

معرفت ادیان

سال هشتم، شماره چهارم، پیاپی ۳۲، پاییز ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat. ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

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

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک:

۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، 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

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

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

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

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

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

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

ج) یادآوری

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

بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساحت غیرمادی انسان / ۷

کله سیدمحمد حاجتی شورکی / سیدعلی حسینی

بررسی و مقایسهٔ تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی / ۲۳

محمد امیر عبیدی‌نیا / علیرضا مظفری / کله کمال روحانی

نقد و بررسی وجودشناسی عارف لوتری یاکوب بومه / ۳۹

علیرضا کرمانی

ملاحظات زبانشناختی پیرامون خاستگاه زبانی کتاب ایوب / ۵۷

مریم امینی

تأملی بر آموزه عطایای قدرتِ نیروبخش در کلیسای پنطیکاستی / ۷۱

کله محمدحسین طاهری آکردی / یاسر ابوزاده

بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی / ۸۷

کله سید مرتضی میرتبار / الیاس عارف زاده / رحیم دهقان

تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی شرق؛ با تکیه بر مکتب دائوئیسم / ۱۰۳

کله علی وحدتی دانشمند / افضل السادات حسینی

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآوردگان سال هشتم (شماره ۳۹ - ۳۲) / ۱۱۷

ملخص المقالات / ۱۲۱

۱۳۴ / Abstracts

بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساحت غیرمادی انسان

Hajati65@chmail.ir

seyediAli5@Gmail.com

کسیدمحمد حاجتی شورکی / کارشناس ارشد دین شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدعلی حسینی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

چکیده

دین زرتشت مانند اسلام، به دو ساحتی بودن انسان باور داشته، معتقد است: انسان علاوه بر ساحت جسمانی و بدن ظاهری، که قابل مشاهده است، دارای ساحت غیرمادی است. این پژوهش به توصیف و بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان می‌پردازد. در قرآن، از پنج واژه «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر» یاد شده است که اشاره به بعد مجرد انسانی دارند. در اوستا نیز پنج واژه «أهو»، «دئنا»، «بئود»، «اوروان» و «فروشی» واژگانی هستند که به ساحت غیرمادی انسان دلالت دارند. این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی و با تأکید بر قرآن و اوستا به ویژه گاهان زرتشت، نخست به توصیف این واژگان پرداخته، شباهت‌ها و تفاوت‌های این واژگان را برجسته کرده، سپس، تحلیلی نو در این زمینه ارائه می‌کند. افزون بر شباهت‌هایی که میان واژگان قرآنی و اوستایی وجود دارد، تفاوت‌های اساسی نیز به چشم می‌خورد، از مهم‌ترین آنها، می‌توان به تبیین و تحلیل عقلی صحیح از واژگان قرآنی و فقدان تحلیل محتوایی صحیح از تعدد واژگان اوستایی و منافات آن با بدهت عقلی درباره وحدت حقیقی انسان اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: روح، نفس، قلب، فروشی، اوروان، دئنا، بئود.

مقدمه

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، پرسش‌های مهم، اساسی، اندیشه‌سوز و اندیشه‌ساز، همواره درباره آنها مطرح بوده است. در این میان، شناخت انسان و حل معماها و رازهای نهفته آن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و دانشمندان فراوانی را در رشته‌های مختلف علمی به خود مشغول ساخته است. در تعالیم ادیان آسمانی، پس از مسئله خدا، انسان محوری‌ترین مسئله به شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، برای رسیدن او به سعادت نهایی‌اش صورت گرفته است. از شاخه‌های مهم انسان‌شناسی، موضوع دو ساحتی یا تک ساحتی بودن انسان است. همواره در میان آثار دانشمندان و تعالیم ادیان زرتشت و اسلام، دو بُعدی بودن انسان مطرح بوده است.

موضوع این پژوهش، توصیف و بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان است. بنابر بندهای اوستا و آیات قرآن، از پنج واژه برای اشاره به بُعد غیرمادی انسان استفاده شده است. در قرآن، از واژه‌های «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر» و در اوستا از واژه‌های «آهو» (Ahu)، «دئنا» (Daēnā)، «بئود» (Baodah)، «اوروان» (Urvan) و «فروشی» (fravaši) یاد شده است. این نوشتار، به توصیف و تحلیل واژگان مذکور در قرآن و اوستا می‌پردازد. تأمل در واژه‌های یاد شده، این پرسش‌ها را فراروی ما می‌نهد:

۱. مراد از هریک این واژگان پنج‌گانه قرآنی و اوستایی چیست؟

۲. شباهت‌ها و تفاوت‌های میان واژگان مذکور کدامند؟

۳. آیا این واژگان، به یک حقیقت برمی‌گردند یا هریک از آنها، حقیقت مستقل و منحازی به شمار می‌آیند؟

برای دستیابی به پاسخ مناسب، برای پرسش‌های یاد شده، نخست هریک از این واژه‌های پنج‌گانه در دو متن مقدس اسلام و دین زرتشت، تعریف و موارد استعمال آن بیان، سپس به تطبیق و بیان نقاط اشتراک و افتراق آنها پرداخته و در پایان، تحلیلی نو ارائه خواهد شد. یافته پژوهش حاکی از این است که شباهت‌هایی در مورد ساحت غیرجسمانی انسان در دین زرتشت و اسلام وجود دارد، همانگونه که نمی‌توان از برخی تفاوت‌های اساسی در این زمینه چشم‌پوشی کرد.

نگارنده با فحص و جست‌وجو، هیچ اثری که به مسئله تطبیقی حاضر بپردازد، مشاهده نکرد. از این رو، این نوشتار برای اولین بار به بحث تطبیقی میان واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان پرداخته است. این مقاله، با روش توصیفی - تطبیقی تدوین یافته است و تأکید آن در ارائه مباحث بر قرآن و اوستا، به ویژه گاهان زرتشت است.

لازم به یادآوری است که در تبیین قرآنی از دیدگاه‌های تفسیری سه متفکر بزرگ اسلامی علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح بهره برده‌ایم. در بخش تفسیر اوستا، تأکید بر دیدگاه‌های دو مفسر متون اوستایی موبد زرتشتی، فیروز آذرگشسب و استاد ابراهیم پورداوود است. گرچه در پاره‌ای از موارد، از دیدگاه‌های سایر مفسران نیز بهره برده‌ایم.

الف. بُعد غیرمادی انسان در قرآن

در قرآن، انسان علاوه بر جسم یا تن مادی، دارای ساحت غیرمادی است که با واژگان مختلف «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر»، که به ساحت باطنی انسان دلالت می‌کنند، از آن یاد شده است. در اینجا به معرفی اجمالی هریک از این پنج واژه می‌پردازیم:

۱. **روح:** اهل لغت، برای واژه «روح»، معانی متعددی برشمرده‌اند. یکی از معانی آن، نفس انسانی است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۲۵؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۳۶۱). واژه «روح» در قرآن، ۲۱ مرتبه به کار رفته که با توجه به موارد استعمال گوناگون آن در قرآن، روح به مخلوقات شعورمندی که از سنخ مادیات نیستند، اطلاق می‌شود. در قرآن در دو مورد، استعمال حقیقی دارد: ۱. در مورد روح انسان ۲. در مورد موجودی که از سنخ فرشتگان است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴-۳۵۶).

در قرآن، از روح با اجلال و تکریم یاد شده است: و در آیات قرآن، روح انسان به خدا اضافه شده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (احجر: ۳۹؛ سجده: ۹؛ ص: ۷۲؛ تحریم: ۱۲) واژه «مین» در «من روحی»، به مبدأییت و اینکه روح از جانب خداست اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۷۴). اضافه روح به خدا، اضافه تشریفیه است؛ یعنی سخن از شرافت روح انسانی است. نظیر بیت‌الله که اضافه تشریفیه است و حاکی از شرافت و عظمت خانه کعبه دارد، یا اینکه مضافی در تقدیر است؛ یعنی خانه عبادت خدا (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۸ ص ۶۵۱)؛ چرا که بنابر آیه سوره شوری «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، خداوند مانند انسان یا دیگر موجودات نیست که دارای روح یا خانه باشد. روح از امر الهی است و جنبه ملکوتی دارد: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) در برخی مفسران، مراد از «الروح» در آیه را روح انسانی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۵۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸ ص ۱۴۴؛ جوادی آملی، مکتوب صوتی جلسه ۱۱۷ تفسیر سوره اسراء). از نظر قرآن کریم، هنگامی فرشتگان مأمور به سجده در مقابل آدم می‌شوند که روح الهی در او دمیده شده باشد: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (احجر: ۳۹).

بنابر احادیث و نظر مشهور، زمان ولوج روح یا تعلق روح به جنین، که قرآن از آن با «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴)، یاد کرده است، پس از سپری شدن چهار ماه از عمر جنین است: و أخرج ابن أبي حاتم عن علي قال إذا تمت النطفة أربعة أشهر بعث اليها ملك فنفخ فيها الروح في الظلمات الثلاث فذلك قوله ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ یعنی نفخ الروح فيه (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۸۴-۲۸۷). درباره تقدم یا تأخر یا هم‌زمانی آفرینش روح و جسم انسان، سه دیدگاه وجود دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸): برخی اندیشمندان اسلامی، با برشمردن ۹ دسته از آیات قرآن و ۷ دسته از روایات اسلامی معتقدند: روح همه انسان‌ها پیش از آفرینش تن مادی آنها، ایجاد شده است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳).

۲. **نفس:** اصل معنای «نفس» در لغت، به معنای خود شیء است. مثلاً نفس انسان، معنایش خود انسان است. نفس سنگ، خود سنگ است و به این معنا در آیات قرآن بر خداوند نیز اطلاق شده است: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرِّحْمَةَ» (انعام:

۱۲): «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸) «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۸۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۴۲ و ج ۲۴، ص ۲۸۲). البته نفس در معانی دیگری نیز استعمال شده است. از جمله آن معانی، روح انسانی است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۸۲۲؛ ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ طریحی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۹۰).

این واژه، که در قرآن ۲۹۵ مورد به صورت مفرد و جمع به کار رفته است، معانی و مصادیق متعددی دارد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۸۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۸۵). در آیاتی که واژه «نفس» در مورد انسان به کار رفته است، مراد گاهی مصداق نفس در آیات بدن انسان، گاه روح انسانی و گاهی مجموع روح و بدن است (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۲۱۹-۲۲۰). همانگونه که نفس مسوئله (یوسف: ۱۸، طه: ۹۶)، نفس مُلهمه (شمس: ۷-۸)، نفس اماره (یوسف: ۵۳)، نفس لوامه (قیامت: ۲) و نفس مطمئنه (فجر: ۲۷) نیز مصادیق و شئون نفس واحد انسانی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۱۲۳). یا به عبارت دیگر مراحل یا صفات مختلف نفس واحد انسانی هستند (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۴). نه اینکه این واژگان از اقسام نفس باشند؛ زیرا انقسام‌پذیری از ویژگی‌های شیء مادی است. در حالی که نفس مجرد بوده، و شیء مجرد غیر قابل تقسیم است.

آیاتی از قرآن، که مقصود از «نفس» در آن آیات، همان روح انسانی است، عبارتند از:

الف. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛ یعنی یتوفی الارواح. این روح یا نفس انسانی است که خداوند پس از آنکه در انسان نفخ روح نمود، به هنگام مرگ، وی را قبض می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۶۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ مصباح، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۳).

ب. «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷)؛ که مراد از نفس در این آیه، روح همه انسان‌هاست، نه خصوص روح حضرت آدم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۳؛ مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹). درباره این آیه و مباحث فطرت انسان از نظر قرآن، بحث‌های فراوانی مطرح شده است. آنچه به عنوان بحث تطبیقی اکنون لازم است بیان شود، در چند بند ذیل خلاصه می‌شود:

۱. خداوند همه انسان‌ها را براساس فطرت توحیدی خلق کرده است: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). همانگونه که در فطرت انسان، گرایش به حق و حقیقت و کمال و گریز از باطل، نقص، عیب و شرک، نهادینه شده است؛

۲. خداوند همه انسان‌ها را آگاه به فسق و فجور خلق کرده است، به عبارت دیگر، خداوند تشخیص کار خوب و بد را در ابتدای امر به انسان‌ها الهام کرده است: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (فجر: ۷-۸). روح آدمی با الهام الهی، از زیبایی تقوا و زشتی فجور آگاه است؛

۳. گرچه براساس بند دوم، علم انسان به خوبی و بدی‌ها مساوی است، اما استعداد و گرایش فطری او، به سوی کمال و خوبی‌هاست: «لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهُ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ

الْعِصْيَانُ» (حجرات: ۷)؛ یعنی خداوند علاوه بر آگاهی انسان از فجور و تقوا، او را عاشق کمالات و فضایل قرار داده، از رذایل و نقایص و پستی‌ها متنفر است.

۴. با اینکه انسان فطرتاً توحیدی خلق شده، اما برخی انسان‌ها همین فطرت توحیدی را دفن می‌کنند: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰) و راه ضلالت و گمراهی را پیش می‌گیرند. اما برخی دیگر، به ندای فطرت پاسخ مثبت می‌دهند و به تزکیه نفس می‌پردازند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹۹، رک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲-۱۷۶).

۵. اگر انسان مؤمن، به فطرت توحیدی پشت کرد و مرتکب معصیت و قبیاح شد، نفس لواحه او را سرزنش می‌کند. مراد از نفس لواحه، یا همان وجدان بیدارگر و ملامت‌گر، نفس انسان مؤمن است که همواره در دنیا او را به خاطر نافرمانی از خداوند و گناهانش ملامت می‌کند و در روز قیامت سودش می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۰۳). این نفس، به اندازه‌ای دارای اهمیت است که قرآن به آن قسم یاد کرده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲).

با این پنج مقدمه، روشن شد که براساس مباحث نفس‌شناسی قرآن، نفس انسان فطرتاً توحیدی و گرایش به خیر و نیکی‌ها دارد. اگر در مواردی انسان مرتکب قبیاح و معصیت شد، به سبب روی گردانی از فطرت توحیدی و الهام الهی است.

حقیقت و هویت انسان، نفس و روح اوست که به رغم تغییرات متوالی در بدن انسان، این حقیقت ثابت و پایدار است. بدن انسان ابزار روح به حساب می‌آید. اطلاق نفس به روح، به اعتبار تعلق روح به بدن و شأنیت مدبربودن آن برای بدن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۶).

این نکته، اشاره به فرق ظریف میان اطلاق نفس و روح بر آن امر مجرد واحد انسانی دارد. توضیح اینکه واژه «روح» زمانی به آن ساحت غیرمادی انسان اطلاق می‌شود که تعلق به بدن نگرفته باشد، اما زمانی که آن امر مجرد به بدن تعلق گرفت، بر آن واژه «نفس» اطلاق می‌شود. در متون اسلامی، آنچه که به آن افعال نسبت داده است، واژه «نفس» است، نه روح. در قرآن که صحبت از کسب اعمال و جزا و پاداش شده است، در هیچ موردی به واژه «روح»، که روح انسانی مراد باشد، مستند نشده است، بلکه به نفس نسبت داده است. در آیات قرآن، برای نفس مراتب و حالاتی بیان شده است. از ضعیف‌ترین مرحله نفس، که موسوم به نفس اماره است، تا بالاترین مرتبه روحانی که از آن به «نفس مطمئنه» یاد می‌شود. علاوه بر این، در احادیث و ادعیه اسلامی افعال، به ویژه افعال و امیال قبیح نظیر ظلم، هوسرانی و شهوات افراطی و سایر قبیاح، به نفس نسبت داده است (رک: مناجات شاکین امام سجاد^{علیه السلام}، دعای کمیل، دعای ابوحمزه ثمالی). بنابراین، ساحت غیرمادی انسان تا پیش از تعلق به بدن، که به آن «روح» اطلاق می‌شود، پاک و نورانی بوده، مسئول اعمال انسانی نیست؛ زیرا فرض بر این است که هنوز به بدنی تعلق نگرفته است تا اعمالی را کسب کند. زمانی که به بدن تعلق گرفت، نفس به آن اطلاق می‌گردد و مسئول اعمال انسانی است.

۳. قلب: اصل در معنای «قلب»، دگرگونی و تحول یک شی از وجهی به وجه دیگر است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۳۳۶). قلب در قرآن، معانی و کاربردهای متعددی دارد که به کمک قراین لفظی و مقامی در آیه، می‌توان معنای مورد نظر را تشخیص داد. قلب و جمع آن قلوب در قرآن، ۱۳۲ مرتبه به کار رفته است. در هیچ یک از این موارد، به معنای جسمانی آن (قلب صنوبری) به کار نرفته است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۶). از دیدگاه قرآن، قلب دو کاربرد یا حیثیت متفاوت و مشخص دارد: ۱. درک و فهم (علم و ادراک) ۲. احساسات و عواطف (میل‌ها و گرایش‌ها) (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱ ص ۴۴-۴۷).

«قلب» در اصطلاح قرآن، شامل عقل هم می‌شود و در اصطلاح حکما، قلب از مراتب عقل عملی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۰۰). لازم به یادآوری است واژه اسمی «عقل» در قرآن به کار نرفته است گرچه مشتقات فعلی آن در قرآن زیاد استعمال شده است.

علامه طباطبائی و برخی دیگر از مفسران، تصریح کرده‌اند که قلب در قرآن، اشاره به روح یا همان نفس انسانی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۲۲۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ج ۹، ص ۴۶؛ ج ۱۴، ص ۳۸۹؛ ج ۱۵، ص ۳۱۷ و ج ۱۶، ص ۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴؛ ج ۱، ص ۲۵۲؛ ج ۲۷، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ مصباح، ۱۳۷۶، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

۴. فؤاد: بسیاری از اهل لغت و واژه‌شناسان قرآن، «فؤاد» را همان قلب ترجمه کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۱۱ ص ۳۷۱؛ العالی، ۱۹۷۴، ج ۲ ص ۳۳۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵ ص ۱۴۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۶۴۶). مفسران نیز «فؤاد» را مترادف قلب دانسته، و آن را اشاره به روح و نفس آدمی می‌دانند. علامه طباطبائی، ذیل آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْجِدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» (همزه: ۷۶)، می‌نویسد: «افئده جمع فؤاد، همان قلب انسان و قلب در قرآن به خاستگاه فکر و اندیشه انسان، که همان نفس انسانی است، اطلاق می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۰؛ رک: همو، ج ۱۵ ص ۲۱۰ و ص ۵۴). آیت‌الله جوادی آملی نیز فؤاد را ناظر به قلب و روح انسانی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲). ایشان در تفسیر آیه «فَأَنَّهُ أَتِمُّ قَلْبَهُ» (بقره: ۲۸۳)، می‌نویسد: «هیچ عضوی گناه نمی‌کند؛ زیرا اعضا وسائل و آلات روح‌اند و فقط روح بشر، که گاهی از آن به نفس و زمانی به قلب و فؤاد یاد می‌شود، معصیت می‌کند و اعضا فقط ابزار اویند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴). آیت‌الله مصباح نیز معتقد است: مصداق قلب و فؤاد در قرآن یکی هست و به همان حیثیتی که قلب بر روح اطلاق شده است، فؤاد نیز بر روح اطلاق می‌شود. در آیات قرآن احوال و صفات مشابهی به هر دو (یعنی قلب و فؤاد) نسبت داده شده است (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۵).

۵. صدر: «صدر» در لغت، به قسمت برجسته و جلوی هر چیزی اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲ ص ۹۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۷، ص ۲۹۹). واژه «صدر» در قرآن ۴۳ بار تکرار شده است. آنچه که از استعمال «صدر» در آیات قرآن به دست می‌آید، این است که مراد از «صدر»، سینه مادی نیست (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۷۴).

علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، در موارد متعددی صدر، قلب و روح را یکی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۷، ص ۱۰۸-۱۱۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۵۴ و ج ۱۷، ص ۳۲۰ و ج ۳، ص ۱۵۵ و ج ۲۰، ص ۳۹۷). به عنوان نمونه، در تفسیر المیزان ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۱۹)، آمده است: «إِنَّكَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَى الْقُلُوبِ أَى النُّفُوسِ» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳۲، ج ۹، ص ۹۳). به نظر آیت‌الله مصباح، «صدر» به مرتبه‌ای از روح اشاره دارد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۳۹۸) و یا خود روح انسان است. ضیق و شرح صدر به دلیل این است که روح احساس تنگی یا انبساط می‌کند (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۶).

حاصل اینکه با توجه به نظر سه مفسر اسلامی، پنج واژه قرآنی نفس، روح، قلب، فؤاد و صدر، همگی دلالت بر حقیقت واحد انسانی دارد، که از آن با تعبیر «مَن» یاد می‌شود، انسان یک حقیقت مجرد دارد که به اعتبارهای گوناگون، نام‌های متفاوتی بر آن اطلاق می‌شود، نه اینکه انسان موجودی متشکل از جسم و پنج حقیقت منحاز و مستقل در بُعد غیرمادی باشد.

ب. بُعد غیرمادی انسان در اوستا

بنابر بندهای اوستا و باورهای ایران باستان، وجود انسان از تن مادی و چند نیروی (گوهر، اجزاء، قوه) مینوی (روحانی، معنوی) تشکیل شده است. هریک از آنها در زندگی انسان نقش مهم و متفاوتی ایفا می‌کنند. برخی از آنها، فناپذیر و برخی دیگر از بین رفتنی هستند. در برخی از فقرات اوستا، این قوای پنج‌گانه در کنار هم بیان شده‌اند: «اینک ما جان و وجدان {دین} و قوه دراکه {بوی} و روان و فروهر نخستین آموزگاران کیش و نخستین شنوندگان آئین را آن مردان و زنان پاک را که سبب پیروزی راستی بوده‌اند می‌ستاییم» (فروردین یشت/یشت/بشت ۱۳)، بند ۱۴۹ و بند ۱۵۵؛ یسنا ۴:۲۶ و ۶). پورداوود، این بند فروردین یشت را حاکی از قوای پنج‌گانه انسان دانسته است (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۰). توصیف نیروهای پنج‌گانه به شرح زیر است:

۱. **اهو(جان):** اهو، نخستین نیروی معنوی انسان است که به «جان» یا قوه حیات و زندگانی ترجمه می‌شود. در گات‌های زرتشت، در سه بند از آن یاد شده است (گاهان: ۱۱:۳۱؛ ۱۴:۳۳؛ ۱۴:۳۴). این قوه، همان نیروی غریزی جنبش و حرکت انسان است که وظیفه آن، نگهداری بدن و سامان بخشی زیست آن است. این نیرو با بدن هستی می‌یابد و با مرگ جسم، از بین می‌رود (بهار، ۱۳۷۴، ص ۲۳؛ پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۷). این «جان»، غیر از روح یا روان است؛ زیرا جان فاقد درک و تأثرات روحانی است و با از بین رفتن جسم، جان نیز فانی می‌گردد (رضی، ۱۳۴۴، ص ۱۱۹). برخی آن را مترادف قوه نامیه دانسته‌اند: «جان که قوه نامیه تن آدمی است» (مزدآپور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

۲. **دئنا:** دئنا (در اوستا)، دین (Dīn)، دین (Dēn)، (در پهلوی) (shaki، ۱۹۹۶، ج ۷، ص ۲۷۹): در اوستا، این واژه به چند معنا آمده است (ر. ک: پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۱؛ رضی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۹۵). یکی از معانی آن، وجدان یا نیروی تشخیص نیک از بد، به عنوان یکی از نیروهای پنج‌گانه‌ای است، که اهورامزدا در باطن آدمی به ودیعه گذاشته

است (دوستخواه، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۸۶). دثنا مستقل از جسم، فناپذیر و آن را آغاز و انجامی نیست. این نیروی معنوی، همواره انسان را از نیکی و زشتی عملش آگاه می‌سازد (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۸؛ بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۵). با نشان دادن راه خوب و تشویق به آن و نشان دادن راه بد و نهی از عمل کردن به آن، راهنمای انسان در زندگی وی است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳۳؛ بهار، ۱۳۸۴، ص ۴۳). دین یا وجدان نیز در جهان دیگر، برای روان افراد نیکوکار به صورت دختری زیبا روی نمایان می‌شود و روان شخص را راهنمایی می‌کند و برای روان افراد گناه‌کار، به صورت زنی زشت‌منظر ظاهر خواهد شد و کردار بد وی را بر او خواهد نمود (ژینیو، ۱۳۹۲، ص ۱۵؛ بهار، ۱۳۷۶، ص ۷۵). در هاددخت نسک، به تفصیل به این امر پرداخته شده است (هاددخت نسک، فرگرد دوم، قطعه ۲۲ بند ۹-۱۴ و فرگرد سوم، قطعه، ۲۲ بند ۲۶-۳۲). بنابراین «دین» پس از مرگ، نماد و تجسم اعمال شخص در گذشته است (موله، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷). در ده بند از گاهان، «دثنا» به معنای یکی از نیروهای پنج‌گانه آدمی آمده است (گاهان: ۲۰:۳۱؛ ۱۳:۳۳؛ ۹:۴۴؛ ۱۱:۴۶؛ ۱۱:۴۸؛ ۳:۴۹؛ ۵:۳۵؛ ۱۳:۵۱؛ ۱۱:۵۱؛ ۱:۵۴).

۳. **بُوذ** (در اوستا)، (بوی) (Boy) (در پهلوی) (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۴۵۹): این واژه، به معنای نیروی ادراک و فهم آدمی است یا به عبارتی، به معنی دانستن و دریافتن و پی بردن است (مزدپور، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳؛ اورنگ، ۱۳۳۵، ص ۱۶). که وظیفه آن اداره هوش، حافظه و قدرت تمیز است. «بوی» با بدن به وجود آمده، اما پس از مرگ جسم نیز باقی می‌ماند و به روان می‌پیوندد (دوستخواه، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۵۰؛ بهار، ۱۳۷۴، ص ۴۴؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶). در گات‌های زرتشت، از این نیرو سخنی به میان نیامده، اما در دیگر متون اوستایی از آن یاد شده است. و در مواردی «بوی» و «روان» در اوستا یکجا بیان شده است (ر. ک: وندیداد فرگرد ۱۹، بند ۲۹).

۴. **اوروان: روان**، که در زبان اوستایی «اوروان» و در زبان پهلوی «رووان» (Ruwan) است، همان روح (نفس) آدمی است (اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۳۹؛ آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۱۴؛ شهزادی، ۱۳۸۰، ص ۸۸). روح انسان، مخلوق اهورامزدا است. «روح گناهکاران هرچه باشد روح انسان‌هاست که آفریدگار مهربان آفریده و ذاتاً نیکو، الهی و آسمانی است. به خاطر سرپیچی از راه ایزدان و عدم فرمان‌برداری و اعمال شیطانی، روح ایشان به دوزخ راه یافته» (روایت امید آشوهیستان، ص ۲۳۹).

روان مسئولیت اعمال و کردار انسان را بر عهده دارد. انتخاب کار نیک و زشت بر عهده این نیرو است. پس از مرگ، کیفر و پاداش اعمال نیک و بد خود را دریافت می‌کند (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۹؛ شهزادی، ۱۳۸۰، ص ۹۸). در ۱۳ مورد از گاهان زرتشت، به روان انسان اشاره شده است (۱:۲۸؛ ۳:۲۸؛ ۱:۳۹؛ ۵:۳۹؛ ۹:۳۴؛ ۲:۴۴؛ ۷:۴۵؛ ۱۱:۴۶؛ ۱۰:۴۹؛ ۱۱:۵۰؛ ۱:۵۰؛ ۱۳:۵۱). و تن، که در متون اوستایی «تنو» آمده: گاهان ۳:۳۳؛ ۱۰:۱۴؛ ۶:۵۳؛ به عنوان ابزار یا جامه برای روان است «روان مقدر شده است که از طریق تن عمل می‌کند؛ زیرا عملی که انسان به خاطر آن خلق شد، به جز در شرایط مادی قابل تصور نیست» (زرنر، ۱۳۸۴، ص ۴۵۵).

۵. **فروَشی** (در اوستا)، **فروَهر** (Frawahr) (در متون پهلوی) و **فرورَرتی** (Fravarti) (در فارسی باستان) (boyce، ۲۰۰۰، ج ۱۰،

ص ۱۹۵): در اوستا، «فروشی» به دو معنا آمده است: ۱. به معنای ارواح درگذشتگان و نیاکان (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۵۶؛ بویس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛ ۲. به معنای یکی از نیروهای پنج گانه، که در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم: فروهر، به معنای حافظ و نگهبان، نوری از انوار الهی است که آفرینش آن مقدم بر جهان مادی و در روزی که هیچ کس و هیچ چیز نبوده است، خلق شده است (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱؛ میرفخرایی، ۱۳۶۶، ص ۲۶). در بدن هر شخص، هنگام تولد به امانت گذاشته می‌شود تا روان او را به سوی اهورامزدا راهنمایی کند. البته برخی محققان زرتشتی قائلند هنگامی که چهار ماه و ده روز از عمر جنین گذشت، فروهر از جانب اهورامزدا آمده و به جنین می‌پیوندد (مزدآپور، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷).

نکته قابل توجه اینکه فروهر مسئول اعمال نیک و بد انسان نبوده، پاسخگوی اعمال انسان، فقط روان است. فروهر در سراسر زندگی به همان حالت پاکی باقی خواهد ماند و پس از جدایی روان از جسم، دوباره به سوی عالم بالا؛ از همان جایی که فرود آمده بازمی‌گردد. این قوه فنا ناپذیر است (آذرگشسب، ۱۳۵۴، ص ۱۶؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۳۷۴).

فروهر مختص انسان نیست، بلکه همه موجودات اهورامزدا دارای نیروی فروهری است (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۲؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵). در برخی بندهای اوستایی، برای خود اهورامزدا نیز فروهر بیان شده است: «در میان همه این فروهرهای ازلی اینک فروهر اهورامزدا را می‌ستائیم که بزرگ‌تر و بهتر و زیباتر و استوارتر و داناتر و خوش ترکیب‌تر و در راستی عالی مرتبه‌تر است» (فروردین یشت، کرده ۲۲، بند ۸۰ و نیز یسنا ۲:۲۳ و ۱:۲۶؛ وندیداد فرگرد ۱۹، فقره ۱۴؛ خرده اوستا؛ سیروزه بزرگ، بند ۳۰). نکته قابل توجه اینکه، فروهرها سه مرحله وجودی دارند: مرحله پیش از هستی، مرحله زندگی زمینی، مرحله زندگی پسین (اشیدری، ۱۳۸۱، ص ۳۰؛ نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱).

آنچه می‌توان به عنوان نتیجه از این مطالب بیان کرد، اینکه بنابر متون اوستایی، انسان دارای پنج قوه معنوی است. این پنج قوه یا نیرو از یکدیگر مستقل بوده، هریک کارکردهای جداگانه خود را دارد. بیشتر این نیروها، مانند روان پس از مرگ جسم باقی می‌مانند. تنها جان است که با مرگ جسم از بین می‌رود.

پورداوود در پاورقی بندهای گاهان نیز به این استقلال و تعدد این نیروها و به عبارت دیگر، تعدد ارواح تصریح می‌کند. وی می‌نویسد:

دین {=دنا} پس از مرگ انسان خود مستقلاً به سر می‌برد و در روز رستاخیز به روان پیوسته بحسب کردار نیک و یا زشت انسان در بهشت و دوزخ مستعم و معذب است. دین غیر از جان و روان و فروهر است که جمله از ارواح انسانی بشمار است (پاورقی بند ۱۳ از هات ۳۳).

در هات بعدی آورده است: «دین {=دنا} یکی از ارواح انسانی است» (پاورقی بند ۱۳ از هات ۳۴).

بررسی تطبیقی

از آنچه گذشت، به دست آمد که در قرآن و اوستا، برای ساحت غیرمادی انسان، پنج واژه به کار رفته است. اکنون با توجه به مباحث مطرح، نوبت بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این واژگان می‌باشد.

الف. شباهت‌ها

شباهت‌های فراوانی میان نیروهای معنوی در قرآن و اوستا وجود دارد. می‌توان در دو بخش، شباهت‌های کلی و جزئی میان واژگان به کار رفته در متون دینی هر دو دین را مطرح کرد: نخست، چند شباهت کلی میان واژگان اوستایی و قرآنی عبارتند از:

۱. هر دو دین، انسان را دو ساحتی - مادی و مجرد - می‌دانند.
۲. انسان در لحظه مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه ساحت غیرمادی او باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد.
۳. در دین زرتشت، روح انسان مخلوق اهورامزدا و در اسلام، روح مخلوق خداوند می‌باشد. جسم مادی به عنوان ابزاری برای روح انسانی آفریده شده است.
۴. هر دو دین، انسان را در گزینش و انتخاب نیک و بد مختار دانسته، افعال و آثار به روان یا نفس انسان نسبت داده می‌شود، از این رو، روان یا نفس انسانی در جهان دیگر، مسئول اعمال خویش بوده و به کیفر و پاداش اعمالش می‌رسد.
۵. جان در متون اوستایی را می‌توان با نفس یا قوه نباتی (= گیاهی)، در مباحث اسلامی مقایسه کرد. که سه وظیفه تغذیه (غذاییه)، رشد (نامیه) و تولید مثل (مولده) دارد» (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۵). قوه نباتی امری مادی و قائم به بدن و جسم است که با مرگ از بین می‌رود. بنابراین، جان و نفس نباتی، هر دو قائم به جسم بوده و با مرگ جسم از بین می‌روند.
۶. دئنا یا وجدان در متون اوستایی، قابل مقایسه با الهام و فطرت در قرآن است.
۷. مجسم شدن دئنا در جهان پس از مرگ، به صورت زن زیبا یا زشت رو، بسته به اعمال نیک و بد انسانی در دنیا، را می‌توان با تجسم اعمال در معارف اسلامی مقایسه کرد. در آیات قرآن و احادیث، آموزه تجسم اعمال مورد تأکید قرار گرفته است. از مجموع این آیات و روایات به دست می‌آید که اعمال خوب، خلق نیک و اعتقادات حق افراد در جهان دیگر، با صورت‌های بسیار زیبا و لذت‌بخش تجسم می‌یابد و به صورت کانون لذت، بهجت و آسایش در می‌آید و اعمال زشت و خلق بد و اعتقادات و گرایش‌های باطل نیز با صورت‌هایی بسیار زشت، وحشت‌زا و آزاربخش مجسم می‌شود و به صورت کانون درد و رنج و عذاب در می‌آید (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۷۶). آنچه مهم است اینکه، در اسلام تجسم عمل شامل هر سه مرحله جهان مادی، عالم برزخ و قیامت می‌شود. مراد از تجسم عمل در دنیا این است که اعمال انسان، علاوه بر جنبه مُلکی یا ظاهری، صورت ملکوتی یا باطنی نیز دارد. برخی از اولیای خدا می‌توانند در دنیا آن را مشاهده کنند. به عنوان نمونه، صورت ملکوتی خوردن مال یتیم، آتش خوردن است: «إِنَّ الدِّينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰).
- تجسم اعمال پس از مرگ در متون روایی آمده است. به عنوان نمونه، «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِذَا وُضِعَ الْمَيِّتُ فِي قَبْرِهِ مِثْلَ لَهُ شَخْصٌ فَقَالَ لَهُ يَا هَذَا كُنَّا ثَلَاثَةً كَانَ رِزْقَكَ فَانْقَطَعَ بِانْقِطَاعِ أَجْلِكَ وَ كَانَ أَهْلَكَ فَخَلْفُوكَ وَ انْصَرَفُوا

عَنْكَ وَ كُنْتُ عَمَلَكَ فَتَقِيْتُ مَمَكَ أَمَا إِنِّي كُنْتُ أَهْوَنَ الثَّلَاثَةِ عَلَيْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۰). در این حدیث، عمل شخص به صورت شخص مثالی در آمده است که همراه با میت است و در احادیث دیگری، مصادیقی از این اعمال را بیان کرده‌اند، مثلاً صورت مثالی نماز، زکات، ولایت و... برای مؤمن حاضر می‌شوند (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳).

تجسم اعمال در جهان آخرت نیز در آیات زیادی آمده است. خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا الْأَعْمَالَ فِي الْأَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُحْزَنُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سبأ: ۳۳). حقیقت عمل انسان، به صورت غل و زنجیر کردن گیر او می‌شود. امام سجاده علیه السلام نیز در صحیفه سجادیه دعای ۴۲ می‌فرماید: «وَصَارَتِ الْأَعْمَالُ قَلَائِدَ فِي الْأَعْنَاقِ». در احادیث نیز فراوان به تجسم اعمال در آخرت پرداخته شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱). در متون اسلامی، علاوه بر تجسم اعمال، خود انسان‌ها نیز بر اثر ملکات نفسانی خود محشور می‌شوند. در ذیل آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَأْتُونُ أَقْوَابًا» (نبأ: ۱۸)، روایتی نقل شده که در روز قیامت، عده‌ای از مردم به شکل مور و گروهی به صورت بوزینه و... محشور می‌شوند (ر. ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۲۰). از دیگر آیاتی که می‌توان به آن استناد کرد، آیاتی است که حکایت از این دارد که در روز قیامت برخی افراد، مانند سران ظلم و ستم، هیزم و مواد سوختنی آتش جهنم می‌شود؛ «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (جن: ۱۵؛ بقره: ۲۴؛ آل عمران: ۱۰؛ انبیا: ۹۸).

۸. نیروی فروهر در اوستا نیز از جهاتی شباهت با روح انسانی در قرآن دارد:

الف. از روح در قرآن، با اجلال و تکریم یاد شده است. در آیات قرآن، روح به خدا اضافه شده است: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). روشن است این اضافه تشریفیه است؛ یعنی سخن از شرافت روح انسانی است. در کیش زرتشت نیز از فروهر به عنوان نوری از انوار الهی یاد شده است. در فقراتی از اوستا برای اهورا مزدا نیز فروهر قائل شده است، البته مقصود این است که اهورامزدا منبع و منشأ همه فروهرهاست؛ همه نیکی‌ها و زیبایی‌ها از آن سرچشمه پدید آمده است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳۵؛ اورنگ، ۱۳۳۵، ص ۲۵).

ب. فروهر هیچ گاه آلوده به معاصی نمی‌شود و مسئول اعمال انسانی نبوده، همیشه به صورت پاک باقی می‌ماند. نظیر این را می‌توان برای روح در قرآن گفت که واژه «روح»، زمانی بر آن امر مجرد انسانی اطلاق می‌شود که به جسم تعلق نگرفته باشد. روشن است تا زمانی که بدن و اعضای در کار نباشد، عمل قبیحی صورت نمی‌گیرد تا روح انسانی بر اثر آن اعمال، دچار کدورت و ظلمت شود. بنابراین، روح نیز مانند فروهر پاک و نورانی می‌باشد.

ج. بنابر احادیث و نظر مشهور علمای اسلام، زمان ولوج روح، یا تعلق روح به جنین، پس بعد از چهارماهگی است. فروهر نیز - بنابر نظر برخی محققان زرتشتی، زمانی که ۴ ماه و ده روز از عمر جنین گذشته باشد، به آن می‌پیوندد (مژده‌پور، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷).

د. براساس دیدگاه برخی محققان اسلامی، روح انسانی پیش از بدن مادی آفریده شده است. در مورد فروهر نیز زرتشتیان معتقدند که پیش از خلقت تن جسمانی وجود داشته است.

۹. واژه «نفس» در اسلام را می‌توان با روان (اوروان) زرتشتی مقایسه کرد. در کیش زرتشت، مسئول اعمال خوب و بد روان

است، نه فروهر. و این روان است که به کیفر و پاداش اعمال خود می‌رسد. در منابع اسلامی نیز آنچه که به آن افعال نسبت داده است، واژه «نفس» است، نه روح. در آیات قرآن، که صحبت از کسب اعمال در عالم دنیا و جزا و پاداش در جهان آخرت شده است، در همه موارد به کلمه «نفس» نسبت داده است، نه واژه «روح». در ادعیه معصومین علیهم‌السلام افعال به ویژه افعال و امیال قبیح نظیر ظلم، هوسرانی و شهوات افراطی و سایر قبايح به نفس نسبت داده است.

۱۰. «بوی» یا «بئوذ» را می‌توان با قلب در قرآن مقایسه کرد؛ از این جهت که یکی از کارکردهای قلب در قرآن، درک و فهم، تعقل، تفقه و تدبیر است. بوی نیز قوه تعقل و ادراک آدمی است.

ب. تفاوت ها

۱. در قرآن از هر پنج واژه مکرر سخن به میان آمده است. اما با فحص و بررسی در گات‌های زرتشت، سخنی از «فروشی» و «بوی» در آن نیامده است. این مطلبی است که محققان و مفسران اوستا نیز به آن تصریح کرده‌اند (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۶۶؛ آذرگشسب، ج ۲، ص ۳۹۵؛ مهر، ۱۳۷۴، ص ۹۰). مری بویس، زرتشت پژوه نامی معاصر، درباره نبود اشاره به فروشی در گات‌های زرتشت می‌نویسد:

شاید این عدم اشاره حائز اهمیت نباشد اما روی هم‌رفته امکان آن می‌رود که زرتشت نسبت به مفهوم فروشی چندان نظر خوشی نداشته و یا لاقلاً نسبت به آن بی‌تفاوت بوده... به رسمیت شناختن موضوع فروشی‌ها در مراحل بعدی، تحول کیش زرتشت نتایج قابل ملاحظه‌ای به بار آورد، اما ظاهراً این تنها انحراف واقعی از تعالیم زرتشت است که می‌توان در دوره اوستای متأخر شناسایی کرد (بویس، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷).

۲. قوه یا نفس نباتی از نظر متفکران و فلاسفه مادی است، اما جان (=هوه) از نظر زرتشتیان نیروی معنوی (مینوی) است. آنچه که جای ابهام دارد، این است که پژوهشگران از یک سو، جان را در شمار نیروهای معنوی دانسته‌اند. از سوی دیگر، فناپذیری را که از ویژگی‌های امر مادی است، برای آن قائل شده و معتقدند: جان با مرگ جسم از بین می‌رود. به نظر می‌رسد، تعریفی که برای جان در دین زرتشت گفته شده است، با مادی بودن سازگارتر است تا امری مینوی و غیرمادی.

۳. با توجه به مباحث درباره دنا، روشن شد که در دین زرتشت، تجسم اعمال تنها پس از مرگ برای روان انسان‌ها ظاهر می‌شود. اما در اسلام، تجسم اعمال در هر سه نشئه دنیا، برزخ (عالم پس از مرگ) و قیامت رخ می‌دهد. همچنین از تجسم انسان‌ها به سبب ملکات نفسانی خود به صورت‌های گوناگون سخن به میان آمده است.

۴. در قرآن با اینکه از پنج واژه درباره بعد غیرمادی انسان سخن گفته است، اما همه این پنج واژه به یک حقیقت اشاره دارند، انسان از جسم مادی و یک امر مجرد روحانی تشکیل شده است. این امر مجرد، دارای شئون، یا مراتب یا درجات گوناگون است، نه اینکه اینها اقسام آن امر مجرد باشند؛ زیرا از نظر عقلی ثابت شده است که امر مجرد انقسام ناپذیر است. آنچه قابل انقسام است، جسم و تن مادی انسان است. گفته می‌شود بدن انسان تشکیل شده از سر، دست، پا و... حاصل اینکه انسان علاوه بر تن مادی، از ساحت مجرد و روحانی تشکیل

شده است. این امر مجرد، دارای شئون گوناگون و به اعتبارات مختلف، اسم‌های متفاوتی همچون: نفس، روح، قلب، فواد و صدر به آن اطلاق می‌شود.

اما در آیین زرتشت مسئله به این صورت مطرح نیست. با توجه به مستندات موجود در متون مقدس زرتشتی و دیدگاه‌های زرتشت‌پژوهان در این زمینه، این نیروهای معنوی پنج‌گانه مستقل از هم و در عرض یکدیگر می‌باشند، نه اینکه تمام این واژگان به یک حقیقت با شئون و اعتبارهای مختلف اشاره داشته باشند. این تفاوت، از آنجا نشأت می‌گیرد که به گفته یکی از موبدان دانشور زرتشتی: «ما در دین زرتشت اصلاً متفکر نداریم. ما فرد زرتشتی‌ای که به علاقه‌مند به متافیزیک باشد، نداریم» (مستری، ۱۳۸۷). در میان محققان زرتشتی و مفسران اوستا، متفکرانی که به مباحث عقلی و فلسفی مسلط بوده و بتوانند تحلیل و تفسیر صحیحی از این واژگان اوستایی ارائه بدهند که با تعدد واژگان برای ساحت غیرمادی انسان، وحدت انسانی حفظ شود، یافت نمی‌شود. تفسیری که اینان از این نیروهای پنج‌گانه ارائه داده‌اند، با اصل عقلی وحدت هویت انسانی سازگار نیست. اما مفسران اسلامی، مانند سه مفسری که مقاله حاضر بر مبنای دیدگاه آنان استوار است - با تسلط بر مباحث عقلی و فلسفی، راه‌حل‌های مناسبی برای واژگان پنج‌گانه ارائه داده‌اند که هم وحدت حقیقی انسان حفظ شود و هم چرایی تعدد این واژگان.

آنچه در اینجا باید افزود، عبارت است از اینکه به نظر می‌رسد، راهی برای برون رفت از اشکالات وارده - منافات داشتن نیروهای متعدد غیرمادی برای انسان، با حقیقت بدیهی واحد انسانی - بر دین زرتشت وجود دارد که متوقف بر چند امر است:

۱. بنا بر نظر پژوهشگران زرتشتی، تنها گات‌ها از اوستای موجود منتسب به شخص زرتشت است که از آن به اوستای متقدم یاد می‌شود. سایر کتب اوستایی، که از آن به اوستای متأخر یاد می‌کنند، نوشته افراد دیگری بوده است. آنچه که در درجه اول برای زرتشتیان اهمیت فراوان دارد، سخنان خود زرتشت است که در گات‌ها آشکار شده است؛
۲. در گات‌های زرتشت، علاوه بر تن مادی، تنها از سه نیروی جان، دئنا و روان یاد شده است. از دو نیروی فروهر و بوی سخنی به میان نیامده است؛
۳. «اهو»، همان‌گونه که از مزدپور نقل شد، به مثابه قوه نامیه انسان است. «اهو» در زمان حیات شخص، وظیفه سامان بخشی و تنظیم زیست بدن دارد و با مرگ جسم از بین می‌رود. بنابراین اهو، نیروی معنوی در عرض روان یا روح انسانی نیست؛
۴. «دئنا» دیگر نیروی معنوی، یکی از شئون روح انسانی بوده که در دنیا پیوسته انسان را به کارهای نیک تشویق و به دوری از افعال زشت فرمان می‌دهد. در جهان پس از مرگ زرتشتی، اعمال شخص به صورت زنی زشت یا زیبا مجسم شده که از آن به دئنا تعبیر شده است که روان را تا داوری فردی بر سر پل چینوت همراهی می‌کند؛
۵. «اوروان» یا «روان»، که همان روح انسانی است، مسئول اعمال انسانی بوده و به هنگام مرگ، تنها روان است که به صورت مستقل باقی می‌ماند و کیفر و پاداش می‌بیند و به حیات خود ادامه می‌دهد.

حال با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت: در دین زرتشت نیز مانند اسلام، انسان مرکب از امر مادی به نام «تن» - تنو در گاهان - و امر مجرد و غیرمادی به نام «روان» یا «روح» است. این توجیه، با وحدت انسانی که از آن با «مَن» یاد می‌شود، حفظ می‌شود. بنابر این نظر، دیگر روان نیرو یا قوه‌ای در عرض اهو و دئنا نیست، بلکه آن دو در طول و به عبارت فلسفی از شئون و مراتب روان انسانی هستند.

البته این دیدگاه، مبتنی بر این است که تنها گاهان زرتشت را مورد توجه قرار دهیم، اما اگر بخواهیم علاوه بر گاهان، سایر کتب اوستایی را ملاحظه کرده و دو نیروی بئوذ(بوی) و فروشی نیز برای انسان در نظر بگیریم، توجیه قابل قبولی برای ساحت غیرمادی انسان، که منافی با وحدت ساحت غیرمادی انسان نباشد، دشوار است. حتی اگر برای نیروی بئوذ(بوی)، این‌گونه توجیه کرد که دیدگاه کسانی را پذیرفت که «بوی» را در زمره نیروهای معنوی به شمار نیآورده‌اند (مزدایور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳؛ شیخی، ۱۳۷۶، ص ۴۷؛ نیکنام، ۱۳۸۵، ص ۷)، یا دیدگاه کسانی که آن را فناپذیر دانسته‌اند، پذیرفت (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۷۷؛ راشد محصل، ۱۳۸۶). از این رو، یا بوی اصلاً از نیروهای معنوی انسان نبوده، یا اگر به شمار آمده، مستقل از روان در جهان دیگر باقی نمی‌ماند، اما باز نمی‌توان توجیه صحیحی برای فروشی بیان کرد که وحدت حقیقت انسانی محفوظ بماند.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، روشن شد که در کتاب مقدس دین زرتشت و اسلام، از پنج واژه برای اشاره به ساحت غیرجسمانی انسان سخن به میان آمده است. هر دو دین، نگاه دوگانه انگارانه به انسان داشته، انسان را تنها در بُعد مادی منحصر نمی‌کنند. بین واژگان اوستایی و قرآنی، شباهت‌های بسیاری و تفاوت‌های اساسی وجود دارد. از جمله شباهت‌های دو دین در این موضوع را می‌توان به بقای ساحت غیرمادی انسان پس از مرگ، انتساب خلقت روح به خداوند در اسلام و اهورامزدا در دین زرتشت، روان یا نفس انسانی را مسئول اعمال و کردار انسان دانستن، تکریم و اجلال فروهر و روح در متون هر دو دین، شباهت داشتن دئنا، با مباحث فطرت و الهام نفس در قرآن، و... برشمرد. از تفاوت‌های اساسی، که میان واژگان اوستایی و قرآنی است، این است که واژگان قرآنی براساس تحلیل و تبیین قرآنی مفسران، همه اشاره به یک حقیقت داشته و حکایت از شئون و مراتب حقیقت واحد انسانی دارند، اما در واژگان اوستایی، این تحلیل دیده نمی‌شود. بلکه آنچه که از متون و مستندات زرتشتیان به دست می‌آید، حکایت از تعدد این واژگان و تمایز میان آنان دارد؛ به جز اهو، سایر این نیروها مانند روان، پس از مرگ جسم باقی می‌مانند. نکته قابل تأمل اینکه مفسران متون اوستایی و محققان زرتشتی، راه حل صحیح و مناسبی برای این واژگان متعدد، مشیر به بُعد غیرمادی انسان، که منافی با وحدت ساحت دوم انسان باشد، ارائه نداده، بلکه تصریح به تعدد این نیروها کرده‌اند. به نظر می‌رسد، برای حل این معضل، باید تلاش کرد با توجه به بندهای گاهان زرتشت و صرف نظر از سایر متون اوستایی، تحلیلی نو ارائه دهد که وحدت حقیقی انسان در دین زرتشت محفوظ بماند.

منابع

- صحیفه سجادیه، امام سجاد علیه السلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- ، ۱۴۰۶ق، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرّم، ۱۳۰۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران، مرکز.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۸۱، *راهنمای آشنایی با دین و آموزش‌های ائمه زرتشت*، تهران، فروهر.
- اورنگ، م، ۱۳۳۵، *فروهر یا شاهین*، بی‌جا، بی‌نا.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۵۴، *خرده اوستا*، چ سوم، بی‌جا، بی‌نا.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۸۴، *گاتها سرودهای زرتشت*، چ سوم، تهران، فروهر.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بویس، مری، ۱۳۷۶، *تاریخ کیش زرتشت: اوائل کار*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چ دوم، تهران، توس.
- ، ۱۳۷۷، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، صفعلی‌شاه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۴، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ دوم، تهران، فکر روز.
- ، ۱۳۷۵، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، آگاه.
- ، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، چشمه.
- ، ۱۳۸۴، *ادبیان آسیایی*، چ پنجم، تهران، چشمه.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۷، *یشت‌ها*، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۰، *یستا*، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۴، *خرده اوستا*، تهران، دنیای کتاب.
- ، ۱۳۸۴، *گاتها کهن‌ترین بخش اوستا*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: قرآن در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، چ یازدهم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن*، تنظیم علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن*، تنظیم حیدرعلی ابویی، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *تسنیم*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: هدایت در قرآن*، تحقیق و تنظیم علی عباسیان، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین دین، چ ششم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۲، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، چ هفتم، قم، اسراء.
- ، *جلسات مکتوب صوتی تفسیر تسنیم*، به نشانی portal.esra.ir
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نورالتقلین*، مصحح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، اسماعیلیان.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۴، *اوستا: گزارش و پژوهش*، چ دوم، تهران، مروارید.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، سیروس.
- راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۶، «زبان‌ها و فرهنگ ایران باستان در گفتگو با دکتر محمدتقی راشد محصل»، *پژوهش‌گران*، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۴۱-۳۶.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
- رضی، هاشم، ۱۳۴۴، *ادبیان بزرگ جهان*، تهران، آسیا.
- ، ۱۳۸۱، *دانشنامه ایران باستان: عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی*، تهران، سخن.
- ، ۱۳۸۵، *وندیگاد، ترجمه، پژوهش، سُروح و واژه‌نامه‌ها*، تهران، بهجت.

- روایت امید آتسوهیستان، ترجمه زهت صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، تهران، مرکز.
- زهر، آر. سی، ۱۳۸۴، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- ژینیو، فیلیپ، ۱۳۹۲، انسان و کیهان در ایران باستان، ترجمه لیندا گودزی، تهران، ماهی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۰۴ق، الدر المشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شاکد، شاول، ۱۳۸۶، تحول ثنویت (تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، تهران، ماهی.
- شهرزادی، رستم، ۱۳۸۰، مجموعه سخنرانی‌های موبد موبدان رستم شهرزادی، به کوشش مهرانگیز شهرزادی، تهران، مهرانگیز شهرزادی.
- شیخی، موریس، ۱۳۷۶، تگرتسی بر اسلام وزرتشت، تهران، سازمان آموزشی و انتشاراتی علوی،
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، صححه حسین الاعلمی، بیروت، اعلمی
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۴۳۰، معجم مجمع البحرین، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، التبیان فی تفسیر القرآن، احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- العالی، عبدالله، ۱۹۷۴، الصحاح فی اللغة و العلوم، بیروت، دارالاحضاره العربیه.
- عقیقی، رحیم، ۱۳۸۴، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران، توس.
- فراهیدی، الخلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، العین، تحقیق مهدی المحزومی، ابراهیم السامرائی؛ تصحیح [و تدوین] اسعد الطیب، قم، اسوه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴، لواع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- مزدایور، کنایون، ۱۳۸۲، زرتشتیان، از ایران چه می‌دانم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، چند سخن، به کوشش ویدا نداف، تهران، فروهر.
- مصباح، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۱، جنسیت و نفس، ویراسته هادی صادقی، قم، هاجر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن: خدائشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۷۹، بند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین ﷺ به امام حسن مجتبیٰ ﷺ، نگارش علی زینتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۸۲، به سوی او، تحقیق محمدمهدی نادری. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۸۷، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۸۹، سجاده‌های سلوک، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۹۳، جرعه ای از دریای راز، نگارش محمدعلی محیطی اردکان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- موله، ماریژان، ۱۳۷۲، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس.
- مهر، فرهنگ، ۱۳۸۴، دیدی نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)، چ سوم، تهران، جامی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۶، هادخت نسک، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۶، آفرینش در ادیان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میستری، خجسته، ۱۳۸۷، زرتشتیان پارسی: گفت و گو با موبد خجسته میستری، هفت آسمان، ش ۳۹، ص ۱۹-۴۴.
- نیکنام، کوروش، ۱۳۸۵، آیین اختیار، تهران، تبس.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیفال‌الدین نجم آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

Boyce, Mary, 2000, *Fravasi*, in (*Encycloaedia of Iranica*), Edited by Ehsan Yarshater, London, New York, Routledge & Kegan Paul/Mazda Publishers, p. 195-199

Shaki, Mansour, 1996, *Den*, in (*Encycloaedia of Iranica*), Edited by Ehsan Yarshater, London, New York, Routledge & Kegan Paul/Mazda Publishers, p. 279-281.

بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی

m.obaydina@urmia.ac.ir

alirezamzffr@yahoo.com

kamalrohani20@yahoo.com

محمد امیر عبیدی نیا / استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

علیرضا مظفری / استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

کمال روحانی / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۸

چکیده

این مقاله به بررسی «تساهل و تسامح» اسلامی و مقایسه آن با «تولرانس» در مسیحیت جدید می‌پردازد. اندیشه تولرانس (تساهل و مدارای) مسیحی، با رویکرد کنونی خود به قرن شانزدهم و هفدهم میلادی باز می‌گردد و زاده تحولات نهضت اصلاح دینی است؛ پس از دولتی کردن مسیحیت به وسیله کُستانتین و بر پایی دادگاه‌های تفتیش عقاید و سخت‌گیری بر منتقدان و کشتن بسیاری از روشنفکران. لذا از این رو، تساهل مسیحی در این مفهوم «بر دین» است، نه «در دین»؛ یعنی خارج از حوزه مسیحیت بوده و زاده ضرورت اجتماعی و سیاسی است. در مقابل، اندیشه تساهل و مدارای اسلامی، ریشه در قرآن، سنت و احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام دارد و اکثر مکاتب اسلامی، به تساهل و تسامح با تفسیری متفاوت از تولرانس غربی معتقد هستند، یا کلیات آن را باور دارند. این مقاله، درصدد رسیدن به این واقعیت است که خاستگاه و وجوه تساهل در اسلام، نسبت به تولرانس مسیحی، تفاوت‌هایی اساسی دارد و مقوله تساهل و تسامح، نه بر دین (عَرَضی)، بلکه در دین (ذاتی دین) تفسیر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اسلام، خاستگاه تساهل و تسامح، تولرانس مسیحی.

«تساهل» و «تسامح» به مفهوم مدارا، همزیستی مسالمت‌آمیز و تحمل عقاید و رفتار مخالف (فرزانه، ۹۰)، از آموزه‌های ادیان وحیانی از جمله اسلام می‌باشد (لطفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، این مفهوم قابل تعمیم به حوزه‌های غیردینی از قبیل سیاست، اجتماع، اخلاق، اقتصاد و... است (زهره وند، ۱۳۹۰، ص ۶). در اسلام، اکثر مکاتب فکری، فقهی و کلامی اسلام به تساهل و تسامح معتقد هستند، یا اینکه به کلیات آن باور دارند (سیدحسین، ۱۳۸۳، ص ۹۱)؛ آن هم با استناد به نصوص قرآنی، حدیثی و روایی بزرگان که مصادیق فکری، قولی و عملی، آن را تأیید می‌کند (شجاع کیهانی، ۱۳۸۵). این مقبولیت تساهل و تسامح، برخاسته از نوع نگرش و منهج فکری بیشتر فرق اسلامی است (هید، ۱۳۸۳، ص ۳۴)؛ زیرا چنانکه گلنزیهر (۱۳۸۸، ص ۲۹)، بیان می‌کند: «در اسلام هر جریان فکری، خواهان آن است که عقاید خود را با قرآن تطبیق دهد و در پی آن است که هر طور شده، سندی برای حقانیت خود از اسلام آخذ کند. این‌گونه تساهل و تسامح و پابندی به آن از جانب برخی از فرق اسلامی، دور از انتظار نیست؛ زیرا همهٔ آسان‌گیری‌ها و اجازه‌ها از جانب دین و شخص حضرت رسول ﷺ است که فرمود: «دینی راستین و متساهل آورده‌ام» (بخاری، ۱۹۰۴، ص ۸۴۲۴).

در کتاب مقدس آمده است: «کسی که محبت و گذشت نمی‌کند، خدا را نمی‌شناسد؛ زیرا خدا، محبت و گذشت است و محبت و گذشت خدا بر ما ظاهر شده است» (رساله یوحنا، ۱۹۸۶، باب چهارم آیه ۹). این مفهوم، در جوهرهٔ تمامی ادیان سماوی یافت می‌شود که غایت آن، هدایت بشر به سرچشمهٔ حقیقت و وحدانیت است. اما در نظر متفکران مسیحی، پس از قرن شانزدهم، حدود تساهل را بعضاً منافع فردی یا اجتماعی، قراردادهای یا هنجارهای اجتماعی یا طبیعی، حقوق بشر و به طور کلی، محوریت انسان و حقوق طبیعی او مشخص می‌کند. از دیدگاه اینان، تساهل، نوعی عقلانیت و حاصل کشمکش‌های دینی است و به حدّ و مرزی برای حق و باطل و ارزش و ضد ارزش نمی‌انجامد، یا دست کم حق را قابل دست یافتن نمی‌یابد. در دین اسلام، حق از ناحق و ارزش و از ضد ارزش، تمایز برجسته‌ای دارند و تساهل به معنای احترام و تحمل عقاید دیگران، در عین اعتقاد استوار به باورها و عقاید خویشتن است (سفیدگر، ۱۳۹۱، ص ۱۴).

تساهل و تسامح، در جوهرهٔ دین اسلام با عنوان شریعت «سهله و سمحه» وجود دارد و از منظر قرآنی و سنت نبوی با نام «مدارا و قاطعیت» به طور مفصل، مورد مذاقه و بررسی قرار گرفته است (لطفی، ۱۳۸۸، ص ۱۸). ولی پیدایش تسامح یا تولرانس در مسیحیت کنونی به بیش از سیصد سال قبل بر می‌گردد که برای اولین بار در رساله‌ای با عنوان *مکتوبی در باب تساهل و مدارا* از سوی جان لاک (۱۳۷۷، ص ۷۶). انگلیسی مطرح شد. لاک در این رساله، به طرح گستردهٔ این مفهوم پرداخت و با بیان این معنی که دولت و کلیسا و افراد، نباید در کارهای یکدیگر مداخله کنند، مفهومی منفی از تساهل و مدارا ارائه دارد (لطفی، ۱۳۸۸، ص ۱۸). در قرن نوزدهم، تساهل (تولرانس) توسط جان استوارت بسط و گسترش دوچندان یافت و بر حوزه‌های کارکردی آن افزوده شد و سرانجام، به نوعی نسبی‌گرایی

انجامید(آقاجانی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). از یکی دو دهه قبل تاکنون، حجم انبوهی از مقالات و کتب، به نگارش در آمده که به طور تطبیقی، تساهل و تسامح اسلامی را با تولرانس و پلورالیسم غربی سنجیده، زوایای اختلاف و شباهت‌ها را بررسی کرده‌اند(فرزانه، ۱۳۹۰، مقدمه).

تمایز این تحقیق با سایر پژوهش‌های انجام یافته، این است که آثار و پایان‌نامه‌های به نگارش درآمده، به مقوله تساهل و تسامح به صورت محدود و معدود اشاره می‌کنند. چه بسا پژوهش‌های انجام گرفته از منظر فقهی، قرآنی و با تمرکز بر شریعت «سهله و سمحه»، موضوع مذکور را بررسی کرده‌اند. *اما هدف مقاله حاضر*، بررسی خاستگاه پیدایش اندیشه تساهل و تسامح در دین اسلام و آموزه‌های وحیانی است و همزمان، خاستگاه تولرانس مسیحیت جدید را بیان نموده، با مقایسه آنها، تفاوت‌های هریک را بر شمرده است. این پژوهش، با رهیافتی توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی، در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. خاستگاه تساهل و تسامح در مبانی فکری و عملی اسلام چیست؟
۲. حدود و وجوه تساهل و تسامح در اسلام، چگونه و تا کجاست؟
۳. خاستگاه و وجوه تولرانس(تساهل و تسامح) در مسیحیت چیست؟
۴. تفاوت و تمایز تساهل اسلامی با تولرانس مسیحی در چیست؟

مفهوم‌شناسی بحث

الف: معنی لغوی و اصطلاحی تساهل و تسامح در اسلام:

اهل لغت، تسامح را که از باب تفاعل است، به تساهل که به معنی آسان‌گیری، معنا کرده‌اند. در فرهنگ *لسان العرب* ذیل واژه «تسامح» ماده «سَمَح» آمده است: السَّمَّاحُ و السَّمَّاحَةُ؛ یعنی اهل گذشت(بوخلیل، ۱۳۸۲، ص ۳۷). اهل لغت، اتفاق نظر دارند که تسامح، مرادف تساهل است و به معنای مدارا، چشم‌پوشی و سهل‌انگاری است(حسینی، ۱۳۸۶، ص ۵). تسامح و تساهل، در اصطلاح به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی، به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نباشد، اما بزرگوارانه با آنها می‌سازد، بدون اینکه از عقاید و باورهای خود بگذرد(فرزانه‌پور و بخشایشی، ۱۳۹۰، ص ۳۸). *آقاجانی قناد*، در تعریفی مشابه و با عباراتی دقیق‌تر، اصطلاح تساهل و تسامح را به دو معنی به کار می‌برد: «الف: آزادی مخالف عقیدتی و سیاسی در اظهار عقیده؛ ب: پرهیز از خشونت غیر قانونی درباره خطاکار و اقدام به عفو اغماض در حد ممکن»(آقاجانی، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

ب: معنی لغوی و اصطلاحی تساهل و تسامح در مسیحیت

تساهل و تسامح یا تولرانس، به «عملی عمدی گفته می‌شود، برای پذیرش یا اجازه دادن به چیزی که شخصاً قبول ندارد و در موقعیتی باشد که بتواند نپذیرد یا اجازه ندهد» این اصطلاح، همچنین در معنای «تحمل و تاب آوردن»، یا «پشتیبانی، حمایت یا نگه‌داشتن» (اندیشه متفاوت) هم تعریف شده است(ساده، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹).

قدیمی‌ترین تعریفی که از تولرانس در دنیای مسیحی به عمل آمده است، از واژه‌نامهٔ «فورتوتییر» (Furetiere) در سال ۱۶۹۱ میلادی است: «تولرانس، چیزی را تحمل کردن، شکوه نکردن از آن، کيفر ندادن است. باید نسبت به خطاهای کسانی که با آنها زندگی می‌کنیم، تساهل ورزیم». معادل یونانی این مفهوم، هوپومونه، (Hupomone)، به معنی بردباری است (ساده، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۷).

در فرهنگ «وبستر» در مفهوم‌شناسی تولرانس آمده است: ظرفیتِ ِ درد یا سختی، استقامت؛ همدردی یا تسلیت برای باورها یا رفتارهایی که با خودشان متفاوت است یا با آن مخالف هستند: عمل پذیرش چیزی؛ تحمل؛ توانایی یا تمایل به تحمل وجود نظرات و رفتارهایی که با آن مخالف نیست یا مخالف است (هید، ۱۳۸۳، ص ۳۴). تولرانس در اصطلاح به معنی برتافتن (تحمل)، چیزی است که از نظر عقاید، رفتار، اخلاق یا دیگر ملاحظات، ناپذیرفتنی می‌نماید. همچنین، به معنی تحمل اقلیت‌های اعتقادی، نظری و دینی است از جانب دیگر جماعت‌های اجتماعی، سیاسی و دینی. تولرانس یا رواداری گذشته از معنی سنتی به معنای تحمل «غیر» (بیگانه) و محترم شمردن دگراندیشی است (سفیدگر، ۱۳۹۱، ص ۱۴).

با توجه به تعاریف بالا، تساهل یا تولرانس، وقتی قابل تصور است که:

۱. جامعه‌ای با تنوع عقیدتی و رفتاری وجود داشته باشد؛
۲. تساهل به عنوان ابزاری برای همزیستی مسالمت‌آمیز از جانب همگان رعایت شود؛
۳. در عین آگاهی و با حفظ باورهای خود با یکدیگر، تساهل و تسامح نماییم؛
۴. قدرت و توانایی بر تساهل و تسامح؛ بدین معنی که مدارای عاجزانه و از روی ناچاری، تسامح و تساهل نامیده نمی‌شود. خلاصه آنکه، در جامعه‌ای که تفاوت، چند رنگی عقیدتی، قومی، رفتاری، اقتصادی، اجتماعی و... وجود دارد، برای رسیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز و پیشرفت جامعه و دوری از اختلاف، باید تساهل یا تولرانس را پذیرفت، گرچه موردپسند و پذیرش ما نباشند (فرزانه‌پور و بخشایشی، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۳۸).

الف: تساهل و تسامح در اسلام

برای بررسی خاستگاه و مقبولیت یا عدم مقبولیت «تساهل و تسامح» در اسلام، باید به قرآن کریم و روایات پیامبر و امامان علیهم‌السلام، به عنوان مهم‌ترین منبع أخذ احکام عملی و اعتقادی مسلمانان، رجوع کرد. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

اسلام، اصل تساهل و تسامح را به معنای درست و دقیق آن می‌پذیرد و می‌توان آن را از آیات و روایات استنباط کرد و در این شریعت، به حکم این که «سهله» است تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج‌آمیز وضع نشده است. و به حکم این که «سمحه»، (باگذشت) است، هر جا که انجام تکلیفی توأم با مضیقه و در تنگنا واقع شدن، باشد، آن تکلیف، ملغی می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۱).

با مراجعه به قرآن کریم و بررسی آیات قرآنی به این نتیجه رسیدیم که دو واژه «تساهل و تسامح» به صراحت نیامده است، اما می‌توان واژگانی را یافت که به نوعی بیانگر معنا و مفهوم تساهل و تسامح باشند. از جمله:

– اخلاق پسندیده(خُلق عَظِيمٍ): خداوند پیامبر اسلام را به اخلاق پسندیده و افعال حمیده توصیف می‌کند، چنانکه می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»(قلم: ۴): توصیف پیامبر اکرم ﷺ به خُلق پسندیده، لازمه‌اش این است که با مردم با تساهل و تسامح رفتار نموده، از خطا و زلل آنان درگذرد(خالده، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

– سخن نیکو(قول حَسَن و قول معروف): خداوند در قرآن کریم، امر می‌کند که با مردم به زیبایی و نیکویی سخن بگوییم: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»(بقره: ۸۳) و همچنین، در آیات ۸ و ۵ سورهٔ نساء، به مسلمانان توصیه می‌کند که با افراد ناتوان و خویشان مستمند به شایستگی سخن بگوییم. چنانکه می‌فرماید: «وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا»(نساء: ۵۸). روشن است که قول حسن و قول معروف، بدون تسامح و تساهل یا همان گذشت و اغماض ممکن نمی‌شود(الرحیلى، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰).

– به نرمی سخن گفتن(قول لَين): قرآن کریم راز جمع شدن مردم پیرامون رسول اکرم ﷺ را همان خوی نرم و تساهلی ایشان بیان می‌کند، چنانکه می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»(آل عمران: ۱۵۹) پس به (برکت) الهی، با آنان نرم خو و (پر مهر) شدی و اگر تندخو و سخت دل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس از آنان در گذر و بر ایشان آموزش بخواه»(نیکزاد، ۱۳۸۵، ص ۶).

– گذشت و اغماض(صَفَح و عَفُو): خداوند در آیاتی چند، به رسول اکرم ﷺ امر می‌کند که از خطای مردم در گذرد و آسانگیری نماید. چنانکه می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ»(اعراف: ۱۹۹). و در تنظیم رفتار تساهلی پیامبر با اهل کتاب، فرمان می‌دهد که از نسبت به ایشان گذشت و چشم پوشی کند تا فرمان خدا، در خواهد رسید، چنانکه می‌فرماید(بقره: ۱۰۹): «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ»(خالده، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

– رحمت شاملهٔ خداوند: خداوند در آیاتی از قرآن کریم، به رحمت شاملهٔ خویش اشاره می‌کند، رحمتی که همگان را از کافر و مسلمان تا مؤمن و گناهکار و حتی جمادات و حیوانات، فرامی‌گیرد – چنانکه می‌فرماید: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»(اعراف: ۱۵۶). لازمهٔ چنین رحمتی این است که خداوند به مخلوقات خویش با تساهل و تسامح بنگرد. یا به دیگر سخن، غفران و رحمت الهی بر جنبه‌های قهری خداوند برتری دارد. همچنین، ناامیدان از رحمت الهی را به غذایی سخت وعده می‌فرماید: «أُولَئِكَ يَتَّخِذُونَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(عنکبوت: ۲۲). پیام این آیه این است که خداوند به بدگان خویش نظری تساهلی و تسامحی دارد و کسی را که از رحمت او ناامید شود، به غذایی سخت گرفتار خواهد کرد(احمدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

– بحث به شیوهٔ نیکو(موعظة حسنه و مجادله احسن): قرآن کریم برای تبلیغی مؤثر و کارآمد، توصیه می‌کند که همیشه با حکمت و زیبایی، سخن بگوییم. اگر مجالی جز مجادله نداشتیم، باید به شیوه‌ای احسن و نیکو، جدل کنیم. چنانکه در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت

دعوت کن و با آنان، به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نمای. در حقیقت پروردگار تو به (حال) کسی که از راه او منحرف شد، داناتر، و او به حال راه یافتگان نیز داناتر است (الزحیلی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱).

– آسان‌گیری در احکام اسلام (یسر نه عسر): دین اسلام در احکام خود، بنا بر آسان‌گیری و سهل‌مداری دارد تا به رنج افکندن مؤمنان. به همین دلیل، بسیاری از احکام کلی را با بیان تبصره‌هایی مقید کرده و از عمومیت خارج می‌کند (تقیید مطلق)، تا بدین شیوه با تساهل و تسامح یا همان آسان‌گیری با مسلمانان تعامل نماید. چنانکه در احکام روزه، نماز، و... مشاهده می‌کنیم. خداوند می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵)؛ خداوند آسایش شما را خواهان است و نمی‌خواهد شما در زحمت افتید. همچنین می‌فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» خداوند برای شما در دین، سختی قرار نداد (خالد، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

– آماده‌سازی پیامبر برای گزینش راهی آسان: خداوند متعال در قرآن کریم، به رسول خود می‌فرماید: «وَتُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى» (اعلی: ۸)؛ ما تو را برای شریعتی ساده و آسان آماده می‌سازیم» علامه طباطبائی در این زمینه می‌فرماید: «در این جمله، کلمه «یسری» صفتی است که در جای موصوف محذوف خود نشسته، تقدیر کلام «و نیسرک للطريقة اليسرى» است. می‌فرماید: ما تو را آن چنان رهنمون می‌شویم که همواره، آسان‌ترین راه را اتخاذ کنی». همچنین، خداوند در تسهیل و آسان‌سازی، اراده خویش را آسان‌سازی امور، بیان می‌کند (نساء: ۲۸). «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۴۴۵).

با بررسی آیات قرآنی فوق، به این نتیجه می‌رسیم، گرچه تساهل و تسامح در قرآن کریم، بیان نشده است، اما می‌توان به زیر مجموعه‌ها و مفاهیم مترداف آن دست یافت که به نوعی، گویای اشعار قرآن به قبول برخی از وجوه تساهل و تسامح یا همان مدارا با مردم است. این امر بیانگر این مهم است که قرآن، در امر تبلیغ و رسالت، در عین پابندی به اصول خود، بنا بر تساهل و تسامح دارد. همچنین، احکام کلی اسلام در همه جا به نوعی، با آسانی و تساهل، مقید شده‌اند. چنانکه در روزه، نماز، حج، جهاد و... تخفیف‌هایی قرار داده است که بیانگر دیدگاه تساهلی اسلام در عمل به احکام مقرر است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۱).

افزون بر قرآن، در احادیث رسول اکرم ﷺ و روایات امامان معصومین علیهم السلام نیز به عنوان دومین منبع اخذ احکام اسلامی، می‌توان به واژگان «تسامح، مسامحه، تساهل، رفق، مدارا، لین و ممانعت» دست یافت (بیلتن، ۱۳۹۰، ص ۲۱) از جمله:

– **مدارا و تعامل:** مدارا و تعامل، یکی از اصول مهم در تبلیغ رسالت است. مدارا و تساهل با مردم، به عنوان دستوری از جانب خدا به رسولان الهی ابلاغ شده است. چنانکه پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمِرْنَا بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمِرْنَا بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ» ما گروه پیامبران، همان طور که به انجام واجبات امر شده‌ایم، به مدارا با مردم نیز امر شده‌ایم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۵۳). امام جعفر صادق علیه السلام در تفسیر آیه: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) می‌فرماید: «قولوا للناس كلهم حسناً مؤمنهم و مخالفهم»؛ با مردم به نیکی

سخن بگویند، چه مخالفین...» در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «أمرت بِمُداراةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرْتُ بِتَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ» (نهج‌الفضاه، ۱۳۷۹، ص ۵۸۰)؛ همان‌گونه که به تبلیغ رسالت مأمور شدم به مدارا با مردم نیز مأمور شدم. در این روایات، مدارای با مردم، همانند تبلیغ رسالت، مأموریت اصلی پیامبر اکرم قلمداد شده است که بیانگر اهمیت بسیار زیاد آن است (محمّدی، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

– آسان‌گیری نه سخت‌گیری (سهله و سمحه): دین اسلام، چنانکه از آیات قرآنی هم مشهود است، دینی آسان‌گیر است. از این رو، حضرت رسول ﷺ خود را شخصی آسان‌گیر و متساهل معرفی کرده، می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَبْعَنِي مَعْنًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي مَعْلَمًا وَمِيسِرًا» (مسند حنبل، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۷۹)؛ خداوند مرا مبعوث نکرد که با زور با مردم رفتار کنم، بلکه برانگیخت تا معلّم و آسان‌گیر برای آنها باشم. در روایتی دیگر، آمده است که جبرئیل به نزد پیامبر ﷺ آمد، به او گفت: «ای محمد! پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: با مردم من مدارا کن» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۵۴). همچنین، می‌فرماید: «لَمْ يُرْسَلَنِي اللَّهُ بِالرُّهْبَانِيَّةِ وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ» (عاملی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۰۷). «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ أَوْ السَّهْلَةِ وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي» من با دین سهل و آسان برگزیده شده‌ام. هر کس با سنت من مخالف باشد، از من نیست (بخاری، ۱۹۰۴ م، ۸۲۲۴). امام علی علیه السلام، در سفارش به استانداران خویش می‌فرماید:

از خداوند در انجام آن‌چه که در نظر داری یاری بخواه و سخت‌گیری را با آمیزه‌ای از نرمش توأم ساز. هر جا که مدارا و رفق مناسب‌تر است، مدارا پیشه‌ساز و زمانی به سخت‌گیری بپرداز که راهی جز آن نباشد. نسبت به مردم، بال‌های تواضع را فرود آور و فروتن باش و با مردم در توجه و نگاه و اشاره به تساوی رفتار کن (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰، نامه ۴۶).

پیامبر اکرم ﷺ، وقتی معاذبن جبل را به عنوان والی خود به یمن اعزام کرد، ضمن سفارش‌های خود به او، فرمود: «علیک بالرفق و العفو فی غیر ترک الحق» (بخاری، ۱۹۰۴، ج ۵۹۲۲)؛ بر تو باد که با مردم مدارا کنی و تا آن‌جا که حقی ضایع نشود آنها را مورد عفو قرار دهی. یا به او دستور داده است: «یَسِّرْ وَلَا تُعَسِّرْ، بُشِّرْ وَلَا تُنْفِرْ» (سفیدگر، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲)؛ آسان‌گیر باش و سخت‌نگیری نکن، بشارت ده و بدبینی ایجاد نکن.

– رفق: در جای دیگر آن حضرت فرمود: «مَنْ أَعْطَايَ حَظَّهُ مِنَ الرَّفْقِ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نهج‌الفضاه، ۱۳۷۹، ص ۵۹۴)؛ به هر کس که بهره‌اش است از ملائمت عنایت شده است، بهره‌اش از خیر دنیا و آخرت داده شده است. امیر مؤمنان علی علیه السلام دربارهٔ سیرهٔ عملی حضرت پیامبر ﷺ فرموده است: «كَانَ دَائِمًا سَهْلَ الْخُلُقِ، لَيْنَ الْجَانِبِ، لَيْسَ بَغَطًّا وَلَا غِيظًا» (ابن‌سعد، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ پیامبر ﷺ خوشرو و خوش‌خوی و نرم بود، خشن و درشت‌خوی نبود. همچنین، در روایتی دیگر از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «رفق و مدارا، میمنت دارد و سخت‌گیری، شوم و نحس است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۵۹).

– لین: امام علی علیه السلام می‌فرماید: «فَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَهَمَّكَ وَاخْلُطِ الشَّدَّةَ بِنِعْمَتِ مِنَ اللَّيْنِ وَارْفُقْ مَا كَانَ الرَّفْقُ أَرْفَقَ وَاعْتَزِمِ بِالشَّدَّةِ حِينَ لَا تُغْنِي عَنْكَ إِلَّا الشَّدَّةُ» (نهج‌البلاغه، ن ۲)؛ پس در مشکلات از خدا یاری جوی و

درشت خوبی را با اندک نرمی بیامیز، در آنجا که مدارا کن، بهتر است، مدارا کردن و در جایی که جز با درشتی کار انجام نگیرد، درشتی کن.

در جمع بندی، مطالب فوق، می‌توان گفت: تساهل و تسامح و مترادفات آنها در قرآن، حدیث و روایات از منظر اهل تشیع و اهل سنت به دو معنی به کار رفته است: نخست به معنی سهولت و سماحت که ذاتی شرع مقدس اسلام بوده و از آن به «نفی حرج از دین» تعبیر می‌شود. دیگری، تساهل و تسامح، به عنوان یک فضیلت اخلاقی و تعامل با مردم که جایگاه ارزشی آن در فرهنگ اسلامی مورد اتفاق همگان است؛ یعنی هم از منظر درون دینی اسلام، قابل دفاع است و هم در تعامل با سایر ادیان و مکاتب خارج از اسلام (منظر برون دینی) دست یافتنی است (فرزانه‌پور و بخشایشی، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

وجه و حدود تساهل و تسامح در اسلام

چنانکه از آیات و روایات مربوط به دست می‌آید، تساهل و تسامح در اسلام ذاتی آن و با همه ادیان و فریق است تا جایی که اصول مسلم اسلام را زیر سؤال نبرد. این وسعت نظر، نه تنها در مواجهه با ادیان و مکاتب غیر اسلامی، صادق است، بلکه همه مکاتب و فریق اسلامی به تساهل و تسامح باور دارند، یا کلیات آن را می‌پذیرند (سیدحسین، ۱۳۸۳، ص ۹۱). تسامح و تساهل و حدود و وجوه آن در اسلام، در دو حوزه، قابل بحث و بررسی است: ۱. حوزه برون دینی؛ ۲. حوزه درون دینی.

۱. حوزه برون دینی: منظور، رفتار مداراگونه و تساهلی مسلمانان با ادیان و مکاتب غیراسلامی است. در این حوزه، دین اسلام در عین پایبندی به اصول مسلم خود، از در همزیستی مسالمت آمیز و دور از تنش و اختلاف وارد می‌شود. چنانکه دکتر عبدالحسین زرین کوب می‌نویسد:

قرائن بسیاری حاکی است که نسطوری‌ها (نصارای شرقی) ظهور مسلمین و اعراب را به منزله نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می‌کرده‌اند. حتی اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده‌اند. این تسامح مسلمین، نه تنها مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت، بلکه سبب عمده‌ای شد در تعاون اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام. اسلام، نه تشکیلات تفتیش عقاید اروپا را به وجود آورد، نه سیاه‌چال‌های آن را. مسلمین اختلاف امت را - مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند - غالباً نوعی رحمت تلقی می‌کردند و مذاهب فقهی با همین دستاویز، بدون تعرض و تعصب با مسالمت در کنار هم می‌زیستند. چنان که مذاهب کلامی نیز برخلاف عالم مسیحی، بدون خون‌ریزی‌های تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که در این مورد نقل می‌شد، حاکی از روح تسامح اسلامی در این مسائل بود (زرین کوب، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰).

لازم به یادآوری است این همزیستی مسالمت آمیز، هیچ‌گاه سبب نگردید که مسلمانان از اصول مسلم و تغییر ناپذیر خود دست بردارند؛ اصولی چون توحید، نبوت، معاد، امنیت ملی و حفظ کیان اسلام و حدود آن. برای نمونه، وقتی مشرکان قبیله تقیف می‌گفتند: ما ایمان می‌آوریم، به شرط آنکه زنا، ربا و شراب منع نشود و بت «الربه» - دست کم تا

سه سال - بر جای بماند. پیامبر اکرم ﷺ به هیچ وجه تساهل و تسامح نورزیدند و در برابر هر درخواست نامشروع آنها، با آیه‌ای از قرآن، دربارهٔ تحریم زنا، ربا و شراب پاسخ می‌دادند؛ یعنی این گونه ایمان و اعتقادی را که «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ» باشد، نپذیرفتند. همچنین باتوجه به وجود پیروان ادیان ابراهیمی، در جوامع اسلامی، حضرت رسول ﷺ آنها را بین قبول اسلام، جزیه یا جنگ، مخیر گذاشت (جعفریان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۵۴-۶۵۵).

۲. حوزهٔ درون دینی: منظور از حوزهٔ درون دینی، این است که اسلام با مکاتب و نحله‌های اسلامی تا چه اندازه تساهل می‌ورزد؟ در پاسخ به این پرسش، می‌توان گفت: تساهل اسلام، در حوزهٔ درون دینی از دو منظر قابل بحث است:

الف: از منظر تشریح و احکام فقهی: تسامح و تساهل اسلام در ابتدا، این گونه معنا می‌شود که قانون‌گذاری اسلامی، مدارش بر آسان‌گیری است. احکام فقهی اسلام به گونه‌ای تشریح شده‌اند که خارج از توان انسان نباشد. مانند نماز، حج، روزه، زکات و... . چنانکه انسان در انجام و تأدیة احکام فقهی و عملی با مشکلی مواجه شود، همواره تخفیف‌ها یا آسان‌گیری‌هایی قرار داده شده است که مستنبط از روحیة تساهلی اسلام است. مانند نماز شکسته در سفر، واجب نبودن زکات در صورت به حد نصاب نرسیدن مال، واجب نبودن روزه در سفر، یا برای پیران و بیمار (بخاری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴).

ب: از منظر احکام اعتقادی و اصول ایمانی: همچنان که اسلام در حوزهٔ اعتقادی و اصول ایمانی از منظر برون دینی، حاضر به پایین آمدن از اصول مسلم خود نیست، از منظر درون دینی هم، هرگز حاضر به نرمش یا حذف اصول خود نخواهد بود. بر این اساس، تمامی گروه‌ها و مکاتب اسلامی، مادامی که اعمال و اندیشه‌های ترویجی‌شان به ارتداد و بدعت‌گذاری نینجامد، تساهل و تسامح در حق ایشان قابل قبول است (احمدیان، ۱۳۸۴، ص ۸۹). از نظر گاه سیاسی اجتماعی، تساهل تا زمانی جایز است که کیان حکومت یا امنیت جامعهٔ اسلامی تهدید نشود. از این رو، رهبر و امام امت اسلامی، تا فضای تساهل و مدارا باشد به سخت‌گیری و خشونت نمی‌گراید (آقاجانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۵). لازم به یادآوری است که تساهل و تسامح، حدودی دارد. چنانکه شهید مطهری در این مورد می‌نویسد:

قرآن، هرگز به پیغمبر، اجازه نمی‌دهد تا چه رسد به غیر پیامبر، و آن مصالحه بر اساس خود برنامه و فکر، یعنی به اصطلاح امروز ایدئولوژی؛ یعنی، تو از بعضی حرف‌هایت صرف نظر کن، ما هم از بعضی حرف‌هایمان صرف نظر می‌کنیم. یک دین حق، محال است اجازه بدهد که با دشمن کنار بیاید، ... یک مستحب یا مکروه کوچک هم قابل مصالحه نیست. یک چیزی که جزء وحی الهی است و لو به عنوان کوچک‌ترین مستحب یا مکروه قابل مصالحه و گذشت نیست. بله! امر دیگری است که قابل مصالح و گذشت است و آن با عمل جریان دارد نه با برنامه‌ها و ایدئولوژی، و به عنوان یک تاکتیک است؛ مثل این که در مقام اجرا قرارداد می‌بندیم که این کار را فعلاً تأخیر یا جلو بیندازیم. قرآن این اختیار را از پیامبر نگرفته است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۳۴۷).

ب: تولرانس (تساهل و تسامح) در مسیحیت

خاستگاه پیدایش اندیشهٔ تولرانس مسیحی متنوع است و تاریخی پهن دامن دارد. از آنجایی که تولرانس، مفهومی،

چند وجهی و در پاسخ گوی مقتضیات زمان است و همیشه وجه مخالفِ تولرانس یا تساهل، که عدم تولرانس و تحمل ناپذیری است، زمینه‌ساز نابودی آن را فراهم می‌آورد. شناخت اندیشه تولرانس، منوط به این است که حدود آن را شناخته، مواضع آن را ارزیابی کنیم. در واقع تولرانس، موضوعی سهل و ممتنع است؛ یعنی هم بسیار ساده است و هم بسیار مشکل؛ زیرا، شکایت از عدم تساهل یا تحمل ناپذیری، بدون توجه به الزام‌های گوناگونی که هر کس به آن معتقد است، بسیار آسان می‌نماید و ایجاد هماهنگی بین مقتضیات گوناگون اخلاقی، حقوقی و سیاسی، که مؤید مشروعیت تساهل است، بسیار مشکل است (لاک، ۱۳۷۷، ص ۹۹).

بی‌شک، مسئله تساهل یا تولرانس را می‌توان در دوران باستانی رصد کرد؛ از زمانی که لازم شد جامعه‌ای برپا شود، لازم آمد که عقاید و باورها باهم سازگار شوند، تا پیوند اجتماعی از هم نگسلد. گرچه *وُتِر* تأیید می‌کرد که یونانیان و رومیان، اهل تساهل بودند، اما باید توجه داشت که آنان، تصور درستی از تساهل نداشتند (لاک، ۱۳۷۷، ص ۷۸۸۰).

تاریخ تولرانس در هاله‌ای از ابهام است؛ یعنی نمی‌توان تاریخی دقیق برای آن یافت، اما روشن است که مسیحیان اولیه، افرادی متساهل بودند. از منظر آنان، استفاده از اجبار و خشونت برای ترغیب مشرکان به بازگشت به دین کاملاً مردود است. این‌ها چون خود را در برابر امپراطوری روم مورد ظلم و ستم و عدم تساهل می‌دیدند، سخت‌گیری دینی را ناروا می‌دانستند. اما به تدریج این روند تغییر کرد. پس از گسترش مسیحیت و قدرت یافتن آن، بخصوص هنگامی که *کستانتین* مسیحیت را دینی دولتی ساخت، مسیحیان در برابر مخالف خود، به طور قابل توجهی نامتساهل شدند تا جایی که در اواخر قرون وسطی، به ویژه قرن سیزدهم سخت‌گیری و عدم تساهل به اصل حاکم بر کلیسا تبدیل شد (سیدحسین، ۱۳۸۳، ص ۷۴-۷۳).

هنگامی که در قرن سیزدهم میلادی، در دادگاه‌های تفتیش عقاید، این پرسش مطرح شد که آیا باید با کُردینان تساهل کرد؟ از واژه «تساهل»، یک معنا استنباط نمی‌شد. پس از آنکه، کلیسای شرقی یا ارتودوکسی از کلیسای غربی انشعاب یافت، با این انشعاب، عملاً جهان مسیحیت به دو بخش تقسیم شد. همچنین، با اصلاحات لوتری و کالوینی، که از مُصلحان مذهبی مسیح بودند، جامعه مسیحیت دچار آسفتگی مذهبی شد و از یگانگی مذهبی دور افتاد و کم‌کم مرتدانی به نام «پروتستان‌ها» به طور فراگیر در سراسر جهان مسیحیت پیدا شدند. گرچه پیش از این اصلاحات هم، فرقه‌ها و انشعاب‌هایی در مسیحیت به وجود آمده بود، اما در دادگاه‌های تفتیش عقاید، به شدت محکوم و سرکوب گردید. در این مقطع، عملاً تنوع و اختلاف مذهبی در درون خود جهان مسیحی، رخ می‌دهد (ساده، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۷).

پس از قدرت گرفتن جریان‌های اصلاح طلبی در اروپا، کم‌کم قاعده «یک شاه و یک مذهب» به حاشیه رانده شد و به فرمان *هانری چهارم*، در سال ۱۵۹۸ میلادی، فرمان «نانت» حقوق و آزادی‌هایی را به پروتستان‌ها بخشید. کم‌کم عدم تساهل اجتماعی، که از جانب کلیسا وضع شده بود، کم‌رنگ و ملغی شد و در دنیای غرب، اجازه

زندگی افراد با مذاهب مختلف، نشو نما یافت و علناً تساهل و تحمل عقاید طرف مخالف در دستور کار حکومت‌ها، قرار گرفت (سفیدگر، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

در قرن هفدهم، مناسبات تجاری هلند و انگلستان با جهان خارج توسعه یافت و قشر شهرنشین (بورژوا)، از هراس اینکه سخت‌گیری دینی به منافع بازرگانی آسیب نرساند، زمینه را برای تحمل برخورد عقاید و آرا فراهم آورد، و هلند و انگلستان مراکز تئولرانس شناخته شدند. در هلندگروه‌های آزاد اندیش، توانستند وجود خود را به حکومت بقبولانند. همچنین، طی جنگ‌های سی ساله و درگیری‌های تلخ و بی‌ثمر مذهبی، معلوم شد که تنش و نزاع مذهبی فایده‌ای برای دو طرف ندارد. این امر موجب گرایش به تسامح طلبی شد. جان لاک، فیلسوف انگلیسی، در اولین رسالهٔ خود به مفهوم «تساهل» پرداخت و با بیان این معنی که دولت و کلیسا و افراد نباید در کارهای یکدیگر مداخله کنند، مفهومی منفی از تساهل و مدارا ارائه دارد (آقاجانی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). وی از مدافعان تساهل سیاسی و مذهبی بود و عقیده داشت که دولت نباید کاری به ایمان و اعتقاد مردم داشته باشد. وی می‌گفت: دین، مسئله‌ای شخصی است و اختلافات مذهبی کمتر از نظم و آرامش مدنی اهمیت دارد. دفاعیات لاک، از تسامح و تساهل در قرن هفدهم، تازه و پیشتانزانه بود. در نهایت، قبول عام یافت. حتی کاتولیک‌های سخت‌گیر هم آن را پذیرفتند (لاک، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱). وی در اولین گفتگوی خود در بارهٔ تساهل، می‌گوید: «سرکوب، سیاست موثری نیست. با زور می‌توان فردی را به انجام نوعی از عبادت‌های مسیحیت واداشت، اما نمی‌توان ایمان و اعتقاد قلبی به او بخشید. چنین روشی تنها آدم‌های متظاهر به دین پدید می‌آورد و از نظر اخلاقی نیز زیان آور است» (موحد، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰).

در قرن هجدهم، فلسفه تعقلی لایب نیتس و وولف، زمینه پیشرفت تفکر رواداری را هموار کردند. نمونهٔ درخشان آن در روشنگری آلمان، نمایشنامهٔ لسینگ «ناتان خردمند» (۱۷۷۹) بود که در آن یهود، مسیحی و مسلمان با حقوق برابر مطرح‌اند، ارزش‌های خود را در رقابت با یکدیگر در راستای سلامت بشریت نشان می‌دهند (لاک، ۱۳۷۷، ص ۴۵).

در قرن نوزدهم، تسامح، مدافع قوی‌تری به نام جان استوارت میل پیدا کرد. تسامح مورد نظر وی از تسامح جان لاک، سهل‌تر و بی‌قیدتر بود. از نظر او، دخالت در آزادی افراد، تنها هنگامی جایز است که مطمئن باشیم آزادی او خطری برای آزادی دیگران است. از قرن نوزدهم تاکنون، تساهل و تسامح در عرصه‌های مختلف فکری، علمی، ادبی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و دینی قابل طرح است که در یک جمع‌بندی، در سه حوزه خلاصه می‌شود:

الف: تئولرانس دینی. یعنی آزادی و تحمل پذیرش هر دین و مکتبی، اعم از آسمانی یا زمینی و اعطای حقانیت به ادیان؛ یعنی هر دینی راهی است به سوی حقیقت.

ب: تئولرانس اخلاقی. یعنی، پذیرش و عدم دخالت و جلوگیری از باورها و رفتارهای اخلاقی افراد و گروه‌ها؛

ج: تئولرانس سیاسی و فکری. یعنی، پذیرش تمامی دیدگاه‌ها و نگرش‌ها از جانب حکومت‌ها، که از آن تعبیر به آزادی بیان و اندیشه می‌شود (ساده، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹-۱۱۸).

از مصادیق بارز تساهل یا تئولرانس مسیحی، نسبی‌گرایی است که از آن به نام «پلورالیسم یا تکثر گرایی» تعبیر

می‌شود؛ زیرا وقتی در مسیحیت با دیدگاه تساهلی و تسامحی به ادیان و فرقی نگریسته شد و مناسبات اقتصادی و سیاسی، اندیشه تساهل ورزی را تقویت بخشید که در کنار یک دین، ادیان و افکار مختلف می‌توانند رشد یابند، کم کم اندیشه تکثر گرایی شکل گرفت (احمدیان، ۱۳۸۴، ص ۷۸).

پلورالیسم یا نسبی گرایی

پلورالیسم از واژه (Plural)، به معنی متکثر و چندگانه و (ism) به عنوان صفت، به معنی مکتب، عقیده و مرام ساخته شده است. پلورالیسم غربی، که سرانجام به نوعی نسبی گرایی در حقیقت همه چیز و از جمله ادیان منتهی شد، قابل انعطاف و توسعه بخشی است. می‌توان آن را در میادین مختلف فکری، فرهنگی، سیاسی و... شمولیت بخشید و به وجود پلورالیسم در جنبه‌های مختلف زندگی جامعه بشری معتقد شد (رزمنجو، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

در مسیحیت، گرایش به کثرت‌گرایی سابقه تاریخی بلندی ندارد. شاید قدیمی‌ترین اثری که می‌توان در آن چنین گرایشی یافت، رساله‌ای است از نیکولاس سوسایی در قرن پانزدهم به نام *صلح بین اشکال گوناگون ایمان*، که در آن نویسنده گفتگویی خیالی بین نمایندگان ادیان بزرگ تصور می‌کند (سروش، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

جان هیک، نقش بسیار مهمی در رواج و استحکام بخشی، پلورالیسم، در دنیای غرب داشت. او، نظریه خود را از تئوری کانت درباره «ارزش معلومات اشیا» برداشت نمود. کانت، معتقد بود: چنین نیست که اشیا، اصل‌های قابل ادراک باشند و ذهن، ادراک خود را تابع حقیقت آنها نماید، بلکه ذهن ما اشیا را با ادراک خود منطبق می‌کند؛ یعنی ذهن، هر شیء را هرگونه ادراک کرد، آن شیء را مطابق با آن ادراک می‌داند؛ اعم از اینکه آن ادراک با حقیقت شیء مذکور تطابق داشته باشد، یا خیر و یا این که ادراک ذهن با حقیقت اشیا مطابق باشد یا نباشد؛ چون آن را نمی‌توان درک کرد. و آنچه درک می‌کنیم این است که ما اشیا را چنان در می‌یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد. برای مثال، کره خورشید در نگاه چشم غیرمسلح یک قرص طلایی است، اما در نگاه چشم مسلح در رصدخانه، کره‌ای است هزاران برابر، بزرگتر از زمین. در دیدگاه کانت، هر دو فرد، چیزی را دریافته‌اند که ذهن آنها ادراک کرده است (احمدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵).

جان هیک، تئوری کانت را بر دین هم تطبیق داد و گفت: چنین نیست که دین یک اصل و حقیقت قابل درک باشد و گروه‌ها ادراک خود را تابع آن اصل و حقیقت نمایند. لذا هر ادراکی که مطابق حقیقت آن باشد، حق شمرده شود و آنچه مطابق نباشد، باطل به حساب می‌آید. در نتیجه، چنین نیست که دین فقط یک دین باشد و بقیه ادیان باطل باشند، بلکه ذهن انسان‌ها دین را بر ادراک خود منطبق می‌کنند و هر دسته و گروه، چیزی را از دین دریافته که ذهن‌ها، اقتضا کرده است و کاری هم به مطابقت آن شیء با حقیقت دین ندارد. بنابراین ادیان، عموماً در یک سطح قرار دارند و عموماً از منطبق قرار دادن دین، بر ادراک گروه‌ها تحقق یابد و همه دین‌ها همچون یک دین حق به‌شمار می‌آیند. نتیجه اینکه پلورالیسم دینی در زمینه حق بودن تمام ادیان، کاملاً صحیح است و به هیچ وجه، حق در انحصار دینی از ادیان نیست (هیک، ۱۳۸۱، ص ۷۸).

دیدگاه تکثرگرایی جان هیک از سوی افرادی در جهان اسلام مورد استقبال و ترویج قرار گرفت؛ برای مثال، محمد آرکون در شمال آفریقا، فضل الرحمان در هند، عبدالکریم سروش، با کتاب *صراط‌های مستقیم* و نصر حامد ابوزید و محمد شبستری، همگی به ترویج این اندیشه پرداختند.

در جمع بندی مطالب فوق باید گفت: از نظر اسلام در هر دوره از تاریخ بشر، یک دین و شریعت الهی، به عنوان دین حق موجود بوده است، ولی با آمدن دین جدید از سوی خدا، دین قبلی نسخ می‌شود. از نظر اسلام، آن دین حق در عصر کنونی اسلام است. اما اسلام با سایر ادیان نیز تعامل مثبت دارد و هیچ‌گاه در صدد فشار و اکراه نسبت به دیگر ادیان نیست؛ یعنی اسلام در عین حق بودن خود با دیگر ادیان موجود، همزیستی مسالمت آمیز دارد، مادامی که آن ادیان در صدد تخریب یا تشویه اسلام بر نیایند (نیکزاد، ۱۳۸۵).

ج: تفاوت و تمایز تساهل اسلامی با تولرانس مسیحی

به نظر می‌رسد با بررسی وجوه و خاستگاه‌های تساهل و تسامح در اسلام و مسیحیت، تسامح اسلام با تولرانس مسیحی، تفاوتی ماهوی دارد؛ یعنی نمی‌توان مدعی شد که تساهل و تسامح اسلامی، عین تولرانس غرب است. از این رو، از لحاظ کارکرد و حوزه معرفتی و خاستگاه پیدایش غیرهمسان هستند. بر این اساس، می‌توان وجوه اختلاف را در اسلام و مسیحیت این‌گونه برشمرد:

۱. تولرانس مسیحی، محصول جامعهٔ اختناق قرون وسطی و دادگاه‌های تفتیش عقاید است. در حالی که تساهل و مدارای اسلامی، تاریخی به قدمت دین اسلام دارد و در دو حوزهٔ درون دینی و برون دینی اسلام، دست یافتنی است و برای هر حوزه، می‌توان به نصوص وحیانی و روایی استناد جست (فرزانه‌پور و بخشایی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).
۲. بنیان و بنیاد دین اسلام، بر تسامح و تساهل است، چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «لَمْ يُرْسَلْنِي اللَّهُ بِالرُّهْبَانِيَّةِ وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ» (عاملی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۰۷). «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ أَوْ السَّهْلَةِ وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»؛ من با دین سهل و آسان برگزیده شده‌ام و هر کس با سنت من مخالف باشد، از من نیست (بخاری، ۱۹۰۴، ص ۸۴۲۴). اما در نظر متفکران مسیحی، تساهل و تسامح، ارزشی اعتباری دارند و حدود آن را بعضاً منافع فردی یا اجتماعی، قراردادهای یا هنجارهای اجتماعی، یا طبیعی، حقوق بشر و به طور کلی، محوریت انسان و حقوق طبیعی او مشخص می‌کند. از دیدگاه آنان، تساهل نوعی عقلانیت است که حاصل کشمکش‌های دینی است و به حدّ و مرزی برای حق و باطل و ارزش و ضد ارزش نمی‌انجامد، یا دست کم، حق را قابل دست یافتن نمی‌یابد. اما در دین اسلام، حق از ناحق و ارزش از ضد ارزش، تمایز برجسته‌ای دارد. تساهل چنان‌که در غرب در معنای بی‌قیدی و رهایی از باور حقیقت مطلق است، در اسلام به معنای احترام و تحمل عقاید دیگران، در عین اعتقاد استوار به باورها و عقاید خویش است (سفیدگر، ۱۳۹۱، ص ۱۴).
۳. نتیجهٔ تولرانس مسیحی، نوعی پلورالیسم است که بر دامنهٔ انتخاب‌های فرد می‌افزاید و او را به نوعی نسبی‌گرایی و معرفتی غیرقابل دآوری می‌کشاند. درحالی که مبنای تساهل اسلامی، به هیچ وجه نسبی‌گرایی معرفتی و زیر

سوال بردن حقیقت نیست و طریق اعمال تساهل و دفعِ خشونت، به هیچ روی خشکاندن ریشهٔ یقین، امکان پذیر نمی‌باشد (فرزانه‌پور و بخشایشی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱۶).

۴. محدودهٔ تساهل اسلامی در تمامی حوزه‌ها، مشخص و روشن است که تشریح آن در قرآن، احادیث حضرت رسول ﷺ و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام به تفصیل آمده است. اما تولرانس مسیحی، زادهٔ جامعه‌ای اختناق و دادگاه‌های تفتیش عقاید و نهضت‌های اصلاح طلبانه، که مسیحیت در درون خود و اجتماع تجربه کرد و لاجرم آن را پذیرفت (ابوخلیل، ص ۱۳۸۲، ص ۴۶)؛

۵. در غرب، طرح اندیشهٔ تساهل و تسامح، از این جهت که حد و مرزی برای حق و باطل، ارزش و ضد ارزش نمی‌شناسد، یا دست کم آن را قابل دست یافتن نمی‌داند، پذیرش تساهل آنان را به قبول آراء و عقاید دیگران و نسبیّت در معرفت سوق می‌دهد. بر این اساس، هیچ معرفتی، برتری ندارد. اما در اسلام، پذیرش تساهل به معنای قبول ظرفیت‌ها و حدود عقلی و ادراکی افراد است. همچنین، در اسلام برتری معرفتی از آن خدا و قانون‌گذاری الهی است و هر معرفتی نمی‌تواند صحیح باشد (سیدحسین، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

نتیجه‌گیری

این تحقیق به منظور بررسی خاستگاه تساهل و تسامح در اسلام و پیدایش اندیشهٔ تولرانس در مسیحیت جدید، صورت گرفته است. حاصل یافته‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. خاستگاه تساهل و تسامح در اسلام، ریشه در قرآن، سنت و سیرهٔ امامان معصوم علیهم‌السلام دارد؛
۲. تولرانس، اصطلاح سیاست جدید است و برآیند جامعهٔ اختناق قرن شانزدهم و هفدهم میلادی و تاریخ آن به اندیشه‌های جان لاک و جان استوارت برمی‌گردد. در حالی که تساهل و تسامح اسلامی، تاریخی به قدمت اسلام دارد؛
۳. تساهل اسلامی، حق‌مدار است، ولی تولرانس غربی به نوعی به این واقعیت می‌انجامد که حق واقعی، مشخص نیست و در همه چیز، نسبی‌گرایی حاکم است؛
۴. غایت دین اسلام، ایجاد آرمان شهری جهانی است تا همهٔ ملت‌ها با هر دین و مسلکی بتوانند در کنار هم با صلح و آرامش زندگی کنند. در عین حال، به اصول خود پایبند و کم‌ترین گذشتی نسبت به اصل و اصول دین خود نداشته باشند؛
۵. آموزه‌های تساهلی دین اسلام، موجب تعدیل مذاهب و دعوت جامعه به گذشت، همزیستی و دوستی است؛
۶. مبنای تساهل اسلامی به هیچ وجه، نسبی‌گرایی معرفتی و زیرسؤال بردن حقیقت نیست، اما تولرانس در دنیای امروز، به نوعی نسبی‌گرایی را در همه چیز دامن می‌زند؛
۷. تساهل در اسلام، ذاتی آن (در دین) است، ولی تولرانس مسیحی خارج از آن (بر دین و عرضی) معنا و تفسیر می‌شود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، به کوشش محمد دشتی، چ دهم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- نهج الفصاحه، ۱۳۷۹، گردآوری ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران، جاویدان.
- کتاب مقدس، ۱۹۷۶م، انجمن کتاب مقدس، ۲۰۱۲.
- آقا جانی، قناد، محمد رضا، ۱۳۸۷، *تعریف اصطلاحی تساهل و تسامح از دیدگاه امام علی*، ایلام، دانشگاه ایلام.
- ابن سعد، ابوعبدالله، ۱۴۰۵ ق، *طبقات الکبری*، بیروت، دار بیروت.
- ابوخلیل، جمال الدین، ۱۳۸۲، *تساهل در اسلام*، تهران، طهوری.
- احمدیان، عبدالله، ۱۳۸۴، *کلام جدید*، مهاباد، رهرو.
- اسلامی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *تساهل و تسامح*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزهٔ علمیه.
- الزحیلی، وهبه، ۱۳۸۷، *اخلاق اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، احسان.
- بُخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۹۰۴ م، *صحیح بخاری*، چ دهم، بیروت، دارالمعرفة.
- پیتن، محمدعلی، ۱۳۹۰، *بررسی ابعاد مختلف مسأله مدارا در متون دینی*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده الاهیات دانشگاه قم.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۶، *تاریخ سیاسی اسلام سپهر رسول خدا*، قم، دلیل ما.
- حسینی، سیدمحمد، ۱۳۸۶، *قاعده تسامح در ادله سنن*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی.
- حنبل، احمد، ۱۹۸۹، *مسند*، چ ششم، بیروت، دارالفکر.
- خالد، عمرو، ۱۳۹۰، *به سوی همزیستی*، ترجمه ابراهیم ساعدی رودی، تایباد، واسع.
- دلارم نژاد، محدثه، ۱۳۹۲، *مقایسهٔ مفهوم تسامح و تساهل در دیوان حافظ و مثنوی معنوی*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- دهقان، سمیه، ۱۳۹۰، *تساهل و تسامح در مثنوی‌های عطار*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه لرستان.
- رزمجو، حسین، ۱۳۷۷، *سیمای عرفانی و دینی مولوی در آینهٔ مثنوی معنوی*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۲، *پله پله تا ملاقات خدا*، چ پنجم، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۷۷، *کارنامهٔ اسلام*، تهران، سپهر.
- زهره وند، محمد، ۱۳۹۰، *تساهل در ادیان*، سنجندج، کالج.
- سادا، ژولی، ۱۳۷۸، *تساهل در تاریخ اندیشهٔ غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران، نی.
- سفیدگر، فاطمه، ۱۳۹۱، *تساهل و تسامح در عرفان ابن عربی و اندیشهٔ خواجه نصیر طوسی*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه پیام نور تهران جنوب.
- سیدحسین، سیدصادق، ۱۳۸۳، *مدارای بین مذاهب*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، *صراط‌های مستقیم*، چ هشتم، تهران، صراط.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان*، چ ششم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۴۲۳ق، *صراع الحریه فی عصر المفید*، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- فرزانه، سمانه، ۱۳۹۰، *بررسی پولوالیسم دینی در مثنوی مولوی*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه اراک.
- کلینی، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گلدزیهر، ایگناس، ۱۳۸۸، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمهٔ سیدناصر طباطبایی، چ سوم، تهران، ققنوس.

- لطفی، زهرا، ۱۳۸۸، *مدارا و قاطعیت از منظر قرآن کریم*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. محمدی، احمد، ۱۳۸۷، *سیره پیامبر*، ارومیه، حسینی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، چ سوم، بیروت، دارالوفا.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، چ هشتم، قم، صدرا.
- موحد، علی، ۱۳۷۸، *سلوک باطنی، سیری در رمزشناسی عرفان*، شیراز، نوید.
- لاک، جان، ۱۳۷۷، *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نی.
- هید، دیوید، ۱۳۸۳، *تساهل. ترجمه پژوهشگرده مطالعات راهبردی*، تهران، پژوهشگرده مطالعات راهبردی.
- هیگ، جان، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سائلی، تهران، چ سوم، المهدی.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۷۷، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شجاع کیهانی، جعفر، ۱۳۸۵، «تساهل در ادب فارسی»، *نامه فرهنگستان*، ش ۲۹، ص ۷۱-۸۷.
- فرزانه پور، حسین و محمد بخشایشی، ۱۳۹۰، «تساهل و مدارا در قرآن»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۵، ص ۱۵۷-۱۷۸.
- مروتی، سهراب، ۱۳۸۵، «مبانی نظری مدارا در قرآن کریم و سنت معصومین (ع)»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۷، ص ۶۳-۸۴.
- نیکزاد، عباس، ۱۳۸۵، «تسامح و تساهل در آموزه‌های پیامبر اعظم و تفاوت آن با تساهل و تسامح در لیبرالیسم»، *اندیشه تقریب*، ش ۹، ص ۹۳-۱۲۲.

نقد و بررسی وجودشناسی عارف لوتری یاکوب بومه

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

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

چکیده

یاکوب بومه، از جمله عارفانی است که به تحلیل نحوه صدور کثرت از وحدت پرداخته است. از دیدگاه وی، مقام ذات که وی گاه از آن به لاذات و لاجود تعبیر می‌کند، قابل شناخت نیست. شناخت آنگاه میسر است که کثرتی متجلی شود و در پرتو آن، معرفتی حاصل آید. بومه حلقه واسطه ظهور این کثرت را، اراده ذات می‌داند که می‌خواهد شگفتی‌های مندرج در ذات را رؤیت کند. از این‌رو، مرتبه‌ای قابلی، که وی از آن به مرآت و حکمت ازلی یاد می‌کند، ایجاد می‌شود و ذات در آن شگفتی‌های مندرج در خود را به منزله کلمه صادر از خود مشاهده می‌کند. از نظر وی، این کلمه که در واقع تصویر منعکس شده در حکمت ازلی است، همان عیسی مسیح است. در گام بعد، این ظهورات علمی به وسیله روح القدس انتشار می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: یاکوب بومه، معرفت حقیقی، مقام ذات، صدور کثرت، تثلیث.

عرفان نظری، نوعی هستی‌شناسی شهودی است که به تبیین احکام وجود از جمله وحدت، چگونگی صدور کثرت و چینش کثرات می‌پردازد. در میان آثار عارفان مسلمان، به‌ویژه از قرن هفتم و با ظهور ابن عربی، مباحث گسترده‌ای درخصوص این موضوعات یافت می‌شود. این عارفان، سعی داشته‌اند یافت شهودی خود از وحدت و چگونگی انتشاء کثرت از آن را، با بیانی عقلی و با بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی و عرفانی تحلیل کرده، راهی برای فهم رابطه حق و خلق، یا واجب و ممکن باز کنند؛ امری که علاوه بر آثار نظری، فهم بهتر شریعت و ثمراتی سلوکی را هم به دنبال داشته است. بحث‌های تفصیلی درباره وحدت اطلاق حق، علم ذات به ذات، به‌عنوان اولین تعیین، چرایی و چگونگی ظهور مرآت و قابلی برای انعکاس حقایق اندماجی در موطن ذات، توضیح جایگاه حب و حرکت حبی در صدور کثرات و...، همگی بیانگر تلاش عارفان در این خصوص است.

هرچند عارفان مسلمان به تفصیل و با دقتی شگفت‌انگیز به طرح چنین مباحثی پرداخته‌اند، اما طرح این نوع مباحث، با دغدغه‌هایی هستی‌شناسانه منحصر در عارفان مسلمان نبوده است. در عرفان مسیحی و در میان عارفان پروتستان نیز یاکوب بومه در آثار خود به این موضوع پرداخته است. تلاش بومه در این مباحث، بر آن است که با حفظ وحدت، به توجیه کثرات بپردازد. وی در گام نخست، به تبیین کثرتی تثلیثی مبادرت کرده است. توجه به این نکته مهم است که کثرت تثلیثی بومه، نه در موطن عالم خلق و طبیعت زمانی مکانی، که در عالم امر و طبیعت ازلی مطرح است؛ هر چند به نحوه‌های ظهور این تثلیث در عالم خلق هم متذکر می‌شود. در گام دوم و باز هم در موطن طبیعت ازلی و نه وجود خارجی، به اوصاف هفتگانه می‌پردازد و با بیانی پیچیده، ظهور این کثرات هفت‌گانه را توضیح می‌دهد. اگر چه بومه در آثار خود، به مباحثی از جمله حقیقت انسان، رستاخیز، ملائکه و شیطان، تجسد و... پرداخته است، اما سعی این مقاله این است که با روشی توصیفی و تحلیلی، نظام هستی‌شناختی یاکوب بومه را به اجمال بررسی کرده و با اشاره‌ای کوتاه به نظرات عارفان مسلمان، نقاط مشترک میان اندیشه وی با عارفان مسلمان را برجسته کند؛ کاری که تاکنون در مورد اندیشه‌های وی صورت نگرفته است.

معرفی یاکوب بومه

یاکوب بومه، عارف به نام آلمانی، یکی از بزرگترین عارفان مسیحی است. مراد از عرفان در اینجا، نوع معرفتی است که بر شهود و الهام استوار است، زبانی خاص و رازناک دارد و با مفاهیم و تأملات عقلی سر و کاری ندارد. بومه، عارفی مکتب ندیده و درسی ناآموخته بود. او نه/ارسطو را می‌شناخت و نه دیونیسوس آریوپاغی را. به نظر نمی‌رسد که با فلسفه مدرسی و عرفان قرون وسطایی هم آشنا بوده باشد. بومه، فیلسوفی متعلق به مکتبی فلسفی در معنای متداول آن نبود، اما تأثیر ژرفی بر فیلسوفان آلمان گذاشت (بردیوفه، ۱۹۳۰، ص ۲). وی در مورد منبع معرفت خود می‌گوید: «من از هنر و حکمت و قواعد دیگران بهره‌ای نبردم و از آنها چیزی فرا نگرفتم؛ من معلمی دیگر داشتم و آن همه طبیعت بود. از کل طبیعت با زایشی درونی، معارفم را کسب کرده‌ام و فلسفه، هیئت و الهیاتم را آموخته‌ام،

نه از طریق هیچ انسان دیگری» (همان، ص ۳). او خود را نه ادیب می‌داند و نه هنرمند، بلکه انسان ساده‌ای می‌داند که از اوایل جوانی در پی سعادت نفس بوده است و به این می‌اندیشیده که چگونه می‌توان ملکوت آسمان را به ارث برد و مالک آن شد. وی مدعی است: به مبارزه‌ای بی‌امان به طبیعت فاسد خود پرداختم و به مدد الهی، نفس خود را به گونه‌ای ساختم که بر اراده شرفایق آید و به عشق به خدا در مسیح نایل گردد. در پی این مبارزه، نوری شگفت در من هویدا شد که کاملاً با طبیعت من بیگانه بود... (بومه، بی‌تا «۸»، ش ۲۰-۲۶)، بومه، دانسته‌های خود را نه ثمره قوای انسانی خود، بلکه به مدد روح القدس می‌دانست.

با نظر به توانایی خودم، چون دیگران نابینا و عاجزم؛ اما در روح خدا سراسر روح ازلی من قرار دارد و البته همواره بدون تردید و تزلزل هم نیست، مگر آنگاه که روح حب الهی در سراسر روح من قرار گیرد و در این حال زایش مخلوقانه و ذات خداوند، دارای حقیقت، درک و نوری واحد گردند (بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۵؛ آندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵).

یاکوب بومه، در روستای التسدنبرگ نزدیک شهر گورلیتز در ایالت ساکسونی آلمان و در سال ۱۵۷۵ به دنیا آمد. والدینش روستایی‌هایی ساده، اما آبرومند بودند. در کودکی بیشتر وقت خود را به تنهایی و در نگهداری از چهارپایان گذراند. وی به مدرسه رفت، خواندن و نوشتن آموخت و در نهایت، با ترک مدرسه به شاگردی کفایش مشغول شد (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۷).

اشراقات بومه را در سه دوره می‌دانند. اولین دوره از اشراقات وی، هفت روز متوالی به طول انجامید (آندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳). در این دوره، آگاهی متعالی و برتر وی به فعلیت رسید و به همان نسبت، دامنه شهود او گسترش یافت. در خلال این دوره، قوای ظاهری و بدنی وی حالت طبیعی داشت، اما آنچه که برخی بدن باطنی می‌نامند، در او بیدار و فعال بود. در سال ۱۶۰۰، وقتی که بومه ۲۵ سال داشت، دومین اشراق به وی داده شد. روزی وقتی که در مزرعه قدم می‌زد، در جذبه‌ای درونی و عمیق فروافتاد؛ به گونه‌ای که می‌توانست اصل درونی و عمیق‌ترین بنیان اشیاء را ببیند و به قلب و مرکز آنها خیره شود. راز خلقت به نگاه بر او معلوم شد و به بنیان تمامی امور دست یافت. وی می‌گوید:

در ربیعی از ساعت به مراتب پیش از آن چیزی را دیدم و فراگرفتم که ممکن بود سالیان متمادی در دانشگاه و مکتب درس - که من به چشم تحسین به آنها می‌نگرم - بیاموزم و من ندانستم چگونه این امر برای من حاصل شد؛ و بی‌درنگ قلبم را به ستایش خداوند برای این نعمت میل دادم (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۱۳).

ده سال بعد سومین دوره اشراق وی رخ داد اما اگر اشراق دوره دوم، آشفته و پاره پاره بود، اکنون کلیتی منسجم داشت. شهودات پراکنده او این بار هماهنگ بودند. ترس از اینکه مبدا آنچه که دیده است، فراموش شود، وی را واداشت که به منظور حفظ و نه به جهت انتشار، آنها را مکتوب کند (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۹). این امر، منشأ اولین کتاب او با عنوان **سپیده‌دم** (Aurora) بود که وی آن را برای حفظ خاطراتش تألیف کرد. وی کار تألیف را از سال ۱۶۱۲ آغاز کرد و تا زمان مرگش در سال ۱۶۲۴ ادامه داد. در مجموع در حدود سی کتاب از خود به جای گذاشت. این آثار سرشار از اسرار بود در مورد

خداوند، مسیح، بهشت و جهنم و رازهای طبیعت. از میان آثار بومه، می‌توان از این عناوین نام برد: رساله سه اصل (The Three Principles)، حیات سه بُعدی انسان (The Threefold Life of Man)، آثار اشیاء (The Signature of All Things)، راز بزرگ (Mysterium Magnum)، چهل پرسش (Forty Question)، مفتاح (The Clavis)، تجسد مسیح (The Incarnation of Christ)، گفتگو میان انسان روشن‌ضمیر و تاریک دل، (Dialogue Between an Enlightened and an Unenlightened Soul) راه مسیح (The Way to Christ)، البته یاکوب بومه، بر آن بود که با مطالعه کتاب «نهایتاً می‌توان آنچه را که نویسنده گفته است، تخیل کرد و نه آنکه به معرفت واقعی دست یافت، بلکه معرفت واقعی آنگاه حاصل می‌شود که روح در ما بیدار شود» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۷). لذا او خود توصیه می‌کرد از آنجا که «حقایق معنوی بسی بالاتر و فراتر از بیانات عقلی‌اند و نمی‌توان آنها را عقلاً توضیح داد و در بهترین وضعیت می‌توان آنها را با مثال و تصویر گری بیان کرد» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۶)، آنکه می‌خواهد: «از من در علم به اشیاء تبعیت کند پرواز روح مرا متابعت کند و نه نوشته‌های مرا» (بومه، ۲۰۱۳، فصل ۲۴، ش ۳).

عرفان و معرفت حقیقی

از دیدگاه بومه، عرفان گرایشی خاص از الاهیات یا هر نظام فکری دیگری نیست؛ عرفان خود حکمت الهی است؛ یعنی علم ذاتی خداوند است که در انسان به وسیله نور حقیقت ازلی، یعنی مسیح (انسان کامل)، ظهور می‌یابد (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۶). یعنی معرفتی است که به واسطه آن خداوند در انسان خود را می‌شناسد (همان، ۳۴). بر این اساس، «حکمت علم به اشیاء خارجی نیست، بلکه خود فهم است» (بومه، بی تا، «۸»، ش ۹۳). و این «فهم از خود خدا متولد می‌شود و نه از مکتب و مدرسه» (بومه، ۱۹۱۱، سؤال ۳۷، ش ۲۶). حکمت همچون خورشید است که از خود نور دارد و فارغ از آنکه که بر چه چیزی بتابد، عین نور است. اما علم متعارف آدمی، همچو ماه است که نور خود را از خورشید وام می‌گیرد (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۴). حکمت نتیجه تجربه‌ای عملی است از ورود به مرتبه الوهیت و نه تأملاتی نظری. چنین امری، فراتر از درک متعارف آدمی است و قابل فهم برای عقل استدلالی نیست. این امر، فقط بوسیله کسانی که آن را تجربه کرده‌اند، درک می‌شود، نه آنان که در قلمرو حیوانیت و یا در محدوده عقل نظری متوقف مانده‌اند. اساساً می‌توان گفت: این حقیقت برای هیچ شخصی ممکن الوصول نیست؛ چراکه کسی که به این مقام برسد، شخصیت خود را از دست داده است (همان، ص ۴۶).

از این منظر درک صحیح، از سرچشمه‌ای درونی حاصل می‌آید و از کلمه حیات بخش خداوند به ذهن و نفس آدمی وارد می‌شود. حکمت و معرفت این چنین است. همه آنچه از غیر این راه در مورد امور الوهی بیان می‌شود، بی‌فایده و بی‌ارزش است (همان، ص ۳۷). اساساً از دیدگاه بومه، آنچه که از طریق مسموعات منتقل می‌شود و در عمق نفس ادراک نمی‌شود، همواره مشکوک و مردد باقی می‌ماند و همواره این سوال باقی است: آنچه که شنیده شده، درست است؟ اما هر آنچه که با چشم دیده و با قلب یافت شود، همواره همراه با اعتقادی محکم خواهد بود (یاکوب بومه، ۲۰۱۳، فصل ۱۰، ش ۲۶).

اگر آدمی وجود اصل الوهی را در خود به فعلیت نرساند، فلسفه ورزی و نظریه‌دادن در صفات خدا برای وی

سودی نخواهد داشت. انسان مادام که روح القدس را در خود فعال نکند، قادر نخواهد بود به حقایق قدسی معرفت یابد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۵). و تنها «اگر ذهن و نفسی آسمانی را با خود همراه داشته باشی، می‌توانی حقایق آسمانی را دریابی»(بومه، ۱۹۰۹، فصل ۱۸، ش ۳۱). بنابراین، «کسی که به عالم طبیعت خو کرده، چیزی از اسرار ملکوت خدا نمی‌داند، بدان جهت که چنین کسی بیرون از این ملکوت است و در مرتبه الهیت جایی ندارد. آنکه با فلسفه ورزی می‌خواهد به صفات و اراده الهی راه برد، ره به جایی ندارد؛ چرا که در موطن نفس خویش به کلام الهی گوش فرا نداده است»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۵). از این رو، «هر آن کس که می‌خواهد از خدا سخنی بگوید، یا اسرار الهی را تعلیم دهد، باید صاحب روح الهی باشد و باید نور الهی را در خود بیابد. چنین کسی براهین خود را صرفاً بر دلایلی بیرونی، یا تفاسیر تحت اللفظی از کتاب مقدس مبتنی نمی‌کند»(بومه، بی تا «C»)، بخش ۱، فصل ۱، ش ۳. وی به صراحت می‌گوید: چه سودی دارد که من پیوسته از کتاب مقدس نقل کنم و یا حتی کل آن را از حفظ داشته باشم، اما فاقد روحی باشم که نویسندگان کتاب مقدس داشته‌اند. و فاقد آن منبعی باشم که ایشان علم خود را از آن گرفته‌اند. چگونه می‌توانم ادعا کنم که ایشان را درک می‌کنم و در حالی که چنین روحی در من حضور ندارد(بومه، بی تا «A»، ش ۵۵).

از این رو، بومه همواره امیدوار بود که نوشته‌هایش، مردمان را از باوری تاریخی به ایمانی حیات بخش رهنمون شود(بومه، بی تا «D»، ش ۴۵). و افسوس می‌خورد که «آدمی به وسیله آنان که کورند به سمت کوری رهبری می‌شود و به جهت انباشتگی مفاهیم و تصاویر ظاهری از اظهار حقیقت منع می‌شود»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۳).

این سخنان یاکوب بومه، مبتنی بر این باور است که همه حقایق در نفس آدمی موجود است و کافی است که از عمق وجود خود، که محل حکمت الهی و جایگاه کلمه خداست، حجاب را برداشته و از غفلت به در آییم. از دیدگاه وی «آدمی محدود به این بدن مادی نیست، بلکه روح آدمی تا ستارگان کشیده شده است. حقیقت آدمی روح خداست که در آن همه موجودات حضور دارند. در انسان نه آسمان و زمین که خود خدا حاضر است و این است معنای سخن موسی که در سفر پیدایش گفت خدا انسان را به صورت خود آفرید»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۷). وی در مورد علم خود نیز چنین می‌گوید: «من معرفت خود را از کتاب نگرفته‌ام، بلکه همه را در خود یافته‌ام؛ چرا که همه حقایق، زمین و آسمان و ساکنان آنها و حتی خداوند در درون انسان جای دارد(بومه، بی تا «A»، ش ۲۹۷).

اما چگونه می‌توان به چنین معرفتی دست یافت؟ از دیدگاه بومه، آدمی تا خودبین است، به خدا و حکمت الهی راهی ندارد. راه معرفت در تسلیم اراده و به تعبیری فروتنی است.

اینکه تو خود می‌شنوی، اراده می‌کنی و می‌بینی، ممانعی است برای دیدن و شنیدن خدا. اینکه تو با اراده خود عمل می‌کنی، باعث شده است که خود را از خدا جدا کنی و چون خود را می‌بینی دیگر خدا نمی‌بینی. انانیت تو چنان بر تو سایه می‌افکند که نمی‌توانی فراتر از خود را ببینی؛ اما اگر اهل سکوت باشی و از اراده و احساس خود مانع شوی و انانیت را کنار بگذاری، سمع و بصر و تکلمی ازلی بر تو آشکار می‌شود و خدا از طریق تو می‌بیند و می‌شنود(بومه، بی تا «B»، ص ۵).

وجودات انسانی وقتی هبوط می کنند که خود را از حقیقت جدا دیدند و در جهان محسوس خود محور شدند. اگر کسی بخواهد خدا را ببیند و صدایش را بشنود، باید این جهان تخیلات را ترک گوید و چیزی را ملک خود ندادند. در این صورت، لاشئی می شود در میان لاشئی ها و در این لاشئیت است که عشق حقیقی اسکان می یابد» (گینگ، ۲۰۰۴، ص ۸۸).

رسیدن به این مقام، رسیدن به مقام تسلیم است. «تسلیم حقیقی آن است که هر آنچه را که خدا می خواهد، اراده دارد و می داند، بخواهی، اراده کنی و بدانی. این مرتبه اگر چه نهایت فروتنی نفس است، اما در عین حال جلال الهی و بالاترین مرتبه قابل وصول نیز هست» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۵). آدمی به نفس خود، صرفاً امور ظاهری را درک می کند و فهم عمیق و جوهر اشیاء بر او پنهان است. از این رو، باید از خود دست بشویی، تا فهم الوهی یابی (بومه، بی تا B)، فصل ۱۵، ش ۳۳).

تنها راهی که آدمی قادر است خدا را در جوهر وجود خود درک کند، این است که به مرتبه اتحاد و وحدت با او برسد؛ یعنی هر آنچه شخصاً دارد رها کند و هر آنچه که متعلق به اوست، از پول و کالا، و پدر و مادر، برادر و خواهر، همسر و فرزند و بدن و حیات را رها کند و اینها برای او هیچ نباشند. او باید تسلیم باشد و فقیرتر از پرنده‌ای که در آسمان است؛ چرا که پرنده لانه‌ای دارد و آدمی نباید لانه‌ای در این دنیا برای قلب خود داشته باشد. آدمی نباید از خانه و کاشانه خود عزلت گزیند و از زن و فرزندش جدا شود، یا املاک خویش را به دور افکند، بلکه او باید اراده خود را فانی کند، اراده‌ای که همه چیز را ملک خود می داند. او باید همه این امور را به خداوند تسلیم کند و با اعماق قلب خود بگوید: مولای من همه این امور از آن توست من ارزش مالکیت آنها را ندارم؛ اما از آنجا که تو مرا در میان آنها قرار دادی، وظیفه خود را انجام می دهم. هر گونه که می خواهی اراده‌ات را در من جاری کن. کسی که به این مرتبه تسلیم متعالی دست یابد، متحد با خداست و خدا را می بیند او با خدا سخن می گوید و خدا با او سخن می گوید و لذا کلمه الله و اراده الله را می یابد (بومه، ۲۰۱۰، فصل ۴۱، ش ۵۴-۶۳).

بنابراین، کسی که به قدرت و اراده خود درگیر بیچیدگی‌های وهم‌آلود است، به قلمرو حقیقت ازلی راهی ندارد، بلکه کسی که اراده خود را تسلیم کرده، به وحدت با خدا رسیده، و به تعبیری الوهی شده و به معرفت حقیقی خدا باریافته است. این تسلیم اراده، که از آن تعبیر به «ایمان» می شود، همان تولد دوباره آدمی است که با آن صاحب روحی الهی می شود. اگر انسان ظاهری، جهان ظاهر را می فهمد، انسان متولد شده، جهان الوهی را می بیند (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۱). انسان حقیقتاً به ملکوت خدا نمی رسد، مگر اینکه دوباره در روح متولد شود و کسی به این تولد نایل نمی شود، مگر تمام اراده خود را ترک و شخصیت خود را زایل کند و لذت و معرفت محض شود (همان، ص ۴۴). با این حال، از دیدگاه بومه، ایمان، یعنی ایمان حقیقی، مشارکت در ذات خداست؛ یعنی تغذیه از جوهر خدا و معرفی ذات خدا در آتش نفس. از این رو، دیدن و معرفت ما در خداست. او هر آنچه را که می خواهد، به هر که می خواهد آشکار می کند. ما مالک خود هم نیستیم. ما چیزی از خدا نمی دانیم و خداوند خودش معرفت و رؤیت ماست. ما هیچیم و او همه چیز. ما باید کور و کر و گنگ باشیم، تا او حیات و نفس و فعل ما شود (همان، ص ۴۲).

خداشناسی عرفانی

بومه، در آثار خود به مباحث خداشناسی از جمله مقام ذات، تحلیل و انتشاء کثرت، و جایگاه تثلیث پرداخته است. ویژگی بیان بومه، بهره‌مندی از تعابیر عرفی و در برخی موارد، استفاده از ادبیاتی مبتنی بر علم کیمیاست (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۰). اما بومه خود متذکر می‌شود که «آنان که نوشته‌های مرا می‌خوانند، بدانند آنگاه که من از خدا و اسرار عظیم الهی سخن می‌گویم، سخنانم را نه در معنای ظاهری و دنیوی آن، بلکه از منظری بالاتر و از بُعدی متعالی فهم کنند» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۲).

مقام ذات

از دیدگاه بومه، «ذات خدا حقیقی ازلی است که فناپذیر است. او از ازل تا ابد موجود است و در او اول همواره آخر است و آخر همواره اول (همان، ص ۵۱). «ذات خداوند آغازی ندارد. مقام ذات او با طبیعت خود را ظهور می‌دهد. از این رو، خدا آغاز زمانی ندارد، گرچه اول و آخری ازلی دارد (بومه، بی‌تا [B]، فصل ۳، ش ۱). از دیدگاه وی، مقام ذات الهی (Abyss)، که از آن تعبیر به «لاذات» (unground) می‌کند، اصل همهٔ اشیاء است. این مرتبه، در خود همه چیز را هم دارد و هم ندارد؛ به این معنا که همه امور بالاجمال در آن مقام هست و هیچ چیز بالتفصیل نیست. همانند دانه بلوطی که بالقوه جنگلی از درختان بلوط را در خود دارد (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۰). «در مرتبهٔ ذات، که برخی لاجودش می‌نامند، سکونی ازلی است؛ آرامشی ازلی بدون آغاز و انجام. اگر چه در این مقام، ذات دارای اراده است، اما این اراده هرگز موضوعی برای معرفت نیست» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۲).

مقام ذات با تجلی خود شناخته می‌شود و فارغ از تجلی و خارج از طبیعت، هیچ چیزی برای شناخته شدن نیست. به تعبیر بومه، «خارج از طبیعت، خداوند سرّی است عظیم؛ بیرون از طبیعت او هیچ است، چشمی در ازلیت است؛ چشمی که هیچ برای دیدن ندارد، جایی ندارد و اصلاً نمی‌بیند؛ آن خدا، لاذات است و آن چشم، اراده است، یعنی میل به تجلی تا از عدم تمایز یابد» (پیچ، ۱۹۷۹، ص ۵). «بنابراین لاذات، عدم است، چشمی بی‌اساس [بدون موردی برای دیدن] در ازلیت، اما با این همه او اراده است اراده‌ای بدون مبنا [و متعلق] اراده‌ای ژرف و غیرمتعین. او عدمی است که «عطش چیزیی بودن را دارد» (بردیوف، ۱۹۳۰، بخش ۳، ص ۲۰). در عرفان مسیحی، گاهی از این مقام، به لاجود، تاریکی و ظلمت، سکوت و برهوت نامبرده می‌شود که همگی، به وجهی از شناخت‌ناپذیری و وحدانی بودن این مرتبه حکایت دارد. از این امر، می‌توان این گونه هم تعبیر کرد:

حقیقت نامتناهی و فراگیر، امر مطلق یا لاذات است. لاذات که به معنای حقیقت لایبشرط خداوند است، نمی‌تواند من حیث هی تجلی کند؛ زیرا هر تجلی و ظهوری همواره با محتوایش متفاوت است. از این رو، لاذات تنها می‌تواند در درون خویش لاذات بماند و در لاذات هیچ نیست مگر سکوتی فاقد ماهیت و آرامشی ابدی، بی‌آغاز و انجام (پیچ، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

بومه خود ترجیح می‌دهد، تعبیر «خدا» را برای این مرتبه به کار نبرد. وی می‌گوید: «من مایل‌م مرتبهٔ غیبی را به

عنوان منبع نخست اراده و آزادی تفسیر کنم که حتی با مفهوم خدا هم متعین نشده است» (بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۱۱). از دیدگاه بومه، «این ذات غیب الغیوبی، مستبطن اراده‌ای ازلی، بی‌انتها و غیرمخلوق یا مشیت است» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). تحقق بطونی این اراده، در موطن ذات سرآغازی است برای تبیین کثرت. از این منظر،

اراده‌الذات نه نور است و نه تاریکی، نه خیر است و نه شر. اراده در تاریکی قرار دارد و مشتاق به نور است. اراده علت نور است. اراده موجود است و در تاریکی تقرر دارد و بر خلاف تاریکی، این اراده و میل، میل به نور است. او تاریکی را با اراده‌ای ازلی محصور می‌کند و تاریکی مشتاق نور اراده است و نمی‌تواند بدان دست یابد بنابراین او از کانال میل به درون خود راه می‌برد و در خود جز تاریکی نمی‌یابد (بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۲۳).

در آن تاریکی، شعله‌ای آتش و شعاعی از نور، که همان اراده است، تقرر دارد. عدم می‌خواهد که چیزی باشد و اراده مطلق به طبیعت یا تجلی منجر می‌شود. اما در موطن کثرت و تجلی هم توجه به این امر لازم است: «مخلوقات اموری در مقابل او نیستند، بلکه آنها ازلاً هیچ‌اند. او نه اصلی دارد و نه آغازی؛ نه منزلگاهی می‌خواهد و نه مکانی و زمانی؛ او از ازل و ابدی است و مثلی ندارد. او محل سکوتی ندارد بلکه حکمت یا یافت ازلی، سکونت‌گاه اوست. حکمت تجلی اوست (ویج، ۱۹۷۹، ص ۵).

صدور کثرت

مسئله اصلی، یاکوب بومه در اینجا، تحلیل چگونگی خلقت یا حصول کثرت از ذات غیب الغیوبی است که جز سکوت هیچ گفتاری قادر به توصیف آن نیست. اساساً از دیدگاه بومه «خلقت چیزی نیست جز ظهور خدای مطلق؛ چنانکه سبب ظهور قدرت و توانایی درخت سبب است» (بومه، بی‌تا «B»، فصل ۱۶، ش ۱).

بر این اساس، بومه راه ورود کثرت را همان اراده و مشیت در مرتبه ذات می‌داند که «همواره میل به آشکار شدن دارد و می‌خواهد چیزی باشد» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). به تعبیری، خواستن و حب به آشکار شدن، که در مرتبه ذات یا به تعبیر بومه، آزادی ازلی، مستبطن است و از آن، تعبیر به «اراده» یا «حب ذاتی» می‌کنند، برای ظهور طالب مرتبه‌ای قابلی است که خود را در آن عیان کند. این مرتبه ذات، یا «آزادی ازلی دارای اراده است و اساساً خود اراده است. در اراده، میل برای انجام چیزی است. اما هیچ چیز در کنار اراده نیست تا اراده به آن تعلق گیرد. بنابراین، اراده به درون خود می‌نگرد و چیستی خود را می‌بیند و بدین وسیله در درون خود آینه‌ای خلق می‌کند» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۳). همان‌طور که آدمی آنگاه که بخواهد پیش از هر چیز خود را بیابد، ذهن خود را آینه ظهور خود قرار می‌دهد و از خود در آن آگاه می‌شود. با این وصف:

این اراده ذاتی خود را در خود می‌نگرد و بدین وسیله آینه‌ای در خودش خلق می‌کند؛ به همان سان که در عالم صغیر انسانی، انسان با تصویر کردن خودش آینه‌ای را در خود خلق می‌کند که خودش را ادراک می‌کند و به وسیله این آینه، از خود آگاه شده و خود را به عنوان موجودی متشخص می‌یابد (همان، ص ۵۲).

به واسطه این انعکاس ازلی (eternal mirroring) یا دیدن خدا خودش را در خودش، خودآگاهی الوهی یا علم ذات به ذات یا به تعبیر دیگر، حکمت الهی تحقق می‌یابد. اراده ازلی (پدر) خود را تصور می‌کند (پسر) و سپس

انبساط می‌یابد (روح القدس). دقیقاً همین امر در انسان که عالمی صغیر (microcosm) است رخ می‌دهد. انسان وقتی خود را در خود می‌یابد با نفوذ در مرتبه ذات خود، در خودآگاهی از ذات خود، قدرت و نیرویی می‌یابد که با انبساط آن، قدرت و فکر او حتی می‌توانند در دور دست هم عمل کنند. به همین جهت، گفته شده که به هر میزان ما عمیق‌تر شویم و در عمق جان و نفس خود فرو رویم به مرتبه‌ای می‌رسیم که تمام حواس متشخص ما محو می‌شود و به قلمرو الوهی ارتقا می‌یابیم (همان، ص ۵۳).

بنابراین، زمانی از سکوت ازلی و مرتبه غیبی می‌توان خارج شد که بتوان دوئیت و تکثری تصویر کرد و به تعبیر بومه، خروج از این سکوت ازلی تنها با تصور دوئیت و تکثری دوگانه ممکن است؛ زیرا بدون امتیاز و مغایرت تنها ثباتی ازلی خواهیم داشت. همچون چشمی بزرگ که نمی‌تواند چیزی را ببیند؛ زیرا که چیزی غیر از خودش موجود نیست تا دیده شود (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). بر این اساس، «واحد در وحدت خود هیچ کثرتی ندارد تا آن را بخواهد و لذا اصلاً خود را احساس نمی‌کند. این خواستن و احساس، وقتی ممکن است که یک دوئیتی در کار باشد (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۸). گاهی بومه، در مورد این حقیقت چنین بیانی دارد: «امر واحد قدرتی محض و حیات و حقیقتی محض بود. همچون آری. چنین خدایی خود بر خود نیز آگاه نبود، مادام که در او نه حضور نمی‌یافت. حضور این نه، نقطه مقابل حقیقت بود و باعث شد تا حقیقت ظهور یابد (همان، ص ۵۹).

به بیان بومه، خداوند در ذاتش غیب مطلق است، بدون هیچ اراده‌ای... او خود را اصل یا مشیت قرار می‌دهد. این اراده یا مشیت، آنچه را که «آینه» نامیده می‌شود، شکل می‌دهد و همه اشیاء مکنون یا مخفی در مرتبه غیب را در خود انعکاس می‌دهد و بدین وسیله، آنها را پیدا یا آشکار می‌کند. امر متعالی، همه اشیاء را در خود درک می‌کند و اصل دوگانه هم در او مکنون است. او هم مشیت است و هم مرتبه غیب. در غیر این صورت، به خود علم نمی‌داشت. امر ظهور یافته و متجلی، همانند امر ظهور نیافته ازلی است؛ دوره‌ای بدون تجلی نبوده است. بومه این آینه را «حکمت ازلی»، «علم ازلی» و «حکمت بکر» (Virgin Sophia) می‌نامد. این آینه، مادر سرمدی است و آن اراده و مشیت پدر سرمدی (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۲).

بر اساس این نگاه، مقام ذات، خالی از هر کثرتی است. کثرت، با تجلی رخ می‌دهد؛ زیرا علم و معرفت حاصل تجلی است. اما حق هیچ‌گاه بدون تجلی هم نیست. لذا وحدت همواره همراه کثرت است. همانطور که «هیچ خیری بدون شر و هیچ نوری بدون آتش و هیچ آتشی بدون نور نمی‌تواند باشد، هیچ کثرتی هم بدون وحدت ممکن نیست. این‌ها هریک دیگری را می‌طلبند (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۹). بنابراین، اگر «گفته می‌شود که خداوند همه چیز است، او در آسمان و زمین است و در تمامی جهان ظاهر حضور دارد؛ چنین مدعیاتی در معنای خاص خود صحیح است؛ چرا که همه امور در او و از طریق او صادر می‌شوند» (بومه، بی‌تا، ص ۱۴۰)؛ اما باید توجه داشت که «جهان ظاهری و خارجی خدا نیست و خدا نخواهد بود. جهان صرفاً مرتبه‌ای از وجود است که در آن خداوند خود را متجلی داده است» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۷۴).

با این وصف، مقام ذات، مقام سکوت محض است و هیچ حکمی را بر نمی‌تابد. بومه، در تعبیری مسیحی به

این مقام پدر و یا حتی خدا اطلاق نمی‌کند. این موطن، موطن وحدت و اطلاق است که کهکارت از آن تعبیر (Godhead) می‌کند (کاکابی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱). تثلیث، بعد از این مرتبه مطرح است و آن هم نه در موطن طبیعت و ماده، بلکه در مرتبه‌ای فوق ماده و زمان که بومه از آن به «طبیعت ازلی» تعبیر می‌کند. به عبارتی، «این امر مطلق، همان پدر نیست، بلکه پدر آنگاه اطلاق می‌شود که پسری را به وجود آورد» (هارتمن، ۱۹۱۹، ۵۳). به تعبیر خود بومه، «آنگاه که اراده ازلی سکون دارد، هنوز پدر نیست. او وقتی پدر می‌شود که بخواهد خلق کند و اراده خلقت طبیعت را در خود تصویر می‌کند» (بومه، ۱۹۰۹، فصل ۴، ش ۶۴).

خلاصه اینکه، در تحلیل بومه از صدور کثرت، در ابتدا یک دوگانگی رخ می‌دهد که همان اراده؛ یعنی جنبه فاعلی و آینه یا ظهور آن اراده؛ یعنی جنبه قابل است که بومه از آن به «حکمت ازلی» تعبیر می‌کند. در این ادبیات، از جنبه فاعلی به «رجولیت» و از جنبه قابل به «انوثت» تعبیر می‌شود و جنبه قابل صرفاً ظهور دهنده حقایق مندمج در ذات است و از خود هیچ اختیاری ندارد.

بنابراین خداوند به عنوان اراده فعال یا پدر، عنصری فعال یا مرد در خلقت است. در حالی که حکمت الهی به عنوان مادر است و اصلی منفعل و مخلوق است که از خود اراده‌ای ندارد و کاملاً با اراده پدر که در او پیاده می‌شود، عمل می‌کند. روشن است که اگر مادر نباشد، هرگز اراده پدر ظهور نمی‌یابد. به تعبیری اگر حکمت نبود، هیچ مخلوقی خلق نمی‌شد. اما خود حکمت چیزی را خلق نمی‌کند، مادام که اراده نباشد (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۵).

این عملکرد مرآت (مشاهده خدا خودش را در خودش) را می‌توان تخیل الوهی نامیده شود. اما این مرآت و خیال امری منفعل است. درست همانطور که در انسان، ذهن یا قوه خیال، موضوع و قابل است برای اراده. انسان بدون قدرت تفکر و تخیل، نمی‌تواند تخیل و تفکر کند و نمی‌تواند به عنوان موجودی انسانی باشد (همان، ص ۵۴). «حکمت تخیل الهی است که صور تمامی ملایکه و ارواح در آن ازل دیده می‌شدند، البته نه به عنوان مخلوقات عینی و جوهری، بلکه همچون تصاویری در آینه» (همان، ص ۷۸).

بومه خود در این زمینه می‌گوید:

حکمت در مقابل خدا می‌ایستاد همچون آینه‌ای که در آن ذات خود و تمام شگفتی‌های خود را می‌نگرد که نه آغازی در زمان دارد و نه پایانی و آغاز و پایان آن ازلی است. حکمت ظهور تثلیث مقدس است. اما باید توجه داشت که این گونه نیست که این آینه خود را با قدرت و اختیار خود برای خدا ظهور داده باشد، بلکه مرکز و قلب الوهی است که در او ظهور یافته است. او آینه ذات است و همچو هر آینه دیگر صرفاً نشان می‌دهد، او هیچ تصویری را ایجاد نمی‌کند، بلکه صرفاً آنها را تصور می‌کند (همان، ص ۵۵).

ظهور تثلیث

تبیین انشاء کثرت در کلمات بومه، به طور طبیعی رنگ مسیحی دارد. وی از مفاهیم الاهیات مسیحی برای تعبیر از این حقیقت بهره می‌برد. در این تعبیر، آن ذات غیب الغیوبی در گام اول از طریق تثلیث ظهور می‌یابد. از دیدگاه بومه،

ما نمی‌توانیم انسان را بدون ظهور بدنی او درک کنیم، نمی‌توانیم خدا را بودن طبیعت درک کنیم. ذات انسان عبارت است از: اراده و عقلی که خود را در شکل انسان ظهور می‌دهد. خدا وقتی به عنوان وجود موجود است که خود را در طبیعت تجلی دهد. خداوند از ازل خود را در خود آشکار کرده است. این ظهور، اول بار در ظهور اراده خدا در تثلیث جلوه کرده است(همان، ص ۵۷).

بنابراین، از دوگانگی اراده و حکمت ازلی، تثلیث منتشی می‌شود. حکمت ازلی، ظهور دهنده ذات و شگفتی‌های مندمج در آن است. این شگفتی‌ها، ابتدا به صورت کل الحقایق در مرآت حکمت منعکس می‌شود. بعد به مدد روح الهی، تفصیلی می‌یابند. این کل الحقایق، یا به تعبیر بومه «قلب الهی»، آنگاه که در آینه حکمت ازلی ظهور می‌یابد، اقنوم دوم ظهور یافته است. این اولین بنیان در ذات بی‌بنیان است؛ یعنی اولین آغاز است در اراده. اراده با چنین تصویری از خودش است که تکلم می‌کند(ر. ک: بومه، ۲۰۱۰، فصل ۱، ش ۲-۴).

بنابراین، امر مطلق امری فراتر از هرگونه کثرت و از جمله کثرت تثلیثی است. در واقع جنبه ازلی تثلیث است که غیر قابل شناخت است. به عبارت دیگر، «جنبه ازلی تثلیث غیر قابل ادراک است. همچون آتش که در ذات خود و مادام که به صورت نور و حرارت ظهور نیافته است، غیر قابل درک است. به همین سان، اراده و قدرت خداوند خود را در ابعادی سه گانه در طبیعتی ازلی ظهور می‌دهد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۶).

با این توضیح، دومین مرتبه ظهوری بعد از اراده ازلی، اولین امری است که از مرتبه ذات در حکمت الهی، یا مرآت ازلی ظهور می‌یابد. جنبه فاعلی و قابل یا «مادر و پدر، پسر را ایجاد می‌کنند که در او نیرو و توانایی مادر و پدر جمع است. این نیروها، بار دیگر توسط روح القدس انتشار می‌یابند. همانطور که نور و گرمای کل عالم در خورشید جمع است و دوباره از طریق پرتوهای خورشید منتشر می‌شوند(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۳). به عبارت دیگر،

ظهور و تجلی بوسیله امری که بومه ذات ازلی می‌نامد حاصل می‌شود. هنگامی که مشیت یا پدر به خود می‌نگرد و شگفتی‌هایش در مادر، که همان علم ازلی یا حکمت بکر است، انعکاس می‌یابد، دوست می‌دارد که این شگفتی‌ها دیگر پنهان و غیر فعال نباشند، بلکه فعال شوند و ظهور یابند. مادر نیز مشتاق آن است که شگفتی‌های مستور در خودش تجلی و ظهور یابند. از طریق وحدت مشیت و حکمت یعنی پدر و مادر است که همه اشیاء محقق می‌شوند، امر باطنی ظهور می‌یابد و مکنون فعال می‌شود(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۳).

صفات هفتگانه

پس از تحلیل صدور بر اساس کثرت تثلیثی، بومه به چگونگی و چیستی تککرات هفت‌گانه متفرع از تثلیث می‌پردازد.

این اوصاف، خواص یا قوایی هستند که از طریق آنها نیروی الهی عمل می‌کند(همان، ص ۲۷)... حقیقت مطلق واحد که وجهی سه‌گانه دارد، خود را در هفت صفت ظهور می‌دهد که موجب ظهور شعاعات یا مراتب هفت‌گانه در طبیعت ازلی است(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۱). این هفت مرتبه یا روح مثل ستارگان در آسمان در مقابل هم نیستند، بلکه یکی هستند، همانند بدن انسان که از اجزائی ساخته شده است و در عین حال، یک بدن را تشکیل می‌دهند. اگر چه هر یک از این صفات، حقیقت مختص به خود دارند، با این وجود یک کل واحد را شکل می‌دهند: به‌گونه‌ای

که هر صفت وابسته به دیگری و در شش صفت دیگر وجود دارد. این صفات، همانند حواس ما تماماً کار می‌کنند و در همه اشیاء از بالاترین مراتب تا پایین‌ترین آن سربان دارند (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۷). اینها همچون شعاعات زنده‌ای هستند که در شعاعی بدون رنگ می‌باشند و به هفت رنگ متفاوت در می‌آیند (بومه بومه، بی تا «E»، فصل ۱۰، ش ۳۱). همه اینها به یکسان ازلی‌اند (همان، ش ۳).

این هفت صفت، یا روح با هم هستند و این در مقام توصیف است که یکی را پس از دیگری توصیف می‌کنیم. بیان بومه در این خصوص، پیچیده و همراه با تعبیراتی برگرفته از علم کیمیا است که گاه فهم نظر وی را دشوار می‌کند. در بیان وی، اولین صفت «قبض» است. قبض، میلی است که به سمت خود گرایش دارد. بومه آن را جمع کننده یا جاذب می‌نامد؛ یعنی امری که در ذات خود سخت، تند و سرد است. این صفت، به نوعی ویژگی جذب‌کنندگی همچون مغناطیس دارد و شروع تبدیل عدم ازلی به وجود است (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۸). به عبارت دیگر، از طریق تعین بخشی اراده به خود، میلی پدید می‌آید که می‌خواهد کثرت درونی و پنهان صفات و قوای الهی را متجلی سازد. میل به این امر، «شوق» را بر می‌انگیزد که عبارت است از اینکه: اراده در خود انقباض می‌یابد تا بدین وسیله قوای نامتکثر و مکنون، شکل و صورت خاص خود را کسب کنند تا بتوانند متجلی شوند. به واسطه این سیر، که در آن میل و شوق اتحاد می‌یابند، طبیعت ازلی درون خداوند، ایجاد می‌شود. این طبیعت در سیر تجلی خداوند بر خود، به مثابه «مقامی» است که خداوند از آنجا، همه ممکناتی را که در حکمت خویش می‌بیند، در مرتبه فعل ذاتی خود پدید می‌آورد. بدین نحو، خداوند خود را در درون خود و به بیرون متجلی می‌سازد؛ امری که البته نباید با خلق عالم و اشیاء اشتباه گرفته شود (پیچ، ۱۳۸۶، ص ۴۳-۴۲).

برای صدور و خلقت، آنگاه که هیچ فاعل و قابل‌ی غیر از مرتبه ذات قابل تعقل نیست، این ذات در گام نخست، به درون می‌نگرد و به دلیل عدم وجود هیچ مخلوقی، چیزی جز عدم (مخلوق) یا تاریکی نمی‌یابد. این نظر، به خود را می‌توان به «قبض» تعبیر کرد که در عین اینکه موجب کرب است، باعث و شوقی برای خلق هم می‌باشد.

صفت اول میل است، این صفت همچون جذب آهن ریاست و عاملی برای فهم پذیری اراده. اراده می‌تواند به عنوان چیزی خودش را درک کند. با این تاثیر و انقباض ذات بر خود مسلط می‌شود و باعث می‌شود که ظلمانی شود. در ازلیت، فراتر از ذات چیزی نیست که بتواند ظلمت باشد؛ زیرا آنجا چیزی نیست که بتواند آن را بوجود آورد. اراده به مدد میل منقبض می‌شود و با خلق تاریکی در اراده، چیزی می‌شود. در حالی که بدون این میل، هیچ چیز جز یک سکون ازلی بدون جوهریت نبود (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۴).

همراه با ظهور صفت اول، صفت یعنی حرکت وارد می‌شود. به این بیان که هیچ جذب و قبضی، بدون بسط یعنی حرکت نخواهد بود. همچنین، هیچ انبساطی نخواهد بود، اگر میلی به قبض نباشد. با این تبیین، در اینجا یک دوگانگی از واحد متجلی می‌شود و از این دوگانگی، که سرچشمه آن در واحد است، تجلی حیات نتیجه می‌شود (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۵). «این صفت نیرویی گسترش‌دهنده است. لذا دو فعل خلق می‌کند و کثرت را باعث می‌شود. بومه این صفت را با تلخی و تندی مقایسه می‌کند. این میلی است که به تکثر، حرکت و ادراک ره می‌برد» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۸).

برای سومین صفت، آگاهی مطلق با تجلی خود، نسبتی می‌یابد و به تعبیری «نسبی» می‌شود. با این حال، چیز جدیدی خلق نمی‌شود، تنها هر آنچه که بوده است، شروع به ظهور می‌کند. بومه این آگاهی نسبی را اضطراب یا دل‌تنگی می‌نامد. به تعبیری قبض و بسط و در دوران میان این دو بودن، «نآرامی‌ای بزرگ است که از آن اضطرابی شدید نتیجه می‌شود» (بومه، ۲۰۱۰، فصل ۳، ش ۱۵). همانگونه که هر انسانی این حقیقت را در خود می‌یابد که در او نزاعی است مستمر میان انگیزه‌های عالی و اسفل و میان آرمان‌های متعالی و جذابیت‌های مادی» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۶).

این سه صفت یا خاصیت، اولین تثلیث یا تثلیث تاریک را شکل می‌دهد. اولین اصل حرکت در طبیعت، جاذبه و دومین اصل، دافعه است. در حالی که اصل سوم، چرخش است که نتیجه تضاد دو اصل پیشین است... و این چیزی است که بومه از آن به «کرب» و «اضطراب» نام می‌برد» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۹).

بومه، سه اصل نخست اصول تثلیث تاریکی و سه اصل پایانی را اصول تثلیث درخشان یا روشنایی می‌داند؛ زیرا مرتبهٔ عدم و تاریکی، که در آن هیچ مخلوقی تصویر نمی‌شود، پایان می‌پذیرد و نور وجود انتشار می‌یابد. اما چهارمین صفت که در میانهٔ این دو تثلیث است، «صفت برق درخشان (Lightning flash) یا «آتش» نامیده می‌شود که با ورود روح محقق می‌شود؛ روحی که نوری ملایم را در سراسر عالم انتشار می‌دهد و اصل تاریکی را دگرگون می‌کند. از این رو، به نزاع میان نیروهای متخالف پایان می‌دهد. به عبارت بومه، آتش که همه چیز را فرو می‌بلعد، جمعیت و ستبری ذات متراکم و مندمج اولیه را تغییر می‌دهد. برق یا این آتش حلال جهان، صفت الوهی را دارای حیات می‌کند. این اصل، اصل محوری و حقیقتاً غالب است. منشأ حیات است. آتش خشم است؛ نسبت با سه اصل نخست همین آتش عشق است، نسبت با سه اصل بعدی. این اصل، حقیقتاً آگاهی یا حیات است» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۹). در آتش، دو بعد از یکدیگر متمایز می‌شوند: ذات و طبیعت» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۹).

پنجمین صفت «عشق» یا «نور» است. بومه از آن به «آتش محبت حقیقی» یاد می‌کند» (سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۳۰). این صفت عشق حقیقی است که در نور از آتش دردناک جدا می‌شود و در آن، عشق الهی به عنوان یک وجود جوهری ظهور می‌یابد. او در خود همه قدرت‌های حکمت الهی را دارد. او مرکز درخت حیات ازل است که در آن، خدای پدر با تکلم در پسر ظاهر می‌شود» (هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۹).

ششمین صفت، «صوت حیاتی» یا «قابل فهم» است. از این اصل، می‌توان به «شنودپذیری» (Audibility) نام برد. قوا یا خواصی که در صفت پنجم مندمک بودند (concentrated) و با هم حضور داشتند، اکنون حیاتی عاقل، مجزا و شنیدنی شده‌اند. این ظهور، یا تجلی حیات و یا به عبارت دیگر، آگاهی است. ششمین شکل از طبیعت ازل، «حیات عقلی» یا «صدای عقلانی» است. صفاتی که همه در موطن آرامش در نور پنجم هستند، به صدا در می‌آیند و به این وسیله، میل امر واحد به حالت آگاهی وارد می‌شود، می‌خواهد و انجام می‌دهد» (همان).

صفت هفتم، آخرین صفت است. شش صفت پیشین، در کلی موزون و هماهنگ جمع‌اند؛ یعنی در دلربایی‌ای

آرمانی و سعادت متعالی. بومه از این هفتمین صفت، به «تعقل ذاتی» (Essential Wisdom)، «جسمانیت خدا» (God's Corporeity) یاد می‌کند. این وجه واقعی خدا، ملکوت جلال الهی، آسمان غیرمخلوق یا تعقل است.

از دیدگاه بومه، همه امور از طریق فعالیت این هفت صفت طبیعی محقق می‌شوند. هنگامی که این صفات به طور کامل متجلی می‌شوند، طبیعت در همه جا به صورت هفت لایه ظهور می‌یابد. به طور خلاصه، فعالیت صفات هفتگانه به این قرار است: نیروی‌های جاذب و دافع با تعاملی که دارند، صفت سوم یا حرکت دوار را محقق می‌کنند. این سه، که به تثلیث ظلمانی یا تاریک نامیده شدند، در فعل ازلی خود، اساس حیات، یا درجه نخست از حیات فعال هر موجودی، - فرشته، روح، انسان، حیوان، نبات یا معدن - را تشکیل می‌دهند. این تثلیث تاریک، با نیروهای فوق‌العاده خود امری ضروری است و جایگزینی برای مرگ ازلی است. وقتی که امر مطلق، کلمه یا پسر را محقق می‌کند که آتشی مبسوط و گشاده است و منطبق بر چهارمین صفت است، سه صفت اولیه یا تثلیث تاریک، قلب ماهیت می‌یابد و به ترتیب، تبدیل می‌شود به نور، لذت و الوهیت اشیاء که عبارتند از: تثلیث نورانی. این کاری عظیم است که لازم است در تک تک افراد انسانی صورت گیرد؛ البته اگر بخواهیم رجوعی دوباره به طبیعت اصلی خویش داشته باشیم و آن تبدیل عظیمی، که در شخص عیسی مسیح رخ دارد، در ما رخ دهد.

صدور کثرت از وحدت از منظر عارفان مسلمان

عارفان مسلمان، خداوند را در همه مواطن حاضر می‌یابند. بر خلاف فیلسوفان مشاء، که موجودات را اموری متباین بالذات می‌دانند که صرفاً در مفهوم عام لازم (وجود) اشتراک داشته باشند، بر آنند که وجود یکی بیش نیست و آن «ذات حق» است و تمام کثرات، جز مظاهر و شؤون آن ذات واحد، هویتی ندارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶). از این منظر، ما با یک ذات واحد مواجه هستیم که آثار و ویژگی‌های آن ظهور یافته است. ظهور آثار متمایز از یکدیگر، که همگی آثار آن ذات واحد هستند، حقایقی به نام مظاهر را موجب می‌شود. تمامی آن مظاهر، به درجات متفاوت صرفاً وجود آن ذات واحد را به نمایش می‌گذارند (جامی، ۱۳۵۸، ص ۵).

عارف مسلمان، ذات غیب الغیوبی را محکوم به هیچ حکمی نمی‌داند و بر آن است که چنین ذاتی از حیطة کشف و بحث بیرون است (چندی، ۱۳۸۱، ص ۷۰۸). از این منظر، احکام و رسوم به هنگام تجلی و ظهور جاری می‌شوند:

اول که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود، و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت مخفی بود. شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیت است، و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتهی شدند... (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

از این دیدگاه، ذات حق تعالی دارای کمال اطلاقی است. عارفان، کمال را «حصول ما ینبغی کما ینبغی لما

ینبغی» (فرغانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹) معنا می‌کنند و اطلاقی بودن آن را به معنای عدم تقید به هیچ قیدی، از جمله قید اطلاقی دانسته‌اند. این چنین وجودی، نه مقید به ظهور است و نه لاطهور؛ نه مقید به وحدت در مقابل کثرت است و نه مقید به کثرت؛ نه تقیدی دارد به بساطت در مقابل ترکیب و نه به ترکیب. اما این کمال و اطلاقی، اقتضا دارد که علاوه بر کمال ذاتی، دارای کمالات اسمائی هم باشد. کمال ذاتی، امور شایسته ذاتی هستند که حق تعالی در موطن ذات خود و پیش از مطرح بودن هر گونه غیري داراست. کمال اسمائی هم، کمالی است که برای تثبیت آن برای حق، نیازمند در نظر گرفتن غیر؛ یعنی تجلیات و شئون هستیم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۴۱۵). عارفان از این ظهور اسمائی، به اکملیت نیز تعبیر می‌کنند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۴). با این حال، ذات حق اقتضاء ظهور تمامی کمالات اسمائی مندرج در مرتبه ذات را دارد. در صورتی این کمالات ظهور نخواهند داشت که ذات مقید به لاطهور باشد که با اطلاقی ناسازگار است. بنابراین، اظهار حقایق نتیجه کمال ذاتی و اکملیت ذات حق تعالی است.

با این توضیح، لازمه اکملیت ذات حق این است که همگی صفاتی و شوون ذاتیه مندمج در ذات، که امکان ظهور دارند، ظهور یابند. در نتیجه این ظهور در مظهری محقق باشد که بیشترین قرابت را با مرتبه اطلاقی ذات دارد. این بیشترین قرابت را عارفان با تعبیر «کمال جلا» و «استجلا» بیان کرده، تحقق کمال جلا و استجلا را هدف از خلقت همه مخلوقات معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر، هدف خداوند از خلقت، که نتیجه اکملیت ذات حق تعالی است، ظهور موجودی است که کمال جلا و استجلا را داشته باشد و آن انسان کامل است. «جلا» به معنای آشکار شدن ذات در مراتب حقی و «استجلا» به معنای آشکار شدن ذات در مراتب خلقی است. در این معنا، با ظهور در مرتبه تعیین اول و ثانی، جلا و با ظهورات خلقی، استجلا رخ می‌دهد. اما کمال جلا و استجلا در موطنی است که هم شامل تعینات علمی است و هم تعینات خلقی و به دلیل همین شمول، به آن «کون جامع» اطلاقی می‌شود. به تعبیری، انسان کامل جامع مراتب کونی و حقی است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

بر این اساس، غایت ظهور تحقق کمال جلا و استجلاست و ظهور مظاهر، از همان ابتدا به هدف رسیدن به این غایت تحلیل می‌شود. کمال جلا و استجلا، آن‌گاه محقق است و خلقت به هدف خود نائل شده که جلا و استجلایی رخ دهد؛ یعنی سلسله تعینات علمی در صقع ربوبی و تعینات خلقی، خارج از صقع ظهور یابند، تا مظهری که شامل همه این مظاهر است، امکان ظهور یابد؛ زیرا بدون این مراتب ظهوری، تصویر کون جامعی، که همه این مراتب را در بر دارد، غیرممکن خواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت: تمام وجود در جهت ظهور همین مظهر در تلاش است و از مبدا خود، با متعین شدن به اولین تعین در جهت ظهور آن گام بر می‌دارد و با تفصیل شئون مندمجه و ظهور آثار صفات و اعیان به انجام آن نائل می‌شود.

در عرفان اسلامی، طلب و حبّ در تجلی و ایجاد عالم نقش مهمی ایفا می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۴۲۸)، به گونه‌ای که برخی از ایشان از تجلی‌با نام «تجلی حبی» نام برده‌اند. این تعبیری است از باطنی حبی در موطن ذات و تعیین اول، که موجب ظهور تجلی اول و ثانی و سایر تجلیات می‌شود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۶۸). از این دیدگاه، علم حق

به کمال مکنون و مستجن در غیب هویتش، که غیر از کمال ذاتی و جویی است، موجبی است برای تحقق رقیقه‌ای عشقی به متعلق آن علم و باعشی است حبی برای ظهور مراتب تجلیات و ظهور تعینات (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). اگر چه از ناحیه غیر عارفان نیز مباحثی همچون ثبوت محبت در موطن ذات، حب ذاتی به کمال و سر بیان حب در تمامی موجودات، به اجمال مطرح شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷)، اما عارفان مکتب ابن عربی، با طرح مباحث حرکت حبی، نظریه‌ای متمایز دربارهٔ ایجاد حق تعالی ارائه کردند. بر اساس این نظریه، اظهار تمامی حقایق مندمج و مکنون در مقام ذات، با اراده و حب به ظهور یافتنی تبیین می‌شود که در همان مرتبه ذات محقق است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴).

بر این اساس، ذات علاوه بر کمال ذاتی، دارای کمال اسمائی است و به جهت علم و شعوری که به این کمالات اسمائی دارد، به اقتضای کمال مطلق خود، ظهور خارج صقعی اسماء و صفات درون صقعی را طالب است. با این حال، تجلی حبی انگیزشی برخاسته از عشق و محبت در تعین اول است که خواهان ظهور کمال اسمایی می‌باشد. این انگیزش، همان طلب فاعلی حضرت حق است که پس از علم به کمالات اندراجی، برای اظهار تفصیلی آن کمالات، برانگیخته می‌شود. در واقع، در تعین اول شعور به کمالات اندراجی در آن مطرح می‌شود. چون میان کمال ذاتی و کمال اسمایی مندرج در این تعین، به نوعی اتصال عشقی برقرار است، موجب می‌شود حضرت حق از سر عشق و محبت به دنبال اظهار این نوع کمالات برآید.

بنابراین، عرفان بر خلاف فلسفه در تبیین کیفیت آفرینش، صرفاً بر نقش آفرینی صفت علم تأکید ندارد، بلکه حب و اراده را در تجلی نقش آفرین می‌داند؛ زیرا ذات واجب تعالی در فوق، نامتناهی در حسن و جمال و کمال وجودی است از مشاهده حضور ذاتش در مقام ذات، عشق و ابتهاج نامتناهی بر آن ذات حاصل باشد. از آن ابتهاج و عشق، حب به ظهور هیئات کمال خود، که صور موجودات است، پیدا کند و به صرف آن عشق و ابتهاج ایجاد خلق کند، پس از عشق و ابتهاج به ذات خود، ابتهاج و عشق به هیئات ذاتی خود دارد. بر این عشق، بی‌هیچ سبب و واسطه و غرض نظام آفرینش، که آثار و مجالی هیئات ذاتی اوست، مترتب شود. پس او فاعل بالعشق است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۷۹-۸۰).

از این دیدگاه محب، حق تعالی است. محبوب، کمال پیدایی و ظهور کمالات اسمایی است که جز انسان کامل نخواهد بود؛ چرا که کمال جمعیت و تمام مضاهات در ظهور او انحصار دارد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹). بر این اساس، غایت محبت، وجود عینی ختمی است که کمال استجلای، در آن به ظهور می‌رسد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۵).

نتیجه‌گیری

یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌های خداشناسی، چگونگی ارتباط دو ساحت وحدت و کثرت یا اطلاق و تقیید است. در میان عارفان، اعم از مسیحی و مسلمان، بسیاری که دغدغه هستی‌شناسانه داشته‌اند. از جمله به این مسئله مهم پرداخته و چگونگی صدور کثرت از وحدت را تبیین کرده‌اند. یاکوب بومه، سعی کرده با تبیینی که به ادعای وی،

ریشه در شهوداتش دارد، به پاسخ این مسئله بپردازد. وی همچون عارفان مسلمان، بر آن است در مرتبه ذات غیب الغیوبی، هیچ کثرتی نیست؛ ذاتی است بسان سکوت که هیچ معرفتی بدان تعلق نمی‌گیرد و محکوم به هیچ حکمی نیست. اما با اینکه در مرتبه ذات هیچ کثرتی نیست، همه کثرات و از جمله اراده، بدون هیچ تعینی حضور دارند. از نگاه بومه، برای وصول به صادر اول، که همان کلمه الهی است، همراهی اراده مستبطن در ذات، به عنوان فاعل یا پدر و حکمت یا ذهن الهی، به عنوان قابل نیاز است. به تعبیری، حلقه واسط در رسیدن به کثرت در اندیشه یاکوب بومه، همراهی اراده و محبت به منزله فاعل و مرآت علمی یا آگاهی به عنوان قابل است؛ شوونی که عارف مسلمان هم از آنها برای تبیین صدور کثرت بهره می‌برد و تعبیر «احبب ان اعرف» را در حدیث کنز ناظر به آن می‌داند.

این نکته قابل توجه است که از نگاه بومه، قابل جنبه مرآتیت آگاهی یا علم است و شگفتی‌های ذات را ظهور می‌دهد و کلمه یا عیسی مسیح، آن تصویری است که در آینه حکمت ازلی منعکس می‌شود و در خود همه حقایق را دارد. آنچه که در مرتبه مرآتی منعکس می‌شود، در گام بعد توسط روح انتشار می‌یابد. این سه؛ یعنی اراده، کلمه و روح، تثلیث مقدس را شکل می‌دهند که در مرتبه الوهی قابل تصورند و هنوز به مرتبه خلق نرسیده است. عارف مسلمان نیز اول تعین یا صادر اول را، جمع جمیع همه اوصاف و حقایق می‌داند و از آن، به حقیقت محمدیه تعبیر می‌کند که عبارت است از: حقیقت انسان کامل. اما موضوعی که در عرفان نظری اسلامی برجسته‌تر است، این است که ظهور تمام تعینات و مراتب، به جهت این است که آن حقیقت انسانی، ظهور یابد و کمال جلا و استجلا محقق گردد.

در گام بعد، بومه مبتنی بر این تثلیث، صفاتی هفت‌گانه را در عبارتی گاه رمزگونه شرح می‌دهد. نگاه اراده به خود و یافت عدم مخلوقات به صورت تفصیل‌یافته، هم موجب قبض و گرفتگی است و هم شوق به ظهور. این قبض، همواره بسطی به دنبال دارد که همان صفت دوم؛ یعنی حرکت است. دوران در بین این قبض و بسط، یا به تعبیری نتیجه منطقی دو میل قبض و بسط، اضطراب است که گاه از آن به «دلنگی» تعبیر می‌کنند و شاید قریب به همان باشد که در عرفان اسلامی به «کرب» می‌گویند. بعد از این صفات سه‌گانه، صفت آتش قرار دارد که ارتباط بین تثلیث تاریک و نورانی است. تثلیث نورانی عبارت از: آتش محبت و نور که موجب تحقق حقایقی می‌شود که به جهت تفصیلی که یافته‌اند، می‌توانند متعلق معرفت یا شنود قرار گیرند. و در نهایت، صفت هفتم است که جامع همه صفات شش‌گانه قبل است.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیة*، مصحح عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقه ابو العطاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- اندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه احمد رضا مویدی و حمید محمودیان، قم، ادیان و مذاهب.
- الهی قمشدهای، محی‌الدین مهدی، ۱۳۷۹، *حکمت عام و خاص*، تصحیح هرمز بوشهری پور، تهران، روزنه.
- پیچ، رونالد، ۱۳۸۶، «بومه و اسلام»، ترجمه احمد رجبی، *هفت آسمان*، ش ۳۶، ص ۳۷-۶۶.
- جامی، عبد الرحمن، ۱۳۵۸، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة*، مصحح نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جامی، عبد الرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- صدرالمثالیین، محمدین ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری، مقدمه و تعلیقات*: سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، مرکز انتشارات اسلامی.
- فرغانی، سعیدبن محمد، ۱۲۹۳ق، *منتهی المدارک*، تصحیح محمد شکری اوفی، بی‌جا، بی‌نا.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدر الدین، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، مصحح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چ چهارم، بی‌جا، هرمس.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- Berdyayev (Berdiaev), N. A. *Studis Concerning Jacob Boehme*, Journal Put, feb. 1930, No. 20, p. 47-79.
- Boehme, Jacob, Tylicken, no date A, *Apologie to Balthazar Tylicken*, Englished by John Sparrow, London, Printed by M. S. for Giles Calvert, Transcribed by Wayne Kraus for Jacob Boehme Online.
- , no date_B, *Signaturum rerum The Signature of All Things*, Transcribed by Wayne Kraus.
- , no date C, *The Incarnation of Jesus Christ*, Translated from the German by John Rolleston Earle, M.A.
- , no date_D, (Richter) An Apologia, electronic -----, Defense To Gregory Richter, text.
- , no date_E, The Works fo Jacob Behm'en, The Teutonic Theofopher. Vol I. Containing, I. The Aurora. II. The Three Principles, Reverend William Law, M. A. London, Printed for M. Richardson, in Pater-nofter Row.
- , 1909, *The Threefold Life of Man*, Translated by John Sparrow, electronic text.
- , 1911, *Forty Questions of soul*, Translated by John Sparrow, London, John Watkins.
- , 2010, *Mysterium Magnum, An Exposition of the First Book of Moses called Genesis*, Translated by John Sparrow, Free electronic Text Edition.
- , 2013, *The three principles of the divine essence*, Englished by John Sparrow Transcribed by Wayne Kraus for Jacob Boehme Online.
- Hartmann, Franz, 1919, *The Doctrines of Jacob Boehme*, Macoy Publishon CO. New York.
- King, Ursula, Christian Mystics, 2004, *Their Lives and Legacies throughout the Ages*, Routledge, London And New York.
- Pietsch, Roland, 1979, *The Spiritual Vision: Meister Eckhart*, Jacob Boehme and Angelus Silesius, Source: Studies in Comparative Religion, Vol. 13, Nos. 3 & 4.
- Sainson, W. P., 1921, *Jacob Boehme The teutonc Philosopher*, London, William Rider & Son, LTD 8-11 Paternster Row, E. C.

ملاحظات زبانشناختی پیرامون خاستگاه زبانی کتاب ایوب

مریم امینی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد استهبان

دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۵

aminimar@gmail.com

چکیده

بررسی ویژگی‌های زبانشناختی کتاب‌های مقدس، با وجود کم توجهی به آنها، علاوه بر تعیین زمان تألیف یا قدمت آنها، که سویه تاریخی است، برای ترجمه، فهم و تفسیر آنها نیز به کار می‌آید. در سویه ادبی، زبان کتاب ایوب در ظاهر عبری است، اما درآمیخته با پیچیدگی‌ها و معضلات دستوری، واژگانی و حتی ریخت‌شناسی است که موجب سر درگمی و ابهام در ترجمه می‌شود. این ملاحظات، چنان است که محققان و منتقدان ادبی را برآن داشته تا کتاب را اساساً یک ترجمه بدانند. این دیدگاه، منشأ تلاش‌هایی برای یافتن خاستگاه زبانی کتاب شده است. از این میان، تأثیر زبان آرامی در یک دایره واژگانی گسترده و صبغه جدی آن حتی از حیث دستوری جالب توجه است. از این‌رو، با استفاده از روش نقد متنی و انتقال از مؤلفه دینی به مؤلفه ادبی کتاب تلاش نمودیم فارغ از هرگونه جهان‌بینی خاصی، به چشم اندازه‌های موجود در این کتاب به عنوان یک شاهکار ادبی برسیم.

کلیدواژه‌ها: نقد متنی، ویژگی‌های زبانشناختی، خاستگاه زبانی، دستور زبان، دایره واژگانی.

پیشگفتار

این جستار از مجموعه مقالات تعمیقی پیرامون کتاب ایوب است که در پی دو گفتار پیشین، چاپ و منتشر شده در معرفت ادیان می‌آید. منظور از این سلسله مطالعات، لایه برداری از وجوه گوناگون یک موضوع خاص در مراحل مختلف است. گرچه پرداختن به ریزه‌کاری‌های موضوعی در حیطهٔ دین‌شناسی و پیگیری کارشناسانهٔ مباحث موازی، برای رسیدن به یک هندسه معرفتی در نشریات ما مرسوم نیست، اما در سه گانهٔ پیش‌رو، تاکنون از دو موضع به کتاب ایوب نزدیک شده و لایه برداری نموده‌ایم: مرحله نخست، لایه کلامی - فلسفی با عنوان «بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب» (امینی، ۱۳۹۳)، که با روش تحلیل محتوا از کیفیات و خصوصیات کلامی - فلسفی کتاب پرده برداشتیم. در مرحله دوم، لایه تاریخی، با روش نقد تاریخی به فرآیند چگونگی ویرایش و تدوین کتاب در طی سده‌های مختلف و دیدگاه‌های گوناگون پیرامون تاریخ تألیف یا قدمت آن با عنوان «بررسی و نقد تاریخی کتاب ایوب» (امینی، ۱۳۹۴) پرداختیم. و اینک در مرحله سه، در لایه ادبی به بررسی ملاحظات زبانشناختی برای رسیدن به خاستگاه زبانی کتاب با روش نقد متنی (Textual Criticism) می‌پردازیم، با توجه و تأکید بر این نکته که نقد متنی، تاریخ متن را پس از آنکه قالب نهایی خود را یافت، در هنگام انتقال و دست به دست شدن بررسی می‌کند. انتقال از مؤلفهٔ دینی، به مؤلفهٔ ادبی یک کتاب در سنت مطالعات تعمیقی، به منزلهٔ نظام‌مند کردن رویکردهای تفسیری به لحاظ نوع‌شناسی است و دست‌کم روشن می‌سازد که چگونه می‌توان، فارغ از هرگونه جهان‌بینی خاصی، به چشم اندازه‌های موجود در یک شبکه از معانی رسید.

از این‌رو، با اذعان به پیچیدگی مباحث و با تأکید بر «ملاحظات» زبان‌شناختی، ممکن است در حوصلهٔ خواننده نگنجد که به ویژگی‌های زبانشناختی کتابی پردازد که با زبان آن آشنایی ندارد. بنابراین، در عنوان‌های پایانی بحث، گزارشی از مطالعات پیرامون دایره واژگانی، دستوری و املائی کتاب آمده و تنها به طرح نگرش‌ها و بررسی‌ها بسنده شده و از طرح جزئیات عبری یا آرامی و یونانی پرهیز شده است؛ زیرا بیان موارد و شواهد خاص زبانشناسی، معمولاً در روش تحلیل گفتار مرسوم است، نه در نقد متنی، که صرفاً به ملاحظات زبانشناختی ناظر است (ر.ک: وندلند، ۱۹۹۴؛ همو، ۱۹۹۵). بدین ترتیب، روش تحلیل گفتار، که به تحلیل واحدهای گفتاری مثل سیستم فعلی می‌پردازد، داده‌ها و نتایجی فراهم می‌آورد که در مرحله نقد متنی، به کار مطالعات دینی می‌آید.

لازم به یادآوری است که مطالعهٔ تعمیقی به معنای «همه چیز راجع یک چیز» نیست، امید است که نگرش محققان ما نیز در مطالعات دین‌شناسی، به این ضلع از تاریخ، که متمرکز بر زمینه ادبی و زبانشناختی آثار مکتوب است، عنایتی ویژه داشته باشند و موضع شکار و گردآوری مواد و داده‌ها را گسترش دهند.

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مناقشات تاریخی در باب کتاب ایوب، تعیین زمان تألیف یا قدمت آن است. در این زمینه، منتقدان و محققان کمترین اتفاق نظر دارند و گمانه زنی‌ها از عصر شیوخ (۲۱۰۰-۱۸۰۰ ق.م)، تا قرن دوم ق.م مختلف

است (امینی، ۱۳۹۴). محققان و منتقدان ادبی و نیز مترجمان و مفسران، در پی و درگیر دشواری‌های پیرامون زبان کتاب هستند. هرچند امروزه در نقد تاریخی، مسایل مربوط به تعیین زمان، بیش از هرچیز، منوط به شناخت زبان آن اثر می‌باشد. به عبارت دیگر، نوع و ویژگی‌های زبانشناختی اثر، در گام نخست باید تعیین و مشخص گردد. اما ویژگی‌های زبانشناختی، تنها برای تعیین زمان به کار نمی‌آید، بلکه برای تفسیر و فهم کتاب نیز بدان نیازمندیم. مطالعه کتاب ایوب، بازتابی از این سنت پژوهشی است که مترجمان و محققان بسیاری را وارد عرصه بررسی‌های ادبی می‌کند و از این حیث، جاذبه بسیاری برای آنها دارد.

هرچند همه کتب کتاب مقدس عبری، از چالش‌ها و دشواری‌های متنی بسیاری برخوردارند، اما کتاب ایوب نشان داده که از تمام آنها چالش برانگیزتر است. پیرامون این مسئله، اظهارات غریبی شده است. از جمله کراس (F.M. Cross) مدعی است: پنجاه درصد کتاب قابل فهم نیست و داهود (M. Dahood) بر این تصور بود که دست کم سی درصد آیات آن ترجمه نشده‌اند (راتا، ۲۰۰۸، ص ۶). مارتین لوتر، که کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرده، در ترجمه کتاب ایوب، در حالی که اذعان می‌کند: «زبان کتاب [ایوب] به مراتب دشوارتر و فاخرتر از هر کتاب دیگری در میان همه صحف مقدس است»، می‌گوید: «من به سختی کار می‌کردم به طوری که گاهی سه سطر، چهار روز طول می‌کشید» (اسلیوان، ۲۰۰۷، ص ۲۲). مترجمان نسخه‌های مختلف کتاب مقدس هم بدان اشاره داشته و خاطرنشان کرده‌اند که تفسیر کلمات، آیات و حتی باب‌ها قطعی و روشن نیست و نمونه‌های بسیاری می‌توان نشان داد که عبری کتاب ایوب، همچنان مخدوش و مبهم باقی مانده است. اما منشأ این دشواری‌ها چیست؟ به عبارت دیگر، چه چیزی موجب شده تا ترجمه، تفسیر و فهم آیات را با انواع معضلات زبانی روبرو کند و حتی به معماهای زبانشناختی مبدل گرداند؟

نخست باید دانست که کتاب ایوب، از دو بخش منثور و منظوم تشکیل شده است. بخش منثور، قدیمی‌تر و بخش منظوم در بدنه آن قرار گرفته است. دشواری‌های یادشده، عمدتاً مربوط به بخش منظوم است که مترجمان و مفسران را به عرصه تحقیقات ادبی کشانده است. تفاوت‌های بارزی که در زبان، سبک و ساختار کتاب وجود دارد، موجب بحث‌های پهن دامنی پیرامون چارچوب منثور، با بدنه منظوم شده است که در جای خود، به طور مفصل از آن سخن رفته است (امینی، ۱۳۹۴). اما آنچه در این جستار بیشتر مد نظر است، پرداختن به خاستگاه زبانی کتاب است که به احتمال قوی، با واکاوی آن، می‌توان به حل دشواری‌ها امیدوار بود.

ملاحظات زبانشناختی پیرامون کتاب

در یک بررسی اجمالی، می‌توان از دو طیف بدبینانه و خوش‌بینانه پیرامون دشواری‌های زبان و فهم و تفسیر کتاب رونمایی کرد. محقق چون مایکل (Michel)، در تحلیلی که از دشواری‌های زبان کتاب دارد، می‌گوید: حتی مترجمان قدیمی هم با زبان کتاب مشکل داشتند. او علی‌رغم مطالعه‌ای طاقت فرسا و با به کار بردن روش سامی شمال غربی، پس از پایان نخستین جلد، از کارش با لحنی نومیدکننده گزارش می‌کند: «پس از سال‌ها مطالعه طاقت فرسا،

با کمال ناامیدی باید گزارش کنم که به اعتقاد من، هیچ روشی قادر نیست ابواب اسرار ایوب را بگشاید (مایکل، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱). اگر مرعوب و مقهور این سخن مایکل نشویم، در منتهی الیه آن، طیفی خوش بینانه‌تر وجود دارد که همچون *ولفرز* (Wolfers) اظهار می‌دارد: «کتاب ایوب کمتر از همه کتاب‌ها [ی کتاب مقدس] فهمیده شده است» (ولفرز، ۱۹۹۵، ص ۱۳).

لازم به یادآوری است، در بحث از ملاحظات زبانشناختی کتاب، مرکز ثقل مباحث عمدتاً پیرامون بخش منظوم کتاب ایوب است، نه منثور. دشواری‌های زبان در این بخش، از جوه بسیاری برخوردار است و تنها واژگانی نیست، بلکه دستوری و ریخت‌شناسی هم هست. *گربه* کتاب ایوب را «ورزشی در زبان‌شناسی تطبیقی» می‌داند؛ چرا که کتاب حاوی معماهای زبانشناسی بسیاری است که هنوز هم هر مفسری را با دشواری مواجه می‌سازد (گرایه، ۱۹۷۷، ص ۱). در واقع، زبان در ظاهر عبری است، اما با ویژگی‌هایی که محقق و مترجم را سرگردان می‌کند و خواننده با دایره واژگانی غنی و اغلب مبهم، با سبکی منحصر به فرد، ساختاری پیچیده و اندیشه‌ای غنی چنان مواجه می‌شود که به تعبیر *گوردیس*، نه تنها تمام آموخته‌ها، بلکه بینش محقق را نیز درگیر می‌کند (اتا، ۲۰۰۸، ص ۷).

اما آیا بار سنگین این همه دشواری، تنها بر دوش کتاب است؟ شاید بتوان مترجمان را نیز در این بدفهمی‌ها، یا سوء ترجمه‌ها سهیم دانست. *ولفرز*، به درستی اظهار می‌دارد که یک سوی این دشواری‌ها، برعهده مترجمان کتاب است که نمی‌خواستند آنچه را که مؤلف نگاشته، ترجمه کنند، بلکه آنها در طی سده‌های متمادی، آنچه را که می‌اندیشیدند مؤلف می‌بایستی نگاشته باشد، یا منظورش از تألیف باید باشد، ترجمه کرده‌اند (همان، ص ۸). از این رو، به نظر می‌رسد اشتباهاتی که در متن می‌بینیم، نه به خاطر متن مخدوش و نه اشتباه دستوری و نه اشتباه در زبان، بلکه نتیجه سوء ترجمه آنهاست. پس نخست باید دانست که به طور کلی کتاب ایوب، به چند صورت موجود است.

نسخه‌های موجود از کتاب و معضل قرائت‌های گوناگون

نسخه‌هایی که از این کتاب موجود است، عبارتند از:

۱. **متن ماسوری (Masoretic)**: به زبان عبری است که بسیاری از ترجمه‌های جدید کتاب مقدس از آن گرفته شده است.

۲. **سبعینی یونانی (Septuagint)**: در آخرین قرن پیش از میلاد در مصر انجام یافته است.

۳. **دست‌نوشته‌های عبری و آرامی**: در میان طومارهای بحرالمیت، یا به بیان دقیق‌تر، طومارهای غارهای *قمران (Qumran)* یافت شده است.

تا پیش از کشف طومارهای بحرالمیت، قدیمی‌ترین دست‌نوشته‌های عبری زبان کتاب مقدس، نسخه ماسوری به‌شمار می‌آمد که متعلق به قرن دهم میلادی است. در حالی که قدمت طومارهای بحرالمیت، که نسخه پیش - ماسوری را تشکیل می‌دهد، به حدود ۲-۱ ق. م. می‌رسد. حقیقت این است که متن عبری نخستین، که در دست یهودیان بود، تنها دارای حروف صامت بود و از آنجا که واژگان عبری (همچون عربی)، با تغییر مصوت، معنایشان

تغییر می‌کند، گروهی از ربانیون، کاتبان و محرران بین سال‌های ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ م. دستگاهی از علایم مصوت و نشانه‌های هجدار ابداع نمودند تا تلفظ‌ها را نظام دهند. آنان معیاری پدید آوردند که به ماسوری شهره شد. این دانشمندان یهودی، کاری کردند تا نه تنها متنی معیار فراهم آورند، بلکه به حفظ تلفظ‌های سنتی، به منظور قرائت و بازخوانی متون در دوره آوارگی بزرگ کمک کنند. بیشتر ترجمه‌های کتاب ایوب، متکی بر همین ویرایش ماسوری است. گرچه آن ویرایش، بر شماری از تفاسیر تأثیر گذاشت و محققان تلاش نمودند متن اولیه را بازسازی نمایند، اما با این کار، متنی پدید آمد که موجب اشتباهاتی در برداشت‌های گوناگون از آیات بسیاری شد (اسلیوان، ۲۰۰۷، ص ۱۰). برای نمونه، یکی از مشهورترین مناقشات در ترجمه و تفسیر آیه ۱۳: ۱۵ در ترجمه نسخه ریویزد برکلی که کینگ جیمز نیز همین معنا را آورده است، این است: «هرچند او (خدا) مرا بکشد، باز به او امیدوار خواهم بود».

«The Revised Berkeley Version: "Although He slay me, yet I keep hoping»

و در نسخه ریویزد ورژن آمده است: «هان، او مرا خواهد کشت، هیچ امیدی ندارم».

«Revised Version: "Behold, He will slay me, I have no hope»

لازم به یادآوری است در ترجمه فارسی نسخه جدید (Living) آمده است: «اگر خدا برای این کار مرا بکشد، باز به او امیدوار خواهم بود». از این رو، تفسیر این آیه، برای مسیحیان حاکی از شکیبایی و صبر ایوب شد و شعاری برای ایمان مسیحی. در حالی که ترجمه دوم، بیشتر شخصیتی یاغی را تصویر می‌کند که دیگر صبر و شکیبایی را از دست داده است. این اختلاف شدید معنایی، به دلیل همان علامت‌گذاری و اشتباهاتی است که در ادات منفی، برای حروف اضافه آمده است. از این رو، با دو ترجمه متفاوت به دو تفسیر و برداشت کاملاً متفاوت با یکدیگر مواجه هستیم. طورسنیایی، محقق و مفسر مطرح یهود نیز بر این مسئله تأکید داشت که نسخه ماسوری، بر آشفتگی در ترجمه افزوده است و با هجاگذاری‌های اشتباه، بسیاری از واژگان بار معنایی مختلفی به خود گرفته‌اند (هارتلی، ۱۹۸۸، ص ۶).

نمونه دیگری از این دشواری‌ها، در ۱: ۵ روی داده است: «وقتی که ایوب برای فرزندانش قربانی می‌کند. نسخه عبری توضیح می‌دهد که او چنین می‌کند؛ زیرا ممکن است آنها خدا را در دل هایشان تبرک جستند» (blessed God in their hearts). اما این قرائت لفظی، معنای ضعیفی دارد. بیشتر مترجمان اظهار می‌دارند که «تبرک» در واقع همان «لعنت» است و مؤلف یا نسخه‌بردار، با استفاده از بیانی مصطلح، یا یک حسن تعبیر، سعی داشته از جایگزینی واژه‌ای چون «لعنت» برای خداوند پرهیز کند. دامنه این معضل در ترجمه، به حیطة تفسیر کشیده می‌شود و ما را به اتخاذ رویکردی در تفسیر سوق می‌دهد. البته در کتاب مقدس عبری، قلب معمولاً بیانگر منبع و جایگاه عقاید است تا احساسات. از این رو، ماروین پاپ این تعبیر را در کتاب مقدس آنکور (Anchor Bible)، این گونه ترجمه می‌کند: «لعنت به خدا در ذهن شان» و انجمن انتشارات یهود «کفر به خدا در افکارشان» ترجمه می‌کند (اسلیوان، ۲۰۰۷، ص ۱۰). این مشکل قرائت‌های گوناگون در نسخه سعبینی وجود ندارد. از این رو، استفاده از ترجمه یونانی، برای روشن ساختن متن عبری، همواره یکی از روش‌های مرسوم و سودمند بوده است. با این حال، نسخه سعبینی، حدود ۴۰۰

سطر کوتاه‌تر از نسخه عبری است. این مسئله به عدم قطعیت در باب تاریخ تألیف بخش‌های مختلف کتاب دامن می‌زند و حتی واژگان نسبتاً مشترکی را که کاربرد داشته‌اند، زیر سؤال می‌برد و فهم آیات را هم دستخوش ابهام، تضاد و چندگانگی می‌کند. *آرلینسکی*، که تحلیل و کار گسترده‌ای بر این نسخه انجام داده، معتقد است: «مترجم یونانی در نزاع و تلاش برای برگرداندن عبری به یونانی بوده و تا جایی که ممکن است دقت بسیاری داشته تا تحت تأثیر دیدگاه‌های الهیاتی خویش نباشد. با این حال، این مترجم نیز همچون هر مترجم دیگری، زیر نفوذ جهان‌بینی الهیاتی خویش بوده است» (هارتلی، ۱۹۸۸، ص ۴: *آرلینسکی*، ۱۹۵۷، ص ۵۵). دلیل این حذفیات این است که کتاب، پیش از آن که بسط آن کامل شود، به یونانی ترجمه شده است. احتمال دیگر اینکه مترجم یونانی، سخنان را عمداً و به دلخواه خویش حذف کرده است (هارتلی، ۱۹۸۸، ص ۴). این قدیمی‌ترین متن یونانی، شامل ضمیمه ای است که گویا نشان از وجود نسخه تارگوم سریانی (احتمالاً آرامی) آن کتاب دارد (سرتنا، ۱۹۵۵، ص ۱۶۳).

قدیمی‌ترین کتاب ایوب، مشهور به *تارگوم ایوب* از غار قمران به دست می‌آید. همان‌طور که پاپ، محقق عبری می‌اندیشید، زبان و سبک آن به قرن دوم ق. م. نزدیک‌تر است، هرچند برخی محققان قدمت آن را قرن اول میلادی هم تخمین می‌زنند (هارتلی، ۱۹۸۸، ص ۴). این *تارگوم*، در باب ۱۱: ۴۲ پایان می‌یابد و معلوم نیست، آیا بقیه آیات گم شده است، یا متن در همین جا پایان یافته است. با این حال، *تارگوم قمران* و متن ماسوری شبیه هم هستند. از جمله نظم و ترتیب باب‌های ۲۴ تا ۲۷ همانند یکدیگر است (همان، ص ۶). اما این سخن بدان معنا نیست که نخستین تألیف کتاب به زبان آرامی بوده است. برآستی نمی‌دانیم نسخه اولیه کتاب، به چه زبانی بوده است و یقیناً کشف این مسئله می‌تواند در فهم و تفسیر آیات بسیار راهگشا باشد.

تئوری‌های ترجمه یا نظریه‌های پیرامون خاستگاه زبانی کتاب

دشواری‌های یادشده پیرامون زبان کتاب، موجب شده است که مجموعه‌ای از نظریه‌ها ارائه شود تا روشن کند نخستین نسخه کتاب به چه زبانی نگاشته شده است. این نظریه‌ها را می‌توان به چهار دسته کلی تقسیم نمود:

۱. خاستگاه آرامی کتاب: از آنجا که بسیاری از واژگان کتاب، گویا نوعی از عبری می‌باشد که به شدت تحت تأثیر سایر زبان‌های سامی بوده است، محققان و مترجمان بسیاری از زمان *ربی ابراهام ابن عذرا*، در قرون وسطی (قرن دوازدهم میلادی)، گرفته تا محقق معاصر اسرائیلی، *طورسینایی*، به سبب همین زبان شاخص، تأملاتی داشته، معتقد بودند: ممکن است کتاب ایوب از یکی از همین زبان‌های دور به عبری ترجمه شده باشد (اسلیوان، ۲۰۰۷، ص ۹). گرچه *ابن عذرا*، نحوی و مفسر عبری هم ادعا کرد که کتاب ایوب، یک کتاب ترجمه شده است. اما او مشخص نکرد که از چه زبانی ترجمه شده است. نخستین بار، *طورسینایی* این نظریه را پیش کشید که کتاب ترجمه‌ای ناقص به عبری، از یک خاستگاه گمشده آرامی است. روشن است که مؤلف به گویشی متمایز از عبری اورشلیم، کتاب را نگاشته است؛ یعنی دارای لهجه‌ای متفاوت از گویشی که بیشتر عهد قدیم بدان تألیف شده است. گویش او به آرامی نزدیک‌تر بوده و احتمالاً چندزبانه بوده است، همچون بیشتر ساکنان ناحیه، که به زبان‌های

نزدیک و مرتبط باهم سخن می‌گفتند(هارتلی، ۱۹۸۸، ص ۵). به باور او، مترجم، به این دلیل بسیاری از کلمات و عبارات آرامی را بدون ترجمه باقی گذاشته که به عبری نزدیک بوده است. به علاوه، مؤلف بسیاری از واژگان را بد ترجمه کرده است. او زبان آرامی بابلی، متعلق به قرن ۶ ق.م. را خاستگاه اصلی کتاب می‌دانست(همان، ص ۶) که ترجمه ناقص آن به عبری، چند نسل بعد در فلسطین انجام یافت. از این رو، آرامی شدن کتاب، نتیجه ترجمه‌ای نیمه تمام از خاستگاهی آرامی است(راتا، ۲۰۰۸، ص ۹). طورسینایی با این پیش فرض، تفاسیر جدید و یگانه‌ای از متن ماسوری کتاب ایوب به دست می‌دهد که نشان از بصیرتی ناب دارد.

گرچه تئوری ترجمه آرامی، حامیان جدی نیافت، اما سبب شد تا محققان بسیاری به تأثیرات آرامی بر کتاب توجه بیشتری داشته باشند. از جمله دورم(Dhorme) و پاپ(Pope)، که آنها نیز از حامیان این نظریه هستند، با بررسی‌های فراوان بر جزئیات دستوری و واژگانی از تأثیرات آرامی دست یافتند. اصولاً دورم معتقد بود: مؤلف اشعار بیشتر اوقات از واژه‌های آرامی بهره می‌گیرد تا عبری رایج، یا به این دلیل که سبک را تنوعی بخشد، و یا اینکه آرامی ریشه‌ای عمیق در زبان مادری او داشته است. هنگامی که شاعر در پی مترادفی است، این آرامی است که به کمک او می‌آید. دورم، دست کم ۲۸ مورد را مثال می‌زند که در آنها آرامی، به تنهایی به کمک شرح واژگان دشوار می‌آید(ر.ک: دورم، ۱۹۶۷، clxxvii). به نظر دورم، تأثیر آرامی به دایره واژگان محدود نمی‌شود و حتی از جهت دستوری نیز حائز اهمیت است. پاپ نیز بر «صبغه جدی آرامی زبان ایوب» اذعان دارد(گوردیس، ۱۹۶۵، ص ۱۶۲-۱۶۳). گوردیس، محقق مطرح کتاب مقدس، گرچه از ناقدان این نظریه است، آرامی گری را می‌پذیرد، اما از آن این گونه استنباط می‌کند که کتاب در دوره‌ای نوشته شده که زبان آرامی، به طور گسترده‌ای برای محاوره استفاده می‌شده است. او تاریخی بین ۵۰۰ تا ۳۰۰ ق.م. را بدین منظور پیشنهاد می‌کند(همان، ص ۲۱۶-۲۱۸).

ناقدان این نظریه هم بسیارند. از جمله، اسنیل(N. H. Snail)، اصالت آرامی را زیر سؤال می‌برد و ۴۱ مورد مطرح شده از میان موارد اصالت آرامی کتاب را تحلیل و بررسی می‌کند. وی تنها ۴ مورد را به عنوان آرامی اصیل طبقه‌بندی می‌کند. از نظر او، بیشتر موارد، در زبان‌های دیگر سامی هم ظاهر شده‌اند. لذا این واژگان می‌توانند سامی رایج بوده یا ممکن است، نتیجه تغییر و تحول در عبری باشند(اسنیت، ۱۹۶۸، ص ۱۰۴-۱۱۱). راتا در یک مطالعه شخصی و با استفاده از تارگوم و پشیتا(Peshita)، به عنوان متغیر کنترل، ۸۲ واژه را تجزیه و تحلیل می‌کند که خصلت آرامی آنها قبلاً توسط محققانی چون دورم، درایور(Driver)، واگنر و... مطرح شده بود. برخی از این واژگان، توسط خود راتا معلوم و مشخص شده بود. او از بررسی این ۸۲ واژه، نتیجه گرفت که تنها ۳۰ واژه را می‌توان به عنوان آرامی طبقه‌بندی کرد و ۳۰ واژه دیگر احتمال دارد که آرامی باشند(راتا، ۲۰۰۸، ص ۱۰). نکته حائز اهمیت دیگر، شمار بالای واژگان نادر(hapax legomena) است؛ یعنی واژگانی که تنها یک بار استفاده شده‌اند و در واقع در سراسر کتاب مقدس، تنها یک بار، آن هم در کتاب ایوب آمده‌اند. راتا معتقد است: که بسیاری از این واژگان که آرامی لحاظ می‌شوند، هیچ بعید نیست که سامی رایج یا عبری اصیل باشند. اما از آنجاکه فاقد اطلاعات لازم هستیم،

نمی‌توان این مسئله را اثبات کرد. این دشواری از آن جهت است که تنها یک بار در متن آمده‌اند. البته کاربرد واژگان نادر، که در هیچ جای دیگر کتاب مقدس دیده نمی‌شود، در یک شاهکار ادبی، که از زبانی شاخص و فاخر بهره می‌جوید، نباید مایه شگفتی باشد (همان، ص ۱۱).

۲. خاستگاه عبری کتاب: تحقیقات اخیر عموماً هم‌رأی هستند که کتاب به عبری ادبی نگاشته شده است و تسلط وجه شاعرانه کتاب، موجب شده تا از زبانی پیچیده و واژگانی دشواریاب استفاده شود. در تحقیقی توسط *دوارد ال. گرینشتاین (Edward L. Greenstein)* که بر صیغه جلدی موجود در کتاب تأکید دارد، به تأثیرات شاعرانه‌ای از اکدی، فینیقی و عمدتاً آرامی و حتی قدمی/عربی اشاره شده است. از نظر او، به جای اینکه در جست‌وجوی عناصر زبان‌شناختی بیگانه، یا پرسش از خاستگاه زبانی کتاب، به پاسخ‌های محتمل خارج از زمینه عبری کتاب بپردازیم، بهتر است به قلمرو شاعرانه کتاب مراجعه کنیم و پدیده را در زمینه ادبی آن درک کنیم و عناصر بیگانه را با ارائه و طرح عملکرد ادبی و شاعرانه آن تفسیر کنیم. در واقع، هرچه بیشتر با خصلت ادبی کتاب همراه شویم، کتاب معنادارتر می‌شود. این گونه است که در منظومه ایوب، اقتباس‌های چندلایه‌ای از ترکیبات بیگانه، به ویژه آرامی از طریق دو عامل کلی صورت می‌گیرد. از یک سو، بهره‌گیری از عناصر غیرعبری، به عنوان دخل و تصرف شاعر در زبان عبری عمل می‌کند، تا به تنوعی در تولید ساختار و تأثیرات معناآفرین دست یابد. از سوی دیگر، همان طور که گینسبرگ توضیح داده، استفاده مکرر از ترکیبات غیرعبری، به گفت و گوهای شاعرانه، حال و هوای بیگانه بودن می‌بخشد که بخصوص با ملاحظه ایوب و همراهانش، که همگی ظاهراً شخصیت‌هایی غیر اسرائیلی هستند، متناسب است (گرین اشتاین، ۲۰۰۱، ص ۳-۶).

هوفمن هم چنین رأی دارد. آنها هر دو کاربرد زبان بیگانه را در خدمت عملکرد شاعرانه می‌بینند. شاعر ایوبی آثار شاعرانه‌ای را با زبانی برگرفته از فینیقی، عربی، اکدی، به ویژه آرامی آفریده است (هوفمن، ۱۹۹۶، ص ۱۸۹). در پی پیشنهادی از *کاوومن و اظهارات پیشین طورسینایی، گری رندسبورگ (Gary Rendsburg)* پیشنهاد کرد که مؤلف اشعار ایوب اساساً کتاب را به عبری نگاشته است، اما عبری آن را با عناصر آرامی و عربی، رنگ و لعابی داده تا ماهیت خارجی بودن شخصیت‌ها را بیان کند (رندسبورگ، ۱۹۹۵، ص ۱۷۹). او بر این باور بود که ما با زبان و مؤلفی خارجی سروکار نداریم، بلکه با تظاهرات عمدی سبک گریبانانه در زبان عبری، از سوی مؤلفانی عبری در متونی عبری سروکار داریم. در کتاب ایوب، نمونه‌هایی از تغییر سبک وجود دارد که از نشانه‌های زبان‌شناختی استفاده می‌شود تا معلوم شود شخصیت‌ها اسرائیلی نیستند و در بردارنده بیگانه بودن ایوب و طرف‌های صحبت با اوست (همان).

اگر این تئوری می‌توانست نشان دهد که بخش «سخنان خداوند» واجد این تغییر سبک نیست، تأیید می‌شد. اما نکته مهم این جاست که این بخش نیز با کاربرد قابل توجهی از آرامی گری، شاخص است و کسی منکر این خصلت آرامی گری حتی در این بخش از کتاب نشده است، پس نمی‌توان گفت: شاعر ایوبی با زیرکی و ظرافت

شاعرانه در صدد شاخص کردن خارجی بودن شخصیت‌های داستان بوده است. نکته دیگر در نقد این نظریه اینکه به‌طور شگفتی، توزیع واژگان نادر در سخنان خداوند، به مراتب بیش از سخنان شرکت‌کنندگان در گفت و گوهاست (هوفمن، ۱۹۹۶، ص ۳۲۸). از این رو، آرامی گری هرچند ملایم، اما به‌طور معمول در سراسر کتاب دیده می‌شود. این مسئله طرح پیشنهادی رندسبورگ را زیر سؤال می‌برد. هرچند پیش از رندسبورگ نیز طورسینایی گفته بود که مؤلف اشعار، عمدتاً در دهان ایوب و دوستانش، که بومیان ادوم و ارم بودند، لحن بیانی از زبان شرقی نهاده است که البته بعدها نظرش را کاملاً به تئوری ترجمه از آرامی برگرداند (ر.ک: طورسینایی، ۱۹۵۷، ص ۱۱۱ و xxx-li).

۳. خاستگاه عربی کتاب: نخستین محققی که تئوری ترجمه عربی را مطرح ساخت، فاستر (F. H. Foster) بود. گرچه او آن قدر محتاط بود که سخن خود را تنها به عنوان یک فرضیه ارائه داد. او نه نکته را بیان می‌کند که بیانگر زمینه و سابقه عربی کتاب است، اما باب‌های مربوط به الیهو (۳۸-۳۲) را مستثنی می‌داند؛ زیرا «کاملاً فاقد حال و هوای عربی است» (فاستر، ۱۹۳۲، ص ۹). باید خاطر نشان ساخت که بنا به گفته خود فاستر، پیش از او چندین محقق پروتستانی نیز معتقد بودند که کتاب، خاستگاهی عربی دارد (همان).

حامی دیگر این نظریه، گیوم (Guillaume) است. او معتقد بود: عدم موفقیت در روشن ساختن بخش‌های بسیار مبهم در کتاب، به خاطر این است که «قرن‌های متمادی در درک این مسئله کوتاهی کردند که کتاب توسط شاعری نگاشته شده که زبانش از آبخوری عربی مایه می‌گیرد» (گیوم، ۱۹۶۸، ص ۱). به نظر او، شواهد تاریخی مربوط به کتیبه نبونید (Nabonidus) می‌تواند زمان و مکان دقیق کتاب را تعیین کند. کتاب در حجاز و در اواخر قرن ۶ ق. م. نوشته شده است (همان، ص ۳). خانه (A. Khana) نیز بر این باور بود که کتاب ایوب، تحت تأثیر زبان عربی است (هوفمن، ۱۹۹۶، ص ۱۸۹-۱۹۰). اما بزرگترین اشکال این فرضیه آن است که هیچ جماعتی وجود ندارد که ادبیاتی را در ۶ ق. م. بسط داده باشند. در واقع، چنین آثار و ادبیاتی، آن هم از نوع دینی، در این منطقه و در این دوره، مشابه و سابقه تاریخی ندارد. به نظر می‌رسد، از آنجاکه بنی اسرائیل و یهود در طول تاریخ، همواره به اعراب به عنوان قوم رقیب و به دیده حقارت می‌نگریسته، اخذ و اقتباس چنین ادبیاتی، آن هم از نوع دینی بسیار دور از ذهن است، البته باید توجه داشت و می‌توان ادعا کرد که برای تقریباً هر مشکلی در متن عبری کتاب، یک ریشه‌شناسی عربی وجود دارد و می‌توان به ریشه اشتقاق آن در عربی مراجعه نمود، اما چنین رویکردی، بسیاری از اوقات، نه ضرورتی دارد و نه سودمند می‌باشد. بگذریم از آنکه رویکرد گیوم، عمدتاً واژگانی است و برای دفاع از فرضیه خود بحث دستوری نمی‌کند (اتا، ۲۰۰۸، ص ۱۱). در حالی که برای خاستگاه عربی کتاب، نیازمند این هستیم که اثبات کنیم از حیث دستوری نیز کتاب از دستور زبان عربی پیروی می‌کند. صرف آمدن واژگان عربی، نمی‌تواند دلیل استواری برای اثبات منشأ عربی کتاب باشد. گوردیس، محقق مطرح نیز در این باب، دلایلی می‌آورد که خاستگاه عربی (و حتی آرامی) کتاب را زیر سؤال می‌برد (گوردیس، ۱۹۶۵، ص ۲۱۰).

۴. خاستگاه ادومی کتاب: برخلاف نظریه‌های پیشین، این نظریه بسیار کهن بوده و به قدمت نسخه سبعینی

کتاب است. از آنجا که ایوب خود، متعلق به ادوم می‌باشد و به هم پیوستگی‌های داستان، به همراه چینش و اصل و منشأ شخصیت‌ها، همگی منتهی به آن شده که محققانی چون *ولتر*، *رُنان* و *هردر* (Herder) پیشنهاد کنند که منظومه ایوب، دارای طنین حکمت باستانی/ادوم است (راتا، ۲۰۰۸، ص ۱۲). *پفایر*، یک گام پیشتر نهاد و پیشنهاد کرد که مؤلف یک ادومی بوده است (پفایر، ۱۹۴۸، ص ۶۷۰). بنا به گفته او، تنها دو احتمال برای ملیت نویسنده وجود دارد: او یا یک یهودی بوده که در اورشلیم، جنوب یهودیه، در مرز با ادوم، نزدیک صحرا یا در مصر می‌زیسته، یا اینکه یک ادومی بوده است (همان، ص ۶۸۰).

آشکارترین مشکل این نظریه این است که کاملاً نظری است؛ زیرا هیچ داده‌ای برای اثبات صدق آن وجود ندارد. در واقع مواد و اطلاعات زبانشناختی کافی وجود ندارد که بتوان آنها را به عنوان ادومی طبقه‌بندی کرد و با کتاب ایوب مقایسه معناداری انجام داد. همان طور که در نقد نظریه خاستگاه عربی کتاب گفته شد، این نظریه ادومی نیز از همان فقدان ادبیات مشابه رنج می‌برد. به عبارت دیگر، از جماعتی که ادبیاتی را در ادوم بسط داده باشند، اطلاعی در دست نیست (جز چند کتیبه محدود متعلق به سده‌های ۷ و ۶ ق. م.). *گوردیس* و *آندرسن* نیز تئوری خاستگاه ادومی را کاملاً بدون سندیت می‌دانند (آندرسن، ۱۹۷۶، ص ۶۰؛ *گوردیس*، ۱۹۶۵، ص ۲۱۰). همچنین زبان آرامی بعدها، جایگزین ادومی شد و اثری ادبی از آن قوم باقی نمانده است.

رویکردهای تحقیقی در بررسی‌های زبانشناختی

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان رویکردها و مرکز ثقل تحقیقات زبانشناختی کتاب ایوب را به دو دسته کلی تقسیم نمود: الف. واژگانی؛ ب. دستوری.

الف. برای فهم و تفسیر یا ترجمه متون، در گام نخست، کانون تحلیل‌ها، بررسی واژگانی یا (lexical) است. در بررسی تئوری‌های ترجمه، بیشتر محققان، دغدغه بررسی و فهم واژگان را داشتند و به ویژه در کتاب ایوب، این مباحث مربوط به منشأ، حجیت و قدمت تألیف بود که موجب شده بود تا ملاحظات زبانشناختی بر واژگان استوار گردد.

یکی از بهترین تفاسیر کتاب ایوب در قرن بیستم، اثر *دورم* با عنوان *تفسیری بر کتاب ایوب* بود که در سال ۱۹۲۶ منتشر شد. او که به آثار کلاسیک کاملاً احاطه داشت و زبان و ادبیات سامی را به خوبی می‌دانست، در تفسیر خود تنها ۴ صفحه را به زبان کتاب ایوب اختصاص داد و خاطر نشان کرد که بیشتر مفاهیم خاص کتاب را با ارجاع به ریشه‌های مشترک عبری یا سامی شرح داده است. او این کار را با بهره‌گیری از عمدتاً زبان‌های اکدی، عربی و آرامی انجام داد. همچنین بر تأثیر آرامی‌گری حتی در دستور زبان تأکید می‌کند. اما این بحث کوتاه، کمتر از یک صفحه طول می‌کشد و تلاشی نمی‌کند تا دستور زبان را تحلیل سیستماتیک کند. روشن است که دغدغه اصلی او، بررسی واژگانی کتاب است (ر.ک: دورم، ۱۹۸۴، 20 & n. clxxxv-clxxxix).

اما پیش از دورم، نخستین تلاشی که برای مباحث تخصصی زبانشناختی کتاب ایوب صورت گرفت، در پایان

قرن نوزدهم توسط وبر (H. J. Weber) بود. او مقاله‌ای نوشت که در آن هدفش، گردآوری موادی برای بناکردن دستور زبان کتاب بود، با این عنوان (Material for the Construction of a Grammar of the Book of Job, AJSLL15/1, 1898). مقاله اساساً به تجزیه و تحلیل ۱۸۳ واژه می‌پردازد که او آنها را (hapax legomena) لحاظ می‌کند؛ یعنی واژگان نادری که تنها یک بار استفاده شده‌اند. پیشنهاد او تعاریفی بر اساس عمدتاً زمینه متن و سایر زبان‌های هم‌ریشه و خویشاوند است، بدون اینکه بحث دستوری کند و کاری به کاربرد افعال یا سایر اشکال دستوری داشته باشد. تجزیه و تحلیل او اساساً واژگانی است (وبر، ۱۹۸۸، ص ۱-۳۲).

دلبیوال مایکل، یکی از متأخرترین محققانی است که مطالعه جامعی پیرامون کتاب انجام داده است. هدف او، به کارگیری روش سامی شمال غربی (NWS) و تجزیه و تحلیل آیه به آیه، در سراسر کتاب است. او در اولین جلد از کار خود، عمدتاً به بررسی واژگانی می‌پردازد. مقصود وی روشن ساختن قطعات مبهم کتاب، با روش تطبیقی زبانشناسی (NWS) است. وی در صدد تجزیه و تحلیل نظام‌مند تمامی متن، برای تعیین دستگاه فعلی، عبارات بدون فعل یا سایر اشکال دستوری نیست (رک: راتا، ۲۰۰۸، ص ۲۱؛ مایکل ۱۹۸۷، ص ۹). لازم به یادآوری است او در روش (NWS) از مقایسه تطبیقی زبانشناسی با/وگاریت بهره می‌گیرد. دلایل و پیشفرض‌های او برای این کار عبارتند از:

۱. هیچ فاصله زمانی بین اوگاریت و عبری وجود ندارد.

۲. هیچ مرز جغرافیایی نیز وجود ندارد؛ زیرا متون ادبی اوگاریت، اسامی جغرافیایی خارج از مرزهای اوگاریت را که نام می‌برد که شامل تمام سرزمین کنعان می‌باشد.

۳. وحدت فرهنگی (ازجمله اسطوره شناسی)، به مراتب بزرگ‌تر از آنچه که قبلاً تصور می‌شد، با تنوع و توزیع محلی در خاور نزدیک وجود داشته است.

۴. دایره واژگانی و دستور زبان اوگاریت و ایلا، به روشن ساختن بسیاری از مفاهیم و عبارات عبری کمک می‌کند. به ویژه برای فهم بسیاری از واژگان نادر حائز اهمیت هستند. همچنین شواهدی دال بر ماندگاری واژگان در محیط اجتماعی - فرهنگی کنعان یافت می‌شود.

۵. خود متن صامت عبری مخدوش نیست، در حالی که فهم عبری باستان توسط محققان، هنوز آنقدر کافی نمی‌باشد.

۶. بازکشف بسیاری از فنون و ابزار شاعرانه، که در خاور نزدیک باستان، به ویژه نزد شاعران اوگاریتی کاربرد داشته، پرتو روشنی بر شعر عبری می‌افکند و برای مفسران از اهمیت بسیار برخوردار است (مایکل، ۱۹۸۷، ص ۳). این رویکرد تطبیقی است که با استفاده از دیگر زبان‌های سامی شمال غربی، به ویژه اوگاریتی، فینیقی، پونی و ایلابی، موجب می‌شود تا برخی مشکلات در زبان مبهم کتاب ایوب را روشن سازد.

ب. دستوری: با اینکه وبر در قرن نوزدهم، به دنبال پی ریزی دستور زبان کتاب بود، اما تجزیه و تحلیل او، در حد واژگانی باقی ماند و فراتر نرفت. این کار در قرن بیستم، توسط محقق برجسته، *ناحوم سرنا* انجام یافت و یکی از

کامل‌ترین بررسی‌های دستور زبانی را در تز دکتری خویش صورت داد (سرنه، ۱۹۵۵، ص ۱-۱۰). گرچه مطالعهٔ او عمدتاً متوجه دستور زبان کتاب بود (همان، ص ۲۲-۱۰۶)، اما بحثی واژگانی هم دارد (همان، ص ۱۰۷-۱۳۵). وی خاطر نشان می‌کند که توالی و عملکرد زمان‌ها، یکی از پر در دسترترین مشکلات در اشعار کتاب است. یکی از این موارد، کاربرد (ygtl) به عنوان یک صورت فعلی رایج و با قاعده است که خصلت عمدهٔ دستگاه فعلی اشعار است. انتخاب و ترجیح آن در سنت ادبی کنعانی وجود داشته و بسیار کهن است (راتا، ۲۰۰۸، ص ۱۷). او موارد دیگری بیان می‌کند که متعلق به الگوهای شعر کنعانی و سامی شرقی است و کهن به شمار می‌آیند.

در ۱۹۶۹ بلومرد، یک تک نگاری منتشر ساخت که اساساً راجع به برخی ویژگی‌های دستور زبانی است که برای اولین بار، هم در دستور زبان اوگاریتی و فینیقی و هم پس از آن در عبری یافت شده‌اند، اما تحت تأثیر مطالعات سامی شمال غربی دوباره مورد توجه واقع شده‌اند. او سعی دارد با به کارگیری اصول دستور زبان، عمدتاً مشتق از اوگاریتی و فینیقی، برخی از دشواری‌های کتاب ایوب را توضیح دهد. کتاب او، شامل دو بخش است: بخش اول دستور زبان سامی شمال غربی را شرح می‌دهد. بخش دوم این دستور زبان را برای کتاب ایوب به کار می‌برد. او املاء، آواشناسی، تلفظ‌ها، اسم‌ها، افعال، حروف اضافه، قیدها و ادات وحتى نحو را مورد بحث قرار می‌دهد (بلومرد، ۱۹۶۹، ص ۳-۳۵). اما این تحلیل، براساس ملاحظاتی از سامی شمال غربی است که او بعدها برای متن ایوب به کار می‌گیرد، اما به صورت نظام‌مند، دستگاه فعلی را بررسی نمی‌کند، بلکه اصول دستور زبان برگرفته از سامی شمال غربی را به کار می‌گیرد، برای آنچه که عبارات مرتبط با کتاب ایوب تلقی می‌کند. همین مسئله دربارهٔ نحو هم صادق است. با این حال، این اثر یکی از مطالعات عمده‌ای است که برای فهم افعال و نحو کتاب ایوب تاکنون صورت گرفته است (راتا، ۲۰۰۸، ص ۱۸).

خانم هوفمن نیز نحو کتاب را یکی از دلایل دشواری‌های کتاب می‌داند (هوفمن، ۱۹۶۶، ص ۱۷۷). اما نکته تازه در مطالعهٔ بسیار مطرح او، تجزیه و تحلیل متمرکز بر وجه واژه نگاری (lexicography) است که برای بحث واژگان نادر، واژگان بیگانه، واژگان هم آوا، و استعاره‌های تک مفید است (همان، ص ۱۷۸). البته توجه به طرز نگارش و اهمیت آن، برای تعیین خاستگاه و تاریخ تألیف، ناشی از کار فریدمن (Freedman) و تأکیدی است که او بر بررسی صور و خصوصیات املائی کتاب داشت. این بررسی، او را به این استنباط واداشت که «کتاب ایوب محصول آوارگی اسرائیل (در شمال) زمانی حدود قرن ۷ یا اوایل ۶ ق. م. است» (فریدمن، ۱۹۶۹، ص ۴۳). بعدها این مقاله، با نقد جدی از سوی جی. بار (J. Barr) روبرو شد. او روش‌شناسی و پیشفرض‌های اصلی فریدمن را زیر سوال برد (بار، ۱۹۸۵، ص ۱-۳۳).

نتیجه‌گیری

واقعیت این است که مهم‌ترین مسئله در گام نخست، برای فهم و تفسیر کتاب ایوب، ترجمهٔ آن است. این دشواری از آن رو است که به درستی نمی‌دانیم، خاستگاه زبانی کتاب چیست؛ زیرا زبان کتاب در ظاهر عبری است، اما

درآمیخته با پیچیدگی‌ها و معضلات دستوری، واژگانی و حتی ریخت‌شناسی است که موجب سرگردانی و ابهام در ترجمه می‌شود. این ملاحظات، چنان است که محققان و منتقدان ادبی را بر آن داشته تا کتاب را اساساً یک ترجمه بدانند. بعید نیست که نخستین مترجمان نیز با مشکلات مشابهی دست به گریبان بوده‌اند. تفاوت‌های اساسی و بارزی که در نسخه‌های موجود، یعنی نسخه عبری، نسخه آرامی و نسخه یونانی دیده می‌شود، به این اختلافات دامن زده است. از این‌رو، تلاش‌های فراوانی برای یافتن خاستگاه زبانی کتاب صورت گرفته است. اما خود این تلاش‌ها، بر اساس رویکردهای متفاوت زبانشناختی، منتهی به چهار نظریه یا تئوری ترجمه از عبری ادبی، آرامی، عربی و حتی ادومی گشته است. از این میان، تأثیر زبان آرامی در یک دایره واژگانی گسترده و صیغه جدی آن حتی از حیث دستوری جالب توجه است و این احتمال را مطرح می‌کند که کتاب، برخاسته از ترجمه‌ای ناقص به عبری از یک گویش آرامی باشد که از آن بی‌خبریم. از سوی دیگر، پایداری واژگانی از دیگر زبان‌های سامی در محیط اجتماعی - فرهنگی آن زمان، می‌تواند دلیل بر چندزبانه بودن مؤلف کتاب بوده، یا دست کم حاکی از غنا و تسلط و اشراف مؤلف به گویش‌های رایج زمانه باشد. به هر حال، تلاش برای بررسی و تحلیل زبان کتاب و آرزوی فهم بهتر این شاهکار ادبی، هنوز یکی از مهم‌ترین دلمشغولی‌های مطالعات کتاب مقدس عبری است.

منابع

کتاب مقدس فارسی، کتب تاریخی و حکمت، ترجمه جدید، زیر نظر کشیش سارو خاچیکی.

امینی، مریم، ۱۳۹۳ «بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب» *معرفت ادیان*، ش ۱۸، ص ۲۳-۳۴.

امینی، مریم و مسعود جلالی مقدم، ۱۳۹۴، «بررسی و نقد تاریخی کتاب ایوب»، *معرفت ادیان*، ش ۲۲، ص ۷۵-۸۶.

Andersen, F. I. ,1976, *Job*,TOTC;Downers Grove:Inter-Varsity Press

Barr, J. ,1985, "*Hebrew Orthography & The Book of Job*,"JSS XXX/1

Bible,Revised Version 1885

Bible,The Revised Berkeley Version in Modern English 1974

Blommerde, A. C. M ,1969, *Northwest Semitic Grammer & Job*, Rome:Pontifical Biblical Institute

Dhorme, E. , 1967, *A Commentary of The Book of Job*,London, Thomas Nelson

E. R. Wendland ed., 1994, *Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in The Scriptures*, UBS Monograph Series 7, New York, United Bible Societies.

----- , 1995, *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature*, MBPS 40, Lewiston: Mellen Biblical Press.

Foster, F. H. ,1932, "*Is The Book of Job a Translation from an Arabic Original?*",AJSL p. 49,21-45.

Freedman,D. N. ,1969, "*Orthographic Peculiarities in The Book Of Job* ",Eretz-Israel p. 9,35-44.

Gordis,R. , 1965, *The Book of God and Man*,Chicago:University of Chicago Press

Grabbe, L. L. , 1997, *Comparative Philology and The Text of Job*, Missoula: Scholars Press

Greenstein, E.L. , 2001, "*The Language of Job and Its Poetic Function* ",paper presented at the Institute for advanced Studies of The Hebrew University,Jerusalem,6 November

Guillaume, Alfred,1968, *Studies in The Book of Job*,ed. *John Macdonald*, Leiden:E. J. Brill

Hartley, John,1988, *The Book of Job*, Michigan:Wm. B. Eerdmans Publishing Company

Hoffman,Y.,1996 ,*A Blemished Perfection:The Book of Job in Context*(JSOTSS 213, Sheffield: Academic Press

Michel, W. L.,1987, *Job in The Light of Northwest Semitic*, vol 1, Rome:Pontifical Institute

O'Sullivan,Maurice J., 2007, *The Books of Job*, Cambridge Scholars Publishing,New Castle

Orlinsky, H., 1957, "*Studies in The Septuagint of The Book of Job* ",HUCA28,pp. 53-74

Pfeiffer, R. H.,1948, *Introduction to The Old Testament*, New York:Harper & Brothers

Rata,Cristian G., 2008, "Observations on The Language of The Book of Job", *Torch Trinity Journal*, S & I 2,n. 1,Korea,pp. 5-24

Rendsburg, G, 1995, "Linguistic Variation and The Foreign Factor in The Hebrew Bible", in *Israel Oriental Studies* 15,ed. Sholomo Izre'el and Rina Drory, Leiden:E. J. Brill, p. 174-187

Sarna,Nahum, 1955, *Studies in The Language of Job*, PhD diss., Dropsie College.

Snaith,N. H., 1968, *The Book of Job:Its Origin & Purpose*, London, SCM Press.

Tur-Sinai, S.H, 1957, *Job*, Jerusalem, Kiriath Sepher.

Weber, H. J, 1898,*Material for the Construction of a Grammer of the Book of Job*, AJSLL15/1, p.1-32.

Wolfers, D, 1995, *Deep Things out of Darkness*, Grand Rapids, Eerdmans.

تأملی بر آموزه عطایای قدرت (نیروبخش) در کلیسای پنطیکاستی

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

y.a.g@chmail.ir

محمدحسین طاهری آکردی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یاسر ابوزاده کتابی / کارشناس ارشد دین شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۴

چکیده

عطایای قدرت (نیروبخش) همانند عطیه ایمان و کارهای معجزه‌آسا و شفابخش، دریافت قدرتی خارق‌العاده است که از سوی روح‌القدس اعطا می‌شود. پنطیکاستی‌ها معتقدند: این نوع عطایا، از جمله عطایایی کتاب مقدس هستند که امروزه نیز قابل دستیابی است. از این‌رو، آنها با تمسک به این عطایا به فعالیت‌های تبشیری می‌پردازند. در این پژوهش به بررسی صحت یا سقم این مسئله، با (روش تحلیلی - انتقادی) پرداخته و پس از تحقیق در آثار منسوب به پنطیکاستی‌ها و آیات کتاب مقدس، اثبات می‌شود، علاوه بر آن که به تصریح خود کتاب مقدس، عصر و زمانه عطایا به سر آمده، حتی کتاب مقدس نیز نسبت به وجود چنین عطایایی در آخرالزمان هشدار داده است و آنها را همیشگی ندانسته، مدعیان آن را دروغ‌گو خوانده است.

کلیدواژه‌ها: پنطیکاستی‌ها، روح‌القدس، عطیه، ایمان، کارهای معجزه‌آسا، شفابخشی، کتاب مقدس.

«جنبش پنطیکاستی»، به عنوان شاخه‌ای از مسیحیت پروتستان با وجود اینکه کمتر از ۱۲۰ سال از زمان شکل‌گیری آن می‌گذرد، توانسته است با تمسک به آموزه‌های ویژه خود، جمعیتی حدود ۶۰۰ هزار نفر را در سراسر جهان گرد خود جمع کند (هکت، ۲۰۱۲، ص ۹). این جنبش، که در ابتدا با تأکید بر روح‌القدس و با رؤیای مسیحی نمودن همه مردم جهان و تشکیل کلیسای بزرگ مسیحی پیش از ظهور مجدد مسیح، فعالیت‌های تبشیری خود را آغاز نمود، با مخالفت‌ها و موضع‌گیری‌های اکثر کلیساهای رسمی، همانند کلیسای کاتولیک مواجه شد (راسچ، ۲۰۱۰؛ اسمیت، ۱۹۹۸، ص ۲)، اما به مرور زمان و پس از برگزاری چندین دوره مذاکرات، با برخی از این کلیساها و شرکت در همایش‌های مختلف دنیای مسیحیت، توانست توافقاتی با برخی از این کلیساها صورت داده، در نتیجه مقبولیتی به دست آورده، به تبشیر خود ادامه دهد (وارینگتون، ۲۰۰۹؛ جمبرک، ۲۰۱۶؛ کرک‌دین، ۲۰۰۱).

محوری‌ترین نکته در تبشیر پنطیکاستی، تمرکز بر روح‌القدس و عطایای معنوی او است (اندرسون، ۲۰۰۴، ص ۲۳۴)؛ چراکه پنطیکاستی‌ها معتقدند: درست است که کلیسا توسط مسیح به وجود آمد، اما توسط روح‌القدس در روز پنطیکاست قدرت یافت و به سرعت به عنوان نیرویی قدرتمند در سراسر جهان منتشر شد. از این رو، پنطیکاستی‌ها بر این باورند که بیرون‌ریزی روح‌القدس در روز پنطیکاست، یعنی رویدادی که در اعمال رسولان ۲: ۴ گزارش شده است، در واقع همان تبشیر روح‌القدسی است، افرادی که در این روز، از روح‌القدس پر شده‌اند، اولین کلیسای مسیحی و اولین جامعه میسیونری را تشکیل داده‌اند (میلر، ۲۰۰۵، ص ۲۲۹؛ اندرسون، ۲۰۰۴، ص ۲۳۵؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۳۲).

این نکته، پنطیکاستی‌ها را بر آن داشته تا در استراتژی‌های تبشیری خود، ارزش والایی برای نقش قدرت‌مند روح‌القدس و عطایای روح‌القدسی در نظر گیرند. تاریخ تبشیر پنطیکاستی‌ها، این مطلب را تأیید می‌کند و جنبش پنطیکاستی از زمان شکل‌گیری خود، جنبشی تبشیری بوده و بر نقش بی‌بدیل روح‌القدس، به عنوان قدرت برانگیزاننده‌ای که پشتوانه همه فعالیت‌های تبشیری است، تأکید می‌کرده است. پومرویل (Pomerville)، یکی از محققان پنطیکاستی می‌گوید: علت اصلی رشد کلیساهای پنطیکاستی را می‌توان با ارجاع به تجربه تعمید روح‌القدس دریافت. روح‌القدس، مباشر و متولی تبشیرهاست. ما در عصر و زمانه روح‌القدس زندگی می‌کنیم. عصر بیرون‌ریزی روح‌القدس، و گواه آن ظهور جنبش‌های پنطیکاستی است (اندرسون، ۲۰۰۵، ص ۳۱).

بنابراین، پنطیکاستی‌ها عطایای روح‌القدسی را در دو دسته کلی، عطایای صوتی و عطایای قدرت نیروبخش دسته‌بندی می‌کنند. عطایای صوتی، یعنی عطیه پیشگویی، تکلم به زبان‌ها و تفسیر زبان‌ها، و کلمات حکمت و دانش آن دسته از عطایایی هستند که فرد با عنایت روح‌القدس، بی‌اختیار شروع به تکلم عباراتی می‌کند. گو اینکه روح‌القدس اختیار زبان او را به دست گرفته است. از سوی دیگر، عطایای نیروبخش، به آن دسته عطایایی اطلاق می‌شود که برخلاف عطایای صوتی، که به نوعی قدرت تکلم از فرد سلب می‌شود، به قدرتی می‌پردازند که توسط روح‌القدس به فرد اعطا می‌گردد. سه دسته عطایا را جزء عطایای

نیروبخش بر شمرده‌اند: عطیه ایمان، عطیه کارهای معجزه‌آسا و عطیه شفا(تن، ۲۰۰۸، ص ۴؛ هاگین، ۱۹۹۱، ص ۱۱۱ و ۱۵۰؛ گیل، ۱۹۸۸، ص ۹۹). این دسته عطایا نیز همانند عطایای الهامی، هنگامی که فرد بوسیله روح‌القدس تدهین و تعمید می‌شود، آشکار خواهند شد.

با توجه به اینکه در این موضوع، تا به حال اثر مدونی به زبان فارسی منتشر نشده است، در این پژوهش برآنیم تا ابتدا به معرفی تک‌تک این عطایا و بررسی آنها از منظر پنتیکاستی‌ها پرداخته، نقدهای کتاب مقدسی مرتبط با آن را مطرح کنیم. از این‌رو، این تحقیق به سؤالات زیر پاسخ خواهد داد:

۱. دیدگاه پنتیکاستی‌ها در مورد عطیه ایمان، کارهای معجزه‌آسا و شفابخشی چیست؟

۲. آیا این عطایا منشأ کتاب مقدسی دارند؟

۳. این عطایا چه نقشی در تبشیر پنتیکاستی دارند؟

۴. آیا کتاب مقدس وجود این عطایا را در عصر حاضر تأیید می‌کند؟

الف. بررسی عطیه ایمان

پنتیکاستی‌ها بر این باورند که انواع گوناگونی از ایمان وجود دارد. در یک نگاه، ایمان را به چهار نوع تقسیم می‌کنند:

۱. ایمان نجات‌بخش، این نوع ایمان به این معناست که اگر فرد به مسیح، به عنوان ناجی خود، ایمان بیاورد، بخشیده خواهد شد و از هر گونه گناه و پلیدی که او را احاطه کرده، پاک خواهد شد(هاگین، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱). این ایمان، عطیه‌ای است از جانب خدا که به همراه شنیدن کلمه خدا می‌آید(افسیان ۲: ۸).

۲. ثمره ایمان: ایمان یکی از ثمراتی است که از طریق هدایت‌های روح‌القدس نصیب انسان می‌شود. به عبارت دیگر، به آن، باایمانی یا ایمان‌داری می‌گویند. این نوع ایمان، ایمانی است که در زندگی فرد مسیحی رشد می‌کند تا او را به شخصیتی مذهبی و آراسته به فضائل اخلاقی تبدیل کند(غلاطیان ۵: ۲۲-۲۳).

۳. ایمان عمومی: نوع ایمانی است که هر روزه از طریق شناخت خدا، شناخت کلمه او و اعتقاد به آنها حاصل می‌گردد. هرگاه فرد دعا می‌خواند و پاسخ دعایش را می‌گیرد، این نوع ایمان تقویت می‌گردد(مرقس ۱۱: ۲۴).

۴. عطیه ایمان: اعطای مافوق طبیعی ایمان به انسان‌های ویژه است تا در زمانی خاص، کاری خاص را انجام دهند(تن، ۲۰۰۸، ص ۱۶). این ایمان، مافوق طبیعی، به طور آئی در فرد، برای دریافت معجزه‌ای که از طریق عادی دریافت آن غیرممکن است، به‌وجود می‌آید و پس از آمدن برای فرد، آرامش و طمأنینه به‌همراه دارد(هاگین، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱). نتیجه مستقیم دریافت عطیه ایمان، رشد معنوی فرد است که به افزایش ایمان او منجر می‌شود. هنگامی که فرد دوباره متولد می‌شود، به همان میزان ایمان دریافت می‌کند(افسیان ۴: ۸؛ رومیان ۱۰: ۱۷). سپس، ایمان او توسعه یافته، بیشتر می‌شود. برای نمونه، در دوم تسالونیکیان ۱: ۳، آمده است که تسالونیکیان با شنیدن کلمه ایمان، تا حد زیادی در ایمان رشد کردند.

برادران عزیز، موظفیم همواره خدا را برای وجود شما شکر نماییم. بلی، شایسته است که چنین کنیم؛ زیرا ایمان شما بگونه ای چشمگیر رشد کرده، و محبت شما نسبت به یکدیگر بی نهایت عمیق شده است (دوم تسالونیکیان ۱: ۳).

بنابراین، پنطیکاستی‌ها بر این باورند که عطیه ایمان، سه کارکرد اساسی در زندگی مسیحیان دارد:

الف. محافظت: عطیه ایمان می‌تواند انسان را در مقابل خطرات مهلکی که در زندگی با آن مواجه می‌شود، محافظت کند. *دانیال* از طریق عطیه ایمان توانست از شیرها نجات یابد (دانیال ۶: ۱۶ و عبرانیان ۱۱: ۳). هنگامی که او توانست به طور معجزه‌آسا از شیرها رهایی یابد، توانست آسوده خاطر باشد. او حتی با شیرها مبارزه نکرد و شب آرامی را در کنار شیرها سپری کرد (دوران ۱۴: ۶). عطیه ایمان در زندگی مسیح نیز او را از سقوط، از تپه‌ای در شهر محل تولدش حفظ کرد (لوقا ۴: ۲۸-۲۹). *الیاس* از طریق عطیه ایمان، به طور فوق العاده‌ای حفظ شد و در اولین دوره خشک‌سالی، از خورده‌شدن توسط لاشخورها در امان ماند (اول پادشاهان ۱۷: ۴).

ب. تدارک توشه: عطیه ایمان در کارهای معجزه‌آسا برای فرد، توشه‌های مافوق طبیعی تدارک می‌بیند (تن، ۲۰۰۸، ص ۱۵). هر روز صبح و شب، کلاغ‌ها برای *الیاس* نان و گوشت می‌آوردند تا او در گرسنگی نباشد (اول پادشاهان ۱۷: ۶).

ج. انتقال: انتقال جابجایی سریع و مافوق طبیعی مکانی است. *الیاس* انسانی بود که عطیه ایمان را بارها به کار گرفت. برای او بسیار عادی بود تا توسط روح القدس، از مکانی به مکانی دیگر منتقل شود (دوم پادشاهان ۲: ۱۶ و اول پادشاهان ۱۸: ۴۶). *خنوخ* نیز به خدا ایمان داشت. به همین دلیل، بدون اینکه طعم مرگ را بچشد، خدا او را به نزد خود برد. او ناگهان ناپدید شد؛ زیرا خدا او را از این جهان به عالم دیگر منتقل ساخت (پیدایش ۵: ۲۴ و عبرانیان ۱۱: ۵).

نقش عطیه ایمان در تبشیر

بر اساس همین کارکردها، پنطیکاستی‌ها مردم جوامع مختلف را دعوت می‌کنند تا به ایمان پنطیکاستی ببینند؛ زیرا بر این باورند که عطیه ایمان، جلال خدا و ترس و خشیت نسبت به او را به همراه می‌آورد، در نتیجه، موجب ایمان آوردن دیگران می‌شود (گیل، ۱۹۸۸، ص ۱۰۲).

ب. بررسی عطیه کارهای معجزه‌آسا

عطیه کارهای معجزه‌آسا، توانایی معجزه‌آسا برای انجام یک معجزه است که از سوی خدا به فرد اعطا می‌گردد. عطیه کارهای معجزه‌آسا، با عطیه ایمان تفاوت دارد؛ چرا که دریافت‌کننده این عطیه، باید به صورت فعالانه در کارهای معجزه‌آسا درگیر باشد (هاگین، ۱۹۹۱، ص ۱۵۳؛ تن، ۲۰۰۸، ص ۱۷). هدف از انجام اعمال معجزه‌آسا، رهایی از خطرات، محافظت، مقدمه‌سازی برای آن چیزهایی است که فرد می‌خواهد، تأیید کلمه، و نشان دادن عدالت الهی است (گیل، ۱۹۸۸، ص ۱۰۲).

در کتاب مقدس واژه «معجزه»، به صورت جمع - معجزات - آمده است؛ چراکه بر اساس کتاب مقدس، به پنج نوع عمل معجزه گویند: تفوق و برتری یافتن بر قوانین طبیعی، شفاهای آنی، معجزات خلقی، نمایش‌های ویژه تدهین و آثار نشانه‌ها و شگفتی‌ها (تن، ۲۰۰۸، ص ۱۷).

۱. تفوق و برتری یافتن بر قوانین طبیعی: هنگامی که یک قانون طبیعی نقض می‌شود، این امر تنها به دلیل ضعف قانونی قوانین طبیعی نیست. از طریق قوانین معنوی عالی‌تر، می‌توان قوانین طبیعی را تعالی بخشید. از طریق عمل معجزات، تمامی قوانین طبیعی می‌توانند تعالی یابند. موسی علیه السلام، به‌واسطه کارهای معجزه‌آسا، توانست مدت ۴۰ روز و ۴۰ شب را بدون آب و غذا سپری کند (تشبیه ۹: ۹). او همچنین، احتمالاً این دوره را بدون خوابیدن گذرانده است. هنگامی که مسیح روی آب راه می‌رفت، دو عطیه از روح‌القدس را هم‌زمان به کار گرفت: او از عطیه ایمان کمک گرفت و بر روی آب، همان‌گونه که روی زمین سفت راه می‌روند، مدتی به راه رفتن مشغول بود. همچنین، با تغییر قانون جاذبه، عمل معجزه‌آسا را نیز انجام داد (متی ۱۴: ۲۵).

۲. معجزات آتی: شفا بخشی از طریق عطایای شفا در حالت معمولی، شاید زمان‌بر باشد. البته این به این معنا نیست کسی که شفا دریافت می‌کند، شفای مرحله‌ای و به‌تدریج است، بلکه شخصی که از طریق عطایای شفا بخش، شفا می‌یابد، فوراً از هرگونه بیماری شفا می‌یابد، اما جسم او برای اینکه قدرت طبیعی خود را باز یابد، نیازمند به طی شدن بازه زمانی خاصی است. اما در شفای از طریق عمل معجزه‌آسا، فرد هم از بیماری شفا می‌یابد و هم اینکه بدن او به‌صورت خارق‌العاده نیروی خود را باز می‌یابد. همانند شفا یافتن مرد لنگ در اورشلیم (اعمال رسولان ۳: ۸).

۳. معجزات خلقی: مراد از «معجزات خلقی»، به‌وجود آوردن و خلق چیزی است که تا پیش از آن وجود نداشت. هنگامی که *ایلیا* در خانه بیوه‌ای بود، صندوقی از آرد و شیشه‌ای روغن، از طریق کار معجزه‌آسا فراهم شده بود (اول پادشاهان ۱۷: ۱۴-۱۶). مسیح نیز برای هدایت مردم، معجزات خلقی بسیاری انجام داد. برای مثال، پنج قرص نان و دو ماهی را از طریق عمل معجزه‌آسا برکت داد، به گونه‌ای که پنج هزار نفر را کفایت کرد (متی ۱۴: ۱۹ و ۲۰) و بسیاری از افرادی که نقصی در بدن داشتند، به‌واسطه معجزات خلقی او، کاملاً خوب شدند (متی ۱۵: ۳۰ و ۳۱).

۴. نمایش‌های ویژه تدهین: در مواردی، خداوند با انجام اعمال معجزه‌آسا توسط برخی افراد، به‌صورت بسیار قدرتمندی جلال خود را نشان داد. برای نمونه، در شهر افسس، دستمال‌ها و پیش‌بندهایی که پولس لمس کرد، به‌واسطه قدرت خدا، قدرت می‌بخشیدند. به‌طوری که هرگاه دستمال یا تکه‌ای از لباس او را روی اشخاص بیمار می‌گذاشتند، شفا می‌یافتند (اعمال رسولان ۱۹: ۱۱ و ۱۲).

۵. اجرای نشانه‌ها و شگفتی‌ها: در روزهای پایانی، خداوند نشانه‌ها و شگفتی‌هایی را از طریق بیرون ریزی روح‌القدس نشان خواهد داد (اعمال رسولان ۲: ۱۸ و ۱۹). پولس قدرت روح‌القدس را در مقابل جادوگر *ایلیما* نشان داد (اعمال رسولان ۱۳: ۷-۱۱). از آنجایی که ابراهیم اعتقاد راسخی به جلال الهی داشت، معجزه‌های خلقی برای او و همسرش روی داد و آنها در سن پیری، صاحب فرزند شدند (رومیان ۴: ۱۷ و ۲۰).

نقش عطیه کارهای معجزه‌آسا در تبشیر

استفاده از عطیه کارهای معجزه‌آسا در تبشیر پنطیکاستی سبب شده تا عده‌ای بر مبنای حقیقی بودن این

معجزات، به این گروه متمایل شوند. میسیونرهای اولیه پنطیکاستی همانند جان جی لیک (John G. Lake) در آفریقای جنوبی، و مبلغان مکتب شفا، همانند ویلیام برنهام (William Branham)، اورال رابرتز (Oral Roberts)، و رینهارد بونکه (Reinhard Bonnke)، اعتقاد داشتند که معجزات در مسیحی‌سازی، نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند؛ چراکه از آنجایی که - برای مثال - جادوگری و استخدام اجنه در کشورهای جهان سوم زیاد شایع است، به‌کارگیری معجزات برای دفع آنها بسیار مورد استقبال واقع شد. از این رو، استفاده از معجزات در نهایت، به تصدیق کلمه و ایمان به کلمه و موجب افزایش سرعت رشد کلیساهای پنطیکاستی، در بسیاری از بخش‌های جهان گردید (اندرسون، ۲۰۰۴، ص ۲۳۵).

ج. بررسی عطیه شفابخشی

شفای مافوق طبیعی را، که بشر در آن دخالتی ندارد و در واقع نتیجه مداخله مستقیم الهی است، «عطیه شفابخشی» گویند (واکر، ۱۹۹۱، ص ۷؛ رابسون، ۲۰۱۲، ص ۶۲). مسئله «شفا»، یکی از اعتقادات اساسی این جنبش است که در اولین شماره روزنامه «ایمان رسولی» (Apostolic Faith) دو بار بیان شده است: کسی که به دنبال شفاست، باید معتقد باشد که خدا قدرت بر شفابخشی دارد (ای اف، ۱۹۰۶، ص ۲). پنطیکاستی‌ها برای اعتقاد به مسئله شفا، چهار دلیل بیان کرده‌اند: اولاً، چون در کتاب مقدس ذکر شده است. ثانیاً، مسئله شفا، شامل کفار شدن مسیح می‌شود، بنابراین شفا الهی بخشی از نجات است (واکر، ۱۹۹۱، ص ۲۶). ثالثاً، انسان موجودی سه جزئی است: او موجودی روحانی است، نفسی دارد و در کالبدی زندگی می‌کند. روح انسان نیاز به شفا ندارد، بلکه نیازمند تولد دوباره است. و این نفس و جسم انسان است که نیاز به شفا دارد. رابعاً، بیماری نتیجه سقوط انسان است. نجات در گرو بازگشت از دنیای پایین‌تر - بواسطه شفای مافوق طبیعی و تولد دوباره اوست (رابسون، ۲۰۱۲، ص ۷۰).

پنطیکاستی‌ها معتقدند که: عبادت برای دریافت شفا نقش محوری دارد. آنها با توجه به بخش‌هایی از کتاب مقدس، بر این باورند که هر کسی می‌تواند برای شفای خودش و دیگران، دست به دعا برداشته و با ایمان کامل، عطیه شفا را از خداوند درخواست کند (یعقوب ۵: ۱۳-۱۶؛ عبرانیان ۱۰: ۳۵-۳۶؛ اول یوحنا ۵: ۵-۴).

علاوه بر دعا، روش‌های دیگری نیز وجود دارد که پنطیکاستی‌ها معتقدند: شفا از آن راه‌ها نیز واقع می‌شود. همانند دست‌گزاردن روی سر بیمار، همان‌گونه که مسیح انجام می‌داد (لوقا ۱۶: ۱۷-۱۸)، و استفاده از دستمال و پوشیدن پیش‌بند، همان‌گونه که توسط پولس انجام می‌شد (رسولان ۱۹: ۱۱-۱۲؛ والز، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

از نگاه پنطیکاستی‌ها، عطایای شفابخش در سه حوزه کاربرد دارند:

۱. اولین عملکرد عطایای شفابخش، مربوط به شفای نفس و جسم است. مسیح گفته است که روح‌القدس به سوی او می‌آید تا افراد دلشکسته را شفا دهد. افراد بسیاری هستند که نفس‌شان رنجور و صدمه‌دیده است و نیاز به شفا دارند. نه تنها نیاز دارند که نفس‌شان شفا یابد، بلکه جسم‌شان نیز باید شفا یابد (لوقا ۴: ۱۸).

۲. دومین عملکرد عطایای شفا بخش، در استفاده از قدرت خدا در بیماری‌های جسمی است. بیماری‌هایی که یا از طریق ارگانیک، از طریق میکروب‌ها، باکتری‌ها، ویروس‌ها و موجودات مضر میکروسکوپی، به بدن وارد می‌شوند و یا از طریق آزارهای شیاطین و اجنه (واکر، ۱۹۹۱، ص ۷).

۳. نوع قسم عطایای شفا بخش، عطایایی هستند که خداوند به طور ویژه به کشیش‌ها و روحانیون مذهبی عطا می‌کند و آنان از این عطایا، برای شفای مؤمنانی که مشکلات متنوع جسمی اعم از کوری، کری، کمر درد و... دارند، استفاده می‌کنند (اعمال رسولان ۸: ۷).

نقش عطیه شفا در تبشیر

شفا بخشی، یکی از بخش‌های اساسی تبشیر کلیسایی است (اندرسون، ۲۰۰۴، ص ۲۱۲). تأکید بر شفا موجب شده تا جنبش پنطیکاستی، تبدیل به بهشت کسانی شود که از افول شفا در کلیساهای انجیلی اصلی ناراضی بودند. این جوامع، غالباً آنهایی بودند که در ادیان سنتی آنها، آداب و رسوم خاصی برای شفا و محافظت از شرور وجود داشته است (واکر، ۲۰۱۰، ص ۸۱). شفا بخشی پنطیکاستی، محدود به شفای جسمانی نمی‌شد، بلکه شفای روحانی و دفع شرور و شیاطین را نیز شامل می‌شد. تأکید بر شفای بدون تجویز دارو، یکی از ابزارهای موثر تبشیری برای رساندن پیام و احداث کلیساهای پنطیکاستی شد؛ بدین صورت که افراد جذب کلیسا می‌شدند و به محض اینکه آنها شفای الهی را تجربه می‌کردند و یا گواهی یکی از دوستان، یا بستگان‌شان را درباره دریافت شفای الهی می‌شنیدند، به سراغ دوستان و آشنایان خود می‌رفتند و آنان را به جلسات شفا می‌کشاندند. از این رو، توسعه کلیسا از طبقات پایین شروع شد. اعضای معمولی، خبرهای خوش شفای الهی را به گوش دیگران می‌رساندند. همین رویه موجب شد که کلیساهای پنطیکاستی و کاریزماتیک، بیشترین رشد را در بسیاری از نقاط دنیا داشته باشند (واکر، ۲۰۱۰، ص ۸۳).

پنطیکاستی‌های سراسر جهان، به‌ویژه آنهایی که در کشورهای جهان سوم زندگی می‌کنند، نقش شفا را همانند خبرهایی خوش برای کسانی که فقیر و مصیبت‌زده هستند، می‌دانند. اوائل قرن بیستم، خبرنگارها و گاهنامه‌های فراوانی بود از هزاران شهادت بر دریافت شفای جسمانی، جن‌گیری‌ها و رهایی از دست اجنه. گرنز مک کلانگ (Grant McClung) می‌گوید: برای پنطیکاستی‌ها، مسئله شفای الهی دروازه‌ای باز به سوی مسیحی‌سازی بوده است (مک کلانگ، ۱۹۸۶، ص ۱۴۶).

در فرهنگ‌های آفریقایی‌ها، متخصص دین یا مرد خدا، بیماران را شفا می‌داد و ارواح شرور و قدرت‌های جادویی را از فرد دور می‌کردند. با ورود پنطیکاستی‌ها به آفریقا و تأکید آنها بر مسئله شفا، مردم بومی در مقابل خود، شاهد دین قدرت‌مندی بودند که توانایی برطرف کردن بسیاری از مشکلات و رفع نیازهای بشری آنها را در خود داشت. از این رو، به دعوت پنطیکاستی‌ها پاسخ مثبت دادند. پنطیکاستی‌ها نیز بدین منظور، خیمه‌ها و کمپین‌های زیادی در سراسر آفریقا برای شفا بر گزار می‌کردند (اندرسون، ۲۰۱۳، ص ۲۱۱).

تحلیلی بر عطایای نیروبخش

در این بخش، به واکاوی و تحلیل عطایای نیروبخش پنطیکاستی، که همان ایمان، کارهای معجزه‌آسا و شفا هستند، پرداخته و نقدهایی بر آنها ارائه می‌شود.

الف. نقد عطیه ایمان

از آنجایی که کتاب مقدس، همه را به ایمان فرا می‌خواند، ایمان به خداوند، مسیح و به حقایقی که در کتاب مقدس آمده و...، از این رو، ایمان عمومی در کتاب مقدس و پایداری در مسیر آن نهی نشده است. اما کتاب مقدس با صراحت بیان می‌کند که عطایا روزی به پایان خواهند رسید (اول قرتیان ۱۳: ۱۰-۸). به علاوه، با مراجعه به تاریخ کلیسای اولیه، درمی‌یابیم که پس از پایان دوران انبیاء، داوران، پادشاهان، و رسولان، و پس از سال هفتاد میلادی، دیگر اثری از این عطایا مشاهده نمی‌شود. البته این نکته به این معنا نیست که در سال‌های پس از قرون اولیه، دیگر ایمانی وجود ندارد و بر فرض وجود، فایده‌ای بر آن بار نمی‌شود، بلکه به عکس. اما عطیه ایمان، به خاطر اینکه کلام خدا کامل شد و عصر عطایا به انتها رسید، دیگر در کار نخواهد بود (دبلیو کلود، ۲۰۱۲b، ص ۲۳). در نتیجه، ایمان و ایمان‌داری همیشه خواهد بود، اما عطیه ایمان، دیگر اعطا نخواهد شد (هاگین، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱).

ب. نقد عطیه کارهای معجزه‌آسا

از نگاه پنطیکاستی‌ها، عطیه کارهای معجزه‌آسا، توانایی خارق‌العاده‌ای است که خداوند به فرد اعطا می‌کند تا مجموعه کارهای معجزه‌آسا انجام دهد. البته معجزات حتماً باید برای غایتی همانند رهایی از خطرات، محافظت، تأیید کلمه و...، صورت بگیرد (گیل، ۱۹۸۸، ص ۱۰۲). باور پنطیکاستی‌ها بر این است که پس از ظهور جنبش پنطیکاستی، عنایت خداوند شامل حال آنها شده و عطایای معجزه‌آسا دوباره پدیدار شدند. اما آیا این نکته، با حقائق کتاب مقدسی تطابق دارد؟ برای فهم این نکته، باید به کتاب مقدس مراجعه کرد.

۱. هشدار کتاب مقدس درباره معجزات غلط آخرالزمان

برخلاف آنچه که پنطیکاستی‌ها می‌پندارند، که وجود عطایا پیش از بازگشت مجدد مسیح، پیشگویی شده است، متون مقدس درباره آمدن جنبشی جدید از عطایای معجزه‌آسا در آخرالزمان سخنی به میان نیاورده‌اند، بلکه به عکس، سخن از ازدادی بزرگ در میان است که در آستانه ظهور به وقوع می‌پیوندد (دوم تیموتائوس ۱۳: ۳). همچنین در کتاب مقدس، نشانه‌ها و شگفتی‌های آخرالزمان فریب‌دهنده توصیف شده است (متی ۲۴: ۲۴؛ دوم تسالونیکیان ۲: ۹-۷؛ مکاشفه ۱۳: ۱۳-۱۴). نکته دیگر درباره معجزه اینکه، واژه «معجزه»، هرگز در کتاب مقدس نیامده است. این همه امروزه بر واژه «معجزه» و انواع معجزات تأکید می‌کنند، اما این واژه هرگز در کتاب مقدس به کار نرفته است. معادل یونانی واژه «معجزه» Thoma است که در کتاب مقدس نیامده است. اما واژه Dunamis، که به معجزه ترجمه می‌گردد، شانزده بار در کتاب مقدس به کار رفته که هیچ‌یک از آنها با یکدیگر مناسبت ندارند (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۵۵).

۲. منجر نشدن معجزات به ایمان

جان ویمبر معتقد است: اگر جهانیان نشانه‌های ببینند، حتماً ایمان خواهند آورد، اما این جمله، کلامی غیر کتاب مقدسی است (دبلیو کلود، ۲۰۱۲ا، ص ۱۷۹). زیرا مسیح گفته است که معجزات این جهانی، هرگز منجر به ایمان نخواهند شد (یوحنا ۶: ۶۶)، بلکه همان گونه که در لوقا آمده است، آنچه موجب ایمان می‌گردد، معجزه نیست، بلکه کتاب مقدس است.

ثروت‌مند گفت: ای پدرم ابراهیم، پس التماس می‌کنم که او را به خانه پدرم بفرستی، تا پنج برادر مرا از وجود این محل رنج و عذاب آگاه سازد، مبدا آنان نیز پس از مرگ به اینجا بیایند! ابراهیم فرمود: موسی و انبیا بارها و بارها ایشان را از این امر آگاه ساخته‌اند. برادرانت می‌توانند به سخنان ایشان توجه کنند. ثروت‌مند جواب داد: نه، ای پدرم ابراهیم! به کلام ایشان توجهی ندارند. اما اگر کسی از مردگان نزد ایشان برود، یقیناً از گناهانشان توبه خواهند کرد. ابراهیم فرمود: اگر به سخنان موسی و انبیا توجهی ندارند، حتی اگر کسی از مردگان هم نزد ایشان برود، به سخنان او توجه نخواهند کرد و به راه راست هدایت نخواهند شد (لوقا ۱۶: ۲۷-۳۱).

۳. عطایای معجزه‌آسای پنتیکاستی، مخالف غایت کتاب مقدس

مطالعه دقیق متون مقدس مشخص می‌سازد که عطایای معجزه‌آسا، برای اثبات کلمه خدا آمده‌اند (بایکل، ۲۰۰۸، ص ۱۱۱؛ مک‌آرتور، ۱۹۹۳، ص ۷۰). در زمان موسی، معجزاتی برای اثبات ادعای نبوت موسی و نیز تحقق اهداف خداوند برای قوم بنی‌اسرائیل استفاده شد. در زمان مسیح نیز معجزات، ماشیح بودن او را اثبات می‌کرد (دیویس، ۲۰۱۳). هنگامی که مسیح برای غیرمؤمنان یهودی، از او درخواست معجزه می‌کردند، معجزه‌ای نشان می‌داد و به روشنی هدف خود از انجام معجزات را گفته است: «برای آن که ثابت می‌کند که خدا مرا فرستاده است».

در انجیل یوحنا نقل شده که مسیح به یهودیان گفته است: «اگر معجزه نمی‌کنم، به من ایمان نیاورید، ولی اگر می‌کنم و باز نمی‌توانید به خود من ایمان بیاورید، لاقلاً به معجزاتم ایمان آورید تا بدانید که «پدر» در وجود من است و من در وجود او هستم» (یوحنا ۱۰: ۳۸).

مسیح به حواریون گفته است که معجزات او، الوهیت او را اثبات می‌کند: «فقط ایمان داشته باش که من در خدای پدر هستم و او در من است؛ و گرنه به خاطر این معجزات بزرگ که از من دیده‌ای، به من ایمان آور» (یوحنا ۱۴: ۱۱). کارهای مسیح اثبات می‌کند که او ماشیح بوده است: «شاگردان عیسی معجزات بسیاری از او دیدند که در این کتاب نوشته نشده است. ولی همین مقدار نوشته شد تا ایمان آورید که عیسی، همان مسیح و فرزند خداست و با ایمان به او، زندگی جاوید بیابید» (یوحنا ۴۰: ۳۰-۳۱).

همچنین معجزات اثبات می‌کنند که حواریون، منتخبانی بودند که مسیح آنها را برای وظیفه کشیشی و هدایت مردم انتخاب نمود. برای مثال، پولس، انجام معجزات را دلیلی بر رسول بودن خود می‌داند.

زمانی که با شما بودم و با صبر و شکیبایی، خدا را خدمت می‌کردم، او توسط من معجزات و کارهای شگفت‌آور بسیاری در میان شما انجام داد. همین معجزات، دلیل و گواه هستند بر اینکه من رسول و فرستاده خدا می‌باشم (دوم قرنتیان ۱۲: ۱۲).

در این باره در رساله به عبرانیان نیز آمده است:

چگونه امکان دارد که ما از مجازات بگریزیم، اگر نسبت به چنین نجات عظیمی بی‌اعتنا باشیم؟ زیرا این مژده را ابتدا عیسی‌ای خداوند اعلام نمود، و بعد کسانی که آن را از دهان او شنیدند، آن را برای ما تأیید کردند. خدا نیز با علامات، کارهای شگفت‌انگیز، معجزات گوناگون و عطایایی که روح‌القدس مطابق اراده خود می‌بخشد، صحت کلام ایشان را ثابت نمود (عبرانیان ۲: ۳-۴).

بنابراین، اینکه پنطیکاستی‌ها غایت عطایای معجزه‌آسا را اموری مانند محافظت، تأیید کلمه و ... می‌دانند، با هدفی که در کتاب مقدس درباره معجزات آمده، سازگاری ندارد.

۴. بیهوده بودن جست‌وجوی معجزات

همان‌گونه که در انجیل متی آمده است:

روزی علمای دین یهود، که عده‌ای فریسی نیز در میان‌شان بودند، نزد عیسی آمدند و از او معجزه‌ای خواستند تا ثابت کند که مسیح موعود است. اما عیسی به ایشان جواب داد: «فقط مردم بدکار و بی‌ایمان طالب معجزات بیشتر می‌باشند. اما معجزه دیگری به شما نشان داده نمی‌شود مگر معجزه یونس نبی؛ زیرا همان‌طور که یونس سه شبانه روز در شکم آن ماهی بزرگ ماند، من نیز سه شبانه روز در دل زمین خواهم ماند (متی ۱۲: ۳۸-۴۰).

مطمئناً در جست‌وجوی نشانه‌ها بودن، موجب رضایت الهی نیست؛ چراکه یک نشانه کافی است و آن همان مرگ، دفن و بازگشت مجدد مسیح است که برای همه مردم بزرگ‌ترین نشانه بوده است: «از این رو مسیحی نباید خود را درگیر نشانه‌ها، شگفتی‌ها و معجزات کند (اچ‌پل، ۲۰۰۱، ص ۵۴)؛ زیرا تنها به‌واسطه انجیل و کار مسیح روی صلیب، نجات برای تمام ایمان‌داران حاصل می‌گردد» (اول قرتیان ۱: ۲۴؛ رومیان ۱: ۱۶).

در مقام جمع‌بندی در این بخش، باید گفت: علاوه بر اینکه کتاب مقدس از آمدن معجزات غلط در آخرالزمان هشدار می‌دهد، در جست‌وجوی نشانه‌ها بودن را نیز موجب رضای الهی نمی‌داند. به علاوه، هدف از آمدن معجزات در عصر مسیح و رسولان با اهداف پنطیکاستی‌ها نیز در تناقض است. از این رو، می‌توان گفت: معجزاتی که پنطیکاستی‌ها آن را مطرح می‌کنند، قطعاً مبنای کتاب مقدسی ندارد.

ج. نقد عطیه شفابخشی

از نگاه پنطیکاستی‌ها، شفا شامل کفار شده مسیح می‌گردد. از این رو، شفای الهی بخشی از فرآیند نجات محسوب می‌گردد (واکر، ۱۹۹۱، ص ۲۶). برای دریافت شفا هم باید به دعا و عبادت پرداخت و هم از مجموعه‌ای از اعمال همانند دست‌گذاردن روی سر بیمار و مانند آن، بهره جست. از آنجا که هم روح و هم جسم انسان دچار بیماری می‌گردد، نیازمند دریافت شفای روحانی و جسمانی بوده، می‌توان به جلسات شفا‌درمانی مراجعه کرد. پس از دریافت و یا مشاهده یک شفاگیری، به سراغ سایرین رفته، از آنها برای حضور در جلسات پنطیکاستی دعوت به‌عمل آورد (واکر، ۲۰۱۰، ص ۸۳). در نتیجه، از نگاه پنطیکاستی‌ها شفا‌دهی از قدرتمندترین ابزارها و دروازه‌های باز به سوی مسیحی

سازی قلمداد می‌گردد. اما آیا این دیدگاه پنطیکاستی، مورد تأیید کتاب مقدس نیز هست؟ آیا توانایی پنطیکاستی‌ها در شفادهی قابل اثبات است؟

۱. اهداف شفای مسیح و حواریون مخالف با اهداف شفای پنطیکاستی

در میان پنطیکاستی‌ها، این نکته آموزش داده می‌شود که شفاهایی که توسط مسیح انجام می‌گرفت، بدین منظور بود تا سایر مسیحیان در چگونه شفا دادن از او تبعیت کنند. در حالی که این ادعا نادرست است و هدف اصلی شفاهای مسیح را نادیده می‌گیرد؛ زیرا شفا دادن او نشانه‌ای بود مبنی بر اینکه او ماشیح، منجی و فرزند خداست. شفا دادن مسیح، اعتبار مسیح بودن او را اثبات می‌کرد. این نکته به روشنی در کتاب مقدس آمده است: شاگردان عیسی معجزات بسیاری از او دیدند که در این کتاب نوشته نشده است. ولی همین مقدار نوشته شد تا ایمان آورید که عیسی، همان مسیح و فرزند خداست و با ایمان به او، زندگی جاوید بیابید» (یوحنا ۲۰: ۳۰-۳۱).

در این مورد، همچنین می‌توان به آیاتی دیگر از کتاب مقدس اشاره کرد (یوحنا ۵: ۳۶؛ ۱۰: ۳۷-۳۸؛ ۱۰: ۳۵؛ ۱۴: ۱۱؛ ۱۵: ۲۴). این آیات، بی‌شک هدف از معجزات مسیح را مشخص می‌سازد. و اینکه هیچ کسی قبل و بعد از مسیح به هیچ وجه قادر نیست شفاهایی را که او منتسب است، انجام دهد؛ چراکه او هرگز در شفاهایی که انجام می‌داد، با شکست مواجه نشد. هرگز. امروز چه کسی می‌تواند این ادعا را مطرح کند؟ (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۱۸).

افرادی که می‌خواهند شفا را برای خودشان اثبات کنند، به یوحنا استناد می‌کنند: «اینکه می‌گویم عین حقیقت است: هر که به من ایمان بیاورد، می‌تواند همان کارهایی را بکند که من کرده‌ام و حتی بزرگ‌تر از این‌ها نیز بکند، چون من نزد "پدرم" باز می‌گردم» (یوحنا ۱۴: ۱۲).

با دقت در فحوای آیه، به سادگی می‌توان به دست‌آورد که ظاهراً این آیه، برای حواریون بوده است، تا وظیفه خود را به اتمام برسانند. حقیقت این است که از زمان رسولان به این سو، مسیحیان قادر نبودند تا معجزات بزرگ خلق کنند. این موضوع حقیقت دارد که در طول تاریخ عطایای نشانه‌ای از زمان حواریون متوقف شده‌اند و دیگر شاهد آن نبوده‌ایم. از این رو، می‌توان گفت: عمل شفای رسولان نیز منحصر به فرد بوده است و نشانه رسمیت دادن و اعتبار عمل آنها قلمداد می‌شده است. در این باره کتاب مقدس می‌گوید:

زمانی که با شما بودم و با صبر و شکیبایی، خدا را خدمت می‌کردم، او توسط من معجزات و کارهای شگفت‌آور بسیاری در میان شما انجام داد. همین معجزات، دلیل و گواه هستند بر اینکه من رسول و فرستاده خدا می‌باشم (دوم قرنتیان ۱۲: ۱۲).

در ضمن، در اثر معجزات زیادی که توسط رسولان به عمل می‌آمد، در دل همه ترسی توأم با احترام نسبت به خدا ایجاد شده بود (اعمال رسولان ۲: ۴۳).

از آن پس مردم جرأت نمی‌کردند به رسولان نزدیک شوند، تا جایی که مردم بیماران خود را بر روی تخت و تشک به کوچه‌ها می‌آوردند تا وقتی پطرس از آنجا رد می‌شود، اقبالاً سایه او بر بعضی از ایشان بیفتد! (اعمال رسولان ۵: ۱۲ و ۱۵).

بطوری که هرگاه دستمال یا تکه‌ای از لباس او را روی اشخاص بیمار می‌گذاشتند، شفا می‌یافتند و ارواح ناپاک از وجودشان بیرون می‌رفتند (اعمال ۱۹: ۱۲).

۲. همیشگی نبودن شفا

اگر شفای جسمانی، به عنوان میراث قدیسان در زندگی این دنیایی باشد، باید مقداری از آن را در کلیسای اولیه ببینیم. مشکل اینجاست که عهد جدید مواردی را نشان می‌دهد که در آن، خداوند مسیحیان را از بیماری‌هایشان شفا نداد (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۲۲).

همان گونه که در اول تیموتائوس آمده است: «خوبست که بجز آب، گاهی نیز برای ناراحتی معده‌ات، کمی شراب بنوشی، زیرا اغلب بیمار می‌شوی» (تیموتائوس ۵: ۲۳).

در اینجا پولس، برای نجات از شکم درد فرد، به او می‌گوید: مقداری شراب بنوشد. ولی خدا به صورت خارق‌العاده و برای همیشه او را شفا نداد. در دوم تیموتائوس ۴: ۲۰ نیز ماجرای شبیه این وجود دارد. همچنین، در مورد خود پولس در دوم قرنتیان آمده است:

اما برای آنکه از این مکاشفات خارق‌العاده و مشاهدات روحانی، احساس غرور به من دست ندهد، خدا اجازه داد که عارضه‌ای همچون خار در بدنم به‌وجود آید. او اجازه داد فرستاده شیطان مرا رنج دهد. بدین‌وسيله، مانع غرور من گردد. سه بار به خداوند التماس کردم که مرا از آن رهایی دهد. اما او هر بار خواهش مرا رد کرد و فرمود: «من با تو هستم و همین تو را کافی است؛ زیرا قدرت من در ضعف تو بهتر نمایان می‌شود!» پس حال با شادی به ضعف‌های خود می‌یالم. شادم از اینکه زندگی‌ام قدرت مسیح را نمایان می‌سازد، و نه توانایی‌ها و استعدادهای خودم را. پس، از داشتن آن "خار" خوشحالم؛ از اهانت‌ها، سختی‌ها، جفاها و مشکلات نیز شادم؛ چون می‌دانم که همه این‌ها موجب جلال مسیح می‌شود؛ زیرا وقتی ضعیفم، آن‌گاه توانا هستم؛ هر چه کمتر داشته باشم، بیشتر به خدا متکی خواهم بود (دوم قرنتیان ۱۲: ۷-۱۰).

این نکته، نمونه کاملی برای مسیحیان امروز است. باید برای خلاصی از دست دردها و شفا یافتن دست به دعا برداشت، باید در مقابل اراده او سر تعظیم فرود آورد و پذیرفت که رهایی از بیماری در دست توانای اوست.

۳. شفا دهندگان عاجز از درمان خود

دورویی در این جنبش، شگفت‌آور است. شفا دهندگان تعلیم می‌دهند که شفا وعده داده شده بواسطه کفاره و همیشه اراده خدا بر این بوده تا مسیحیان از کمال تندرستی لذت ببرند. اما خود این رهبران، از این تندرستی لذت نمی‌برند (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۲۳).

برای مثال، چارلز و فرانسویس هانتز تعلیم می‌دادند که سلامتی و تندرستی در زندگی مسیحیان تضمین شده است. در حالی که هر دوی آنها از عینک استفاده می‌کردند. کچل بودند و حتی یکی از آنها، از کلاه گیس استفاده می‌کرد. او دچار کوررنگی شده بود. خودش می‌گفت: من با وجود تمام افراد شفا دهنده، نمی‌توانم از این مشکل

خلاص شوم. از این رو، او به یک مرکز پزشکی رفت. او از خودش می پرسد: چگونه است منی که کتاب *چگونه بیمار را شفا دهیم؟* را نوشتم، به دکتر مراجعه می کنم؟ (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۲۲؛ همو، ۲۰۱۲a، ص ۱۴۲).

فرانسیس هاتر درباره شفا می گوید: «کتاب مقدس می گوید: هر کس که مؤمن باشد و دستانش را بر سر دیگری قرار دهد، او شفا خواهد یافت. در حالی که خود این افراد دچار مشکلات جسمی زیادی هستند. مثال های زیادی از این گونه شفا دهنده ها وجود دارد که خود دچار عارضه های جسمی هستند و از آن طرف برای شفای دیگران تلاش می کنند» (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۲۴).

۴. شفا دهنده گان عاجز از شفای دیگران

شفا دهنده های امروزی، نمی توانند نه مانند مسیح و نه مانند حواریون، شفا بخشند. البته به این معنا نیست که خداوند قادر بر شفا دادن نیست، بلکه به عکس، هر که با ایمان خالص رو به سوی خدا آورد، خداوند او را شفا خواهد داد (دبلیو کلود، ۲۰۱۲c، ص ۱۱۰؛ اف. استیتزینگر، ۲۰۰۳). اما دیگر چیزی به نام عطیه شفا وجود ندارد. به علاوه، هیچ تضمینی مبنی بر اینکه به واسطه کفار شدن مسیح، باید همه بیماران و کسانی که دچار نوعی عارضه جسمی و یا روحی اند شفا بگیرند، وجود ندارد. اخبار بسیاری از شفا دهنده های امروزی وجود دارد که نشان می دهد آنها، در کارهایشان موفق نبوده اند. برای مثال، به چند نمونه اشاره می شود:

یکی از نزدیکان *ویلیام برنهام*، کسی که به عنوان یکی از پدران جنبش و از مصلحان از او یاد می کنند، درباره شفاهای او می گوید: برخی از افرادی که او ادعا کرده آنها را از بیماری شفا داده، پس از مدتی، در اثر همان بیماری از دنیا رفتند (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۳۸-۲۶).

ایمی سمپل مکفرسن، یکی دیگر از این افراد است. افراد زیادی به جلسات او می آمدند، اما نومید بر می گشتند. مکفرسن و حامیان وی تأکید می کردند که در نشست های او شفاهایی اتفاق افتاده است، اما بسیاری از افرادی که به نشست های او می آمدند، نیاز به کمک نداشتند. افرادی نیز گریه کنان و نومیدانه بر می گشتند. *دانیل اپستین* می گوید: بیشتر بیمارانی که به سراغ او می رفتند، مشکلاتی همچون سردرد، و مشکلات سیستم ایمنی داشتند. ولی او هرگز نتوانست مرده ای را نجات دهد، یا کسی را که مشکلی در یکی از اندام داخلی بدنش داشت، شفا دهد (دبلیو کلود، ۱۹۹۸، ص ۳۳-۳۴).

۵. اعمال فریبنده و افراطی در نشست های شفا دهی

افراد بسیاری از نقاط مختلف، خود را به نشست های شفا می رسانند تا با شرکت در جلسه و دریافت عطیه شفا، از درد و بیماری خود شفا یابند. بسیاری از این افراد، دچار انواع مختلفی از بیماری ها بودند که عموماً هزینه های بسیاری برای آن کرده بودند. از این رو، بیشتر این بیماران دچار نومیدی و یأس می شدند. وقتی خبر برگزاری نشست های شفا به گوش آنان می رسید، خوشحال شده و به امید اینکه برای دقایقی هم که شده، آسودگی از درد را تجربه کنند، به این نشست ها کشانده می شدند (اچ. پل، ۲۰۰۱، ص ۷۷).

شفادهنده‌ها پس از آنکه برای بیمار دعا می‌خواندند و بر سر او دست می‌گذاشتند، به او می‌گفتند: شفا یافته‌ای، و باید به این مسئله ایمان داشته باشی. تا چند روز هنوز بدن تو مشغول به ترمیم و زودن آثار بیماری است. پس از این، چند روز دیگر اثری از این بیماری در تو مشاهده نخواهد شد. پس از سپری شدن این چند روز، و با خروج گروه شفادهنده از شهر، و عدم مشاهده آثار بهبودی، شخص بیمار به سادگی متوجه می‌شد که فردی بی‌ایمان است. از این رو، در برخی موارد فرد دست به خودکشی می‌زد و یا دیگر به درمان ادامه نمی‌داد، و یا درمان دیگر برای او فایده‌ای نداشت، و یا از دنیا می‌رفت. در نتیجه، برخی از این افراد، ایمانشان به مسیح را رها می‌کردند (اچ. پل، ۲۰۰۱، ص ۷۷-۸۷؛ دلبو کلود، ۱۹۹۸، ص ۲۶).

با اشاره به برخی از حقائق درباره این گونه نشست‌ها، می‌توان فریبنده بودن این گونه شفادهنده‌ها را اثبات کرد:

۱. این شفادهنده‌ها، هرگز نتوانستند کسی را که دچار یک بیماری جدی، همانند سرطان، ایدز، فلج پا و... بود، شفا دهند. به نظر می‌رسد، برخی از این شفادهنده‌ها تخصص پزشکی داشته و یا از قبل، برخی از نکات علم پزشکی را آموزش دیده بودند (اچ. پل، ۲۰۰۱، ص ۸۴).

۲. در برخی از این جلسات، پیش از اینکه شفا دهنده‌ها وارد جلسات شفا شوند، پرسش‌نامه‌های فردی به مردم داده بودند و افراد مشخصات خود را در آن یادداشت می‌کردند. پس از ساعتی، شفادهنده می‌آمد و در کمال ناباوری افراد، آنها را به حضور می‌طلبید و با ذکر مشخصات دقیق افراد و نوع بیماری آنها، هیجان خاصی در آنها ایجاد می‌کرد. همین نکته موجب می‌شد تا افراد به قدرت شفادهی او ایمان آورده و در لحظه‌ای که شفادهنده به او می‌گفت: شفا یافته‌ای، او با صدای بلند آن را تأیید می‌کرد. ولی پس از جلسه، دوباره آثار همان بیماری در او پدیدار می‌شد (<https://www.youtube.com/watch?v=iuP5uOI7Xwc>).

۳. در برخی موارد، شفادهنده وقتی فرد بیمار را به حضور می‌طلبد، از او می‌خواهد تا چشمانش را ببندد و به دعای او گوش کند. در حین دعا، شفا دهنده، به یکباره ضربه‌ای به بدن بیمار وارد می‌کند. همین مسئله موجب ترشح آدرنالین در بدن او می‌شود. گرمای خاصی در بدن بیمار به وجود می‌آید، به گونه‌ای که در آن لحظه، هیچ گونه دردی را در بدن خود احساس نمی‌کند. در این لحظه، شفادهنده از فرد می‌خواهد تا شفا یافتنش را به جمع اعلان کند. او چون دیگر آثار بیماری را احساس نمی‌کند، به سرعت اعتراف می‌کند که خوب شده است. اما بعد از جلسه دوباره درد برمی‌گردد.

۴. هیچ‌گاه پس از پایان جلسات شفا، شفادهنده‌ها پاسخ‌گوی حقه‌بازی‌های خود نبوده‌اند. آنها همیشه مردم را متهم می‌کنند که شما ایمان‌تان را از دست داده‌اید و گرنه در همان جلسه شفا یافته‌اید و خود بدان اعتراف نموده‌اید. از این رو، شفادهنده‌ها غالباً پس از جلسات شفا، یا به سرعت آن منطقه و شهر را ترک می‌کنند و یا مردم را متهم به بی‌ایمانی می‌کنند. تعدادی از این شفادهنده‌ها، که متهم به شیادی و فریب‌کاری از مردم بوده‌اند، توسط پلیس دستگیر شده و به زندان افتاده‌اند.

از این رو، نه تنها اهداف شفاهای پنطیکاستی‌ها، با شفا دادن‌های مسیح و رسولان یکسان نیست، بلکه حتی آنها نتوانسته‌اند تمایز میان شفا دهنده‌های واقعی از غیر واقعی را مشخص سازند. شفا دهنده‌هایی که از شفای خود نیز عاجزند. در نتیجه، شفاهای پنطیکاستی را نمی‌توان کتاب مقدسی دانست.

نتیجه‌گیری

هر چند عطایای نیروبخشی در کتاب مقدس آمده است، اما به دلائلی چند، نمی‌توان برداشت امروزی پنطیکاستی‌ها از این عطایا و استفاده ابزاری از آنها در امر تبشیر را موافق آیات کتاب مقدس دانست؛ زیرا از نگاه کتاب مقدس، عطایا مربوط به عصر حضور مسیح و رسولان بوده است. از این رو، درست است که کتاب مقدس، همه را به ایمانی عمومی فرا می‌خواند، اما عصر عطیه ایمان به سر آمده است. از سوی دیگر، عطیه کارهای معجزه‌آسا با اشکالاتی مواجه است.

۱. کتاب مقدس هشدار می‌دهد که در آخرالزمان، معجزات دروغین فراوانی به وجود می‌آیند.

۲. مسیح هشدار داده است که معجزات این جهانی منجر به ایمان نخواهند شد.

۳. معجزاتی که از مسیح صادر می‌شود، مسیح بودن وی را اثبات می‌کند. حواریون نیز با هدف مشابهی اقدام به انجام معجزه‌های می‌نمودند.

۴. مهم‌تر اینکه، نجات همه مسیحیان با عمل مسیح (مرگ، دفن، بازگشت) کامل شد. از این رو، دیگر نیازی به جست‌وجوی نشانه‌هایی همچون معجزات نیست.

از سوی دیگر، هر چند خداوند توانایی شفابخشی در هر زمانی را داراست، اما عطیه شفابخشی که پنطیکاستی‌ها مطرح می‌کنند نیز با اشکالاتی مواجه است:

۱. مسیح و حواریون با شفابخشی به دنبال اثبات حقایق خود بودند.

۲. شفابخشی همیشه صورت نمی‌گرفت؛ زیرا مواردی در کتاب مقدس آمده که نشان می‌دهد با تجویز دارو نیز می‌توان به سلامتی دست یافت.

۳. شفا دهنده‌گان پنطیکاستی‌ای که ادعای شفابخشی داشتند، خود به امراض مبتلا بودند که نمی‌توانستند، از آنها رهایی یابند.

۴. اسنادی وجود دارد که شفابخشی پنطیکاستی‌ها را ناکارآمد معرفی می‌کند.

۵. استفاده از برخی روش‌های غیر کتاب مقدسی در شفابخشی، فریبکار بودن کسانی را که ادعای شفابخشی داشته‌اند، اثبات می‌کند.

با توجه به این نکات می‌توان گفت جنبشی که در آخرالزمان با عنوان «جنبش پنطیکاستی» شکل گرفته است و روزه‌روز در حال فربه‌تر شدن در میان کشورهای جهان سوم است، با بر ملا شدن چهره واقعی خود، در مدتی نه چندان دور، جایگاه خود را از دست خواهد داد.

- A. F., Los Angeles, volume 1, No. 1, September 1906, p. 2. Accessed 2015/11/4
- Allen Anderson, 2005, "Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8, No. 1, p. 29-47.
- , 2004, "Structures and Patterns in Pentecostal Mission", *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 32, No. 2, p. 233-249.
- , 2013, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press.
- Bickle, Mike, 2008, *Growing in the Prophetic*, Charisma Media.
- Davis, William, 2013, *Why I am no longer a Pentecostal* 3, Seek Old Path, Vol 24, No 6, p. 57-64
- F. Stitzinger, James, 2003, Cessationism, "The Gigs Of Healings", *And Divine Healing, The Master's Seminary Journal*, 14/2, p. 263-286
- Gill, Joice & A. L., 1988, *Supernatural Living Through the Gifts of the Holy Spirit*, Lockman Foundation and Zondervan Publishing House.
- H. Pohl, Alfred, 2001, *17 Reasons Why I Left The Tongues Movement*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- Hackett, Conrad, Brian Grim, Marcin Stonawski, Vegard Skirbekk, and Michaela Potančoková. 2012, *The Global Religious Landscape*, Paper presented at the Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. Washington DC.
- Hagin, Kenneth E., 1991, *The Holy Spirit and His Gifts*, Faith Library Publications.
- Jambrek, Stanko, 2016, "Unity and Fellowship of Christians from a Pentecostal Perspective, *Kairos: Evangelical Journal of Theology* 2, No. 1, p. 61-78.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, 2001, "Evangelization, Proselytism, and Common Witness: Roman Catholic—Pentecostal Dialogue on Mission, 1990–1997" *International Bulletin of Missionary Research* 25, No. 1, p. 16-22.
- MacArthur, John. 1993, *Charismatic Chaos*, Harper Collins.
- McClung, L Grant, 1986, *Azusa Street and Beyond: Pentecostal Missions and Church Growth in the Twentieth Century*, Bridge Logos Pub.
- Miller, Denzil R, 2005, *Empowered for Global Mission: A Missionary Look at the Book of Acts*, Life Publishers International USA.
- Rausch, Thomas P, 2010, "Catholics and Pentecostals: Troubled History, New Initiatives. " *Theological Studies* 71, No. 4, p. 926-50.
- Robson, Robert Brian. 2012, *The Temple, the Spirit and the People of the Presence of God: Examining Critical Options for a Pentecostal Ecclesiology*, University of St. Michael's College.
- Smith, Brian H, 1998, *Religious Politics in Latin America*, Pentecostal Vs. Catholic. Notre Dame UP.
- Tan, Peter, 2008, *The Gifts of the Holy Spirit*, Australia: Peter Tan Evangelism.
- W. Cloud, David, 2012a, *Charismatic Confusion*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- , 1998, *Is Healing in the Atonement*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- , 2012b, *Tongues Speaking*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- , 2012c, *The Seven Churches of Revelation Then and Now*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- Walker, Daniel Okyere, 2010, *The Pentecost Fire Is Burning: Models of Mission Activities in the Church of Pentecost*, University of Birmingham.
- Walker, Paul. 1991, "Holy Spirit Gifts and Power. " *Spirit filled life Bible*: 2018-26.
- Warrington, Keith, 2009, *Cracked or Broken: Pentecostal Unity*, EPCRA Conference, OCMS Oxford. <https://www.youtube.com>

بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی

smbb_110@yahoo.com
newaref4@gmail.com
r.dehghan88@yahoo.com

کسب سید مرتضی میرتبار / دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب
الیاس عارف زاده / استادیار دانشکده ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب
رحیم دهقان / استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی
دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۸

چکیده

گریگوری پالاماس، الاهدانان عارف مسلک بیزانسی، بنیانگذار آرامش گرای نوین است که تأثیر زیادی بر شیوه زندگی رهبانی، در سنت شرقی داشته است. آثار او نشان دهنده پویایی و نظام‌مندی مسیحیت ارتدوکس شرقی است. با وجود این، بیشتر شهرت پالاماس، در سبک رهبانیت اوست که شدیداً تحت تأثیر هسیکاست می‌باشد. از ویژگی‌های رهبانی او می‌توان از سکوت و دعا، ناسازگاری رهبانیت با علوم، مبارزه با وسوسه‌های شیطان، قلب به عنوان اداره کننده انسان و جایگزین صحرا، شر نبودن جسم و خداگونگی نام برد. برخوردی دوگانه‌ای با اندیشه‌های او صورت گرفته است. از این‌رو، برخی او را بدعت‌گذار دانسته، و برخی قائلند که الاهیاتش کاملاً ریشه در گذشته دارد. نقدهای متعددی به مکتب پالاماس وارد است. از جمله آن پیروی مطلق از مکتب هسیکاست، ناشناخته بودن خدا جز برای راهبان، عدم بهره‌مندی راهبان از دانش، کنترل انسان به وسیله قلب نه عقل و ... این مقاله سعی دارد با معیار قرار دادن کتاب مقدس و سنت الاهیات رهبانی مسیحی، به تحلیل و نقد مکتب پالاماس بپردازد.

کلیدواژه‌ها: گریگوری پالاماس، مسیحیت شرقی، رهبانیت، الاهیات، هسیکاست.

یکی از الاهی‌دانان عارف مسلک بیزانسی، گریگوری پالاماس (Gregory Palams) است که از شهرت بالایی در سنت شرقی برخوردار است (هانتز، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۶۵). از وی به عنوان قدرتمندترین مدافع هسیکاسم (Hesychnasm) یاد می‌شود که تأثیر بسیاری بر شیوه زندگی رهبانی در سنت شرقی داشته است (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۵). آثار وی بیانگر پویایی الاهیات ارتدوکس است. و به اعتقاد برخی، الاهیات پالاماس، دارای دو ویژگی ممتاز است که آن را از سایر الاهیات دورانش جدا می‌سازد: الف. تنها، بازگو کننده روش آباء گذشته نبود. ب. بازگو کننده الاهیات یا عمل معنوی خود نبود (کریوشین، ۱۹۵۴، ص ۴۸).

تلاش‌های او در حوزه الاهیات سنت شرق موجب نظام‌مند شدن الاهیات ارتدوکس شده است. پالاماس، دارای سبک خاصی در الاهیات سنت شرقی می‌باشد. همین مسئله موجب شده که بررسی زندگی و آراء وی در سنت شرقی، ضروری و مهم گردد (میندورف، ۱۹۹۸، ص ۲۸). با این وجود، برخی مدعی هستند که وی را نباید الاهی‌دان دانست؛ چرا که او تنها مفسر و مروج افکار و سایر مکاتب مسیحی بوده است. از سوی دیگر، برخی وی را راهبی بزرگ و دارای مکتبی معتبر در رهبانیت دانسته، مبانی مختلفی از وی ارائه می‌دهند. این مقاله، تلاش دارد علاوه بر بررسی زندگی و افکار پالاماس، به این سؤال پاسخ دهد که آیا می‌توان او را صاحب مکتب مستقلی، در حوزه سنت شرقی، به ویژه در الاهیات رهبانی دانست؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، چه تحلیل‌ها و انتقاداتی به الاهیات وی وارد است. چه بدعت‌هایی از سوی مکتب وی، وارد رهبانیت مسیحی در حوزه شرق گردیده است؟ روشن است که درباره جریان رهبانیت، مقالات متعددی به نگارش درآمده است، اما تاکنون تحقیق نظام‌مندی در خصوص مکاتب رهبانی شرقی، به ویژه مکتب پالاماس به زبان فارسی انجام نشده است.

۱. گریگوری پالاماس و چگونگی ورود او به رهبانیت

آشنایی با پالاماس

گریگوری پالاماس، در سال ۱۲۹۶ میلادی در ترکیه متولد و در دانشگاه مرتبط با امپراتوری قسطنطنیه، به تحصیلات علوم انسانی پرداخت. وی از لحاظ عرفانی شدیداً تحت تأثیر رئیس کاهنان فیلادلفیا بود. همین مسئله موجب شد که به رهبانیت و زندگی رهبانی روی آورد (هانتز، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۶۵). وی همراه برادران خود، حدود سال ۱۳۱۶ وارد صومعه‌ای در کوه آتوس (Athos) در شبه جزیره آکت (Acte) در شمال یونان شد (پاداکیس، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۹۸۸). همچنین، مادرش «کیل» (Kale or Kallone) و دو خواهرش «اپیکاریس» (Epicharis) و «تئودوت» (Theodote) را به صومعه‌ای در قسطنطنیه منتقل نمود. پالاماس در آنجا تحت تعلیم مکتب هسیکاست قرار گرفت و در امر دعا به سرعت پیشرفت کرد. به علت هجوم ترک‌ها به یونان در سال ۱۳۲۵، وی مجبور شد مدتی صومعه کوه آتوس را ترک کند (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). در سال ۱۳۲۶ میلادی، به بندر تسالونیکا (نام کهن بندر سالونیک در شمال یونان) مهاجرت کرد و در آنجا به عنوان کشیش مشغول به کار شد. سپس به کوهی در نزدیکی بروآ (Beroea)، نقل مکان نمود و پنج

سال در آنجا، بر مبنای مکتب هسیکاست خلوت‌گزید(میندورف، ۱۹۹۸، ص ۳۴-۳۸). وی براساس مکتب هسیکاست، پنج روز هفته را در سکوت و تنهایی به سر می‌برد. در سال ۱۳۳۱ میلادی، پس از خروج ترک‌ها و برگشت آرامش به یونان، او به آتوس بازگشت و زندگی رهبانی را در آنجا ادامه داد(هاتر، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۶۵). برخی زندگی رهبانی پالاماس را متأثر از گریگوری سینیایی می‌دانند که پس از مناقشات متعددی، در نهایت به عنوان یکی از بزرگان کلیسا شناخته شده است(کانوموس، ۲۰۰۵، ص ۵۱).

پالاماس، از سال ۱۳۳۰ به بعد، با کشیشی به نام بارلام/اهل کالابری(۱۲۹۰-۱۳۵۰)، که در جنوب ایتالیا زندگی می‌کرد و به شدت مخالف هسیکاسم‌ها بود، وارد مناقشه‌ای جدی گردید(لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). او با رد افکار بارلام، به ترویج و دفاع از افکار خود پرداخت و در نهایت، آموزه‌های درباره‌ی ذات و نیروهای خدا ارائه داد که در سه شورای تشکیل شده در قسطنطنیه، یعنی شوراها ۱۳۵۱، ۱۳۴۷ و ۱۳۴۱ م، مورد تأیید قرار گرفت. پالاماس، در سال ۱۳۵۹ در اثر از کار افتادگی روده درگذشت(هاتر، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۶۶).

چند سال پس از مرگ وی، افکار او مورد پذیرش علمای کاتولیک قرار گرفت؛ به ویژه دیدگاه وی در راه رسیدن به خدا، نزد عرفان کاتولیک پذیرفته شد(جی. کریستنسن، ۲۰۰۷، ص ۲۴۳). در واقع تعالیم پالاماس، نگاه جدیدی به الاهیات سنتی بود که به بسیاری از چالش‌های تازه در مورد سنت ارتدوکس پاسخ می‌دهد(ورتولوماتوس، ۲۰۱۱، ص ۴). آثار متعددی از او در دنیای مسیحی وجود دارد که مهم‌ترین آن، رساله‌ای است در سه بخش، درباره‌ی تحصیل حکمت، درباره‌ی دعا، درباره‌ی نور معرفت که هر سه بخش، در سه قسمت نوشته شده است. از این‌رو، اثر مزبور را به نام سه‌گانه نیز می‌شناسند(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۶). پالاماس، مخالف سرسخت هلنیسم بوده و در کتاب الیهاتی نخست خود، در این باره فراوان سخن گفته است(میندورف، ۱۹۹۸، ص ۱۱۶). و شاید همین مسئله یکی از مهم‌ترین دلایل گرایش او به عرفان و زندگی رهبانی و گرایش به مکتب هسیکاست بوده است.

پالاماس بزرگترین حامی مکتب هسیکاست

گریگوری پالاماس را به عنوان بزرگ‌ترین حامی هسیکاسم می‌دانند. حمایت وی از مکتب آرامش‌گرای، به حدی بود که این مکتب را پالامایسم می‌گویند. پیروان مکتب آرامش‌گری، امید دارند که به قابلیت و تمرکزی که عیسی مسیح در دعا، برای رسیدن به آرامش روحی و اتحاد با خداوند بیان داشته، دست یابند(مورفی، ۲۰۰۲، ج ۶، ص ۸۱۱). واژه «هسیکاسم»(Hesychasm)(سکینه) از ریشه یونانی «συχία» یا «Hesychia»، به معنای آرامش، سکون، آرامی، سکوت است. کلمه یونانی «συχάζω»، به معنای آرامش اختیار کردن توسط کسانی که آرامش‌گرا هستند، به کار رفته است(کن، ۱۹۹۹، ص ۳۹۶). واژه «Hesychast»، در قرن ششم مترادف واژه «monk» بوده است(شلدراک، ۲۰۰۵، ص ۳۳۵). حتی در زمان آریگن(۱۸۵-۲۵۴)، کلمه «συχία»، به معنی خلوت و تنهایی بود. از همان ابتدا، واژه «συχία» ویژگی‌ای بود که رهبانیت را به نمایش می‌گذاشت. به گفته یکی از الیهیدان یونانی معاصر، رهبانیت ارتدکس همان سکینه است(مانترایدس، ۱۹۷۷، ص ۳). فرهنگ لامپ، فقط دو واژه «hesychia, hesychazo» را واژه‌های اصلی می‌داند

(لمب، ۱۹۶۱، ص ۱۴۶). پالاماس به این آموزه، با واژه «επί συχία» یعنی سکوت مقدس اشاره کرده است (پالاماس، ۱۹۷۳ الف، ص ۳۴۵). و آن را «هنر هنرها و دانش دانش‌ها» می‌داند (همو، ص ۳۲۱). در الاهیات و عرفان ارتدوکس، برای این واژه پنج معنای اصطلاحی بیان شده است. به عبارت دیگر، برای تبدیل شدن آن به یک مکتب عرفانی، فرآیند ذیل طی شده است:

۱. «زندگی منزوی»، به معنی زندگی عزلت نشینی، و این معنایی است که برای این واژه، تا قرن ۴ به کار می‌رفته است.
۲. «شیوه دعای درونی»، با هدف اتحاد با خدا، در سطحی و رای صورت‌ها و مفاهیم و زبان‌ها، به معنایی که در واژگان «گریوس پونتیوس (۳۹۹-۳۴۵ م) به کار رفته است.
۳. «تلاش برای اتحاد از طریق دعای عیسی»، این معنا را «دیدیکوس فوییکی»^۳ به کار برده است.
۴. «روش روان تنی عمومی در پیوند با دعای عیسی»، این معنا در قرن سیزدهم به کار می‌رفته.
۵. الاهیات بیان شده توسط قدیس گریگوری پالاماس.

این مکتب، سنت و سبکی در زندگی روحانی بود که تا پیش از دوران پالاماس و کمی قبل‌تر از آن، به عنوان یک مکتب شناخته نمی‌شد و تقریباً مدتی پیش از به دنیا آمدن پالاماس بود که شکل مشخصی به خود گرفت و به عنوان مکتب شناخته شد (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). همانطور که در فرآیند شکل‌گیری مکتب هسیکاسم بیان شد، برخی متفکران مسیحی، این مکتب را متعلق به قرن پنجم می‌دانند که آن در شرح زندگی راهب اورشلیمی، که او این مکتب را از لورا و او نیز از قدیس ساباس، که از بزرگ قدیسان شناخته می‌شود، دریافت کرده است. قدیس ساباس نیز آن را از باسیلی قدیس آموخته بود (مورفی، ۲۰۰۲، ج ۶ ص ۸۱۱). اما پالاماس در تعریف هسیکاست یا سکوت مقدس، معتقد است: آن هنری در میان هنرهاست و نوعی سبک زندگی است که برای راهب، در نظر گرفته شده است. راهب، با سکوت مقدس در میان مبارزه شدید زاهدانه، به دنبال آرامش درونی و رهایی از مصائب و رنج‌هاست که به نوبه خود، منجر به یک اتحاد عرفانی با خداوند می‌گردد که اساساً توسط فضل الهی به اجرا درمی‌آید (ورثولومائوس، ۲۰۱۱، ص ۲).

به هر حال، طرفداران آموزه سکوت، آن را آموزه‌ای منتسب به کتاب مقدس دانسته، انجیل را منبع اولیه آموزه سکوت می‌دانند:

و چون عبادت کنی مانند ریاکاران مبائی؛ زیرا خوش دارند که در کنایس در گوشه‌های کوچکی ایستاده نماز گذارند تا مردم ایشان را ببینند. هرآینه به شما می‌گویم اجر خود را تحصیل نموده‌اند. لیکن تو چون عبادت کنی به حجره خود داخل شو و در بسته پدر خود را که در نهان است، عبادت نما و پدر نهان بین تو، تو را آشکارا جزا خواهد داد (متی ۶: ۴-۵).

پالاماس براساس مکتب هسیکاسم معتقد بود: با رنج شخصی می‌توان به نوعی تجربه الهیاتی رسید. در واقع راه رسیدن به شناخت تجربی را هسیکاسم می‌دانست. بر همین اساس، بسیاری از راهبانی که تحت حمایت پالاماس بودند، کسانی بودند که به مدارس غیردینی نرفته بودند و مدعی بودند که با نماز و دعا و سکوت، می‌توان به شناخت

صحیحی از خدا دست یافتند (باچان والاس، ۲۰۱۱، ص ۳۲۱). پالاماس معتقد بود: مکتب هسیکاسم به مؤمنان توانایی مواجهه با انرژی‌های الهی، نه جوهر نادیده و وصف نشدنی را، می‌دهد (مک گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹).

مکتب هسیکاسم، به دلیل تمرکز بر آموزه سکوت، موجب تقویت عرفان صومعه‌ای شد. بدین سبب، افراد کمی یافت می‌شدند که بر ضد طریقت خدا گونه شدن، ناشی از آن که به وسیله عارفان کلیسای شرق حمایت می‌شد، به مخالفت پردازند (فاینینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۷). تعالیم پالاماس، در رهبانیت سنت شرقی هم سطح تعالیم پدران فیلوکالیبا، همچون قدیس کالیستوس، ایگناتیوس، و گریگوری سینایی بود. نوشته‌های اسحاق سوریه‌ای، همیشه در قلبش جاری بود و از آن متون، برای بیان دیدگاه‌هایش بهره می‌برد (کانوموس، ۲۰۰۵، ص ۱۳۷). وی از تجارب عرفانی سیمون، الیهیدان جدید در بیان مفاهیم دقیق الیهیاتش استفاده می‌کرد. در نهایت، توانست مکتب هسیکاسم را در پیکره الیهیات ارتدوکس ادغام نماید (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). در حقیقت، امروزه نیز قدیس سیمون و گریگوری پالاماس، هنوز از بالاترین حجیت برخوردار بوده و به نوعی، آنان الهام‌بخش همه کسانی هستند که در کلیسای ارتدوکس، چه در جوامع رهبانی، یا در حالت تنهایی در بیابان و یا در این جهان، در حال تلاش برای دستیابی به کمال هستند و با دعا و تفکر به زندگی می‌پردازند (فلوروسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۱۲).

با تحلیل ارائه شده می‌توان گفت: پالاماس الیهیات و عرفان خود را براساس مکتب هسیکاست ارائه داده و کاملاً تحت تأثیر آن بوده است؛ مکتبی که قرن‌ها پیش از پالاماس وجود داشته و رهبانیت ارتدوکس شرق را تحت الشعاع قرار داده است. وی، با تعریف و تغییر برخی تعاریف، توانسته است الیهیات خود را همان الیهیات مکتب هسیکاست عنوان نماید. از این رو، برخی نام این مکتب را «پالامالیسم» نیز می‌گویند.

۲: الیهیات پالاماس

الیهاتی که پالاماس از آن سخن می‌گوید، کاملاً مبتنی بر تجربه است به شدت بر نقش قلب تأکید دارد. به همین دلیل، با برخی کسانی که بر فلسفه یونان تکیه داشتند، مخالفت‌های جدی داشت (ورتولومائوس، ۲۰۱۱، ص ۱۰). در حالی که خود وی، با فلسفه یونان به خوبی آشنا بود. در واقع، الیهیات پالاماس، الیهیاتی نظری نیست؛ چرا که وی یک راهب و اسقف بود، نه یک الیهیدان. بنابراین، باید او را یک مفسر بزرگ از تجربه‌های معنوی کلیسایی دانست تا یک الیهیدان. با وجود این، می‌توان از سخنان و نوشته‌های وی دیدگاه‌های الیهیاتی منحصر به فردی به دست آورد و آن را به عنوان مباحث بنیادین در الیهیات وی پذیرفت؛ زیرا الیهیات پالاماس، به طور رسمی در شورای کنستانتین پل تأیید گردیده است و حائز اهمیت می‌باشد (پاداکیس، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۹۸۹). برخی از مباحث الیهیاتی پالاماس از این قرارند:

۱. **خداشناسی:** پالاماس معتقد است: ذهن انسان نمی‌تواند به طبیعت و ذات الهی نفوذ کند، اما می‌تواند به کمک تجربه آن را بشناسد. از این رو، همه مسیحیان توسط آیین‌های روحانی و دعا، در حیات خدا شریک می‌شوند. این شراکت همان شناخت حقیقی خداوند است (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). بر این مبنا خداشناسی پالاماس را می‌توان چنین تقسیم‌بندی نمود:

الف. معرفت ذات: درون مایه الاهیات پالاماس، الاهیاتی تنزیهی است. طبق این دیدگاه، ذات خداوند غیرقابل دسترس، درک ناپذیر و توصیف ناشدنی است. انسان تنها از طریق انرژی‌های خداوند است که می‌توان او را بشناسد و امکان شهود، تنها در انرژی‌های ناشی از او ممکن است (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۸۲ و ۹۵). پالاماس در کتاب سه‌گانه (The Triads) خود، به تفاوت میان ذات ناشناختنی خداوند و قوای الهی یا انرژی‌های الهی می‌پردازد (همو، ص ۶۸۶۷) و در ماهیت نور، نامخلوق حضرت عیسی نیز بحث می‌کند و به نوعی آن را نیز تجلی قوای الهی معرفی می‌کند (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۶). او در کتاب خود می‌نویسد:

انسان می‌تواند در حیات خدا شریک شود، اما در ذات خدا به هیچ وجه نمی‌توان شریک شد... خدا با تجلیات خود و فعالیت خلاقانه و عنایت آمیز خود، خویشتن را در برابر همه موجودات قرار می‌دهد. به عبارتی، ما باید خدایی را جستجو کنیم که به گونه‌ای بتوانیم در هستی او شریک شویم و هر یک از ما با شریک شدن در او، به شکلی بایسته وجود خودمان را براساس قیاس تشبیه، هستی و حیات بیابیم و به الوهیت برسیم (سه نوشتار ۳: ۲: ۲۴) (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸).

ب. رؤیت ذات: پالاماس، همچون همه هسیکاسم‌ها، عمل خداوند در روح را نوری مرئی می‌داند که با چشم سر قابل مشاهده نیست. تنها با چشم متعالی همراه با فیض الهی قابل دیدن است (هانتز، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۶۶). با این وجود، پالاماس آن نور مورد مشاهده چشمان متعالی را ذات خدا و حتی فرشته هم نمی‌داند، بلکه آن را قوای خدا و انرژی‌های خدا می‌داند که قابل مشاهده است (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۵۷). اما برای دیدن خدا با چشم مادی، پالاماس راهکاری ارائه می‌دهد و به نوعی آن را ممکن می‌داند. از نظر او، برای دیدن نور الاهی با چشم مادی، باید در آن مشارکت کنیم و با آن براساس ظرفیت خود نورانی شویم. کسی که در قوای الاهی مشارکت جوید، خود تا حدی نورانی می‌شود (ویر، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۱۴۹). لذا همانطور که حواریون در ماجرای تبدیل مسیح در کوه تابور او را دیدند، با چشم مادی با نورانی گشتن می‌توان خدا (مسیح) را دید.

ج. تجلی ذات: پالاماس، در مقابل کسانی که مدعی هستند با عقل، البته زمانی که از طهارت درونی برخوردار باشیم نیز می‌توان خدا را مشاهده کرد، موضع گرفته و معتقد است: این افرادی که خودشان را از رنج شر و گناه پاک می‌سازند، تنها زمانی می‌توانند خدا را ببینند که همه شناخت و معرفت خود را از طریق دعای غیرمادی و غیرزمینی بالا ببرند (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۵۸۵۷). از این رو، او دستاوردهای فلسفه یونان در زمینه شناخت خدا را انکار کرد و شناخت خدا را تنها با مشارکت در او، به وسیله قلب، بدن و... ممکن دانست (همو، ص ۱۶ و ۵۷). فانینگ در کتاب خود، درباره استدلال پالاماس می‌نویسد:

یک نفر هسیکاست با دریافت حسی نمی‌بیند ولی با مکاشفه و رؤیت روشن و با برون رفتن از خویشتن می‌بیند؛ زیرا از طریق اسرار شبرین مکاشفه او، ورای تمامی اشیاء و تفکرات و حتی خویشتن خود، مسحور و مجذوب حق می‌گردد. سالک هسیکاست نور اقنوم را می‌بیند که درخششی غیرمادی و الهی است؛ نامرئی ملیح مرئی و چهل معلوم است؛ اینکه آن چیست، ایشان تظاهر به دانستن آن نمی‌کنند. این نور، می‌تواند با کلمات نامحسوسی با همان شخصی که با آن روبرو گشته صحبت نماید. دیگر مکاشفات عرفانی و ماورای طبیعی به

ذهنی خالص و منور درمی‌آید که واضحاً در ملاحظت خدا شریک شده است و این مکاشفات و رؤیت‌ها را با انبیاء و اولیاء... بالاخص نفوس مقدس و متاله سهیم می‌شود (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

در واقع پالاماس، همچون سایر الیهیدانان ارتدوکسی، قائل به الاهیات تنزیهی است؛ با این تفاوت که سالک می‌تواند از این قاعده مستثنی گردد و با قلب خود نور اقوم را مشاهده نماید. بنابراین، فرد زمانی مکاشفه الاهی برایش اتفاق می‌افتد که راهب بوده و با قلب، به حقیقت دست یابد.

۲. مسیح‌شناسی: پالاماس، برحسب دیدگاه کلیسای ارتدوکس، نظرات مسیح‌شناسی شوراهای جهانی را پذیرفته و عیسی را به عنوان دومین اقنوم تثلیث به شمار می‌آورد. وی از واژه‌های آن شورا برای مستندات خود بهره برده است. طبق دیدگاه پالاماس، خدا، همان خدای زنده، خدای تاریخ، خدای کتاب مقدس است که در مسیح متجسد شده است (ویر، ۱۹۶۳، ص ۷۸). از منظر او، خداوند شناخت را تنها به کسانی می‌دهد که به مسیح ایمان آورده‌اند که آن همان ایمان واقعی می‌باشد. عیسی مسیح، از طریق نور ابدی خداوند، که همان جلال خداست، شناخت را به ما عطا می‌کند. اما نکته‌ای که موجب خاص شدن نگاه پالاماس گردید، این است که تنها از طریق دعای خالص و غیرمادی و تاله می‌توان این نور را به خود منتقل ساخت (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۶۶). در واقع جنبه پرننگ عرفانی مسیح‌شناسی موجب شده که این مقوله الیهاتی، به عنوان یک ویژگی در برابر مسیح‌شناسی کلیسای غرب قرار گیرد. طبق این الاهیات، عیسی در همه جا حاضر و ناظر است. براساس سنت آرامش خواهی، گفته می‌شود که عیسی صورت خداست و با نیایش عیسی، سالک مسیحی به طور پیوسته به صورت خدا توجه می‌کند (عارف‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸). اما با وجود دشمنی پالاماس با فلسفه، باید پذیرفت که وی در مسئله مسیح‌شناسی عمیقاً تحت تأثیر اوریگن بوده که معتقد است: ترمیم نهایی همه چیز به وسیله مسیح خواهد بود. در واقع، او در این مسائل همچون اوریگن و اوگریوس (Evagrius)، بیش از حد از فلسفه افلاطون پیروی می‌کرد؛ با این تفاوت که وی دعا را تنها عامل فعالیت مسیح در انسان می‌دانست (ورثولوماتوس، ۲۰۱۱، ص ۶).

۳. نجات‌شناسی: براساس دیدگاه کلیساهای ارتدوکس، نجات انسان در «خداگونگی» است. در واقع در مقایسه با مسیحیت کاتولیک، می‌توان خداگونگی را با مفهوم نجات یکی دانست و به نوعی خداگونگی را نجات‌شناسی در فرقه ارتدوکس قلمداد کرد. این آموزه، دارای جایگاه ویژه‌ای در عرفان مسیحیت ارتدوکس است؛ به طوری که باید آن را هدف اصلی زندگی عرفانی در ارتدوکس دانست که تنها با هم‌کوشی، مشارکت میان فعالیت‌های انسانی و نیروهای منور خداوند، که همان اعمال خداوند است، قابل دستیابی می‌باشد (بارتوس، ۱۹۹۹، ص ۱۰۴). پالاماس، که به عنوان سردمدار استفاده از واژه خداگونگی در مسیحیت شرق شناخته می‌شود، در الاهیات عرفانی خود از این آموزه سخن به فراوانی گفته و آن را یکی از مسلمات الاهیات خود دانسته و به شدت به این آموزه حساسیت نشان می‌دهد (ورثولوماتوس، ۲۰۱۱، ص ۶). او در بحث نجات، تأکید ویژه‌ای بر آیین‌های کلیسایی داشته و رعایت آیین‌های دینی را شرط در نجات و خداگونگی عنوان می‌کند. وی می‌گوید:

نجات به تعمید و عشای ربانی بستگی دارد؛ در تعمید، روح القدس طبیعت انسانی را احیاء می‌کند؛ انسان را در ظاهر تطهیر می‌کند و به او که در هبوط از دست رفته بود، قدرت می‌بخشد تا به شباهت خدا برسد. تعمید، ظاهر انسان را تهذیب می‌کند، در حالی که عشای ربانی موجب تحقق شباهت الاهی او می‌شود. انسان با عشای ربانی و اتحاد آیینی با مسیح توسط فیض به اتحاد حقیقی و خداگونگی می‌رسد (سمل، ۲۰۰۲، ص ۲۱۴).

در واقع پالاماس، انجام آیین‌های کلیسایی را مهم‌ترین مسئله برای نجات دانسته، آن را مختص به راهبان و عرفا نمی‌داند (لیکان، ۱۹۸۳، ج ۱۴، ص ۹)، بلکه هر مسیحی برای دستیابی به نجات، باید به آیین‌های کلیسایی عمل نماید؛ زیرا هر مسیحی به واسطه این آیین‌ها با مسیح، در مرگ و رستاخیزش مشارکت می‌جوید. اتحاد و مشارکت با مسیح همان خداگونگی است که گاهی به مسیح‌گونگی نیز تعبیر می‌شود (نالاس، ۱۹۹۷، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۳. ویژگی مکتب رهبانی پالاماس

پالاماس، راهبان را از مردم عادی جدا دانسته، معتقد است: راهب، یک مسیحی معمولی نیست (میندورف، ۱۹۹۸، ص ۳۱). به همین دلیل، باید دارای ویژگی‌های خاصی نسبت به سایر مسیحیان باشد. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. سکوت و دعا: پالاماس، تأکید ویژه‌ای بر آموزه‌های هسیکاست داشت. از جمله آن، بیان اهمیت سکوت بود که آن را برای هر راهبی الزامی می‌دانست. در واقع پالاماس معتقد است: برای رسیدن به موهبت و فیض الاهی، باید به سکوت و تأله پرداخت. بنابراین، شرط ضروری برای رسیدن به الطاف الاهی، حفظ سکوت و تأله است (پالاماس، ۱۹۷۳، ص ۴۰۴). البته باید دانست که آبابی صحرا نیز بر سکوت تأکید داشتند (مرتون، ۱۳۸۵، ص ۷۲، ۷۵، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۵۸). اما تفاوت دیدگاه پالاماس، با آنان در این است که پالاماس، برخلاف آبابی صحرا، سکوت را عبادت و نوعی دعا می‌داند که فرد را به خداگونگی می‌رساند. البته باید توجه داشت که دعا ویژگی همه راهبان در همه دوران‌ها بوده و توصیه‌های متعددی از بزرگان و آبابی صحرا، در این باره بیان شده است (همان، ص ۸۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۴۷). اما آنچه پالاماس را از سایرین در مسئله دعا جدا می‌سازد، این است که او بر شیوه دعا براساس مکتب هسیکاست تأکید دارد و از آن با نام «دعای عیسی»^۴ نام می‌برد. وی معتقد است: دعای عیسی از درون قلب انجام می‌گیرد. کسی که آن را انجام می‌دهد، به صورت مستمر، این دعا در قلب او تکرار می‌شود (ورنولومائوس، ۲۰۱۱، ص ۱۴).

۲. ناسازگار دانستن رهبانیت با علم: طبق نظر پالاماس، رهبانیت با مشغولیات دنیوی، حتی با علوم دینی ناسازگار است. لذا در برخی سخنان وی بسیار شفاف و واضح بر آن تأکید دارد: «ما کسی را از این که طالب علوم دینی گردد منع نمی‌کنیم، اما چنین فردی که تمایل به این کار دارد، از داشتن زندگی رهبانی منع خواهد شد». وی به صراحت معتقد است: «خلوند کسب علوم را برای راهبان ممنوع کرده است» (میندورف، ۱۹۹۸، ص ۳۱). و پیروان وی قائلند که باید عزلت‌نشینی نمود تا بتوان فهمید که یک سالک، چگونه به فراسوی قلب قدم می‌گذارد و از این طریق، اشتیاق عمیق به خلوند می‌یابد (لوث، ۱۹۹۹، ص ۵۳). البته باید دانست که این روش در متد پالاماس، در ابتدا مبتنی بر دانش‌ستیزی، یا مخالفت با پیشرفت و روشن‌فکری نبود، اما بعدها در بسیاری از بزرگ‌ترین نظرات درباره راهب، این دیدگاه ناصحیح بیان گردید. در

واقع، پس از پالاماس، کسانی که از وی پیروی می‌کردند، کسب علوم را برای راهب ممنوع دانسته، معتقد بودند: با حضور تحت پادشاهی خداوند، می‌توان از همه ارزش‌ها و ارزش‌های این جهانی فراتر رفت. بنابراین، نیازی به کسب دانش نیست و بر راهب نیز تلاش برای به دست آوردن آن امری بچ و ممنوع است (میندورف، ۱۹۹۸، ص ۳۱).

۳. سکوت؛ برترین شیوه برای مبارزه با وسوسه‌های شیطان: مبارزه با وسوسه‌های شیاطین، ویژگی آباء صحرا بود. و در واقع یکی از علل اقامت آنان در صحرا، مبارزه با شیاطین و وسوسه‌های آنان بود. با روی کار آمدن مکتب هسیکاسم، به ویژه افرادی همچون پالاماس، بار دیگر این مبارزه جزء ویژگی‌های رهبانیت مورد توجه قرار گرفت. براساس مکتب هسیکاسم و حامیان نظریه سکوت، راه مبارزه با وسوسه‌های شیاطینی و آثار جسم مادی سکوت است؛ زیرا سکوت یک نوع مبارزه عمیق درونی است (کونیاریس، ۱۹۹۸، ص ۷۰). طبق سخنان پالاماس و سایر حامیان هسیکاست، قلب مکان زندگی افکار شیاطینی است. تاریکی محاط بر ذهن و طوفان خروشان در افکار شخص، موجب ایجاد افکار شیاطینی در قلبش می‌شود. از این‌رو، یک راهب اگر به دنبال نجات است، باید به دقت مراقب خود باشد و سکوت را به عنوان بهترین شیوه برای مبارزه با شیاطین اختیار کند.

۴. محوریت قلب: قلب، از جمله مسائلی است که در میان نویسندگان شرقی، از جایگاه بالایی برخوردار است و به نوعی، کل زندگی معنوی در کلیسای ارتدوکس بر آن بنا گذاشته شده است (لوسکی، ۱۹۷۳، ص ۲۰۱). پالاماس، توجه ویژه‌ای به آن داشته و در تعالیم خود از آنان بسیار بهره برده است. او تقریباً در تمام آثار خود، از قلب سخن گفته است. این امر نشان از اهمیت قلب در تعالیم پالاماس دارد (ورتولوماتوس، ۲۰۱۱، ص ۱۱). براساس دیدگاه پالاماس، قدرت فکری انسان در قلب اوست، نه در ذهن. در واقع پالاماس می‌گوید: این قلب است که به عنوان کلمه طبیعی، که خدا به انسان عطا نموده، انسان را برای دستیابی به خلوص الهی رهبری می‌کند. وی برای مدعای خود، به کتاب مقدس اشاره می‌کند (سینوپیکز، ۱۹۸۸، ص ۳۱) که «خوشا به حال پاکدلان، زیرا آنان خدا را خواهند دید». او تأکید دارد بر اینکه خداوند از طریق دانش قابل شناخت نیست، بلکه تنها از طریق تجربه مستقیم در قلب است که می‌توان به شناخت خدا دست یافت (ورتولوماتوس، ۲۰۱۱، ص ۱۲). بنابراین، وی قلب را اتاق سری نفس و اندام اصلی قدرت فکری می‌داند (پالاماس، ۱۹۷۳، ص ۴۰۱). وی برای اثبات مدعای خود، به کتاب مقدس استناد می‌کند: «نه آنچه به دهان فرو می‌رود انسان را نجس می‌سازد، بلکه آنچه از دهان بیرون می‌آید، انسان را نجس می‌گرداند» (متی ۱۵: ۱۱)؛ «زیرا که از دل می‌آید خیالات بد و قتل‌ها و زناها و فسق‌ها و دزدی‌ها و شهادت دروغ و کفرها» (متی ۱۵: ۱۹). وی مدعی است که اگر انسان بتواند بر خود تسلط یابد و مراقب اعمال و افکار خود باشد، خواهد توانست روح خود را بر جسمش مسلط گرداند. این امر موجب می‌شود که قلب او هرگز کلمه‌ای از شرارت و زشتی وارد آن نگردد (پالاماس، ۱۹۷۳، ص ۴۰۶).

۵. توجه به جسم: طبق آنچه در آراء راهبان گذشته بیان گردید، بیشتر آنان جسم را شر دانسته و به نوعی با رویکرد گنوسی، به ماده و به ویژه جسم انسان می‌نگریستند (آگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴). حتی یکی از دلایل اقامت آبابی صحرا در بیابان نیز مبارزه با جسم و دنیا بوده است (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۳۲). این تفکر در رهبانیت

مسیحی رشد یافت و در ادامه، به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی رهبانیت مسیحی شناخته شد (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۲). البته پالاماس رویکرد متفاوت به این مسئله در پیش گرفت. وی معتقد بود که جسم فی نفسه شر نیست و نباید نگاه منفی به آن داشت. او در پاسخ کسانی که به این موضع‌گیری وی در قبال جسم ایراد گرفته‌اند، می‌نویسد: «آیا خداوند اشتباه کرده که نفس را در بدن قرار داده است! چه کسی گفته که بدن بد است و خلق آن امر بدی است. زمانی بدن برای نفس بد است که نفس دلبسته آن شود» (پالاماس، ۱۹۷۳، ص ۴۰۲). پالاماس برای اثبات ادعای خود به کتاب مقدس استناد می‌کند: «آیا نمی‌دانید که بدن شما هیکل روح القدس است که در شما است» (اول قرنتیان ۶: ۱۹). «خانه او (مسیح) ما هستیم...» (عبرانیان ۳: ۶؛ دوم قرنتیان ۶: ۱۶؛ رومیان ۷: ۱۸) شاید به همین دلیل، گاهی آباء از تطهیر قلب، و گاهی از تطهیر بدن سخن می‌گویند (محمدزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴). پالاماس حتی جسم را از عوامل برتری انسان بر فرشتگان دانسته، و معتقد است: بدن انسان نیز همچون روحش به صورت خداوند خلق گردیده است. وی در این باره می‌نویسد: «کلمه انسان برای روح یا بدن به طور جداگانه به کار نمی‌رود، بلکه هر دو را با هم شامل می‌شود، چون هر دوی آنها با هم در صورت خدا خلق شده‌اند» (سمسل، ۲۰۰۲، ص ۲۱۱). بنابراین، باید گفت: پالاماس انسان را برتر از فرشتگان دانسته، در این باره معتقد است: انسان بیشتر از فرشتگان بر صورت خداست؛ زیرا روحش در بدنی می‌پیوندد که دارای قدرت حیات‌بخشی است و با آن طبیعت جسمانی تنظیم می‌شود (محمدزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳).

۶. خداگونگی (Deification): این واژه نخستین بار در مناقشات مربوط به نسطوریوس، برای بیان دیدگاه ارتدوکس‌ها به کار گرفته شد (تورکان، ۲۰۰۵، ج ۴، ص ۲۲۴۸). این آموزه، به معنای رسیدن به شباهت الاهی و دریافت تشبه به خدا و اتحاد الاهی است و معادل مفهوم «نجات»، به واسطه فیض در کلیسای لاتینی روم است؛ با این تفاوت که خداگونگی بیشتر دارای مفهوم وجودشناختی است (محمدزاده، ۱۳۸۸، ص ۷۹). این آموزه، دارای جایگاه ویژه‌ای در عرفان مسیحیت ارتدوکس است، به طوری که باید آن را هدف اصلی زندگی عرفانی در ارتدوکس دانست و پالاماس نیز در عبارات خود، به بیان یکی شدن با خدا می‌پردازد. او در این رابطه، متأثر از قدیس ماکسیموس است (مبندورف، ۱۹۹۸، ص ۱۷۵). ماکسیموس می‌گوید: «بنیان محکم و قابل توجه امید، برای خداگونگی طبیعت بشر تجسد خداست که انسان را خدا می‌سازد. به همان اندازه که خود خدا انسان شد، انسان هم می‌تواند خدا شود» (محمدزاده، ۱۳۸۸، ص ۸۰-۸۱). پالاماس، علاوه بر تبیین دیدگاه ماکسیموس معتقد است: انسان با وجود خدا شدن، انسان باقی می‌ماند. همچنین معتقد است که تنها راه کسب معرفت الاهی خداگونگی است؛ زیرا این اتحاد و خداگونگی حقیقی را برای انسان آشکار می‌سازد که معرفت عقلی، آن را کسب نخواهد کرد (پلیکان، ۱۹۸۳، ص ۱۴). البته باید دانست که مهم‌ترین شرط ایجاد اتحاد نیز با انجام آیین‌های کلیسایی است که بیانگر این است که ایمان به تنهایی کافی نبوده و عمل نیز لازمه آن است. با این اتحاد، که همان خداگونگی است، مشارکت انسان‌ها با مسیح در مرگ و رستاخیز واقع خواهد شد (نلاس، ۱۹۹۷، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۴. ارزیابی و نقد مکتب عرفانی پالاماس

در مکتب عرفانی پالاماس، که عمده‌تاً تحت تأثیر مکتب هسیکاست بوده، نکات مثبت و منفی بسیاری وجود دارد. این مکتب در گسترش اندیشه‌های مسیحی، به ویژه رهبانیت تأثیرگذار بوده است. از جمله تأثیرات مثبت آن در فضای زندگی رهبانی، ایجاد وحدت در میان راهبان سنت شرقی بوده است. پالاماس، الاهیات شرق را براساس تفکرات رهبانی خود، به الاهیاتی نظام‌مند مبدل ساخت. امروزه نیز این تمایلات رهبانی در کلیسای شرق کاملاً آشکار است، از دیگر نکات مهم مکتب پالاماس، ارائه جایگاه مثبت برای ماده و جسم انسان است که بدین صورت، با آراء گنوسی که در مکاتب رهبانی به فراوانی دیده می‌شود، مخالفی جدی دارد. پالاماس، حتی جسم را از عوامل برتری انسان بر فرشتگان دانسته، معتقد است: بدن انسان نیز همچون روحش، به صورت خداوند خلق گردیده است. در واقع پالاماس توانست در مکتب خود، میان الاهیات کلیسایی و الاهیات رهبانی ادغام و هماهنگی به وجود آورد و از هر دو حوزه فکری در نظام‌مندسازی مکتب خود بهره ببرد. با این وجود، مکتب او از جهات بسیاری قابل نقد است:

۱. پالاماس تنها مروجی هسیکاسمی است: شاکله و مبانی فکری پالاماس در هسیکاسم ریشه دارد. او مدافع هسیکاسم بوده و در همه عمر خود، تفکرات این مکتب را ترویج می‌کرد. از این رو، از خود دیدگاه جدیدی ارائه نداده است، بلکه پیروزی مکتب هسیکاسم در شرق، موجب پیشرفت روز افزون دیدگاه‌های او در رهبانیت شده است؛ چرا که پس از غالب شدن مکتب هسیکاسم بر فضای شرق، کسی نمی‌توانست بر علیه آن اقامه برهان نموده و با افکار این مکتب مخالفت کند. پالاماس، مکتب هسیکاست را در پیکره الاهیات ارتوکس ادغام کرد و با الهام از تجربیات الاهیدانان بزرگی همچون شمعون، مکتب خود را ارائه داد (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). بنابراین، می‌توان گفت: وی مکتب جدیدی ارائه نداده و تنها پیرو و مروج هسیکاست است.
۲. فقدان الاهیات نظام‌مند در آراء پالاماس: پالاماس، فاقد یک الاهیات منسجم و نظام‌مند است و اساساً نمی‌توان او را الاهیات‌دان دانست. او با پشت کردن به نگرش‌های نظری و فلسفی، از هر گونه الاهیات نظری برائت جسته، و تنها بر سلوک عملی تمرکز می‌کند. از این رو، بسیاری معتقدند که تقریباً همه نوشته‌های پالاماس، به جز خطابه او، نوشته‌های گاه به گاه و وابسته به موقعیت عملی خاص بوده است (فلوروسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۱۳-۱۱۴). در حقیقت، الهیاتی که پالاماس از آن سخن می‌گوید، کاملاً مبتنی بر تجربه شخصی است. به همین دلیل، با برخی کسانی که بر فلسفه یونان تکیه داشتند، مخالفت‌های جدی داشت. او هیچ‌گاه با استدلالات عقلی و منطقی در حوزه الاهیات، با مخالفان خود مواجه نشده، از جمله در مناقشات او با بارلام، که پیشتر اشاره شد، رویکرد تجربی وی کاملاً مشخص است. او در مخالفتش با بارلام، رویکرد الاهیاتی خاصی ارائه نمی‌دهد. وی در این مناقشات، سعی در برهان آوردن و توجیه راهبان کوه آتوس دارد. لذا به جای ارائه مسائل کلامی و فلسفی، بر قلب، سکوت و آرامش‌گرایی تأکید می‌کند. بدین وسیله عملکرد راهبان کوه آتوس را توجیه کند. بنابراین، می‌توان مکتب وی را مکتبی صرفاً رهبانی و نه الهیاتی قلمداد کرد. در واقع پالاماس، همچون راهب و

اسقفی مسیحی، سعی در ارائه وجهه‌های عملی برای مسیحیان داشته است. از این رو، باید او را یک مفسر بزرگ از تجربه‌های معنوی کلیسایی و نه یک الاهیدان دانست.

۳. محدود ساختن شناخت الهی به شهود و محدود دانستن شهود به راهبان: درون مایه الاهیات پالاماس، همچون الاهیات ارتدوکس شرقی، الاهیاتی تزیهی است. طبق این دیدگاه، ذات خداوند غیرقابل دسترس، درک ناپذیر و توصیف ناشدنی است. انسان از طریق تفکر و تأمل عقلانی و نظری، توانایی شناخت خدا را ندارد، بلکه تنها راه، شناخت، شهود و تجربه نمودن قوای خداوند و انرژی‌های الهی است که از طریق آن، انسان می‌تواند او را بشناسد. پالاماس معتقد است: تنها راهبان می‌توانند از رؤیت و مشاهده قوای الهی برخوردار باشند. در واقع از منظر او، سالک هسیکاست نور اقنوم را می‌بیند که درخششی غیرمادی و الهی است و سایر مسیحیان نمی‌توانند از این ویژگی برخوردار باشند. از این رو، شناخت و رؤیت الهی، تنها برای راهبان ممکن است. کسی که خواستار این شرایط است، باید به زندگی رهبانی، بر پایه مکتب هسیکاست روی آورد. این نگرش، نه تنها حلقه خداشناسان را بسیار تنگ نموده و جمع کثیری از انسان‌ها را محروم از شناخت خدا دانسته است، بلکه حجیت شناخت عقلانی و تأملات نظری را به کلی نادیده گرفته، و وجود آن در انسان را امری باطل و بی‌ارزش انگاشته است.

۴: تمرکز بر تجربه دینی و شهود: در ادامه نقد پیشین، باید گفت: پالاماس، تنها شهود و تجربه را در شناخت خدا حجت دانسته، غافل از اینکه شهود و تجربه شخصی، تنها می‌تواند برای شخص شهود کننده و تجربه کننده حجیت داشته باشد. در واقع، تجربه دینی، که از مواجهه فرد با نیرویی ماورائی حاصل می‌شود، نمی‌تواند مبنای محکمی برای یک مکتب قار باشد؛ چرا که حجیت آن فراتر از فرد تجربه کننده نخواهد بود. دلیل مطلب این است که، تجربه عرفانی یا دینی، به جهت قابل بیان نبودن، قابل انتقال و فهماندن به دیگری نیست. از این رو، نمی‌توان دیگری را در آن شریک کرد. او بر این اساس، خداشناسی فلسفی را اساساً نادیده گرفته، نوعی الهیات شهودی و شخصی را ارائه می‌دهد که بین الاذهانی ساختن آن، نه تنها مشکل، بلکه می‌توان گفت غیرممکن است. او دستاوردهای فلسفه یونان در زمینه شناخت خدا را انکار کرد، شناخت خدا را تنها با مشارکت در او به وسیله قلب، بدن و ... ممکن می‌دانست (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۱۶ و ۵۷). به همین دلیل، تأکید دارد که تنها راهبان چنین درک و شناختی را خواهند داشت.

از جمله مشکلات اساسی تمرکز بر تجربه شخصی، محروم ماندن از معیار مشخص، برای تشخیص تجربه صحیح از سقیم است. در واقع پالاماس، با اتخاذ این مبنا، در مقابل این مسئله که تجربه کدام راهب بر اساس کدام معیار، تجربه‌ای درست و مزابق با واقع است، پاسخ قانع کننده‌ای نخواهد داشت.

۵. ابهام موجود در «قلب» و نیز «مشارکت با خدا»: پالاماس، درک و مشاهده خدا را منوط به مشارکت کردن با خدا می‌داند (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). حال آنکه این امری مبهم و غیرواضح است. اینکه کسی در قوای الاهی مشارکت

جوید، به قدری مبهم است که هر کسی می‌تواند آن را ادعا کند. همچنین، واژه «قلب» در تعالیم پالاماس، مفهوم روشنی ندارد. او گاهی قلب را کالبد دانسته که تمایلات نفسانی انسان از آن هدایت می‌گردد، و گاهی از آن به نوعی شهود تعبیر می‌کند.

۶. وجود دوگانگی و ناسازگاری در آموزه‌های الهیاتی پالاماس: از چند جهت در آموزه‌های الهیاتی پالاماس، ناسازگاری و دوگانگی وجود دارد. به عنوان نمونه، پالاماس بین ذات و تجلی الهی قائل به دوگانگی است. او در کتاب سه‌گانه خود، به تفاوت میان ذات ناشناختنی خداوند و قوای الهی یا انرژی‌های الهی می‌پردازد (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۶۷-۶۸). ارائه این نظر موجب مخالفت بسیاری از الاهیدانان مسیحی شد. لذا برخی پالاماس را متهم به دو خدایی بودن کرده‌اند؛ زیرا طبق این دیدگاه، پالاماس میان ذات و تجلی خدا تمایز قائل شده است (لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). همچنین، در رابطه با رویت خدا، پالاماس از یک سو، همچون همه هسیکاسمها بیان می‌کند که عمل خدا با چشم سر قابل مشاهده نیست (پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۵۷)، با این حال، دیدن خدا را با چشم یا قلب مادی قابل درک و مشاهده دانسته، معتقد است کسی که در قوای الاهی مشارکت جوید و خود را نورانی کند، او را می‌بیند (ویر، ۱۹۶۳، ج ۴، ص ۱۴۹).

۷. اشکالات کلی ناظر به آموزه‌های مسیحی و نیز آموزه‌های الهیات پالاماس: پالاماس، در بسیاری از آموزه‌های الهیاتی خود، پایبند به الاهیات سنتی مسیحی بوده، نقدهای وارد بر آموزه‌های مسیحی، به الهیات او نیز وارد خواهد بود. به عنوان نمونه، در بحث نجات‌شناسی به جهت اعتقاد او به گناه نخستین و هبوط انسان (سمسل، ۲۰۰۲، ص ۲۱۴) و نیز در بحث مسیح‌شناسی، به جهت قائل شدن به الوهیت مسیح و مطرح نمودن او به عنوان دومین اقنوم تثلیث (ویر، ۱۹۶۳، ص ۷۸) و نیز اساساً خود آموزه تثلیث، همه مورد نقد است. نقدهای وارد بر این آموزه‌ها، به مکتب الهیاتی پالاماس نیز وارد خواهد بود. او به تأثیر از ماکسیموس می‌گوید: «به همان اندازه که خود خدا انسان شد، انسان هم می‌تواند خدا شود» (محمزاده، ۱۳۸۸، ص ۸۰-۸۱). اینگونه بیانات، همانگونه که در الهیات مسیحی قابل پذیرش نیست، در الهیات پالاماس نیز غیرعقلانی است.

۸. اشکال اساسی به کل تفکر رهبانی: یکی دیگر از اشکالاتی که متوجه پالاماس است، اشکالی است که به اصل رهبانیت مسیحی وارد است؛ این نگرش که راهب نباید اموری چون ازدواج، خوردن گوشت، جماع و نزدیکی را انجام دهد (مبندورف، ۱۹۹۸، ص ۳۱)، نتیجه دنیاگرایی کلیسا و مسیحیان در دوران قرون وسطی و نیز ناشی از تعالیم گنوسی است بر این اساس، دنیای مادی پلید و ناپاک دانسته شده است. طبیعی است، امروزه این اندیشه جایی ندارد؛ چرا که سرکوب نمودن غرایز طبیعی انسان، مشکلات روحی و روانی متعددی را در پی خواهد داشت. علاوه بر اینکه، براساس تعالیم کتب آسمانی، بهره‌وری از دنیای مادی لازمه فعالیت انسان برای بر خورداری از سعادت جاودانه است. نباید نگرش منفی نسبت به دنیا و نیازهای جسمانی داشت. پالاماس، بر اساس این رویکرد راهبانه، تنها شرط ضروری برای رسیدن به الطاف الهی را حفظ سکوت می‌داند (پالاماس،

۱۹۷۳ الف، ص ۴۰۴. در حالیکه مدیریت امور زندگی دنیوی در ابعاد مختلف، و نیز نیت و اعمال در این مسیر، از اهمیت زیادی برخوردار است و سکوت به تنهایی نمی‌تواند انسان را خداگونه کند.

نتیجه‌گیری

پالاماس، به عنوان یکی از بزرگترین الاهی‌دانان عارف مسیحیت شرقی به شمار می‌رود. وی هنوز هم دارای طرفداران فراوان است. البته او شدیداً تحت تأثیر مکتب هسیکاست بوده است. لذا وی را باید حامی و مبلغ مکتب هسیکاسم دانست که توانست ایده‌های این مکتب را وارد الاهیات و صومعه‌های سنت مسیحیت شرقی کند. وی الاهیات رهبانی مختص به خود ارائه نداده، بلکه تنها حامی و مبلغ مکتب هسیکاست بوده است. از این رو، تأکید زیادی بر مسئله سکوت، قلب، ناسازگاری دین با علوم غیردینی و ... دارد. که همه این مبانی، از اصول مسلم و روشن هسیکاست است. در واقع، پالاماس سعی داشت دیدگاه‌های هسیکاست را وارد الاهیات و رهبانیت مسیحیت ارتدوکس کند. پیروزی مکتب هسیکاست در شرق، موجب پیشرفت روز افزون دیدگاه‌های او در رهبانیت شده است؛ زیرا پس از غالب شدن مکتب هسیکاست بر فضای شرق کسی نمی‌توانست بر علیه آن اقامه برهان نموده، با افکار این مکتب مخالفت نماید. و به همین دلیل، افکار پالاماس در شرق غالب گردیده است.

هدف پالاماس در الاهیات مسیحی، به ویژه الاهیات رهبانی، توجیه راهبان آتوس بوده است. از این رو، نوشته منظمی از وی وجود ندارد. بیشتر نوشته‌های وی یا مرتبط به مشاجراتش با بارلام بوده یا سخنرانی‌های وی در مکان‌های مختلف در میان حامیانش بوده است. الاهیات او، کاملاً مبتنی بر تجربه شخصی است. لذا وی الاهیاتی نظری ارائه نمی‌دهد. این امر نشان می‌دهد او بیشتر یک راهب است، نه الاهی‌دان. به همین دلیل، با دستاوردهای فلسفی در زمینه‌های متعدد الاهیاتی مخالفت نموده و، بسیاری از استدلال‌ات آنان را رد کرده، نمی‌پذیرد. او نظریه خاصی در حوزه الاهیات ارائه نداده است. به جای ارائه مسائل کلامی و فلسفی، به مسائلی همچون تأکید بر قلب، سکوت و ...، که مسائلی تجربی و در حوزه رهبانیت است، پرداخته تا بتواند فضای انحراف عقیدتی را از راهبان دور سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نام کوهی بسیار معروف، که هم‌اکنون از ولایات یونان به شمار رفته و دارای جمهوری خودمختار که دارای ۲۰ صومعه می‌باشد. و یک جامعه مذهبی مستقل بوده و علی‌رغم اینکه تحت فرمان کلیسای قسطنطنیه است، اما استقلال معنوی دارد. در آنجا به زنان و حیوانات حق ورود نمی‌دهند. کتابخانه‌های آنجا بسیار غنی و مملو از نسخ خطی است.

۲. «Evagrius_Ponticus» او راهب و زاهد مسیحی است که یکی از بزرگان کلیسا در اواخر قرن چهارم بود او متفکری باهوش و سخن‌گویی مذهب و نویسنده‌ای سرآمد بود در قسطنطنیه زندگی می‌کرد و در سال ۳۸۳ م. به اورشلیم رفت و در آنجا راهب شد و اواخر عمر به مصر رفت. او شاگردان مشهور زیادی تربیت کرد مانند باسیل اهل کاساریا و گریگوری نازینسی. رک: Sinlewcz, 2003, p. xvii.

۳. «Diadochos of Photiki» زاهد قرن پنجم، که آثارش در مجموعه فیلوکالیا درج شده است. او تأثیر زیادی بر قدیسان بیزانسی چون: ماکسیموس معترف و سیمون الاهی‌دان جدید داشته است. هم‌چنین افکار او بر جریان سکینه قرن چهاردهم تأثیر زیادی داشته است.

۴- دعای عیسی، دعایی است که تنفس فرد با قاعده مشخصی انجام می‌شود و دعایی ساده به این شیوه خوانده می‌شود: «عیسی مسیح خداوند، پسر خدا، بر من رحم کن.» این روش، صرفاً نوعی کمک به فرد تلقی می‌شود تا وی برای پیشرفت بیشتر برای دستیابی به نور الاهی آماده شود. (رک: لین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

منابع

- کتاب مقدس، چاپ ایلام، ۲۰۰۷.
- اُگریدی، جوان، ۱۳۸۴، *مسیحیت و بدعتها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه.
- اسمیت، مارگارت، ۱۳۹۰، *مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاورمیانه*، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران، مرکز.
- رسولزاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، شناخت مسیحیت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- عارفزاده، الیاس، ۱۳۹۱، پایان نامه با عنوان «مقایسه عرفان عملی شیعی با عرفان عملی مسیحیت ارتدوکس با تأکید بر عنصر سکوت»، دانشگاه قم.
- فاینینگ، استیون، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- لین، تونی، ۱۳۹۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- محمدزاده، سید نادر، ۱۳۸۸، «شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۵، ص ۶۷-۹۰.
- ، ۱۳۸۹، «مفهوم قلب در عرفان مسیحیت ارتدوکس»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۷، ص ۱۵۷-۱۸۰.
- مرتون، توماس، ۱۳۸۵، حکمت مردان صحراء، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر.
- مک گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- Bartos, Emil, 1999, *Deification in the Eastern Orthodox theology*, Michigan, Paternoster press.
- Coniaris, Anthony M., 1998, *Philokalia: The Bible of Orthodox Spirituality*, USA, Light and Life Pub.
- Conomos, Dimiteri E. & Speake, Graham, 2005, *Mount Athos, the Sacred Bridge*, Bern, European Academic Publishers.
- Florovsky, Georgasm, 1987, *ST. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*”, Chapter VII of The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Vaduz, Europa, Buchervertriebsanstalt.
- Hunter, H. D. 2002, *Palamas GreGory*, New catholic ENC., usa, Thomson Gale.
- J. Christensen, JefferyA, 2007, Wittung, *Partakers of the Divine narure*, Associated university Presses.
- Ken, Parry, and Other Authors, 1999, *The Black well Dictionary of Eastern Christianity*, Blachwell Publishers.
- Krivoshein, Basil, 1954, *The Ascetic and Theological Theology of Gregory Palamos*, London, Coldwell.
- Lampe, G. W. H., 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Lossky, Vladimir, 1973, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London.
- Louth, Andrew, 1999, The Wilderness of God, London, Darton, Longman and Todd, p. 53
- Mantzarides, George, 1977, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, Eastern Churches, Review 9.
- Meyendorff, John, 1998, *A study of Gregory Palamas*, Translated by George Lawrence, New York, St Vladimir’s seminary Press.
- Murphy, F. X., 2002, *Hesychasm*, New catholic ENC., usa, Thomson Gale.
- Nellas, Panayiotis, 1997, *Deification in Christ*, Norman Russell, trans. From the Greek, New York, St. Vladimir’s Seminary press.

- Palamas, Gregory, 1973A, *Defence des Saints Hesychastes*, Jean Meyendorff (ed), Louvain, Spicilegium Sacrum, Lovaneiense.
- , 1973B, *On the Blessed Hesychasts*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans), in Early Fathers from The Philokalia, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), London, Oxford, Alden Press.
- , 1983, *The Triads*, translator by Nicholas Gendle, John Meyendorff (ed), New Jersey, Paulist Press.
- Papadakis, Aristeides, 2000, *Palamas, Gregory, St*, ENC. Of Monasticism, USA, Fitzroy Dearborn Publishers.
- Pelikan, Yaroslav, 1983, “*Preface to the Triads*” New Jersey, Paulist press.
- Samsel, Peter, 2002, *A Unit with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Ibn Arabi*, Paths to the Heart, Sufism and the Christian Eastern, James S. Cutsinger (ed), World Wisdom.
- Sinkewicz, Robert E., 1988, *Saint Gregory Palamas The one hundred and fifty chapters*, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies.
- Sinlewcz, Robert E, 2003, *The Greek Ascetic Corprs*, Oxford University press.
- Turcan, Robert, 2005, *Deification*, ENC. Of Religion, usa, Macmillan Reference.
- Vartholomaeos, Monk, 2011, *The Heart in the Hesychastic Treatises of St Gregory Palamas*, <http://www.oldenglishchurch.org.uk>
- Ware, Kallistos, 1987, “Easten Chrisianity”, *Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade* (ed.), New York, Mcmillan Pub.Co., 1987
- , 1995, *Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization* ed. Daniel J. Sahas, Toronto: The Hellenic Canadian Association of Constantinople and the Thessalonikean Society of Metro Toronto.
- Ware, Timothy, 1963, *The Orthodox Church*, London, Penguin Books.
- Buchanan Wallace, James, 2011, *Snatched Into Paradise (2 Cor 12:1-10)*, New York, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی شرق؛ با تکیه بر مکتب دائوئیسم

alivahdati@ut.ac.ir

علی وحدتی دانشمند / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران
 افضل السادات حسینی / دانشیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران
 دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۴

چکیده

تربیت کل‌گرا، یکی از جریان‌های تربیتی در اواخر قرن بیستم است که با بن‌مایه‌های معنوی، به مقابله با کاستی‌های نظریه‌های تربیتی مدرن برخاسته است. اگرچه ریشه‌های تکوین این رویکرد را می‌توان در آثار مریبان معاصر غربی جستجو کرد، اما این مقاله، این ریشه‌ها را در اندیشه‌های فلسفی و معنوی کهن شرق، با محوریت مکتب دائوئیسم ردیابی کرده، تصویری از مواجهه صورت معاصر این رویکرد و صورت شرقی آن، در عصر کهن ارائه می‌دهد. این پژوهش، با روش تحلیل محتوا و استنتاج فلسفی، پس از بیان مؤلفه‌های بنیادین تفکر دائوئی در متون اصلی این کتب، یعنی دائوده‌جینگ اثر لائوتسه و چانگ‌تزو اثر مؤلفی با همین نام، دست به ترسیم چگونگی حضور این رویکرد در عرصه تربیت کل‌گرا زده است. با در نظر گرفتن مضامین بنیادین در دائوئیسم، همچون ماهیت دائو، فروپاشی نظام عرفی ارزش‌ها، خویشتن‌بودگی و نفی ذهن و زبان، مفهوم اساسی تربیت «سیالیت» و هدف اساسی آن «رهایی از ضمیر» و مفهوم اساسی یادگیری «نا-یادگیری» به منظور شهود حقیقت دائو می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تربیت کل‌گرا، فلسفه شرقی، دائوئیسم، لائوتسه، دائوده‌جینگ، چانگ‌تزو.

بیان مسئله

رویکرد کل‌گرایانه تربیت، یکی از جنبش‌های تربیت معنوی در اواخر قرن بیستم است که بنیان‌های فلسفی و تربیتی خود را از جهان‌بینی‌های متعدد کسب کرده است. اما از نظر تاریخی، نمی‌توان این رویکرد را نوظهور دانست. اگر سنگ‌بنای این رویکرد را تقابل با نظریات تقلیل‌گرایانه و مکانیستی به وجود انسان و در نظر گرفتن افقی به وسعت فعلیت یافتن همه ابعاد او در نظر بگیریم، می‌توان در تاریخ اندیشه‌های تربیتی معاصر، مصادیق این رویکرد را یافت.

از جمله می‌توان به پستالوزی^۱ اشاره کرد که اهداف تربیتی خود را در سه قلمرو ذهن، جسم و خرد سامان داده و تربیت عقلانی، فیزیکی و اخلاقی را توأم با هم، در یک برنامه درسی یک‌پارچه دنبال کرده است (لاوتون و گوردون، ۲۰۰۲، ص ۹۸). فرولی^۲ سازواری و هماهنگی رشد انسان را اصلی‌ترین نیاز او و مهم‌ترین وظیفه تربیت می‌داند (همان، ص ۲۰۵). اشتاینر^۳ نیز ماهیت انسان را شامل سه لایه جسم، نفس و روح می‌داند که این سه لایه، باید در مدرسه طی یک برنامه درسی متشکل از دانش، هنر، معنویت و فعالیت‌های عملی رشد یابند (وودز و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۲۷).

اهمیت اتخاذ مبنای کل‌نگرانه تربیت را می‌توان از سه جهت دنبال کرد. نخست اینکه، روح حاکم بر غالب نظام‌های آموزشی کنونی، کمیت‌گرایی، تخصص‌گرایی، استانداردسازی و تربیت برای ورود به بازار کار می‌باشد. نگاه تقلیل‌گرایانه‌ای که در گذشته بر مبنای توجه صرف بر بعد عقلانی انسان بوده است، اکنون به گونه‌ای دیگر ظهور یافته است. به این ترتیب، نتایج تعلیم و تربیت، آن‌گونه که هیلمن (۱۹۹۹) می‌گوید، تبدیل به «ناظران منفعل» شده‌اند (میلر، ۲۰۰۵، ص ۱). همین امر موجب شده است تا تعلیم و تربیت، بیش از آنکه دنبال اهداف والای خود همچون نیل به حقیقت، تحقق خویشتن و شکوفایی درون باشد، تبدیل به امری خطرآفرین شده باشد. ضرورت دیگر، غفلت از بعد معنوی حیات انسان در نتیجه تربیت مدرن است. در حالی‌که از نظر ادیان، مهم‌ترین جنبه پرورش انسان، بُعد معنوی و تعالی‌جویانه انسان می‌باشد. تربیت کل‌گرا، با تکیه بر آموزه‌های معنوی این ادیان و در مواردی با تکیه بر رویکردهای معنوی فارغ از دین (باغلی و دیگران، ۱۳۹۴)، به دنبال آن است تا کاستی‌های موجود دنیای مدرن و شکاف حاصل از آن در پیوند میان عقلانیت و معنویت را به نحوی که پاسخ‌گوی پرسش‌های هستی‌شناسانه انسان در عصر جدید باشد، برطرف سازد.

در نهایت، امر مهم دیگری که ذهن مریبان کل‌گرا را به خود مشغول ساخته است، رسیدن به الگویی است برای آنکه بتوان با ظهور پدیده چندفرهنگی‌گرایی و رویکردهای بنیادگرایانه و افراطی، همچنان در عرصه تعلیم و تربیت، سخن از آموزش صلح و تربیت دموکراتیک به میان آورد. از این رو، اندیشه‌های تربیتی کل‌گرا به دنبال آن است تا نظامی از ارزش‌ها را مبتنی بر هستی‌شناسی معنویت عرضه کند تا در این نظام، همه عقاید و فرهنگ‌ها در تعلیم و تربیت، به واسطه پیوند بنیادی آنها با معنویت در تعامل قرار گیرند.

واکاوی ریشه‌های فلسفی تربیت کل‌گرا تاکنون مورد توجه محققان بسیاری قرار گرفته است.

راج(Rudge) (۲۰۰۸)، پس از بررسی اندیشه‌های تعلیم و تربیت دنیای غرب، دست به مفهوم‌سازی جدید دربارهٔ تربیت کل‌گرا زده است. وی هشت مؤلفهٔ معنویت، تکریم حیات/طبیعت، پیوستگی درونی، جامعیت انسان، فردیت، روابط مبتنی بر مراقبت، آزادی/ خودگردانی و مردم‌سالاری را برای آن تدوین نموده است. وی با استفاده از این مؤلفه‌ها، دست به تحلیل تطبیقی روش‌های تربیتی به کار رفته در چهار رویکرد تربیتی کل‌گرا در عصر حاضر، یعنی والدورف (Waldorf)، مونته سوری (Montessori)، رجیو امیلیا (Reggio Emilia) و نوانسان‌گرا (Neo-humanist)، از نظر تطابق روش‌ها با مؤلفه‌ها و نیز از نظر انسجام درونی روش‌ها با یکدیگر، در جهت پشتیبانی مؤلفه‌ها پرداخته است. اگر چه در این پژوهش، به مریدان کل‌گرا در جوامع شرقی اشاره شده است، اما ریشه‌های فلسفی کل‌گرایی در فلسفه‌های شرقی مورد واکاوی قرار نگرفته است.

پژوهش کلیدی دیگر، به ناکاگاوا (Nakagawa) (۲۰۰۰) تعلق دارد. او در اثر خود، تلاش دارد تا به کمک فلسفه‌های شرقی، حوزهٔ تربیت کل‌گرا را گسترده ساخته و از مسیر تحلیلی تطبیقی، کاستی اندیشه‌های غربی در این حوزه را نشان دهد. در پایان، این اثر، به کاربست روش‌های هنری و تمرکزورزی موجود در اندیشه‌های شرقی، در تحقق اهداف تربیت کل‌گرا پرداخته شده است. در این پژوهش، مولف به اندیشه‌های فیلسوفان معاصر شرقی، همچون ایزوتسو (Izutsu)، سوزوکی (Suzuki)، نیشیدا (Nishida) و هیزاماتسو (Hisamatsu) پرداخته است، اما به جز اشاراتی اندک به دائوئیسم در کنار بודה، به عنوان اندیشه‌های کهن شرق، ردیابی منسجم و تفصیلی این اندیشه‌ها، در تربیت کل‌گرا به انجام نرسیده است.

با این مقدمه و با توجه به کاستی‌های مطرح برای پژوهش‌های فوق، این نوشته به دنبال این است تا ریشه‌های رویکرد کل‌گرا در تعلیم و تربیت را از منظر دائوئیسم مورد واکاوی قرار دهد.^۴ در این زمینه، ابتدا شرحی اجمالی از تاریخچه این مکتب طرح، سپس مروری بر مولفه‌های بنیادین آن، به منظور کاربست در تعلیم و تربیت کل‌گرا می‌شود. سپس، مبانی تربیت کل‌گرا در سه شاخه مفهوم اساسی تربیت، ناظر به حوزه هستی‌شناسی، هدف اساسی تربیت، ناظر به حوزهٔ انسان‌شناسی و مفهوم اساسی یادگیری، ناظر به حوزه معرفت‌شناسی در این مکتب، ردیابی می‌شود. در هر شاخه، به منظور بازشناسی حضور تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی غرب، پس از بیان توصیفی کوتاه از رویکردهای غربی، پیامدهای اتخاذ رویکرد شرقی (دائویی)، برای تربیت کل‌گرا بیان خواهد شد.

روش انجام این پژوهش، در صورت‌بندی مولفه‌های بنیادین دائوئیسم، تحلیل محتوا و تحلیل فلسفی بوده و مرجع تحلیل، کتب اصلی این اندیشه، یعنی *دائوده‌جینگ* (Dao de jing) اثر لائوتسه (Lau-tzo) و *چانگ‌تنزو* (Chuang-tzu) اثر مؤلفی هم نام با اثر خود، یعنی *چانگ‌تنزو* می‌باشد. در بیان مؤلفه‌های اساسی تربیت کل‌گرا، با نظر به اندیشه *دائو* نیز محقق از روش استنتاج فلسفی استفاده خواهد کرد.

دائوئیسم: مؤلفه‌های بنیادین

آنچه امروزه به عنوان مکتب دائوئیسم شناخته می‌شود، ریشه در اندیشه‌های دو فیلسوف کهن در چین، در حدود

قرن‌های سوم و چهارم پیش از میلاد، با نام‌های لائوتسه در کتابش با عنوان **دائوده‌جینگ** و پس از او، چانگ‌تزو در کتابی با همین نام دارد. در مورد حقیقت حضور شخصیت اول در تاریخ تردید وجود دارد، اما به طور قطع می‌توان گفت: چانگ‌تزو، در حدود قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیسته است (چانگ‌تزو، ۲۰۱۶، ص ۱). همچنین، بر خلاف اندیشه کنفوسیوس، که به صورتی منسجم توسط شاگردان او در فاصله بین قرن پنجم تا سوم پیش از میلاد تدوین یافته است، دائوئیسم به جز زمانی که گروهی از نویسندگان، با دو اثر فوق آشنا شده و خط مشترک اندیشه را میان آن دو یافته و نام طریقت بر آن نهاده‌اند و به‌عنوان یک اندیشه واحد شناخته نشده بود (لائوتسه، ۲۰۱۶، ص ۲). واژه «دائو» به معنای طریقت و راه، برای اولین بار توسط این دو نفر به کار نرفته است؛ زیرا می‌توان آن را به طریقت هر مشرب و مکتب فکری نسبت داد. اما معنای آن در این دو اثر، عبارت است از: آن حقیقت بنیادین و تغییرناپذیر وجود، که پیش از پیدایش هر چیزی وجود داشته است و هر چیز نیز در نهایت، به او باز می‌گردد. در هر دو اثر، می‌توان ردپای گونه‌ای طبیعی‌گرایی رادیکال را مشاهده نمود. به این ترتیب، آنچه از میراث تمدنی، فرهنگ، زبان و ارزش‌ها، هم اکنون برای بشر وجود دارد، اوهامی بیش نیستند. از این رو، ضروری است تا به آن حقیقت واحد و کل بنیادین، که در ابتدا وجود داشته است، بازگشت و از حصار مرزهای ایجاد شده رهایی یافت.

دائوده‌جینگ، کتابی است موجز با استفاده از تعابیر و تمثیل‌های بلند ادبی، که به بیان مختصات دائو یا راه و طریقت از منظر حرکت آن، از وحدت به سمت کثرت، می‌پردازد. یکی از وجوه مهم این کتاب، مخالفت با اندیشه کنفوسیوسی رایج در آن عصر، مبتنی بر پرورش فضایل اخلاقی و خردورزی و مجادلات فلسفی است؛ زیرا عده‌ای معتقدند: کنفوسیوس مدتی در کسوت شاگردی لائوتسه در آمده، اما به حقیقت اندیشه او پی نبرده و موجب شده است تا بخشی از **دائوده‌جینگ**، به مخالفت با رویکرد اخلاقی کنفوسیوس اختصاص یابد. این کتاب، در پایان راه خود، حاکمی را به تصویر می‌کشد که در پی حل مشکلات فلسفی برخاسته از فرهنگ کنفوسیوسی، از طریق سیاست بی‌عملی و گریز از انتقال دانش‌های گوناگون به مردم سرزمین خود، آنها را در حالت طبیعی خود حفظ می‌کند. چینگ (۱۳۸۳) معتقد است: در بعضی از نسخ این کتاب، بخش دوم آن از فصول ۳۸ تا ۸۱، که به فضیلت و قدرت می‌پردازد، پیش از بخش اول آن، که شامل ۳۷ فصل اول بوده و محور اصلی آن پرداختن به دائو یا طریقت می‌باشد، آمده است. این امر بیانگر هدف از تألیف این کتاب، بیش از آنکه آموزش عقاید و عرفان باشد، آموزش شیوه حکومت است.

اثر دیگر، چانگ‌تزو است. بر خلاف **دائوده‌جینگ**، پیمودن مسیر کثرت به سمت وحدت، محور اصلی این کتاب است. از این رو، در این کتاب می‌توان رهنمودهای عملی را در قالب داستان برای رسیدن به حقیقت سرمدی، یعنی دائو یافت. اگرچه لائوتسه، در اثر خود قالب وجیزه‌گویی را برگزیده است، اما چانگ‌تزو منظور خود را در قالب داستان‌واره‌هایی حکیمانه ابراز می‌دارد. نسخه‌ای از این اثر که اکنون در دست است، حاصل تصحیح و ویرایش نهایی گو شیانگ (Guo Xiang) از متفکران دائوئی قرن چهارم پس از میلاد بوده است. این اثر شامل سه بخش

می‌باشد: فصول درونی مشتمل بر هفت فصل، فصول بیرونی مشتمل بر پانزده فصل؛ فصول گوناگون مشتمل بر یازده فصل. / *ایزوتسو* (۱۳۷۸) و *واتسون* (Watson) (۲۰۱۳) معتقدند: اندیشه اصلی چانگ‌تزو در فصول درونی تجلی یافته است. دو بخش دیگر، حاصل تفسیرهای متعدد متفکران دائویی است که به این کتاب افزوده شده است. از این‌رو، در این پژوهش نیز محقق تنها به فصول درونی روی آورده است.

اگرچه سخن گفتن از اندیشه‌های بنیادین دائو، کاری دشوار است، همان‌گونه که لائوتسه در اولین بند از کتابش می‌گوید: «دائو، چون به سخن درآید، آنی نیست که پایدار ماند» (لائوتسه، ۲۰۱۶، ص ۱۰)، اما در این مقدمه، سعی می‌شود به جهت پرداختن به وجوه تربیتی این اندیشه در قسمت‌های بعد، مؤلفه‌های اصلی آن بیان شوند.

ماهیت دائو

اولین و مهم‌ترین مفهوم مورد تأکید در این دو اثر، «دائو» است. دائو، به معنای حقیقتی ازلی و ابدی برای هستی است که چون اندیشه و زبان، در احاطه آن تلاش کند، به بیراهه می‌رود. اساسی‌ترین وجه پرداختن به این مفهوم در *دائو‌جینگ*، از آن جهت است که سعی دارد، با طرح گونه‌ای طبیعت‌گرایی بنیادین، خواننده را به سمت این حقیقت سوق داده، آن را از خواب تمدنی، که به آن گرفتار آمده، بیدار کرده و او را در وضعیتی طبیعی قرار دهد؛ وضعیتی که در آن، هر چیز آن طور است که از ابتدا بوده است.

می‌توان معانی متعدد دائو را به این صورت بیان کرد: نخست، دائو به لحاظ زمانی و منطقی، پیش از جهان متکثر و محسوس وجود دارد. به این ترتیب، از دایره تجربه فراتر رفته و مفهومی تعالی‌گرایانه را به خود می‌گیرد. دوم آنکه، دائو هم اکنون جدا و تمایز یافته از طبیعت و تکثرات نبوده؛ چرا که در این صورت این با ذات دائو، به منزله تعین‌نیافتگی و متمایز نبودن سازگار نخواهد بود. در این معنا، دائو عبارت است از: طبیعت حاکم بر هر امری از جهان هستی و آن طریقتی که هر شیء به طور طبیعی در آن راه گام بر می‌دارد. سوم آنکه، وجود از آن جهت که نام «وجود» به خود می‌گیرد و به ادراک در می‌آید، نسبت با دائو قرار می‌گیرد: «همه چیز در دنیا از هستی پدید آمده است. هستی، خود از نیستی سرچشمه گرفته است» (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۴۰). در اینجا مفهوم هستی، وجود به معنای صرف وجود و همه چیز به معنای کثرات پدید آمده، از هستی است. بنابراین، می‌توان سه ویژگی اساسی را شامل فراروندگی، درونیت و کلیت برای دائو در نظر گرفت.

فروپاشی نظام عرفی ارزش‌ها

مؤلفه بنیادین دوم، فروپاشی نظام عرفی ارزش‌ها به واسطه تغییر نگرش انسان به هستی است. در اندیشه دائوئیسم، دائو بی‌شکل و بی‌نام است. این به معنای آن است که هم اکنون اگر ادراک انسان به نحوی است که امور را جدا از هم و دارای حد و مرز مشاهده می‌کند، باید نگرش انسان به گونه‌ای تغییر کند که هستی را به صورت آشفستگی اولیه، که دائو در آن قرار دارد، ملاحظه کند. لائوتسه، از این حالت به «نیستی» (Non-being) و چانگ‌تزو، از

آن به «درهم‌ریختگی» (Chaos) یاد می‌کند. بر این اساس، تفاوت‌ها وجود دارند، اما ذاتی و جوهری نیستند. به این ترتیب، هر چیز در این هستی می‌تواند به چیز دیگر تبدیل یابد. بنابراین، در اندیشه دائو، هستی‌شناسی مبتنی بر تبدیل و برهم‌ریختگی، گونه‌ای از ارزش‌ها را نتیجه می‌دهد که مبتنی بر آن، دیگر هیچ‌چیز آن‌گونه که انسان می‌پندارد، خوب و یا بد نخواهد بود: «به این دلیل که همه‌کس در دنیا زیبا را زیبا می‌انگارد، اندیشه زشتی پا به عرصه هستی می‌گذارد. از آنجا که همه مردم خوب را خوب می‌انگارند، اندیشه بد پا به عرصه وجود می‌نهد» (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۴۰). با توجه به این نسبیت‌گرایی شهودی، اندیشه دائوئیسم نه‌تنها سیر عمودی نیستی - هستی - کثرت را مطرح می‌کند، بلکه تبدیل افقی را نیز مد نظر قرار می‌دهد: «از این‌رو است که امور ممکن است پیشرو یا تابع، سرد یا گرم، قوی یا ضعیف، پایدار و یا زوال‌پذیر باشند» (لاوتسه، ۲۰۱۶، ص ۱۹).

در توضیح اینکه ایزوتسو (۱۳۷۸)، در مقاطع گوناگون اثر خود، نسبی‌گرایی بنیادین را در دائوئیسم توصیف می‌کند و آن را مبتنی بر نوعی شهود عرفانی و فراتر از نسبی‌گرایی ارزشی در اخلاق می‌داند، می‌توان گفت: در اندیشه دائوئیسم، تنها یک راه برای کمال و زیستن اخلاقی وجود دارد و آن هم، تبعیت از دائو است. دائو نیز از آن جهت که برگرفته از نیستی بوده و در ذات خود به هیچ شکل و حدودی در نمی‌آید، عدم تعین و بی‌شکلی، تنها ارزش اخلاقی برای دائو می‌باشد. این امر را می‌توان از نام دو بخش اصلی **دائوده‌جینگ**، یعنی دائو به معنای طریقت و راه و ده (De)، به معنای فضیلت، به این صورت استنباط کرد که برترین فضیلت، پیروی از طریقت بی‌شکلی خواهد بود. این برداشت، ما را به مؤلفه بنیادین سوم از اندیشه دائوئیسم، پیوند خواهد زد.

خوبیستن‌بودگی

مؤلفه بنیادین سوم، «خوبیستن‌بودن» (Self-so) است. لاوتسه، در بخش بیست و پنجم از **دائوده‌جینگ**، از حالت دائو به عنوان «خودبخودی» (Spontaneity) یاد می‌کند:

آنجا چیزی است که از درآمیختگی پدید آمده و پیش از بهشت و زمین متولد شده است. آرام، منزوی، تنها و بدون تغییر است. او به همه جا می‌رود و هیچ خطری او را تهدید نمی‌کند. او می‌تواند مادر همه آنچه که در بهشت است باشد. من نام او را نمی‌دانم، اما روش آن را دائو می‌نامم. انسان به دنبال زمین می‌رود، زمین به دنبال بهشت می‌رود، بهشت به دنبال دائو می‌رود و دائو به دنبال طبیعت خود است (لاوتسه، ۱۹۹۳، ص ۲۵).

بر این اساس، می‌توان ادعا کرد مهم‌ترین گزاره‌ی عملی برای اندیشه دائوئیسم، پیوستن به طریقت از طریق رها کردن خواستن و تدبیر است. / ایزوتسو (۱۳۷۸) به خوبی آموزه بی‌عملی را توصیف می‌کند:

انسان کامل هیچ کاری نمی‌کند، یعنی او هیچ کاری را با قصد انجام آن انجام نمی‌دهد. در همان لحظه که انسان کاری را انجام می‌دهد، وقوف او به اینکه کاری انجام داده عمل او را غیر طبیعی می‌کند. در عوض، انسان کامل همه چیز را، خودش و دیگر اشیاء را به طبیعت‌شان رها می‌کند. این معنای اصطلاح انجام ندادن (وو ی) (Wuwei) است. و از آنجا که او هیچ کاری نمی‌کند، هیچ کاری را انجام نداده نمی‌گذارد. وی به این دلیل که

هیچ کار را انجام نمی‌دهد، در نهایت همه چیز را انجام می‌دهد؛ چرا که در این حالت هستی او با طبیعت یکی است و طبیعت بدون آنکه کاری بکند، همه کار می‌کند(همان، ص ۴۷۰).

این آموزه عملی دائوئیسم، مبتنی بر هستی‌شناسی پیشینی دائو است؛ به این صورت که دائو از آن جهت که از فعل خود آگاهی نداشته و قصد انجام هیچ عملی را ندارد، در کمال ضعف به سر می‌برد. از این رو، می‌تواند هر عملی را به انجام رساند. لائوتسه از دو استعاره «چوب تراشیده» و «پارچه بافته نشده»، برای توصیف بی‌عملی استفاده می‌کند: «به پارچه بافته نشده نگاه کن، چوب تراشیده را نگاه دار. به این صورت است که خودپرستی کم شده و امیال محو می‌شوند»(لائوتسه، ۱۹۹۳، ص ۱۹). چانگ‌ترو نیز از استعاره «آئینه صیقل خورده»، برای توصیف آن بهره می‌برد:

انسان نهایی ضمیر خود را و می‌دارد تا به منزله یک آئینه (بی‌زنگار) عمل کند. این ضمیر چیزی را در برابر خود محبوس نمی‌کند. این ضمیر تنها (نسبت به هر آنچه که بر آن وارد شده) واکنش نشان داده و پاسخ می‌گوید. لیکن این ضمیر چیزی را ذخیره نمی‌کند. این دلیل آن است که او می‌تواند بر همه اشیاء مسلط باشد و از هیچ چیز آسیب نبیند. من شنیده‌ام که اگر آئینه‌ای خوب صیقلی شده باشد، غبار نمی‌تواند بر آن بنشیند؛ (یعنی) اگر غبار بر آئینه‌ای بنشیند (می‌توانیم قطع داشته باشیم) که آئینه خوب صیقلی نشده است(ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۴۶۸).

لائوتسه نیز در جای دیگر از این مؤلفه؛ یعنی خویشستن بودگی و تمایز نیافتن، به عنوان راه و روش کمال و دست‌یابی به امر واحد یاد می‌کند:

بهشت به واحد دست یافت و صاف شد. زمین به واحد دست یافت و پایدار ماند. ارواح به واحد دست یافتند و مقدس شدند. دشت‌ها به واحد دست یافتند و سخاوتمند شدند. ده هزار چیز به واحد دست یافتند و ثمربخش شدند. پادشاهان به واحد دست یافتند و جهان را منزه ساختند(لائوتسه، ۱۹۹۳، ص ۳۹).

از هم‌نشینی مؤلفه‌های دوم و سوم، می‌توان اخلاق کنفوسیوسی را در مقابل اخلاق دائویی، به صورت تقابل میان اثبات و نفی مطرح کرد؛ به این صورت که اگر کنفوسیوس بر کسب فضایل اخلاقی، به منظور تبدیل شدن به انسان والا تأکید داشت، دائوئیسم معتقد است: از آنجا که عنصر ابتدایی حیات، نیستی است، اخلاق نیز باید سمت و سوی نیستی و نفی به خود بگیرد. از این رو، مفاهیمی همچون دانش، عمل، کمال و فضیلت به مفاهیمی همچون نادانی، بی‌عملی، کودک‌واره زیستن و عدم فضیلت منقلب خواهند شد(لیو، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴).

نفی ذهن و زبان

مؤلفه بنیادین چهارم، در اندیشه دائوئیسم را می‌توان در نگاه منفی این مکتب به ذهن و زبان، به عنوان راهزنان حقیقت جست‌وجو کرد. نخست، در *دائوده‌جینگ*، این اندیشه حمایت می‌شود که اساساً ده هزار چیز از آن زمان حاصل می‌شود که انسان بر حقیقت، نام‌های گوناگون می‌نهد. در حالیکه طریقت باید موجب وصول به مادر ده هزار چیز، یا همان دائو شود. در فصل دوم *دائوده‌جینگ*، این گونه آمده است: «آن زمان که مردم جهان زیبا به عنوان زیبا می‌شناسند، شناخت زشتی پدید می‌آید. وقتی که آنها خوب را به عنوان خوب می‌شناسند، شناخت شر پدید می‌آید»(لی، ۲۰۰۸، ص ۹۷). لائوتسه، انحراف از طریقت به وسیله نام‌ها را این گونه توصیف می‌کند:

پنج رنگ باعث می‌شوند تا چشم‌های او کور شوند. پنج صدا باعث می‌شوند تا گوش‌های او کر شوند. پنج مزه باعث می‌شوند تا ذائقه او فاسد شوند. شکار کردن و مسابقه دادن قلب را دیوانه می‌کند. کالاهای عجیب و غریب حیات انسان را دچار مشکلات متعدد می‌سازند (لاتوتسه، ۱۹۹۳، ص ۱۲).

این آموزه نیز درست در مقابل آموزه کنفوسیوسی موجود در آثار ژونزی (Xunzi) فیلسوف چینی است که معتقد است: «انسان وقتی نام رفتارهای پذیرفته شده در فرهنگ را می‌آموزد، به تدریج آن رفتارها را در خود درونی ساخته و به این ترتیب، زبان به عنوان عامل پذیرفته‌شدن در اجتماع عمل خواهد کرد» (لی، ۲۰۰۸، ص ۹۶).

تربیت کل‌گرا در اندیشه مبتنی بر دائو

اگرچه، اشاره‌ای به پیشینه رویکرد کل‌گرا به تربیت شد، اما در اینجا و پیش از بررسی نشانه‌های این رویکرد در اندیشه دائو، معرفی اجمالی از آن صورت می‌گیرد. جوزف (۲۰۱۰)، برنامه درسی کل‌گرا را توصیفی برای مجموعه فعالیت‌های تربیتی، به منظور به فعلیت رساندن قوای انسان در تمامی ابعاد جسمانی، روانی، احساسی، اخلاقی و معنوی می‌داند. وی اهداف عمده مربیان کل‌گرا را ایجاد معنا برای زندگی فرد، عشق به یادگیری مادام‌العمر، به دیگر انسان‌ها و به جهان طبیعت بیان می‌کند.

مدافعان برنامه درسی کل‌گرا از دوگانه‌های رایج همچون ذهن - بدن، منطق - شهود، هنر - علم و یا گروه - فرد اجتناب می‌کنند. آنها همچنین تکه‌تکه شدن، استانداردسازی و رقابت موجود در جامعه و مدرسه کنونی را طرد کرده، تا هر فرد بتواند به‌دور از نظام‌های محصورکننده، رشد یابد. کل‌گرایی، در این رویکرد متضمن به‌هم‌پیوستگی هستی شامل حیات و طبیعت است (همان، ص ۴۴۵-۴۴۶).

هستی‌شناسی و مفهوم اساسی تربیت

در این معنا، می‌توان از مفاهیمی چون تکریم طبیعت و پیوستگی اجزای هستی سخن گفت. این معنا از کل‌گرایی، بر جهان‌بینی‌های متعددی همچون فلسفه پایدارگرایی و جهان‌بینی بوم‌شناختی (Ecological worldview) مبتنی می‌باشد. فلسفه پایدارگرایی، متوجه این حقیقت واحد و سرمدی است که ذات جهان اشیاء، موجودات زنده و اذهان می‌باشد (راج، ۲۰۰۸، ص ۹). در فلسفه‌های زندگی، بحث از آن نیروی حیاتی است که همه اجزای جهان را در کنار یکدیگر نگاه داشته و آن را به سمت هدفی اعلا سوق می‌دهد. به این ترتیب، تعلیم و تربیت واسطه‌ای است برای پیوند خوردن حیات انسانی، با حیات بنیادین (همان). در جهان‌بینی اکولوژیکی، همه اجزای جهان به واسطه پیوندشان با نیروی بنیادین حیات، یک شبکه پیوسته را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب، برای فهم یک پدیده، آن را باید در ارتباط با سایر پدیده‌ها بررسی کرد. *الزیرا* از این معنا در تعلیم و تربیت، به «استعلا» یاد می‌کند. «استعلا مستلزم باز و گشوده بودن نسبت به عالم هستی است. از طریق استعلا، رابطه‌ای پویا میان فرد و عالم کائنات ظاهر می‌شود. گشوده بودن نسبت به بی‌نهایت، ملازم با گشوده بودن نسبت به روحانیت انسان و پذیرای آن بودن است... استعلا میان خود درونی و محیط اتصال برقرار می‌کند و بدین ترتیب جهان درون و جهان برون وحدت می‌یابد» (کشاوری، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱).

اما با توجه به نگرش دائوئیستی به هستی، می‌توان از کل‌گرایی هستی‌شناسانه، به مثابه دریافت جهان در مقام سیالیت یاد کرد. به این ترتیب، در چانگ‌تزو رسیدن به دریافت سیال از هستی، خود را در بستر ده هزار چیز نشان می‌دهد. او سعی دارد تا از طریق مقایسه میان حقیقت و رؤیا، خواننده را به این سطح از ادراک برکشاند. در این سطح، دیگر مرزی میان کثرات وجود نداشته و فراتر از پیوستگی، که در نگاه‌های پیشین به کل‌گرایی مطرح شد، اشیاء به طریقی در هم فرورونده در جهان حضور دارند:

زمانی ژوانگ ژو در رؤیا دید که به صورت پروانه‌ای است که در نهایت رهایی و خوشحالی به هر جا که بخواهد پرواز می‌کند و هر آنچه را که بخواهد، انجام می‌دهد. او در این حالت، نمی‌دانست که ژوانگ ژو است. ناگهان از خواب برخاست و خود را ژو یافت. اما او نمی‌دانست که آیا او در خواب دیده‌است که پروانه است، یا پروانه در خواب دیده است که ژو است. بدون شک میان ژو و پروانه اختلافی وجود دارد! این امر، تبدل اشیاء نام می‌گیرد (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۱۸).

او نتیجه می‌گیرد رؤیاهای انسان آن چنان برای او حقیقی جلوه می‌کنند که در بیداری و انسان در حالت رؤیا، هیچ گاه نمی‌داند که در واقع در خواب است. پس آن زمان که می‌پندارد بیدار است، ممکن است در رؤیا باشد (لیو، ۲۰۰۶، ص ۱۶۱). چانگ‌تزو از این حالت به «مینگ» (Ming)، یا اشراق یاد می‌کند: «این امر وضعیتی متافیزیکی را معین می‌کند که در آن هر چیز به چیز دیگر تبدل یافتنی است، به گونه‌ای که جمله اشیاء در نهایت، در یکدیگر مدغم و به صورت وحدتی مطلق در می‌آیند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۰). چانگ‌تزو، سیالیت را در تصویر انسان فرزانه نیز پی می‌گیرد.

انسان فرزانه همه چیز را در آغوش می‌کشد. مواجهه او با چیزها به گونه‌ای است که با آنها همراه می‌شود. در عین حال شادمان است. مواجهه او با انسان‌ها به گونه‌ای است که از پیشرفت آنها لذت می‌برد. در عین حال، بر سختی‌های خود صبر پیشه می‌کند. بنابراین، گاه پیش می‌آید که بدون گفتن کلمه‌ای، تعادل را در دیگران ایجاد می‌کند. تنها با ایستادن در کنار دیگران سبب می‌شود تا روابط متناسب میان پدر و فرزند در هر خانه ای حاکم شود (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۲۱۶).

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان فرزانه، فراتر رفتن از چرخه تضادهای هستی است. در توضیح این مطلب باید گفت: زیربنای این نگاه، جهان‌بینی کهن در اندیشه شرقی، به طور عام و در دائوئیسم به طور خاص، به صورت مواجهه دو نیروی متضاد در هستی با عناوین «یین» (Yin) و «یانگ» (Yang) است. نیروی یین، مظهر قدرت و آفرینندگی و نیروی یانگ، مظهر ضعف و پذیرندگی است. لائوتسه در جای جای اثر خود، از تقابلاتی این‌گونه سخن می‌گوید:

زمانی جلوتر از دیگران هستید، زمانی عقب‌تر. زمانی در حرکتید، زمانی در حال استراحت. زمانی قوی و نیرومندید، زمانی خسته و بی‌حال. زمانی از امنیت برخوردارید و زمانی در خطرید. فرزانه هر یک را آنطور که هست می‌بیند، بدون تلاش برای تسلط بر آن. او اجازه می‌دهد هر چیز سیر طبیعی‌اش را طی کند و در مرکز دایره باقی می‌ماند (لائوتسه، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

بر این اساس، انسان فرزانه کسی است که از تلاش تفوق بر یکی از این دو قطب، دست کشیده و خود را با

نظم حاکم بر هستی هماهنگ سازد تا به این ترتیب، به حقیقت بی‌شکل هستی دست یابد. تنها در این وضعیت، انسان وارسته می‌تواند به حقیقت ابدی پیبندد. چانگ‌تزو از استعاره «لولا» (Hinge) نیز برای توصیف انسان مقدس استفاده می‌کند: «لولا تنها زمانی که در جای خود به تناسب قرار گرفته باشد می‌تواند تا ابد به کار خود ادامه دهد» (چانگ‌تزو، ۲۰۱۳، ص ۱۰).

انسان‌شناسی و هدف اساسی تربیت

خاستگاه اصلی مفهوم کل‌گرایی در تعلیم و تربیت، در حوزه هدف اساسی تربیت ناظر به معنای انسان‌شناسانه است. در این معنا، انسان وجودی متشکل از ساحت‌ها و استعداد‌های گوناگون بوده که تعلیم و تربیت، موظف است به طور متعادل این ساحت‌ها را رشد داده و از انسان آن موجود رشديافته‌ای را بسازد که امکان آن را در درون خود دارد. فوربس معتقد است: آموزش و پرورش کل‌گرا مأمور است نخست، کودک را به عنوان یک کل، متشکل از ابعاد مختلف تربیت کند. دیگر آنکه، این ابعاد نه به عنوان یک هم‌نشینی بی‌ارتباط، بلکه به مثابه یک واحد باید پرورش یابند (حمودی و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۱۷۹). این دیدگاه، در تقابل با نگاه تقلیل‌گرایانه و دوگانه‌انگار ذهن - جسم، حاکم بر تعلیم و تربیت سنتی می‌باشد. مریان کل‌گرا عموماً پنج بعد انسان شامل ابعاد عقلانی، احساسی، جسمی، زیبایی‌شناسانه، اجتماعی و معنوی را مد نظر دارند (راج، ۲۰۰۸، ص ۱۲۳). به این ترتیب، هدف اصلی تربیت کل‌گرا، آنگونه که اکثر اندیشمندان بر سر آن توافق دارند، عبارت است از: تحول خویشتن. همچنین، آنچه که مشخصه بارز این رویکرد می‌باشد، تأکید آن بر پرورش بعد معنوی کودک است. به این معنا، اگر چه همواره باید بر رشد همه جانبه او تأکید داشت، اما این جامعیت در راستای به فعلیت رساندن خویشتن حقیقی بوده و این خویشتن، امری معنوی و متعالی است. تحقق این امر در بستر انجام فعالیت‌هایی همچون داستان‌گویی، مراقبه، تفکر استعاره‌ای و تأکید بر بعد رازآلود جهان صورت می‌گیرد (جوزف، ۲۰۱۰، ص ۴۴۶).

از این رو، می‌توان بر اساس اندیشه دائو، از رهایی از ضمیر به عنوان هدف اساسی تربیت یاد کرد. چانگ‌تزو در اثر خود، انسان عادی را محصور به نفس خودساخته‌ای می‌یابد که خود را قائم به ذات یافته و عامل اصلی دیدن امور به صورت متمایز می‌باشد. او از نفسی این چنین، به «ضمیر خاتمه یافته» یاد می‌کند (ایزوتسو، ۱۹۸۳، ص ۳۳۳). این ضمیر، در حقیقت در انسان عادی، جانشین دائو است و او است که معلم چنین انسانی است: «هر کس ضمیر خاتمه یافته خود را پیروی می‌کند و آن را به عنوان معلم خود تقدیس می‌کند... برای انسان میسر نیست که بدون داشتن ضمیر خاتمه یافته، بر تفاوت میان درست و غلط پافشاری کند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۵۳). رهایی یافتن از چنین ضمیری، در اثر لائوتسه نیز مد نظر است: «فرزانه ذهنی از خود ندارد، او با ذهن مردم کار می‌کند... ذهن فرزانه چون فضا پهناور و گسترده است» (لائوتسه، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). در حقیقت، این ویژگی مختص انسان است که اجازه می‌دهد ضمیر او، بر او مسلط شده و وی را از حالت طبیعی خود خارج کند. در اندیشه دائوئیسم، تلاش انسان برای بازگشت به این حال طبیعی و رهاشدن از سیطره تمدن و فرهنگ، خود پیوستن به طریقت یا همان دائو می‌باشد.

برای دستیابی به این هدف، چانگ‌تزو، «بیهودگی» (Being useless) و لائوتسه، «تمرکز بر درون» را توصیه می‌کند. دستیابی به توانمندی و برتری یافتن بر سایر امور، خود زمینه‌ای است برای فاصله‌گرفتن از طریقت. در حقیقت، در پیروی از ضمیر برساخته برای رسیدن به فضایل و کسب آن چیزهایی که انسان را متمایز می‌کند و انسان خود را در معرض نابودی به دست دیگران قرار می‌دهد: [درخت] دارچین از آن‌رو که برای خوردن مناسب است، بریده می‌شود. درخت سماق می‌تواند استفاده شود، از این‌رو است که چیده می‌شود. همه انسان‌ها سود آنچه سودمند است را در می‌یابند، اما هیچ کس سود آنچه که بیهوده است را نمی‌داند» (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۳۳).

از نظر لائوتسه، اگر چه طریقت در همه جا حضور دارد، اما به واسطه خلقت کثرات، از شهود مستقیم توسط انسان فاصله دارد. این وظیفه انسان است که بر خلاف سایر موجودات، که نمی‌توانند اندیشه طریقت را داشته باشند، دائو را در وجود خود دریابد. در مسیر شهود دائو، نفس انسان و آنچه که در بیرون از آن می‌گذرد، مانع هستند. از این‌رو، انسان وارسته در نظر لائوتسه، توجه اصلی خود را به درون معطوف می‌دارد:

بدون بازکردن درب خانه‌تان می‌توانید دلتان را به روی جهان باز کنید. بدون نگاه کردن از پنجره خانه‌تان می‌توانید جوهره تائو را بشناسید. هر چه بیشتر بدانید، کمتر درک می‌کنید. فرزانه بدون ترک کردن جایی به مقصد می‌رسد، بدون نگاه کردن نور را می‌بیند و بدون انجام دادن کاری، آنچه را لازم است به دست می‌آورد» (لائوتسه، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

معرفت‌شناسی و مفهوم اساسی یادگیری

از منظر معرفت‌شناسانه یادگیری، مهم‌ترین پیامد کل‌گرایی برای تعلیم و تربیت، در نظر گرفتن شهود به عنوان یکی از منابع معرفت می‌باشد. غفلت از این منبع معرفت و منحصر دانستن آن به معرفت عقلانی، یکی از مهم‌ترین معضلات تعلیم و تربیت سنتی محسوب می‌شود. در شهودگرایی، به جای تأکید بر تفاوت‌ها، تأکید بر مشابهت‌های میان پدیده‌هاست. این امر، زمینه ساز درک وحدت نامشهود میان پدیده‌هاست (کشاورز، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹).

در این قسمت، می‌توان رویکرد اندیشه دائوئیسم به یادگیری را در دو جهت دنبال کرد: نخست، در اثر لائوتسه و رویکرد وی به عنصر نفی و نیستی در دائو و دوم، رویکرد چانگ‌تزو به معرفت حقیقی است. در بیان مؤلفه‌های اساسی اندیشه دائو، این سخن مطرح است از آن جهت که در دائو، عنصر نفی دارای نقشی پر رنگ است - به این ترتیب که دائو پیش و بیش از خلقت ده هزار چیز، تهی و بی شکل بوده است، انسان نیز برای پیوستن به این حالت اولیه، باید از بند ذهن و زبان خود رها شود و به مرحله خودبه‌خودی راه یابد؛ چراکه ذهن و زبان دو ابزاری هستند که انسان از طریق آنها به کثرت امور دامن زده و نام‌ها در حقیقت برساخته ذهن انسان و در جهت رسیدن به خواسته طبیعی او، یعنی متمایز دیدن امور هستند.

همانطور که اولین بند از **دائوده‌جینگ** بیان می‌دارد، این امر ما را به ترک معرفت‌های رایج، که اساس آنها سازه‌های ذهنی هستند، رهنمون می‌سازد. به این ترتیب، اگر چه در رویکردهای تعلیمی کنونی، دانش به معنای

انباشت سازه‌های ذهنی امری ارزشمند تلقی می‌شود، اما لائوتسه به صراحت موضع خود را نسبت به این گونه یادگیری ابراز می‌دارد: «دانش را دنبال کن و روز به روز بر خود بیفز، دانش را دنبال کن و روز به روز از خود تهی شو. به این مسیر ادامه بده تا به بی‌عملی دست یابی» (لائوتسه، ۱۹۹۳، ص ۴۸). در حقیقت در این نگاه، مفروضه‌ای ضمنی وجود دارد، مبنی بر اینکه میان دانش حقیقی و دانش قراردادی، تفاوتی رتبی در نسبت با طریقت وجود دارد. این زبان است که بر گستره دانش قراردادی می‌افزاید و انسان را از دانش حقیقی دور می‌سازد. به این ترتیب، آن دانشی که از پی سادگی می‌آید، نه فروتر از دانش اعتباری، بلکه فراتر از آن می‌باشد:

فکر کردن را متوقف کن و مشکلاتت پایان می‌یابد. چه تفاوتی میان بله و نه وجود دارد؟ چه تفاوتی میان شکست و پیروزی است؟ آیا تو هم باید آنچه را دیگران مهم می‌دانند، مهم بدانی و آنچه را دوست ندارند، دوست نداشته باشی؟ چه مسخره! دیگران بسیار هیجان زده‌اند، گویی در حال رژه رفتند. تنها من اهمیتی نمی‌دهم، تنها من نظری ندارم؛ همچون نوزادی که هنوز حتی نمی‌تواند لبخند بزند (لائوتسه، ۱۳۸۳، ص ۴۳-۵۹).

در گام دوم، می‌توان به مواجهه چانگ‌تزو با این مسئله پرداخت. همانگونه که در توضیح مؤلفه بنیادین اول، در توصیف *دائو* گفته شد، حقیقت *دائو* را نمی‌توان وابسته به ادراک انسان دانست. از این‌رو، نگرش *دائو* به حقیقت، می‌تواند عنوان واقع‌گرایی به خود گیرد. اما از این جهت که انسان‌ها محصور به دستگاه ادراک و زبان خود هستند و از سوی دیگر، *دائو* چون به ادراک و زبان درآید، از حقیقت خود فاصله می‌گیرد. بنابراین، چانگ‌تزو نوعی نسبی‌گرایی و گونه‌ای شکاکیت را موجه می‌شمارد. تفکیکی که سون (Sun) (۱۹۵۳)، از این مطلب ارائه می‌دهد، می‌تواند روشن‌گر باشد. او معتقد است: می‌توان دو معنا از حقیقت را مطرح کرد. معنای نخست به صورت حقیقت، به مثابه امری متافیزیکی که در این معنا حقیقت و واقع یکسان تلقی می‌شوند. معنای دوم حقیقت، به مثابه امری زبانی است. در این معنا، حقیقت تنها به گزاره‌های زبانی باز می‌گردد. در معنای اول، می‌توان چانگ‌تزو را یک واقع‌گرا و در معنای دوم، می‌توان او را یک نسبی‌گرا و شکاک دانست. از این‌رو، موضع او متفاوت از موضع نسبی‌گرایی معرفتی است؛ چرا که او سعی ندارد. به طور کلی، تفاوت میان صحیح و غلط را از میان بردارد، بلکه بر این نکته تأکید دارد که ارائه مناظر شخصی، به عنوان تنها منظر صحیح، خود اشتباهی بزرگ است:

مرد حکیم، هر چیزی را در نور آسمان روشن می‌سازد. او «این» را در می‌یابد، اما «این» در درون خود صحیح و غلط را نهفته دارد. در حقیقت آیا همچنان برای او «این» و «آن»، مطرح هستند؟ یا اینکه برای او دیگر «این» و «آن» اهمیت ندارند؟ آن مرحله‌ای که دیگر «این» و «آن»، در تقابل با یکدیگر قرار ندارند مدار طریقت نام می‌گیرد (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۱۰).

از نظر چانگ‌تزو، مرحله حقیقت به مثابه امری زبانی، اختصاص به طبقه عادی مردم و حقیقت به مثابه امر متافیزیکی، به اندکی از مردمان اختصاص می‌یابد: «ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم تا یک انسان کور نقش‌های زیبا را تحسین کند یا یک انسان کر به صدای زنگ‌ها و طبل‌ها گوش بسپارد. و کوری و کوری تنها محدود به جسم نیستند بلکه عالم معرفت را نیز شامل می‌شوند» (همان، ص ۴). بنابراین، مفهوم اساسی یادگیری در نگاه شرقی مبتنی

بر دائو، رسیدن به معرفت حقیقی، یا همان معرفت متافیزیکی در نظر چانگ‌تنزو از طریق ترک معارف ذهنی و عرفی و به تعبیر دیگر، تحقق نا - یادگیری در نظر لائوتسه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

این نوشتار به دنبال واکاوی ریشه‌های شرقی جریان معاصر تربیت کل‌گرا، در اندیشه‌های مکتب دائوئیسم بود. روشن شد که اگرچه تربیت کل‌گرا در عصر حاضر، با تأکید بر عنصر معنویت، در پاسخ به کاستی‌های نظام‌های تربیتی مبتنی بر رقابت و توانمندسازی اقتصادی شکل گرفته است، اما اگر از منظر اندیشه شرقی، به این جریان نگریده شده، خود دچار نقص‌هایی می‌باشد؛ به این صورت که اگر تربیت کل‌گرا، به دنبال ایجاد بینش مبتنی بر پیوستگی نسبت به هستی در یادگیرنده است، از شهود اتصال، بلکه در هم آمیزش عناصر هستی با هم و پیوند آنها با نیروی اصلی حیات، ناتوان بوده و هم چنان در عالم کثرت به سر می‌برد. همچنین، اگرچه هدف اصلی تربیت در این رویکرد، تحول خویشتن و پرورش بعد معنوی می‌باشد، در مقابل این اندیشه مبتنی بر دائو است که هدف اساسی خود را رهایی از هرگونه نفس و خویشتن قرار می‌دهد. در نهایت و بر مبنای اندیشه دائو، هرگونه یادگیری حقیقی، باید خود منجر به نا-یادگیری و کاهش معارف ذهنی شود. این نگاه، مقتضی این است که متعلق یادگیری یا همان دائو، هیچ گاه به چنگ یادگیرنده نیاید. اگر چه یادگیری مبتنی بر شهود، در جریان رایج تربیت کل‌گرا به نوعی، گویای فراتر رفتن از معارف ذهنی بوده، اما به نظر می‌رسد همچنان در ناحیه شاهد، بر ضمیر او تکیه داشته و در ناحیه مشهود، مدافع عینیت و استقرار آن می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ یوهان هاتریش پستالوتسی (Pestalozzi) (۱۷۴۶-۱۸۲۷)، مربی سوئیسی است که نظریات او در زمره نظریات تربیتی مدرن، با تأکید بر سرشت پاک کودک و نقش فعال او در یادگیری می‌باشد.
- ^۲ فردریش ویلهلم آگوست فروبل (Froebel) (۱۷۸۲-۱۸۵۲) مربی آلمانی و از شاگردان پستالوتسی بوده که ایده مهدکودک متعلق به اوست. شهرت نظریات تربیتی او برگرفته از وجوه پررنگ معنوی و دینی این نظریات است.
- ^۳ رودولف اشتاینر (Steiner) (۱۸۶۱-۱۹۲۵) مربی، اصلاحگر اجتماعی، معمار اهل اتریش و مؤسس مدارس والدورف (Waldorf) می‌باشد.
- ^۴ در این مقاله، چیزی بیش از نشان دادن شباهت میان نگرشی کهن در شرق و نگرشی مدرن در غرب، مد نظر است. و در حقیقت، مولف معتقد است جریان کل‌گرایی در تربیت، بذری است که ریشه کرده در زمین توجه مریبانی در غرب، به فرهنگ آمیخته با معنویت در شرق. به عنوان نمونه، *اشتاینر* (۱۹۸۳)، از مربیان کل‌گرا، این‌گونه می‌گوید: «با نظر به شرق، انسان غربی-انسانی که به طور عمده محصول تمدن اخیر است - تنها تحت تاثیر حیات معنوی رویاگونه‌ای قرار دارد. حیات معنوی مدرن دست به فراهم آوردن مفاهیم مشخص در ارتباط با مشاهدات بیرونی زده است. در مقابل، مفاهیم شرقی، نه به طور تحلیلی از داده بیرونی، بلکه از حیات معنوی تجربه شده و دریافته شده در درون برآمده‌است» (یوشیدا، ۲۰۰۵، ص: ۱۲۹).

منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.
- باغلی، حسین؛ بختیار شعبانی ورکی و علی نهایندی و ابوالفضل غفاری، ۱۳۹۴، «تحلیل و نقد رویکردهای تربیت معنوی نوپدید بررسی الگوی معنویت‌باوری فارغ از دین»، *تربیت اسلامی*، ۲۰، ص ۳۵-۲۹.
- چینگ، جولیا، ۱۳۸۳، *ادیان چین*، ترجمه حمیدرضا ارشدی، تهران، باز.
- کشاوری، سوسن، ۱۳۸۴، «کل‌گرایی و تقدس در تعلیم و تربیت: یک دیدگاه اسلامی»، *تربیت اسلامی*، ۱، ص ۱۲۵-۱۴۴.
- لائوتسه، ۱۳۸۳، *دانوده‌چینگ*، ترجمه سعید قهرمانی، تهران، مثلث.
- Izutsu, T., 1983, *Sufism and Taoism: A comparative study of key philosophical concepts*, California: University of California press.
- Joseph, Pamela Bolotin, 2010, "Holistic Curriculum. In Craig Kridel(Ed)", *Encyclopedia of Curriculum Studies*, p. 445-447, California: SAGE publications.
- Lai, K. L, 2008, *An introduction to Chinese philosophy*, Cambridge, Cambridge University press.
- Lao-Tzu, 1993, *Tao Te Ching*, (S. Addiss & S. Lombrado, Trans). Indiana: Hackett publishing company.
- Lao-Tzu, 2016, *Dao de jing*, Trans: R.Eno, Indiana, Retrieved from. edu/~p374/Daodejing.pdf.
- Lawton, D. , Gordon, P., 2002, *A History of Western Educational Ideas*, London, Woburn
- Liu, J., 2006, *An introduction to Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Mahmoudi, S., Jafari, E., Nasrabadi, H., Liaghatdar, M., 2012, "Holistic Education: An Approach for 21 Century", *International Education Studies*, Vol.5, No.2, p. 178-186.
- Miller, J. P., 2005, Introduction, In Miller, J. P., Karsten, S., Denton, D. , Orr, D. , Kates, I. C. (Eds). *Holistic Learning and Spirituality in Education*. Albany: State University of New York Press
- Nakagawa, Y., 2000, *Eastern philosophy and holistic education*. Dissertation for the degree Doctor of Philosophy, Department of Theory and Policy Studies in Education Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto.
- Rudge, L. T, 2008, *Holistic education: An analysis of its pedagogical application*, Ohio: Dissertation for the degree Doctor of Philosophy in the Graduate School of the Ohio.
- Sun, Siao-Feng, 1953, "Chuang-tzu's Theory of Truth", *Philosophy East and West*, Vol.3, No.2, p. 137-146.
- Watson, B, 2013, *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York, Columbia University Press.
- Woods, G. , O'Neill, M. & Wood, P.A, 1997, Spiritual Values in Education: Lessons from Steiner? *International Journal of Children's Spirituality*, Vol.2, No.2, p. 25-40.
- Yoshida, A, 2005, Interface of holistic changes in Japanese schools and Waldorf education. In Miller, J. P. , Karsten, S. , Denton, D. , Orr, D. , Kates, I. C. (Eds). *Holistic Learning and Spirituality in Education*. Albany, State University of New York Press.
- Zhuangzi, 2016. *Zhuangzi: the inner chapters* (R. Eno, Trans). Retrieved from www.indiana.edu/~p374/Zhuangzi.pdf.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال هشتم (شماره ۲۹ - ۳۲)

الف - نمایه مقالات

- انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد، قربان علمی، ش ۳۰، ص ۹۷-۱۱۶.
- انسان‌شناسی پولسی و ساخت‌های وجودی انسان، سیدمحمدحسن صالح، ش ۳۱، ص ۱۱۳-۱۲۸.
- الهیات شکاف: روشی مبتنی بر کنش اجتماعی در گفت‌وگوی ادیان، محمد جواد ذریه، زهرا آبیاری، محمدسعید اکبری دهقان، ش ۳۰، ص ۱۵۷-۱۷۴.
- بررسی انتقادی شبکه شعور کیهانی در عرفان حلقه و مقایسه آن با و مقایسه آن با رحمانیت الهی در آموزه‌های اسلامی، سیدشهاب‌الدین عودی، مهدی فرمانیان، ش ۲۹، ص ۱۲۹-۱۴۸.
- بررسی تطبیقی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امامیه و کاتولیک، مصطفی آزادان، امیر خواص، ش ۲۹، ص ۷-۳۴.
- بررسی تطبیقی اشتراکات تمثیلی در عرفان هندی و عرفان اسلامی، حمیرا زمردی، الهه آبین، ش ۳۰، ص ۱۳۳-۱۵۶.
- بررسی تطبیقی سرنوشت انسان پس از مرگ در دین زرتشت و اسلام، سیدمحمد حاجتی شورکی، محمدحسین فاریاب، ش ۳۰، ص ۵۳-۷۴.
- بررسی تطبیقی عمل در حدیقه الحقیقه و بهبودگینا، سعید گراوند، سجاد دهقان زاده، ش ۳۱، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساخت غیرمادی انسان، سیدمحمد حاجتی شورکی، سیدعلی حسنی، ش ۳۲، ص ۷-۲۲.
- بررسی حقوق جانداران در اسلام و زرتشت: با تأکید بر جهان‌بینی‌ها، محمد ملائی، محمدجواد اصغری، ش ۲۹، ص ۲۵-۴۴.
- بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر، جواد قلی‌پور، یوسف دانشورنیلو، ش ۲۹، ص ۶۵-۸۶.
- بررسی و مقایسه افتراق دینی و ویژگی‌های عاملان آن؛ در قرآن کریم و عهد جدید، حامد نظرپور، ش ۳۱، ص ۴۷-۶۴.
- بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی، محمد امیر عیبدی‌نیا، علیرضا مظفری، کمال روحانی، ش ۳۲، ص ۲۳-۳۸.
- بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی، سید مرتضی میرتبار، الیاس عارف زاده، رحیم دهقان، ش ۳۲، ص ۸۷-۱۰۲.
- بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین، علی اسدی، ش ۳۱، ص ۲۹-۴۶.
- تأملی بر آموزه عطا‌بای قدرت نیروبخش در کلیسای پنطیکاستی، محمدحسین طاهری آکردی، یاسر ابوزاده، ش ۳۲، ص ۷۱-۸۶.
- تجلی در اندیشه ویشنوی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟، سعید گراوند، مظاهر احمد توبی، ش ۲۹، ص ۱۰۵-۱۲۸.
- تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو، سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن، ش ۳۱، ص ۸۸-۹۸.
- تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی شرق؛ با تکیه بر مکتب دانونیسیم، علی وحدتی دانشمند، افضل السادات حسینی، ش ۳۲، ص ۱۰۳-۱۱۶.
- چالش‌های تصویرهای جدید از کتاب مقدس با تصویر سنتی، سیدعلی حسنی، ش ۳۰، ص ۷۵-۹۶.

خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته، امیر خواص، ش ۳۱، ص ۹۹-۱۱۲.

دین و دولت در اندیشه زان کالون، بهروز حدادی، ش ۲۹، ص ۸۷-۱۰۴.

شیوه‌های مواجهه با «دشمن» در قرآن کریم و کتاب مقدس عبری، اعظم‌سادات ثسانی، سهیلا جلالی کندری، ش ۳۰، ص ۲۹-۵۲.

عفاف و حجاب در دین یهود و اسلام شیعی؛ تحلیل و مقایسه؛ با تأکید بر تلمود بابلی و من لایحضره الفقیه، طاهره حاج ابراهیمی،

عاطفه عبدی‌خان، مجید معارف، ش ۳۰، ص ۲۸۷.

مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زرتشت، محمد فولادی، رعنا قاسمی، ش ۳۱، ص ۶۵-۸۰.

ملاحظات زبانشناختی پیرامون خاستگاه زبانی کتاب ایوب، مریم امینی، ش ۳۲، ص ۷۰-۷۵.

«ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی، مهدیه کیان‌مهر، بی‌بی‌سادات رضی‌به‌آبادی، لیلا هوشنگی،

ش ۳۱، ص ۲۸۷.

نقد کتاب مقدس: خاستگاه تاریخی - معرفتی و تأثیر آن بر مطالعات قرآنی، نفیسه امیری دوماری، جعفر نکونام، ش ۲۹، ص ۴۵-۶۴.

نقد و بررسی شخصیت زوربای بودا؛ انسان آرمانی اوتسو، حمید مریدیان، ش ۲۹، ص ۱۴۹-۱۶۶.

نقد و بررسی وجودشناسی عارف لوتری یا کوب بومه، علیرضا کرمانی، ش ۳۲، ص ۳۹-۵۶.

واکاوی نظریه مایا در وادها، زهرا اسکندری، سعید رحیمیان، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ش ۳۰، ص ۱۱۷-۱۳۲.

ب - نمایه پدیدآورندگان

ابوزاده گنابی، یاسر، تأملی بر آموزه عطایای قدرت نیروبخش در کلیسای پنطیکاستی، ش ۳۲، ص ۷۱-۸۶.

آبیاری، زهرا، الهیات شکاف: روشی مبتنی بر کنش اجتماعی در گفت‌وگوی ادیان، ش ۳۰، ص ۱۵۷-۱۷۴.

آیین، الهه، بررسی تطبیقی اشتراکات تمثیلی در عرفان هندی و عرفان اسلامی، ش ۳۰، ص ۱۳۳-۱۵۶.

احمدتوبی، مظاهر، تجلی در اندیشه ویشنوی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟، ش ۲۹، ص ۱۰۵-۱۲۸.

آزادیان، مصطفی، بررسی تطبیقی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امامیه و کاتولیک، ش ۲۹، ص ۷-۲۴.

اسدی، علی، بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین، ش ۳۱، ص ۲۹-۴۶.

اسکندری، زهرا، واکاوی نظریه مایا در وادها، ش ۳۰، ص ۱۱۷-۱۳۲.

اصغری، محمدجواد، بررسی حقوق جانداران در اسلام و زرتشت؛ با تأکید بر جهان‌بینی‌ها، ش ۲۹، ص ۲۵-۴۴.

اکبری دهقان، محمدسعید، الهیات شکاف: روشی مبتنی بر کنش اجتماعی در گفت‌وگوی ادیان، ش ۳۰، ص ۱۵۷-۱۷۴.

امیری دوماری، نفیسه، نقد کتاب مقدس: خاستگاه تاریخی - معرفتی و تأثیر آن بر مطالعات قرآنی، ش ۲۹، ص ۴۵-۶۴.

امینی، مریم، ملاحظات زبانشناختی پیرامون خاستگاه زبانی کتاب ایوب، ش ۳۲، ص ۷۰-۷۵.

جلالی کندری، سهیلا، شیوه‌های مواجهه با «دشمن» در قرآن کریم و کتاب مقدس عبری، ش ۳۰، ص ۲۹-۵۲.

حاج ابراهیمی، طاهره، عفاف و حجاب در دین یهود و اسلام شیعی؛ تحلیل و مقایسه؛ با تأکید بر تلمود بابلی و من لایحضره الفقیه،

ش ۳۰، ص ۲۸۷.

- حاجتی شورکی، سیدمحمد، بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساحت غیرمادی انسان، ش ۳۲، ص ۲۲-۷.
- حاجتی شورکی، سیدمحمد، بررسی تطبیقی سرنوشت انسان پس از مرگ در دین زرتشت و اسلام، ش ۳۰، ص ۷۴-۵۳.
- حدادی، بهروز، دین و دولت در اندیشه زان کالون، ش ۲۹، ص ۱۰۴-۸۷.
- حسینی، سیدعلی، بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساحت غیرمادی انسان، ش ۳۲، ص ۲۲-۷.
- حسینی، سیدعلی، چالش‌های تصویرهای جدید از کتاب مقدس با تصویر سنتی، ش ۳۰، ص ۹۶-۷۵.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، واکاوی نظریه ما یا در وداها، ش ۳۰، ص ۱۱۷-۱۳۲.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو، ش ۳۱، ص ۹۸-۸۱.
- حسینی، افضل‌السادات، تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی شرق؛ با تکیه بر مکتب دائوئیسم، ش ۳۲، ص ۱۱۶-۱۰۳.
- خواص، امیر، بررسی تطبیقی اخلاقی زیستن و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امامیه و کاتولیک، ش ۲۹، ص ۲۴-۷.
- خواص، امیر، خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته، ش ۳۱، ص ۱۱۲-۹۹.
- دانشمند، علی وحدتی، تربیت کل‌گرا در اندیشه‌های تربیتی شرق؛ با تکیه بر مکتب دائوئیسم، ش ۳۲، ص ۱۱۶-۱۰۳.
- دانشور نیلو، یوسف، بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر، ش ۲۹، ص ۸۶-۶۵.
- دهقان، رحیم، بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی، ش ۳۲، ص ۱۰۲-۸۷.
- دهقان‌زاده، سجاد، بررسی تطبیقی عمل در حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا، ش ۳۱، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- ذریه، محمدجواد، الهیات شکاف؛ روشی مبتنی بر کنش اجتماعی در گفت‌وگوی ادیان، ش ۳۰، ص ۱۷۴-۱۵۷.
- رحیمیان، سعید، واکاوی نظریه ما یا در وداها، ش ۳۰، ص ۱۱۷-۱۳۲.
- رضی‌بهاآبادی، بی‌بی‌سادات، «ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی، ش ۳۱، ص ۲۸-۷.
- روحانی، کمال، بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی، ش ۳۲، ص ۳۸-۲۳.
- زمردی، حمیرا، بررسی تطبیقی اشتراکات تمثیلی در عرفان هندی و عرفان اسلامی، ش ۳۰، ص ۱۵۶-۱۳۳.
- شبان، اعظم‌سادات، شیوه‌های مواجهه با «دشمن» در قرآن کریم و کتاب مقدس عبری، ش ۳۰، ص ۵۲-۲۹.
- صالح، سیدمحمدحسن، انسان‌شناسی پولسی و ساحت‌های وجودی انسان، ش ۳۱، ص ۱۱۳-۱۲۸.
- طاهری آکردی، محمدحسین، تأملی بر آموزه عطایای قدرت نیروبخش در کلیسای بنطیکاستی، ش ۳۲، ص ۸۶-۷۱.
- عارف‌زاده، الیاس، بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی، ش ۳۲، ص ۱۰۲-۸۷.
- عبدی‌خان، عاطفه، عفاف و حجاب در دین یهود و اسلام شیعی؛ تحلیل و مقایسه؛ با تأکید بر تلمود بابلی و من لایحضره الفقیه، ش ۳۰، ص ۲۸-۷.
- عبیدی‌نیا، محمدمیر، بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی، ش ۳۲، ص ۳۸-۲۳.
- علمی، قربان، انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد، ش ۳۰، ص ۱۱۶-۹۷.

عودی، سیدشهاب‌الدین، بررسی انتقادی شبکه شعور کیهانی در عرفان حلقه و مقایسه آن با و مقایسه آن با رحمانیت الهی در آموزه‌های اسلامی، ش ۲۹، ص ۱۴۸-۱۲۹.

فاریاب، محمدحسین، بررسی تطبیقی سرنوشت انسان پس از مرگ در دین زرتشت و اسلام، ش ۳۰، ص ۵۳-۷۴.
فرمانیان، مهدی، بررسی انتقادی شبکه شعور کیهانی در عرفان حلقه و مقایسه آن با و مقایسه آن با رحمانیت الهی در آموزه‌های اسلامی، ش ۲۹، ص ۱۴۸-۱۲۹.

فولادی، محمد، مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردتشت، ش ۳۱، ص ۶۵-۸۰.

قاسمی، رعنا، مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردتشت، ش ۳۱، ص ۶۵-۸۰.

قلی‌پور، جواد، بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر، ش ۲۹، ص ۶۵-۸۶.

کیان‌مهر، مهدیه، «ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی، ش ۳۱، ص ۲۸۷.

کرمانی، علیرضا، نقد و بررسی وجودشناسی عارف لوتری یاکوب بومه، ش ۳۳، ص ۳۹-۵۶.

گراوند، سعید، بررسی تطبیقی عمل در حدیقه الحقیقه و بهکودگیتا، ش ۳۱، ص ۱۲۹-۱۵۰.

گراوند، سعید، تجلی در اندیشه ویشنوی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟، ش ۲۹، ص ۱۰۵-۱۲۸.

مریدیان، حمید، نقد و بررسی شخصیت زوربای بودا: انسان آرمانی اوتسو، ش ۲۹، ص ۱۴۹-۱۶۶.

مظفری، علیرضا، بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی، ش ۳۲، ص ۲۳-۳۸.

معارف، مجید، عفاف و حجاب در دین یهود و اسلام تسعی؛ تحلیل و مقایسه؛ با تأکید بر تلمود بابلی و من لایحضره الفقیه، ش ۳۰، ص ۲۸۷.

ملائی، محمد، بررسی حقوق جانداران در اسلام و زرتشت؛ با تأکید بر جهان‌بینی‌ها، ش ۲۹، ص ۲۵-۴۴.

میرتبار، سیدمرتضی، بررسی و نقد مکتب عرفانی گریگوری پالاماس؛ احیاکننده مسیحیت شرقی، ش ۳۲، ص ۸۷-۱۰۲.

نظرپور، حامد، بررسی و مقایسه افتراق دینی و ویژگی‌های عاملان آن؛ در قرآن کریم و عهد جدید، ش ۳۱، ص ۴۷-۶۴.

نکونام، جعفر، نقد کتاب مقدس: خاستگاه تاریخی - معرفتی و تأثیر آن بر مطالعات قرآنی، ش ۲۹، ص ۴۵-۶۴.

هوشنگی، لیلا، «ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی، ش ۳۱، ص ۲۸۷.

ملخص المقالات

دراسة مقارنة حول المصطلحات القرآنية والأفستية الخاصة بالبعد غير المادى للإنسان

Hajati65@chmail.ir

seyedAli5@Gmail.com

السيد محمد حاجتى شوركى / ماجستير فى فرع علم الدين - مؤسسه الإمام الخميني للتعليم والبحوث

السيد على حسنى / أستاذ مساعد فى مؤسسه الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٨ رجب ١٤٣٨ - القبول: ١٦ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

الديانة الزرادشتية تشابه الإسلام من حيث إنها تعتبر الإنسان ذا بعدين، أى إضافةً إلى بعده الجسمانى المتمثل فى بدنه الظاهر للعيان، لديه بعدٌ آخر غير مادى. الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة وصفية ومقارنة حول المصطلحات القرآنية والأفستية الخاصة بالبعد غير المادى للإنسان، ومن جملة المصطلحات القرآنية فى هذا الصعيد ما يلى: الروح، النفس، القلب، الفؤاد، الصدر؛ فهذه المصطلحات تدلّ على البعد المجرّد من الوجود الإنسانى. وأمّا المصطلحات الأفستية الخاصة بالبعد غير المادى للإنسانى، فمن جملتها ما يلى: أهو، دينا، بيود، أوروبان، فروشى؛ فهذه المصطلحات تدلّ على البعد غير المادى للوجود الإنسانى.

أسلوب البحث فى هذه المقالة وصفى مقارن، وقد تمّ تدوينها على ضوء القرآن وأفستا ولا سيّما التراتيل الزرادشتية، حيث تطرّق الباحثان فى بادئ الأمر إلى بيان دلالات هذه المصطلحات، ثمّ أشارا إلى أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها، وبعد ذلك طرحا تحليلاً معاصراً فى هذا الصدد.

إضافةً إلى أوجه التشابه بين المصطلحات القرآنية والأفستية، هناك أوجه اختلاف أساسية بينها أهمها إمكانية بيان وتحليل دلالات المصطلحات القرآنية بشكل عقلى صائب، بينما المصطلحات الأفستية لا يمكن تحليلها بشكل صحيح من حيث المضمون ناهيك عن أنها متباينة مع البداهة العقلية بالنسبة إلى الوحدة الحقيقية للإنسان.

كلمات مفتاحية: الروح، النفس، القلب، فروشى، أوروبان، دينا، بيود

دراسة مقارنة حول مسألة "التسامح" في الإسلام والمسيحية

m.obaydinia@urmia.ac.ir

alirezamzffr@yahoo.com

kamalrohani20@yahoo.com

محمد أمير عبيدي نيا / أستاذ مساعد في فرع اللغة والأدب الفارسي، جامعة أرومية

على رضا مظفرى / أستاذ في فرع اللغة والأدب الفارسي، جامعة أرومية

كمال روحانى / طالب دكتوراه في فرع اللغة والأدب الفارسي، جامعة أرومية، تخصص عرفان

الوصول: ١١ شوال ١٤٣٨ - القبول: ١٨ صفر ١٤٣٩

الملخص

محور البحث في هذه المقالة هو دراسة تحليلية مقارنة حول مسألة التسامح في الإسلام والمسيحية الحديثة. الرؤية المسيحية المتقومة على أساس التساهل والمدارة حسب التوجهات الفكرية الحالية، تضرب بجذورها في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فهي وليدة التحولات التي طرأت إثر نهضة الإصلاح الديني. بعد أن اصطبت المسيحية بطابع حكومي بواسطة قسطنطين واثرت تأسيس محاكم التفتيش العقائدي والتعامل بقسوة مع منتقديها وقتل الكثير من أصحاب الفكر التنويري، برز مفهوم التسامح المسيحي على الدين وليس في الدين، أي أنه خارج عن نطاق المسيحية وناشئ من الضرورة الاجتماعية والسياسية. وفي مقابل ذلك فإن هذا المفهوم في الإسلام يضرب بجذوره في القرآن والسنة وأحاديث الأئمة المعصومين، ومعظم المدارس الفكرية الإسلامية تطرحه بشكل مختلف عما هو عليه في الفكر الغربي، أو أنها تعتقد بأصوله العامة. الهدف من تدوين هذه المقالة هو إثبات وجود اختلاف أساسي بين منشأ وأوجه التسامح في الإسلام والمسيحية، كذلك إثبات أنه ليس أمراً عارضاً على الدين وإنما يعتبر من ذاتياته.

كلمات مفتاحية: الإسلام، منشأ التسامح، التسامح المسيحي

دراسة نقدية حول أنطولوجيا العارف البروتستانتى جيكوب بيمه

Kermania59@yahoo.com

على رضا كرماني / أستاذ مشارك في فرع العرفان - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٣ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ١٠ محرم ١٤٣٩

الملخص

جيكوب بيمه هو أحد العرفاء الذين تطرّفوا إلى تحليل كيفية صدور الكثرة من الوحدة، وحسب اعتقاده فإنّ مقام الذات الذى عبّر عنه أحياناً بأنّه "لاذات" و "لاوجود" فى أحيان أخرى، غير قابل للمعرفة؛ إذ إنّ المعرفة لا تيسّر إلا حينما تتجلّى كثرة ما، وبعد هذا التجلّى فهى تتحقّق فى رحابها. هذا العارف يعتبر الحلقة الوسيطة لظهور هذه الكثرة بأنّها إرادة الذات التى تريد رؤية العجائب المنضوية فى الذات، ومن هذا المنطلق تتحقّق مرتبة عالية وصفها بأنّها مرآة وحكمة أزلية، والذات فيها تشاهد العجاب المنضوية فيها بمنزلة الكلمة الصادرة منها. هذه الكلمة باعتقاد جيكوب بيمه فى حقيقتها ليست سوى تصوير متبلور فى الحكمة الأزلية التى هى ذات المسيح عيسى عليه السلام، وفى المرحلة التالية تنتشر هذه الظهورات العلمية بواسطة روح القدس.

كلمات مفتاحية: جيكوب بيمه، المعرفة الحقيقية، مقام الذات، صدور الكثرة، التثليث.

ملاحظات من علم اللغة حول المنشأ اللغوى لكتاب أيوب

aminimar@gmail.com

مريم أميني / أستاذة مساعدة فى جامعة آزاد الإسلامية فى استهبان

الوصول: ٢٤ رمضان ١٤٣٨ - القبول: ٢٥ صفر ١٤٣٩

الملخص

ليس هناك اهتمام ملحوظ بتحليل خصائص علم اللغة فى الكتب المقدسة رغم أن التحليل يعدّ مجددياً لترجمتها وفهمها وتفسيرها، إضافةً إلى أنه نافع على صعيد تعيين زمان تأليفها وقدمتها من الناحية التاريخية. وأما من الناحية الأدبية، فإنّ لغة كتاب أيوب التى هى عبرية فى ظاهرها، إلا أنّها فى الواقع ممتزجة بتعقيدات ومعضلات نحوية واصطلاحية وحتىّ مورفولوجية، الأمر الذى أسفر عن حدوث تشويش وغموض فى ترجمتها. هذه الملاحظات قد حفّزت الباحثين والنقاد فى المجال الأدبى على أن يعتبروا الكتاب المذكور من أساسه مترجماً، وقد تمخّض عن هذه الرؤية القيام مساعى حثيثة للتعرف على المنشأ اللغوى له، حيث استنتجوا أنّ اللغة الآرامية هى الأكثر تأثيراً عليه من حيث سعة نطاق المصطلحات والصيغة الجادة فيه حتىّ من الناحية النحوية. وفى هذا السياق، اعتمدت الباحثة فى المقالة على منهج بحث نقدى وأسلوب الانتقال من العوامل الدينية إلى العوامل الأدبية لدى تحليلها نصّ الكتاب بعيداً عن آية إيدولوجية معينة، إذ إنّ الهدف هو استكشاف التوجّهات الموجودة فيه باعتباره نصّاً أدبياً.

كلمات مفتاحية: النقد النصي، خصائص علم اللغة، المنشأ اللغوى، النطاق الاصطلاحى

نظرة تأملية على مفهوم العطايا المانحة للقدرة في الكنيسة الخمسينية

محمد حسين طاهري أكردي / أستاذ مساعد في فرع الأديان، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث
ياسر أبوزاده كتابي / طالب ماجستير في فرع الأديان - مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث

الوصول: ٨ رجب ١٤٣٨ - القبول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

العطايا المانحة للقدرة مثل عطاء الإيمان والأعمال الإعجازية والمسببة للشفاء، تجسد عطاءً لقدرة خارقة للعادة من جانب روح القدس، ويعتقد أتباع الحركة الخمسينية بما يلي: هذا النوع من العطاء هو من جملة عطايا الكتاب المقدس والتي يمكن الحصول عليها في العصر الحاضر؛ وبناءً على ذلك فإنهم يزولون نشاطاتهم التبشيرية تمسكاً بهذه العطايا. تطرق الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة صحة أو سقم ما ذكر، وذلك استناداً إلى أسلوب بحث تحليلي انتقادي، وقد أثبتنا ما توصلنا إليه عن طريق البحث والتحليل في الآثار المنتسبة للخمسينيين وفقرات الكتاب المقدس. إضافةً إلى أن هذا الكتاب يصرح بكون عهد منح العطايا قد انتهى، فقد حذر أيضاً من ادعاء وجود هكذا عطايا في آخر الزمان لكونه اعتبرها غير دائمة، لذلك كذب كل من يدعى وجودها.

كلمات مفتاحية: الخمسينيون، روح القدس، العطية، الإيمان، الأعمال الإعجازية، منح الشفاء، الكتاب المقدس

دراسة نقدية حول المدرسة العرفانية لغريغوريوس بالاماس الذى أحيى المسيحية الشرقية

السيد مرتضى ميرتبار / حائز على شهادة دكتوراه فى دراسات الأديان المقارنة، جامعة الأديان والمذاهب smmb_110@yahoo.com

إيلاس عارف زاده / أستاذ مساعد فى كلية الأديان، جامعة الأديان والمذاهب newaref4@gmail.com

رحيم دهقان / أستاذ مساعد فى كلية الإلهيات والأديان، جامعة الشهيد بهشتى r.dehghan88@yahoo.com

الوصول: ٦ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

القديس غريغوريوس بالاماس هو عالم لاهوت وعارف بيزنطى ومؤسس مذهب اطمئنان الروح الحديث الذى أثر بشكل كبير على نمط حياة الرهبنة فى الكنيسة الشرقية، وأثاره تدلّ على حيوية وانتظام المسيحية الإرتوذكسية الشرقية. ورغم ذلك فإن الجانب الأساسى لشهرة بالاماس كامن فى نمطه الرهبانى والذى تأثر بشكل كبير بمذهب جماعة الزهد الصامت. ومن أهم خصائص رهبانيته هو التزام جانب الصمت، والدعاء، وعدم انسجام الرهبانية مع العلوم، ومحاربة وساوس الشيطان، واعتبار القلب بأنه المدير لشؤون الإنسان والبديل للصحراء، وعدم كون الجسم شراً باعتباره ذا صبغة إلهية. وتصدر الإشارة إلى وجود تعامل مزدوج مع آرائه وأفكاره من قبل الباحثين، حيث اعتبره البعض مبتدعاً ورأى آخرون أن لاهوته يضرب بجذوره فى الماضى فحسب. إضافةً إلى ما ذكر فقد طرح الكثير من النقد حول مدرسته الفكرية، وبما فى ذلك أنه حذو جماعة الزهد الصامت بشكل مطلق، واعتقد بعدم كون الله معروفاً إلا للرهبان، وعدم امتلاك الرهبان أى علم، وإشراف القلب على الإنسان وليس العقل، وما إلى ذلك من مؤاخذات أخرى. الهدف من تدوين هذه المقالة هو نقد وتحليل المدرسة الفكرية للقديس غريغوريوس بالاماس على أساس تعاليم الكتاب المقدس وسنة اللاهوت الرهبانى المسيحى.

كلمات مفتاحية: القديس غريغوريوس بالاماس، المسيحية الشرقية، الرهبانية، اللاهوت، جماعة الزهد الصامت

التربية الشاملة في الأفكار التربوية الشرقية على ضوء متبنيات المدرسة الطاوية

alivahdati@ut.ac.ir

كـ على وحدتى دانشمند / طالب دكتوراه فى فرع فلسفة التعليم والتربية بجامعة طهران
أفضل السادات حسينى / أستاذة مشاركة فى فرع كلية علم النفس والعلوم التربوية بجامعة طهران

الوصول: ١٩ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٣ محرم ١٤٣٩

الملخص

التربية الشمولية تعتبر واحدةً من التيارات التربوية التى ظهرت فى أواخر القرن العشرين، وهى ذات جذور معنوية هدفها سدّ النقص الموجود فى النظريات التربوية الحديثة؛ ورغم أنّ الجذور الأساسية لهذه الرؤية نستشرفها فى آثار المعلمين الغربيين المعاصرين، إلا أنّ الباحثين فى هذه المقالة قد استكشفا تلك الجذور فى الفكر الفلسفى والمعنوى الشرقى القديم بمحورية المدرسة الطاوية، حيث فيها تصوير حول المواجهة المطروحة بشكلها المعاصر وبنمط شرقى، وهذا الأمر ملموس فى العصور القديمة.

اعتمد الباحثان فى هذه المقالة على أسلوب بحث متقوم على تحليل المضمون والاستنتاج الفلسفى، وبعد أن وضّحا العوامل الأساسية للفكر الطاوى فى النصوص الأساسية الموجود ضمن الكتب المذكورة، أى أنّ كتاب "طاو تى تشينغ" من تأليف لاو تسى، وكتاب "تشانغ تزو" الذى ألفه شخص بنفس هذا الاسم؛ قد تمّ فيهما توضيح كيفية شيوع هذه الرؤية فى نطاق التربية الشمولية. لو أخذنا بنظر الاعتبار المضامين الأساسية فى الطاوية، مثل ماهية طاو، وانهيار النظام العرفى للقيم، والأنانية، وتهميش الذهن واللغة، لوجدنا أنّها تتمحور حول جهود الحقيقة للطاوية على ضوء المفهوم الأساسى للتربية "المفهوم السيتال"، والهدف الأساسى من وراء ذلك "التحرر من الضمير"، والمفهوم الأساسى للتعلّم "اللاتعلّم".

كلمات مفتاحية: التربية الشمولية، الفلسفة الشرقية، الطاوية، لاو تسى، طاو تى تشينغ، تشانغ تزو.

Holistic Education in the Educational Ideas of the East, Based on Daoism

✉ **Ali Vahdati, Daneshmand** / P.hd Student of Philosophy of Educatio, Tehran University
alivahdati@ut.ac.ir

Afzal al-Sadat Hosseini / Associate Professor of College of Psychology and Educational Sciences
Tehran University

Received: 2017/04/17 - **Accepted:** 2017/09/26

Abstract

Holistic education is one of the educational trends of the late twentieth century, which, resting on spiritual foundations, attempted to overcome the shortcomings of modern educational theories. Although the origin of this approach can be found in the works of contemporary Western educators, this paper traces its roots in the old Eastern philosophical and spiritual thoughts centered on Daoism, and illustrates the encounter between the contemporary form of this approach and its eastern form in ancient time. Using content analysis and philosophical evidence, this paper first elucidates the fundamental components of Daoism in the original texts of such books like “the Tao Te Ching” by Lao Tseu and Ching tse, and then deals with the part which this approach has in holistic education. Considering the fundamental themes of Daoism, such as the nature of Dao, the collapse of the conventional system of values, self-monitoring and negation of mind and language; the basic educational concept of "fluidity", its basic purpose of "liberation from mind" and the fundamental concept of learning "not-learning" reveal the truth of Dao.

Key words: Holistic Education, Oriental Philosophy, Daoism, Lao Tseu, Tao Te Ching, Ching tse.

A Critique of the Mystical School of Gregory Palamas, the Reviver of Oriental Christianity

✦ **Sayyed Morteza Mirtabar** / Ph.D. in Comparative Studies of Religions, the University of Religions and Denominations smmb_110@yahoo.com

Eliyas Arefzade / Assistant Professor, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations newaref4@gmail.com

Rahim Dehghan / Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University r.dehghan88@yahoo.com

Received: 2017/04/04 - **Accepted:** 2017/08/19

Abstract

Gregory Palamas, a Byzantine mystic and theologian is the founder of a new kind of quietism that has had a great influence on the monastic life in the Oriental tradition. His works display the dynamism and systematization of Oriental Orthodox Christianity. Palamas's reputation is mainly ascribed to his monastic style, which is heavily influenced by Hesychast. Among the features of his monasticism are: silence and prayer, incompatibility of monasticism with science, combating Satan's temptations, heart as the managing organ of man and as the substitute for the desert, the non-evil nature of the body and Godlikeness. His thoughts have been viewed from two sides; some consider him as an innovator, and others believe that his theology is completely rooted in the past. Several criticisms are leveled at the Palamas school, such as his absolute adherence to Hesychast's school, anonymity of God except for monks, monks' lack of knowledge, man's being controlled by heart, not by mind, and so on. This paper attempts to analyze and criticize Palamas's school by referring to the Bible and Christian monastic theology.

Key words: Gregory Palamas, Oriental Christianity, Monasticism, Theology, Hesychasts.

A Reflection on the Doctrine of Powerfull Gifts in the Pentecostal Church

✉ **Mohammad Hossein Taheri Akerdi** / Assistant Professor of Department of Religions, IKI

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Yaser Abuzadeh Getabi / A.M of Religions, IKI

y.a.g@chmail.ir

Received: 2017/04/06 - **Accepted:** 2017/09/05

Abstract

The Powerfull gifts, like the gift of Faith and Miraculous and Healing Acts, Are Extraordinary powers which are given by the Holy Spirit. Pentecostals believe that these types of gifts are Biblical gifts that may also be received today. Hence, appealing these gifts, they embark on evangelical activities. In order to investigate whether or not this belief is reasonable, the present research uses a critical -analytical approach to study the works attributed to the Pentecostals and Biblical verses. It is proved that, in addition to the fact that the Bible regards that the age of divine gifts has ended, it warns of the belief the existence of such gifts at the Last Days, considering them as transient and those who have this claim as liars.

Key words: Pentecostalist, Holy Spirit, The Gift, Faith, Miraculous Acts, Healing, The Bible.

Linguistic Observations about the Origin of the Language of the Book of Job

Maryam Amini / Assistant Professor of Islamic Azad University of Estehban aminimar@gmail.com

Received: 2017/06/21 - **Accepted:** 2017/11/16

Abstract

Despite the little attention to holy books, examining their linguistic characteristics is useful both for determining the time of their composing, which is their historical aspect, and for translating, understanding and interpreting them. Considering the literary aspect of the book of Job, its language is apparently Hebrew, but it has grammatical, lexical, and even morphological problems and intricacies which make the translation confused and ambiguous. These observations are as such that the scholars and literary critics think that the book is just a translation work. This view has been the source of attempts to find the language origin of the book to think of finding out the origin of the language of the book. Meanwhile, the influence of Aramaic language on the vocabulary on a large scale, on its serious tone and on its grammar is worth considering. Thus, using the method of textual criticism and shifting from the religious component of the book to literal one, we sought to investigate the perspective adopted by this book as a literary masterpiece regardless of any particular worldview.

Key words: Textual Criticism, Linguistic Characteristics, The Origin of Language, Grammar, vocabulary.

An Ontological Critique of Jacob Bohme, a Lutheran Mystic

Ali Reza Kermani / Associate Professor of Mysticism, IKI

Kermania59@yahoo.com

Received: 2017/05/01 - **Accepted:** 2017/10/03

Abstract

Jacob Bohme is among the mystics who has analyzed the way in which multiplicity is emanated from unity. He holds that it is possible to know the station of the essence, to which he sometimes refers as non-essence or non-existence. Knowledge will be accessible if multiplicity is manifested and it is in the light of this manifestation that knowledge can be gained. Bohme argues that the intermediary link of the emergence of this multiplicity is the will of the essence, which seeks to see the wonders which the essence has. Therefore, a receptive level which he calls eternal wisdom is developed, and the essence sees the wonders contained therein as a word emanated from it. He believes that this word, which is actually an image reflected in the eternal wisdom, is Jesus Christ. In the next step, these outward appearances of knowledge are spread by the Holy Spirit.

Key words: Jacob Bohme, Real knowledge, The Station of Essence, Emanation of Multiplicity, The Trinity.

A Comparative Study of Tolerance in Islam and Christianity

Mohammad Amir Abidiniya / Assistant Professor of Persian Language and Literature, Urmia University
m.obaydini@urmia.ac.ir

Ali Reza Mozaffari / Professor of Persian Language and Literature, Urmia University
alirezamzffr@yahoo.com

✉ **Kamal Rouhani** / Ph.D. Student of Persian Language and Literature (Mystical Literature), Urmia University
kamalrouhani20@yahoo.com

Received: 2017/07/07 - **Accepted:** 2017/11/09

Abstract

This paper examines the Islamic view of "tolerance" and compares it with "tolerance" in the view of modern Christianity. The present view of Christian tolerance dates back to the sixteenth and seventeenth centuries and is the result of the changes brought by the religious reform movement after the officialization of Christianity by Constantine, setting up the courts of doctrinal inquisition, taking a rigid attitude towards critics and assassinating many intellectuals. Accordingly, Christian tolerance was used in this sense of "on religion", not "in religion", i.e. outside the realm of Christianity and the result of social and political necessity. In contrast, the idea of tolerance in Islam has its roots in the Qur'an, Sunna and the hadiths of the infallible Imams. Most Islamic schools offer a different interpretation of tolerance from that of Western tolerance or its universal ideas. The present paper seeks to establish the fact that the origin and levels of tolerance in Islam are fundamentally different from those of Christianity, and the issue of tolerance is not interpreted as on religion (casual) but as in religion (inherent character of religion).

Key words: Islam, The Origin of Tolerance, Christian Tolerance.

Abstracts

A Comparative Study of Quranic and Avestan Words about Man's Immaterial Aspect

✉ **Sayyed Mohammad Hajati Shurki** / MA of Religions, IKI

Hajati65@chmail.ir

Sayyed Ali Hassani / Assistant Professor IKI

Received: 2017/04/06 - **Accepted:** 2017/08/11

Abstract

Like Islam, Zoroastrian religion considers that man has two dimensions and that in addition to his corporal and apparent body, which is visible, he has an immaterial dimension. This study examines what the Qur'an and Avesta say about man's immaterial aspect and makes a comparison between the two. In the Qur'an, five words are used to refer to the immaterial dimension of man: "ruh", "nafs", "qalb", "fu'ad" and "sadr". In Avesta also five words are used to refer to the immaterial nature of human beings: "ahou", "da'ena", "ba'uz", "oravan" and "farawshi". Using a comparative- descriptive method and emphasizing on the Quran and Avesta, especially the Gathas of Zarathushtra, the present paper first reviews these words, highlights the similarities and differences between them, and then makes a new analysis in this regard. In addition to the similarities between the Qur'anic words and Avestan words, there are significant differences as well, the most important of which is that we find correct explanation and objective analysis in the Qur'anic words and lack of proper content analysis in many Avestan vocabulary and its contradiction with the objective evidence about the real unity of man.

Key words: Spirit, Soul, Heart, Farawshi, Oravan, Da'ena, Ba'uz.

Table of Contents

A Comparative Study of Quranic and Avestan Words about Man's Immaterial Aspect / Sayyed Mohammad Hajati Shurki / Sayyed Ali Hassani 7

A Comparative Study of Tolerance in Islam and Christianity / Mohammad Amir Abidiniya / Ali Reza Mozaffari / Kamal Rouhani 23

An Ontological Critique of Jacob Bohme, a Lutheran Mystic / Ali Reza Kermani 39

Linguistic Observations about the Origin of the Language of the Book of Job / Maryam Amini 57

A Reflection on the Doctrine of Powerfull Gifts in the Pentecostal Church / Mohammad Hossein Taheri Akerdi / Yaser Abuzadeh Getabi 71

A Critique of the Mystical School of Gregory Palamas, the Reviver of Oriental Christianity / Sayyed Morteza Mirtabar / Eliyas Arefzade / Rahim Dehghan 87

Holistic Education in the Educational Ideas of the East, Based on Daoism / Ali Vahdati, Daneshmand / Afzal al-Sadat Hosseini 103

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.8, No.4

A Quarterly Journal of Religions

Fall 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:** *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

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
