند (مبادی ۴: ۲۰، ۲۹).

کالون بارها شاهان را به دلیل شکوه و جلال ظاهری‌شان به باد انتقاد گرفت. از نگاه او میانه‌روی، مفهومی حیاتی است و حقیقتی زنده. مهم‌ترین بخش از «دعوت» که کالون به آن تصریح می‌کند، توجه به فقیران و تهیدستان و مال‌باختگان است. خود کالون برای تأسیس یک مدرسه عمومی رایگان کوشید که بعدها به «آکادمی ژنو» معروف شد و بهترین استادان را نیز برای تدریس در آن استخدام کرد. در سال ۱۵۴۱، در مجموعه دستوره‌های کلیسایی، دفتر کتاب مقدسی شماسان را افزود که مسئولیت آن، پرستاری از بیماران و تغذیه تهیدستان بود. تأسیس بیمارستان با سرپرستی کلیسا، از جمله اقدامات عام‌المنفعه وی بود.

وی از نظام پادشاهی به این دلیل بیزار بود که پادشان و حاکمان مستبد، به جلال و شکوه می‌اندیشند و خود را تافته جدا بافته می‌دانند. وی در بحث دقیق از شکل‌های دولت، معتقد است: اریستوکراسی انتخابی یا سیستمی که مرکب اریستوکراسی و دموکراسی باشد، بهتر از سایر انواع است. به باور وی، برتری شکل غیرپادشاهی، نه از بطن آن، بلکه به دلیل رفتارهای ناعادلانه پادشاهان است که در سایر نظام‌ها وضعیت کمی مطمئن‌تر و تحمل‌پذیرتر است. به هر حال، کالون بر خلاف لوتر، مشکل بهترین شکل حکومت را توجیه کرد: یا اریستوکراسی یا ترکیبی از آن و دموکراسی، و مراد از اریستوکراسی، مقامات انتخاب شده است، نه یک طبقه میراثی. وی قلباً جمهوری‌خواه بود، اما از پیامدهای بی‌نظمی دموکراسی نگران بود. تمام تلاش او به این امر معطوف بود که مردم ژنو، مطیع اراده او شوند. آزادی را خوب می‌دانست، ولی معتقد بود که باید زیر نفوذ قانون باشد. در مفهوم و درک وی از جامعه و دولت، قانون بسیار مهم بود. وی به قاعده‌های اخلاقی پایبند بود که دو اصل مهم داشت: پرستش خدا و محبت به همدیگر. برابری که در قانون تجسم یافته، باید هدف قوانین بشری باشد. قوانین ملل مختلف، می‌تواند متفاوت باشد و نباید تصور کرد که قواعد یهودی خدا در تورات، باید الگوی همه مردمان در همه اعصار باشد. وی معتقد بود: حکومت معدودی افراد فضیلت‌مدار، بهترین

نظام ممکن سیاسی و حتی دینی است. از این رو، از تعالیم کالون نه دولت مدنی، بلکه دولت مشروطه برمی آید. به باور وی، بهترین شکل رژیم، جمهوری اریستوکراسی است که اصحاب قدرت، آن را اداره کنند و شهروندان تابع آن باشند. اما تفوق آنان و لزوم اطاعتشان، تا زمانی که فقط به سود خود فکر نکنند، بلکه به فکر منافع عموم باشند؛ زیرا حاکمان در برابر خدا و مردم هر دو مسئولند (استیونسون، ۲۰۰۴، ص ۱۸۰). مخالفت کالون با رژیم سیاسی، تحت سلطه حاکمان منفرد روشن است. در عین حال، او نگاهی منفی به اقتدارگرایی همگانی و مشارکت سیاسی همه شهروندان دارد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۵). پس می توان گفت: وی در فلسفه سیاسی خود، هوادار نوعی دولت جمهوری (جمهوری اریستوکراتیک) بود که «نمایندگان» مردم را قانونگذار می داند و خود مردم را فاقد حق مقاومت مدنی و مخالفت با زورگویی و ستمکاری حاکمان می داند، نه یک جمهوری دموکراتیک که خود مردم قانونگذار باشند و دارای حق مقاومت. البته کالون محدودیتی شدید در برابر اقتدار سیاسی حاکمان قرار می دهد، ولی دقیقاً نشان می دهد که مردم نیز الزامات سیاسی دارند که در بیشتر موارد مطیع حاکمان باشند. در نتیجه، جمهوری اریستوکراسی کالون، خصلت محافظه کاری سیاسی و تضاد با اقتدار مردم را دارد. اما بی شک کالون، به نظام پادشاهی بسیار بدبین بود؛ زیرا زمینه زیادی برای استبداد دارد و پادشاهان را کسانی می داند که انگیزه هایشان برخاسته از تعلقات و منافع شخصی خودشان است، نه سعادت و منافع مردمانشان. ولی وی با آنکه استبداد و پادشاهی مخالف است، منتقد دموکراسی و اقتدار عمومی است. بسیاری از منتقدان می گویند: تأکید کالون بر وظایف شهروندان در برابر رهبران سیاسی و رد مقاومت شخصی، حتی در برابر حاکمان ظالم به معنای ضدیت با اقتدار ملی است؛ زیرا فرمانروا جانشین خداست و نماینده مشیت او که وظیفه ای الهی دارد و مقام سلطنت، مقامی قدسی است. البته وی مخالف وجود و حضور و دخالت نهادهای کنترل کننده قدرت نیست. در نتیجه، جمهوری خواهی کالون، بیشتر جمهوری خواهی اریستوکراسی است تا جمهوری دموکراتیک. اما در مقام مقایسه دیدگاه های سیاسی لوتریسم و کالونیسیم، اولی بیشتر سلطنتی و دومی بیشتر جمهوری خواه تلقی می شود. آرمان کالون در باب دولت، یک رژیم جمهوری مرکب از اریستوکراسی و نظام سیاسی کلیسایی است. شاید علت این علاقه مندی به شکل مرکب دولت، نه بدان سبب است که بهتر از سایر رژیم هاست، بلکه چون از استبداد جلوگیری می کند.

در خصوص عدم اطاعت یا مقاومت مشروع در برابر دولت مدنی، وی آن را خلاف مشیت خداوندی می داند. اطاعت و احترام از جلوه های مراقبت و جوهر دولت مدنی مقدر خداوند است.

مقاومت و شورش علیه دولت، نه تنها اعلان دشمنی با آدمیان، بلکه تنفر از تقدیر اوست که پایه‌گذار قدرت مدنی است. دولتمردان حاصل از تقدیر خدا هستند (کالون، L. 4, ch. 20، ص ۵۰۹؛ اسکینر، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹ و ۶۳؛ باریه، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۴۲). کالون معتقد است: اگر بپذیریم که خداوند با پیش‌آگاهی خود سرمایه‌گذاری کرده و اینکه او سرپرستی و مدیریت جهانی را به عهده دارد، و از آن غافل نیست، نتیجه می‌گیریم که هر چه رخ داده، طبق اراده اوست (شرح بر غزل غزل‌ها، ۱۱۵: ۳). شاید تجلی اراده خداوند راز آمیز باشد، اما نباید مانعی برای مؤمنان باشد که با احترام آن را در نظر گیرند. کالون در بسیاری از نامه‌ها علیه فروپاشی نهادهای تثبیت‌شده هشدار می‌دهد. وی در نامه‌ای به ویلیام سی‌سیل، در ۱۵۵۹ به رساله تحریک‌آمیز جان ناکس، علیه حکومت و فرمانروایی زنان پاسخ داده است. وی به دلیل مشکل‌زا بودن حکومت زنان، که نمونه آن ملکه مری خون‌آشام بود، به مصادیقی توجه داد که زنانی به تقدیر الهی در رأس امور قرار گرفتند. وی در نامه‌ای به کلیسای پاریس، که در معرض خشونت و آزار قرار گرفته، می‌گوید: بهتر بود که در مخروطه‌ای سر می‌کردیم، اما نمی‌دیدیم که بشارت خدا در معرض عیب‌جویی مردان مسلحی قرار گرفته که دنبال شقاق و فتنه و هیاهو هستند (استینسون، ۲۰۰۴، ص ۱۸۲).

کالون به روشنی می‌کوشد تا میان دولت مشروع و استبداد تمایز قایل شود. دولت قانونی، مسائل جاری و عمومی را به بهترین شکلی اداره می‌کند، اما حکومت استبدادی، حکومت کسانی است که قطرات باران را بر صحرای شهوات می‌نشانند و هر چیزی را برای خود جایز و موجه می‌شمرند. هدف اصلی حکومت، تثبیت دین حقیقی است و باید آدمیان را چنان در زندگی و رفتارشان منظم کند که جامعه‌ای مدنی، در صلح و رفاه ایجاد شود؛ چون تقویت دین، از اهداف اصلی آن است، تعدیات علیه دین را باید سرکوب کند، مانند بت‌پرستی، بددینی و ارتداد. دولت حق وضع قوانین در باب دین را ندارد.

نتیجه‌گیری

با آنکه کالون و لوتر، فیلسوف و متفکر سیاسی نبوده و نیستند، اما ناگزیر بودند تا موضع خود را در خصوص رابطه نهاد مدنی و سیاسی روشن کنند. کالون در اندیشه خود دقیق‌تر و صریح‌تر از لوتر بود و تمایز و استقلال این دو را تبیینی دینی و البته محافظه‌کارانه می‌کرد. اما نه چندان به مردم‌سالاری و مبارزه با ظلم بها داد و نه در میدان عمل، به همه اندیشه‌هایش وفادار و ملتزم بود تا آنجا که قدرت مدنی را رسالتی دینی داد و آن را در خدمت نهاد دین و کلیسا (و به تبع، وابسته آن) قرار داد (باریه، ۱۳۸۹، ص ۵۷). این امر موجب شد که رویه‌ای در پیش گیرد که متهم به استبداد و خودرأیی شود.

منابع

- ابن حنبل، احمدبن، بی تا، *مسند الإمام أحمد الحنبل*، بیروت، دارالفکر.
- اسکینر، کوئتین، ۱۳۹۴، *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، عصر دین‌پیرایی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- باربور، ایان، ۱۳۸۰، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، جهاد دانشگاهی.
- باربیه، مورس، ۱۳۸۹، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- براون، مک‌آفی، *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- برونوفسکی، ب. مازلیش، ۱۳۸۳، *سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران، آگاه.
- بومر، فرانکلین لوفان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
- بیهقی، ابی بکر احمدبن حسین، ۱۴۲۱ق، *شعب الایمان*، تحقیق ابی هاجر سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۰م/ ۱۳۷۹.
- دورانت، ویل و آریل، ۱۳۷۲، *درآمدی بر تاریخ تمدن*. تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- طباطبایی، جواد، ۱۳۸۷، *جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، تهران، ثالث.
- عنایت، حمید، ۱۳۸۵، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، روزنه.
- _____، ۱۳۸۰، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- فاسترو، مایکل برسفورد، *خداوندان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳.
- کونگ، هانس، *متفکران بزرگ مسیحی*، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۸، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، ادیان و مذاهب.
- Bainton, H. Roland, 1956, *The Age of the Reformation*, Canada, Van Nostradam Company.
- Barth, Karl, *The Theology of John Calvin*, translated by Geoffrey W. Braomiley. Eerdmans Co, 1995.
- Bettinson, Henry, 1999, (ed.), *Documents of the Christian church*. Oxford University Press.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, Translated and indexed by Ford Lewis Battles, 1960 The Westminster Press, 1960, Reissued 2006 by Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- George Gatgounis11, "The Political Theory of John Calvin."
- Gillesspie, Michael Allen, 2008, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gonzalez, Justo, 2010, *The Story of Christianity: The Reformation to the Present Day*, San Francisco, Harper Sanfrancisco.
- Grimm, Harold, 1954, *The Reformation Era 1500-1650*, New York, The Macmillan Company.

- Harro hopel (ed. and tr.), 2007, *Cambridge Texts in the History of Political Thought, Luther and Calvin on Secular Authority*, New York, Cambridge University Press.
- Hopfl, Haroo (tr. and ed.), 2007, *Luther and Calvin on Secular Authority, in Cambridge Texts in the History of Political Thought*, New York, Cambridge University Press.
- John Calvin Selections from His Writings, 1975, Edited and With an Introduction by John Dillenberger, American Academy of Religion.
- John T. McNeill (ed.), 1960, *Institutes of the Christian Religion*, Translated and indexed by Ford Lewis Battles. Kentucky: The Westminster Press.
- McGrath, Alister and Darren C, 2004, Marks (eds.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Mckim, Donald, 2004, (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge University Press.
- Nappy, William G., "Calvin and Geneva" in *Pettegree (ed.) The Reformation World*,
- Pettegree, A. (ed.), 2004, *The Reformation, Critical Concepts in Historical Studies*, London, Routledge.
- Quin Treleven, John Calvin on civil Government.
- Se-Hyoung Yi, "John Calvin's Ambiguity and His "Democratic" Republicanism"
- Skinner, Quentin, The Foundations of Modern Political Thought, V.2, *The Age of Reformation*. Cambridge University Press, 2004.
- Stevenson, William, 2004, "Calvin and Political Issues," in *Cambridge Companion to John Calvin*, p.173,
- Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, A Historical Study.
- The Cambridge companion to John Calvin*, 2004, edited by Donald K. McKim.- Cambridge, U.K; New York, Cambridge University Press.

تجلی در اندیشه ویشنویی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟

geravand_s@yahoo.com

mahmadtobi@yahoo.com

سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مظاهر احمد تویی / استادیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۵

چکیده

مسئله تجلی در تفکر ویشنویی، در عین حفظ تعالی ذات مطلق، به حضور برهمن در عالم وجود قائل است. این اندیشه گویای این حقیقت است که هر انسانی به نوعی ظهور برهمن است. در اندیشه ویشنویی، برهمن خود را به پنج شکل متفاوت متجلی می‌سازد. نخست، پرّه اوتاره یا اعلاترین شکل تجلی که در این حالت، ارواح رهایی یافته از حضور برهمن لذت می‌برند. دومین شکل تجلی ذات مطلق وپوهه‌ها می‌باشند. وپوهه‌ها اشکالی هستند که برهمن برای اهداف آیینی، آفرینشی و... در آن متجلی می‌شود؛ برخی از این ظهورات، مظهر معرفت و جلال، برخی مظهر فرمانروایی و برخی مظهر آفرینش‌اند. سومین شکل تجلی برهمن، وپیهوه است که شامل ده ظهور از موجودات فرازمینی است. چهارمین شکل تجلی از ذات مطلق، انتریمین می‌باشد. در این حالت، ذات مطلق در عالم آفاق و انفس جای می‌گیرد و با شهود یوگی دیده شده روح را در سلوک خود همراهی می‌کند. پنجمین شکل از تجلی ذات مطلق، حالتی است که برهمن در شمایل یا تمثال‌های ساخت بشر استقرار می‌یابد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نظریه تجلی در اندیشه ویشنویی را می‌توان از دو جهت مورد توجه قرار داد: یکی از آن جهت که جهان است و دیگر از آن جهت که نمودی است که بر سیمای حقیقت وجود به ظهور رسیده است. بنابراین تجلی به اعتبار جهان و دنیای ظاهری «تجلی واقعی» است، اما تجلی به اعتبار حقیقت وجود جنبه «توهمی» دارد. در این پژوهش ضمن تحلیل دیدگاه‌های مختلف پیرامون مسأله توهمی و یا واقعی بودن تجلی نشان داده‌ایم که اثبات تجلی امری شهودی است و نظریه تجلی برهمن در تفکر ویشنویی، جنبه توهمی دارد، نه واقعی.

کلیدواژه‌ها: برهمن، تجلی، اندیشه ویشنویی، واقعی بودن، توهمی بودن، مراتب تجلی.

مقدمه

تجلی در سنت‌های مختلف عرفانی، از مهم‌ترین مسائل در باب معرفت به حق و اساس بسیاری از مسائل خداشناسی عرفانی است. این نظریه در ادیان و سنت‌های هندویی، گویای این حقیقت است که هر انسانی در واقعیت خود، نوعی ظهور و حضور برهمن است که انوار برهمن در دل او متجلی است. نظریه تجلی، در عین حفظ شأن و وجه متعالی برهمن، به حضور مستمر او در عالم محسوس قائل است؛ چراکه در تفکر عرفانی هر اسمی در صدد به ظهور رسانیدن ظهورات خویش است. پس، به مظهري نیاز دارد که به نوعی خود را در آن منعکس سازد (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

اعتقاد به وجه تعالی حق، از عالم محسوس، موضوع اصلی هریک از سنت‌های عرفانی است. یکی از این سنن عرفانی که مسئله تجلی در آن پررنگ مطرح است، اندیشه ویشنویی است. تا آنجا که می‌توان گفت: مسئله نزول برهمن در عالم محسوسات، یکی از مبانی اصلی اندیشه ویشنویی است. از این دیدگاه، همه نظام‌های گوناگون می‌توانند ظهورات هستی متعال انگاشته شوند.

در این جستار، به سؤالاتی از این دست پاسخ داده می‌شود: مقصود از تجلی برهمن در اندیشه ویشنو چیست؟ تجلی برهمن در اندیشه ویشنویی، چه نقشی بر عهده دارد؟ الگوی طبقه‌بندی تجلی در اندیشه ویشنویی، به چه صورتی است؟ تجلی در اندیشه ویشنویی، واقعی است یا توهمی؟ آفرینش با مسئله تجلی چه نسبتی دارد؟ مراتب تجلی در اندیشه ویشنویی، به چه صورتی قابل تبیین و تحلیل است؟ در پیوند با طرح مسئله تجلی در اندیشه ویشنویی میزان سازگاری و درجه تأکید نظام‌های مختلف عرفانی تا چه اندازه قابل بحث است؟

قلمرو معنایی تجلی (اوتاره)

اوتاره یا تجلی ذات لایتناهی، در صور و اشکال گوناگون از ویژگی‌های منحصر به فرد اندیشه ویشنویی است. از نظر لغوی، واژه «اوتاره» به معنای هیبوط و فرود آمدن است؛ چراکه این واژه از دو جزء (tri)، به معنای عبور کردن و (ava)، به معنای پایین مشتق شده است (گریمز، ۱۹۹۶، ص ۷۳؛ میتال، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳). البته در متون کهن هندو، به جای اوتاره از پرادوربه‌اوه (Parādurbhāva) نیز استفاده شده است. تجلیات نارایانه، در آغاز با اصطلاح پرادوربه‌اوه بیان شده است. در این تعبیر، برهمن در شکل اصلی خود باقی می‌ماند. در عین حال، خود را در شکلی برگزیده برای هدفی خاص و معین متجلی می‌کند، ولی بعدها در آثار هندویی، واژه «اوتاره» بیشتر متداول شد (یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۳ و ۱۹۷).

اوتاره، در دین و فلسفه هند، یک مفهوم اساسی است. این واژه به معنای واقعی کلمه، به معنای هبوط است و دال بر معنا و اندیشه از آسمان به زمین فرود آمدن یک خداست. از سوی دیگر، این معنای لغوی از اوتاره، به صورت ضمنی به محدودیت خاص خدا، در زمانی که او شکل یک اوتاره را می‌پذیرد، اشاره دارد. معمولاً چنین فهمیده می‌شود که اوتاره‌های، یک خدا تجلیاتی ناقص و جزئی از ذات او هستند (کینسلی، ۱۹۸۰، ص ۱۴).

اما در اصطلاح، «اوتاره» در کاربرد جدید خود، به معنای تجسد یکی از خدایان اصلی هندو، در قالبی طبیعی و محسوس در جهان است. این اصطلاح بیش از همه، از سوی ویشنوپرستان برای تجسدهای ویشنو به کار می‌رود. هرچند در کاربردی عام‌تر، این واژه عنوانی است که توسط شاگردان و یا پیروان یک مکتب، به استاد اشراق یافته آن آیین عطا می‌گردد (کنستانس و جیمز، ۲۰۰۷، ص ۵۷).

به لحاظ الهیاتی، یک اوتاره شکل ویژه‌ای است که ویشنو برای حفظ و یا احیای نظم کیهانی می‌پذیرد. از آنجاکه این صورت، متناسب با شرایطی خاص و متفاوت است، ظهورات ویشنو نیز بسیار متفاوت‌اند. با این حال، همه اوتاره‌ها کارکرد و تأثیرات عمیقی درباره نظم کیهانی دارند و ماهیت ویشنو را به عنوان خدایی که مراقب ثبات و پایداری جهانی است، بیشتر روشن می‌کنند. از سوی دیگر، به لحاظ تاریخی اوتاره‌های مختلف ویشنو، که اغلب برای نشان دادن خدایان مختلف منطقه‌ای، فرقه‌ای و یا قبیله‌ای ظاهر می‌شوند، در سنت‌های هندویی در ذیل یکی از اشکال و صورت‌های متعدد ویشنو گنجانده می‌شوند. هندویسم، به واسطه تلقی خدایان منطقه‌ای به عنوان صور مختلف از برهمن، توانست انواع گوناگونی از سنت‌های محلی را در خود جای دهد. با این حال، انسجام فلسفی و دینی خاصی را حفظ کرد. علاوه بر این، این قابلیت و رویکرد، تنش‌ها و رقابت‌های غیرضروری میان سنت‌های دینی مختلف را تا حدی از میان می‌برد (کینسلی، ۱۹۸۰، ص ۱۴).

اگرچه شمار اوتاره‌های ویشنو در دوره‌های مختلف سنت هندو و در کتب مقدس مختلف، متفاوت است، اما این سنت به طور معمول بر ده اوتاره تأکید دارد. در حالی که توالی و ترتیب اوتاره‌ها در سنت هندویی متفاوت است، به نظر می‌رسد ترتیب زیر متداول باشد: ماهی، لاک پشت، گراز، انسان - شیر، کوتوله، رامای تبر به دست، رامای رامایانه، کریشنا، بودا، و کالکی... (همان).

نظریه تجلی (اوتاره) در اندیشه ویشنویی

نظریه تجلی در سنت‌های مختلف عرفانی، از مهم‌ترین مسائل پیرامون فهم خداشناسی عرفانی است.

این نظریه در سنت‌های مختلف عرفانی، گویای این حقیقت است که هر انسانی در واقعیت فطری خود، نوعی نمود حق است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۲).

در اندیشه ویشنویی، هری، واقعیت غایی یا پروردگار است. هیئت غیرمادی واقعیت غایی، همان برهمن نامتعیین و پرم آتمن و نفس اعلاست که روح موجود در دنیای مخلوق است. هری کل است و پرم آتمن، جز آن. در واقع پرم آتمن تنها تجسد بخشی از هری است. هری یا واقعیت غایی جهان را به کمک دو صفت عظمت و قدرت خود می‌آفریند. پس از آفرینش، به آن داخل شده یا بخشی از جوهر خویش را به صورت ویشنو در آن گماشته است (راداکریشنان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۵).

هبوط روح اعلی به سطح دگرگونی و تناهی، آن‌گونه که در تجارب فرزندگان اوپانشادی و قدیسان همه اعصار آشکار است، در این اعتقاد نهفته است که روح، زمینه و نفس نظام دنیوی و همه تنوعات آن است. این مفهوم، در آیین ویشنویی گسترش یافته است. نخستین اوتاره بهگوان، ظهور او به صورت پوروشه یا روان جهان و روحی است که در همه دنیا حلول کرده است. این پوروشه اوتاره با نارایانه، یعنی نفس و حامی همه هستی‌های متناهی و خلاصه نفس دنیوی، یکی پنداشته می‌شود و بذر تباهی ناپذیر و پناهگاه همه صور گوناگون اوتاره‌ها به‌شمار می‌رود. به‌گفته پورانه، طالبان حقیقت را تعلیم می‌دهد که به همه انواع موجودات جهان به عنوان تجلیات و مظاهر روح اعلی احترام بگذارند. در عین حال، می‌کوشد تا توجه آنها را به نوع خاصی از تجلیات روح اعلی، که گاهی با رسالت‌های خاص در جهان، بخصوص در جامعه بشری برای خیر جهانی و تنویر مخلوقاتش پدیدار می‌شود، جلب کند. اعتقاد بر این است که روح اعلی، در مواقع بحرانی، در پیکره‌های متناهی ولی با نیروی خارق‌العاده الهی برای برخی اعمال در جهت کمک به ترفیع اخلاقی و معنوی جهان، بخصوص جامعه بشری به جهان خویش فرود می‌آید. این تجلیات مخصوص بهگوت، که برای ایفای نقش‌های فرابشری خود در جهان در صور متناهی نمودار می‌شود، اوتاره به معنای خاص کلمه خوانده می‌شود (همان، ص ۱۲۲).

گفته می‌شود تعداد اوتاره‌ها بی‌شمارند؛ درست همان‌طور که هزارها نهر ممکن است از دریاچه‌ای بی‌پایان در جهات مختلف جاری شود، از هری نیز اوتاره‌های بی‌شمار به زمین سرازیر می‌شوند. اما اوتاره‌ها را بنا به درجات مختلف، تجلی الهی متفاوت دانسته‌اند. آنها که الوهیت به درخشان‌ترین صورت خود در ایشان ظاهر شده، پورنه اوتاره خوانده می‌شوند. آنهایی که الوهیت فقط در بعضی جنبه‌های خاصشان ظاهر شده، امشه - اوتاره نام دارند. آنهایی که الوهیت کمتر در ایشان جلوه کرده،

کلاواتاره نامیده می‌شوند. در بین همهٔ اوتاره‌ها، کریشنارا کامل‌ترین اوتاره دانسته‌اند. از او به عنوان «نفس روح اعلی» یاد می‌شود (راداکریشان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۳).

حکمت وجودی تجلی، در پذیرفتن خدای متعال به عنوان برپادارندهٔ نظم اخلاقی جهان و در مفهوم نزول‌های پی در پی، برای برقراری حقانیت در دنیا یافت می‌شود. این اندیشه، در گفتار چهارم گیتا به روشنی اعلام شده است: «ای ارجونا من و تو بارها از دروازهٔ هستی گذشته و بدین جهان آمده‌ایم. تو این ماجرا را فراموش کرده‌ای، ولی من همه را به یاد دارم... من در هر دور به ظهور می‌رسم تا آیین راستی برقرار سازم. و آنکه به حقیقت بداند که من چگونه ظهور می‌کنم، از سمساره آزاد باشد (بهگود گیتا، ۱۳۸۵، دفتر ۴، بند ۱۰-۵).

بنابراین، طبق گزارش بهگود گیتا، هدف اوتاره یا تجلی خدا دوگانه است: حمایت هواداران پرشور خدا و نابود ساختن نیروهای شر. واژهٔ ساده فقط اشاره به پرستشگران پرشور خدا یا زاهدان است. از سوی دیگر، این واژه به معنای کسی است که دارای حیات مذهبی خشک و خشنی است که در متون مقدس توصیه شده است. کسانی که منحصراً ویشنو را می‌پرستند و اشتیاق دیدار خدا را دارند؛ چنان اشتیاقی که بدون آن تحمل زندگی حتی یک لحظه ممکن نیست. خدا همواره آماده است تا صورت الهی خود را به این سالکان پرشور نشان دهد. حمایت چنین اشخاصی، با معنای برطرف کردن همهٔ حجاب‌های مانع مدرک خدا و کمک به آنها برای رسیدن آنها به هدف ستودهٔ خود است. نیروهای شر نیز حجاب‌های برای درک خدا هستند. نابودی این نیروها نیز هدف اوتاره است. از بین این دو عملکرد، از نظر بزرگان ویشنویی هدف اول، اهمیت بیشتری دارد. این امر، به دلیل این حقیقت است که نابودی نیروهای شر می‌تواند صرفاً با ارادهٔ خدا، بدون تجسد و یا تجلی او انجام شود. درحالی‌که حمایت سالکان و طالبان راه حقیقت، نیازمند ظهور جسمانی خداوند نزد آنهاست. بنابراین، حمایت از حامیان عاشق خدا، هدف اصلی اوتاره است. درحالی‌که نابودی نیروهای اهریمنی، هدفی ضمنی است. ظهور و آشکار شدن صورت خدا برای کسانی که در طلب نجات و موکشه درگیر اوپاسانا و قواعد خشک مذهبی‌اند، به توسعهٔ عشق به خدا یا بهکتی به واسطهٔ شهود هدف مراقبه کمک می‌کند. این همان چیزی است که منظور بهگود گیتا از حفظ دهرمه یا شریعت تلقی می‌شود. اگرچه ترویج دهرمه، می‌تواند توسط فرزندان نیز صورت گیرد، اما تثبیت آن در صورت تجلی خود خدا مستلزم اوتاره در همهٔ دوران‌هاست (شری نیوا سا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۱).

مسئله واقعی و یا توهمی بودن تجلی (اوتاره)

اکنون پس از تبیین نظریه تجلی در این جستار، پرسش اصلی پیرامون نظریه تجلی این است که تجلی در اندیشه ویشنویی، واقعی است یا توهمی؟ لازم به یادآوری است که در اندیشه ویشنویی، نظریه توهمی بودن تجلی و واقعی بودن آن، هریک طرفداران خاص خود را دارد. از یکسو، اوتاره‌ها تجلیات واقعی خدا هستند، نه نمودهای وهمی (به نظر می‌رسد که مکاتب فلسفی هند در این خصوص دیدگاه مشترکی ندارند). از سوی دیگر، اوتاره‌ها نمودهای خیالی و وهمی‌اند، نه تجلیات حقیقی برهمن (قس: شمس، ۱۳۸۹، ص ۴۵۹؛ محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵-۱۹۸). در این پژوهش، ابتدا به بحث و بررسی این دیدگاه‌های مختلف می‌پردازیم. سپس، از طریق طرح نسبت میان تجلی و مایا، تجلی و شکتی و اکاوی صور مختلف نظریه تجلی، از قبیل نظریه تحول، فیض و نظریه نمود و عدم تحول و تغییر برهمن، نشان می‌دهیم که اثبات تجلی غالباً امری شهودی است. نظریه تجلی برهمن در اندیشه ویشنویی، جنبه وهمی و خیالی دارد، نه واقعی.

در اینجا، ابتدا به بحث و بررسی دیدگاه اول می‌پردازیم. در اندیشه ویشنو، این یک حقیقت وجود دارد که خدا خود را در اشکال مختلف متجلی می‌کند. این واقعیتی است که بر اساس واقعیت تولد یک فرد و تولد‌های پیشین او اثبات می‌شود. تولد یک فرد آغاز و پایان آن نیست، بلکه در میان مجموعه‌ای مستمر از زاد و مرگ‌هاست. این یک اصل اساسی آیین هندو است. اگر تولد کنونی وهمی نیست، پس تولد‌های پیشین و آینده نیز غیرواقعی نیست. اما بین تولد یک فرد و تولد «ایشوره»، تفاوت اساسی وجود دارد، تولد فرد تابع قانون کرمه است، اما تولد برهمن بر اساس اراده آزاد او رخ می‌دهد و تابع کرمه نیست. برهمن ازلی و ابدی است و به معنای دقیق کلمه، او موضوع تولد و مرگ طبیعی ناشی از کرمه قرار نمی‌گیرد. او که دستخوش هیچ تغییر و تعدیلی نیست، پس چگونه تصور می‌شود برهمن بارها و بارها متولد شده باشد؟ پاسخ این است که برهمن، به طور معمولی متولد نمی‌شود، بلکه تولد او به معنای ظهور و تجلی و در نتیجه اراده آزاد اوست. جسمی که او در شکل بشری یا هر موجود زنده دیگری به خود می‌گیرد، از ماده روحانی ساخته شده است. زمانی که برهمن خود را چون یک موجود بشری متجلی می‌کند، هویت و شخصیت روحانی خود را با همه صفات و کیفیات الوهی اش حفظ می‌کند. این فرایند حفظ و بقا برای برهمن، به دلیل قدرت متعالمش امری ممکن است (همان، ص ۲۰۹). براین اساس، به‌گود گیتا می‌گوید: اگرچه من جاودانه و پروردگار همه موجوداتم، خود را از طریق نیرویی متعالی، بدون از دست دادن ماهیت معنوی متجلی می‌کنم. جسم برهمن در مرحله اوتاره از ذات

روحانی ناب است. اگرچه به ظاهر جسم فیزیکی است، اما این جنبه معنوی از دید انسان معمولی پنهان است. اما برای یوگیان و سالکان حقیقی، شکل روحانی برهمن متجلی می‌شود. پس در اندیشه ویشنویی، هر زمان که برهمن در عالم محسوس متجلی می‌شود، شکل معنوی خود را با همه صفات و کیفیات الوهی اش حفظ می‌کند. بر اساس این دیدگاه، تجلیات و ظهورهای برهمن حالات حقیقی و واقعی برهمن هستند.

اکنون پس از طرح دیدگاه نخست، به بررسی دیدگاه دوم می‌پردازیم. بر اساس این دیدگاه، تجلیات و ظهورهای برهمن، حالات حقیقی و واقعی برهمن نیستند. در واقع این تجلیات، فقط ایده‌ها و تصوراتی خیالی‌گونه و وهمی هستند که ذهن محدود انسان، با آنها برهمن را مطابق با طبیعت خود ادراک می‌کند. برای پاسخ به این پرسش، که تجلی در سنت ویشنویی واقعی است یا توهمی؟ به نظر می‌رسد، در تفکر ویشنویسم هندویی چاره‌ای نیست بجز اینکه جهان را نه یک واقعیت یا آفرینش واقعی، که آن را ظهور برهمن ببینیم که برهمن با نیروی جادویی خود، یعنی مایا آن را به نظر ما انسان‌ها واقعی جلوه داد. بر همین اساس، بسیاری از متفکران هندویی همچون شنکره در ودانته سوتره، در این زمینه پس از طرح تمثیل انعکاس ماه در ظروف آب و توهم نقره، به جای صدف یادآور می‌شود که این تشبیهات، به معنای واقعی بودن نظریه تجلی و ظهور برهمن نیست؛ زیرا در سنت ویشنویی ظهور کاذب و دروغین تجلیات موجود در جهان، مقوله‌ای است تعریف‌ناپذیر؛ به این صورت که هم واقعیت است و هم عدم. اینجاست که به اعتباری می‌توان تجلی را «واقعی» دانست و به اعتباری دیگر، آن را «توهم» تفسیر کرد. به بیان دیگر، مسئله تجلی و ظهور در اندیشه ویشنویی، نه بود است نه نبود، بلکه «نمود» است که خود چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نام‌ها و صورت‌ها که جنبه توهمی دارند نه واقعی (شنکره چاره، ۲۰۰۰، ص ۳۳۳).

برخی دیگر از متفکران تاریخ تفکر هند، در پاسخ به این پرسش که تجلی در سنت ویشنویی واقعی است، یا توهمی؟ به نظریه نسبیت و نسبی بودن تجلی قایل شده‌اند. این دسته، عقیده دارند که تجلیات نه چیزی هستند و نه هیچ چیز. از این رو، «نمود» نامیده می‌شوند. این تجلیات، آن‌گونه که منتقدان نظریه تجلی می‌گویند، غیرحقیقی نیستند، فقط «اصلی» نیستند. به عبارت دیگر، حقیقت ظهور و تجلی، امری نسبی است و هنگامی که در تقابل با حقیقت برتر برهمن قرار می‌گیرند، می‌توان آن را «نمود» دانست. در نتیجه، نسبی بودن نظریه تجلی به این معناست که این تجلیات و ظهورات، در مقام مقایسه با صاحب تجلی، وجود مستقل ندارند و عین ربط و نیازمندی به صاحب تجلی هستند.

به نظر می‌رسد، مکاتب فلسفی هند همان‌گونه که از برخی اشارات فوق معلوم می‌گردد، در این خصوص دیدگاه مشترک و یکسانی ندارند. این پژوهش، پس از بحث و بررسی دیدگاه‌های مختلف پیرامون نظریه وهمی بودن تجلی و واقعی بودن آن، در سنت ویشنویی، درصدد است اثبات کند که نظریه تجلی و ظهور برهمن در سنت ویشنویی را می‌توان از دو جهت مورد توجه قرار داد. یکی، از این جهت که جهان است و دارای کثرت و تنوع و دیگر، از این جهت که ظهوری است که بر سیمای حقیقت متجلی شده است. بنابراین، تجلی به اعتبار اساس و شالوده آن «تجلی واقعی» است، اما تجلی به‌خودی‌خود و فی‌نفسه، جنبه «توهمی» دارد نه واقعی (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۴۴). بر اساس همین تفسیر از نظریه تجلی، پورانه‌ها بیان می‌کنند که کل این جهان، غیرواقعی و وهمی است. اگر ما آن را واقعی بپنداریم، این به جهت کار فعلیت و عمل مایا است (مانی، ۱۹۷۵، ص ۴۹۶). «مایا» از مفاهیم کلیدی اندیشه هندووی می‌باشد. در این اندیشه دینی، مایا عبارت از: اصل نامتعینی است که موجب ایجاد ظهور و تجلی توهم‌آمیز جهان می‌شود. این مکتب، به واسطه مفهوم سحرآمیز «مایا»، این مسئله را تبیین می‌کند که کثرات چگونه از موجود واحد ازلی ناشی می‌شوند. مایا در اندیشه ویشنویی دارای شش جنبه است: ابتدا ندارد، با معرفت درست پایان می‌پذیرد، بر حقایق حجابی می‌افکند، توصیف‌نشدنی است، از جنس وجود فعال است و جایگاه او انسان و یا حقیقت مطلق است (گریمز، ۱۹۹۶، ص ۱۸۹-۱۹۰).

از ملاحظه مفاد مفهوم «مایا» و معنای موردنظر در اندیشه ویشنویی، مشخص می‌شود که خلاقیت و استتار، دو نیروی مایا است. این بدان معناست که مایا از یک‌سو، خلقت را رقم می‌زند، اما خلقت او موجود حقیقی و واقعی نمی‌آفریند. در نتیجه، کثرات و ظهورات پدیدآمده توسط نیروی سحرآمیز مایا، بر وحدت حقیقت آگاه و مطلق خللی وارد نمی‌سازد. به تعبیر کوماراسوامی، مایا را باید به لفظ «هنر» تعبیر کرد؛ به این صورت که آن حقیقت آگاه و مطلق و ازلی، کثرات را به نیروی تجلیات و ظهورات هنری خود می‌آفریند و جهان به‌منزلهٔ صحنهٔ نمایشی است که در آن حالات و صفات الهی به ظهور می‌رسد (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۸).

نکته دیگر اینکه امر خلقت از طریق فرایند ظهور انرژی یا تجلی، که در اینجا شکتی است، محقق می‌شود. موجودات پدیدآمده هریک، به میزان برخورداری از انرژی برهمن، تجلی و ظهور او محسوب می‌گردند. براین اساس، ما با گسترهٔ مفهومی جدیدی از مسئله اوتاره روبه‌رو هستیم. تجلی و ظهور در این معنا، تنها به تجسد خدای ویشنو، در چند مورد محدود از موجودات انسانی و حیوانی خلاصه

نمی‌شود، بلکه حتی خدایان اصلی، همه خدایان فرعی و همه شخصیت‌های الوهی، بلکه همه موجودات، بسته به میزان حضور برهمن در آنها، تمام‌اتواره، نیمه‌اتواره و جزءاتواره محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در اغلب آثار و ادبیات ویشنویی، از قبیل *بهاگوته پورانه*، *کریشنه*، *تجلی و ظهور تام* و *تام ویشنو قلمداد شده است* (ناراینه سینها، ۱۹۰۱، ص ۱۸).

از سوی دیگر، اثبات واقعی بودن یا وهمی بودن نظریه تجلی، به اشکال مختلفی در اندیشه ویشنویی قابل بحث و بررسی است. در ارتباط با این بحث، صورتی از نظریه تجلی «نظریه تحول» است؛ یعنی تحول یافتن برهمن به شکل جهان. صورت متداول‌تر نظریه تجلی در اندیشه ویشنویی، این است که آفرینش در حقیقت «فیضان برهمن» است. موجودات به صورت علمی در ذات برهمن حضور داشته‌اند و در جریان خلقت، صورت عینی و محسوس پیدا می‌کنند. صورت دیگر از نظریه تجلی، این است که برهمن خود را به اشکال مختلفی نشان می‌دهد، بدون اینکه ذاتش تحول یابد، یا تغییر کند. این نظریه در اندیشه ویشنویی، *پیرامون وهمی* یا واقعی بودن تجلی، از رایج‌ترین دیدگاه‌های مطرح در تاریخ تفکر هندویی می‌باشد که *راداکریشان* تمثیل آن را به این صورت تبیین می‌کند:

هنگامی که شیر به ماست تبدیل می‌شود، تحول است. اما هنگامی که طناب به صورت مار به نظر می‌رسد ظهور است. در حالت تحول علت و معلول به یک مرتبه وابسته‌اند. درحالی‌که در مورد ظهور معلول در مرتبه‌ای متفاوت از وجود نسبت به علت واقع شده است (راداکریشان، ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۵۷۰)

در تحلیل دیدگاه‌ها و دلایل فوق، از یک سو باید متذکر شد که نظریه تجلی نسبت به رابطه برهمن و جهان نه با خلقت زمانی انطباق دارد نه با علیت و فیض. از سویی دیگر، بر اساس شواهد موجود به نظر می‌رسد نظریه تجلی در سنت ویشنویی با تناسخ و تجسد انطباق کامل دارد؛ چراکه در اندیشه ویشنویی تنزل و حلول ساحت فرازمانی و فرامادی وجود به جنبه مادی و تاریخمند در مقطعی خاص مطرح است. بنابراین، خلاف تفکر اسلام و عارفان مسلمان پیرامون تجلی که امر حقیقی و اصیل بدون استلزام تنزل و حلول در امر مجازی و تبعی انکشاف می‌یابد، در اندیشه ویشنویی امر حقیقی و اصیل از طریق تنزل تجسد و حلول انکشاف می‌یابد. افزون بر این، در اندیشه ویشنویی آفرینش امری اعتباری و غیرحقیقی است که ناشی از توهم و نادانی است. به علاوه برخی از متفکران هندویی همچون حکیم شنکره در فرازهایی از آثار خود تجلی را نمود و ظهوری بی‌بود می‌دانند. در صورتی که برخی دیگر، مثل *رامانوجه*، تجلی را وجودی عاریتی و اعتباری تفسیر می‌کنند نه ماهیتی و حقیقی. بنابراین، خلاف تفکر عارفان مسلمان، که به نظریه

خلق مدام اعتقاد دارند حکیمان اندیشه ویشنویی به تجلیات و آفرینش‌های ادواری معتقدند که در هر مرتبه، سه وضعیت خلق، حفظ و اضمحلال در آن به ظهور می‌رسد.

مراتب تجلی (اوتاره) در اندیشه ویشنویی

اکنون پس از معرفی و شناسایی قلمروی لغوی تجلی، چستی نظریه تجلی و بیان اندیشه‌های ویشنویی پیرامون این نظریه، بر اساس گزارش ادبیات و آثار ویشنویی، به بحث و بررسی مراتب تجلی در تفکر عرفانی ویشنویی می‌پردازیم.

پره اوتاره؛ متعالی‌ترین شکل تجلی از ذات لایتناهی

«پره اوتاره» شکل متعال خداوند است که به صورت ابدی در پرمه پاده، یا فرایند به انجام رسانیدن مقصودی خاص خود را نشان می‌دهد. در یک معنا، نباید آن را به عنوان ظهور و نمود در نظر گرفت. اما در معنایی فنی آن، یک اوتاره تلقی می‌شود تا جایی که آن صورت متجلی هستی متعال در به انجام رسانیدن یک هدف خاص به ظهور می‌رسد. در بسیاری از متون مقدس، همچون رساله‌های آگمه از وجود خدا در قلمرو متعال سخن رفته که ارواح رهایی یافته، در حال بندگی و خدمت به او هستند. بنا به گزارش اوپانیشادها نیز پره اوتاره، برهمن بیکران و لایتناهی است. در مقام هستی متعال، او در همه جا حاضر و غیرشخصی است. اما به عنوان یک هستی، نمی‌تواند مورد مراقبه و بندگی باشد. از این رو، تجلی‌اش به عنوان یک خدای شخصی لازم می‌شود. چنین تجلی از هستی متعال، به عنوان پره اوتاره تلقی می‌شود که در برخی متون با نام «پره واسودوه» شناخته شده است. لازم به یادآوری است که سمپیتاهای پنچراتره (رساله‌های پنج شب)، او را به عنوان کسی که متصف به هر شش صفت معرفت، قدرت، جلال، جمال، شفقت، و شکتی است معرفی می‌کنند (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۲).

ویوهه اوتاره؛ تجلی در راستای اهداف آیینی و آفرینشی

آموزه و یوهه، ممکن است تلاشی برای درک نقطه آغاز توحید بنیادینی، که با شماری از تجلیات قابل پرستش خدا ترکیب شده است و نیز تلاشی برای نسبت دادن موقعیت‌ها در تبیین نظام‌مند جهان باشد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: آموزه و یوهه تلاشی است برای فهم خدا به عنوان واقعیت متعالی، که لایتغیر و تأثیرناپذیر است. با این حال، علت هر تغییری است. از آنجاکه خدا و یوهه‌هایش، یکی هستند - این نظریه می‌تواند تلاشی در زمینه هماهنگ کردن الهیات و فلسفه و عناصر دیگر باشد (گنده، ۱۹۹۶، ص ۵۰-۵۱).

واژه «ویوهه»، همواره به طور مناسب ترجمه نشده است، دقیقاً یک بسط یا تجلی و حتی شکل نیست. در فرهنگ فنی، آیین‌شناسان ودایی، فعل «ویوه» (vyōh) و اسم «ویوهه»، اغلب برای بیان یک ترتیب منظم به کار رفته‌اند. در واقع در مناسک ودایی، مفهوم «ویوهه» به طور ضمنی به یک چینش مؤثر و مفید از بخش‌های یک کل منجمم اشاره دارد. از سوی دیگر، در این ارتباط عدد چهار نیز دارای مفهوم و اهمیت اسطوره‌ای و کیهانی است (همان).

ویوهه اوتاره، تجلی هستی اعلی در چهار شکل مختلف است که با نام‌های واسودوه، سمکریشنا، پرادیومنه و آنی رودها شناخته شده‌اند. هر ویوهه، با برخی صفات و عملکردهای خاص همچون خلقت، حفظ و نابودی جهان و ترویج معرفت معنوی درک شده است. آموزه ویوهه‌ها، در رساله‌های پنچراتره به تفصیل توسعه یافته است. وداها و اوپانیساده‌ها، هیچ اشاره صریحی به آن ندارند. اگرچه به عقیده برخی، در چهار سروده اول پوروشه سوخته به طور ضمنی به آنها اشاره شده است. اگرچه در مهابهاراته، ویشنو پورانه و دیگر پورانه‌های ویشنویی، از جمله به‌گفته پورانه درباره این نوع تجلیات خدا توصیف و شرح کافی آمده است، اما به‌گود گیتا، که به بررسی و بحث درباره فلسفه اوتاره‌ها پرداخته، اشاره‌ای به ویوهه ندارد. به هر حال، کلام ویشنویی آموزه ویوهه را به عنوان یک آموزه مهم پذیرفته است. بنا به مکتب پنچراتره، داشتن شش صفت معرفت، قدرت، جلال، جمال، آگاهی و شکتی، که ذاتی خدای متعال هستند، هستی متعال را کامل می‌کند. این شش صفت، به سه جفت تقسیم می‌شوند که هر جفت، به یکی از سه ویوهه اسناد داده می‌شوند. بنابراین، واسودوه ویوهه، یا تجلی اول به بهترین نحو ممکن، همه این شش صفت را دارد. بنابراین، این تقریباً همان واسودوه برتر است. با توجه به این امر، برخی آثار دینی تنها به سه ویوهه اشاره می‌کنند. سمکریشنا، متصف به صفات معرفت و قدرت است. پرادیومنه، متصف به صفات شفقت و حکمت است. آنی رودها هم صفات شکتی و جلال را داراست. اما این بدان معنی نیست که ویوهه‌ها، صفات دیگری به جز آنچه که بدان‌ها نسبت داده شده ندارند، از آنجاکه همه ویوهه‌ها، تجلیات واسودوه برتر هستند که واقعاً خود ویشنو است، پس همه شش صفت را دارند، اما در هر یک دو تایی آن صفات غالب است (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۳).

علاوه بر این، به هر ویوهه عملکردهای اخلاقی و کیهانی خاصی نسبت داده شده است. گزارش‌های متفاوتی درباره این عملکردهای ویوهه‌ها، در متون ویشنویی وجود دارد. در اوپانیساده‌ها نیز به ۳۲ نوع ویدیا، یا اوپاسانا اشاره شده است. اگرچه هدف و موضوع مراقبه برهمن یگانه است، اما بر اساس صفات مختلفی که به برهمن نسبت داده شده و باید مورد مراقبه قرار گیرد، اوپاساناها به طرق

متفاوتی نامگذاری شده‌اند. به همین ترتیب، زمانی که سالک به مراقبه دربارهٔ یک شکل ویوههٔ خدا را می‌پذیرد، او ذهنش را بر صفات خاص الهی متمرکز می‌کند. بنابراین، خدا نیز آن شکل خود را که سالک در طلب شهود آن است، بر او آشکار می‌کند. به طور مشابه، این همان واسودوه‌ای است که با پذیرفتن سه تجلی مختلف سمکریشنا، پرادیومنه و آنی رودها در جهان، وظایف مختلفی را انجام می‌دهد؛ زیرا او خدای حاکم بر ویوهه‌ها و ناظم هر فعالیتی است. از سوی دیگر، مفهوم «پوران‌های سه خدا» به عنوان مسئول سه عملکرد کیهانی، با آموزهٔ ویوهه‌های پنچراتره سازگاری دارد. ویوهه واسودوه از پره واسودوه متمایز نیست و همان برهمن اوپانیشادهاست؛ یعنی او علت روند آغازین شکل‌گیری و انحلال جهان، به واسطهٔ اراده‌اش است؛ زیرا او هستی متعال و ناظم کل جهان است. اینجا همچنین همان واسودوه به شکل دیگری در جسم برهما داخل می‌شود و آفرینش واقعی، از طریق او به وجود می‌آید. به همین شیوه، واسودوه در شکل سمکریشنا در جسم رودرا داخل می‌شود که از طریق آن، فرایند نابودی جهان به وجود می‌آید. اما وظیفهٔ حفظ جهان مستقیماً توسط واسودوه در شکل آنی رودها انجام می‌شود؛ یعنی آنی رودها، که یک اوتارهٔ ویشنو است، وظیفهٔ حفظ جهان را دارد. به اعتقاد ویشنوپرستان، ویشنو در تری مورتی یک اوتاره است، برخلاف برهما و رودرا، که موجود مخلوق‌اند. این نظریه در ویشنو پوران نیز دیده می‌شود. از سوی دیگر، رساله‌های پنچراتره که معتقد به کیهان‌شناسی مبتنی به نظریه صدور هستند، به سه نوع خلقت اعتقاد دارند. خالص و ناب، آمیخته و ناخالص. اولی، اشاره به صدور سه ویوهه دارد. دومی خلقت بینابینی را با انبوه ارواح نامتجلی پوشش می‌دهد. سومی، مطابق با مفهوم اوپانیشادی، تکامل از پرکریتی از طریق همه تغییراتش تا جهان فیزیکی را مشتمل است. بنابراین، مغایرتی محسوس بین نظریهٔ ویوههٔ پنچراتره، با عملکردهای کیهانی و دیدگاه‌های ودانته و پوران‌ها، که برهمن را در رابطه با سه خدای مسئول عملکردهای کیهانی در نظر می‌گیرند وجود ندارد (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۴-۲۱۵).

در برخی رساله‌های پنچراتره، از این سخن رفته که هر ویوهه از ویوههٔ قبلی نشئت می‌گیرد. بنابراین، گفته شده از واسودوه، علت ازلی جیوه با نام «سمکریشنا» شکل گرفته، از «سمکریشنا» منس با نام تجلی متعال، از او نیز اهمکاره یا عامل خلاق، به نام «آنی رودها» شکل گرفته است (ولین، ۱۹۸۰، ص ۱۷۹). برخی رساله‌های پنچراتره دربارهٔ خرده ویوهه‌ها، یا ویوهه‌های کوچک سخن می‌گویند. این اعتقاد وجود دارد که از هر ویوهه، سه خرده ویوهه نزول می‌کند. برخی از اسامی این ویوهه‌های فرعی، با نام‌های تجلیات ویوهه مشترک‌اند. برخی نیز چون ویشنو و نارایانه، اسامی خدای متعال‌اند. پس،

مشکل می‌توان گفت این دوازده خرده ویوهه، از اشکال و بیوهی ویشنو متفاوت‌اند. از آنجاکه این دوازده خدا، خدایان حاکم بر خورشیدهای حاکم هر دوازده ماه سال تلقی می‌شوند، پس باید آنها را تجلیات متفاوت ویوهه دانست. جالب اینکه در رسالات پنچرتره، هر خدا با یک ظاهر و سیمای خاص و زیورآلات خاص، برای اهداف مراقبه‌ای توصیف شده است (شری نیواسا جری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۸).

ویوهه اوتاره: تجلیات فرازمینی و اساطیری

ویوهه اوتاره نیز وجه دیگری از تجلی ویشنو است. تجلی به صورت ویوهه، تنزل و هبوط خدا در بین بشریت است و شامل اوتاره‌های اسطوره‌ای است. این تجلیات، از آنی رودها و یوهه نشئت می‌گیرند و به خواست خود خدا و برای حمایت راستی و نابودی نیروهای شر صورت می‌گیرند (گرمیز، ۱۹۹۶، ص ۳۴۱). اصل و ماهیت هر یک از اوتاره‌ها، یا ویوهه‌ها در رویدادهای اسطوره‌ای و اسرارآمیز پوشیده شده است. فهرست طولانی اوتاره‌ها در اینجا، دارای ترتیب تاریخی نیست. آنها در زمان‌های دور و در دوره‌های تاریخی مختلف ظاهر شده‌اند. برخی از آنها همچون پدمه نابهه (padmanābha) یا آن شکل ویشنو، که از نافش نیلوفری رشد کرد که از آن برهما متولد شد، در واقع به آغاز خلقت جهان بازمی‌گردد (شری نیواسا جری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۸).

نکته دیگر که در مورد ویوهه اوتاره‌ها قابل توجه است، اینکه همه آنها همچون نمایشی بر صحنه جهان هستند. کل جهان کیهانی، همچون صحنه نمایشی است که خدا در آن، در صورت مختلف نقش‌های مختلفی را ایفا می‌کند و نمایش حیاط را به اجرا درمی‌آورد. همچون کسی که در یک نمایش، در نقش شاد یا غمگین بازی می‌کند و از آن تأثیر نمی‌پذیرد؛ به همان صورت خدا نیز از پریشانی‌هایی که در طی تجلیاتش گرفتار آن می‌شود، تأثیر نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۲۲). خردمندان که بینش فلسفی عمیق دارند و فرزندگان با بصیرت معنوی خویش، صورت واقعی خدا را درمی‌یابند، اما انسان‌های معمولی او را به صورت انسان عادی می‌بینند (قس: گنده، ۱۹۹۶، ص ۵۵).

دومین تجلی ویشنو، به شکل کورمه (kūrma) است. پس از انهدام عالم به وسیله آب‌های سیل آسا و مفقود شدن اشیای نفیس، ویشنو به هیأت لاک پستی به زمین نزول می‌کند تا گم‌شده‌ها را بیابد. خدایان و اهریمنان، به دو دسته تقسیم می‌شوند و کوه مرو را بر پشت آن نهادند و مار ششرا را چون ریسمانی پیرامون کوه گره زدند. هر دسته آن را به سوی خود کشیدند و از حرکت کوه و اختلاط اقیانوس شیر، اشیای گمشده یکی یکی ظاهر شدند. امریتا (Amrita)، دنواناتاری (Dhanvantari) طیب خدایان و با جام امریتا یا شهد جاودانگی، لکشمی یا شری، خدایانوی نیکبختی و زیبایی، همسر ویشنو؛ خدایانوی

شراب؛ چاندرا (C'andra) یا ماه؛ رامبا (Rambhā) پری دریائی نخستین دلربا؛ اسب سپید و زیبای بالی؛ عصارهٔ قربانی یا سوما؛ درخت بهشتی؛ گاو نعمت و فراوانی؛ فیل شاهانه... (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۷).

سومین تجلی ویشنو، به شکل وراهه است. بنا به اساطیر هندو، ویشنو زمین را از اعماق آب‌های اولیه، که جهان را آکنده بود، بالا کشید. ویشنو برای انجام این امر، به شکل یک گراز درآمد. ظاهراً این افسانه هم از حکایت‌های پیشین، که منسوب به برهما بوده‌اند، اخذ شده و به ویشنو نسبت داده شده است. بنا بر تئریهٔ براهمنه، جهان پیش از اینها آب بود. برهما، سخت دلمشغول آب‌ها گشت و با خود گفت: چگونه این جهان متحول خواهد بود؟ او یک برگ نیلوفر آبی را دید که بر آب ایستاده بود پس با خود اندیشید، چیزی هست که این بر آن قرار گرفته. پس شکل گرازی به خود گرفت و به زیر آب فرو رفت. او زمین را در آن زیر یافت، تکه‌ای از آن را کند و بالا آورد. بنا به شتهه پتهه برهمنه پیش از اینها زمین به اندازهٔ یک وجب بود گرازی که اموشه خوانده می‌شد، آن را بالا آورد. همین اسطوره در رامایانه نیز بیان شده است، اما ویشنو را به برهما پیوند می‌دهد. در وایو پورانه، این گراز بسیار عظیم‌الجثه و دور از ذهن، اما بسیار زیبا و درخشان و تابان همچو خورشید توصیف شده است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

چهارمین اوتاره، نرهمسه به صورت یک مرد شیر است که ویشنو به ظهور می‌رسد تا اهریمنی به نام هیرنیه کاشیپو (زرین پوش) را بکشد. هیرنیه کاشیپو، از برهما هدیه‌ای بزرگ یافته بود و از هر خطری ایمن شده بود و هیچ خدا یا انسان یا حیوانی نمی‌توانست او را، نه در شب و نه در روز، نه درون خانه‌اش و نه بیرون خانه‌اش بکشد. این موهبت موجب شد که او برای خود شأن خدایی قائل شود و هرگونه عبادت را در قلمرو خویش ممنوع کند. اما پراهلاد فرزند، این اهریمن بسیار مؤمن ویشنو بود. هیرنیه کاشیپو، بسیار کوشید تا پراهلاد را از پرستش ویشنو بازدارد و یا او را بکشد، اما او همواره در کنف حمایت نیروی اعجاز‌آمیز الهی بود. ویشنو برای خلاصی جان پراهلاد، در شامگاه، که نه شب بود و نه روز، به سان موجودی که نه آدم بود و نه حیوان و از ستونی، که نه در داخل کاخ هیرنیه کاشیپو بود و نه بیرون آن، ظاهر شد و او را کشت (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹). در این داستان، ویشنو مظهر دو صفت ممتاز است؛ انسان که اشرف مخلوقات است و شیر که اشرف حیوانات است. اهریمنی که مانع عبادت فرزند خویش می‌شود، جهل و نادانی و دیو تعصب و تاریکی و نادانی است.

این چهار تجلی اول ویشنو، در عصر طلایی واقع شده‌اند. سه تجلی بعدی ویشنو، یعنی

کوتوله، رامای تبر به دست و رامای قهرمان رامایانه، در عصر دوم کیهانی، یعنی ترنا یوگه به وقوع پیوسته‌اند.

پنجمین اوتاره ویشنو، به صورت یک کوتوله است. در اساطیر هندو آمده است که اهریمنی به نام بالی به ریاضت پرداخت و آنچنان در زهد افراط ورزید که نیروهای شگفت‌انگیزی به دست آورد و فرمانروای سه عالم شد. عنصر اساسی این اسطوره، سه گامی است که ویشنو برای خیر و سعادت‌مندی بشر برداشت و محققان آن را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. در واقع، این تجلی از ذات لایتناهی، شاهد بر صفات حفظ و نگاه‌دارندگی خدای ویشنو است که از پیش در ریگ ودا شناخته شده بود(قس: گنده، ۱۹۶۹، ص ۱۴۵).

ششمین تجلی ویشنو، در دومین عصر ترنا یوگه و زمانی که طبقه کشاتریا یا رزم آوران در پی دستیابی به قدرت بودند، رخ داد. ویشنو برای استوار کردن قدرت برهمنان، به هیأت پَرشورامه یا رامای تریبه دست و پسر براهمنی، زاهد به نام جاماداگنی تجلی می‌یابد.

هفتمین تجلی ویشنو، رامه است. رامه قهرمان هند باستان و چهره‌ای است که در ادبیات، هنر و موسیقی هند و سراسر جنوب آسیا، بسیار برجسته است. تحقیقات پیرامون رامایانه نشان می‌دهد که این متن، احتمالاً مربوط به دوره‌ای بین ۷۵۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد می‌باشد. احتمالاً روایات شفاهی درباره رامایانه است که قرن‌ها سینه به سینه انتقال یافته است. براین اساس، می‌توان گفت: الوهیت یافتن رامایانه متأخر باشد(یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۴؛ رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۱۴-۲۱۵). بنا به اعتقاد هندوان، اوتاره رامایانه پیش از اوتاره کریشنا و در پایان عصر ترنا یوگه رخ نمود. درحالی‌که کریشنا، به اواخر دوره سوم کیهانی، دواپره یوگه تعلق دارد. تعجب است که این تبیین از تجلی، از متن رامایانه و مهابهاراته نیز قابل درک است(یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۴).

نظریه تجلی، نباید نخستین بار در مورد رامه مطرح شده باشد. به احتمال قریب به یقین، مردمان هند در گذشته، تجلی دیگری از ویشنو را می‌شناختند که همان کریشنا بود؛ زیرا اوتاره‌های ویشنو پیش از کریشنا چندان اهمیتی نداشتند که در دین عامه مردم، مورد توجه قرار گیرند. آیین پرستش کریشنا، به عنوان یک قهرمان قبیله‌ای و نیمه‌خدا و این‌همانی بعدیش، با نارایانه خدای متعال در آن دوره بود که نظریه تجسد را، نه به عنوان یک تفکر فلسفی و اسطوره‌شناسی، بلکه به عنوان یک اصل مهم نافذ و تأیید شده در دین عامه به وجود آورد(همان، ص ۱۹۵). ریشه‌های اعتقاد به رامه به وایو پورانه، حدود قرن پنجم عصر مشترک بازمی‌گردد. بنا به رامایانه‌المیکی که صورت اصلی این کیش مبتنی بر موضوعات

ماقبل بودایی است؛ یعنی هسته و شالوده اصلی اش احتمالاً پیش از قرن پنجم، پیش از میلاد شکل گرفته است. بخش‌های جدید تا قرن دوم پیش از میلاد، بعد از آن راما به وجود آمدند، که به عنوان یک قهرمان خوش طینت به تصویر کشیده شده، به همراه همسر وفادارش سیتا، توانست علاقه و عواطف مردم هند را جذب خود کند. اما این آیین تا قرن یازدهم میلادی چندان تکامل نیافته بود (کروک، ۱۹۱۶، ص ۵۷۱).

محققان، اوایل قرن دوازدهم را به عنوان زمان شکل‌گیری آیین رامه می‌دانند که گسترش کلام و الهیات ویشنو، به‌ویژه رامانوجه، کیش پرستش رامه را به وجود آورد. تفاسیر متعدد ویشنویی بر رامایانه، رامه را به عنوان تجلی الوهیت، بین بشریت تلقی می‌کنند. شیفتگان این آیین، رامه را به همراه همسرش سیتا در بازی الهی (لی لا) مجسم می‌کنند (رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۰۹).

تفاسیر رامایانه در قرون وسطا تغییر یافت. رامه اوتاره ویشنو تلقی شد و داستان راما، به داستان نزاع بین خیر و شر تبدیل شد. در آن خیر و نیکی، همواره با حمایت خداوند پیروز می‌شود. در میان تفاسیر ارائه شده، تفسیر *تولسیداس* با نام رام چریتمنه (Ramcharitmana) ها، از سایر تفاسیر مشهورتر است. این اثر، کتاب مقدس پیروان رامه و گلچینی از رامایانه و المیکه به زبان هندی است. تولسیداس در این اثر همه شخصیت‌های رامایانه را معرفی کند (رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اوتاره هشتم، کریشنا است. آیین ویشنویی، بیش از همه اوتاره‌ها مدیون کریشنا است که عامل اصلی شکل‌گیری این آیین و تکیه‌گاه اصلی تداومش در همه دوران‌ها بوده است. پرشورامه، که یک برهمن بود، به سختی توانست در پیوند با ویشنو یک خدای مورد قبول طبقات حاکم و وسط شود. قهرمان رامایانه، اگرچه یک کشاتریا بود، اما بسیار بزرگ‌منش، جوانمرد و اخلاقی بود و آیین ویشنو را برای افراد لذت‌جو بسیار خوشایند نمود. او بهترین الگو و نمونه شوهر و بسیار خانواده‌دوست بود؛ اما بسیار سرد و دور از القای پرستش صمیمانه و عشق شورانگیز. از سوی دیگر، کریشنا همه شرایط لازم را برای جلب توجه همگان و مشتعل کردن آتش عشق در همگان داشت. او عمیقاً انسان بود و دوست همگان، در بازی‌های کشاورزان در مزارع و همچنین، در مسائل جدی‌تر و مهم‌تر حاکمان و جنگاوران در قصرها و اردوگاه‌ها شرکت می‌کرد (فیلیس، ۱۹۰۳، ص ۶۴).

کریشنا، مجموعه‌ای از خصوصیات متناقض بود. او یک شاگرد، مرید، فیلسوف، جنگجو، دزد، دروغگو، قاتل و یک فاسق بود؛ او ترکیبی از ویشنو با قهرمان محبوبی بود که به شکل‌گیری و موفقیت آیین ویشنو کمک کرد. کریشنا، احتمالاً یک قهرمان خدا شده و بسیار مشهور بود که به عنوان یک

کولادوه، پیش از جذبش در آیین ویشنو، پرستش می‌شد. نامش اولین بار در چهندوگیه اوپانیشاد آمده است و به عنوان پسر دواکی است که آموزهٔ قربانی پروروشه را از استاد خود فرا گرفت. در عبارات بسیاری از مهابهاراته، کریشنا در حال عبادت مهادهٔ توه (شیوا) و در حال دریافت انواع مواهب، به‌ویژه سلاح جنگی، از او نشان داده شده است. او به آرجونا توصیه می‌کند که از شیوا سلاح قرض بگیرد. هر دو هم او و هم آرجونا آن خدا را می‌پرستند. در واقع گفته می‌شود: برای استمالت از شیوا، هزار سال ریاضت کشیده و در عوض همسران و فرزندان را به دست آورده است. او حتی به آرجونا توصیه می‌کند که همسر تندخوی شیوا، دروگا را بپرستد. اما او اغلب با ویشنو یکی نشان داده شده است. از این رو، او تجلیش از شیوا را با اعلام اینکه شیوا با ویشنو یا خودش یک ذات واحد هستند، توجیه می‌کند. او به آرجونا می‌گوید: هر زمان خدای خدایان مهادهٔ توه پرستش شده، نارایانه نیز پرستش شده است. من جان و روح همهٔ جهان‌ها هستم، بنابراین خودم هستم که سابقاً به عنوان رودرا پرستش شده‌ام. اگر من شیوای موهبت‌بخش را نپرستم، هیچ کس خودم را پرستش نمی‌کند. من نمونهٔ معتبری ارائه می‌دهم که همهٔ جهان آن را پیروی می‌کند. نمونه‌های معتبر باید مورد احترام باشند. از این رو، من شیوا را تکریم می‌کنم، کسی که او را می‌شناسد، مرا می‌شناسد. کسی که او را دوست دارد، مرا دوست دارد. رودرا و نارایانه یک ذات هستند که تقسیم شده و در جهان در شکل متجلی در همهٔ اعمال عمل می‌کنند. پرستش هیچ‌یک مزیتی برای من ندارد. با این حال، رودرای باستانی را می‌ستایم؛ یعنی با خودم خودم را می‌پرستم و در مقام ویشنو هیچ خدایی را جز خودم نمی‌ستایم (فیلیس، ۱۹۰۳، ص ۶۵-۶۷).

در به‌گفته پورانه می‌خوانیم: پروردگار جهان تا حدی برای ایجاد فضیلت و عفت و سرکوب مخالفان آن تجسد یافت. چگونه او که شارح، نویسنده و نگهبان سنگر عدالت و درستی است، خلافتش، گمراهی همسران دیگران را انجام می‌دهد؟ با چه هدفی پروردگار یا دو هه‌های کریشنا، مرتکب اعمالی می‌شود که سزاوار سرزنش هستند؟ پاسخ ارائه‌شده مشخصهٔ مطابق با ظرافت و جنبهٔ غیراخلاقی ذهن هندو است. از این رو،

تخطی از عفت و اعمال متهورانه که موجودات متعال مشهود است، نباید به عنوان نقص‌هایی در ذات باشکوه آنها تلقی شود. گناهی برای آتش نیست که همه نوع سوختی را می‌سوزاند. هیچ موجود متعال دیگری حتی در ذهن اجازه ندارد، چنین عمل کند. هر کس از روی حماقت چنین کند، نابود می‌شود. امر موجودات متعال درست است و باید رعایت شود، اما نه رفتار و سلوکتشان. آنها کاملاً از حوزهٔ هر فضیلت و گناهی فراتر هستند. از این رو، نباید بر اساس معیارهای انسانی در مورد آنها قضاوت کرد. از آنجا که فرزندان مؤمن و وارسته به واسطهٔ نیروی مجرد از تمامی قید و بندهای اعمال رسته‌اند و

اعمالشان سرگرمی آنها محسوب می‌شود؛ چرا باید زمانی که موجود متعال به طور ارادی جسمی را پذیرفته، محدودیتی برای او وجود داشته باشد. این پورانه اعلام می‌کند که «کسی که با ایمان به داستان‌های مربوط به بازی‌های کریشنا گوش دهد و یا آنها را برای دیگران تکرار کند، به مراتب برتر عشق و اخلاص با خدا دست می‌یابد و خواسته‌های قلبی‌اش به سرعت برآورده می‌شود». این بی‌بند و باری‌ها و اعمال غیراخلاقی کریشنا و دیگر خدایان به این صورت توجیه می‌شود که خدایان همچون انسان‌ها در معرض محدودیت نیستند. یا آنچه که در مورد آنها غیراخلاقی تلقی می‌شود، تنها اشارات و نمادهای رازآمیز و عرفانی از واقعیت‌های معنوی است. این نوعی سفسطه است که امروز در هند بین همه طبقات، چه فرهیخته و چه عوام برای توجیه اعمال منزجرکننده خدایان رایج است (همان).

بودا شاکیه مونی، نهمین اوتاره ویشنو است که طی هزاران سال همواره کوشیده که دامنه خود را بگستراند و عناصر غیربرهمنی را در خود مستهلک سازد. این تجلی از تجلیات ویشنو، مظهر نیروی توهم و گمراه‌کننده ویشنو بوده است (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳). دهمین اوتاره ویشنو، که هنوز محقق نشده است، تجسد ویشنو به شکل انسانی سوار بر اسب سفید و شمشیر به دست است، به نام «کالکی»، که در پایان دوره کنونی ظهور می‌کند و فساد حاکم بر عالم را برمی‌چیند. اثری متأخر به نام «کالکی پورانه»، که از پورانه‌های فرعی محسوب می‌شود، شرح مفصلی درباره آرزوها و پیشگویی‌های مربوط به زمان و مکان و علت آمدن کالکی و انتظاراتی که از او می‌رود، ارائه می‌دهد. کالکی پورانه، دیدگاهی نظامی دارد و به دنبال شکست سنت‌هایی مثل آیین بودا و جین است که آنها ارتدادی می‌دانند. آگنی پورانه توضیح می‌دهد که زمانی که غیر آریایی‌ها (بربرها)، که مدعیان پادشاهی هستند، شروع به نابود کردن انسان‌ها می‌کنند، کالکی نیکوکاری را آشکار می‌کند و به انسان‌ها غذا می‌دهد. او ناآریایی‌ها را با سلاح‌های خویش، نابود خواهد کرد. او قانون شریعت و اخلاق برقرار می‌کند و... پس از آن مردم به راه نیکوکاری باز خواهند گشت (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷-۱۷۸). اینجاست که ویشنو پورانه اظهار می‌دارد: هنگامی که احکام دهرمه و آداب ودایی به پایان برسد، و عصر کالی فرارسد، تکه‌ای از وجود الهی بر روی زمین به ظهور می‌رسد که با قدرت و صف‌ناپذیری همه ناآریایی‌ها و دزدها و شریران را از بین می‌برد. او طریق راستی را دوباره برقرار خواهد کرد و جان‌های کسانی را که در پایان عصر کالی زندگی می‌کنند، بیدار خواهد نمود (همان).

ارکه اوتاره؛ تجلی ذات لایتناهی در شمایل بشری

واژه «ارکه»، به معنای بت و پیکره‌های انسانی است که محل تجلی و حضور خداست. زمانی که خدا در پاسخ به نیایش‌های پرشور ما انسان‌ها، به زمین فرود می‌آید و در یک بت ساخته بشر، برای پرستش

داخل می‌شود، «ارکه اوتاره» خوانده می‌شود. بت‌ها، عموماً از جنس فلزاتی چون طلا و نقره و برنز و سنگ و چوب ساخته می‌شوند و بنا به انتخاب شخص سرسپرده از طرح یکی از اشکال متجلی ویشنو چون ویهوه و ویهوه‌ها ساخته می‌شوند (کیث، ۱۹۶۴، ص ۵۷۲؛ بهانداکار، ۱۹۱۳، ص ۵۳). مطابق با آیین‌های دینی و آیین‌های مقرر در متون مقدس، به قدر کافی تقدیس می‌شوند. معابد ویشنویی از این تمثال‌ها پر شده‌اند. سروده‌های بسیاری در آثار ادبی ویشنوه، به این تمثال‌ها اختصاص یافته است. ویژگی دسترس‌پذیری آسان به خدا، در شکل ارکه منبع بسیار مهم الهام آوارها و آچاریه‌های ویشنویی است. خدا در شکل ارکه، به آسانی قابل پرستش است، صرف‌نظر از اینکه شخص اخلاقاً شایسته است یا گناهکار. علاوه بر این، شکوه و زیبایی افسونگر الهی، که در تمثال‌ها نمایش داده می‌شود و سرسپرده عاشق قادر به درک آن است، ذهن آدمی را دگرگون می‌کند و به سطوح بالاتر معنوی ارتقا می‌دهد. علاوه بر این، برخی متون سمربیتی ادعا کرده‌اند که خود، نظاره کردن تمثال‌ها یا ارکه‌ها گناهان را می‌زداید و اشخاص را از لحاظ ذهنی و معنوی پاک می‌کند. در واقع، برجستگی و اهمیت ارکه‌ها به دلیل این است که جایگاه بخشی از خدا هستند (شری نیواساچری، ۱۹۹۴، ص ۹۸-۹۷).

انتریامی اوتاره؛ تجلی ذات لایتنهای در عالم انفس و آفاق

پنجمین نوع از ظهور ویشنو، در یک صورت ظریف در اعماق قلب بشر است. اصطلاح انتریامین نیز اشاره به روح ساری و جاری در هستی متعال است. این روح، در ذوات همه موجودات جاندار و بی‌جان در جهان ساری است و در مقام نفس درونی، هر چیزی را از درون کنترل می‌کند، همان‌طور که در انتریامی برهمن و بریهدآرانیکه اوپانیشاد گفته شده است. در این صورت، انتریامین به معنای هستی متعال شناخته شده به نام نارایانه استاین نوع انتریامیتوه (antaryāmitva) در همه موجودات جاندار و اشیا بی‌جان جهان مشترک است، اما منظور ویشنویی‌ها از انتریامی اوتاره این نیست. هستی متعال همچون یک اوتاره، آن‌گونه که در اعماق قلب ساکن است، یک صورت جسمانی ظریف به خود می‌گیرد، تا سالک قادر به مراقبه بر خدا شود. در نظام یوگا، مراقبه دو گونه است: نوع اول که مرحله یاول سمادهی است نیازمند هدفی است که قابل تصور و تجسم باشد، درحالی‌که مرحله دوم که مرحله برتر است، می‌تواند بر مراقبه بر یک ذات بدون شکل (سوه روپه) باشد. پیش از پیشروی تا مراحل متعالی اوپاسانا، مراقبه بر یک ویگرهه یا صورت مادی (vigraha) الهی ضروری است. برای یوگیان و عارفانی که می‌خواهند بر هستی الوهی، که در قلب خودشان حضور دارد، مراقبه کنند، خدا یک صورت جسمانی (ویگرهه) می‌پذیرد. این هدف و دلیلی برای تجلی خدا به صورت انتریامی است که این نظریه، به

استحکام در متون مقدس و سمریتی پذیرفته شده است. تیتریه اوپانشاد، قلب را مسکن و منزگاه خدای متعال می‌داند. گفته می‌شود پرم آتمن در مرکز قلب ساکن است (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

در نظریه دیگر، مراتب تجلی خدا به گونه‌ای دیگر بیان شده است: تجسم کاملاً انسانی (انسان کامل) همچون کریشنا، دوم، تجسد جزئی انسانی، که شامل نیمی از ذات خداست. همچون رامای رامایانه که معمولاً راما کاندرا خوانده می‌شود. سوم، تجسد یک چهارم ذات الهی همچون راما برادر بهاراته. چهارم، تجسد و ظهور یک هشتم ذات خدا همچون دو برادر دیگر راما، و پنجم، القای فضائل و صفات الهی در انسان‌های معمولی، حیوانات و موجودات بی‌جان (ویلیامز، ۱۸۷۸، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نقد و تحلیل

اکنون پس از بحث و بررسی مسئله تجلی در اندیشه ویشنویی، به نظر می‌رسد که پیرامون این نظریه و حقیقت آن انتقادهایی وارد است. این نظریه هندویسم را به طور عام و اندیشه ویشنویی را به طور خاص به صورت آیینی شرک‌آلود درآورده است. از این رو، در این سنت عقیده بر این است که اهل خرد که بیش فلسفی عمیق دارند با شناخت معنوی خود صورت واقعی برهمن را درمی‌یابند. اما انسان‌های معمولی برهمن را به شکل انسان عادی مشاهده می‌کنند و همین اندیشه خود با اغلب نظام‌های بزرگ عرفانی سازگاری ندارد.

افزون بر این، یک نوع تناقض در تبیین مسئله تجلی و ظهور در عالم محسوس در اندیشه ویشنو دیده می‌شود. به این صورت که حضور الهه‌های گوناگون چیزی است که در تفکر اسلامی از آن به شرک تعبیر می‌شود. در اندیشه ویشنو، خدایان ظهورات و تجلیات مختلف دارند. برخی از ایزدان فقط در بعضی ابعاد خاص الوهیت خود را به ظهور می‌رسانند. برخی دیگر کامل‌ترین تجلی خود را به عنوان روح اعلی و برخی نیز الوهیت خود را به درخشان‌ترین و آشکارترین وجه خود متجلی می‌سازد. انتقاد دیگری که بر نظریه تجلی در آیین ویشنو وارد است این است که از آن می‌توان به اسناد نقص به برهمن تعبیر کرد. به این معنا که اگر اشیا را تجلیات برهمن بدانیم صفات ممکن نیز به برهمن نسبت می‌یابند و برهمن به نقص و صفات امکانی متصف می‌گردد و این امری است خلاف تفکر عقلی و تحلیل منطقی و معقول که در اکثر نظام‌های عرفانی حضور دارد.

بنابراین در تحلیل مسئله تجلی در اندیشه ویشنو باید متذکر شد اگر در این اندیشه عالم مظهر برهمن توصیف شده به این معناست که ذات برهمن به همه صفات متصف می‌شود. این در حالی

است که در تفکر عرفانی اسلام به عنوان کامل‌ترین تفکر عرفانی اگر جهان مظهر حق توصیف شود به معنای آن نیست که ذات حق به همه صفات اشیا متصف است، بلکه به این معناست که ذات حق عامل ظهور آنهاست. بنابراین، در تفکر اسلامی آنچه با اشیا متحد است تجلی و ظهور حق است. درحالی‌که در اندیشه ویشنویی آنچه با اشیا متحد است به باور ویشنوپرستان ذات ویشنو است نه تجلی او.

انتقاد دیگری که بر نظریه تجلی در اندیشه ویشنو وارد است مسئله‌ای است که می‌توان از آن به ارتفاع نقیضین تعبیر کرد. از آنجاکه میان بود و نمود هیچ حد فاصلی نیست در نتیجه ظهور برهمن باید به یکی از آن دو متصف شود، اما چون نمود متصف به بود نیست، پس باید از سنخ بود؛ یعنی وجود برهمن باشد. در نتیجه کثرت ظهور به کثرت وجودی برهمن بازمی‌گردد. این طرز تلقی از تجلی در اندیشه ویشنویی با مسئله وحدت متعالی چندان سنخیت و سازگاری ندارد.

افزون بر این، در اندیشه ویشنو از مسئله کثرات عالم به نحو استقلالی سخن رفته است. درحالی‌که در تفکر عرفانی اسلام از مسئله کثرات عالم نمی‌توان به نحو استقلالی سخن گفت، بلکه فقط می‌توان کثرات عالم را به عنوان ظهورات و تجلیات الهی تفسیر کرد.

لازم به یادآوری است که در سنت اسلامی، مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق و کمالات اوست. اما در اندیشه ویشنویی تجلی به معنای هیوط است. به علاوه، در آیین ویشنویی تجلی و ظهور ذات لایتناهی به عنوان اله پرستش می‌شود. اما در تفکر عرفانی اسلام هنگامی که تجلی از عالم صقع ربوبی به عالم وجود تنزل می‌یابد، دیگر جنبه الوهیت ندارد. از سویی دیگر، در سنت اسلامی تجلی به شرک کشیده نمی‌شود، این در حالی است که در اندیشه ویشنو مسئله ظهور و تجلی به شرک کشیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش، پاسخ به چند پرسش در باب اندیشه تجلی در سنت ویشنویی بود. بررسی انجام‌شده در این باره تا حد زیادی فرضیات نگارنده را تأیید می‌کند. از جمله اینکه در سنت عرفانی ویشنویی پیرامون آموزه تجلی، این اندیشه وجود دارد که اعتقاد به امر متعال و یگانه و صف‌ناپذیری است که خالق هستی و مصدر آفرینش است. در واقع، طرح آموزه تجلی برای حفظ تعالی امر مطلق در ارتباط با هستی و در عین حال، سریان الوهیت در سراسر هستی است؛ بدین معنا که در آیین ویشنو، واقعیت غایی خود را به اشکال و صورت‌های مختلف تحت اسماء و صفات و واسطه‌های مختلف

متجلی می‌کند. آفرینش و هستی، نمودی از برهمن است. در نتیجه، در تفکر ویشنوی، هستی را ظهور و تجلی روح اعلی می‌دانند.

در نتیجه، نظریه تجلی در اندیشه ویشنوی میزان سازگاری و درجه تأکید نظام‌های مختلف عرفانی را در سنن شرقی و غربی نشان می‌دهد. از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد، در خداشناسی آیین ویشنو، برهمن خود را به پنج شکل متجلی می‌سازد. بنابراین، نتایج و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تجلی و انرژی الهی در سنت ویشنوی، امری است ذومراتب که درجات و انواع آن، منطبق با مراتب عوالم وجود است. آن‌گونه که تفکر ویشنوی نشان می‌دهد، کلیات این مراتب منحصر در پنج مرتبه است.

افزون بر این، در بحث از مسئله تجلی در اندیشه ویشنوی دیده می‌شود که تجلی با موضوع آفرینش یکی است؛ چراکه راز آفرینش تجلی ذات برهمن است. بدین‌سان، نوعی تکامل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در نظریه تجلی در تفکر ویشنوی قابل ملاحظه است که بر اساس آن، خلقت عالم نتیجه تجلی ذات لایتناهی است.

منابع

- بیهگود گیتا، (سرود خدایان)، ۱۳۸۵، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- جعفری، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، *منجی موعود در آیین بودا*، قم، ادیان و مذاهب.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۱، *سه گام کیهانی*، تهران، مرکز.
- رادا کریشنان، سروپالی، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- _____، ۱۳۸۲، *آیین هندو و عرفان اسلامی* (بر اساس مجمع البحرین داراشکو)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه.
- شمس، محمد جواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، ادیان و مذاهب
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دو افق*، مقدمه ای بر مطالعه مقایسه ای عرفان اسلامی و هندوی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)، قم، ادیان و مذاهب
- Bhandakar, R. G., 1913, *Vaiṣṇavism*, Śaivism and Minor Religious Systems, Strassburg.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File.
- Crooke, W., 1916, "Vaishnavism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Dandekar. R. N, 1995, "Vaishnavism, An Overview", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Dasgupta, Surendranth, 1922, *A History of Indian philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gonda, Jan, 1995, "Viṣṇu", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1996, *Visnuism and Sivaism A Comparison*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- _____, 1969, *Aspects of Early Visnuism*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Grimes, John, 1996, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, Sanskrit Terms Defined in English, USA, State University of New York Press.
- Jacobi, Hermann, 1916, "Brahmanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Jacobi, Hermann, 1916, "Incarnation, Indian", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Keith, A. B., 1964, "Ramanuja", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Kinsley, David, 1980, "Avatara", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Mani, V, 1975, *Vishnu Encyclopedia*, India, Banarsidas publication.
- Ital, Sushu & Gene R. Thursby, 2004, 2007, *The Hindu world*, New York, Routledge.
- Narayana Sinha, Purnendu, 1901, *A Study of Bhagavat Purana, Benares*, Tara Printing Works.
- Phillips, Maurice, 1903, *The Evolution of Hinduism*, Madras, M. E. Publishing House.
- Radhakrishnan, sarvepalli, 1958, *Indian Philosophy*, vol 1, Holland.

- Rao, Velcheru Narayana., 1980, "Rāma", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1980, "Rāmayana", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Gambhirananda Advaita Asharma, India.
- Srinivasa Chari, S. M., 1994, *Vaiṣṇavism: Its Philosophy, Theology, and Religious Discipline*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- _____, 1997, *Philosophy and Theistic Mysticism of the Ālvārs*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Welbon, G.R., 1980, "Vaisnavism, Pāncarātras", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1980, "Vaisnavism, Bhāgavatas", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Williams, Monier, 1878, *Hinduism*, New York, Pott, Yong and Co.

بررسی انتقادی شبکه شعور کیهانی

در عرفان حلقه و مقایسه آن با رحمانیت الهی در آموزه‌های اسلامی

shahaboddin.oudi@gmail.com

سیدشهاب‌الدین عودی / دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.farmanian@chmail.ir

مهدی فرمانیان / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

ایران در دو دهه اخیر شاهد پیدایش و فعالیت برخی جریان‌های شبه‌دینی و معنویت‌گرا بوده که در کانون توجه جامعه‌شناسان، فیلسوفان دین، روان‌شناسان دین، دین‌پژوهان و معنویت‌پژوهان قرار گرفته‌اند. جریان معروف به «عرفان کیهانی» یا «حلقه» یکی از آنهاست. این جریان پایه‌های نظری و عملی خود را بر «شبکه شعور کیهانی»، بنا کرده است. عرفان کیهانی، اگرچه با نگاهی دقیق و ژرف، چیزی جز یافته‌هایی ناموزون، معیوب و التقاطی از آراء مکاتب مختلف نیست، اما کوشیده است تا با وام‌گیری از ادبیات زیست‌بوم اسلامی و ایرانی، خود را به عنوان مکتبی منسجم معرفتی جلوه دهد. مهم‌ترین روش رهبر و گردانندگان این جریان برای رسیدن به چنین هدفی، تطبیق آموزه‌های خود با گزاره‌های تثبیت‌شده اسلامی است. برای نمونه، رهبر این جریان در جای جای آثار خود، شبکه شعور مدعایی خود را با رحمانیت الهی منطبق دانسته است.

این پژوهش به دنبال این است تا با بررسی و مقایسه شبکه شعور کیهانی جریان حلقه، با رحمانیت الهی اسلامی به عنوان یک مورد پژوهی مشخص، میزان تطابق‌پذیری مدعیات این پدیده با آموزه‌های اسلامی را راستی‌آزمایی کند. یافته‌ها حاکی از این است که تصویر ارائه شده از شبکه شعور کیهانی در منابع حلقه با رحمانیت الهی منابع اسلامی همخوان نیست و حاکی از نافرجامی این جریان برای برقراری این‌همانی میان ادعاهای خود با منابع اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: عرفان کیهانی(حلقه)، شبکه شعور کیهانی، رحمانیت الهی.

مقدمه

معنویت‌گرایی مهم‌ترین شاخصه فرهنگی عصر حاضر است (ویلسون، ۱۳۸۶، ص ۱۲). تا آنجا که برخی معتقدند: معنویت امروزه به یک کالای مصرفی در اقتصاد غرب تبدیل شده است (هیلاس، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴ و ۱۲۲). امروز شرق و غرب، شاهد ظهور و بروز جریان‌ها و دین‌واره‌های مختلف و متنوع معنویت‌گرا در قالب تفسیرهای نو از ادیان و مذاهب سنتی و یا اختراع ادیان، فرقه‌ها و جریان‌های معنویت‌گرایی هستند که هریک، با روش‌ها و تبلیغات ویژه‌ای، افراد جوامع را به پیروی از خود دعوت می‌کنند (فرانکل، ۱۳۹۰، ص ۲۰؛ یونگ، ۱۳۸۵ الف، ص ۸۹). جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و فیلسوفان دین، افزون بر بحث از دین و معنویت، بحث‌های دامنه‌داری را درباره این پدیده‌ها مطرح کرده‌اند (هیلاس، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴؛ کریچلی، ۱۳۸۶، ص ۱۹؛ همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

در این میان، هرچند مسئله نجات همچون سایر ادیان الهی و بشری، یکی از وعده‌های بسیاری از این جریان‌ها به‌شمار می‌رود، اما مواردی چون درمانگری، رساندن به آرامش، برآوردن آرزوهای دست‌نیافتنی، سحر و تسخیر موجودات غیربشری نیز برای جلب توجه افراد به کار می‌رود. جامعه ایران معاصر نیز از فعالیت‌های این جریان‌ها مستثنا نبوده است. در سال‌های اخیر، برخی نمونه‌های خارجی این جریان‌ها که با عناوینی چون جنبش‌های نوپدید معنوی (NSMS)، جنبش‌های نوپدید دینی (NRMS) و غیره خوانده شده‌اند (رک: حمیدیه، ۱۳۹۲، ص ۳۳)، در ایران از طریق نشر مکتوب آثار، تشکیل جلسات عرفانی مراقبه، حضور در فضای مجازی و اموری از این دست اعلام حضور کرده‌اند. اما در این سال‌ها، در کنار این نمونه‌های خارجی، برخی افراد داخلی نیز اقدام به راه‌اندازی جریانی معنویت‌گرا، برگزاری حلقه‌ها و نشست‌های عرفانی نموده‌اند.

آنها عموماً کوشیده‌اند تا رنگ و بوی بوم‌زیست ایرانی خود را حفظ کرده، و آموزه‌های عملی و نظری خود را به طریقی با تعالیم دینی، ادبی، فلسفی و عرفانی اسلامی همساز کنند. تلاش برای تطبیق آیات قرآن و روایات اسلامی بر سخنان خود، بهره‌گیری از میراث ادب پارسی، به کار گرفتن اصطلاحات فلسفی و عرفانی و مصادره شخصیت‌ها و مفاخر دینی و ملی، برخی فعالیت‌هایی است که این گروه‌ها در این زمینه به کار بسته‌اند. با این حال، واکاوی آموزه‌های نظری و عملی این جریان‌ها و بررسی و تطبیق آنها با میراث دینی و ملی، ما را به انگاره‌ای دیگر رهنمون داشته، ادعای هماهنگی گفته‌های آنان با معارف دینی و میراث ادبی را کم‌رنگ و غیرقابل پذیرش می‌سازد. در واقع به نظر می‌رسد، این شبه‌معنویت‌ها چیزی جز بازخوانی همان دین‌واره‌ها

و معنویت‌های غربی نبوده و تلاششان برای تطبیق با مبانی دینی، صرفاً برای دستیابی به قدرت اقلان و پذیرش بیشتر در فضای ترویج خود صورت می‌گیرد.

جریان شبه‌دینی عرفان کیهانی

«عرفان کیهانی» یا «عرفان حلقه» بی‌تردید مهم‌ترین جریان است که در سال‌های اخیر شعار معنویت‌گرایی به سبک نوین را مطرح کرده و به دلایلی آشکار و یا پنهان در میان برخی افراد جامعه ایران، پذیرش یافته است. شخصیت اصلی این جریان محمدعلی طاهری است. فردی با تحصیلات و سابقه‌ای مبهم که توانست با کمک یاران خود، در طی سالیان اخیر آمیزه نظام‌واره‌ای از آموزه‌های معنویت‌گرایانه را به مخاطبان خود ارائه داده، آثار مکتوبی را نیز در این زمینه عرضه کند. او می‌کوشد تا گفته‌های خود را رهاورد شهودات عرفانی خود، که وی آن را بارقه ذهنی و الهام می‌نامد، معرفی کند (رک: ناصری‌راد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱). با این حال، گرت‌برداری از منابعی چون تصوف اسلامی، مسیحیت ادیان شرقی و عرفان‌های نوینی چون ریکی، کاستاندا و اکنکار و سایر مکاتب و اشخاص، در عرفان حلقه آشکارتر از آن است که بتوان چنین ادعایی را به آسانی پذیرفت (رک: قاسمی، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

وی اگرچه خود را شیعه دوازده‌امامی معرفی می‌کند، اما حلقه را جریانی می‌داند که وامدار آئین و مذهب خاصی نبوده، هر کس با هر عقیده و مرامی، می‌تواند کمال مطلوب خود را در آن بیابد (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۷۰). به گفته وی، عرفان حلقه عرفانی ایرانی است (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۸). طاهری اگرچه دین‌واره‌ها و عرفان‌های وارداتی را معیوب و غیرقابل پذیرش معرفی می‌کند، اما به باور بسیاری از دین‌پژوهان، معنویت‌پژوهان، فرقه‌شناسان و جامعه‌شناسان، خود در نهایت چیزی بیش از آموزه‌های التقاطی نوپدید را به مخاطبانش ارائه نمی‌دهد.

بی‌تردید وی شهرت و رواج کار خود را بیش از آنکه بر اثر سخنان و آموزه‌های نظری خود به دست آورده باشد، از برنامه‌هایی عملی کسب کرده است که تحت عنوان درمان‌گری، فرادرمانی و تششع دفاعی، توسط وی و شاگردان نزدیکش که «مستیر» خوانده می‌شوند برگزار شده است. ایده محوری در این برنامه‌ها، «اتصال به شبکه شعور کیهانی» است که به گفته طاهری مهم‌ترین اصل در جریان حلقه به‌شمار می‌رود. طاهری شبکه شعور کیهانی را حقیقتی هستی‌شناختی دانسته که در کنار عناصری چون اتصال به شبکه مثبت، شاهد بودن و تسلیم، اجتناب از من دون الله، توجه به

اشتیاق و اختیار و مواردی دیگر، محورهای اصلی عرفان حلقه را شکل می‌دهند (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۰). در این میان، اتصال به شبکه شعور کیهانی، مهم‌ترین رکن این جریان بوده و غایت عملی آن به‌شمار می‌رود. به گفته وی «عرفان کیهانی (حلقه) نگرشی است عرفانی که با چارچوب عرفان این مرز و بوم مطابقت دارد. اساس این عرفان بر اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی استوار است. همه مسیر سلوک آن از طریق اتصال به این حلقه‌ها صورت می‌گیرد» (همان، ص ۱۹).

اما نکته جالب توجه اینکه وی می‌کوشد تا شبکه شعور کیهانی مورد ادعای خود را با برخی گزاره‌های اسلامی همچون شعور اجزاء عالم و یا رحمانیت الهی، که در قرآن کریم، روایات اسلامی و سخنان حکیمان و عارفان مسلمان بدان اشاره شده است، مطابقت داده، و میان آنها این‌همانی برقرار کند. وی می‌نویسد: «فیض الهی به صورت‌های مختلف در حلقه‌های گوناگون جاری بوده که در واقع همان حلقه‌های رحمت عام الهی است که می‌تواند مورد بهره‌برداری عملی قرار گیرد» (همان).

جالب اینکه در نشریات منتشرشده توسط این گروه، مقاله‌ای نیز با همین مدعی به چاپ رسیده است. نویسنده می‌کوشد تا با تحلیل دو صفت «رحمان» و «رحیم» در ادبیات قرآنی، در نهایت ادبیات حلقه را بر آن تحمیل کرده، آموزه‌های طاهری را از آن نتیجه بگیرد. نویسنده در پایان مقاله خود آورده است: «رحمانیت خداوند نیز علاوه بر نقش وجود بخشی (دهش) روزی آسمانی هر صاحب اتصالی را بر اساس نوع در خواست او جاری می‌سازد» (بهارزاده، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

این پژوهش با صرف‌نظر از ابعاد و ادعاهای دیگر عرفان کیهانی، در پی این است تا با ارائه توصیفی دقیق از ایده شبکه شعور کیهانی و تجزیه و تحلیل آن و جمع‌بندی ویژگی‌ها و کارکردهای آن از نظر عرفان حلقه، میزان هماهنگی و این‌همانی آن را با مسئله «رحمت عام الهی» که در قرآن و روایات و نیز برخی منابع فلسفی، ادبی و عرفانی اسلامی مطرح شده است، بررسی نماید (به عقیده طاهری رحمانیت در قوس نزول بوده و عبارت از روزی‌رسانی به بندگان خدا و «دهش» اوست. اما رحیمیت در قوس صعود و عبارت از بازگرداندن بندگان به سوی خدا و «بازدهش» الهیست. طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۰). آنچه این پژوهش را به مرز نظریه‌پردازی نزدیک می‌کند، روشن شدن این مسئله است که عرفان کیهانی هرچند می‌کوشد تا خود را در کسوت یک نظام منسجم معرفتی ارائه نماید، اما گزاره‌های نظری آن، در واقع چیزی جز بافته‌هایی مخدوش و ناهماهنگ نیست و وام‌گرفته از فرهنگ‌های معنوی وارداتی تطبیق دادن آنها با آموزه‌های دینی، بیش از آنکه بر پایه غرضی معرفت‌شناختی صورت گرفته باشد، مولود اغراض روان‌شناختی رهبر و پیروان این جریان

معنویت‌نماست. حذف شریعت و هم‌رنگ‌نمایی با محیط فرهنگی خود، مهم‌ترین این اغراض به‌شمار می‌روند.

روشن است که همین فرایند در مورد بررسی انطباق این نظریه، با شعور قرآنی باید در نوشتاری دیگر صورت پذیرد.

شبکه شعور کیهانی و جایگاه آن در عرفان کیهانی (حلقه)

طاهری، اساس عرفان ساختگی خود را بر اتصال به شبکه شعور کیهانی و حلقه‌های متعدد آن می‌داند. او می‌نویسد: «اتصال به این حلقه‌ها اصل جدایی‌ناپذیر این شاخه عرفانی است» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۸۰). با این حال، این مفهوم را باید بنیادی‌ترین مسئله در عرفان حلقه دانست. طاهری برای اثبات و بیان چپستی شبکه شعور کیهانی مورد ادعای خود، یا همان هوشمندی حاکم بر هستی در آثار مختلفش، سخن‌فرسایی بسیار کرده است و به‌ویژه از یافته‌های هستی‌شناسانه فیزیک مدرن بهره می‌برد. برای نمونه، او با استناد به داده‌های امروزی فیزیک کوانتوم، جهان را هستی‌ای معرفی می‌کند که اگرچه ماده در آن واقعیت دارد، اما از حقیقت برخوردار نبوده و خواب، خیال و توهمی بیش نیست (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷). به گفته وی، جهان از اتم تشکیل شده و حجم اتم نیز از حرکت سریع الکترون‌ها، که ابر الکترونی را تشکیل می‌دهد، به وجود می‌آید. او از این بیان این‌گونه نتیجه می‌گیرد که جهان سراسر حرکت بوده و ماده که زاییده حرکت الکترون است، از حقیقت و اصالت بهره‌ای ندارد (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۶-۳۰). از همین جاست که او به باور جهان مجازی می‌رسد (همان، ص ۲۶؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸-۴۳).

این باور طاهری را به ورطه سوفسطی‌گری برده، قدرت ارائه تحلیلی واقعی از هستی را از وی سلب می‌کند. وی، به روشی دیگر حرکت بودن جهان و به تبع، مجازی بودن آن را ثابت می‌داند و آن اینکه ما بر اساس داده‌های فیزیک مدرن، ماده را «موج متراکم» بدانیم. موج نیز چیزی جز حرکت نیست. با این تفسیر ثابت می‌شود که جهان مادی حقیقتی جز حرکت ندارد و «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است. در نتیجه، جهان هستی مادی نیز مجازی بوده و حقیقت وجودی ندارد» (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۰). بدین ترتیب، او بر مجازی بودن جهان و اصالت داشتن حرکت تأکید می‌کند. وی این خلقت مجازی را نشانه خلاقیت بیش از حد خالق هستی می‌داند (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳).

طاهری در پی این تحلیل، سؤال دیگری مطرح می‌کند: «چه عاملی به بی‌نهایت حرکت موجود در جهان هستی جهت داده است، به گونه‌ای که از میان این همه حرکت سیستمی کاملاً سامان‌دار و هدفمند تجلی پیدا کرده است؟» (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۰). پاسخ وی به این سؤال این است که ضرورتاً باید عاملی هوشمند را در پس این هدفمندی دقیق یافت. عاملی که «قادر است تشخیص دهد هر حرکتی در چه جهتی و به چه صورتی، باید انجام شود تا نتیجه نهایی آن بتواند سیستمی هماهنگ، هدفمند و گویا باشد» (همان). نتیجه اینکه جهان از شعور، هوشمندی یا آگاهی آفریده شده است! (همان، ص ۳۱).

طاهری به‌زعم خود با این چنین استدلالی، وجود شبکه‌ای از شعور در کیهان را ثابت می‌کند. این شبکه شعور کیهانی، در آثار عرفان حلقه به نام‌های متعددی خوانده شده است. شبکه شعور کیهانی، هوشمندی حاکم بر هستی، یدالله، جبرئیل، روح القدس را در این میان می‌توان نام برد (رک: طاهری، ۲۰۱۱ الف، ص ۸۹). با وجود این، پرسش‌های متعددی پیش‌روی مخاطب اندیشمند قرار می‌گیرد. این شبکه شعور کیهانی چیست؟ خالق است، یا مخلوق؟ اگر مخلوق است، چگونه آفریده شده است؟ چه ویژگی‌ها و آثاری دارد؟ جایگاه آن در هستی و در ارتباط با خداوند، انسان و سایر اجزای عالم وجود چه می‌باشد؟ این موارد، بخشی از پرسش‌هایی است که مدعی امری حقیقت‌مند، در گستره هستی، باید بدان پاسخ گوید. انصاف این است که گفته شود: عرفان حلقه در مورد برخی از این سؤالات، هرچند مبهم و بحث‌انگیز سخن گفته است. اما در مورد پاره‌ای دیگر از این سؤالات، یا ساکت است و یا تبیین چندان روشنی به پژوهشگر ارائه نمی‌دهد. برای مثال، اگرچه در مورد جایگاه هستی‌شناختی شبکه شعور کیهانی، برخی ویژگی‌ها، کارکرد و نسبت آن با خداوند، در آثار رهبر این جریان مطالبی مطرح شده است، اما در مواردی چون کیفیت صدور این شبکه از خداوند، نسبت آن با قدیم و حوادث دیگر هستی به چشم نمی‌خورد.

به هر حال، با جمع‌بندی گفته‌های رهبر عرفان کیهانی، که در بسیاری از آثار و درس‌گفتارهای خود در مورد شبکه شعور کیهانی مطرح کرده است، گزارشی مختصر از چیستی، ویژگی‌ها و اوصاف، کارکرد، آثار و چگونگی اتصال به این شبکه را در اینجا بازخوانی می‌کند. پس از آن، به مسئله اصلی این نوشتار، که بررسی انطباق‌پذیری آن با رحمانیت عام الهی است، می‌پردازیم.

تعریف و چیستی شبکه شعور کیهانی

شبکه شعور کیهانی یا هوشمندی حاکم بر هستی، مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی است که همه اجزای

کیهان را در برگرفته است. به همین دلیل، نام شبکه شعور کیهانی بر آن نهاده شده است (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰). حال آیا این شبکه حاکم بر جهان، مادی است یا سازنده آن و یا جزئی از اجزای آن؟ تعبیرات رهبر این جریان در این مورد، هر سه معنا را بیان می‌کند (رک: طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۱-۳۳). اما در نهایت، او ماده و انرژی را محصول آگاهی دانسته و هستی را یکسره شعور معرفی کرده و می‌نویسد: «همان‌گونه که اثبات شد جهان هستی مادی از هوشمندی و آگاهی آفریده شده است و این هوشمندی، حرکت اولیه را ایجاد کرده و به آن جهت داده است. حرکت اولیه نیز برای خود ایجاد فضا و زمان کرده و به دنبال آن، انرژی ایجاد شده است...» (همان، ص ۴۵).

او در این مسئله، تحت تأثیرات تئوری‌های فیزیکی بوده و آنها را اصول مسلم انگاشته و هستی‌شناسی خود را بر آن مبتنی کرده است.

شبکه شعور کیهانی رهاورد رشد ذهنی بشر در عصر حاضر

طاهری، حیات تاریخی انسان را به چهار دوره تقسیم می‌کند. در دوره اول، او حیاتی شبه‌حیوانی را تجربه کرده و هیچ‌گونه شناختی از خود و هستی نداشته است (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷). دوره دوم، دوره کشف عدد و بیان کمی هستی است (همان، ص ۴۸). انسان در سومین مرحله از زندگی خود، قوانین حاکم بر جهان را کشف کرده و به تعالی ذهنی بیشتری دست یافت و توانست به کمک این قوانین، به تعریف هستی پردازد (همان، ص ۴۹). به باور طاهری، عصر حاضر چهارمین دوره از حیات بشری و عصر کشف شبکه شعورمندی است که در پس این قوانین نهفته بوده، به وجود آورنده آنهاست (همان، ص ۵۰). (پس از این جهت عرفان حلقه بر تمامی ادیان، مذاهب و مکاتب بشری برتری دارد؛ زیرا به طور طبیعی در برهه‌ای تاریخی قرار گرفته است که انسان به تعالی ذهنی شکوهمندی رسیده و به کشف شبکه شعور کیهانی به عنوان آخرین گام هستی به سوی خدا نائل گشته است و چنان‌که خواهیم دید تنها با اتصال به این شبکه می‌تواند به کمال حقیقی خویش دست یابد).

در اینجا نیز طاهری، مانند بسیاری از ایده‌های خود دلیلی ارائه نکرده و تنها یک مدّعی است!

با این همه، نظریه شبکه شعور کیهانی، با تمامی اهمیتی که در جریان حلقه داشته و مبدأ و مقصد آن را تشکیل می‌دهد، بسیار پر ابهام طرح شده است. عناوین مختلفی برای آن به کار رفته و پرسش‌های بسیاری در این زمینه بی‌پاسخ مانده است (رک: ناصری راد، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱-۱۰۳).

ویژگی‌های شبکه شعور کیهانی

طاهری پس از اثبات اینکه در جهان شبکه‌ای هوشمند وجود دارد که حرکت هستی را تنظیم کرده

و جهت‌دهی می‌کند، ویژگی‌های متعددی برای آن برمی‌شمارد. از دیدگاه وی، خود این شبکه که بر جهان حاکم بوده و یا به تعبیری دقیق‌تر، جهان از آن تشکیل شده است، خدا نیست؛ بلکه صاحب و آفریننده آن خداوند است (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۳۱؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸). در واقع، شبکه شعور کیهانی عاملی برای پی بردن به خداست (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۸). به گفته طاهری این هوشمندی قابلیت آن را دارد که همه انسان‌ها در آن، به توافق و اشتراک نظر برسند. آنها می‌توانند پس از آزمایش و اثبات آن، به صاحب هوشمندی که خداست پی ببرند! (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸). این راهیابی از طریق هوشمندی هستی به خدا، سبب می‌شود «تا این موضوع نقطه مشترک فکری بین همه انسان‌ها شده، قدرت و تحکیم پیدا کند» (همان، ج ۱، ص ۳۸). با این حال، چنان‌که طاهری تصریح می‌کند، شبکه شعور کیهانی عامل مشترک و زیربنای فکری بین انسان‌ها به‌شمار می‌رود (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۵۸؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸). (از دیدگاه طاهری، اعتقادات به دو بخش زیربنایی و روبنایی تقسیم می‌شوند. اعتقاد به شبکه شعور کیهانی، باور زیربنایی و شرایع، ادیان و تعالیم آنها روبنایی محسوب می‌شوند که در عرفان حلقه مورد توجه قرار نمی‌گیرند! ناصری‌راد، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۸۱). باز هم باید تأکید کرد که این موارد، تنها ادعاهایی است که خواننده آثار طاهری باید بپذیرد و انتظاری برای اقامه دلیل بر آن را نداشته باشد!

طاهری، به صورت پراکنده ویژگی‌های متعددی را برای این شعور کیهانی برمی‌شمارد که بیان همگی آنها، خارج از موضوع این نوشتار است.

در این میان، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مطرح برای شبکه شعور کیهانی، که جایگاه هستی‌شناختی و در نتیجه نقش آن در سلوک عرفانی جریان حلقه را روشن می‌کند، واسطگی این شبکه میان انسان و خداست. خداوند هوشمندی را خلق کرده و این هوشمندی است که پدیدآورنده قوانین حاکم بر هستی است. با این مکانیزم، اراده الهی بر هستی حکمفرما می‌شود. به باور طاهری، اذن و اراده الهی، که حتی افتادن برگ درختان نیز تحت آن انجام می‌شود، همان قوانینی است که شبکه شعور کیهانی پدید می‌آورد. این قوانین نیز به نوبه خود، اعداد را ایجاد کرده‌اند. به عبارت دیگر، جهان هستی از اعداد ساخته شده است (طاهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶). بر اساس نموداری که در برخی از کتاب‌های عرفان حلقه رسم شده است، شبکه شعور مورد ادعای حلقه، واسطه میان انسان و خدا بوده، قرب الی الله، تنها با اتصال به این شبکه به دست می‌آید (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۸۷؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۸۹). البته این شبکه از نظر طاهری، هیچ ارتباطی با پیامبران و اولیای الهی ندارد.

اتصال به شبکه شعور کیهانی

پس از اثبات، تعریف و بیان ویژگی‌های شبکه شعور کیهانی، مهم‌ترین و چالش‌انگیزترین ادعای عرفان حلقه، مطرح می‌شود. اتصال به شبکه شعور کیهانی! به گفته رهبر عرفان حلقه شبکه شعور کیهانی، قابلیت آن را دارد تا طی شرایطی که چندان هم دشوار نیست، افراد بدان متصل شوند و ضمن برخورداری از احساساتی ویژه، بیماری‌های خود را نیز درمان نمایند. از این فرایند، با عنوان «فردرمانی» یاد می‌شود (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۱؛ طاهری، ۲۰۱۱، ص ۱۶۱؛ ناصری‌راد، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱؛ جمعی از استادان، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳).

انواع اتصال به شبکه شعور کیهانی

بر اساس تعالیم، حلقه انسان به دو شیوه فردی و جمعی می‌تواند با خدا ارتباط برقرار کند (طاهری، ۲۰۱۱ ب، ص ۷۳-۸۱؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۸۲). «اتصال فردی، رابطه‌ای مستقیم بین بنده و خداوند است که فقط با اضطراب و اشتیاقی زائدالوصف برقرار می‌شود» (طاهری، ۲۰۱۱ ب، ص ۷۴). در مقابل، اتصال جمعی با وساطت فردی که به تعبیر طاهری «صاحب روزی آسمانی است و امکان انفاق آن روزی را دارد» (همان، ص ۷۶)، برقرار می‌شود. البته وی در اثری دیگر، این دو روش را گونه‌های ارتباط با همان شبکه شعور عنوان می‌کند! (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۸). به هر حال، با جمع‌بندی اظهارات طاهری، در کتاب‌ها و جلسات خود، مراد از این فرد، صاحب روزی، در اصل طاهری به عنوان مرکزیت و هدایت‌کننده شبکه شعور کیهانی و سپس، با تفویض او مسترهای حلقه می‌باشد (طاهری، ۲۰۱۱ الف، ص ۱۰۰-۱۰۳). مسئله‌ای که پژوهشگران دیگر نیز همان را از آثار طاهری فهمیده‌اند (رک: جمعی از استادان، ۱۳۹۴، ص ۱۶۸).

به گفته طاهری شبکه شعور کیهانی دارای حلقه‌های بی‌شماری است که افراد می‌توانند از طریق آنها، به این شبکه متصل شده و آثار آن را تجربه کنند. این اتصال، اساس عرفان عملی عرفان کیهانی به‌شمار می‌رود. او می‌نویسد: «برای بهره‌برداری از عرفان عملی عرفان کیهانی، نیاز به ایجاد اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی می‌باشد. این اتصالات اصل لاینفک این شاخه عرفانی است» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

وی مدعی است که هریک از این حلقه‌ها حفاظی دارد. آنچنان‌که رهبر این جریان تبیین می‌کند، منازل سلوک از طریق اتصال به حلقه‌های خاص هر منزل و دریافت حفاظ‌های ویژه صورت می‌گیرد.

وی تأکید می‌کند: «تحقق بخشیدن به هر مبحث در عرفان عملی، به حلقه‌های خاص و حفاظ‌های خاص آن حلقه نیازمند است» (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۱ الف، ص ۱۱۱).

اما این اتصال چگونه صورت می‌پذیرد؟ آیا سپری نمودن این منازل، همچون طی منازل سلوک عرفان اسلامی، نیازمند مجاهدت‌های ویژه و سلوکی درونی است که طی مدت‌ها، توسط فرد سالک انجام می‌گیرد؟ در پاسخ به این سؤال، باید پاسخ را منفی دانست. این اتصال در عرفان کیهانی، تفویضی است و توسط مرکز کنترل و جریان شعور کیهانی، پس از دریافت امضای سوگندنامه‌ها، که مربوط به هر حلقه است، ارائه می‌شود. در کتاب *عرفان کیهانی* می‌خوانیم: «اتصال به دو دسته کاربران و مریبان ارائه می‌شود که تفویضی بوده، در قبال مکتوب نمودن سوگندنامه‌های مربوط به آنان تفویض می‌گردد. تفویض‌ها توسط مرکزیت که کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان کیهانی می‌باشد، انجام می‌گیرد» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۸؛ همو، ۱۳۸۶، اصل ۴۴، ص ۱۱۰؛ ناصری راد، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

باید گفت: این مرکزیت، کسی جز طاهری نیست. این مسئله را افزون بر گفته‌های وی، در آثارش، آنجا که وی خود کارکردهای مرکزیت کنترل را که تفویض حلقه‌ها، انجام اتصال و غیر آن است، به انجام می‌رساند.

پرسش دیگری که باید پاسخ گفت: شرایط دریافت این اتصالات است. بر اساس آنچه در آثار این جریان آمده است، شروط پیوند به حلقه‌های شبکه شعور کیهانی عبارتند از: وجود فرد اتصال‌دهنده به عنوان مربی، فرد اتصال‌گیرنده و در نهایت، شاهد و تسلیم بودن فرد اتصال‌گیرنده است (طاهری، ۲۰۱۱ الف، ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

تسلیم بودن یا شاهد بودن محض، عامل بسیار مهمی است که با نبودنش اتصالی صورت نمی‌گیرد: «تسلیم در حلقه تنها شرط تحقق حلقه موردنظر است» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۲ و ۹۵).

ایمان دینی، باورها، رفتارها، خلیقات و دیگر مسائلی که در بسیاری از مکاتب عرفانی، به ویژه عرفان اسلامی مقدمه‌ای لازم برای یک فرایند باطنی شمرده می‌شود، در اتصال به شعور کیهانی دخیل نیست! «... مطالعات، معلومات، تعالیم و تجارب عرفانی و فکری مختلف، استعداد و لیاقت‌های فردی و... ریاضت و... هیچ‌گونه تأثیری در کار با شبکه شعور کیهانی ندارند؛ زیرا این اتصال و برخورداری از مدد آن، فیض و رحمت عام الهی بوده که بدون استثناء، شامل حال همگان است» (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۶). او در جای دیگر تصریح می‌کند: «داشتن ایمان و اعتقاد برای حضور در حلقه وحدت لازم نیست و تنها شرط لازم شاهد بودن است» (همان، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۲۶).

با این حال، باید گفت: افراد با تسلیم محض شدن در برابر طاهری و یاران او، اجازه می‌دهند تا آنها بدون هیچ مانعی از ایشان استفاده کرده و چنان‌که خواهیم گفت: مخاطبان خود را در معرض اثرپذیری از شیاطین جنی قرار دهند.

شبکه شعور کیهانی از واقعیت تا توهم

هرچند طاهری با روش‌های گوناگون، می‌کوشد تا شبکه شعور ادعایی خود را مسئله‌ای واقعی و غیرقابل انکار جلوه دهد، اما آیا به راستی می‌توان به وجود چنین پدیده‌ای، با ویژگی‌های مطرح از نظر علمی باور داشت؟ با بررسی و تحلیل دقیق ادعاهای طاهری در این زمینه، به صراحت باید گفت: چنین شبکه‌ای بی‌تردید چیزی جز توهمات رهبر این فرقه نیست. دلایلی که طاهری برای اثبات شبکه شعور کیهانی خود بیان کرده است، به هیچ وجه از اتقان علمی برخوردار نبوده و معیوب هستند. برای نمونه، اینکه ماده و انرژی موجود در هستی، تحت تدبیر موجودی شعورمند بوده و همه موجودات، نظام و سامان خود را از چنین موجودی دریافت می‌کنند، مسئله‌ای روشن است که نیازی نیست طاهری آن را کشف کرده باشد. اما نکته آنجاست که وی بدون ارائه هیچ دلیل نقلی معتبر و یا برهانی عقلی، این موجود شعورمند را شبکه شعور کیهانی معرفی می‌کند که مخلوق خدا بوده و دارای ویژگی‌هایی است که بدان‌ها اشاره شد! حال آنکه، در ادبیات دینی و مبانی حکمی و عرفانی، چنین موجودی کسی نیست جز خدای متعال. ملائکه نیز که به عنوان جنود الهی، به تدبیر امور هستی اشتغال دارند، با ویژگی‌هایی که طاهری برای شبکه شعور کیهانی برشمرده است، انطباق‌پذیر نیستند. برای نمونه، طاهری کشف شبکه شعور کیهانی را مخصوص عصر حاضر، به عنوان چهارمین برهه حیات بشری معرفی کرده است. درحالی‌که به شهادت قرآن و متون مقدس سایر ادیان، انسان‌ها از هزاره‌ها قبل به وجود ملائکه باور داشته‌اند. افزون بر اینکه، طاهری برای تحقق آثار اتصال به این شبکه شعور کیهانی، لوازمی از جمله تسلیم بودن اتصال‌گیرنده، یا تفویض و هدایت آن از سوی مرکزیت حلقه برمی‌شمارد. حال آنکه ملائکه الهی، به تصریح قرآن اوامر الهی را به امر او انجام داده (انبیاء: ۲۷) و نیازی به هدایت و تفویض فردی چون طاهری و نیز تسلیم بودن افراد یا امضای سوگندنامه ندارند!

افزون بر این، طاهری در یک بیان، اتصال به شبکه شعور کیهانی را راه اتصال جمعی و راهی بی‌زحمت و تقلا برای اتصال به خداوند برمی‌شمرد (طاهری، ۲۰۱۱ الف، ص ۷۸) و برای اثبات آن، به آیه و «اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا» (آل عمران: ۱۰۳)، استشهاد می‌کند! (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۱).

در حالی که این آیه، خطابی الهی به مسلمانان برای چنگ زدن به ریسمان الهی، که در منابع اسلامی به قرآن، پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام تفسیر شده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق. ج ۳، ص ۳۶۹) بوده و استفاده از آن، به عنوان مؤیدی بر اثبات شبکه شعور مدعایی، مصداق بارز تفسیر به رأی می‌باشد.

به هر حال، همان‌گونه که سایر پژوهشگران این عرصه نیز متذکر شده‌اند، اثبات شبکه شعور کیهانی، دلیل وحیانی، روایی و فلسفی ندارد. از سوی دیگر، راه ادراک حسّی نیز برای اثبات چنین موجودی بسته است. سرانجام، چنان‌که خود طاهری نیز مدعی شده است، راه کشف و شهود برای اثبات چنین امری باقی می‌ماند (ناصری‌راد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱).

در پاسخ بدین سخن باید گفت: شهود امری شخصی بوده و نمی‌توان ادعایی را به دیگران با استناد به شهود اثبات کرد، مگر آنکه با موازین شهودات رحمانی مطابقت داشته باشد. بنابراین آنچه اهل معرفت در آثار خود گفته‌اند: شریعت و عقل مهم‌ترین معیارهای اثبات مکاشفات سالکان است. (رک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). اما چنان‌که دیدیم، هیچ دلیل نقلی یا عقلی بر اثبات شبکه شعور کیهانی نمی‌توان اقامه کرد. در ضمن، شهود عارفان راه رفته نیز چنین امری را تأیید نکرده و هیچ‌یک از عارفان مسلمان، با گرایش‌های متعدد و متفاوت خود، سخنی از شهود شبکه شعور کیهانی نکرده‌اند.

همچنین، طاهری شبکه شعور کیهانی را عامل وحدت‌بخش میان انسان‌ها معرفی می‌کند که زیربنای اعتقادی انسان‌هاست. این عامل، در اختیار گذشتگان نبوده و کشف شخص طاهری است. آیا این باور، به معنای نقص ادیان الهی و از جمله دین اسلام به‌شمار نمی‌رود؟ آیا این بدین معنا نیست که اسلام ناقص بوده و با کشف اعجاب‌انگیز طاهری، کامل گشته است؟ افزون بر این، به راستی با اتصال به شبکه شعور ادعایی حلقه، چه نیازی به انجام تعالیم ادیان و از جمله اسلام باقی می‌ماند؟

نکته دیگر اینکه، باید از رهبر این جریان پرسید در دوره چهارم زندگی انسان، که از نظر وی عصر کشف شبکه شعور و توانمندی انسان برای رسیدن به کمال، از طریق اتصال به این شبکه است، چه اتفاقی افتاده است که فعلیت یافتن قوه‌های آدمی، تا این اندازه آسان شده و عارف مدرن بر خلاف عارفان کهن، که عمری را به مجاهده و ریاضت نفس می‌گذراندند، می‌تواند حتی بدون باور به یک دین الهی و صرفاً با اتصال به شبکه شعور مدعایی، ره صد ساله را یک شبه طی کند!

در واقع باید گفت: حتی اگر بپذیریم که گذر زمان می‌تواند راهی جدید را برای رسیدن به کمال و در معرض الهام و فیض الهی قرار گرفتن در پیش‌روی آدمی نهد، باید اعتراف کرد: چنین راهی نباید از اصول حتمی و قطعی یک سیر عرفانی حقیقی تهی باشد. بی‌تردید پای‌بندی به سلسله‌ای از آداب و

اعمال، لازم لاینفک هر سلوک الهی است. حال اینکه، حلقه چنان‌که گزارش شد، مدعی آن است که راهی را کشف کرده که این اصل حتمی را زیر پا گذارده، بدون آن هم افراد را به کمال و خدا می‌رساند! آیا چنین ادعایی را چیزی جز توهم می‌توان نامید؟

با این حال، باید شبکه شعور کیهانی را از اساس توهمی برساخته ذهن طاهری دانست که می‌کوشد تا از این طریق، افکار ناظران خود را از پی بردن به پشت پرده اتفاقاتی که در حین این اتصال‌ها می‌افتد، منحرف کند. به باور بسیاری از پژوهشگرانی که به بررسی جریان حلقه پرداخته‌اند، این اتفاقات نه از راه اتصال به شبکه‌ای از شعور کیهانی توهمی، بلکه از راه اتصال ناخواسته فردی که با تسلیم و شاهد محض شدن، خود را در اختیار گردانندگان حلقه قرار داده است، با شیاطین جنی صورت می‌پذیرد و فرد را ناخواسته در فرایندی بسیار خطرناک و جنون‌آمیز قرار می‌دهد (شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸) پایش‌های میدانی از افرادی که پس از این اتصالات و آسیب‌های غیرقابل جبران جسمی، روحی و روانی مبتلا شده‌اند، گواه روشنی بر این مدعاست (ر.ک: www.nejatazhalghe.ir).

همه این موارد، جدای از انحرافات فکری و عملی دیگری نظیر تقدیس ابلیس، انکار توسل، نفی اختصاص وحی به پیامبران الهی و غیره است که در آثار حلقه کیهانی مشاهده می‌شود (جمعی از استادان، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴؛ ناصری‌راد، ۱۳۹۴، ص ۱۹۸).

مقایسه شبکه شعور با رحمانیت الهی

اما طاهری بارها و بارها، در آثار مختلف خود شبکه شعور کیهانی را همان «رحمت عام» یا «رحمانیت الهی» معرفی کرده و سخن خود را منطبق بر آموزه‌های دینی می‌داند. برای نمونه، می‌نویسد: «عرفان کیهانی (حلقه)... بر اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی استوار است... که در واقع همان حلقه‌های رحمت عام الهی است» (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۹ و ۲۱، همو، ۲۰۱۱ الف، ص ۸۹).

اما به‌راستی چنین ادعایی تا چه میزان حقیقت دارد؟ ابتدا، رحمانیت را در قرآن مجید، روایات، تفاسیر و آثار عالمان بزرگ اسلامی بررسی کرده، و نهایتاً به دوری در مورد ادعای عرفان کیهانی، در مورد این‌همانی شبکه شعور ادعایی با رحمانیت الهی می‌پردازیم.

رحمانیت در قرآن و روایات

قرآن کریم، خداوند را به صفت رحمت ستوده و بارها مشتقات این ماده از جمله «رحمان»، «رحیم»، «ارحم الراحمین» و غیره را به خداوند نسبت داده است (فاتحه: ۳؛ بقره: ۵۴ و ۱۶۳ و ۲۸۶؛ آل‌عمران: ۸؛ انعام:

۱۶ و ۱۲ اعراف: ۱۵۱، یوسف: ۹۲ و ...). رحمان نام یکی از سوره‌های قرآنی است. کلمه «رحمان» مجموعاً ۱۶۹ بار در قرآن آمده است. از این میان، ۱۵۸ بار در رحمت عام و یازده بار در رحمت خاص به کار رفته است. همچنین، کلمه «رحیم» نیز ۲۲۷ بار در قرآن آمده است. ۲۱۲ بار در رحمت خاص و پانزده مورد در رحمت عام استعمال شده است.

بر این اساس در قرآن هنگامی که رحمان برای خداوند به کار می‌رود، لزوماً معنای رحمانیت مصطلح به عنوان رحمتی فراگیر برای خداوند مراد نیست. چنان‌که در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (مریم: ۴۵) عذاب به رحمن نسبت داده شده است و حال آنکه رحمانیت خداوند با عذاب سازگار نیست (نکونام، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

روایات در مورد «رحمن و رحیم» دو دسته هستند. در دسته‌ای از آنها، این دو واژه به یک معنا و مترادف بوده و تفاوتی از جهت عام و خاص بودن با یکدیگر ندارند. مانند آنچه از پیامبر ﷺ گزارش شده است که ضمن دعایی که از سوی خدا به ایشان تعلیم داده شده است، آمده است: «یا رحمن الدنيا والآخرة ورحیمهما» (صدوق، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۴۱۲، ص ۱۳۵؛ خوئی، ۱۴۳۰، ص ۵۷۰ و ۵۷۱؛ محمدی‌نیک، ۱۳۹۰).

اما بر اساس دسته‌ای دیگر، «رحمان» نامی ویژه برای خداوند است و به صفت عام الهی و رحمت گسترده او اشاره دارد. در مقابل، رحیم نامی است که به خداوند اختصاص ندارد، ولی به صفت خاص و رحمت ویژه وی به انسان‌های صالح بازگشت دارد. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحیم اسم عام بصفة خاصة» (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۴).

همچنین در تفسیر «بسمله» می‌خوانیم: «الرحمن بجمیع خلقه و الرحیم بالمؤمنین خاصة» (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۶۷، ح ۱)؛ رحمن رحم‌کننده به همه مخلوقاتش و رحیم تنها رحم‌کننده به مؤمنان است. در روایتی دیگر، رحمان به رحم‌کننده در دنیا و رحیم به رحم‌کننده در آخرت تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۳).

در حدیثی جالب، از پیامبر ﷺ که ابن عباس در تفسیر بسمله از ایشان گزارش داده است، می‌خوانیم: «إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم. قال الله عزوجلّ عبدی دعانی باسمین رقیقین أحدهما أرق من الآخر (فالرحیم أرق من الرحمن و كلاهما رقیقان)» (بیهقی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۳۷)؛ هرگاه بنده بگوید «بسم الله الرحمن الرحيم» خداوند عزیز و جلیل گوید: بنده مرا با دو اسم لطیف صدا زد که یکی از دیگری لطیف‌تر است. رحیم از رحمان لطیف و رقیق‌تر است، هرچند هر دو لطیفند. ظاهراً این روایت نیز تابع

مضمون روایات پیشین است؛ زیرا از آنجا که رقت در مورد خداوند متعال بی‌معناست، رقیق‌تر بودن صفت رحیم، ناظر به رحمتی بیشتر و با کیفیت و خلوص شدیدتر است که با همان رحمت خاص الهی منطبق است (رک: خوئی، ۱۴۳۰ق، ۴۳۸ به بعد؛ بلاغی، بی‌تا، ص ۵۴). طبرسی در *مجمع البیان*، پس از انتساب قول رحمت عام و خاص، به بعضی تابعین، به تفسیر این عموم و خصوص می‌پردازد. ترجمه پارسی سخن او این است:

فرا گرفتن رحمت رحمانیه، حق همه مردم را چه مؤمن و صالح باشند و چه کافر و فاسق به این است که آنان را آفریده و از نعمت حیات و زندگی بهره‌مندشان نمود و به آنان روزی می‌دهد و شمول رحمت رحیمیه، تنها به مؤمنان به این است که در دنیا به آنها توفیق نیکوکاری داد و آنان در آخرت مورد تکریم و آمرزش خدا قرار گرفته و وارد بهشت می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۰).

علامه طباطبائی پس از ارائه تعریفی واژه‌شناسانه از رحمت الهی، رحمان را به عنوان وصفی که دلالت بر مبالغه دارد، مناسب با رحمت کثیری که بر مؤمن و کافر افاضه می‌شود و همان رحمت عام است، معرفی می‌کند. رحیم نیز از آنجا که صفت مشبیه بوده و دال بر ثبات و بقاست، با رحمت دائم و ثابتی که همواره باقی است و تنها به مؤمن افاضه می‌شود، تناسب دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۷). مشهور مفسران امامی نیز بر همین نظرند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۴).

به هر حال، آنچه از جمع‌بندی این روایات و نظرات تفسیری به دست می‌آید، اینکه خداوند دارای رحمتی عمومی و رحمتی خاص است که از آنها، به رحمانیت و رحیمیت تعبیر شده است. مراد از «رحمانیت» خداوند در دنیا این است که حضرت حق در دنیا رحمتی دارد که در آخرت وجود ندارد. انواع نعمات، امکانات، قوانین و استعدادهایی که به صورت همگانی در اختیار انسان‌ها، اعم از کافر و مسلمان و مؤمن و منافق و غیره قرار دارند، مظهر رحمانیت حضرت حق به‌شمار می‌روند. با این حال، خداوند در آخرت نیز دارای رحمانیت و رحمتی واسعه است که اگر کسی مانعی نداشته باشد، می‌تواند از آن بهره‌مند گردد. معنای رحیمیت خداوند در دنیا این است که وی دارای رحمتی است که شامل برخی بندگان خاص وی شده و هر کسی به بارگاه این رحمت بار نمی‌یابد. به تعبیر روشن‌تر، دریافت‌کننده این رحمت، باید دارای ویژگی‌های خاص ارزشی باشد. بی‌تردید ایمان راستین به خداوند و عمل مطابق این ایمان و در نتیجه، مرضی خداوند بودن شرط بنیادینی است که فرد را شایسته دریافت رحمت رحیمیه می‌کند. توفیق انجام عبادات و برخورداری از نشاط بندگی، استجاب دعای مؤمنان، همنشینی با صالحان و اولیای الهی، دریافت بارقه‌های روحانی و چشیدن مقامات معرفتی، همچون محبت، شوق، فقر، خوف، انس و غیره را باید مصادیق رحیمیت دنیوی دانست که در ادبیات

اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است. البته خداوند در آخرت نیز رحیم بوده و نعمت‌ها و عطا‌های ویژه‌ای برای نیکوکاران و صالحان دارد.

حال از اینجا می‌توان به مقایسه میان شبکه شعور کیهانی در جریان عرفان‌نمای حلقه و رحمانیت الهی اسلامی پرداخت. در این مقایسه، نکات زیر قابل تأمل به نظر می‌رسند:

۱. شبکه شعور کیهانی، بر اساس ادعای رهبر این جریان عرفان‌نما، موجودیتی منحاز و متعین به عنوان مجموعه هوشمندی حاکم بر هستی دارد که خود، یکی از مخلوقات الهی است. حال آنکه، رحمانیت خداوند حقیقی وصفی داشته و موجود متعینی در خارج به عنوان رحمانیت متصور نیست (در اینجا ذکر این نکته لازم است که گفته‌های عرفان حلقه در مورد تطبیق شبکه شعور بر رحمانیت را شاید بتوان بدین گونه تفسیر کرد که شبکه شعور، نه خود رحمانیت، بلکه مصداقی از این رحمانیت است. بر این اساس اشکال فوق و برخی دیگر از اشکالات مطروحه وارد نیست). افزون بر این، باید گفت: اگر خداوند چنین مخلوقی با چنان جایگاه بی‌بدیلی در هستی داشت، بی‌تردید همچنان‌که خود، ملائکه و پیامبرانش را در قرآن و سایر کتب آسمانی به بندگان معرفی کرده است، شبکه شعور کیهانی را نیز معرفی کرد!

۲. بر اساس آموزه‌های حلقه، اتصال به شبکه شعور کیهانی فرایندی کمال‌زا و عرفانی است که رهاورد آن، معرفتی شهودی است؛ معرفتی که در پی خود، معرفت الله را به بار می‌آورد. اما چنان‌که گفته شد، امور عرفانی و روحانی، همگی از رحمت‌های خاص الهی بوده و در نتیجه، چنین مسئله‌ای در صورت اصالت داشتن مصداق رحیمیت الهی است نه رحمانیت وی؛ زیرا چنان‌که گفتیم، رحمانیت در دنیا شامل نعماتی است که شامل همهٔ ابنای بشر می‌گردد و کفر و ایمان و صلاح و فسادشان مانع دریافت این‌گونه رحمت نیست. روشن است که ابتدایی‌ترین شرط دریافت تجربهٔ روحانی و عرفانی، اصیل - نه توهمی یا شیطانی - در یک نظام سلوکی برخوردار از حقیقت، ایمان به خدا و انجام اعمالی است که نفس سالک را پالوده و از حجاب امیال و نفسانیات بپیراید. اما چنان‌که گفته شد، در عرفان حلقه تصریح بر آن است که ایمان و عمل نیک فرد، هیچ لزومی برای دریافت اتصال به شبکه شعور کیهانی ندارد. هر فردی، چه مؤمن و چه کافر، می‌تواند تنها با تسلیم بودن و وجود اتصال‌دهنده، شبکهٔ شعور کیهانی را تجربه کند!

۳. در عرفان‌نمای حلقه، اگرچه گفته می‌شود شبکه شعور کیهانی رحمت عام الهی است که دریافت آن عمومی بوده و شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود، اما در واقع این‌گونه نیست. رهبر این جریان، تنها در

مسئله ایمان بار عام داده و نیازی به وجود ایمان در فرایند اتصال به حلقه ندیده است. اما چنان‌که دیدیم، دست‌کم «شاهد بودن اتصال‌گیرنده»، «وجود اتصال‌دهنده»، «امضای سوگندنامه» و «تفویض مرکزیت هدایت» شرط برقراری اتصال است. با این حال، نمی‌توان اطلاق رحمانیت عام اسلامی را بر آن پذیرفت.

۴. چنان‌که دیدیم، از دیدگاه عرفان‌نمای کیهانی، شبکه شعور کیهانی واسطه میان بنده و خداست، حال آنکه رحمانیت الهی وجود مستقلی ندارد که واسطه میان خدا و بندگان باشد. مصادیق این رحمت نیز نمی‌توانند واسطگی میان بنده و خالق داشته باشند. از منظر منابع دینی، تنها واسطه میان خداوند و بندگانش، معصومانی هستند که از سوی خداوند تعیین شده و دستورات الهی را به بندگانش می‌رسانند. رحمانیت، صرفاً وصفی الهی است که به مقتضای آن همه مخلوقات خداوند از پاره‌ای نعمات بهره‌مند می‌شوند.

۵. به گفته رهبر حلقه، تمامی کسانی که به این شبکه متصل می‌شوند، موظفند شکر آن را به جای آورند (طاهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۲۲). این شکر چیزی جز این نیست که افراد باید از یاد نبرند که این اتصال، از مرکزیت هدایت محمدعلی طاهری تفویض شده و نیز این مطلب را باید برای دیگران واگویه کنند! درحالی‌که در مورد رحمانیت الهی، بندگان موظف به شکرگزاری زبانی و عملی در برابر خداوند هستند. کافران نیز اگرچه وظیفه خود را در قبال این نعمت‌ها به جای نیاورده و دچار ناسپاسی می‌گردند، اما نعمت از ایشان سلب نمی‌گردد.

به هر حال، بی‌تردید شبکه شعور کیهانی ادعایی جریان حلقه را نمی‌توان از مصادیق رحمانیت الهی دانست.

نتیجه‌گیری

از تبیین و تحلیل ارائه‌شده از شبکه شعور کیهانی در عرفان‌نمای حلقه و رحمانیت الهی در اسلام و مقایسه و تطبیق آن دو با یکدیگر، می‌توان گفت: هم‌سان دیدن این دو مفهوم با یکدیگر روا نبوده و شبکه شعور کیهانی را نمی‌توان از مصادیق رحمت عام الهی به‌شمار آورد. تفسیر رحمت عام اسلامی را به هیچ روی نمی‌توان با تصویر ارائه‌شده از شبکه شعور کیهانی ادعایی حلقه سازگار دانست. با این حال، به نظر می‌رسد، چنین تطبیقاتی از سوی گردانندگان این جریان، مانند بسیاری دیگر از جریان‌ات شبه‌دینی و معناگرای نوین، با دو هدف حذف شرط ایمان و شریعت و نیز هم‌رنگ‌نمایی با

زیست جهان اسلامی خود صورت پذیرفته و به دنبال جذب هرچه بیشتر افراد جامعه اسلامی و نیز غربت‌زدایی از متاع عرضه‌شده خود است. به نظر می‌رسد، رهیافت رهبر حلقه به تطبیق دادن میان شبکه شعور اختراعی خود با رحمانیت الهی، تنها با هدف حذف شرط ایمان و عمل صالح برای یک سلوک معنوی روی داده است. این کار، سبب می‌شود تا عرفان‌نمای حلقه گامی بلند در جهت حذف شریعت از آموزه‌های خود برداشته، نمای مذهبی خود را هم در بوم‌زیست اسلامی‌اش حفظ کند. بی‌تردید، چنین پدیده‌ای چابکی افزون‌تری برای جذب طیف‌های گوناگون اجتماعی پیدا نموده و بازار گرم‌تری در عصر کنونی خواهد یافت!

منابع

- طاهری، محمدعلی، ۱۳۸۶، *عرفان کیهانی (حلقه)*، چ سوم، تهران، اندیشه ماندگار.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *انسان از منظری دیگر*، تهران، بیژن.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *بیش انسان*، تهران، تحفه.
- _____، ۲۰۱۱ الف، *انسان و معرفت*، چ دوم، ارمنستان، گریگور تاتواسی.
- _____، ۲۰۱۱ ب، *چند مقاله*، چ دوم، ارمنستان، گریگور تاتواسی.
- _____، ۲۰۱۱ ج، *موجودات غیر ارگانیک*، ارمنستان، گریگور تاتواسی.
- _____، بی تا، *سایمتولوژی*، تهران، عرفان کیهانی (حلقه).
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، ط.الثانیه، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۲، *ثواب الأعمال*، تحقیق صادق حسن زاده، چ دوم، تهران، ارمان طویلی.
- _____، ۱۴۱۲ق، *فضائل الاشهر الثلاثة*، الطبعة الاولى، بیروت، دار محجة البيضاء.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، چ چهل و یکم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء التراث الامام خوئی.
- بلاغی، محمدجواد، بی تا، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، محقق بنیاد بعثت، قم، وجدانی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط.الثالثه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- بیهقی، احمد بن الحسین، ۱۴۲۱ق، *شعب الایمان*، تحقیق ابوهاجر محمد سعید زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داوودبن محمد، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فرانکل، ویکتور، ۱۳۹۰، *معنا درمانی*، ترجمه مهین میلانی، چ دوم، تهران، درسا.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۵ الف، *مشکلات روانی انسان مدرن*، ترجمه محمود بهفروزی، چاپ دوم، تهران، جامی.
- _____، ۱۳۸۵ ب، *ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمد علی امیری، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- کریچلی، سایمون، ۱۳۸۶، *فلسفه قاره‌ای*، ترجمه خشایار دیبیمی، تهران، ماهی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶، *اصول الکافی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ویلسون، برایان، ۱۳۸۶، *جنبش‌های نوین دینی*، ترجمه محمد قلی پور، مشهد، مرندیس.
- ناصری‌راد، علی، ۱۳۹۰، *افسون حلقه*، چ دوم، تهران، سایان.
- شریفی دوست، حمزه، ۱۳۹۲، *کاوشی در معنویت‌های نوظهور*، چ سوم، قم، دفتر نشر معارف.
- جمعی از استادان حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴، *حلقه اسارت*، قم، تسنیم اندیشه.

حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۲، «جنبش های نوپدید دینی، دین یا عرفان»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۲۹-۵۰.
قاسمی، محمودرضا، ۱۳۹۳، «ریشه‌یابی عرفان حلقه کیهانی در عرفان ریگی ژاپنی»، *معرفت ادیان*، ش ۱۹، ص ۸۳-۱۱۰.

محمدی نیک، محمد، ۱۳۹۰، «گستره معنایی "رحمن" و "رحیم" در روایات اهل بیت (ع)»، *مجله علوم قرآن و حدیث*، ش ۵۹، ص ۳-۷.

نکونام، جعفر، ۱۳۸۴، «ترادف در قرآن کریم»، *پژوهش دینی*، ش ۱۲، ص ۸۳-۱۰۰.
هیلاس، پل، ۱۳۹۲، «محدودیت‌های مصرف دین پست مدرن عصر جدید»، *سیاحت غرب*، ش ۱۲۶ و ۱۲۷، ص ۱۲۰-۱۳۳.

بهارزاده، پروین، ۱۳۸۹، «تأملی در معنای رحمن و رحیم، از نظاره تا نظر»، *ضمیمه ماهنامه گزارش*، ش ۱.

نقد و بررسی شخصیت زوربای بودا؛ انسان آرمانی اوشو

hamim6236@gmail.com

حمید مریدیان / دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

چکیده

این مقاله به ترسیم شخصیت زوربای بودا، انسان آرمانی اوشو می‌پردازد که یکی، نماد زیاده‌خواهی، شهوت و شادمانگی است و دیگری، اسوه زهد و ریاضت است. در نگاه وی، انسانی که دنبال هوس‌رانی است، بدون هیچ تناقضی می‌تواند کمالات معنوی خود را از طریق ریاضت به دست آورد. از این رو، در نگاه اوشو، هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان اصل قرار می‌گیرند و انسان آرمانی کسی است که هر دو جنبه وجودی‌اش را به حد کمال برساند. درحالی که در اسلام، انسان دارای دو حقیقت همسان و مساوی نیست و با در نظر گرفتن هر دو بعد جسمانی و روحانی، بعد روحانی انسان اصل قرار می‌گیرد و نیازهای مادی انسان‌ها، بر اساس حقیقت روحانی وی تنظیم می‌یابد. این مقاله با رویکرد تحلیل و انتقاد وی، به بررسی شخصیت زوربای بودا و نقد آن از منظر اسلام می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: انسان آرمانی، اوشو، زوربای بودا، مراقبه، کمال، جنبش‌های معنویت‌گرا، ریاضت.

مقدمه

از موضوعات مهمی که در جنبش‌های نوین معنویت‌گرا مورد توجه قرار گرفته است، بحث از انسان آرمانی است که هریک بر اساس دیدگاه خاص خود، انسان آرمانی مورد نظر را ترسیم و توصیف نموده‌اند؛ به همین دلیل، هریک از آنها سعی دارند، الگویی جذاب و کامل از انسان مورد نظر خود ارائه دهند. در این میان، اوشو به عنوان یکی از جریان‌های اثرگذار و مشهور در جنبش‌های معنوی نوپدید، در پی ارائه تصویری از انسان نوین، کامل، سعادت‌مند و آرمانی است. به گونه‌ای که او تعلیمات مکتب خود را در راستای رساندن بشر به کمال و سعادت، که آرمان همه انسان‌هاست، معرفی می‌کند:

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین نکته‌هایی که می‌خواهم همه در مورد تعلیمات من بدانند، این است که من «انسان کامل بودن» را تعلیم می‌دهم و ماده‌گرا و یا روح‌گرا نیستم، بلکه نگرش من جامع و کامل است. تنها یک انسان کامل می‌تواند مقدس باشد (اوشو، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹).

سیر تحول فکری اوشو، که از گفته‌های او برمی‌آید، حکایت از آن دارد که وی در پی ارائه انسان نوینی است که از نقایص و کاستی‌های درون، کمال و دارایی می‌سازد و اختلافات و تناقضات را تبدیل به تفاهم و تعادل می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «این را بپذیرید که نقص، قانون است و هر چیز فقط زمانی کامل می‌شود که زمان مرگش فرا رسیده باشد» (اوشو، ۲۰۰۴ م، ص ۵۷).

اما پیش از پرداختن به انسان ایده‌آل از نگاه وی، می‌باید به قاموس ذهنی اوشو مراجعه کرد تا مراد او را از کلماتی که درباره انسان آرمانی خود بیان می‌دارد، فهمید. از این رو، لازم است که تفسیر وی از کلماتی مانند «کمال»، «انسان کامل» و «آرمان انسانی» مورد بررسی قرار گیرد تا انسان آرمانی که وی «زوربای بودا» می‌نامد، معرفی شود.

تفسیر کمال از منظر اوشو

اوشو کمال را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که اگر انسان در پی آن برآید، به نقطه پایانی زندگی خویش نزدیک شده است. تقاضای کمال، یعنی تقاضای مرگ و مرگ از نگاه او نقطه انتهایی است. او کمال را ضد ارزش می‌داند و نقطه مقابل آن را ارزش برای انسان می‌داند. از این رو، توصیه می‌کند که نقص‌های خود را بپذیرید و با شهامت، با آنها روبه‌رو شوید و سعی کنید با همین نقص‌ها هم از زندگی لذت ببرید. او تصریح می‌کند: «نقصان، حقیقت زندگی است. شما سعی دارید به کمال برسید و من نقایص خود را پذیرفته‌ام» (اوشو، ۱۳۸۳ ب، ص ۸۶).

اساساً او ادیان را از این جهت که انسان را در رسیدن به کمال و سعادت بشری تشویق می‌کنند،

نوعی مانع در رسیدن به سعادت معرفی می‌کند و بر این عقیده است که این کار به غیر از احساس گناه و ناامیدی، چیزی جز ناکامی و ترس را به دنبال ندارد. از این رو، وی اصولاً نقصانی را در انسان نمی‌بیند تا به دنبال رفع آن بر بیاید. به عبارت دیگر، نقص انسان در عدم پذیرش نقایص درونی است و کمال وی در پذیرش آنها. به همین دلیل، تنها نقص و عقب‌ماندگی انسان را پذیرش مذهب و دین می‌داند که به دنبال رفع نقایص و تعالی انسان است. به همین جهت، تفاوت بین دین حقیقی و اصیل را با دین غیرواقعی، رسیدن به آرمان برای رفع نقایص معرفی می‌کند:

تفاوت بین شبه‌مذهب و مذهب اصیل در همین است. شبه‌مذهب می‌گوید که تو باید کامل باشی، و احساس گناه ایجاد می‌کند؛ زیرا که تو کامل نیستی. چون کامل نیستی، اخلاقیات درست می‌کند، و یک تشویش عمیق خلق می‌کند، یک ترس و لرز همیشگی؛ زیرا که تو کامل نیستی و بهشت و دوزخ را می‌آفریند. اگر کامل بشوی به بهشت دست خواهی یافت و اگر کامل نشوی، در جهنم تیبیه خواهی شد! مذهب اصیل می‌گوید که تو کامل هستی، نه اینکه باید باشی و زمانی که این را تشخیص دادی، که کامل هستی، با کمال زندگی می‌کنی (اوشو، ۱۹۹۹م، ص ۲۹).

او در جایی اعتراف می‌کند که انسان، نمی‌تواند به کمال برسد و هنر او، فقط پذیرفتن نقص‌هایش است. او برخی جاها نقص‌ها را بهانه زندگی ابدی دانسته و معتقد است: نقص انسان، موجب می‌شود رو به کمال حرکت کند و پویا شود. می‌توان گفت انسان آرمانی که او درصدد شناساندن و معرفی آن است، دارای ویژگی‌های مرکبی است که دارای تناقض و در مقابل یکدیگر و یکدیگر را نفی می‌کنند. او این ترکیب را نه تنها در مقابل یکدیگر، بلکه مکملی می‌داند که فقدان هریک، موجب نقصان در انسان است. او می‌گوید: انسان تنها زمانی می‌تواند حقیقت را بشناسد که از تضادها به عنوان مکمل استفاده کند. تنها در آن زمان است که زندگی انسان از نظم و هماهنگی برخوردار می‌شود؛ زیرا وقتی مثبت و منفی در حالتی از تعادل و توازن قرار گیرند، درهای ماوراء به روی انسان گشوده شده و او با ناشناخته‌ها آشنا می‌شود، آن‌گاه گل طلایی شکفته می‌شود (اوشو، ۱۳۸۳ الف، ص ۳۱).

آرمان انسانی از نظر اوشو

«آنچه را که هستی بپذیر، آرمان خلق نکن» (اوشو، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۹). اوشو معتقد است: زمانی که انسان به دنبال آرمان خود حرکت می‌کند، نقص و کمبود را در وجود خود پذیرفته است و اصولاً آرمان‌ها نابودکننده آن چیزی است که تعبیر به «کمال» می‌شود. درحالی‌که اگر وجود خود را بپذیرد، دیگر نقصی در او نیست. از این رو، انسان با پذیرفتن همه نقایص و کاستی‌های خود، به کمال دست پیدا کرده است. او معتقد است: زمانی که آرمانی داشته باشی تا برآورده سازی، هرگز در راحتی نخواهی بود، هرگز در وطن نخواهی بود، و

هرگز نمی‌توانی رضایت داشته باشی. به گفته او: «کمال چیزی نیست که در آینده به آن دست بیایی، چیزی است که همیشه با خودت حملش کرده‌ای، کمال ذات و طبیعت تو است (اوشو، ۱۹۹۹م، ص ۲۹).

او معتقد است که انسان برای اینکه به شکست نرسد، باید خود را همان‌طور که هست، بپذیرد، بی‌قید و شرط. در غیر این صورت، انسان به دنبال تغییر برمی‌آید، نه تحول و تلاش برای تغییر یک کار احمقانه است که شکست به دنبال دارد. «یک چیز از من بیاموزید: پذیرش تمام را (Total Acceptance) و پذیرش تمام، به خودی خودش سبب تحول خواهد شد: زیبایی آن در همین است. وقتی که خودت را بپذیرفتی، شروع به حرکت می‌کنی، نه اینکه فشار بیاوری، نه اینکه بجنگی، با زندگی جاری می‌شوی» (اوشو، ۲۰۰۴م، ص ۳۰).

اوشو تلاش برای کامل شدن را یک وسواس ذهنی می‌پندارد که تنها دغدغه و تشویش روانی را به دنبال دارد و موجب روان‌پریشی انسان‌هاست. او زندگی انسان را مانند یک تابلو طولانی نقاشی می‌داند که هیچ‌گاه تابلو تکمیل نمی‌شود. از این رو، انسان‌ها در زندگی به کمال دست نمی‌یابند و تلاش برای دستیابی کمال کار بیهوده‌ای است. اوشو در خاطراتش می‌گوید:

روزی میهمان یک ماهاراجه بودم و او قصرش را به من نشان می‌داد، کاخی بسیار زیبا بود. او در یک مکان خاص ایستاد و گفت: می‌بینی؟ در آنجا یک دیوار بود که ناتمام مانده بود. گفتم: چرا آن را ناتمام گذاشته‌ای؟ گفت: این قصر را پدر بزرگم ساخته و در خانواده ما سنتی وجود دارد که هیچ چیز نباید کامل باشد. چیزی باید ناقص بماند تا نسل‌های بعد به یاد بیاورند که زندگی اجازه کمال نمی‌دهد. تابلویی که من شروع کرده‌ام ناقص خواهد ماند، با وجودی که من می‌کوشم آن را کامل کنم، ولی طبیعت جهان هستی چنین است که نمی‌تواند کامل باشد (همان، ص ۵۷).

با این توصیفات اوشو، می‌توان گفت: وی انسان را فاقد هرگونه هدفی می‌داند که او را به کمال واقعی‌اش می‌رساند. درحالی‌که آرمان‌گرایی حقیقی، انگیزه‌ای برای کسب ارزش‌ها و کمالات الهی در زندگی است.

مصدق (شخصیت) انسان آرمانی

اوشو در انسان‌شناسی خود، آرمانی را تداعی می‌کند که همه توصیه‌ها و دستورالعمل‌ها برای رسیدن به آن ختم می‌شود. در واقع، او با تعیین مصداق انسان کامل، به معرفی الگویی برای پیروان خود می‌پردازد و سعادت و تکامل بشر را در گرو رسیدن به آن می‌داند. در مکتب اوشو، انسان ایده‌آل ترکیبی از جسمانیت و روحانیت است که دو بعد عالم انسانی را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، مادی‌گرایی و روح‌گرایی در این نگرش پیوند می‌خورند و انسان متعادل از هر دو جنبه را شکل می‌دهند.

اوشو از یک‌سو، نمی‌خواهد خوش‌گذرانی‌ها و لذایذ و بهره‌وری‌های مادی انسان را سرکوب کند و از

سوی دیگر، منکر ساحت روحانی انسان نیست. از این رو، هر دوی اینها را در حد کمال می‌پذیرد؛ یعنی انسانی که دنبال هوس‌رانی و گذراندن به شهوت‌رانی است، همو بدون هیچ تناقضی می‌تواند کمالات معنوی خود را از طریق ریاضت به دست آورد. او آرمان خود را به گل زیبایی تشبیه می‌کند که از لجن‌زار سر بر آورده و در آن رشد و نمو پیدا کرده است (همان، ص ۲۶). از این رو، در نگاه وی انسان زمانی به رشد و شکوفایی می‌رسد و حقیقت وجودی‌اش کشف می‌شود که در میان هوا و هوس نفسانی‌اش رشد کند. تنها زمانی می‌تواند به بُعد برتر زندگی صعود کند که بُعد پست را پشت سر گذاشته باشد. از منظر او، پاداش رسیدن به مرتبه برتر زمانی حاصل می‌شود که رنج و عذاب و لذت‌ها و خوشی‌های مرتبه پست، تجربه و پشت سر گذاشته شده باشد. مثال معروف اوشو در این مورد، تشبیه انسان به گل نیلوفر است که در فرهنگ هندی نماد تقدس و پاکی است. همان‌طور که نیلوفر آبی، پیش از شکوفا شدن، باید از میان مرداب بگذرد، لجنی که نیلوفر آبی در آن رشد می‌کند، به‌مثابه همین دنیاست. او می‌گوید: «تخم نیلوفر آبی اگر بخواهد به شکل نیلوفر آبی شکوفا شود، باید در لجن بیفتد، باید این دوگانگی و تضاد را تجربه کند. بدون تجربه این دوگانگی و زندگی در لجن، نیل به فراسو ممکن نیست» (همان).

اوشو این آرمان را در دو شخصیت اسطوره‌ای ترسیم می‌کند که یکی، سمبل زیاده‌خواهی، شهوت و شادمانگی است، و دیگری، اسوه زهد و ریاضت که جمع بین آن دو، انسان ایده‌آل از منظر اوشو است. از نگاه او، زوربا نماینده غنای زندگی بیرونی است، و بودا نماینده غنای باطنی. در اینجا به توضیح هریک از این دو شخصیت اسطوره‌ای اوشو می‌پردازیم و انسان آرمانی از منظر وی را شرح می‌دهیم:

زوربای یونانی

زوربا در افسانه‌های قدیمی نام یک فرد یونانی تبار و بسیار خوش‌گذران بود که هیچ اعتقادی به عالم ماوراء نداشت. وی همه چیز را در دنیای مادی و زمینی تصور می‌کرد. او دائم به لذایذ دنیوی و عیش و نوش خود می‌پرداخت و زندگی افراطی از خوشی بی‌حد و مرز داشت. اوشو در حالی زوربا را شخصیتی جذاب معرفی می‌کند، که معتقد است: او انسان کامل و مطلوب وی نمی‌باشد، بلکه او فاقد جنبه دیگری است که اوشو از آن تعبیر به «زهد» و «معنویت» می‌کند. «زوربا شخصیتی است بسیار جذاب، ولی یک چیزی کم دارد زمین از آن اوست، ولی از آسمان محروم است. او زمینی است، ریشه‌دار همچون یک سرو ستبر، ولی فاقد بال است. او نمی‌تواند به آسمان پر بکشد. او ریشه دارد ولی بال ندارد» (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

اوشو عیاشی و هرزگی زوربا را یکی از لوازم زندگی دنیا می‌داند که شرط لازم برای رسیدن به انسان ایده‌آل اوست، اما شرط کافی نیست؛ زیرا بهره‌وری از لذایذ دنیوی روزی پایان می‌پذیرد و خستگی و تکرار به دنبال دارد. از این رو، وی برای برون‌رفت از این ملالت، کمی ریاضت و زهد را توصیه کرده، معتقد است: جنبه معنوی و روحانی انسان با آن قابل دستیابی است و مکمل بعد زمینی انسان‌هاست. او می‌گوید:

خوردن و نوشیدن و از لذت‌های دنیوی بهره بردن، فی‌نفسه کاملاً خوب است و کار نادرستی به‌شمار نمی‌آید، ولی کافی نیست. این نوع زندگی به زودی خسته‌کننده می‌شود. آدم که نمی‌تواند برای همیشه بخورد و بنوشد و عیاشی کند، چیزی نمی‌گذرد که این خوش‌گذرانی‌ها جای خود را به غم‌گذرانی می‌دهد، چون که تکراری می‌شود. کسی که از ادامه این نوع زندگی دائماً خرسند باشد، بسیار سبک‌مغز است (اوشو، ۲۰۰۴م، ص ۲۶).

بودای زاهد

بودا از نگاه اوشو، شخصیت به اشراق رسیده‌ای است که جنبه روحانی خود را به حد کمال رسانده و با ریاضت و عزلت‌نشینی به مقام زهد و آگاهی دست یافته است. از نظر بودا، راه صحیح زندگی به مراقبه نشستن، نظاره‌گر بودن و عدم حرکت است.

بودا یک ابر بشر است. کسی در این باره تردید ندارد، اما او بعد انسانی را از دست می‌دهد. او فوق طبیعی است. او از زیبایی فوق طبیعی بودن برخوردار است، اما زیبایی زوربای یونانی را فاقد است. زوربا بسیار دنیوی است. دلم می‌خواهد تو هر دوی اینها باشی زوربا و بودا (اوشو، ۲۰۰۱م، ص ۱۳).

اوشو خود را جانشین بودا دانسته، معتقد است: پس از بیست و پنج قرن میزبان بودا شده است. اوشو حتی معتقد است: روح بودا در کالبد او وارد می‌شود و در این دوره زندگی، اوشو روح بودایی دارد. «من در وجود خودم یک بودا هستم و واژه بودا در انحصار هیچ کس نیست» (اوشو، ۱۳۸۱ب، ص ۲۲۱).

اوشو، بودا را عارفی می‌داند که توانسته با رنج و تلاش، به جنبه روحانی انسان دست یابد. گرچه بودا را نمی‌توان مظهر کامل انسان آرمانی اوشو دانست؛ زیرا به گفته او، بودا یک موجود کامل نیست. ولی در عین حال، وی بودا را شروع خوبی برای انقلاب درونی می‌داند؛ زیرا بودا بیانگر جنبه آسمانی انسان است که در مکتب اوشو، زهد بودایی با مراقبه به دست می‌آید. او در جای دیگر، در مورد نقش بودا اینچنین می‌گوید: «من عاشق بودا بوده‌ام، درست همان‌طور که عاشق مخترع گاری بودم. این یک انقلاب بود. بودا شروع یک انقلاب بود، ولی فقط شروع نه پایان» (اوشو، ۱۳۸۱ب، ص ۲۲۰).

البته شروع و انقلاب درونی، به معنای زهد پیشه ساختن نیست، بلکه او معنویت بودا را برخاسته از طبیعت زوربا می‌داند که در بودا حلول کرده است و به تکامل و یکی شدن نائل آمده است. در آخر

اوشو به مریدان خود توصیه می‌کند که ابتدا مانند زوربا باش، گلی متعلق به زمین و از این طریق ظرفیت بودا شدن را به دست بیاور، گلی متعلق به آن دنیا، ن دنیا آن این یکی پنهان است، این دنیا تجلی آن دنیاست، و آن دنیا جزء نامتجلی این دنیا (اوشو، ۲۰۰۴م، ص ۲۶). اوشو روش زهد بودایی را از طریق مراقبه دست‌یافتنی می‌داند که در اینجا به بیان آن می‌پردازیم:

مراقبه

اوشو مراقبه‌هایی را برای رسیدن به کمال انسانی توصیه می‌کند که شیوه‌های اجرایی مراقبه وی، برگرفته از اندیشه یوگای هندی است که در میان ادیان و تمدن‌های کهن جهان، مراقبه با تکنیک‌های مختلف مورد استفاده بوده است. وی معتقد است: مراقبه (تخلیه کامل ذهن؛ نه تمرکز)، کلید دریافت حقیقت است و همه روشن‌دلان تاریخ از همین مسیر، به مقصد رسیده‌اند. از نظر او، انسان مراقبه‌گر به هستی پیوسته است، خودآگاهی‌اش به اوج شکوفایی رسیده و در همه‌جا گسترده است. اوشو مدعی است: تنها راه سعادت و تکامل بشر، در گرو انجام تمرین‌های مراقبه است. از این‌رو، فقدان مراقبه را نیستی جهان هستی تعبیر می‌کند.

اکنون علم به مراقبه‌گران بزرگی نیاز دارد، وگرنه این کره خاکی محکوم به نابودی است. اینک علم به افرادی احتیاج دارد که بتواند اذهان خود را به کار گیرند. کسانی که مالک وجود خویش‌اند. کسانی که قادرند علم را به شیوه‌ای خودآگاهانه به کار گیرند. در غیر این صورت، ما در مرز یک خودکشی جهانی به سر می‌بریم (اوشو، ۲۰۰۴م، ص ۲۰۵).

اوشو، دوازده نوع مراقبه را ابداع و توصیه می‌کند که همه آنها زمینه‌ساز و ابزاری برای رسیدن به عشق و آگاهی است. او معتقد است: مراقبه تنها آماده‌سازی است، فقط وسیله و راه است. عشق هدف است، عشق مقصد است - پس خوب بدانید - مراقبه‌ای که از آن عشق جاری نشود، هنوز نفس را در خودش پنهان دارد (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰).

از اینجا روشن می‌شود که او مراقبه را راهی برای وصول به آرمانی می‌داند که او در عشق و شادمانی به دنبال آن است. از این‌رو، در مراحل بالای مراقبه او، عشق به صورت جنسی درمی‌آید که به گفته او، آمیزش جنسی بزرگ‌ترین هنر مراقبه است. وی که یکی از مروّجان مراقبه سکس است، در این باره می‌گوید:

آمیزش جنسی بزرگ‌ترین هنر مراقبه است. این پیشکش تانترا به دنیاست. پیشکش تانترا از همه عالی‌تر است؛ زیرا کلیدهایی را در اختیار شما قرار می‌دهد که از پست‌ترین به والاترین استحالته پیدا می‌کنی. کلیدهایی را در اختیار شما قرار می‌دهد که لجن را به نیلوفر آبی بدل کنی (اوشو، ۱۳۸۲الف، ص ۲۴۰).

زوربای بودا zorbaye booda

اوشو بعد از پذیرفتن زهد بودا/ و لذت‌گرایی زوربا، تصویر خویش از انسان ایده‌آل امروزی را زوربای بودا می‌نامد و ترکیب بین این دو شخصیت را ترکیب غایی خویش می‌داند. در عین حال، معتقد است: هریک از آن دو دارای نقایصی است که در سایه اتحاد و ترکیب آنها، شخصیت کامل به وجود می‌آید. اوشو بین بودا/ و زوربا هیچ تضادی نمی‌بیند و آنها را همچون دو نیمه جدانشدنی می‌داند که انسان برای رسیدن به نقطه ایده‌آل خود، باید از هر دو بهره‌گیرد و در درون خویش پیاده کند، وگرنه به مطلوب دست پیدا نخواهد کرد. او در این باره می‌گوید:

من می‌خواهم مردم دو بال سالم داشته باشند. اینها با هم مخالف نیستند، آنها از هم حمایت می‌کنند. تو نمی‌توانی با یک بال پرواز کنی. تو به دو بال نیاز داری، بیرون و درون، ماده و روح، شهود و غیب. بودا فقط نیمی انسان است. من می‌خواهم شما انسان تمام (Whole man) باشید» (اوشو، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۲۳).

اوشو در توصیف انسان آرمانی خویش چنین می‌گوید: (زوربای بودا) او هم خواهش جسم را می‌شناسد و هم اشتیاق روح را؛ آمیزه‌ای است از جسمانیت محض و روحانیت ناب. او تن خویش را قدر می‌داند و هرگز لذات تن را انکار نمی‌کند. با وجود این، خود آگاه است و اهل شهود و سلوک. او بصیرت مسیحا را دارد و شور/پیکور را. به عقیده اوشو زوربا از دل بودا خارج می‌شود که معجونی از باورها و اندیشه‌های بودایی، به معنی الگوی ملکوت و رهبر طریقت و جسم زوربایی به معنی زمینی، حدواسط قطب‌های مختلف و متضاد عالم است.

در نگاه اوشو، شکاف و گسست بین این دو الگوی، شخصیتی است که موجب شده انسان‌ها راه کمال و سعادت را گم کنند و در سرگردانی و حیرت بمانند. درحالی‌که با دو بخش کردن انسان است که ریاضت در مقابل لذت، زهد در مقابل شادمانی، قدیس در مقابل گنهکار، اخلاق در مقابل ضد اخلاق قرار می‌گیرد.

اوشو با ارائه این الگو، درصدد است تا با یکپارچه کردن درون، از تشویش‌های روانی و نبرد درونی افراد بکاهد؛ زیرا مفهوم پاره پاره انسان، سلامت و کمال را از آدمی می‌گیرد و هر پاره او، علیه پاره دیگر اعلام جنگ می‌کند. آن‌گاه پاره‌ای که در این جنگ شکست خورده است، منتظر فرصت می‌ماند تا راه‌ها و ابزار برای انتقام‌گیری فراهم بیاورد. در این صورت، انسان به عرصه نبرد بی‌امان دو پاره متخاصم وجود خود تبدیل می‌شود. او با نگرشی دوبعدی، انسانی به ظاهر متعادل را معرفی کند که با پیوند بین دو بعد، انسان نوینی متولد می‌شود.

نقد و بررسی

۱. تفسیر اوشو از کمال و آرمان انسانی

در دیدگاه/اوشو، کمال به معنای هدایت و از بین بردن رذایل درونی نیست، بلکه نقایص و کاستی‌ها، همان کمالی است که انسان با آنها رشد پیدا می‌کند و با پذیرش آنها، به تعالی می‌رسد. اوشو، در تعبیرات خود از یکسو، ادعا می‌کند که درصدد شناساندن انسان کامل است. از سوی دیگر، به کمال رساندن انسان را نفی می‌کند. این تعبیر او بیان‌کننده نوعی تناقض درونی در ساختار گفتار اوست که معمولاً در سخنان او به وفور این‌گونه موارد ضد و نقیض یافت می‌شود. انسان آرمانی نزد وی، انسانی پر از نقایص درونی است که به دنبال منافع خویش به راه افتاده و به چیزی جز لذت‌های خود نمی‌اندیشد. به هر حال، این ابهام در کلام/اوشو وجود دارد که آیا کمال انسان، امری ممکن است تا به سوی آن حرکت کنیم، یا ممکن نیست؟ آیا ما نقص‌هایمان را بپذیریم و از آنها لذت ببریم یا در برطرف کردن آنها تلاش کنیم؟ بر اساس تبیین اول/اوشو، چنانچه در بر طرف کردن نقص‌ها تلاش کنیم، کار بیهوده‌ای انجام داده‌ایم.

همچنین، با جست‌وجو در کلام/اوشو، می‌توان فهمید که مراد وی از کمال، رشد ارزش‌های والای انسانی نیست؛ زیرا او پذیرش و بارور کردن نقایص را کمال می‌داند. از سوی دیگر، وی آرمان‌خواهی انسان‌ها را زیر سؤال برده، و سرکوب می‌کند و اصولاً حرکت و تلاش در جهت دستیابی به آرمان‌ها را - که همان کسب فضائل اخلاقی و به دست‌آوری ارزش‌های متعالی است - کار بیهوده‌ای می‌داند که نتیجه‌ای ندارد. درحالی‌که از ویژگی‌های یک مکتب، ترسیم ایده‌های آرمانی مطابق با واقع است تا رسیدن به ایده‌آل و مطلوب را هموار کند. آرمان‌ها در جهت منافع بشری تعریف می‌شوند تا انسان‌ها برای دستیابی به آنها درصدد محقق ساختن آنها برآیند. آرمان انسان‌ها در برای رسیدن به سعادت و کمال می‌باشد؛ زیرا همه انسان‌ها به دنبال کمال و سعادت هستند. اما باید توجه داشت در اینکه چه چیزی برای انسان کمال یا سعادت است، اختلاف‌نظر دارد. کسانی که زندگی را جز زندگی مادی دنیایی نمی‌دانند و مردن را نابودی تلقی می‌کنند، کمال و سعادت خود را خوش‌گذرانی در این عالم خواهند دانست. درحالی‌که/اوشو، آرمانی غیر از توجه به مشتهیات نفسانی و درک لذات حیوانی نمی‌داند. از این‌رو، با ایجاد هرگونه انگیزه‌ای برای رسیدن به کمالات انسانی مخالف می‌باشد.

۲. نقد شخصیت زوربای بودا

انسان آرمانی در مکتب/اوشو، از مصداق عینی برخوردار است و در یک فرد تشخیص دارد که/اوشو آن را زوربای بودا می‌نامد؛ شخصیتی که دارای دو جنبه متضاد درونی است و از شخصیت بودا/ و زوربای

یونانی الهام می‌گیرد؛ زهد درون که تمنای شهوت و هوس دارد، نه برای این است که به امیال شهوانی جهت دهد و از زیاده‌خواهی‌اش بکاهد، بلکه برای این است که لذت‌خواهی افراطی را فزونی دهد و به حد مطلوب خود، که رضایت نفسانی است، برساند. درحالی‌که امیال شهوانی و هوس‌های حیوانی، هرگز پایانی ندارد و با دامن‌زدن به آن، شعله آن بیشتر و بیشتر می‌شود. /وشو، از زهد و ریاضت، که او آن را مراقبه می‌خواند، انسانی را می‌سازد که شهوت و هوس‌ها در صدر یک نظام و چارچوبی قرار می‌گیرد که همه آنها، در پی ارضای نفس و شادخواری انسان شکل گرفته است. در واقع او با این نگرش، زهد بودا را نه از جهت اینکه خویشتن‌داری از شهوات و لذات حیوانی کار ارزشی و لازم به حساب می‌آید، بلکه زهد بودا را برای رام کردن نفس سرکش حاصل از زیاده‌خواهی افراطی می‌طلبد که زوربا در آن غرق شده است. به عبارت دیگر، زهد در اینجا کناره‌گیری و ترک بهره‌وری از لذات مادی و جنسی نیست، بلکه زهد، کسب مهارت کنترل و تمرکز بر شهوات و نیروی جنسی است که موجب بهره‌وری بیشتر از لذات و هیجانات شهوانی می‌شود که به وسیله مراقبه‌های چندمرحله‌ای، شخص را برای ارگانسیم جنسی آماده می‌کند.

او در پیوند درون و بیرون، به دنبال انسان نوینی است که بهره‌مندی‌های دنیوی را فراهم آورد. ازاین‌رو، اگر او دم از روحانیت و سلوک معنوی انسان می‌زند، ادعایی بیش نیست. بنیاد آموزه‌های او، اثبات انسان نوینی است که موجودی طبیعی نیست. از نظر او، محصول انسان نوین، ترکیبی است از زوربای یونانی و گوتاما بودا، که انسان نوین (زوربای بودایی) است. ازاین‌رو، در نگاه /وشو هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان اصل قرار می‌گیرند و انسان آرمانی، کسی است که هر دو جنبه وجودی‌اش را به حد کمال برساند. حال آنکه اسلام انسان را دارای دو بعد روحانی و جسمانی می‌داند که پرداختن به هر دو ضروری است. یکی، سازگار و متناسب با عالم بالا و ملکوت و یکی، از عالم خاک و ناسوت و هم‌شان با خاک. اما این دو حقیقت، همسان و مساوی نیست و با در نظر گرفتن هر دو بعد جسمانی و روحانی، بعد روحانی انسان اصل قرار می‌گیرد و نیازهای مادی انسان‌ها، بر اساس حقیقت روحانی تنظیم می‌یابد. اسلام، انسان را دارای دو حقیقت همسان و مساوی نمی‌داند، بلکه یکی را اصل و دیگری را فرع قرار داده است.

۳. نقد مراقبه‌های اوشو

در مکتب /وشو، مراقبه به خدمت گرفته می‌شود تا فرد مسائل پیرامون خود را به فراموشی بسپارد. ازاین‌رو، هنگامی مراقبه کامل صورت می‌گیرد که فرد در بی‌ذهنی کامل به سر برد. این یعنی از کار

افتادن ذهن و خرد که او برای انسان آرمانی خویش در نظر می‌گیرد. به راستی آیا می‌توان انسان کامل را بدون خرد و عقل در نظر گرفت؟ آیا انسان می‌تواند بدون تفکر و تعقل، به تعالی و رشد دست یابد؟ در این صورت، فرق بین حیوان و انسان چیست؟

اوشو، مراقبه را پاسخی به نیازهای مهم بشری توصیف می‌کند، اما همه نیازهای بشر را در امور جنسی و هوس جسمی خلاصه می‌کند. او در جایی مراقبه خویش را مراقبه هستی توصیف می‌کند، اما مراقبه‌های او همه در راستای رسیدن به انزال و ارگاسم جنسی است که برخاسته از شهوت و هوس است. بنابراین، می‌توان گفت: مراقبه او مراقبه هوس است، نه مراقبه هستی که او دم از آن می‌زند. از این رو، همه چیز را از منظر این هوس‌ها در حال تغییر و رنگ عوض کردن می‌بیند و روابط عشقی نیز از این قاعده مستثنا نیست. آنچه اوشو در مقام ابداع توانست انجام دهد، این است که عشق جنسی و مراقبه را به هم آمیخته، ترکیبی از این دو را برای رسیدن بشر دنیایی به مطلوب و آرمان خویش ارائه بدهد.

اصولاً افکار او در این رابطه، تحت تأثیر مذهب تانتراست که به مسائل جنسی و عشق اهمیت زیادی می‌دهد. وی معتقد است: گزینه جنسی را نباید سرکوب کرد، بلکه باید به دقت‌ترین وجه به اظهار آن پرداخت و در ارضای آن کوشید (اوشو، ۱۳۸۳، ص ۶۱). در سخنان دیگر اوشو، مراقبه چیزی جز سکس و امور جنسی نیست؛ چرا که به نظر اوشو در واقع سطح اول عشق سکس و انزال است، و سطح چهارم آن، مراقبه‌ای است که همه هنر آن، آمیزش جنسی است. در نتیجه، سطوح عشق چیزی جز سکس و انزال نیست! او در بحث از عشق، که کمال انسان را در پیاده کردن عشق در وجود انسان می‌داند، تعالی آن را از طریق سکس می‌پندارد. از این رو، تعبیر وی در مورد عشق جابه‌جایی الفاظ است (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۸۶).

۴. انسان خدایی با طعم معنوی

اوشو، با توجه قرار دادن خواسته‌های بشر امروزی و کام‌جویی‌های متنوع و لذت‌های پایان‌ناپذیر بشر، انسان ایده‌آل را در برآوردن تمایلات و آرزوهای درونی او می‌جوید. بر این اساس، همه امور توسط انسان ارزش‌گذاری می‌شود و ایمان الهی هیچ جایگاهی ندارد. در این اندیشه، اصالت دادن به انسان و خواسته‌های او در برابر اصالت خداوند و اراده مطلقش و کسب بیشترین خیر در دنیا، بالاترین هدف انسان است. این نگرش، درصد حذف هرگونه اندیشه ماوراءالطبیعی، و حیانی، و دین الوهی است که اندیشه‌ها و رویکردهای الهی را به عنوان بزرگ‌ترین مانع جدی بر سر راه ارزش‌های انسانی می‌بیند. این نگرش، ناشی از توجه بی‌حد و حصر و افراطی به شأن و منزلت انسانی، نادیده‌انگاشتن کاستی‌ها و محدودیت‌های انسانی است که خود را به جای خدا می‌نشانند. به گونه‌ای که خود خدایی، جایگزین انسان‌مداری شود.

او معنویت بود/ را برخاسته از طبیعت زوریا می داند که در بودا حلول کرده است و به تکامل و یکی شدن نائل آمده است. معنویت مورد ادعا/وشو، روی آوردن به خدا و محور ساختن او در اندیشه و رفتار نبود، بلکه سامان بخشی معنویتی بر محور انسان می باشد که این نوع معنویت، لازمه اش اعتقاد به خدا نیست و منهای خدا، منهای عبودیت شمرده می شود. او در بحث از انسان آرمانی، خواسته های انسان را در حد حیوان تنزل می دهد و همه چیز را در راه رسیدن به منافع مادی انسان جایز می داند. در نگاه او، حتی همجنس بازی برای رسیدن به لذت و آرامش درونی توصیه می شود. مراقبه های پیشنهادی در راستای رسیدن به ارگاسم جنسی قرار می گیرد. بعد روحانی در انسان در نگاه/وشو، عبارت از رسیدن به شادکامی است. از این رو، اگر او دم از زهد و آگاهی و تقوا می زند، مقصد رشد ارزش های اخلاقی در انسان نیست؛ زیرا او ارزش را بر محور تمنیات درونی انسان می داند و چیزی ارزش گذاری می شود که انسان از آن لذت ببرد.

انسان آرمانی در مکتب/وشو، به عنوان انسان آزادی معرفی می شود که از هر قید و بندی رهاست. این اعتقاد، از آنجا نشأت می گیرد که انسان آزاد به دنیا آمده است و باید از هر قید و بندی، جز آنچه خود برای خود تعیین می کند، آزاد باشد. او انسان خدایی را به جای انسان مداری می گذارد. با این کار، خدا را ساخته و پرداخته ذهن بشری می خواند که انسان ها همواره با یاد آن، خود را مشغول کرده اند. او در مورد تصویری که از خدا در انجیل آمده و تصویری که بشر از خدا ساخته، چنین می گوید:

انجیل می گوید که خدا انسان را طبق تصویر خودش آفرید. واقعیت درست عکس این است: انسان خدا را بر اساس تصویر خودش آفریده است و انسان کوشیده تا تصویر خدا را پالایش دهد و انواع توضیحات مسخره را در موردش پیدا کند» (وشو، بی تا)ب» فصل اول).

وشو، گاهی سالک طریق را که به رشد و به کمال مراقبه رسیده، خدا می داند(وشو، ۱۳۸۵ج، ص ۶۲). گاه تک تک انسان ها را خدا پنداشته، می گوید: «همه خدا هستند. هیچ کس نمی تواند غیر از این باشد»(وشو، ۱۳۸۲ب، ص ۱۱۱). یا اینکه می گوید: «تو در واقعیت یک خدا هستی»(وشو، ۱۳۸۳ب، ص ۹۹). و گاه از اساس منکر وجود هر نوع خدایی شده و آن را زائیده ذهن انسان ها می داند: «هستی دم دست توست و خدا فقط در ذهنت وجود دارد. یک مفهوم است و وجود عینی ندارد»(وشو، بی تا)الف، فصل ۱، ص ۲).

گاهی هم دم از خدایی بزرگ می زند که همه جا حتی درون بت ها هست، اما درون معبدها نیست؛ چراکه به عقیده/وشو، معابد به دست انسان ها ساخته شده اند. چگونه این تعارض ممکن است؟ مگر بت ها ساخته دست غیر انسان اند؟! چگونه خدایی که درون بت تراشیده دست انسان هاست، در معبدها راهی ندارد؟!

البته معنای این سخن آن نیست که این فرقه‌ها را بی‌خدا بدانیم، بلکه سخن از محوریت انسان به جای خداست که در برخی فرقه‌ها، این محوریت تا آنجاست که خدا در وجود انسان تعقیب می‌شود و او به خدایی می‌رسد. محور بودن انسان در معنویت‌گرایی‌های نوپدید، مقتضی خارج شدن خدا از غایت و هدف حرکت‌های باطنی است، نه تنها در مکتب/اوشو، بلکه در آموزه‌های بسیاری از فرقه‌های معنویت‌گرای غیردینی، حتی سخنی از خدا و حرکت به سوی او نیست؛ زیرا هدف از حرکت، رسیدن به توانایی‌های کشف‌نشده انسان، آرام گرفتن، درمان دردها و رهایی از رنج‌های بیرونی و درونی و جایگزین کردن شادمانی با آن است که این اهداف هم به ادعای آنها، بدون اعتقاد به خدا و پیامبران و فقط با ماوا گزیدن در درون خود، قابل تحصیل است.

انسان آرمانی در مکتب اسلام

با بررسی انسان آرمانی در مکتب/اوشو، اینچنین به دست می‌آید که مراد از انسان آرمانی در این‌گونه جنبش‌ها، همان انسان‌محوری [به جای خدامحوری] است که آدمی را محور و اساس همه‌چیز و اومانسیم را تنها راه تأمین سعادت و کمال بشر معرفی می‌کند به گونه‌ای که خدا را به دست فراموشی سپرده، انسان خدایی را به جای آن نشانده، انسان آرمانی شأن خدایی پیدا می‌کند. ولی این سعادت از دیدگاه اسلام، در مسیر رشد و تعالی ارزش‌های والای انسانی نیست. درحالی‌که در آموزه‌های ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، انسان جز با خدامحوری و پیوند با مبدأ آفرینش به حیات حقیقی و انسانی و جایگاه برجسته و ممتاز خویش دست نمی‌یابد. آفرینش و طبیعت انسانی به گونه‌ای است که جز در پرتو هدایت الهی، استعدادها و توانمندی‌هایش شکوفا نمی‌شود. انسان کامل اسلام، انسانی است که زندگی او در تمامی ابعاد، کامل و شایسته باشد. همه ارزش‌های انسانی، هماهنگ با هم در او رشد کرده باشد؛ زیرا کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی انسان با داشتن همه استعدادهای گوناگون، آن‌گاه انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در یک وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۲۸-۳۰). پرداختن افراطی به یک ارزش و بی‌توجهی به سایر ابعاد و ارزش‌ها، سبب در جا زدن، انحراف از صراط مستقیم و در نهایت، موجب گمراهی و انحراف انسان از مسیر کمال حقیقی می‌شود. به عبارت دیگر، انسان کامل اسلام با مقدم کردن خواسته‌های الهی، بر خواسته‌های انسانی، به تقویت و رشد جنبه‌های فراحوانی، در بعد شناختی و ادراکی و در جنبه گرایش‌های متعالی و فطری می‌پردازد که این به کمال رساندن، جنبه‌های فراحوانی و در نتیجه،

مبدل شدن انسان طبیعی به انسان فطری، موجب می شود که همه جنبه های حیوانی و غریزی بشر به کنترل او درآیند و به کمال مطلوب خویش برسد. در حالی که در مکتب /وشو، نفی فطرت و حرکت به سوی غریزه، ترسیم کننده آرمان انسانی و مفهوم بخش حیات بشری است. همین دنبال روی غریزه است که انسان را به خودمحوری و رویگردانی از خداوند متعال می کشاند. نکته اساسی در اینجاست که این خدامحوری در اسلام، در مقابله با خودمحوری است که در مکتب /وشو است. در خودمحوری انسان، دیگر خبری از خدا و اطاعت از او نیست، بلکه آنچه مورد توجه قرار می گیرد، خواسته های درونی و مشتیهات نفسانی است. در این اندیشه، اگرچه انسان با محور قرار گرفتن، شخصیت و شکوفایی کامل را خواستار است، اما آن را در امیال و هوس های زودگذری جست و جو می کند که جزء سقوط و هلاکت چیزی را به همراه ندارد. بر همین اساس، ارزش همه چیز بر محور خواست انسان استوار است. خدا به اندازه موجود ساخت ذهنی تنزل می یابد.

از منظر قرآن و روایات، عامل به حرکت درآورنده انسان در مسیر خیر و شر، گرایش تکوینی کمال خواهی و خداخواهی اوست که در ذات و سرشت انسان نهاده شده است. اگر این نیرو، در مسیر صحیح هدایت قرار نگیرد، بی شک در مسیر متخالف و متضاد آن قرار می گیرد که یکی، در مقصد خداخواهی است و دیگری، در مقصد خودخواهی؛ پایان یکی بهشت و رحمت و غایت دیگری دوزخ و غضب است. پیمودن یک مسیر فضیلت و ارزش و پیمودن دیگری رذیله و ضدارزش. در حالی که در مکتب /وشو، انسان نه تنها در جهت رشد ارزش ها و فضائل روحی انسانی حرکت نمی کند، بلکه در جهت مخالف آن گام برمی دارد و با حرکت قهقرای، به رشد غرائز حیوانی و هوس های درونی دامن می زند. از این رو، به یک جنبه انسانی که طبیعت جسمانی را در بردارد، اهمیت داده می شود.

اسلام، کمال و به فعلیت رساندن توانایی های عالی انسان را کانون توجه جدی قرار داده، انسان کامل را قطب و محور هستی معرفی کرده است و انبیاء را، که کامل ترین انسان ها هستند، مأموران الهی برای شکوفا ساختن استعداد های مثبت در بین بشریت معرفی کرده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ اوست آنکه در میان بی سوادان فرستاده ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالْبَلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خ ۱)، پس خداوند

رسولانش را بر انگیخت، و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان گسیل داشت، تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند، و نعمت های فراموش شده او را به یادشان آرند و با ارائه دلایل بر آنان اتمام حجت کنند، و نیروهای پنهان عقول آنان را بر انگیزانند. براین اساس، هدف خلقت انسان از دیدگاه اسلام، شکوفا کردن و رشد دادن جوهر وجودی انسان، به واسطه طاعت و تکامل روحی وی بیان گردیده است (ذاریات: ۴۲). قرآن کریم، معنای اخیر را مقام جانشینی خدا و «خلیفه‌اللهی» در روی زمین دانسته است (بقره: ۳۰).

فطرت؛ آرمان انسانی

آدمی موجودی هدف‌دار، آرمان‌خواه، کمال‌طلب، زنده و پویا است. به گفته شهید مطهری: انسان موجودی است ارزجو، آرمان‌خواه، و کمال مطلوب‌خواه، آرمان‌هایی را جست‌وجو می‌کند که مادی و از نوع «سود» نیست، آرمان‌هایی که تنها به خودش و حداکثر همسر و فرزندانش اختصاص ندارد. عام و شامل و فراگیرنده همه بشریت است، به محیط و به منطقه خاصی از زمان محدود نمی‌گردد. انسان آنچه‌آن «آرمان‌پرست» است که احياناً ارزش عقیده و آرمانش فوق همه ارزش‌های دیگر قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۲).

گرایش به کمال، که از سوی خداوند سبحان در انسان به ودیعه نهاده شده، بخشی از وجود انسان را که در قرآن کریم به «فطرت» تعبیر شده است، دربرمی‌گیرد که به گرایش‌های الهی و مقدس در انسان اشاره دارد. از نظر قرآن، شکوفایی این بُعد موجب تکامل انسان به صورت مرحله‌ای (مجادله: ۱۱) و رسیدن به مقام جانشینی و خلیفه‌اللهی و مقام معلمی فرشتگان می‌شود (بقره: ۳۳). به عبارت دیگر، آرمان انسان همان «عطش‌ها و خواست‌های فطری» است که مبنای «دین الهی» می‌باشد. «انسان»، طالب این «آرمان» است. پس فطرت، «آرمان انسانی» بوده و پوینده آن «انسان آرمانی» است. در مکتب اوشو، با پرورش بعد حیوانی، این آرمان به دست فراموشی سپرده می‌شود و با کنار زدن آن، آرمان ضد فطرت، که همان رشد ردائل اخلاقی است، جایگزین می‌شود، در این صورت، کمال‌طلبی فطری انسان منحرف می‌شود و انسان هیچ ارزش و هدفی را در سر جز سودای سود نمی‌پروراند!

اینجاست که انسان بدون هیچ توجهی، در مسیر انحطاط و زوال و نابودی این اصل وجودی خویش (فطرت) گام برمی‌دارد و مرحله سقوط و تنزل را طی می‌کند و به بیماری و زنگار دل مبتلا می‌گردد (مطفین: ۱۴). قرآن کریم، نخستین مرحله سقوط انسانیت را رسیدن به درجه حیوان یا پست‌تر از آن شمرده (اعراف: ۱۷۹) و مرحله نازل‌تر سقوط روح و فطرت را مرتبه نباتی بیان کرده و چنین نفس نازلی را به درخت خبیث فاسد تشبیه کرده است (ابراهیم: ۲۶). آخرین مرحله را رسیدن به درجه جمادی شمرده که در آن، قلب و روح انسان مثل جمادات، فاقد حواس و رشد و نمو معنوی می‌گردد.

بنابراین، انسان آرمانی اسلام در مسیر فطرت الهی گام برمی‌دارد. هدف خود را در تقرب به پروردگار می‌بیند. او در پی رشد و تعالی و به فعلیت رساندن همه استعداد‌های الهی در وجود خویش است. از این رو، کمال را در خدامحوری دنبال می‌کند و از خودمحوری گریزان است.

کمال نهایی انسان

کمال انسان به معنای رشد، تعالی و استکمال نفسانی اوست. در یک تقسیم‌بندی کلی، همه اموری را که به نوعی موجب رشد و کمال و شکوفایی نفس آدمی می‌شوند، می‌توان به دو جنبه تقسیم کرد: جنبه نظری و جنبه عملی؛ زیرا روح آدمی دارای دو بعد اصلی نظری و عملی است، هر آنچه در نفس انسان تأثیر واقعی می‌گذارد و فعلیت جدید در او به وجود می‌آورد، یا به جنبه نظری مربوط می‌شود و یا به جنبه عملی. مراد از جنبه نظری، بعد شناختی و معرفتی انسان، هر معرفت جدیدی، به نسبت نوع و اهمیت آن، رشد و کمال جدیدی را در نفس آدمی ایجاد می‌کند، خواه آن معرفت، حصولی و مفهومی باشد و خواه شهودی و حضوری.

مراد از جنبه عملی روح و استکمال عملی انسان، این است که نفس آدمی در سایه رفتارهای خاص، تحولات و فعلیت‌های نوینی می‌یابد. مقصود از عمل، اختصاصاً رفتارهای خارجی و فیزیکی نیست، بلکه شامل اعمال باطنی و درونی آدمی نیز می‌شود؛ اموری نظیر نیت، خضوع و خشوع باطنی، خلیقات و ملکات و سجایای اخلاقی.

قرآن، هدف از بعثت انبیاء را استکمال دو بعد عملی و نظری انسان معرفی می‌کند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲)؛ او آن کسی است که در میان درست‌ناخواندگان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمتشان بیاموزد. در این آیه مبارکه، «تزکیه نفوس» به جنبه عملی انسان و «تعلیم کتاب و حکمت»، به جنبه نظری او اشاره دارد.

استکمال عملی و نظری انسان، از مراحل نازل‌تر آغاز می‌شود و به تدریج به مراحل برتر منتهی می‌گردد. مرحله عالی تکامل معرفتی و عملی انسان، موجب کمال نهایی بعد نظری و عملی انسان می‌شود؛ یعنی می‌توان برای هر دو جنبه، غایت و غرضی نهایی تصور کرد. در آیه‌ای دیگر، هدف نهایی بعد عملی انسان، رسیدن به مقام «عبودی» عنوان شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا بپرستند.

عبودیت پروردگار، از مراحل اولیه، که همان خشوع و خضوع ظاهری (پوسته عبادات) است، شروع می‌شود و به مراتب نهایی، که اوج اخلاص است، ختم می‌شود. ثمره رسیدن به اوج اخلاص، رسیدن به مقام «ولایت کلیه الهیه» است. حدیث «قرب نوافل»، به روشنی آثار و برکات رسیدن انسان به چنین درجه‌ای از اطاعت و عبودیت را بیان می‌کند. رسول خدا ﷺ فرموده‌اند:

قال الله عزوجل: ما تقرب الی عبد بشيء أحب الی مما افترضت علیه و أنه لیتقرب الی بالنافلة حتی أحبّه فاذا أحببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش بها. ان دعائی أحبته و ان سألتی اعطیته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۳)؛ هیچ بنده‌ای به محبوب‌تر از واجبات به من تقرب نجوید. همانا او به وسیله انجام نوافل به من نزدیک می‌شود، تا آنجا که او را دوست بدارم و هنگامی که او را دوست بدارم، خود گوش او شوم، همان گوش‌ی که با آن می‌شنود و چشم او گردم، همان چشمی که با آن بیند و زبانش شوم، همان زبانی که با آن سخن گوید و دست او گردم، همان دستی که با آن بگیرد. اگر مرا بخواند، اجابتش کنم و اگر از من خواهش کند به او بدهم.

نتیجه‌گیری

انسان آرمانی که اوشو، آن را زوربای بودا می‌نامد، دارای شخصیتی متضاد و پراز تقایص درونی است که فقط به دنبال منافع خویش بوده، به چیزی جز لذت‌های خود فکر نمی‌کند. زهد درون، که نیمه روحانی انسان آرمانی او را می‌سازد، تمنایی جز شهوت و هوس ندارد و به دنبال آن نیست که از زیاده‌خواهی خود بکاهد، بلکه برای این است که به امیال شهوانی نیمه دیگر، که دائم در لذایذ دنیوی و عیش و نوش خود غرق شده، جهت دهد و لذت‌خواهی افراطی را فزونی بخشد و به حد مطلوب خود، که رضایت نفسانی است، برساند. بنابراین، انسان آرمانی در مکتب اوشو، انسان لذت‌طلبی است که غیر از خوشگذرانی و عیاشی، به چیز دیگری نمی‌اندیشد. هدف او دستیابی به لذت ناشی از مسائل غریزی و جنسی است.

این الگو، با انسان کاملی که از دیدگاه اسلام مطرح می‌شود، نه تنها همخوانی ندارد که در بسیاری از موارد ناسازگاری دارد، به طوری که در تضاد و در تقابل با یکدیگرند. ریشه این تضاد را می‌توان در مبانی اندیشه‌ای هریک از آنها جست‌وجو کرد. در مکتب اسلام، از انسان آرمانی به عنوان انسان کامل یاد می‌شود که جز با خدامحوری و پیوند با مبدأ آفرینش به حیات حقیقی و انسانی و جایگاه برجسته و ممتاز خویش دست نمی‌یابد و تنها یک هدف واحد را که همان «تقرب» به پروردگار هستی است، فراوری خود می‌بیند. اما مبنای هستی‌شناسی اوشو، انسان‌محوری و نه خدامحوری است.

منابع

- اوشو، بی تا(الف)، آسان بگیر، ترجمه حامد مهری، تهران، بی نا.
- _____، بی تا(ب)، *توطئه‌ای به اسم خدا*، بی جا، بی نا.
- _____، ۱۳۷۵، *فقط یک آسمان*، مرضیه شنکایی، تهران، تعالیم مقدس.
- _____، ۱۳۸۰(الف)، *بلوغ*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰(ب)، *شهامت*، ترجمه خدیجه تقی پور، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰(پ)، *عشق، رقص زندگی*، ترجمه بابک ریاحی پور و دیگران، تهران، نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۱(الف)، *آینده طلایی*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۱(ب)، *گل‌های جاودانگی*، ترجمه محسن خاتمی، تهران، سی گل.
- _____، ۱۳۸۲(الف)، *الماس‌های اوشو*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۲(ب)، *راز بزرگ*، ترجمه روان کهریز، تهران، باغ نو.
- _____، ۱۳۸۲(پ)، *مراقبه*، شور سرمستی، ترجمه امید اصغری، تهران، ندای سخن.
- _____، ۱۳۸۳(الف)، *تعلیمات تانترا* (کندالینی، یوگا)، ترجمه بهروز قنبری و دیگری، ج ۲، تهران، هدایت الهی.
- _____، ۱۳۸۳(ب)، *تفسیر آواهای شاهانه ساراها* (تعلیمات تانترا ۳ و ۴)، ترجمه هما ارژنگی، ج ۳، تهران، حم.
- _____، ۱۳۸۴، *آواز سکوت*، ترجمه جواد سیدحسینی، تهران، هودین.
- _____، ۱۳۸۵(الف)، *الماس‌های آگاهی*، ترجمه محسن خاتمی، تهران، امیر قلم.
- _____، ۱۳۸۵(ب)، *چراغ راه خود باش*، مجید پزشکی، تهران، هودین.
- _____، ۱۳۸۵(ج)، *مجموعه مراقبه‌های اشو*، ترجمه مجید پزشکی، تهران، هودین.
- _____، ۱۳۸۵(د)، *قطره‌ای در دریا*، ترجمه مجید پزشکی، تهران، هودین.
- _____، ۱۹۹۹م، *رها شدن از گذشته*، ترجمه محسن خاتمی، هندوستان، پونا.
- _____، ۲۰۰۱م، *خلاقیت* (راهکارهایی برای یک زندگی جدید)، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۲۰۰۳م، *در هوای اشراق*، ترجمه فرشید قهرمانی، فریا مقدم، تهران، آوند دانش.
- _____، ۲۰۰۴م، *زیان از یاد رفته*، ترجمه محسن خاتمی، هندوستان، پونا.
- _____، ۲۰۰۶م، *عشق پرنده‌ای آزاد است*، ترجمه مجید پزشکی، تهران، هودین.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، قم، اسلامیه.
- مطهری مرتضی، ۱۳۶۲، *انسان در قرآن*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *انسان کامل*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی*، ج پنجم، قم، صدرا.

ملخص المقالات

دراسة مقارنة حول نمط الحياة الأخلاقية ومقوماتها على ضوء الفكر الإمامي والكاثوليكي

مصطفى آزاديان / طالب دكتوراه في الأديان والعرفان المقارن - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، وعضو الهيئة التعليمية في معهد العلوم والثقافة الإسلامية

mustafaazadian@Gmail.com

Amirkhavas@yahoo.com

أمير خواص / أستاذ مشارك في فرع الأديان - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٧ ذي الحجة ١٤٣٧ - القبول: ١٥ جمادى الأولى ١٤٣٨

الملخص

الأخلاق تعدّ من جملة الأمور الهامة لدى مذهب الإمامية والكنيسة الكاثوليكية، إذ يدعو رموز هذين المذاهبين أتباعهم للعيش وفق نمط أخلاقيّ من خلال مراعاة التعاليم الأخلاقية، وذلك لأنّ هذا النمط يعدّ بوابةً للنجاة والخلاص من الشقاء الأبدي. الأسئلة التي تطرح حول هذا الموضوع، هي: ما معنى العيش وفق نمط أخلاقي؟ وما هي المقومات التي يتركز عليها؟ وما هي عناصره المكوّنة له؟

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحثٍ مقارن بهدف دراسة وتحليل معنى العيش وفق النمط الأخلاقيّ وبيان مقوماته الأساسية، وقد أثبتت النتائج وجوداً أوجه تشابه واختلاف بين الإمامية والكاثوليكية على هذا الصعيد، وذلك كما يلي: كلا المذاهبين يعتبران العامل والعمل الأخلاقيين كعنصرين مكوّنين للنمط الأخلاقيّ في العيش، كذلك بالنسبة إلى مفهوم العيش الأخلاقيّ لديهما وجهات نظر متشابهة إلى حدّ ما، ولكن يوجد اختلافٌ بينهما على صعيد العلامات المميزة للعامل والعمل، وكذلك يختلفان حولّ الأصول الأنتروبولوجية واللاهوتية.

كلمات مفتاحية: العيش وفق نمط أخلاقيّ، مقومات العيش الأخلاقيّ، العامل الأخلاقيّ، العمل الأخلاقيّ،

الإمامية، الكاثوليكية

دراسة تحليلية حول حقوق ذوات الأرواح في الديانتين الإسلامية والزرادشتية على ضوء إيديولوجيتهما

M.mollaey68@gmail.com

asgharii@yahoo.com

محمد ملائي / طالب ماجستير في فرع فلسفة الدين - جامعة باقر العلوم

محمد جواد أصغري / أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم
الوصول: ٢٧ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١٣ جمادى الثاني ١٤٣٨

الملخص

النصوص المعتبرة في كلا الديانتين الإسلامية والزرادشتية قد أقرت بعض الحقوق الخاصة في تعامل الإنسان - بصفته أشرف المخلوقات - مع سائر الكائنات في العالم، وهي مستوحاة من الإيديولوجيتين الإسلامية والزرادشتية على صعيد الاعتقاد بالله تعالى ومكانة الخير والشر في الكون. يدعى البعض أن الديانة الإسلامية قد أقرت تعاليم أكثر قسوة من الزرادشتية في هذا المجال بحيث إنها لا تعير احتراماً لسائر المخلوقات. قام الباحثان في هذه المقالة باستقراء الحقوق المشار إليها من المصادر والنصوص المعتبرة في الإسلام والزرادشتية بهدف بيان النهج الحقيقي لتعاملهما مع سائر المخلوقات في العالم، ومن هذا المنطلق وضحا رؤية كل منهما في هذا الصدد، وقد دلت نتائج البحث على أن الشريعة الإسلامية لا تسوغ قتل ذوات الأرواح إلا في بعض الموارد المحدودة، مثل توفير الطعام أو دفع الضرر عن النفس؛ في حين أن الشريعة الزرادشتية ومن منطلق الاعتقاد بوجود الكائنات الشيطانية الشريرة فقد قسّمت ذوات الأرواح إلى ثلاثة أنواع، الأولى مقدسة والثانية مباحة والثالثة منبوذة. النوع الثالث حسب تعاليم الزرادشتية يجب وأن يقتل حتى في حالة عدم لوجه في محلّ عيش الإنسان وكذلك حتى وإن لم يتسبب بضرر نفسي أو مادي له.

كلمات مفتاحية: حقوق الحيوانات، الخير والشر، الكائنات الشيطانية، الإسلام، الزرادشتية.

نقد الكتاب المقدّس: المنشأ التاريخي المعرفي، وتأثيره على الدراسات القرآنية

nafise.amiri@yahoo.com

jnekoanam@gmail.com

نفسه أميري دوماري / طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث - جامعة قم

جعفر نكونام / أستاذ مشارك في فرع علوم القرآن والحديث - جامعة قم

الوصول: ١٤ محرم ١٤٣٨ - القبول: ٢٨ جمادى الأولى ١٤٣٨

المخلص

النهج الانتقادي إزاء الكتاب المقدّس هو أحد الظواهر الجديدة، حيث يعتبر ثمرة لعصر التنوير الفكري. هذا الكتاب قبل تلك الآونة كان مصدرًا دينيًا مقدّسًا، لكنّه بعد عصر التنوير الفكري أمسى كسائر المصادر القديمة التي تمّ تقييم مضامينها على أساس وسائل علمية، وأهمّ نتيجة نجمت عن هذا التحول تتمثل في حدوث خلافات ونزاعات حول مدى اعتباره. والجدير بالذكر هنا أنّ تسرية هذه الظاهرة - التي تجسّدت في اتّباع مختلف الأساليب النقدية حول الكتاب المقدّس - إلى القرآن الكريم، قد أسفرت عن حدوث تحدياتٍ على صعيد الدراسات القرآنية؛ لذا قبل اللجوء إليها، لا بدّ أولاً من دراسة وتحليل ما إن كانت عملية أو غير عملية على صعيد القرآن الكريم.

في بادئ هذه المقالة سلّط الباحثان الضوء على العوامل والخلفيات النقدية المرتبطة بالكتاب المقدّس، ثمّ تطرّقا إلى دراسة وتحليل تطبيق بعض الأساليب النقدية المستوحاة من الكتاب المقدّس على القرآن الكريم. وأمّا نتائج البحث فقد أشارت إلى أنّ النصّ القرآني يختلف عن نصوص الكتاب المقدّس، إذ إنّه منقولٌ بشكل متواتر عن طريق تلاوته المتواصلة وحفظه من قبل مختلف الأجيال، لذا فإنّه منزّهٌ من النقص والخلل، وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتباره شبيهاً بما في الكتاب المقدّس من نصوصٍ، وبالتالي فهو ليس عرضةً للنقد ولا يمكن لأحدٍ ادّعاء أنّه مشوبٌ بزيادة أو نقصان.

كلمات مفتاحية: انتقاد الكتاب المقدّس، الدراسات القرآنية، عصر النهضة، نهضة الإصلاح الديني، عصر التنوير الفكري.

دراسة تحليلية حول العلاقة بين النزعة التجريبية واللاهوت المسيحي في القرون الوسطى المتأخرة

كجواد قلي بور / طالب دكتوراه في علم الكلام - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

يوسف دانেশوريلو / أستاذ مساعد في فرع علم الكلام وفلسفة الدين - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

yousef.daneshvar@gmail.com

الوصول: ٢٩ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٨

الملخص

الاعتقاد السائد هو أن الأسلوب التجريبي يميز العلم الحديث عن سائر مجالات المعارف البشرية. هذا الاعتقاد يتداعى إلى الأذهان تلقائياً بهذا الشكل: النزعة التجريبية بمثابة أسلوب قرين للعلم الحديث وقد ظهر في عصر النهضة العلمية، إلا أن الدراسات التاريخية تدل على أن هذه النزعة لم تنشأ في رحاب هذا العصر، وإنما نشأت إبان الصراعات التي احتدمت في القرون الوسطى المتأخرة؛ وإثبات هذا الأمر بطبيعة الحال له أهمية على صعيد بيان واقع العلاقة بين العلم والدين. تدل الشواهد على أن علماء اللاهوت المسيحي طرحوا بعض المسائل التي مهّدت الأرضية المناسبة لظهور النزعة التجريبية وذلك من منطلق دوافع لاهوتية. تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحثٍ توصيفي - تحليلي لأجل دراسة وتحليل العوامل التي أدت إلى ظهور النزعة التجريبية في القرون الوسطى المتأخرة بين علماء اللاهوت المسيحيين، والتائج التي توصل إليها الباحثان تؤكد على وجود ثلاثة عوامل أساسية في هذا العصر تزامنت مع النزعات اللاهوتية بحيث أسفرت عن نشأة النزعة التجريبية، وهي عبارة عما يلي: نقد الأمور الكليّة، نقد ما بعد الطبيعة الأرسطوية، الفصل بين القضايا التحليلية والتركيبة. كما توضّح هذه المقالة طبيعة العلاقة بين النزعة التجريبية واللاهوت المسيحي إبان القرون الوسطى المتأخرة.

كلمات مفتاحية: النزعة التجريبية، اللاهوت المسيحي، القرون الوسطى المتأخرة، الكليات، ما بعد الطبيعة الأرسطوية، القضية التحليلية، القضية التركيبية

الدين والحكومة في فكر جون كالفين

بهروز حدادي / استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ١٥ شوال ١٤٣٧ - القبول: ١ جمادى الأولى ١٤٣٨

Behrooz.haddadi@gmail.com

الملخص

تطرق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل طبيعة العلاقة بين الدين والحكومة برؤية جون كالفين، فهذا المفكر الغربي سَلط الضوء على العلاقة بين الأمرين وفق وجهة ومنشأ ديني، لذلك أعار أهميةً بالغةً لبعض العناصر من قبيل الخطيئة والنجاة في الديانة المسيحية، وكذلك التقدير الأزلي والدعوة في هذه الديانة؛ ولكن هل كان يتبنى رؤيةً تتقوم على أساس سياسة الشعب ومقارعة الظلم في مجالى الدين والحكومة باعتباره مصلحاً مسيحياً كبيراً؟ فهل كان أداءه منطبقاً مع فكره؟ وهل أتصف فكره بالثبات والاستمرار؟ جون كالفين من خلال إضافته شرعيةً دينيةً على نظام الحكم المدني والكنيسة، فقد اعتبر كل واحدٍ منهما يفي بدور وأداءً مستقلً عن الآخر، ولكنه مع ذلك يمنح الأفضلية للكنيسة؛ كما أنه يرفض النظام الملكى والفردى بشدة، حيث يرجح نمط الحكم الجمهورى الأرسطراطى، ولكنه مع ذلك لا يكثرث إلى حد ما برأى الشعب وحق الاعتراض والعصيان المدني، لأن مؤسسة السلطة برأيه قد نشأت بواسطة الله عز وجل؛ ورغم من أنه من الناحية النظرية يعتبر مؤسسة السلطة المدنية مستقلة، لكنه يرى أنها مسخرة في خدمة الدين.

كلمات مفتاحية: جون كالفين، الدين والحكومة، الجمهورية والديمقراطية، الشعب

التجلى في معتقدات الفيشنو، هل هو واقعي أو وهمي؟

geravand_s@yahoo.com

mahmadtobi@yahoo.com

كـ سعيد غراوند / أستاذ مشارك في فرع الأديان والعرافان - جامعة الشهيد مندى بأذربيجان.

مظاهر احمد توبي / أستاذ مساعد في فرع الأديان والعرافان - جامعة الشهيد مندى بأذربيجان.

الوصول: ٢٨ ذى الحجة ١٤٣٧ - القبول: ٢٥ جمادى الاول ١٤٣٨

الملخص

مسألة التجلى في فكر الفيشنو تؤكد على حضور البراهما في العالم في عين حفاظها على مبدأ تعالي الذات المطلقة، وهذا الأمر يدل على أن كل إنسان يعكس صورة من ظهور البراهما. يؤكد أتباع هذا الفكر على أن البراهما يظهر نفسه في إطار خمسة أشكال مختلفة. الشكل الأول لهذا الظهور هو البراهما أوتارا، أى أعلى أنواع التجلى لهذه الحالة، والأرواح الطليقة تتلذذ بحضور البراهما هنا. الشكل الثانى هو تجلى الذات المطلقة فيوهيه التى هى شكل يتجلى في إطارها البراهما لأهداف الدين والخلقة وغير ذلك، وبعض هذه الظهورات يعتبر مظهراً للمعرفة والجلال، وبعضها الآخر يعدّ مظهراً للحكم، فى حين منها ما هو مظهر للخلقة. الشكل الثالث هو فيوهوه الذى يشمل عشرة ظهورات للكائنات الماورائية، والشكل الرابع هو تجلى الذات المطلقة انتريامين، وفى هذه الحالة فإن الذات المطلقة تأخذ محلها فى عالم الآفاق والأنفس، وعن طريق شهود اليوغا المرئى فهى ترافق الروح فى سلوكها. وأما الشكل الخامس من تجلى الذات المطلقة فهو حالة يستقر فيها البراهما فى الصور أو التماثيل التى يصنعها البشر.

نظرية التجلى فى معتقدات الفيشنو حسب ما دلت عليه نتائج البحث فى هذه المقالة لها جهتان يمكننا الالتفات إليهما، إحداهما أنها عالمية وتصف بالتعددية والتنوع، والأخرى أنها ظهور تجلى فى سيماء الحقيقة؛ وعلى هذا الأساس فالتجلى باعتباره أساساً وبنية لها يعدّ تجلياً واقعياً، ولكن التجلى التلقائى وجرأ نفسه له جانب توهمى، لذا أثبت الباحث فى هذه المقالة أن إثبات التجلى هو أمر شهودى، بينما نظرية تجلى البراهما فى معتقدات الفيشنو مجرد وهم وليست واقعية.

كلمات مفتاحية: البراهما، التجلى، معتقدات الفيشنو، الواقعية، التوهمية، مراتب التجلى.

دراسة نقدية حول شبكة الشعور الكونى فى عرفان الحلقة الكونى، ومقارنتها مع الرحمانية الإلهية فى التعاليم الإسلامية

shahaboddin.oudi@gmail.com

السيد شهاب الدين عودى / طالب دكتوراه فى دراسة الدين - جامعة الأديان والمذاهب

m.farmanian@chmail.ir

مهدي فرمانيان / أستاذ مشارك فى جامعة الأديان والمذاهب
الوصول: ٣٠ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١٦ جمادى الثانى ١٤٣٨

الملخص

شهدت إيران فى العقدين الماضيين ظهوراً ونشاطاتٍ لبعض التيارات شبه الدينية ذات النزعات الروحية مما استقطب اهتمام علماء الاجتماع وفلاسفة الدين وعلماء النفس والباحثين فى الشأن الدينى والشأن الروحى، ومن جملتها ما يسمّى بعرفان الحلقة الكونى أو الحلقة الكونية؛ وأما الأصول النظرية والعملية لأتباع هذا التيار فهى تركز على شبكة الشعور الكونى.

لو أمعنا النظر ودققنا فى طبيعة العرفان الكونى لوجدناه ليس سوى أفكار منحرفة وغير متناسقة وملتقطة من مختلف المدارس الفكرية، حيث يسعى أتباعه إلى اقتباس بعض الأعراف المحلّية الإيرانية والإسلامية لكى يطرحوا أنفسهم كمدرسة معرفية منسجمة؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف فإنّ قاداته يقومون بطرح تعاليمهم فى إطار المفاهيم الإسلامية الثابتة، فعلى سبيل المثال بادر الزعيم الروحى لهذا التيار فى مختلف آثاره إلى تطبيق شبكة الشعور التى يدّعيها على رحمانية الله تعالى.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة تحليلية حول ماهية شبكة الشعور الكونى المنبثقة من عرفان الحلقة الكونى، بالمقارنة مع الرحمانية الإلهية المطروحة فى التعاليم الإسلامية من منطلق أنّ هذه المقارنة تعدّ بحثاً مستقلاً، كما تطرّق إلى بيان مدى صحة أو سقم انطباق مزاعم أتباع هذه الظاهرة مع التعاليم الإسلامية. وأما النتائج فقد أثبتت أنّ التصوير المطروح من قبل شبكة الشعور الكونى فى مصادر عرفان الحلقة لا ينسجم مع الرحمانية الإلهية فى التعاليم الإسلامية، وينمّ عن عقم هذا التيار وعجز أتباعه عن تحقيق اتّحاد بين مزاعمهم وبين المفاهيم الإسلامية الأصيلة.

كلمات مفتاحية: عرفان الحلقة الكونى، شبكة الشعور الكونى، رحمانية الله تعالى

دراسة نقدية تحليلية حول شخصيت زوربا البوذا (الإنسان المثالي في عقيدة أوشو)

hamim6236@gmail.com

حميد مريديان / طالب دكتوراه في الأخلاق الإسلامية - جامعة القرآن والحديث
الوصول: ١٨ محرم ١٤٣٨ - القبول: ٩ جمادى الثاني ١٤٣٨

الملخص

محور البحث في هذه المقالة هو بيان معالم شخصية زوربا البوذا التي تجسّد في إحدى صورها الإنسان المثالي في عقيدة أوشو، وهي رمز لطلب الكثرة والشهوة والسعادة، والصورة الأخرى التي تمثّلها هي أسوة الزهد والارتياض. الإنسان الذي يروم تحقيق شهواته حسب رأى أوشو فهو قادرٌ على بلوغ درجات الكمال المعنوي عن طريق الارتياض، وليس هناك أيّ تناقض أمامه. وعلى هذا الأساس فهو يرى بأنّ البعدين الجسماني والروحاني للبشر هما الأصل، وبالتالي فالإنسان المثالي هو الذي يتمكّن من تحقيق الكمال في كلا هذين البعدين. وأمّا التعاليم الإسلامية فهي لا تعتبر الإنسان ذا حقيقتين متكافئتين ومتساويتين، حيث تأخذ بنظر الاعتبار بُعديه الجسماني والروحاني وترى أنّ البعد الثاني هو الأصل وجميع الحاجات المادية للإنسان إنّما تتسّق على أساسه.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحثٍ تحليليٍّ انتقاديٍّ بهدف دراسة شخصية زوربا البوذا ونقدها من وجهة نظرٍ إسلاميةٍ.

كلمات مفتاحية: الإنسان المثالي، أوشو، زوربا البوذا، المواظبة، الكمال، الحركات الروحية، الارتياض

A Critical Review of the Character of Zorba the Buddha, the Ideal Man of Osho

Hamid Moridian / PhD student of Islamic ethics, the Quran and Hadith University

Received: 2016/10/20 - **Accepted:** 2016/03/08

hamim6236@gmail.com

Abstract

The present paper illustrates the different aspects of the character of Zorba the Buddha, the ideal man of Osho who is considered as a symbol of greed, lust and joy and an epitome of piety and asceticism. In his view, those who seek sensuality can achieve spiritual perfection through asceticism and this will not contradict their progress. Therefore, Osho considers both human physical and spiritual aspects as primary principles, and an ideal person is the one who develops both aspects to the utmost. According to Islam, man has two realities that are neither equal nor identical and though the physical and spiritual aspects are important, the spiritual aspect takes priority and man's material needs are identified according to his/her spiritual reality.

Using an analytical and critical approach, this paper critically examines the different aspects of the character of Zorba the Buddha in the light of the perspective of Islam.

Key words: ideal man, Osho, Zorba the Buddha, mystic contemplation, perfection, spiritual movements, asceticism.

A Critical Review of the Cosmic Consciousness Network in Erfan Halgheh Compared with the Divine Mercifulness in Islamic Teachings

✉ **Sayyed Shahab al-din 'Oudi** / PhD student of religious studies, University of Religions and Denominations shahaboddin.oudi@gmail.com

Mahdi Farmanian / Associate Professor, University of Religions and Denominations

Received: 2016/03/08 - **Accepted:** 2017/03/15

m.farmanian@chmail.ir

Abstract

In the past two decades, Iran has witnessed the emergence of some quasi-religious and spiritual movements that have attracted the attention of sociologists, religious philosophers and experts in religious studies. The movement known as cosmic or Erfan Halgheh is one of these movements. It has built its theoretical and practical foundations on the "network of cosmic consciousness". A close and careful scrutiny shows that cosmic mysticism is nothing but inharmonious and flawed fabrications and an eclectic mixture of the ideas of different schools of thought. However, drawing its inspiration from the literature of Iranian and Islamic culture, it has tried to present itself as a cohesive epistemic school. The most important method of the leaders of this movement for achieving this goal is basing their ideas on the teachings in the statements that have been confirmed by Islam. For example, the leader of this movement claims in his works that his network of consciousness is consistent with the divine mercifulness. This paper, which seeks to examine the network of cosmic consciousness and compares it with the divine mercifulness in Islam, investigates the degree of the similarity of the claims of this phenomenon with Islamic teachings. The research findings indicate that the network of cosmic consciousness presented in circle sources is incompatible with the divine mercifulness in Islamic sources and that this movement has failed to establish correspondence between its claims and Islamic sources.

Key words: Erfan Keyhani (Halgheh), cosmic consciousness network, divine mercifulness.

Manifestation in Vishnavism; Factual or Fictional?

✉ **Saeed Geravand** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University

geravand_s@yahoo.com

Mazaher Ahmadtobi / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University

Received: 2016/10/01 - **Accepted:** 2017/02/23

mahmadtobi@yahoo.com

Abstract

Along with their belief in the sublimity of the Supreme Being, the followers of Vishnavism believe in the presence of Brahman in the universe. They argue that every human being is, in one way or another, a manifestation of Brahman. According to Vishnavism, Brahman manifests itself in five different forms. The first is Para avatar, the most supreme form of manifestation, in which the liberated souls enjoy the presence of Brahman. The Vyuhās are the second form of the manifestation of the Supreme Being. The Vyuhās are the shapes in which Brahman is manifested for creative and liturgical purposes; some of these manifestations represent wisdom and glory, some represent sovereignty and some others are symbols of creation. The third form of Brahman's manifestation is vibhohe that manifests itself in ten forms of celestial beings. Antaryamin is the fourth form of manifestation of the Supreme Being. In this case, the position of the Supreme Being is in the world of horizons and souls, and with the witnessed Yogi intuition, accompanies the soul in his spiritual journey. The fifth form of the manifestation of the Supreme Being is the state in which Brahman is found in man-made icons or statues. The findings show that it is possible to view the theory of manifestation in Vishnavism from two perspectives. First, it is viewed as a world with diversity and plurality and secondly as a manifestation, that has ascertained the true fact. Therefore, when its foundation is considered, manifestation is considered "real", but in itself, it is an "illusion". Thus, it has become evident that proving manifestation is an intuitive issue and that Brahman's theory about manifestation according to Vishnavism is illusionary not real.

Key words: Brahman, manifestation, Vishnavism, reality, illusion, levels of manifestation.

Church and State in John Calvin's Thoughts

Behrooz Haddadi / Assistant Professor of the University of Religions and Denominations

Received: 2016/07/21 - **Accepted:** 2017/01/30

Behrooz.haddadi@gmail.com

Abstract

The present paper studies the relationship between church and state from Calvin's perspective. Calvin views the relationship between the two from a theological perspective, regards ideas such as sin, salvation in Christ, predestination and divine providence as very important. However, as a great reformer of the Church, does he have a democratic and anti-oppressive outlook on the issue of religion and state? Does he put his ideas into practice, and are his ideas constant? Calvin considers the civil government and the Church as religiously legitimate, and thinks that each of them has an independent role and function, but he gives priority to the Church. He expresses his resentment against monarchy and absolute sovereignty and his preference for aristocratic republic. Of course, he does not attach much importance to people's vote, right to protest and civil resistance. To him, the government institution is formed through Divine Command, and although in theory, he considers civil government as an independent institution, he practically considers that it is in the service of church.

Key words: Calvin, church and state, republic and democracy, people.

The Relationship between Empiricism and Christian Theology in the Late Medieval Centuries

✦ **Javad Gholipour** / PhD Student of Theology, IKI

Yusef Daneshvar Niloo / Assistant Professor at the Department of Theology and Philosophy of Religion, IKI yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2016/10/31 - **Accepted:** 2017/03/15

Abstract

It is commonly believed that the empirical method distinguishes modern science from other humanities discipline. This belief automatically leads to the idea that empiricism, which is considered as a method twinned with modern science, has developed in the period of scientific revolution. However, historical studies show that empiricism did not develop in the midst of the emergence of modern science in the scientific revolution, but came to existence following the theological disputes in the late medieval era. Expounding this point contributes to clarifying the relationship between science and religion. Evidence shows that Christian theologians, who were theologically motivated, raised some issues that prepared the ground for the development of empiricism. Using a descriptive-analytical method, the present paper studies the causes behind the development of empiricism among Christian theologians in the late medieval centuries. The research results show that in that era, three major factors related to theological motivations contributed to the emergence of empiricism: criticisms of the generalities, criticism of Aristotelian metaphysics and the distinction between analytic propositions and synthetic propositions. This study also establishes the relationship between empiricism and Christian theology in the late medieval centuries.

Key words: empiricism, Christian theology, late medieval centuries, generalities, Aristotelian metaphysics, analytic and synthetic propositions.

A Criticism of the Bible: the Historical-Epistemic Origin and Its Impact on Quranic Studies

✉ **Nafiseh Amiri Dumari** / PhD Student of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom

nafise.amiri@yahoo.com

Ja'far Nekounam / Associate Professor at the Department of the Quran and Hadith Sciences,
University of Qom

jnekoona@gmail.com

Received: 2016/10/16 - **Accepted:** 2017/02/26

Abstract

The critical approach to the Bible is a new phenomenon and is one of the consequences of the Age of Enlightenment. Until then, the Bible was regarded as a holy and religious source, but during the Age of Enlightenment, scientific instruments were used for assessing it as well as other ancient texts. Testing the authenticity of the Bible and the different views about it is the main concern of this approach. Making use of different methods to criticize the Bible for evaluating the Quran has been a challenge to Quranic sciences and before using these methods, it is necessary to examine their effectiveness in the assessment of the Quran. This paper first considers the factors and reasons behind criticizing the Bible and then discusses the idea of applying to the Qur'an some of the methods used for criticizing the Bible. The research results show that, unlike the Bible, the Qur'an has been transmitted from generation to generation through recitation and memorization and has been carefully preserved without any alteration. Therefore, unlike the Biblical text, the Qur'anic text is subject to no criticism and no claims can be made about the additions or omissions in it.

Key words: criticism of the Bible, Quranic studies, the Renaissance, the Reformation, the Age of Enlightenment

Animal Rights in Islam and Zoroastrianism with Emphasis on Their Worldviews

✉ **Mohammad Mollaei** / MA Student of the philosophy of religion, Baqir al-Olum University

M.mollaey68@gmail.com

Mohammad Javad Asghari / Assistant Professor at Baqir al-Olum University

Received: 2016/10/29 - **Accepted:** 2016/03/12

asgharii@yahoo.com

Abstract

In the authoritative Islamic and Zoroastrian texts, some rights are established on the interaction between man, as the most noble creature, and other creatures. These rights are extracted from the worldviews of these two religions concerning the belief in God and position of good and evil in the universe. Some claim that compared to Zoroastrianism, Islam adopts an aggressive attitude in this regard and shows lack of respect to other creatures. This study seeks to extract these rights from the reliable sources and books of the two religions, depict a true picture of their interaction with animals and explain the viewpoints of each of them. The study results show that, except for few cases, such as supplying food or keeping oneself from harm, killing of animals is not allowed in Islam. But Zoroastrians who believe in the existence of demonic and evil creatures divides animals into three categories: sacred, permissible and repugnant. According to Zoroastrianism, the third category of animals are sentenced to death even if they do not intrude into man's habitat or cause no harm to man's life or property.

Key words: animal rights, good and evil, demonic creatures, Islam, Zoroastrianism.

Abstracts

A Comparative study of Imamiyah and Catholic Perspectives on Moral Life and Its Components

✉ **Mustafa Azadiyan** / PhD Student of Comparative Religions and Mysticism, IKI

mustafaazadian @ Gmail.com

Amir Khavas / Associate Professor of Religious, IKI

Amirkhavas@yahoo.com

Received: 2016/09/30 - **Accepted:** 2017/02/13

Abstract

Morality constitutes an important part of Imamiyah denomination and Catholic Church. Both Imamiyah and Catholics invite their followers to morality and complying with its components. From their viewpoint, morality is a prerequisite for salvation and deliverance from everlasting wretchedness. The question that is worth considering here is concerned with the meaning of morality and the elements on which it is based. The present comparative paper deals with the concept of moral life and its components. The research results show that there are some similarities and differences between Imamiyah and Catholic; both of them regard moral "agent" and moral "action" as two fundamental elements of moral life and regarding the meaning of moral life they have a lot in common. However, they hold differing views about the characteristics of the two mentioned fundamental components and their anthropological and theological basic principles.

Key words: living a moral life, the components of moral life, moral agent, moral action, Imamiyah, Catholic.

Table of Contents

A Comparative study of Imamiyah and Catholic Perspectives on Moral Life and Its Components / <i>Mustafa Azadiyan / Amir Khavas</i>	7
Animal Rights in Islam and Zoroastrianism with Emphasis on Their Worldviews / <i>Mohammad Mollaei / Mohammad Javad Asghari</i>	25
A Criticism of the Bible: the Historical-Epistemic Origin and Its Impact on Quranic Studies / <i>Nafiseh Amiri Dumari / Ja'far Nekounam</i>	45
The Relationship between Empiricism and Christian Theology in the Late Medieval Centuries / <i>Javad Gholipour / Yusef Daneshvar Niloo</i>.....	65
Church and State in John Calvin's Thoughts / <i>Behrooz Haddadi</i>.....	87
Manifestation in Vishnavism; Factual or Fictional? / <i>Saeed Geravand / Mazaher Ahmادتobi</i>	105
A Critical Review of the Cosmic Consciousness Network in Circle Mysticism Compared with the Divine Mercifulness in Islamic Teachings / <i>Sayyed Shahab al-din 'Oudi / Mahdi Farmanian</i>	129
A Critical Review of the Character of Zorba the Buddha, the Ideal Man of Osho / <i>Hamid Moridian</i>.....	149

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.8, No.1

Winter 2017

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate 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 Husseini:** *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

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
