

# معرفت ادیان

سال دهم، شماره سوم، پیاپی ۳۹، تابستان ۱۳۹۸



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

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد 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

حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

**معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای علمی 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 پژوهی، 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، ۱۶۵،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۶۶۰،۰۰۰ 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 به‌عنوان 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 مآخذ 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 تفریر 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 مآخذ 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. آدرس‌دهی 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



**۷ / بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن**

کج علیرضا فرهنگ قهفرخی / سعید بینای مطلق

**۲۵ / جریان شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و مسیحیت**

محمدجواد ارسطا / کج محمدرضا برته

**۴۵ / مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»**

حسین رهنمایی / کج حسن کرمی محمدآبادی

**۶۳ / بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه**

کج سوسن رفیعی راد / محمدعلی یوسفی / رضا اسدیپور

**۸۳ / کمال نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن**

اسماعیل علی‌خانی

**۱۰۱ / بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی**

محمدحسین کیانی

**۱۱۸ / Abstract**

محمدجواد نوروزی



## بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن

al.re.farhang@gmail.com

علیرضا فرهنگ قهفرخی / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

سعید بینای مطلق / دانشیار دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳

### چکیده

در اسلام و مسیحیت، مفاهیم و اصطلاحات کتاب مقدسی و الهیاتی مشابهی وجود دارد که انطباق معنایی آنها نیازمند بررسی است. اصطلاح لوگوس در مسیحیت و تعبیر کلمه در قرآن، از جمله اصطلاحاتی‌اند که با توجه به پیشینه فلسفی و کاربرد الهیاتی لوگوس، در ابتدا به نظر می‌رسد معنای مشترکی ندارند؛ در حالی که با رجوع به متون اولیه هر دو دین می‌توان نشان داد قرابت معنایی دارند؛ هرچند ممکن است دقیقاً بر هم منطبق نباشند. این بررسی تطبیقی به ما کمک خواهد کرد به فهم بیشتری از متون مقدس هر دو دین دست پیدا کنیم. هم در قرآن و هم در عهد جدید، ارتباط وثیقی بین «الکلمه» و «روح القدس» یا «الروح» وجود دارد. «روح القدس» رابطه‌ای دوسویه بین عالم امر الهی و عالم خلق برقرار می‌کند. کلیه مقدرات خلقت، در عالم امر الهی مدون می‌شوند که همگی در قالب «الکلمه» هستند و «الروح» قادر است که از یک حوزه کیهانی گذر کند و در حوزه کیهانی دیگر به واسطه کارگزاران (فرشتگان و سایر وسایط) عمل نماید.

**کلیدواژه‌ها:** لوگوس، کلمه، قرآن، مسیح، روح القدس.

در خصوص «لوگوس» (Logos) و «کلمه خدا» سخن بسیار است و بسیار نیز گفته شده است:

آنچه او هم نو است و هم کهن است سخن است و در این سخن، سخن است  
 ز آفرینش نژاد مادر «کُن» هیچ فرزند خوب‌تر ز سُخُن

(نظامی گنجوی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۷)

قرآن به‌عنوان آخرین کتاب الهی، شأن زیادی برای «کلمه» قائل است و راهکار عمومی ارتباط با انسان را «کلمه» دانسته است. نه تنها خود قرآن کلمه است، بلکه همه مخلوقات، کلمات خدایند (کهف: ۱۰۹) و خدا با کلمات، یعنی اسمائش شناخته و ندا داده می‌شود (اعراف: ۱۸۰)؛ او با کلمه می‌آفریند (بقره: ۱۱۷) و آدم در پی عصیان، با القای کلماتی از طرف خدا بخشیده شد (بقره: ۳۷). روشن است که کلمه در هر سه مرحله خلقت، هدایت و نجات، نقش اساسی دارد. این نقش‌های مهم در مسیحیت با عنوان لوگوس، در وجود حضرت مسیح علیه السلام دیده می‌شوند و قرآن نیز مسیح علیه السلام را به طور ویژه از میان پیامبران با عنوان کلمه خدا توصیف می‌کند (آل عمران: ۴۵). علاوه بر این، قرآن از یاری مسیح علیه السلام توسط روح خدا (بقره: ۸۷) و نیز القای این روح به مریم علیها السلام سخن می‌گوید (نساء: ۱۷۱) و ارتباط بین کلمه و روح را روشن می‌سازد.

ثبت تاریخچه لوگوس از طلوع فلسفه و عرفان در یونان صورت گرفته و جدی‌ترین مباحث توسط افلاطون مطرح شده است. مسیحیت بر لوگوس بنا شد و آن را خدا و خالق خواند. کلمه خواندن مسیح علیه السلام در قرآن از یک سو، و مواجهه مسلمانان با مسیحیان شام از دیگر سو، باعث طرح جدی تطبیق کلمه قرآنی و لوگوس مسیحی شد. پس از آن، تا دوران اخیر شاهد مباحثی در بین کلامیان مسلمان، نظیر قدیم یا حادث بودن قرآن به‌عنوان کلمه الهی، و خالق بودن کلمه در سخن عرفا هستیم که تأثیر همان مراودات شامی و آیات قرآنی‌اند. در دوران جدید با توجه به افزایش روابط بین ادیان، بار دیگر مقایسه بین کلمه و لوگوس در میان اندیشمندان دو دین شدت یافت که در بیشتر موارد شاهد تأثیر نگرش بین‌ادیانی بر موضوع هستیم. به طور کلی، کسانی که به حقانیت هر دو دین باور دارند، بر تطابق این دو، و کسانی که به حقانیت یکی از دو دین معتقدند، بر عدم تطابق اصرار می‌ورزند.

از آنجا که این مبحث، هم در قرآن تحت عنوان «کلمه» و هم در عهدین تحت عنوان «لوگوس»، مورد تأکید فراوان است، نتیجه بحث می‌تواند تأثیر عمیقی بر فهم کتب مقدس و باورهای دینی دو طرف داشته باشد. علاوه بر اینکه فهم هر طرف از کلمه یا لوگوس می‌تواند مورد بهره‌برداری طرف مقابل در تکامل فهم دیگری قرار گیرد. بررسی قرآنی در این تحقیق، برای یک مسلمان ارزش ویژه‌ای دارد؛ چرا که از نظر مسلمانان، قرآن یک منبع مستقل است و لذا تطبیق مفاهیم آن با مفاهیم پیش از آن، نه به معنای اقتباس، بلکه به معنای تأیید الهی بر مفاهیم پیشین است.



این تحقیق با پیش فرض اصالت و صحت منابع اصلی دو دین صورت پذیرفته است و از این رو نتایج آن می‌تواند با اعتقادات درون دینی هر دو دین در هماهنگی باشد. با توجه به پیشینه یونانی لوگوس و نیز با توجه به ادعای مسیحیان درباره لوگوس، ممکن است به نظر رسد که لوگوس مورد نظر مسیحیت هیچ ربطی به تعبیر کلمه در قرآن ندارد؛ اما در اینجا تلاش شده است که تطابق لوگوس مسیحی با کلمه قرآنی، از منظر قرآن و با نگاهی معناشناختی صورت پذیرد و به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود: حوزه معنایی کلمه در قرآن و وجوه اشتراک و افتراق آن با لوگوس چیست؟ نمودهای بیرونی کلمه و لوگوس در هر دین چیست؟ آیا منظرهای الهیاتی هر دین بر فهم آن دین از کلمه یا لوگوس مؤثر است؟ نقش روح القدس در دو دین در ارتباط با کلمه و لوگوس چیست؟

### ۱. پیشینه لوگوس

فرهنگ فلسفی راتلیج (Routledge encyclopedia of philosophy) لوگوس را چنین تعریف می‌کند: واژه لوگوس در فعل یونانی *legein* به معنای گفتن چیزی مهم ریشه دارد. لوگوس معانی متنوعی را پدید آورد که شامل توصیف، تئوری (گاه در مقابل واقعیت)، توضیح، دلیل، قدرت استدلال، اصل، نسبت و سخن می‌شود. لوگوس در معنای فلسفی خود نزد هراکلیتوس (۵۴۰-۴۸۰ ق.م) برای ارتباط بین تفکر استدلالی و ساختار منطقی جهان مطرح شد (فرهنگ فلسفی راتلیج، مدخل لوگوس). *افلاطون*، *ارسطو* و به‌ویژه رواقیان، به صورت آزاد از این عنوان بهره‌برداری کردند. *افلاطونیان* در لوگوس به جنبه عقلانی (نوس) اهمیت دادند و رواقیان آن را نظم درونی جهان قلمداد کردند. نزد *فیلون اسکندرانی* و متعاقب آن، الهی‌دانان مسیحی، مترادف با کلمه قرار گرفت.

نقطه آغاز فلسفه *فیلون*، نظریه ایده‌های افلاطونی است. *فیلون* در زمینه ایده‌ها از پنج عنوان استفاده می‌کرد: ایده، جهان معقول، قوا، لوگوس و حکمت (ولفسون، ۱۹۶۲، ص ۲۹۱). بر اساس یک تقسیم‌بندی یهودی، قوای الهی به دو دسته مفید و قهری تقسیم می‌شوند. لوگوس تمامیت این دو نوع قواست که به زبان استعاره، در بین آنها قرار دارد یا منبع آنهاست. خداوند عام‌ترین بلاوصف در نظر گرفته می‌شود. لوگوس عام‌ترین مخلوق، و ایده عام خوانده می‌شود. در زمینه ایده‌ها به‌عنوان اجزای جهان معقول (یا لوگوس در اولین مرتبه)، خدا علت آنها و مقدم بر آنهاست، نه محل آنها. *فیلون* نام ابزار را به الگوها می‌دهد و لوگوس، حکمت، ایده و قوا را به انحای مختلف ابزار می‌خواند؛ البته ابزار به معنای الگو و نه واسطه (همان، ص ۲۹۲).

عیسی علیه السلام برای اولین بار در اواخر قرن نخست میلادی، توسط *یوحنا رسول* «لوگوس» خوانده شد. تصریح بی‌مانند و بی‌سابقه انجیل یوحنا این است که کلمه در عیسی تن می‌گیرد و عیسی مسیح «کلمه» (لوگوس) متجسد نامیده می‌شود. به این موضوع در رسائل *پولس*، مانند *فیلیپیان* ۲: ۵-۱۱، *کولسیان* ۱: ۵-۲۰ و *عبرانیان* ۱: ۱-۴ اشاره شده است؛ اما بیان روشن و صریح آن در مقدمه انجیل چهارم آمده است: «در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود. او در آغاز با خدا بود. تمام چیزها به‌وسیله او آفریده شدند. و کلمه انسان شد و در بین ما زندگی کرد» (یوحنا، ۱: ۱-۴).

واقعیت آن است که تلقی یوحنا از لوگوس با هیچ‌یک از دیدگاه‌های موجود در آن زمان دربارهٔ لوگوس، انطباق نداشت. لوگوس یوحنا ویژگی منحصر به فردی داشت و آن هم تجسد او در قالبی بشری بود؛ در حالی که لوگوس افلاطونیان میانه جسمانی نبود؛ لوگوس آنها گاه خدای خیر (خدای صانع نزد افلاطون) و گاه خدای شر (خدای خالق نزد گنوسی‌ها) بود. آنان دغدغهٔ فلسفهٔ دینی داشتند؛ از این‌رو، گاه لوگوس را بر مُثُل افلاطونی منطبق می‌کردند. اما به یاد بیاوریم که فیلون نیز با تلاش الهیاتی قابل تقدیری توانسته بود لوگوس عهد عتیق را با لوگوس افلاطونیان انطباق دهد؛ لذا این تلاش باید ادامه می‌یافت تا عهد جدید نیز در این انطباق وارد شود (ر.ک: هادی‌نا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹-۱۶۵).

کلمنت اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۵م) را باید اولین فیلسوف مسیحی دانست که به تدوین فلسفهٔ لوگوس در مسیحیت همت گماشت. او لوگوس را از ازل با خدای پدر همراه، اما خدای پدر را قدیم بالذات، و خدای پسر یا لوگوس را قدیم زمانی دانست. لوگوس ازلی، عقل الهی است و پدر، منشأ و علت آن؛ بنابراین لوگوس، معلول و تابع پدر است و در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد؛ ولی بین این دو یک رابطهٔ طولی برقرار است: خدای پدر، علت تامه، و لوگوس ازلی خالق و ناظم جهان است. او برای توجیه تجسد، دو کارکرد برای لوگوس قائل شد و گفت که لوگوس متجسد همان لوگوس ازلی است؛ ولی در برهه‌ای از زمان برای آنکه دیده شود، متجسد گردیده است (همان، ص ۲۶۶). اگرچه لوگوس متجسد مفهومی نزدیک به لوگوس درون‌بود (Immanent) نزد فیلون است، لیکن با آن متفاوت است؛ چرا که لوگوس درون‌بود، در همهٔ هستی نافذ است، نه فقط در یک شخص.

اوریگن اسکندرانی (۱۸۴-۲۵۳م) توانست مبانی جدیدی، از جمله «هم‌ذات بودن پدر و پسر، در عین دو اقنوم مجزا بودن» را بر آن بیفزاید. از نظر او، ذات، جوهر است و جوهر خدای پدر و لوگوس الهی یکی است؛ اما هر اقنوم، ماهیتی با ویژگی‌های فردی و متفاوت است. لوگوس متجسد، دو ماهیت الوهی و بشری دارد. صفات حکمت، حیات و ازلیت به ماهیت الوهی، و صفات نجات‌بخشی، شبانی و شفاعت به ماهیت بشری آن اشاره دارند. لوگوس برای ایفای نقش نجات‌بخشی (انسانیت کامل) باید قدرت بی‌حد (الوهیت کامل) داشته باشد. این دو ماهیت، بدون ادغام و تداخل، وظایف خود را در مسیح متجسد انجام می‌دهند؛ اگرچه ماهیت الوهی بر ماهیت بشری تقدم دارد و از این حیث، سلسله‌مراتبی بین پدر و پسر وجود دارد (لین، ۱۳۸۶، ص ۳۶ و ۳۷).

## ۲. لوگوس در مقایسه با کلمهٔ خدا در اسلام

در خصوص اینکه عنوان «کلمه» در قرآن، تا چه اندازه قابل تطبیق با لوگوس است، بحث‌هایی شده است؛ لیکن برای پی‌جویی عمیق‌ترین و اصیل‌ترین معنای کلمه و درک اهمیت آن در قرآن، لازم است قدری بر مفهوم این واژهٔ کلیدی تأمل کنیم.

- کلمه در معنای عام آن عبارت است از کوچک‌ترین جزء معنادار جمله. کلمه ارتباط وثیق با سخن گفتن، معنا و فهم، و بنابراین با موجودات سخنگو یا هوشمند مانند انسان، فرشتگان، جنیان و در رأس همه، با خداوند

دارد (در جای جای قرآن مکالمات بین خدا، فرشتگان و شیطان - که از جنس جن است - توسط کلمات وجود دارد. بدیهی است که منظور از سخن گفتن با کلمات، صرفاً کلمات ملفوظ نیست). از سوی دیگر، سخن گفتن نیز با فهم، اندیشه و عقل (در معنای جامع آن، یعنی هم عقل شهودی یا کلی و هم عقل جزئی یا اندیشه) مرتبط است. پس کلمه همانند پلی برای ارتباط دوسویه و انتقال مفاهیم و معانی به کار می‌رود. واضح است که راه‌های دیگری مانند علایم دیداری، لمسی، شنیداری، آوایی (صدا بدون کلام) و... نیز برای انتقال مفاهیم در جهان مادی وجود دارند؛ لیکن این راه‌ها در بین انسان و سایر جانداران کمتر مشترک‌اند. پس باید گفت: اگر در جایی تأکید بر انتقال مفاهیم به انسان باشد، «کلمه» می‌تواند به‌عنوان معادلی (یا گاه نمادی) برای فهم و ارتباط استفاده شود؛ حتی اگر این ارتباط از طرق غیرملفوظ، مانند ایما، الهام، وحی و... باشد. در حوزه معنا، کلمه وجه تشابهی بین خدا و انسان قلمداد می‌شود که از سایر وجوه تشابه - که بین خدا و سایر موجودات نیز وجود دارد - متمایز است؛ پس می‌توان گفت «کلمه» نظام ارتباطی ویژه بین خدا و انسان اندیشمند است.

- واژه «کلمه» همراه با مشتقات آن، بیش از هشتاد بار در قرآن به کار رفته است. این واژه در قرآن به معانی مختلف، از جمله سخن یا وعده خدا، فرمان تحقق یافته او، حکمت و در جاهایی که به صورت جمع به کار رفته، گاهی به معنای هشدار، موجودات و آفریدگان است (معتمدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).
- اگر خواسته باشیم به معنا و نقش کلمه به طور جامع توجه کنیم، ناچار باید علاوه بر واژه کلمه در قرآن به واژه‌های دیگری نظیر گفتن یا قول (ادای کلمه)، اسم (کلمه‌ای که نماینده کسی می‌شود)، وحی (کلمه‌ای که به رمز و اشاره القا می‌شود) و... نیز توجه کنیم.
- در سه آیه از قرآن، مصداق کلمه، عیسی علیه السلام است که با احترام خاصی یاد شده است؛ یعنی کلمه، در هیئت یک انسان ذی‌شعور پدیدار می‌شود. در سه مورد، خلقت به واسطه واژه «کن» به دنبال آیات مربوط به عیسی علیه السلام آمده است؛ از این رو برخی واژه «کن» را همان عیسی علیه السلام و برخی عیسی علیه السلام را مخاطب مستقیم واژه «کن» دانسته‌اند؛ چرا که او پدر جسمانی نداشت؛ لیکن بیشتر مفسران، کلمه را در این آیات، دستور آفرینش الهی دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ق، ج ۴، ص ۳۲۲).
- خداوند می‌فرماید که توسط خطاب، موجودات را خلق می‌کند: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). در اینجا با کلمه‌ای که خالق است یا واسطه خلقت است، مواجهیم.
- مجادلات کلامی با مسیحیان، در پی فتوحات مسلمانان در بلاد مسیحی مانند شام آغاز شد؛ به‌طوری که موضوعات گوناگونی مورد مناظره قرار گرفتند. از جمله این گفت‌وگوها، مسئله مقایسه لوگوس مسیحی و کلمه قرآنی بود که از همان آغاز، مجادلات مفهومی مهمی را باعث شد که تأثیرگذاری آن تا قرن سوم هجری ادامه داشت. در پی این مباحثات، دیدگاه‌های مختلفی درباره ماهیت کلمه، اسمای خدا و قرآن در بین

مسلمانان شکل گرفت و مکاتب کلامی متنوعی را پدید آورد؛ اگرچه در ادامه، این ارتباطات قطع شد و هر یک از مسیحیان و مسلمانان راه و شیوه خود را نصب‌العین قرار دادند (ر.ک: ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۶۳-۶۹).  
با ذکر مقدمات فوق، اکنون به طور خاص به نقش کلمه در قرآن می‌پردازیم.

## ۱-۲. کلمه در قرآن

به لحاظ آمار و تنوع کاربرد باید گفت: شاید برخلاف تصور اولیه، قرآن بیش از عهدین بر نقش کلمه تأکید می‌کند و کلمه به هر سه معنایی که فیلون/اسکندرانی یاد می‌کند، یعنی خلقت، حفاظت و نبوت (حکمت)، در این کتاب استفاده می‌شود (ولفسون، ۱۹۶۲، ص ۲۶۶)؛ اگرچه معانی دیگری را نیز فرا می‌گیرد:

«إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷) کلمه در نقش خلقت؛

«فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷) کلمه در نقش حفظ و نجات؛

«يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل عمران: ۴۵) کلمه در نقش نبوت.

برای دیدن نقش زیربنایی و محوری کلمه در قرآن، باید از منظری نمادین به قرآن بنگریم. «وحی در اسلام همانند دین یهود، اصولاً به نمادگرایی کتاب مربوط می‌شود. تمام کائنات کتابی است که حروفش عناصر کیهانی هستند... حروف و عبارات کتاب، تجلیات امکانات خالقه هستند؛ عبارات ظرف و حروف مظروف‌اند» (شوان، ۱۹۹۸، ص ۴۹). در واقع، کلمه عنصر اصلی نمادگرایی کتاب در اسلام است. از منظر این نمادگرایی، کل کیهان یک کتاب است و هر آنچه در آن است، کلمات این کتاب هستند. الگوی همه این کلمات که مجموعاً کتاب را پدید آورده‌اند، یک کلمه واحد و ازلی است که ذات یا اصل این کتاب است که به زبان اسلام، اسم اعظم خداست؛ تار و پود کتاب هستی و قرآن، از اسمای نیکوی خداوند، خصوصاً نام ویژه الله تشکیل شده است. هر مجموعه هم‌بسته که فصل یا سوره‌ای از این کتاب است، نماد یک عالم است.

همه عالم کتاب حق تعالی است

به نزد آنکه جانش در تجلی است

مراتب همچو آیات وقوف است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

یکی زان فاتحه دیگر چو اخلاص

از آن هر عالمی چون سوره‌ای خاص

(لاهیجی، ۱۳۶۸، ص ۷۳۳)

در این نمادگرایی، کتاب متناظر با کل هستی است (که در قرآن با عناوین کتاب مکنون و کتاب مبین اشاره شده است)؛ نوشتار یا مسموع به‌مثابه تحقق بیرونی آن، یعنی عوالم وجود است (با عناوین قرآنی کتاب، قرطاس، سجل، لوح و صحف)؛ فصول کتاب (در قرآن تحت عنوان سوره و در کتاب مقدس تحت عنوان ابواب، اسفار و کتب) متناظر با عوالم مختلف است؛ جملات متناظر با پدیده‌ها و وقایع، کلمات متناظر با موجودات (بالقوه یا بالفعل)

و حروف متناظر با جواهر بسیط و قوام‌بخش عالم‌اند؛ و حقیقت به شکل حروف، کلمات و جملات در قالب فصول، بخش‌ها، سوره و کتب مدون می‌گردد. البته معمولاً ما با گزیده‌ای از عناصر این نمادگرایی در هر یک از ادیان مواجهیم. لذا قرآن به‌خودی‌خود، از «کلمه» ساختار نمادین نظام‌مندی می‌سازد و این در حالی است که اصولاً «کلام با مبدأ شناسایی می‌شود؛ خدا سخن می‌گوید و کلام به صورت یک کتاب متبلور می‌شود» (شوان، ۱۹۹۸، ص ۴۹). بنابراین بن این بنا، اصل واحد متعال است. همچنین خداوند قرآن را موجودی مشخص و ذی‌شعور قلمداد می‌کند: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ...» (اسراء: ۹).

نمادگرایی کتاب می‌تواند ابعاد دیگری از سلسله‌مراتب کیهانی را بر ما مکشوف سازد:

کلمه، هستی است به‌عنوان فعل ازلی مرتبه فراهستی (Beyond Being) یعنی ذات الهی؛ ولی هستی هنگامی که به‌عنوان مجموعه امکانات تجلی در نظر گرفته شود، کتاب است. آن‌گاه در مرتبه هستی صرف، کلمه، و یا بر طبق نماد (قرآنی) دیگر، قلم، فعل خلاق (Creative act) است؛ در حالی که کتاب، جوهر خلاق (Creative substance) است. نهایتاً در مرتبه وجود (یا تجلی)، کلمه، روح الهی یعنی عقل کلی و مرکزی است که گویی اعجاز خلقت را به نمایندگی، تداوم و تأثیر می‌بخشد» (همان، ص ۵۰).

در اینجا خویش‌کاری‌ها و همکاری‌های خدای ازلی، کلمه ازلی و روح الهی در منظومه نمادگرایی کتاب توصیف شده‌اند. البته باید دقت کرد که این همکاری‌ها در سلسله‌مراتب واقع می‌شوند، نه در یک مرتبه.

بدیهی است در ادیان مبتنی بر «کلمه»، چنین حقیقتی، در وهله بعد با سخن و اندیشه مرتبط می‌شود و از آنجا به دل و جان انسان و نهایتاً به سایر ابعاد وجودی او شامل اعمال و احوال او وارد می‌شود. باب وجودی انسان در این نمادگرایی، ذهن و اندیشه اوست. در واقع، «لوگوس» یا «کلمه»، در بالا عالمی با نظامی آرمانی (ایده‌ها)، و در پایین دنیایی از نظم منطقی (شریعت، کلام و فلسفه) را از پیش صورت می‌بندد.

در قرآن، خداوند بیان می‌کند که با گفتن «کُن» به هر چه که قصد ایجادش را داشته باشد، آن را پدید می‌آورد: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (مریم: ۳۵)؛ که تشابه انکارناپذیری با باب اول سفر پیدایش دارد: «خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد» (پیدایش: ۱-۳). در اینجا کلمه در نقش خالق قرار می‌گیرد؛ اما به نظر می‌رسد که همین کلمه خطاب‌شده یا ملفوظ خدا انعقاد وجودی می‌یابد و به هویت شیئی ایجادشده تبدیل می‌شود و از همین منظر است که موجودات می‌توانند کلمات خدا خوانده شوند: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹). از این منظر می‌توان موجودات را کلمات منعقدشده در نظر گرفت؛ چراکه همه ماهیت خود را از خطاب الهی می‌گیرند؛ یعنی خداوند نه تنها به آن موجود می‌گوید «باش!»، بلکه همچنین می‌گوید «این‌گونه باش!». متذکر می‌شویم که وقتی گفته می‌شود «مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان: ۲۷) یا «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي» (کهف: ۱۰۹)، بدیهی است که به منبعی نامحدود و سابق بر خروج از قوه به فعل اشاره می‌شود؛ پس بی‌تردید عنوان «کلمات»، به کل حقایق موجودات در همه عوالم وجود و زمان‌ها و مکان‌ها برمی‌گردد؛ لذا «کلمات الله» را باید همه امکانات بالقوه دانست

که در ضمیر غیب الهی یا عالم امر در حالت کمون اند و با امر «کُن» در شرایط مناسب خود به سوی عالم خلق سرازیر می‌شوند. به این ترتیب، ما از بررسی کلمه در قرآن به عالمی مشابه عالم معقولات نزد فیلون نزدیک می‌شویم.

کلمه «کُن» یا خطاب خالقانه، باید پیش از مخلوقاتی که از طریق او خلق می‌شوند، پدید آمده باشد؛ یعنی کلمه «کُن» نسبت به مخلوقات، قدیم است؛ اما از طرفی ابزار خلقت است که الله آن را به کار می‌گیرد؛ پس شأن یا تشخیصی مستقل از الله دارد و اگر الله قدیم بالذات فرض شود، این ابزار باید نسبت به او حادث باشد. بنابراین باید گفته شود که کلمه «کُن» اولین مخلوق یا صادر اول و قدیم زمانی است. در اینجا نیز ملاحظه می‌شود که تناظر انکارناپذیری بین کلمه قرآن و لوگوس به عنوان نخست‌زاده وجود دارد.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که کلمه «کُن» در قرآن تناظر انکارناشدنی با لوگوس فیلونی و شباهت‌های نزدیکی با لوگوس مسیحی به روایت/وریگن - که به دیدگاه نوافلاطونی نزدیک است - دارد. حال این پرسش باید پاسخ داده شود که آیا عیسی علیه السلام در قرآن منطبق با کلمه خلقت یعنی «کُن» است؟  
گفتیم که در قرآن مشتقات لفظ کلمه به‌وفور و به معانی متعدد استفاده شده‌اند. این معانی شامل گفتار، دستور، واقعه، موجود، خلق و... هستند؛ اما عیسی علیه السلام تنها پیامبر قرآنی است که به کرات با عنوان کلمه خطاب شده است و گویی این ویژگی، ویژگی مرکزی او در قرآن است که در ادامه به تحلیل آن می‌پردازیم.

## ۲-۲. عیسی علیه السلام در قرآن

از بین همه پیامبران یادشده در قرآن، عیسی علیه السلام است که به‌گونه‌ای کاملاً متمایز، با عنوان «کلمه خدا» خطاب شده است؛ مانند این آیه: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ» (آل عمران: ۴۵)؛ «كَلِمَتَهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱). روشن است که هر امر متمایز در معرفی پیامبران در قرآن شایسته دقت، ریشه‌یابی و تأویل معنایی است. اهمیت این موضوع هنگامی افزایش می‌یابد که می‌بینیم انجیل نیز عیسی علیه السلام را با عنوان «لوگوس» - که یکی از معانی اصلی آن در زبان یونانی «کلمه» است - خطاب می‌کند و لذا مسیحیان، نظیر یوحنا دمشقی (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱) در مناظره با مسلمانان بر اینکه قرآن نیز انجیل را تأیید می‌کند، بسیار تأکید می‌کرده‌اند؛ ولی به‌عکس، این عنوان یعنی «کلمه» نزد مفسران قرآن، متناسب با اهمیت آن مورد کنکاش و دقت قرار نگرفته است.

مفسران قرآن «کلمات خدا» را به معنای عجائب الهی، حکمت، امر، موجودات و علم یا معلومات الهی دانسته و «کلمه خدا» را که به مریم علیه السلام القا شد، مفرد آن در نظر گرفته‌اند (ر.ک: از تفاسیر قدیمی مجمع‌البیان طبرسی و جامع‌البیان طبری و تفسیر جدید نمونه اثر ناصر مکارم شیرازی ذیل آیه ۱۰۹ سورة کهف و ۱۷۱ سورة نسا) و بعضاً چنین بیان کرده‌اند که عیسی علیه السلام همانند سایر موجودات، یکی از آیات خداوند است:

و بر این حساب، تمامی موجودات عالم کلمهٔ خدایند. چیزی که هست، موجودات دیگر غیر عیسی بن مریم علیه السلام اگر موجود می‌شوند، پای اسباب عادی در موجود شدنشان در کار است و تنها موجودی که در خلقتش سببی از اسباب عادی را فاقد بوده، عیسی علیه السلام است؛ و به همین جهت، در این آیه مختص به اسم «کلمه» شده؛ چون بعضی از سبب‌های عادی در ولادت او وجود نداشته است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۴۴).

اما علامه طباطبایی در جای دیگر اشارهٔ عمیق‌تر و متفاوتی به این موضوع دارد:

... چه بسا گفته باشند که مراد از «کلمه» خود عیسی است؛ چون عیسی کلمهٔ ایجاد است؛ یعنی مصداق کلمهٔ «کن» است و اگر خصوص عیسی را کلمه خوانده، با اینکه هر انسانی و بلکه هر موجودی مصداقی از کلمهٔ «کن» تکوینی است، برای این بود که ولادت سایر افراد بر طبق مجرای اسباب عادی و مألوف صورت می‌گیرد...؛ و چون انعقاد نطفهٔ عیسی از این مجرا نبوده و پاره‌ای از اسباب عادی و تدریجیه را نداشته، قهراً هستی‌اش مستند به صرف کلمهٔ تکوین بوده، بدون اینکه اسباب عادی در آن دخالت داشته باشند؛ پس عیسی خود کلمه است و آیه: «و کَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» و نیز آخر آیات مورد بحث که می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ، كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» مؤید این معناست؛ و به نظر ما، این وجه بهترین وجه در تعبیر عیسی به کلمه است (همان، ج ۳، ص ۳۰۳).

ایشان نهایتاً بیان می‌کند: «مطابق آیهٔ شریفهٔ "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"، روح از عالم امر است و عیسی کلمهٔ "کُن" خدا بود و چون کلمهٔ "کُن" از عالم امر است، پس عیسی روح نیز بود» (همان، ج ۵، ص ۲۴۴).

از نظر *ولفسون* «لفظ کلمه در قرآن که در ارتباط با تولد عیسی علیه السلام استفاده شده است، بازتابی از اصطلاح لوگوس عهد جدید است» (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۵). او بیان می‌کند که مبحث حدوث و قدم قرآن، انعکاس مبحث مشابهی در خصوص اقنوم پسر یا لوگوس در مسیحیت است. «یوحنا ی دمشق قرآن یا کلمهٔ الله را با عیسی علیه السلام یکی می‌گیرد» (همان، ص ۲۶۱). ایشان در ادامه می‌گوید: «قرآن نیز مانند مسیح دارای دو جنبه (دو طبیعت) است: یکی الهی و نامخلوق، مانند لوح محفوظ و لوگوس؛ و دیگری دنیوی و مخلوق، مانند قرآن ملفوظ و مسیح متجسد» (همان، ص ۲۶۷). تفاوت کلمه در قرآن با لوگوس مسیحی در آن است که ظاهراً اولی بدون تشخیص است؛ ولی دومی مشخص. «در قرآن کلمه، معادل "کُن" است که تشخیص ندارد...؛ اما در اناجیل کلمهٔ مسیح از پیش موجود است. قرآن عیسی علیه السلام را خدا نمی‌داند؛ بلکه کلمهٔ خدا می‌داند» (همان، ص ۳۷۸).

### ۲-۳. کلمهٔ خلقت در قرآن

آیا عیسای جسمانی همان کلمهٔ «کُن» است؟ ظاهراً شواهدی بر ضد این فرضیه وجود دارند: اولاً در هیچ جای قرآن گفته نشده است که «کُن» همان «کلمه» است؛ پس اگرچه مسیح علیه السلام همان کلمه است، اما معلوم نیست که او «کُن» باشد؛ ثانیاً قرآن «کُن» را به‌عنوان فعل امر استفاده کرده است، نه به‌عنوان یک ابزار عینی و مشخص که بتوان به آن نامی مانند «کلمه» اختصاص داد؛ ثالثاً در مورد «کلمه»، حرف تعریف «ال» آن گونه که برای «روح» استفاده شده، به کار نرفته است؛ از این رو نمی‌توان به نوعی وحدت یا وحدت نوعی در بافت قرآنی برای آن مطمئن

بود؛ بدین معنی که در قرآن، لفظ «کلمه» برای عیسی علیه السلام نیز به صورت نکره به کار رفته است؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ» (آل عمران: ۴۵) یا «مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنْ أَللَّهِ» (آل عمران: ۳۹)، که کلمه را در عیسی علیه السلام منحصر نمی‌کند. رابعاً در آیه مقایسه عیسی علیه السلام با آدم «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ، خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹)؛ ظاهراً خلقت عیسی علیه السلام نیز توسط کلمه «کن» صورت می‌گیرد؛ پس عیسی علیه السلام خود نیز مخلوق «کن» است، نه خود آن. این شواهد گویای آن‌اند که این عیسی جسمانی یا مخلوق، اصل کلمه نیست و حتی مشخص نیست که کلمه نیز همان «کن» باشد.

اما از سوی دیگر، شواهدی به نفع این فرضیه وجود دارد: اولاً پیش‌تر نیز بیان شد که ما در اینجا درباره ماهیت کلمه بحث می‌کنیم، نه صرف عنوان آن؛ و خطاب «کن» نیز که همراه با فعل «قال» آمده است، مانند سفر پیدایش که فعل «گفت» استفاده می‌شود، ماهیت «کلمه» دارد؛ ثانیاً اینکه مسیح علیه السلام در انجیل یوحنا با عنوان «کلمه» خوانده شده، ناظر به همان خطاب‌ها در سفر پیدایش است؛ پس ماهیت «کن» در قرآن با ماهیت مدلول «کلمه» در مسیحیت یکی است؛ ثالثاً در قرآن در یک جا کلمه به معنای مسیح در وجه معرفه به ضمیر اضافه، استفاده شده است: «كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ»؛ در اینجا «کلمته» معرفه است؛ رابعاً در سه نوبت در دنباله آیات مرتبط با کلمه بودن عیسی علیه السلام آیات خلقت توسط «کن» ذکر شده است که تکرار آن نمی‌تواند خالی از ارتباط با ماهیت وجودی عیسی علیه السلام باشد؛ خامساً در قرآن صفاتی به عیسی علیه السلام نسبت داده شده است که معمولاً در اسلام منحصرأ برای خدای خالق و عالم کاربرد دارد؛ مانند خلق کردن و علم غیب: «أَخْلَقُ لَكُمْ مِّنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ... أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل عمران: ۴۹)؛ سادساً عیسی مسیح علیه السلام همان گونه که در مسیحیت نیز تأکید می‌شود، دارای دو وجه است: وجهی رو به نسبیت و بشریت، و وجهی رو به مطلقیت و الوهیت؛ و لذا از جنبه بشری خلق شده توسط «کن» است؛ و از جنبه جوهری، نامخلوق همچون خود «کن». در ادامه سعی می‌کنیم این دوگانگی نسبی - مطلق را بیشتر تشریح کنیم.

### ۳. «لوگوس»، امری نسبتاً مطلق

ولفسون بیان می‌کند که «ارتباط خدا با لوگوس، ارتباط تقدم است؛ یعنی علت و معلول. ارتباط لوگوس با جهان معقول با کلمه مکان قابل توصیف است؛ به آن معنایی که ذهن، مکان صور است؛ یعنی رابطه هم‌سنخی؛ ارتباط جهان معقول با ایده‌ها ارتباط کل با اجزاست» (ولفسون، ۱۹۶۲، ص ۲۵۱). او چنین ادامه می‌دهد: «لوگوس، هم به‌عنوان تمامیت ایده‌ها و هم به‌عنوان تمامیت قواست؛ لذا قدیمی‌ترین و جامع‌ترین مخلوق است، نه نامخلوق چون خدا، و نه مخلوق چون انسان، اولین پسر زاده شده، مرد خدا، صورت خدا، ثانی نسبت به خدا، یک خدای ثانی، خدا از نظر آنان که شناخت ناقصی از خدا دارند؛ و لذا چنین لوگوسی نامبراست، همیشه باشنده است، اما نه ازلی؛ آغاز دارد، ولی پایان نه» (همان، ص ۲۳۴-۲۳۵).



با مطرح شدن جایگاه واسطه‌گونهٔ لوگوس، در اینجا لازم است یک اصطلاح کلیدی و مهم برای فهم موضوع را معرفی کنیم. خداوند، یگانه و مطلق است؛ جهان، متکثر و نسبی است؛ اما چگونه این دو به یکدیگر اتصال دارند؟ واسطه(ها)ی این اتصال چه ماهیتی می‌توانند داشته باشند؟ مطلق یا نسبی؟ در اینجا ما اصطلاح به‌ظاهر تناقض‌آمیز «نسبتاً مطلق» را برای این واسطه‌ها معرفی می‌کنیم؛ چرا که این واسطه‌ها از یک‌سو باید ویژگی‌های مطلق را داشته باشند و از دیگر سو ویژگی‌های نسبی را؛ از منظر نسیبیت مطلق‌اند، ولی از منظر مطلق نسبی‌اند؛ از منظر مخلوقات نامخلوق‌اند، ولی از منظر ذاتِ قدیمِ مخلوق و حادث‌اند. مثال‌هایی از این دست عبارت‌اند از: «الکلمه» یا «لوگوس»، «الروح» یا «روح‌القدس»، خدای متشخص ادیان (یهوه، برهما و...); محورهای ارتباطی ادیان (جوهر وجودی پیامبران، کتب مقدس، اوتارها و...).

با تعریف چنین اصطلاحی می‌توان بسیاری از اختلاف دیدگاه‌ها دربارهٔ امور فوق بشری نظیر لوگوس و ماهیت پیامبری چون عیسی علیه السلام را دریافت. پیامبران، همچون عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله را نه می‌توان انسانی چون دیگر انسان‌ها دانست و نه نسبت خدایی به آنها داد؛ در عین حال، از منظری دیگر می‌توان هر دو نسبت را به آنها داد. قرآن در شأن رسول الله صلی الله علیه و آله می‌فرماید «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛ همچنین در حدیث نبوی منقول است که «أول ما خلق الله نوری» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷) و «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» (شیخ بهایی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲) و نیز «مَنْ رَأَى قَدْرَ رَأَى اللَّهَ» (لاهیجی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۰). از عیسی علیه السلام نیز در انجیل منقول است: «کسی که مرا دید، پدر را دیده است» (یوحنا ۱۴: ۱۰). این بیانات همگی به ویژگی‌های فوق بشری راجع می‌شوند.

این‌عربی در کتاب **فصوص‌الحکم** هر یک از انبیا را با یکی از اسمای الهی هم‌ذات می‌انگارد. او در فصّ عیسوی این کتاب، عیسی علیه السلام را مظهر نبوت، یعنی الگوی هر نوع ارتباط بین خدا و خلق در نظر گرفته است که این تلقی دقیقاً با نقشی که در ابتدای این فصل برای کلمه قائل شدیم و همچنین با لوگوس مسیحی انطباق می‌یابد (این‌عربی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۸-۲۴۰). رسول باید دو وجه الهی و انسانی را در کمال خود داشته باشد که به زبان مسیحیت گفته می‌شود که عیسی علیه السلام در آن واحد «خدای حقیقی و انسان حقیقی» (مفتاح، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹) است؛ و منظور آن است که او باید برای ایفای کامل نقش نجات‌بخش خود، از یک‌سو تمام قوای لازم الهی برای نجات بشر را دارا باشد و از سوی دیگر، استعداد انطباق با شرایط نجات‌یابنده را نیز داشته باشد.

با اشاره‌ای که به تلقی این‌عربی از اسماء‌الله داشتیم، حال می‌توانیم با اتکا به آیاتی از قرآن، خدای موسوم و موصوف در قرآن را با کلماتی که اسماء‌الله خوانده شده‌اند، از منظر انسان معادل بدانیم (در مسیحیت از خدا در مقام مکاشفه سخن به میان می‌آید؛ یعنی خدا آن‌گونه که بر انسان پدیدار می‌شود؛ تثلیث نجات به خدا در مقام مکاشفه راجع می‌شود؛ ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۱۹۳-۲۰۰) به آیات زیر توجه کنیم:

«وَ اذْکُرْ رَبَّكَ کَثِیراً وَ سَبِّحْ بِاَلْعَشِیِّ وَ اَلْبَکَارِ» (آل عمران: ۴۱):

«سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱)؛

«تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)؛

«تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۷۸)؛

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱)؛

«وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مزل: ۸).

روشن است که افعال «سبح، تبارک و اذکر» به طور کاملاً معادل درباره خداوند و اسمایش استفاده شده‌اند و بدیهی است در این موارد، به اسم خدا نیز شأن خدایی داده شده است. پس در اسلام هم می‌توان گفت «کلمه، خدا بود»؛ اگرچه مصداق زمینی آن، مجردتر از مسیحیت و اگر بتوان گفت، «کلمه‌تر» است (مفید است که اشاره کنیم، مذاهب اسلامی از این حیث، طیفی از گرایش‌ها را به نمایش می‌گذارند که از این بین، مذهب شیعه تا حد زیادی بر تجلی کلمه در پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ تأکید می‌کند و عنوان قرآن ناطق نیز به ایشان داده می‌شود).

در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت که «لوگوس» یا «الکلمه» (و نیز آنچه با آن ارتباط وثیق دارد، مانند اسمای خداوند) از امور نسبتاً مطلق است؛ و از این رو، امکان اینکه از منظر عالم نسبی به صفت مطلق متصف شود، کاملاً محتمل و مقبول است؛ از سوی دیگر، «الکلمه» رابط مطلق و نسبی است و نمونه‌ی اعلاهی اصل نبوت است. حال، عیسی ﷺ تجسد این کلمه در زمین است و علاوه بر آن به بیان قرآن («إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَ رَافِعُكَ إِلَىٰ مَاءٍ...»؛ آل عمران: ۵۵) و بیش از آن به بیان اناجیل («و الآن تو، ای پدر! مرا نزد خود جلال ده به همان جلالی که قبل از آفرینش نزد تو داشتیم»؛ یوحنا ۱: ۱۵) مسیح آسمانی (مسح‌شده خدا) اصل «الکلمه» است که به زبان زمینی، پس از اتمام مأموریت زمینی‌اش خود به جایگاه اصلی خود بالا برده می‌شود.

#### ۴. کلمه خدا و روح خدا

عنوان قرآنی دیگری که از بین پیامبران به طور ویژه فقط برای عیسی ﷺ به کار رفته، «روح خدا» است؛ از این رو در قرآن رابطه‌ی نزدیکی بین کلمه و روح در خصوص عیسی ﷺ وجود دارد؛ از سوی دیگر، در عهد جدید نیز چنین رابطه‌ای بین لوگوس و روح‌القدس مشاهده می‌شود. بنابراین، برای تبیین دقیق‌تر «کلمه» لازم است که ارتباط آن با «الروح» را نیز بررسی کنیم.

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: «مطابق آیه شریفه "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"، روح از عالم امر است و عیسی کلمه "کن" خدا بود و چون کلمه "کن" از عالم امر است، پس عیسی روح نیز بود» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۴۴).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

جمله «كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» تفسیری است برای معنای کلمه؛ چون کلمه در اینجا همان کلمه «کن» یعنی کلمه خلقت و ایجاد است که این کلمه وقتی بر مریم بتول، یعنی بکر و دست نخورده، القا شده، باردار بر عیسی روح‌الله گردید؛ با اینکه اسباب عادی از قبیل ازدواج و غیره در بین نبود. آری، کلمه «کن» چنین است که «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

چون کلمه «امر» به طوری که آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس: ۸۲) بیان کرده، عبارت است از کلمه خدا، و روح هم از امر خدا و از کلمات خداست؛ همچنان‌که خودش فرموده: «قُلُّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)؛ پس روح، کلمه خداست و آیه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (مسیح، عیسی بن مریم، فرستاده‌ای است از خدا و کلمه‌ای است از او که به مریم القایش کرد و روحی است از خدا؛ نساء: ۱۷۱) نیز مصداق این معناست... انبیا: در اعمالشان مؤید به روح‌القدس اند و به وسیله همین روح است که شرایع به آنان وحی می‌شود؛ همان‌طور که فرموده: «أَيُّدِنَاةُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱۸، ص ۱۱۳).

- روح هم‌ریشه با ریح (باد) و به معنای قدرت غیرقابل رؤیت و غیبی، لُبّ و ماهیت وجودی و منشأ حیات است (در بعضی سنن حتی جماد و نبات نیز ذی‌روح تلقی می‌شوند). وجه شباهت روح و ریح آن است که روح همانند «باد هر کجا بخواهد می‌وزد؛ صدای آن را می‌شنوی، اما نمی‌دانی از کجا می‌آید و به کجا می‌رود» (یوحنا ۳: ۸)؛ لذا نادیدنی است؛ ولی آثارش ملموس است.
- مطابق با قرآن، خدا روح دارد و انسان نیز روح دارد. روح انسان از جنس روح خداست که از دمیدن منتقل می‌شود («فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ حجر: ۲۹) سخن گفتن همان دمیدن مصوت است؛ با این تفاوت که ماهیت اولی آشکار است؛ چراکه شنیده می‌شود؛ ولی در دومی، ماهیت، در دم مضمّن است. به نظر می‌رسد که انسان به واسطه دمیده شدن روح الهی به کمال در اوست که نماینده و شبیه خدا و موصوف به صفات الهی و در نتیجه شایسته سجده ملائک می‌شود (حجر: ۲۹)؛ یعنی گویا روح، هویت غیبی خداست که به انسان منتقل می‌شود. برخی معتقدند که هر موجودی از روح الهی بهره‌مند است؛ لیکن بی‌تردید حداقل هر موجود ذی‌شعور، از جمله ملائک و جنیان و حیوانات و... از روح (الهی) برخوردارند؛ اما بر اساس قرآن و تورات، تنها انسان بود که از این بین، این روح را تحت عنوان «کل اسماء» به کمال دریافت کرد: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).
- روح به‌عنوان هویت غیبی، طبق بیان قرآن به‌خودی‌خود دارای شعور، تشخص، عملکرد و اراده مستقل است و افعال، آگاهانه به او تعلق می‌گیرد: «تَنزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ» (قدر: ۴)؛ «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ» (معاراج: ۴)؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل: ۱۰۲). روح الهی گاه نقش‌های انضمامی مهمی پیدا می‌کند که بسته به نوع نقش، اسمی‌ای همچون روح‌الامین و روح‌القدس یا صرفاً به‌عنوان خود روح الهی و اصل روح، یعنی «الروح» به خود می‌گیرد.

• همچنین گفته شده است که «الروح» از امر پروردگار است که انسان دانش کمی از آن دارد. «وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). در اعتقادات اسلامی، عالم امر فراتر از عالم خلق است و از آنجاست که امور عالم خلق نظام می‌یابد؛ بدین معنا که الروح در اداره عالم خلق در حوزه معنا و کلیات، مؤثر و دخیل است.

• روح، گاه از جانب خدا مأمور می‌شود، که در این حالت اراده خدا بر اراده روح غالب است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...» (مریم: ۱۷)؛ «يُلْقِي الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (غافر: ۱۵).

• روح القدس، هم در قرآن و هم در انجیل حامی مؤمنان خوانده شده است: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲).

• روح القدس، هم در قرآن («أَيُّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»؛ بقره: ۸۷ و ۲۵۳) و هم در انجیل حامی عیسی علیه السلام است («در دم دید که آسمان گشوده شده و روح همچون کبوتری بر او فرود می‌آید»؛ مرقس ۱: ۱۰). مطابق قرآن، عیسی علیه السلام کلمه خداست و این کلمه با وساطت روح در بطن مریم جای می‌گیرد («...فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»؛ مریم: ۱۷) و سپس توسط روح تأیید می‌شود.

• در قرآن، روح القدس کلمه خدا را به مریم اعطا می‌کند: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

• این کلمه با روح همراه است، یعنی مریم، هم حامل کلمه است و هم حامل روح: «...إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...» (نساء: ۱۷۱).

• مریم حامل روح می‌شود و کلمات و کتب الهی را تصدیق می‌کند؛ چرا که خودش تمثیل آنها و حامل اصل آنهاست: «وَمَرْيَمُ ابْنَتْ إِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ...» (تحریم: ۱۲).

• عیسی علیه السلام با روح حکمت به جهان می‌آید؛ البته حکمتی که خداوند به او آموخته است: «وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ...» (زخرف: ۶۳)؛ «...وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ...» (آل عمران: ۴۸)؛ «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَ عَلَى وَالِدَيْكَ إِذْ آيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ إِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ...» (مائده: ۱۱۰).

مشاهده می‌شود که روح نقش‌ها و صفات مختلفی را تحت عناوین «روح منه»، «روح الامین»، «روح القدس»، «الروح»، «روحنا»، «روحاً من امرنا»، «روحی» و «روحه» به خود می‌گیرد که بیشتر کارکردهای آنها با «کلمه» قابل تطبیق و همکاری‌اند. نکته مهم دیگر آن است که بدانیم آیا این روح‌ها همگی به چیزی یکسان برمی‌گردند یا متفاوت‌اند. به نظر می‌رسد با توجه به آیات زیر، برخی از این کلمات به حقیقت واحدی اشاره می‌کنند (ر.ک: بداشتی،

«فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷)؛  
 «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ  
 أُلْقِيَتْهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱)؛  
 «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ  
 وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۲۵۳)؛  
 «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل: ۲).

قابل ذکر است که در این آیات نمی‌توان احتمال اختلاف مراتب را نادیده گرفت؛ چرا که ممکن است یکی از آنها تجلی دیگری در مرتبه‌ای پایین‌تر باشد. بدیهی است که در این حالت نیز می‌توان هر دو مرتبه را عوامل متوالی یک امر دانست؛ مانند آنکه بگوئیم فالانی فرزند پدرش است یا فرزند جدش می‌باشد که هر دو صحیح است.

اگر شواهدی از انجیل را اضافه کنیم، نتایج کمی روشن‌تر می‌شوند: «معلوم شد که مریم از روح‌القدس آبستن است» (متی ۱: ۱۹) و «در ماه ششم جبرئیل فرشته از جانب خدا به شهری در جلیل فرستاده شد...» (لوقا: ۲۷). از این آیات می‌توان فهم کرد که جبرئیل فرشته بر سیاق آیه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲) عامل اجرایی الروح یا روح‌القدس در القای کلمه به مریم بوده است. البته بسیاری از حکمای اسلامی مانند *فارابی* و *ابن‌سینا*، جبرئیل را همان روح‌القدس دانسته‌اند (بداشتی، ۱۳۸۹، ص ۴)؛ لیکن با نگاه دقیق و تطبیقی می‌توان این دو نقش را متمایز نمود؛ چنان‌که علامه طباطبایی نیز در *تفسیر المیزان* در شرح آیات ۱۶ تا ۲۲ سوره مریم چنین نظری دارد: «در نگاه مفسران مسلمان درباره حقیقت روح‌القدس، دو نظر است: غالب مفسران، روح‌القدس و جبرئیل را یک حقیقت می‌دانند؛ اما برخی مانند علامه طباطبایی روح‌القدس را از سنخ موجودات روحانی و از عالم امر، و جبرئیل را از فرشتگان می‌دانند...» (همان).

در این بررسی روشن شد که ملائکه تحت فرمان الروح هستند و می‌توان گفت که الروح نقش ایجاد رابطه‌ای دوسویه بین عالم امر الهی و عالم خلق را از طریق کارگزاران، یعنی ملائکه، به عهده دارد؛ اما عالم امر الهی، همان عالمی است که همه مقدرات (الگوهای خلقت یا ایده‌ها) در آن مدون می‌شوند، که این مقدرات همگی در قالب کلمه‌اند (کلمات الله) که با امر «کن» تبدیل به کلمات تکوینی می‌شوند. با این حساب می‌توان گفت که روح، عامل عالی الهی است که (به دلیل لطافت وجودی)، از یک حوزه کیهانی گذر می‌کند و در حوزه کیهانی دیگر به واسطه کارگزاران (فرشتگان و سایر وسایط) عمل می‌کند. چنین عملی ویژگی‌های وجود یا موجود فراقنده‌شده را به نمایش می‌گذارد؛ یعنی روح، رابط دو یا چند مرتبه کیهانی است. لذا روح خدا برای ما آن عالی‌ترین عامل است که عمل خدا را در حوزه عالم ما تحقق می‌بخشد و ناقل صفات و کیفیات الهی به این حوزه است.

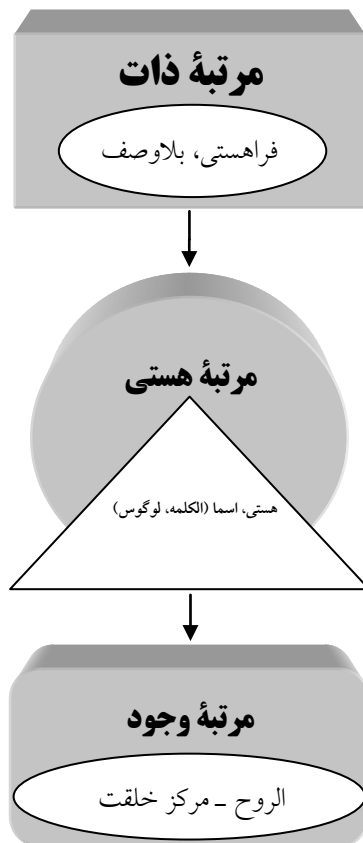
می‌توان دوگانه کتاب - حکمت را با دوگانه کلمه - روح در تناظر دانست. کتاب همان حقایق، و حکمت ابزار دستیابی به حقایق یا کتاب است. بر همین سیاق، کلمه نیز جوهر، و روح، حیات‌بخش این جوهر در مرتبه‌ای

وجودی است؛ یعنی کتاب و کلمه، حقایق ایستا یا منفعل اند و حکمت و روح، عوامل پویا یا فعال اند. کتاب و کلمه، متعلق به یک عالم اند؛ ولی حکمت و روح، آنها را به عالم دیگر منعکس می کنند. تورات بیان می کند که روح خدا بر روی آب است و روح، به قدرت خویش امکانات بی شمار نهفته در آب را متجلی و شکوفا می کند (پیدایش، ۱: ۲-۲۷). قرآن نیز برای فهم کلمات خدا، دریاها را بی پایان را مثال می زند و در آنجا به جای روحی که در تورات ذکر شده، از اقلامی سخن می گوید که از دریاها می کشند که به مثابه مرکب استفاده می شوند، این کلمات را استخراج می کنند (لقمان: ۲۷). در جای دیگری نیز نماد قلم، در مقام فاعل هستی به کار رفته است (قلم: ۱). در همین راستا می توان به عیسی علیه السلام به عنوان کلمه و باروری مریم علیها السلام و یاری اش توسط روح القدس اشاره کرد که هم در انجیل (مرقس، ۱۰: ۱ و متی، ۱۹: ۱ و ۲۲: ۳ و یوحنا، ۱: ۳۲ و ۱۶: ۳) و هم در قرآن (بقره: ۲۵۳ و مریم: ۱۷) بر آن تأکید شده است.

یکی از مهم ترین کارکردهای «کلمه»، ایجاد رابطه بین دو مرتبه کیهانی است. حال می توانیم نتیجه بگیریم که «روح» و «کلمه»، از این حیث کارکردهای مشابهی دارند؛ اما تفاوت این دو در آن است که «کلمات» به عنوان الگوهای بی نهایت متنوع الهی اند که معادل ایده های افلاطونی یا جهان معقول فیلون است. این جهان معقول، شامل الگوهایی (کلمات) است که در درون «الکلمه» قرار دارند و هر تجلی از این عالم به عالم خلق، با مدد روح رخ می دهد. به بیان دیگر، امر «کن» هم زمان دو چیز را القا می کند: اول ادای «کلمه»، که معادل انعقاد ذات موجود است؛ و دوم اراده ایجاد، که معادل روح یا حیات می باشد. به یاد آوریم که عیسی علیه السلام در انجیل می گوید: «من حقیقت، راه و حیات هستم». در اناجیل متی و لوقا بر نقش «روح»، و در انجیل یوحنا بر نقش «کلمه» تأکید می شود. از یک منظر بیان شد که از نظر فیلون، لوگوس یا کلمه به سه امر اشاره دارد که این سه امر با ماهیت ذکر شده تناظر دارد: حقیقت با حکمت؛ راه با محافظت؛ و حیات با خلقت.

برای به دست دادن درکی کیهان شناختی از جایگاه «کلمه» یا لوگوس، به طور خلاصه باید از سه مرتبه الهی سخن گفت:

- مرتبه ذات بدون تجلی یا انکشاف، که وحدت صرف است؛ به طوری که نمی توان در آن مرتبه به آن نسبت وحدت عددی یا حتی نسبت هستی داد؛ (Beyond Being) بی نام و غیرموصوف.
  - مرتبه بروز ذات در مقام خدا، طراح و خالق عوالم؛ خروج از وحدت صرف ذات؛ خدایی که به عوالم معرفی می شود؛ خدای باشنده و هست (Being) که می توان امید و وصف کرد و کلمه اش خواند؛ خدایی که بر الگوی اوصاف یا اسمایش (کلمه) خلقت را اراده می کند؛ امر کردن، گفتن، خواستن.
  - مرتبه خروج از قوه به فعل، تجلی وجودی (Existence) و تحقق الگوها توسط قدرت روح الهی؛ ایجاد، حفظ و رجوع؛ چرخه آفرینش و باز جذب؛ گسترش هستی تا سرحد امکان و لذا دربرگیری نسبت، آمیختگی هستی و نیستی، قرب و بُعد، خیر و شر، پاداش و عقاب، ناپایداری و وابستگی.
- می توانیم برای این مراتب، نموداری بدین صورت ترسیم کنیم:



### نتیجه گیری

اسلام کلمه خدا را در قرآن منعقد کرد و تشخیصی مستقل، ولی غیرانسانی به آن بخشید. آموزه «کلمه»، اگرچه در اسلام بر آن تأکید می‌شود، اما رویکرد آن متفاوت با مسیحیت است: مسیحیت کلمه را خدا کرد؛ اما قائل به تجسد آن شد. مسیحیت بر تجربه مستقیم، یعنی دیدن خدا در قالب لوگوس تأکید می‌ورزد؛ اما از سوی دیگر، اسلام مخاطب خویش را انسان اندیشه‌ورز قلمداد می‌کند و خداوند را با اسما، یعنی کلمه معرفی می‌کند و واسطه این ارتباط را نیز کلمه خدا یعنی قرآن قرار می‌دهد. اسلام کلمه بودن مسیح ﷺ را تأیید می‌کند؛ اما نتایج منطقی آن را پیگیری نمی‌کند؛ بلکه آموزه خویش را به پیش می‌برد و بدین طریق از تجسد کلمه دور می‌شود و مسیر حرکت خود را به سوی کلمه ملفوظ و انتزاعی تغییر می‌دهد. در مسیحیت، لب عمل انسان، تشبه به مسیح است؛ اما در قرآن، اطاعت از طریق فرمان‌برداری (سرسپاری به کلمات خدا) و استعانت از خدا (از طریق خواندن با اسمایش) است.

نتایج بررسی ما گویای قرابت ماهوی «لوگوس» مسیحی با «کلمه» قرآنی از یک سو و «روح القدس» مسیحی با «الروح» (یا روح خدا و روح القدس) در قرآن از سوی دیگر است. بدیهی است که تفاوت نظام دکترینی و نگرش مسیحیت و اسلام به حقیقت، مانع از انطباق کامل آموزه‌هایشان در خصوص لوگوس و کلمه می‌شود؛ لذا فرد تحلیل‌گر در این میان، اصولاً نباید در پی این‌همانی باشد؛ بلکه تناظرهای نسبی و شباهت‌های مبنایی می‌توانند قانع‌کننده باشند. باید گفت، شواهد چنان روشن‌اند که ردّ منطقی و غیرمتعصبانه این همسویی کاری ناممکن می‌نماید.

## منابع

- کتاب مقدس، ۱۹۸۷م، چاپ دوم در ایران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۹۱، *شرح و ترجمه فصوص‌الحکم براساس متن ابوالعلا عقیلی و ترجمه رالف آستین*، ترجمه حسین مریدی، تهران، جامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن*، مصحح محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *مجموعه آثار*، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بداشتی، علی‌اله، ۱۳۸۹، «روح‌القدس در آموزه‌های اسلامی و مسیحی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۳، ص ۱-۱۸.
- تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین، ۱۴۰۵ق، *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و الیله من الواجبات و المستحبات*، بیروت، دارالأضواء.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، چ چهارم، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، دارالعرفه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
- لاهیجی، شیخ محمد، ۱۳۶۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، کتابفروشی محمودی.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، چ سوم، تهران، فرزانه.
- متمدی، منصور و ولی عبدی، ۱۳۸۹، «بررسی لوگوس/کلمه در مجادله‌های کلامی مسیحیان و مسلمانان در سده‌های نخستین قمری»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۱۲۳-۱۴۲.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مک‌گراث، آلستر، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- نظامی گنجوی، ۱۳۷۶، *هفت پیگر*، تصحیح حسن وحیددستگردی، تهران، قطره.
- ولفسون، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.
- هادی‌نا، محبوبه، ۱۳۹۰، *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Schuon, Frithjof, 1998, *Understanding Islam*, USA, World wisdom books.

Wolfson, Harry Austryn, 1982, *PHILO Foundation of Religious Philisophy in Judaism, Christianity and Islam*, Vol.1 5th Printing, USA, Harvard University Press.



## جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و مسیحیت

محمدجواد ارسطا / استادیار دانشگاه پردیس فارابی

محمدرضا برته / دانشجوی دکتری، دانشگاه باقرالعلوم \*

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۸

mbarteh@Yahoo.com

### چکیده

حقوق بشر در دنیای معاصر، بسان گفتمان غالب ارزیابی و ارزش داوری انسان تراز قرن بیست و یکم به کار بسته می‌شود؛ کاربرتی که رفته‌رفته ابعاد حقوقی آن به سویه‌های سیاسی، امنیتی و حاکمیتی‌اش سرازیر می‌شود و به نرُمی از حکومت‌داری بدل می‌گردد؛ استاندارد فزونی‌طلبی که هر ملاک و فهمی را ولو مبتنی بر ادیان و تمدن‌های کهن، به گوشه‌انزوا می‌نهد. پایه‌ای‌ترین مفهومی که حقوق بشر معاصر خود را بر آن بنا نهاده، کرامت انسان است. تحلیل هندسه مفهومی حقوق بشر مبتنی بر کرامت، چالش‌های پنهانی را به عرصه می‌کشد که تاکنون مجال چندانی برای ظهور و بروز نداشته‌اند.

جریان مطالعات انتقادی حقوق بشر که ضمن ریشه‌یابی این‌گونه‌گی آن به‌روش تاریخ‌نگری، به نقد بنیادهای نظری، روش‌شناسی ارزش‌آفرینی، هنجارسازی حقوقی، کارکردها و از همه مهم‌تر آورده حقوق بشر در دنیای کنونی می‌پردازد، مورد تحلیل و جریان‌شناسی مقاله حاضر قرار گرفته و در ضمن چند پرسش اصلی، به بازخوانی انتقادی هویت کرامت انسان و جایگاه و دلالت‌های حقوق بشر پرداخته است. آنچه پیش‌رو دارید، تلاشی است مبتنی بر روش تحلیل هندسه مفهومی، بازشناسی شبکه دانش و تطبیق کارکردی بین ادبیات رایج حقوق بشری، اسلام و مسیحیت.

**کلیدواژه‌ها:** کرامت، حقوق بشر، اسلام، مسیحیت، جریان‌شناسی انتقادی.

تجربه‌های تلخ در مناسبات سیاسی - اجتماعی قرون اخیر و دست‌اندازی‌های مکرر و عادی شده به حقوق و هویت انسانی، و نهایتاً گونه‌های مختلف تبعیض، خاطر بشر معاصر را آزرده و او را به وفاقی جهان‌شمول بر رعایت حداقل‌های حقوق انسانی ترغیب نموده است و در همین راستا تلاش‌های بین‌المللی به‌منظور ترویج حقوق بشر بسان یک ارزش فرهنگی - اخلاقی بنیادین و زیرین، بی‌وقفه در حال پیگیری است و تکاپویی جمعی وجود دارد تا حقوق بشر که به طور عینی در اعلامیه جهانی تبلور یافته است، چونان عنصری قوام‌بخش و مشروعیت‌آفرین برای سایر قوانین ملی و بین‌المللی معرفی گردد (هولدر و رایدی، ۲۰۱۳، ص ۱۹). از این‌رو، حقوق بشر رفته‌رفته ابعاد حاکمیتی و امنیتی بزرگ‌تر و گسترده‌تری می‌یابد (کلاپهام، ۲۰۰۷، ص ۵۸).

از آنجا که مسئله کرامت انسان هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر (برایلان، ۲۰۱۲، ص ۲۳ و ۲۴) و هم دیگر کنوانسیون‌ها و معاهده‌های منطقه‌ای همچون بیانیه قاهره، پایه اساسی فهم و اعمال حقوق بشر دانسته شده است، به نظر می‌رسد که واکاوی مجدد هستی‌شناختی و هندسه مفاهیم وابسته به کرامت انسان و نیز تحلیل آثار و نتایج مترتب بر این اصل، از زیرین‌ترین اقداماتی است که پژوهشگر حوزه حقوق بشر اسلامی را به خود فرا می‌خواند. در این میان، تلقی حقیقت‌تعییرناپذیر و توهم‌فرازمانی و نقدناپذیری ادبیات رایج حقوق بشری، راه را برای هرگونه حک و اصلاح آن بسته است. آنچه در پی می‌آید، بررسی مفهوم پایه از حقوق بشر بر اساس تحلیلی از کرامت است که زمینه مراجعه به مکاتب انتقادی به حقوق بشر معاصر بر اساس تعالیم دینی و سنن باستانی را به دست می‌دهد.

## ۱. دانش واژه‌پژوهی

فقدان شناخت معنایی دقیق واژگان، به‌ویژه در حوزه‌های تخصصی، زاینده سوءتفاهمات علمی درازدامنی است که تنها راه رهیدن از آن، واکاوی دقیق وابسته‌ها و پیوسته‌های معنایی یک اصطلاح تخصصی در کاربست‌های متفاوت آن است.

بر این اساس، ناگزیر خواهیم بود از نگاهی دقیق و موشکافانه به دانش واژه کرامت در معانی لغوی و اصطلاحی‌اش نزد ارباب علوم.

### ۱-۱. معنای لغوی کرامت

کرامت در زبان پارسی دارای سه کاربرد کلی مصدری به معنای بزرگی و سخاوت ورزیدن (دهخدا، ۱۳۷۳، مدخل کرامت)، اسم مصدری به معنای ارجمندی و بزرگی (عمید، ۱۳۸۹، مدخل کرامت) و در پایان اسم و به معنای کارهای شگفت‌انگیز و خارق‌العاده‌ای است که اولیای خدا انجام می‌دهند.

در زبان عربی نیز کلمه کرامت از ریشه کَرَم و به معنای بزرگی، جلال و عزت و ضد لوم و پیستی است که اگر با حرف اضافه عن بیاید، به معنای تنزیه و پاکی از چیزی خواهد بود (ابن منظور، ۱۹۹۰، مدخل کرم).

بر این اساس، کرامت دو جوهره معنایی آمیخته از نفی و اثبات دارد؛ به این معنا که هم بیانگر عزت و بزرگی از سویی و نیز پاکی و پیراستگی از سوی دیگر است. شخص دارای کرامت را کریم گویند که در برابر آن لئیم است (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، مدخل کرامت)؛ به معنای انسانی که هم فاقد یک صفت کمال است و هم تبلور یک نقص.

وقتی کاربردهای لغوی کرامت به‌خوبی تحلیل شود، خواهیم دید که این واژه گاهی به انسان و گاهی نیز به حیوانات و نباتات نسبت داده می‌شود. در کاربرد معنایی کرامت در انتسابش به انسان و غیر انسان تفاوتی جدی وجود دارد. وقتی کرامت به انسان نسبت داده می‌شود، به امور انسانی و آنچه به حقیقت آدمی بازمی‌گردد، توجه مضاعفی می‌شود؛ ولی در کاربرد کرامت برای حیوانات و نباتات، کاربرد و فواید آنها برای انسان لحاظ می‌شود (ابن فارس، ۲۰۰۸، مدخل کرم).

## ۱-۲. معنای اصطلاحی کرامت

هنگامی که از تبادر معنایی واژه‌های در اصطلاح و معنای کاربردی‌اش صحبتی به میان می‌آید، نخستین پرسشی که خودنمایی می‌کند این است که آیا کلمه معهود در علوم مختلف، به همان معنای وضعی لغوی‌اش به کار رفته یا این که واژه مورد نظر در آن رواج اصطلاح‌گونه یافته؛ از این‌رو شایسته است پرسیده شود: کدام معنای اصطلاحی و در چه علمی؟

### ۱-۲-۱. کرامت در علم عرفان

در دانش عرفان عملی - فارغ از اینکه چه ربط و نسبتی بین عرفان نظری و عملی و دانش عرفان عملی و نیز بین این سه و سه‌گانه اخلاق وجود دارد - سالک در سایه مقاماتی که بدان‌ها نائل می‌شود که مطلوبیت آنها نیز تبعی است، توانمندی و قدرتی می‌یابد که پیش‌تر فاقدش بود. به چنین توانمندی‌ها و رفتارهای بالاتر از توان عادی بشر بدون دعوی معجزه یا استفاده از ابزار سحر و طلسم، کرامت می‌گویند (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۳۸۵).

### ۱-۲-۲. کرامت در گفتمان اخلاقی

انسان کریم اخلاقی، انسانی است که مراتب ارزشمندی را بیشتر طی کرده باشد. در فلسفه اخلاق و بر اساس دیدگاه واقع‌گرایی، ارزشمندی به معنای تأثیرگذاری یک فعل در میزان قرب و بعد فاعلش نسبت به کمال مورد انتظار است؛ بدین معنا که اگر راست‌گویی، او را به کمال نهایی‌اش نزدیک‌تر می‌کند، دارای ارزش مثبت اخلاقی است؛ و چنانچه دروغ‌گویی بر بُعدش از کمال مطلوب می‌افزاید، دارای ارزش منفی اخلاقی است.

بر این اساس، در یک سو انسان لئیم هست که در مسیر نقص و فقدان کمال و دوری از غایت در حرکت است؛ و در سوی دیگر انسان کریم است که در مسیر قرب و کمال قرار دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

در علم حقوق، کرامت وضع اختصاصی ندارد؛ بدین معنا که واژه‌ای تخصصی دارای بار حقوقی ویژه افزون بر معنای لغوی‌اش دارا باشد. در این میان، تذکر یک نکته مهم می‌نماید و آن اینکه فقدان وضع اختصاصی در علم حقوق، مانع از این نخواهد بود که ترکیب اضافی کرامت حقوقی هم کاربرد نداشته باشد. کرامت وقتی مضاف واقع شود، آن‌گاه به‌حسب مضاف‌الیه آن - که اتفاقاً می‌تواند اسامی علوم باشد، چون اخلاقی، حقوقی، فلسفی و... - معنایی دیگرگونه می‌یابد.

گرچه اخلاق را می‌توان یکی از زیربناهای نظری حقوق دانست، اما این پرسشی که چه نسبتی میان کرامت اخلاقی و حقوقی برقرار است، همچنان پرسشی درخور تأمل است. تعیین موضع در زمینه اقسام کرامت، و اینکه کرامت اخلاقی به‌روشنی گویای چه بعد و ویژگی‌ای از خصایص انسانی است، تأثیر جدی در پاسخ احتمالی دارد؛ اما اجمالاً گفته شده است که ضرورتاً نمی‌توان هر واجد کرامت اخلاقی را دارای مرتبه بالاتری از تکریم و بهره‌مندی حقوقی دانست؛ از این‌رو، گرچه استاد و عالم دارای مراتب ارجمندی از کرامت اخلاقی‌اند که نگاه به آنها، احترام بدیشان و حتی بوسیدن دست آنها نیز سفارش شده است، ولی در عین حال، علم و دانش ایشان موجب تخفیف و استثنایذیری آنها از قوانین موضوعه، مثل رعایت چراغ قرمز، پرداخت مالیات، حفظ حقوق دیگران و... نخواهد بود.

## ۲. هستی‌شناسی کرامت

پرسشی که اکنون در پی طرح و کاوش ابعادش هستیم، دقیقاً این نکته است که حقیقت کرامت چیست؟ وقتی می‌گوییم انسان کریم است، در واقع از چه ویژگی‌های وجودشناختی در او سخن به میان آورده‌ایم؟ و البته پرسش بعدی این است که چرا؟ یعنی اگر گفته شد که انسان کریم است، یعنی دارای فلان بهره‌مندی، اختیارات و بسط ید است، آن‌گاه خواهیم پرسید: چرا؟ چون عقل حکم می‌کند؟ چون امر مولوی شده‌ایم؟ یا اینکه قرارداد کرده‌ایم چنین باشد؟

به هر روی، در پاسخ به پرسش اول می‌توان کرامت را بسان قالب معنایی و نوعی دانست که در ضمن افراد و مصادیقش محقق می‌شود که اگر گونه‌ها و مصادیق شناخته شوند، مقسم و خود نوع نیز دریافته شده است. بر همین اساس، شایسته است تحلیل و دریافتی از گونه‌های کرامت ارائه دهیم.

### ۲-۱. گونه‌شناسی کرامت

کرامت انسان از مناظر مختلفی چون منشأ پیدایی، مانایی و میرایی، گستردگی و ضیق، و قید و اطلاقش، به‌عنوان مختلفی تقسیم شده است که برخی از مهم‌ترین این موارد اشاره می‌شود.

## ۱-۲. کرامت ذاتی و اکتسابی

کرامت، از این منظر که آیا محصول عمل انسانی است یا عطیه‌ای خدادادی - از منظر خداپاوران - یا خصیصه‌ای است مقتضای تکامل تاریخی گونه انسانی - از منظر خداپاوران - به دو دسته کلی ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود. البته در سخنان بسیاری از پژوهشگران، شفافیت لازم - آن گونه که شایسته این بحث است - اتفاق نیفتاده است؛ برای مثال، بسیاری کرامت انسان را به دو بخش ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌کنند و معتقدند همه انسان‌ها مرتبه‌ای از کرامت را که ذاتی وجود آنهاست، دارند؛ بنابراین، انسان فارغ از اینکه زن باشد یا مرد، چه دینی داشته باشد و متعلق به چه مذهبی باشد، واجد این دسته از کرامات است. هم‌ایشان باز ابراز می‌دارند که همین کرامت زائل‌شدنی است و زنگارگرفتنی؛ که این معنا با ذاتی بودن کرامت سازگاری ندارد؛ از این‌رو، گویا با اصطلاح جدیدی از ذاتی مواجهیم.

برای مثال، جوان *آراسته* در زمینه حقوق سیاسی اجتماعی در اسلام چنین می‌گوید:

آدمیان همگی از این حق کرامت که در ذات آنها قرار داده شده است، به صورت برابر برخوردارند. گوهر انسانی، گرچه شریف است و پاسداشت این شرافت وظیفه‌ای است هم برای نسبت‌به خود و هم برای دیگران نسبت‌به یکدیگر. این وظیفه برای دیگران تا آنجاست که این گوهر ناب در اثر جنایت و خیانت انسان بر خود یا دیگران زنگار نگیرد و آدمی را از مرز انسانیت به دنیای حیوانی وارد نسازد (جوان، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۶).

بیان فوق رواج درخور توجهی نزد کسانی دارد که به مطالعه حقوقی کرامت انسان پرداخته‌اند.

برخی نیز به‌رغم توجه به تمایز دو گونه ذاتی و اکتسابی از انواع کرامت، اساساً کرامت را تا سطح فیزیولوژیک آنها فروکاسته و کرامت ذاتی را یک ارزش‌گذاری پیشین و ارگانیزی می‌دانند. شجاعی در ذیل بحث درباره کرامت ذاتی معتقد است:

مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی و توانایی‌ها و قابلیت‌ها، دارای مزایای بیشتری است. در واقع، کرامت ذاتی اشاره به فرایند ارزش‌گذاری ارگانیزی (جسمی - اندامی) است که بر حسب آن، قابلیت‌های زیست‌شناختی و فطری ارگانیزم انسان ارزیابی می‌شود. بر حسب این تعریف، کرامت ذاتی ناظر به ویژگی‌ها و توانایی‌هایی است که در تمامی سطوح ابناي بشر، از کودک خردسال تا فیلسوف بزرگسال، حتی در اولیا و انبیا، به طور مشترک وجود دارد (شجاعی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸).

در این میان دیدگاهی نیز که قدمت کمتری دارد، ذاتی را به معنای «زایل‌ناشدنی» در برابر «برخاسته از ذات» معنا می‌کند. این دیدگاه معتقد است که وصف ذاتی در عبارت کرامت ذاتی، گویای ارزش‌های درونی و زایل‌ناشدنی است و اساساً فارغ از چیستی انسان، و به تبع آن رهیده از دیدگاه ذات‌گرایانه است. از این‌رو، پذیرش کرامت ذاتی برای انسان به معنای پذیرش یک حقیقت وجودشناختی و آفرینشی نیست و یک خلط زبانی بین کرامت ذاتی به معنای کرامت درونی و مانا با کرامت ذاتی به معنای وجدان ذاتی کرامت اتفاق افتاده است.

گاهی واژه کرامت منسوب به وصف نفسی و گاهی هم نسبی می‌شود. در چنین کاربردی، مقصود تبیین این نکته است که آیا کرامت برای موجودی بدون در نظر گرفتن سایر موجودات، بدون نسبت‌سنجی و مقایسه، و فارغ از هرگونه توجه به شدت و ضعف‌ها و درجه‌بندی بین موجودات، اطلاق می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اگر در عالم فقط این موجود بود و لاغیر، بازهم می‌توانستیم وصف کریم را برای او به کار ببریم؟ چنین کاربردی از کرامت را کرامت نفسی می‌گویند.

در مقابل کرامت نفسی، کرامت نسبی وجود دارد؛ یعنی کرامتی که محصول مقایسه و تطبیق بین موجودات است؛ به گونه‌ای که چون در برابر دیگر موجودات داری شدت و کمال و فزونی است، کریم نامیده شده است. گرچه هر دوی این کاربردها رواج دارد، ولی در بخش واژه‌شناسی به تفصیل تفاوت کرامت و فضیلت را توضیح دادیم و بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت کرامت نسبی تقارب مصداقی با فضیلت دارد.

### ۳. کرامت انسان در الهیات مسیحی (عهد قدیم کتاب مقدس)

در عهد قدیم، سفر پیدایش را می‌توان بهترین بخش برای تبیین معنای کرامت دانست. در باب‌های اول، پنجم، ششم و نهم آیاتی آمده است که تصریح دارد خداوند انسان را به صورت خود و شبیه به خود خلق کرد و او را بر همه موجودات برتری داد. شباهت انسان با خداوند، مطابق تفسیر متفکران مسیحی و یهودی، این‌گونه است که خداوند انسان را با ویژگی‌هایی خلق کرده که مختص به خود خداوند است؛ یعنی آگاهی و اراده (کایرنز، ۱۹۷۳، ص ۲۹) این شباهت با خداوند باعث می‌شود تا انسان بتواند بر روی زمین از طرف خداوند عمل کند و مسئول عمل خودش باشد و به‌عنوان فردی آزاد، آگاه و مسئول، زندگی‌اش را نظم دهد و در کار تسلط بر جهان با خداوند سهیم باشد. در سفر پیدایش، باب اول آمده است: انسان به‌عنوان شریک خداوند بر روی زمین، با خداوند سخن می‌گوید و انتظار دارد خداوند پاسخ وی را بدهد. این به معنای تجلی و ظهور خداوند بر روی زمین است و این سخن گفتن با خداوند و شباهت با او، در واقع به دلیل کرامت، شرف و بزرگی ای است که خداوند به او عطا کرده و انسان با این کرامت و بزرگی خلق شده است. در نتیجه، همه انسان‌ها تصویری از خدا هستند و این به معنای شرافت و برتری انسان بر دیگر مخلوقات است.

از سوی دیگر، شباهت‌های انسان با خداوند اثبات‌کننده کرامت ذاتی و برابری آنها در ویژگی‌های خدایی است. در باب پنجم و نهم نیز به تصویر خداوند اشاره شده است. در اینجا، خداوند به‌رغم گناه اولیه و مختار بودن انسان، به ارتباط خاصی که با آن نوع بشر را خلق کرده است، استمرار می‌دهد (پیدایش ۵:۳).

### ۳-۱. نقطه عطفی در تجلی کرامت انسان (عهد جدید)

آموزه گناه نخستین و آلوده شدن ذات انسان در اثر گناه اولیه حضرت آدم علیه السلام (به تعبیر متکلمان مسیحی)، هرچند باعث هبوط انسان از بهشت یا مقام قرب الهی شد، ولی همچنان خداوند برای نجات انسان و پاک کردن سرشت انسان و آماده‌سازی زمینه بازگشت او گام مهم دیگری برمی‌دارد و آن نجات از طریق حضرت عیسی علیه السلام است (روموس، ۲۰۰۷، ص ۲۵۳). از این‌رو در عهد جدید - که در واقع فصل جدیدی از سرگذشت و مسیر انسان است - خداوند عهدی جدید با انسان می‌بندد و این عهد با حضرت مسیح علیه السلام پیوند وثیقی دارد. البته مسیحیت کنونی این نگاه را مدیون پولس است که عیسی را پسر خدا و منعکس‌کننده تصویر خداوند معرفی نمود که امروزه گفتمان غالب الهیات مسیحیت بر آن استوار گشته است (دوم قرتیان ۴:۴؛ غلاطیان، ۱:۵). در این بخش از کتاب مقدس مسیحیان، اوج کرامت انسانی ظهور می‌کند و آن تجلی حقیقی خداوند و به تعبیر مسیحیان فرزند خداوند یا خدای مجسم است که بار دیگر در صورت و قالب انسان ظاهر می‌شود. انسانی که تفاوتش با دیگر انسان‌ها سرشتی پاک و نالوده از گناه نخستین است و همه می‌توانند با ایمان به وی به سرشت پاک اصیل خود بازگردند و نجات و رستگاری را تجربه کنند. بنابراین، شباهت انسان به خداوند در سرشت، عقل و آگاهی و اختیار او در ایمان آوردن به خداوند و امکان تطهیر وی از اصول مسلم در ترسیم کرامت و هندسه ساختاری و وجودی انسان در الهیات مسیحیت است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۳، فراز دوم). البته نباید از نظرات مختلف در جزئیات و تفاسیر غافل ماند؛ برای مثال، توماس در تصویر خداوند بین تصویر طبیعی که همه انسان‌ها دارند و تصویر فوق طبیعی که فقط افراد مؤمن دارا هستند، فرق قائل می‌شود؛ ولی تصویر طبیعی را منشأ برابری و کرامت ذاتی انسان‌ها می‌داند (همان، فراز چهارم).

همچنین از سوی دیگر، بین صورت خداوند، شخص انسان و کرامت انسان در نظرات آکوئیناس ارتباط وثیقی وجود دارد. وی معتقد است: یک صورت، یک شباهت گویاست. در انسان شباهتی به خداوند وجود دارد؛ اما نه یک شباهت کامل؛ و به همین دلیل است که کتاب مقدس می‌گوید: انسان بر اساس شباهت به خدا خلق شده است. یک شباهت، تنها در صورتی یک شباهت گویاست که دربردارنده مشخصه متمایزی باشد که باز می‌نماید. در میان مخلوقات، فقط آنهایی را که می‌دانند و می‌فهمند، می‌توان کسانی تلقی کرد که تا اندازه‌ای به خداوند شباهت پیدا می‌کنند. از این‌رو، فقط می‌توان گفت مخلوقاتی که عقل دارند، به صورت خداوند آفریده شده‌اند (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۳، فراز اول).

### ۳-۲. جایگاه کرامت انسان در الهیات امروز مسیحیت

آلودگی ذات انسان، همچنان یکی از آموزه‌های مورد اعتنا و رسمی مسیحیت است و به همین دلیل است که عنایت منجیانة حضرت مسیح بعد از دوری انسان‌ها از خداوند، به واسطه گناهکاری ذاتی و پیامدهای آن، امری است که در مسیحیت اجتناب‌ناپذیر است. اعتقادنامه‌های مسیحیت در دوران‌های مختلف و به‌ویژه در دوران کنونی، سند

محکمی برای اثبات این مدعاست. برای نمونه، آموزهٔ شورای دوم واتیکان دربارهٔ اساس کرامت انسان، در آفرینش انسان و بازآفرینی به صورت خداوند، به وضوح در یک اثر منتشرشده توسط کمیسیون بین‌المللی الهیات‌شناسی تشریح شده است: این شورا با پرداختن به مسئلهٔ صورت خداوند در «Spes et Gaudium»، و بر کرامت انسان بدان سان که در سفر پیدایش (۱:۲۶) و مزامیر (۶-۸) آموزش داده شده است، تأکید می‌کند. از نظر این شورا، صورت خدا متشکل از گرایش بنیادین به خداوند است که مبنای کرامت و حقوق لاینفک شخص انسان است و همان‌گونه که هر انسانی صورتی از خداوند است، نمی‌تواند در برابر هر قطعیت یا نظام این جهانی تسلیم گردد. اقتدار و استقلال در درون کیهان، توانایی برای داشتن حیات اجتماعی و معرفت و عشق به خالق متعال، همه از خلقت انسان به صورت خداوند نشئت می‌گیرد. مقوله‌ای که در آموزهٔ شورای واتیکان جنبهٔ اساسی دارد، همانا مشخص نمودن مسیح‌شناختی این صورت است: این حضرت مسیح است که صورت خدای نامرئی است (کولسیان ۱:۱۵). «پسر» انسان کاملی است که شباهت الهی را به پسران و دختران حضرت آدم - که به واسطهٔ گناه نخستین والدین آزوده شدند - القا می‌نماید. با توجه به اینکه خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد، این «پسر» است که پاسخ پرسش‌های انسان دربارهٔ مفهوم حیات و مرگ را به وی می‌دهد. شورای دوم واتیکان، ساختار تثلیثی (سه‌گانه) این صورت را نیز تأیید می‌کند: به واسطهٔ انطباق و سازگاری با حضرت مسیح (رومیان ۸: ۲۹) و از طریق عطیه‌ها و موهبت‌های روح‌القدس (رومیان ۸:۲۳) انسان قادر به اجرای فرمان جدید می‌شود. حال، آیا آموزهٔ پاپ ژان پل دوم دربارهٔ کرامت انسان را می‌توان به‌منزلهٔ توضیح و تفسیری دربارهٔ یک بیانیهٔ مهم در قانون کشیشی مربوط به کلیسا در دنیای مدرن تلقی کرد؟

در واقع، راز فقط در «کلمه» که جسم را خلق کرد، است که سیر انسان، به‌درستی روشن می‌شود؛ زیرا حضرت آدم نخستین انسان روی زمین است که قرار بود ظهور نماید: حضرت عیسی و حضرت آدم در ابتدای آشکار شدن، راز «پدر» و راز «عشق» او، به‌طور تمام و کمال به انسان را می‌نمایند و والاترین رسالت وی را اعلام می‌نمایند... (ژان پل دوم، ۱۹۹۵، ص ۴۳). او که صورت خداوند نامرئی است (کولسیان ۱:۱۵). خود، انسان کاملی است که شباهت به خداوند را در فرزندان حضرت آدم به وجود آورد و از زمان ارتکاب نخستین گناه، از ایشان محو شده بود. ذات فرد، به‌واسطهٔ واقعیتی که برای آن متصور بود و مجذوب او نشد، در انسان به شکل کرامتی بالاتر از حد مقایسه، رشد یافت.

پاپ ژان پل دوم در مورد کرامت ذاتی انسان، این‌گونه بیان می‌دارد که انسان به صورت خداوند خلق شده است. وی در بخشنامهٔ پاپی *Vitae Evangelium* می‌نویسد: «در بدو خلقت، از طریق ارتباط حیات از والدین به فرزند، به مدد خلقت روح باقی، صورت خود خداوند و شباهت و همانندی او انتقال می‌یابد»؛ و در پانویشت بیانیهٔ خود، یکی از اظهارنظرهای مهم پاپ پیوس دوازدهم را نقل می‌کند که: «دین کاتولیک، ما را ملزم می‌سازد که بگوییم: ارواح، مستقیماً توسط خداوند خلق می‌شوند».



به گفته پاپ، این حقیقت بنیادین درباره اصل و سرمنشأ هر یک از ما به‌عنوان عطیه‌ای خاص از طرف خالق، نه‌تنها اساس و سرچشمه کرامت ذاتی انسان، اعم از زن و مرد، در جهان خلق شده، بلکه سرآغاز فراخوان آن دو برای مشارکت در حیات ذاتی خود خداوند را دربر دارد.

در آموزه پاپ *ژان پل دوم* (ژان پل دوم، ۱۹۸۸، ص ۹) درباره «خلقت انسان به صورت خدا»، پنج نکته کلیدی وجود دارد:

الف) خلقت انسان به صورت خداوند، به معنای آن است که فرد با خالق خود یک پیوند ذاتی دارد. پاپ نظر *اکویناس* را دنبال می‌کند که او نیز به‌نوبه خود یک سنت آبا و اجدادی کلیسا را بازتاب می‌دهد که انسان به صورت خداوند خلق شده و حضرت مسیح این «مظهر کلمه»، به صورت «پدر» آفریده شده است. از همین رو، پاپ می‌گوید: انسان به صورت خداوند خلق شده است. در طرح خداوند، رابطه ویژه‌ای بین مسیح و انسان با «کلمه»، این صورت ابدی «پدر» که در زمان مقرر به شکل جسم در خواهد آمد، برقرار است. اینکه انسان به صورت خداوند آفریده شده، متضمن گرایش اساس وجود وی به آشکارسازی کامل حقیقت برای احد واحدی است که فی‌نفسه حقیقت است. از آنجا که «کلمه» - که صورت است - «پسر» می‌باشد، گرایش ما به حقیقت، به رابطه «فرزندی» با «پدر» است. گرایش ذاتی وجود ما یک گرایش «اطاعت» از احد واحدی است که سرچشمه و مایه حیات فرد است. این نکته در شناخت *ژان پل دوم* از کرامت انسان، وجه بنیادین دارد. انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که این گرایش به حقیقت، اگر با اطاعت و تسلیم در برابر حقیقت همراه باشد، در عشق خود بخشنده، تحقق می‌یابد؛ زیرا خداوند یک «سه‌گانه شخصیت» است. حیات انسانی توأم با عشق خود بخشنده، شراکتی است در آنچه که *ژان پل دوم* از آن به‌عنوان «مرتبت عشق» یاد می‌کند: «در حقیقت، حیات تثلیث به حیات ذاتی خدا تعلق دارد». در نظر *ژان پل دوم*، ظرفیت و توانایی اعطای هدیه صادقانه‌ای از خود (که بخواهد به حرکت درآید، مستلزم کار روح‌القدس است)، به همان تعریف امری که باید یک شخص باشد، تعلق دارد.

ب) خلقت انسان بدین معناست که حیات هر انسانی، عطیه‌ای از جانب پروردگار است. این خلقت روح انسان توسط خداوند است که موجب به وجود آمدن شخص می‌شود. وجود هر شخصی، آزادانه و بدون هیچ منتی از سوی خداوند مرحمت می‌شود و توسط او حفاظت می‌گردد. بنابراین، بشر در رابطه‌ای از وابستگی شدید به خداوند زندگی می‌کند و کرامت انسان از نظر ذاتی با این واقعیت مرتبط است که مطابق خواست خدا زندگی می‌کند.

ج) از آنجا که انبای بشر به صورت خداوند خلق شده‌اند، به‌خودی خود هدف محسوب می‌شوند. خداوند فرد را با نگاهی به کمال انسان، خلق کرده است؛ ولی تلاش برای نیل به کمال نمی‌تواند یک فرایند فردگرایانه یا خودمحور باشد؛ زیرا از همه انسان‌ها خواسته می‌شود که در آن وضعیت نهایی، سعادت جاودانه‌ای که در آن تمامیت هر فرد به بیشترین وجه، در ارتباط خود دهنده و گیرنده‌ای تحقق می‌یابد که از طریق آن در پیوند فردی با تثلیث سهیم می‌شوند، سعی کند در جهت نیل به کمال گام بردارد.

د) خلقت فرد به صورت خداوند، این توانایی را به انسان می‌دهد که با عشق و اراده به دنبال حقیقت باشد. عشق، پیش‌فرض آزادی است؛ ولی به‌کارگیری این توانایی برای گزینش آزادانه، اگر قرار باشد با سرنوشت بشر در مورد شراکت در حیات خداوند منطبق باشد، بایستی با درک منطقی از حقیقت همراه باشد. تحقق یک رابطه کاملاً مناسب با حقیقت، در زندگی ما «در روح‌القدس از طریق پسر» قرار دارد، که به موجب آن در رابطه فرزندی «پسر» با «پدر» شراکت پیدا می‌کند. آزادی بشر، با چنین فرمان‌برداری و اطاعتی به خطر نمی‌افتد؛ چراکه این اطاعت و تسلیم در برابر حقیقت است. آزادی انسان که مطابق الگوی آزادی خداوند شکل می‌گیرد، به‌واسطه اطاعت و تسلیم وی در برابر قانون الهی نفی نمی‌شود. در واقع، تنها از طریق اطاعت و فرمان‌برداری است که انسان چشم‌به‌راه حقیقت می‌ماند و با کرامت انسان انطباق پیدا می‌کند.

ه) شناخت درست رابطه جسم و روح، متضمن آن است که جسم در کرامت ذاتی انسان مشارکت داشته باشد. وجود ما، یک وجود جسمانی یکپارچه است که حیات آن عقلانی است. انسان اعمال خوبی را که مایه کمال و تعالی است، از نظر منطقی به‌عنوان اهداف خاص گرایش‌های اساسی ماهیت خود، به‌عنوان موجودات جسمانی، می‌شناسد. لذا به‌طور مثال، گرایش به پیوند زناشویی را به صورت امری که از طریق عمل خوب ازدواج تحقق می‌یابد، می‌شناسد و همان‌گونه که برخی اعمال و کارهای خوب با کمال انسان مرتبطاند، احترام به کرامت انسان، احترام به آن اعمال خوب را نیز دربر دارد. این حقیقت اخلاقی، مبنا و پایه ممنوعیت بلااستثنای برخی اقدامات مغایر با اعمال خوب اشخاص و لذا مغایر با کرامت انسان را تشکیل می‌دهد.

نتایج کرامت وجودی مطابق با گفته پاپ ژان پل دوم در آغاز دوره پاپی خود (۱۹۷۹) در نخستین بخشنامه‌اش با عنوان «Redemptor Hominis» از «فداکاری و از جان‌گذشتگی انسان» به‌منزله آشکار شدن کرامت و ارزش واقعی انسان سخن می‌گوید: آشکار شدن از طریق تجلی عشق خود بخشنده (خداوند به ما)؛ عشقی که باید بگذاریم ما را متحول سازد؛ به‌نحوی که صورت خداوند در ما تثبیت گردد و ما خودمان آزاد باشیم تا در روابط عشق خود بخشنده وارد شویم.

صورت خداوند وقتی در انسان تثبیت می‌شود که خودمان را با حضرت مسیح انطباق دهیم. وی «پسری» است که صورت خداوند نامرئی است و بار دیگر امکان برقراری رابطه‌ای درست با خدا و با همدیگر را برای ما به وجود می‌آورد. به‌منظور درک یا شناخت دوباره عظمت، کرامت و ارزشی که به انسانیت وی تعلق می‌گیرد، انسان باید کل واقعیت تجسم و رستگاری و نجات را متناسب و مشابه سازد. از نظر ژان پل دوم، کرامت وجودی — زندگی کاملاً مطابق با کرامت ذاتی انسان — فقط از طریق تغییر شکل و درآمدن به صورت حضرت مسیح، که زندگی در نظم یا مرتبت عشق را بر ما ممکن می‌سازد، امکان‌پذیر است. در تاریخ نجات و رستگاری، راه معمول تحول و تغییر شکل، از پاسخ قلبی به بیانیة «کلام خداوند» توسط کلیسا و از طریق آیین‌های مقدس کلیسا نشئت می‌گیرد که در آن، حضرت مسیح بر تحول و دگرگونی اساسی‌ای تأثیر می‌گذارد که باید در طول زندگی و با یاری الهی تداوم یابد.

ورود به عرصه این فرایند تحول و دگرگونی، «گروش» نامیده می‌شود و مقوله‌ای است که ژان پل دوم از آن به‌عنوان «بازآفرینی خوبی در سوژه» یاد می‌کند و غسل تعمید، آیین آن است. او در بخشنامه «Redemptor is mission» می‌گوید: گروش به دین، امری کلی و اصولی است که عطیه یا موهبت الهی را نه محدود و نه ممنوع می‌سازد. در عین حال، گروش موجب می‌شود که در تمام طول عمر و به‌گونه‌ای فعال، روندی برقرار باشد که همواره انسان را بر آن دارد که از زندگانی جسمانی به زندگانی روحانی روی آورد (رومیان ۳-۱۳: ۸).

#### ۴. جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر

حقوق بشر پس از رخ‌نمایی به‌عنوان جریان غالب اندیشه‌ای و نسخه‌ای شفاف‌بخش جهت التیام آلام بشر رنج‌کشیده از دو جنگ جهانی، فرصت اجرایی و نهادمند شدن را یافت. در این میان و به‌موازات گسترش ابعاد سیاسی، حاکمیتی و بین‌المللی حقوق بشر، بررسی‌های انتقادی آن نیز - البته نه‌چندان پرفروغ - آغاز شد.

##### ۴-۱. مکتب فرانکفورت

پیدایی مکتب فرانکفورت، آغازی بود بر یک خودانتقادی آگاهانه اولاً اجتماعی و ثانیاً انسانی به وضع موجود. مکتب انتقادی فرانکفورت زاینده تلاش‌های مستمر هورکهایمر بود. ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer) که در یک خانواده متمول یهودی به دنیا آمده بود، به‌شدت تحت تأثیر تعالیم مارکسیستی از یک‌سو و اندیشه‌های کانت از سوی دیگر بود. او بعدها با همکاری آدورنو (Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno) یک مؤسسه پژوهشی پدید آورد که در پایه‌گذاری آلمان نو تأثیر بسزایی داشت.

مکتب فرانکفورت و پیروان جامعه‌شناسی انتقادی، از جهات مختلفی به ارزیابی انتقادی حقوق بشر معاصر و به‌زعم آنها متعلق به فرهنگ غرب پرداخته‌اند. برخی از مهم‌ترین سوبه‌های انتقادی ایشان عبارت است از:

##### ۴-۱-۱. جامعه‌گریزی

اقتضای طبیعی اندیشه مارکسیستی ابتدا بر جریان‌های اجتماعی، و در رویکردهای غلیظ‌تر، تقدم هویت اجتماعی بر موجودیت فردی انسان‌هاست و به فراخور چنین نگرشی، کاملاً مورد انتظار است که خوانشی دیگرگونه یا انتقادی از حقوق بشری به دست داده شود که یکسره بر فردیت انسان و خودآیینی فردی او تأکید می‌کند.

ایشان تأکید می‌کنند حقوق بشر مبتنی بر مایه‌های فردگروی، که آبشخور اصلی لیبرال سرمایه‌داری، دموکراسی و سکولاریسم است، انسان را از موجودی اجتماعی و هم‌نوع‌خواه به فردی منززل از غیر فروکاسته است (میشلن، ۱۹۹۷، ص ۲۲۰).

تصور کنید در یک خانواده به جای تأکید مدام بر مسئولیت هر یک از اعضای خانواده در قبال یکدیگر، از حقوق فرزندان والدین، یا زنان بر مردان بگویم و به جای ایجاد سازوکار تقویت اخلاق، مدارا و همزیستی، نهادهای قانونی را به منظور اقامه دعوا میان اعضای خانواده ایجاد کنیم؛ نتیجه چنین رویکردی، آیا چیزی جز تخریب نظام خانواده خواهد بود؟

بودریار (Jean Baudrillard) در مقام یک فیلسوف پسا ساختارگرا و یک جامعه‌شناس انتقادی واقع‌نگر، معتقد بود که نظام جهانی حقوق بشر با تأکید بیش از حد بر مفاهیم سودمحور، برخلاف هدفی که برایش ایجاد شده بود، عمل می‌کند. او طی مقاله‌ای با عنوان: *پس از عیاشی چه؟* تأکید می‌کند که انسان معاصر در زندگی خود هم تأثیر چندانی ندارد. انرژی رهائنده از تمایلات و آزادی‌های جنسی، و رهاسدگی از اخلاق و معنویات، یک جامعه وانموده و نمایشی ساخته است که انسان‌های این جامعه در حال ایفای نقشی هستند که برای آنها تدارک دیده شده است (ر.ک: وارد، ۱۳۹۶، ص ۳۴۸).

از منظر وی، بشر دارای پیوندهای ناگسستگی با جامعه و خانواده در ساخت و حمایت پشته‌های فرهنگی، معنوی و اخلاقی است و از هم‌پاشیدگی این ساختارها در سایه حقوق بشر عمیقاً فردی شده و به گسست افراد از نهاد خانواده و نهایتاً پیدایی اشکال جدیدی از خانواده انجامیده است (اسلامی و ذوالفقاریان، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸).

*دانیلی* تصریح می‌کند که حقوق بشر به یک زندگی فردی، مستقل شده، رهیده و قانع به کمترین نیازهای یک زندگی عزتمندانه رهنمون می‌شود. *لگنهاوسن* نیز ضمن نقل عبارت *دانیلی* می‌پرسد: اگر افراد به‌تنهایی حقوقی دارند که باید استیفا شود، آیا نهادها، خانواده، فرهنگ‌ها، اقوام و ملت‌ها حقوقی ندارند که بتواند تحت حمایت حقوق بشر قرار گیرد؟ (لگنهاوسن، ۱۳۷۹، ص ۷).

### ۳-۱-۴. انجماد ساختاری

نظام حقوق بشر که مبتنی بر آزادی اندیشه و به رسمیت شناختن حق کرامت همه انسان‌ها ایجاد شده بود، رفته‌رفته به یک نرم و قاعده سختی تبدیل شد که رنگ ایدئولوژیکی به‌خود گرفت و بدون لحاظ اقتضات فکری - فرهنگی جوامع مخاطب بسان نسخه‌ای واحد برای بیماری‌های مختلف توصیه شد.

*یورگن هابرماس* تبیین می‌کند که چگونه همین نادیده گرفتن تنوع فرهنگ‌ها در تدوین و هنجارسازی حقوق بشر، بدون ایجاد انعطاف لازم در آن، به تبعیضی ناروا در میان کشورهای مختلف انجامیده و انسان معاصر به پذیرش فرهنگ سفیدپوست آنگلوساکسون به‌عنوان ارزش جهان شمول محکوم شده است؛ محکومیتی که ظاهراً با روح تدوین قوانین حقوق بشری چندان سازگار نیست (هابرماس، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

## ۴-۲. نقد گفتمانی ارزش‌های آسیایی

پس از فروکش کردن شعله‌های جنگ سرد، کشورهای آسیایی به‌ویژه حوزه جنوب شرق، با یک پارادایم جدید متناسب با دنیای پس از شوروی، خود را برای تعامل با دنیا آماده می‌کردند.

آنچه باعث فروپاشی شوروی شده بود، در عین حالی که فرصتی برای ظهور و بروز بیشتر برخی کشورها فراهم می‌کرد، زنگ خطری جدی برای آنها نیز به شمار می‌آمد که چطور تسری ارزش‌های غربی که بیشتر با اهرم حقوق بشر در دنیا تجویز می‌شد، توانست شوروی را به تجزیه بکشاند. از این‌رو کشورهای جنوب شرق آسیا کوشیدند تا حقوق بشر را بومی کنند و متناسب با چالش‌ها و اقتضائات فرهنگی خود آن را بازآفرینی نمایند.

فرایند بازطراحی حقوق بشر بر اساس ارزش‌های آسیایی - که تعریضی بر غرب‌شالودگی حقوق بشر بود - بدون پرسش و چالش نبوده است. آیا واقعاً در آسیا یک فرهنگ و یک گفتمان ارزشی حاکم است؟ پاسخ هر چه باشد، چگونه به دست آمده است؟ نحوه تعامل حقوق بشر مبتنی با ارزش‌های آسیایی با اعلامیه جهانی چگونه خواهد بود؟ یک سؤال بدبینانه‌تر نیز وجود داشت مبنی بر اینکه آیا اساساً گفتمان ارزش‌های آسیایی بهانه‌ای برای حفظ حکومت‌های دیکتاتور و پاسخ‌گو نبودنشان در برابر حقوق ملت‌ها نبوده است؟

## ۴-۳. اعلامیه جهانی مولودی ناقص الخلقه

آیا به‌راستی اعلامیه جهانی حقوق بشر یک اعلامیه جهانی بوده و است؟ نکته جالب توجه این است که کشورهای عضو سازمان ملل متحد در بدو تصویب اعلامیه، چیزی در حدود یک‌سوم کشورهایی بودند که اکنون عضو سازمان‌اند. از سوی دیگر، متن پیش‌نویس اعلامیه توسط جان هامفری کانادایی (John Humphrey) آماده می‌شود که خود او اعتراف می‌کند منبع اصلی‌اش در تدوین پیش‌نویس، متون پیشنهادی مؤسسه حقوق آمریکایی (American Law Institute) و کمیسیون بین‌المللی قضایی آمریکا (Inter-American Juridical Committee) بوده است (هامفری، ۱۹۸۴، ص ۳۲-۴۰).

برخی در پاسخ معتقدند که نارسایی‌های اولیه بعدها با ایجاد اجماع جهانی جبران شده است و گرچه در بدو تصویب فقط چهار کشور از ۳۵ کشور آفریقایی نقش‌آفرین بوده‌اند، اما امروزه همه به آن پیوسته‌اند؛ در آن بازه زمانی، آپارتاید بسیاری از کشورهای امروزی را نمایندگی می‌کرد و اساساً تقسیمات آفریقایی معاصر، متأخر از تصویب اعلامیه بودند. کشورهای آفریقایی حاضر در رأی‌گیری اعلامیه عبارت بودند از: مصر، اتیوپی، لیبیا، آپارتاید آفریقایی جنوبی. اما واقعیتی که نمی‌توان نادیده گرفت، این نکته است که قریب به نیمی از جغرافیای جهان در آن روز به اعلامیه رأی مثبت نداده‌اند. اعلامیه جهانی با ۴۸ رأی موافق، بدون رأی مخالف و ۸ رأی ممتنع به تصویب رسید. شوروی، جمهوری سوسیالیستی اوکراین، جمهوری سوسیالیستی بلاروس، جمهوری فدرال سوسیالیستی یوگسلاوی، جمهوری خلق لهستان، چکسلواکی، عربستان سعودی و اتحادیه آفریقایی جنوبی، هشت نماینده‌ای

بودند که رأی ممتنع دادند. هندوراس و یمن (که در آن دوره جزو کشورهای عضو بودند)، در رأی‌گیری شرکت نکردند.

گرچه فرایند الحاق به اعلامیه به‌طور آزادانه و توسط همه کشورهای که به سازمان ملل متحد می‌پیوندند؛ پیگیری شده و امروزه دنیا اعلامیه را به‌عنوان سندی بین‌المللی پذیرفته است و چه‌بسا بتوان این پدیده را جابر ضعف پیشینش دانست، اما سؤالی که باقی می‌ماند این است که آیا با هژمونی سازمان ملل و سیطره پیشنهاددهندگان، خرده‌کشورهای پسین چاره‌ای جز پذیرش داشته‌اند؟

#### ۴-۴. تکامل‌ناپذیری تمدنی

اگر حقوق بشر به‌واقع محصول تمدن بشر معاصر بوده و نه طبیعت - که این‌طور نیز هست - این سؤال مطرح می‌شود که آیا فاهمه بشری یخ زده است؟ آیا تمدن‌ها از حرکت باز ایستاده‌اند؟ آیا آدم و توان ذهنی‌اش دیگر تغییر نمی‌کنند؟ با پرهیز از ورود به بحث‌های فلسفه تاریخی و نظریات هگل، دورکم، مطهری، مصباح و جوادی آملی در خصوص کمال‌پذیری و سوئه تاریخی حیات بشر، اصل تغییر و تطورپذیری مورد اذعان همگان است.

موتوآ (Makau wa Mutua) در پرسشی انتقادی می‌پرسد: چگونه می‌شود که ناگهان سندی هفتادساله، همچنان از پذیرش هرگونه تکاملی ابا داشته باشد و خود را نسخه ناب کهنه برای بیماری‌های نو معرفی کند؟ آیا این، حرکت از سند حقوقی به‌سمت یک ایدئولوژی نیست؟ (موتوآ، ۱۹۹۶، ص ۶۵۳).

دیوید کندی (David Kennedy) نیز ضمن تأیید دیدگاه موتوآ ناهنجاری‌های دنیای معاصر و جنگ‌ها و نابرابری‌ها را محصول تلقی یک‌سویه از انسان و حقوق بشر می‌داند و طی مقاله‌ای با عنوان جنبش بین‌المللی حقوق بشر بخشی از مشکل، حقوق بشر معاصر را غیرقابل توصیه برای همگان و محصور در ارکان پساوشنگری، غرب، سکولاریسم، مدرنیسم و سرمایه‌داری می‌داند (کندی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۴).

#### ۴-۵. فروپاشی کارکردی

گروهی از متفکران با رویکردی پراگماتیستی در این‌باره صحبت می‌کنند که دستاورد اعلامیه جهانی برای انسان رنج‌کشیده چه بوده است؟ ایشان با چشم‌پوشی از ریشه‌ها، زمینه‌ها، بایسته‌های فرهنگی و تمدنی، آیدی اعلامیه جهانی را تحلیل می‌کنند و درباره نکات منفی آن به گفت‌وگو می‌نشینند.

پیتر شوآب (Peter Schwab) معتقد است اعلامیه جهانی چون متأثر از فرهنگ غرب است، از مشکلات آن نیز فارغ نبوده. یکی از این نارسایی‌ها فردگرایی و بی‌توجهی به وظایف اجتماعی است؛ تا جایی که برخی از جوامع در عین پذیرش اعلامیه، می‌کوشند تا با بومی‌سازی آن، نسخه‌ای که ارزش‌ها و سنت‌های ایشان را نیز به تصویر بکشد، مصوب کنند. منشور آفریقای (African Charter on Human and Peoples' Rights) یکی از این

نمونه‌هاست که بر وظایف فرزندان در برابر والدین و نیز دفاع از استقلال و تمامیت ارضی کشورهایشان تأکید دارد که کاملاً بر چالش‌ها و حساسیت‌های جامعه آفریقایی قابل تطبیق است (ر.ک: شواب، ۱۹۸۰).

به‌طور کلی، گرچه میثاق حقوق مدنی و سیاسی برای جبران این نقیصه کوشیده است، ولی ماییم و نتایج حاصله. اینکه تا چه میزان فقدان صلاحیت‌های اخلاقی و دوری از معنویت و حس مسئولیت‌پذیری محصول اعلامیه جهانی است، نیاز به بررسی جدی‌تری دارد؛ اما اگر بنا بر این است که اعلامیه، سندی جامع و الگویی روشن برای کاستن آلام بشری و ارتقای حقوق و تضمین کرامت انسان باشد، چندان دشوار نیست که گفته شود، اعلامیه در نیل به مقصودش پروژه‌ای شکست‌خورده است.

یکی از شواهدی که بر مدعای فوق می‌توان اقامه کرد، این است که ساحت‌های فردی کرامت انسان کمتر در اعلامیه لحاظ شده است و بیشتر به جنبه‌هایی از حقوق بشر توجه گردیده که به ارتباط انسان با حکومت‌ها و دولت‌ها مرتبط می‌شده است. از این‌رو تبعیض و تعرض به حقوق افراد در محیط‌های شخصی، خانه‌ها و تعرضات اقتصادی کارتل‌های بزرگ و عموماً ابرغول‌های چندملیتی، اساساً مغفول مانده است (کلاپهام، ۲۰۰۶).

برخی فمینیست‌ها بر این باورند که اعلامیه جهانی روحی مردانه دارد و در مواردی که بر حقوق مادری، همسری و حقوق بیوه‌گان تأکید می‌کند، به‌روشنی پیداست که محور نگارش، حامیان و قانون‌گذاران، کاملاً مردانه است. در ماده ۲۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین می‌خوانیم: «هر انسانی سزاوار یک زندگی با استانداردهای قابل قبول برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش، از جمله تأمین خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های پزشکی و خدمات اجتماعی ضروری است؛ و همچنین حق دارد که در زمان‌های بیکاری، بیماری، نقص عضو، بیوگی، سالمندی و فقدان منابع تأمین معاش، تحت هر شرایطی که از حدود اختیار وی خارج است، از تأمین اجتماعی بهره‌مند گردد».

دوره مادری و دوره کودکی سزاوار توجه و مراقبت ویژه است. همه کودکان، اعم از آنکه با پیوند زناشویی یا خارج از پیوند زناشویی به دنیا بیایند، می‌بایست از حمایت اجتماعی یکسان برخوردار شوند.

فرایندهای نظامیگری، اقتصاد توسعه‌محور، تجارت آزاد و لیبرال‌سرمایه‌داری، به نظر می‌رسد که از عوامل اصلی نقض حقوق بشر معاصرند و مورد توجه جدی اعلامیه نیستند یا به‌عکس اعلامیه نقش ایجاد در این موارد نیز داشته است (اورفورد، ۱۹۹۸، ص ۱۷۵-۱۷۸).

یکی دیگر از سوء نتایج اعلامیه جهانی، بسنده کردن به علامت درمانی به‌جای رفع علل کژرفتاری‌های بشر معاصر، و در نتیجه پایمال کردن کرامت و شخصیت اوست. بر این اساس و بر پایه فعالیت نهادهای حقوق بشری، گزارش‌های مستمری از موارد اتهامی نقض حقوق بشر ارائه می‌شود و در مواردی هم به محکومیت‌های حتی جدی و جبران خسارت‌ها پرداخته می‌شود؛ اما مسئله باقی‌مانده این است که چرا چنین موارد نقضی را روزانه و حتی به‌طور

سیستمی، چه از سوی شرکت‌های چندملیتی، کشورها و نهادهای بین‌المللی شاهدیم؟ و اساساً چرا اعلامیه جهانی ظرفیت پیشگیری و مقابله با این نابسامانی‌ها و علل ایجاد این معضلات را ندارد؟ (اوانز، ۲۰۰۵، ص ۵۳).

یکی از مواردی که همیشه به‌عنوان علل اصلی بروز نامالایمات رفتاری ناشی از بی‌توجهی به کرامت انسان دانسته شده، فقر سیستمی و به رسمیت شناخته شده است؛ فقری که اعلامیه جهانی هرگز خود را در قبال رفع جهانی‌اش مسئول ندانسته و سابقه تاریخی گزارش‌های ادواری و نهادهای ایجادشده حقوق بشری، حاکی از این واقعیت است که مسئله رفع فقر و نابرابری اقتصادی در سایه الزام عدالت اجتماعی، به‌ویژه بین دولت‌ها و ملت‌ها، وجهه همت اعلامیه نبوده است و چه‌بسا راز این تغافل عامدانه را باید در فلسفه لیبرال سرمایه‌داری جست که پشتوانه اصلی اعلامیه بوده (کندی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۰) و نیز توجه به این نکته مختصر، که در کل اعلامیه سی‌ماده‌ای حقوق بشر فقط پنج ماده به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افراد پرداخته است (ر.ک: شونت، ۲۰۰۴).

### نتیجه‌گیری

کرامت بسان زیرین‌ترین لایه سامانه حقوق بشری دنیای معاصر - که بلندترین صدای تمدنی مدرنیته است - هم از ناحیه متفکران غیرباورمند به ادیان و نیز از سوی دین‌باوران، مورد انتقادهایی مبنایی، روشی و کارکردی واقع شده است.

از منظر متألهان مسیحی و مبتنی بر تعالیم عهدین، کرامت انسان محصول صورت‌بندی او از سه اقنومی است که حقیقت لاهوت را تشکیل می‌دهند و او مکرم است، تا زمانی که صورت خدایی دارد؛ و اندیشمندان مسلمان نیز او را در خلافتش و تا زمانی که خلیفه خداست در زمین، مکرم می‌دانند و مدقانه شئون و برون‌داد کرامت را نیز به‌گونه دیگری فریاد می‌زنند. از منظر ایشان، کرامتمندی و ارجمندی چیزی است و تظاهر اجتماعی آن نیز چیز دیگری. بر این اساس، حتی در مواردی که کرامت آدمی پذیرفته می‌شود، سؤال مهمی باقی خواهد ماند و آن اینکه لازمه و مدالیل کرامت او چیست؟ آیا لازمه و ثمره کرامت زن، حیا و عفاف است یا آن‌گونه که انسان‌محوری امروز منادی آن است، آزادی در تمتعات جنسی؟ متدینان مسیحی و مسلمان توأماً، مفاهیم مبنایی، مبادی، اصول، روش‌ها و ساختار حقوق بشر معاصر را نیازمند بازآفرینی می‌دانند.



## منابع

- ابن فارس، احمد، ۲۰۰۸م، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۰م، *لسان العرب*، بیروت، لبنان، دارالفکر.
- اسلامی، روح‌الله و فاطمه ذوالفقاریان، ۱۳۹۱، «نقد حقوق بشر در افق حکومت‌مندی»، *سیاست خارجی*، ش ۱۰۲، ص ۳۴۵-۳۶۱.
- تاموشات، کریستیان، ۱۳۸۶، *حقوق بشر مبانی نظری، تحولات تاریخی و سازوکارهای اجرایی*، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، تهران، میزان.
- جلیلی مقدم، مجتبی و حسین معصوم، ۱۳۹۰، «بررسی انتقادی سودگرایی میل»، *مطالعات فقهی و فلسفی*، ش ۶، ص ۳۱-۵۶.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، *منشور جمهوری اسلامی ایران*، قم، مرکز نشر المصطفی.
- جوان، آراسته، ۱۳۸۹، *حقوق سیاسی و اجتماعی در ایران*، قم، معارف.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه (دهخدا)*، ۱۵ جلدی، تهران، دانشگاه تهران.
- راسخ، محمد، ۱۳۹۶، «حق یا ارزش حیات؟! نکته منطقی در باب ادعای حق بر حیات»، *تحقیقات حقوقی*، ش ۷۹، ص ۷۵-۹۸.
- رجبی، امیر عباس و محمدرضا مجیدی، ۱۳۸۹، *آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران)*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- رحمانی، زهره، ۱۳۹۰، «نظریه‌های مؤید حق: نظریه برابری‌گرایی کانتی»، *راهبرد*، ش ۵۸، ص ۲۰۳-۲۱۶.
- سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۹۴، *درسهامه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر المصطفی.
- سورکی، حسین، ۱۳۹۳، «سقف و سازه سودگرایی بر ستون بی‌طرفی بنا شده است»: در:
- <http://hekmateislami.com/?p=6433>
- شبستری، محمود بن عبدالکریم، ۱۳۸۲، *گلشن راز (متن و شرح) بر اساس قدیم‌ترین و مهم‌ترین شروح گلشن راز (دزفولیان)*، تهران، طلابه.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۸، *درآمدی بر روانشناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی*، قم، دارالحدیث.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر میزان*، چ پنجم، ترجمه و تصحیح محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عزیزی، مصطفی، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- علیزاده، مهدی، ۱۳۸۹، *اخلاق اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *لغت‌نامه (فرهنگ عمید)*، ۱۵ جلدی، تصحیح فرهاد قربان‌زاده، تهران، اشجع.
- غروبیان، محسن، ۱۳۷۹، *فلسفه اخلاق*، قم، پیک جلال.
- فاطمی، سیدمحمد قاری سید، ۱۳۹۰، «مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *تحقیقات حقوقی*، ش ۳۵ و ۳۶، ص ۱۱۲-۱۹۲.
- قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۶، «جایگاه کرامت در فقه»، *مجموعه آثار همایش امام خمینی و قلمرو دین*، ج ۱۳، ص ۴۳۹-۴۶۶.

- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۹۳، *رسائل قیصری: التوحید و النبوة و الولاية، اساس الوجدانية و مبنی الفردانية، نهاییة البیان فی درایة الزمان*، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، مولى.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۰، *درس‌های فلسفه اخلاق*، چ دوم، ترجمه و تصحیح منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- کیارش، آرامش، ۱۳۹۰، «کرامت انسانی در اخلاق زیست - پزشکی»، *اخلاق و تاریخ پزشکی*، ش ۴، ص ۴۷-۶۰.
- لگنهاوسن، محمد، ۱۳۷۹، «بازسازی حقوق بشر اسلامی»، *حقوق بشر*، ش ۸، ص ۱۳۰-۱۵۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- وارد، گلن، ۱۳۹۶، *پیست مدرنیسم*، چ ششم، ترجمه و تصحیح قادر فخر رنجبری و ابوذر کریمی، تهران، ماهی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۲، «نظریه عدالت کانت»، *علوم سیاسی*، ش ۲۳، ص ۸۹-۱۱۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *جان رالز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، چ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۸۶، *دگرگونی ساختار حوزه عمومی*، ترجمه جمال محمدی، تهران، افکار.
- هاشمی، فاطمه و حسین گلچینی، ۱۳۸۸، «تفسیر موقعیت اولیه رالز با توجه به نظریه خودآیینی کانت»، *جستارهای فلسفی*، ش ۱۵، ص ۱۴۵-۱۶۳.

- Barilan, Y. M., 2012, *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility: The New Language of Global Bioethics and Biolaw*, Cambridge, England: the MIT press.
- Brems, E., 2001, *Human Rights: Universality and Diversity*, Leiden, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Chung-ying, C., 1998, *Transforming Confucian Virtues into Human Rights: A Study of Human Agency and Potency*, (T.d. Bary, & T. Weiming, Eds.) New York: Columbia University Press.
- Clapham, A., 2006, *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, London: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ , 2007, *HUMAN RIGHTS; A Very Short Introduction*, Oxford, England: Oxford University Press.
- DE SMET, R., 1996, *Materials toward an Indo-Western Understanding of the Dignity of the Human Person*. *Journal of Dharma*, P.39-46.
- Evans, T., 2005, *The Politics of Human Rights – A Global Perspective* (Second Edition ed.). London: Pluto Press.

- Gewirth, A., 1992, Human Dignity as the Basis of Rights,” in *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*. (M. J. Meyer, & W. A. Parent, Eds.) New York, USA: Cornell University Press.
- Griffin, M. T., 2002, *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, London, England: Oxford University Press.
- Heidegger, M., 1993, “Letter on Humanism” *Basic writings*, (K. F. David , Ed.) New york: Harper collins publisher.
- Holder, C., & Reidy, D., 2013, *Human Rights, The Hard Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Human Dignity and Bioethics., 2008, *Washington*, D.C., USA.: University of Notre Dame Press.
- Humphrey, J., 1984, *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, New York: Dobbs Ferry.
- Kennedy, D., 2002, *The International Human Rights Movement: Part of the Problem? Harvard human rights journal*, P.97-130.
- Micheline, I., 1997, *The Human Rights Reader*, London: Routledge.
- Mill, J. S., 1998, *Utilitarianism*, NewYork, USA: Oxford university press.
- Pollis, A., & Schwab, P., 1980, *Human rights: cultural and ideological perspectives*, New York: Praeger.
- Rawls, J., 1999, *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press.
- Rosen, M., 2012, *Dignity; Its history and meaning*, Massachusetts, USA: harvard university press.
- Tullius, M. C., 1913, *De officiis*, (M. Walter, Trans.) toronto: London Heinemann.
- Tushnet, M., 2004, *Social Welfare Rights and the Forms of Judicial Review*, Texas Law Review, Vol.2, P.2781-2802.
- Zhang, Q., 2016, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy*, Beijing, China: Peking University.



## مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»

حسین رهنمایی / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران

hassankarami@ut.ac.ir

حسن کرمی محمدآبادی / دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۰

### چکیده

مقایسه تطبیقی بین مبانی و گزاره‌های اخلاقی «اسلام» و آیین «تائو» آغازگر نگاهی نو به گفتمان ادیان آسمانی و غیرآسمانی است. در این نوشتار با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای و با مراجعه به اصلی‌ترین متون در اسلام و تائو، و با نگاه تطبیقی، به تحلیل و بررسی وجوه اشتراک و افتراق بین برخی از مبانی اخلاقی اسلام و تائو پرداخته می‌شود؛ مبانی‌ای همچون ملاک خوب و بد؛ ضرورت اخلاقی زیستن؛ عامل پیدایش خوبی‌ها و بدی‌ها و نیز نسبی بودن گزاره‌های اخلاقی. مقایسه تطبیقی بین گزاره‌های اخلاقی در اسلام و تائو، دریچه‌ای برای هم‌اندیشی ادیان در جنبه اخلاقی خواهد گشود.

جامعیت نظام اخلاقی اسلام در همه زمینه‌های زندگی دنیوی و اخروی انسان در مقابل نگاه تک‌بعدی و دنیوی آیین تائو و نیز جنبه اجتماعی اسلام در مقابل نگاه انفعالی آیین تائو در گزاره‌های اخلاقی، از مهم‌ترین وجوه افتراق است. وجود انسان ایده‌آل اخلاقی - که تجسمی از اخلاق نیکوست - و پایه‌ریزی مدینه فاضله، از مهم‌ترین وجوه اشتراک بین اسلام و تائوست.

**کلیدواژه‌ها:** اسلام، تائو، اخلاق، تائوته‌چینگ.

ارائه تعریفی جامع و مانع از «دین»، امری سخت و دشوار است. به‌طور کلی، دین از مقوله مفهیمی است که به‌علت تنوع فراوان در مصادیق، ارائه تعریف واحد و همه‌پسند از آن دشوار است. تعاریف ارائه شده نتوانسته‌اند ماهیت جامع و همه‌شمولی ارائه دهند؛ اما برخی تعاریف از گستردگی بیشتری برخوردارند. مایکل پترسون در تعریف می‌گوید: «دین مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. این حقیقت غایی به حسب ادیان مختلف، ویژگی‌های مختلفی داراست» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

محمدتقی مصباح یزدی دین را باور به یک امر غایی می‌داند و آن را به معنای «اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان» بیان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱). این تعریف نیز از گستردگی و شمول خوبی برخوردار است و شامل بسیاری از آیین‌ها می‌شود.

جوادی آملی نیز دین را مجموعه‌ای متشکل از سه جنبه نظری، عملی و کردار می‌داند: «دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴). این معنای دین شامل آیین‌های بشری نیز می‌شود؛ چون آیین‌های بشری دربردارنده مجموعه‌ای از گزاره‌ها در سه حیطه نظر، عمل و کردار است.

طبق تعاریف ارائه شده، آیین «تائو» نیز می‌تواند ذیل مفهوم «دین» گنجانده شود؛ چون تائو علاوه بر مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی، عملی و کرداری، وجود یک امر غایی و متعالی را - که بطن هستی است - مسلم می‌داند.

اسلام به‌عنوان آخرین دین و کامل‌کننده ادیان سابق، برای اخلاق و چگونه زیستن برنامه‌های خاص ارائه کرده است. از طرفی، بررسی کامل نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر مبانی «معرفت‌شناختی»، «هستی‌شناختی» و «انسان‌شناسی» است که به سادگی قابل بررسی نیست؛ از این‌رو در این نوشتار سعی بر آن است که با محوریت عنوان موجود در کتاب *تائوته‌چینگ* که مهم‌ترین مسائل و گزاره‌های اخلاقی آیین تائو در آن انباشته شده است، مقایسه‌ای بین مبانی و گزاره‌های اخلاقی اسلام و آیین تائو صورت گیرد. بر این اساس، پرسش اصلی این است: «مبانی و گزاره‌های اخلاقی اسلام و آیین تائو چه وجوه اشتراک و افتراقی دارند؟».

ضرورت و اهمیت: بررسی تطبیقی مبانی اخلاقی در ادیان مختلف و مطالعه نکات مشترک بین گزاره‌های اخلاقی به‌منظور ایجاد بستر «گفتمان اخلاقی بین ادیان»، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. همچنین مطالعه و تحقیق در حیطه گزاره‌های اخلاقی ادیان می‌تواند بهترین پاسخگو به ابهامات اخلاقی موجود در حوزه علم اخلاق و بر اساس زبان مشترک بین ادیان باشد. از طرفی، روابط دوستانه بین دو کشور ایران و چین روزبه‌روز در حال افزایش

است. آشنایی با فرهنگ و ریشه ادیان چینی به‌ویژه آیین تائو، خود می‌تواند بر گسترش و عمق هرچه بیشتر روابط کمک کند.

تاریخچه آیین تائو: آیین تائو (Tao) یکی از کیش‌های باستانی چین است. تعالیم این آیین، حاصل فلسفه‌ورزی حکیم و متفکر بزرگ چین باستان، لائوتزه (Lai-tzu) است که در قرن ششم پیش از میلاد و قبل از کنفوسیوس به دنیا آمده است (شاله، ۱۳۵۵، ص ۱۸۵).

به حسب منابع تاریخی پیشین چین، آیین تائو دارای دو جنبه فلسفی و دینی است که حداقل جنبه فلسفی آن قبل از آیین کنفوسیوس بوده است؛ هر چند بعدها به‌عنوان یک دین رسمیت یافت. از سال ۱۶۵ میلادی هوان، یکی از پادشاهان سلسله «هان»، برای نخستین بار به تجلیل مقام و جایگاه لائوتزه اقدام کرد و معبدی به نام او بنا کرد؛ ولی با وجود این مسائل، تائوئیسم پیشرفت چندانی نکرد؛ تا اینکه در قرن هفتم میلادی، لی شی - مین، بنیان‌گذار سلسله بزرگ «تانگ»، به آن آیین ایمان آورد و به تائوئیسم صورت دینی رسمی و سازمان‌یافته داد. در این زمان، «بودیزم» همچون عامل بزرگی در زندگی دینی مردم چین جلوه‌گر بود. آیین کنفوسیوس نیز به‌عنوان دومین آیین چین - که بیشتر در پی اندیشه و رفتار و کردار بشر بود - به نحو اساسی در نزد ادبا و اندیشمندان و مقامات اداری معتبر شمرده می‌شد. تائوئیسم نیز از سوی دو گروه مورد حمایت قرار گرفت و توانست توده‌هایی از روشنفکران و نیز طالبان علوم غیبی و رموز را به خود جذب کند (بایرناس، ۱۳۸۸، ص ۳۶۲).

در بین ادیان چینی، آیین تائو یکی از سه آیین رسمی است که در کنار ادیان بودایی و کنفوسیوسی به‌عنوان «سان چیاو» (san chiao) یا «سه مذهب» به رسمیت شناخته شده است. این ادیان، نه‌تنها در کنار هم زیست کرده‌اند؛ بلکه تداخلاتی هم بینشان صورت گرفته است، به‌نحوی که بسیاری از چینی‌های متدین، در حفظ و عمل به هر سه آیین می‌کوشند؛ اما وجود تمایز فراوان در بین این سه آیین نیز آشکار و روشن است. مطابق آیین کنفوسیوسی، دین عبارت است از رعایت قوانین اخلاقی در سلوک و معاشرت بین افراد جامعه؛ اما طبق آیین بودا، دین یعنی نظام تزکیه و پرورش نفس مبتنی بر مراقبه و ترک دنیا، همراه با ایمان به یک خدای مشخص؛ اما طبق آیین تائو، دین عبارت است از تبعیت باطنی از یک طریقه الهی جهان (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱).

در ادامه سیر تاریخی ادیان چینی، تائو به آیینی بر ضد آیین کنفوسیوس مبدل گشت؛ به این معنا که پیروان آیین تائویی، دخالت در امور سیاسی و اجتماعی را که از پایه‌های اساسی آیین کنفوسیوس است، نفی کردند و در مقابل، به تبلیغ انسان آزاد پرداختند تا بر اساس نظام طبیعی عمل کند و سیر بازگشت انسان به طبیعت محقق شود. آنان اظهار داشتند که جدایی انسان از طبیعت، ریشه همه شرور است (قنبری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

تائو: معنای لغوی کلمه تائو، راه، طریقه یا سیل است. در متون مقدس آیین کنفوسیوسی نیز از همین واژه برای نشان دادن راه و طریق یک انسان مذهبی کامل استفاده شده است. چند معنای مختلف برای کلمه «تائو»

گفته شده است که عبارت‌اند از: نظم اخلاقی و فیزیکی عالم، راه خرد و حقیقت، راه صحیح زندگی؛ اما در بالاترین صورت فنی خود، واژه «تائو» نماینده «مطلق هستی» یا «هستی متعال دینی» است (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷).

در چین، هر چیزی یک تائو دارد: تائوی طبیعت، تائوی فرهنگ، تائوی روح و... پیش از کنفوسیوس تائو معنای جامع و فراگیری نداشته است؛ اما بعدها معنای عامی پیدا کرده است و شامل همه چیز می‌شود. به تدریج تائو اصل و بنیان جهان شناخته شد که پیش از آسمان‌ها و زمین وجود داشته است (قنبری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

تائو غیرفعال و غیرقابل توصیف است؛ با این حال برخی از اوصاف و ویژگی‌های او در کتاب *تائوت‌ه‌چینگ* بیان شده. در فراز اول این کتاب و در توصیف تائو آمده است: تائو را نمی‌توان توصیف و تعریف کرد؛ چون الفاظ گنجایش توصیف او را ندارند. او ازلی و سرمد است. «تائویی که بتوان آن را بر زبان آورد، تائوی ازلی نیست. نامی که قابل ذکر بر زبان باشد، نام جاوید و ازلی نخواهد بود. آنچه نمی‌توان برایش نام نهاد، حقیقت ازلی است. رها از آرزوها، می‌توان اسرار را درک کرد. گرفتار آرزو تنها می‌تواند جلوه‌ها را دید. نهان و آشکار، هر دو از یک منبع‌اند. این منبع را تاریکی نامیده‌اند. تاریکی در تاریکی؛ دروازه ورود به دنیای معرفت و شناخت» (فراز: ۱).

تائو قبل از خلقت جهان به صورت بی‌شکل، ولی کامل وجود داشته است. تائو آرام است و خالی و تنها. تائو بی‌نهایت است. او حاضر همیشگی جهان است و در واقع او مادر جهان است. چون اسم بهتری در وصفش نمی‌یابیم، او را «تائو» می‌نامیم. «تائو در هر چیزی است و فقط از خود تبعیت دارد و جهان هم تابع اوست» (فراز: ۲۵). تائو منشأ پیدایش همه چیز است (فراز: ۳۴). «تائو قابل فهمیدن و شناخت نیست و حتی از الکترون هم کوچک‌تر است. همه چیز در تائو به پایان می‌رسد» (فراز: ۳۳).

تائو عامل نظم و ترتیب جهان و اصل جاویدان است که تمام پدیده‌ها از آن ناشی می‌شود. وحدت بر کثرت برتری دارد و جهان از اتحاد وجود «یانگ» و لاوجود و نیستی «یین» به وجود می‌آید.

کتاب مقدس آیین تائو: مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع این آیین کتابی است که سند آن را به خود لائوتزه بنیان‌گذار این مکتب، نسبت می‌دهند. عنوان کتاب *تائوت‌ه‌چینگ* است که معمولاً آن را ترجمه نمی‌کنند و به‌عنوان مجموعه‌ای مرکب از سه نام چینی، به همان صورت اصلی استعمال می‌کنند (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹).

## ۱. ملاک خوب و بد

هنگامی که می‌کوشیم با ابزار عقلانی، به مجموعه‌ای از معیارها برای تشخیص فعل خوب از بد برسیم، سروکار ما با گزاره‌های اخلاقی است. نگاه اجمالی به سیر اخلاق و تطور آن این را می‌فهماند که گزاره‌های اخلاقی، یا «غایت‌گرایانه» (حسن‌غایی) اند یا «وظیفه‌گرایانه» (حسن‌فعلی) یا «فضیلت‌گرایانه» (حسن‌فاعل). در نظریه «غایت‌گرایانه»، احکام اخلاقی کاملاً مبتنی بر نتایجی است که یک فعل به بار می‌آورد و یک فعل را با توجه به نتایجش در ذیل عنوان خوب یا بد جای می‌دهند؛ اما در نظریه «وظیفه‌گرایانه»، ملاک در تعیین گزاره اخلاقی



خوب و بد، در نتیجه و غایت آن نیست؛ بلکه خود «فعل» ویژگی‌هایی خاصی دارد که خوبی یا بدی آن را تعیین می‌کند. در نظریه «فضیلت‌گرایانه»، ملاک نتیجه و خود فعل نیست؛ بلکه «فاعل» و «انجام‌دهنده» ملاک است. اگر کننده از حسن فاعلی برخوردار بود، آن فعل اخلاقی در زمره گزاره‌های مثبت خواهد بود (پالمر، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

با تأملی در گزاره‌های اخلاقی موجود در کتاب *تائوته‌چیپنگ* می‌توان ادعا کرد که مکتب اخلاقی تائویی، مکتبی غایت‌گراست: «با سادگی در زندگی می‌توانید آن شوید» (فراز: ۱۴)؛ «برای او چیزی جز تائو اهمیت ندارد» (فراز: ۶۴) و راه منحصر در رسیدن به معرفت و حقیقت را هماهنگ شدن با تائو می‌داند: «تنها با زندگی در تائو می‌توانید حقیقت خود باشید» (فراز: ۲۲). این هماهنگ شدن با تائو را می‌توان در به‌کارگیری گزاره‌های اخلاقی یافت: «آفریدن بدون احساس مالکیت، عمل کردن بدون انتظار، راهنمایی کردن بدون دخالت، از خصوصیات تائو است» (فراز: ۵۱). همین ویژگی‌ها برای انسان تائویی تصویر شده است: «داشتن بدون احساس مالکیت، عمل کردن بدون انتظار داشتن و راهنمایی کردن بدون تسلط، از ویژگی‌های عالی اخلاقی انسان ایده‌آل است» (فراز: ۱۰) و در مسیر هماهنگ شدن با تائو، انسان ایده‌آل تائویی جلودار است: «انسان ایده‌آل همیشه ذهنش را با تائو یگانه می‌سازد» (فراز: ۲۱) و ثمره این هماهنگی با تائو، شکوفایی دنیا خواهد بود: «در هماهنگی تائو، آسمان صاف و گسترده است... و همه موجودات در شکوفایی‌اند» (فراز: ۳۹).

در این کتاب، فضیلت‌گرایی و حسن فاعلی داشتن نفی می‌شود: «خشونت، حتی با نیت خوب، همیشه به کننده آن بازمی‌گردد» (فراز: ۳۰).

در گزاره‌های اخلاقی اسلام، هر سه معیار (غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه) وجود دارد و بدان اشاره شده است:

۱. غایت‌گرایانه: گزاره اخلاقی مثبت است که دارای غایت باشد؛ اما نه غایت مادی، بلکه غایت آن کمال و قرب به خداست: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۳۰)؛ «تقوا پیشه کنید تا رستگار شوید».

۲. وظیفه‌گرایانه: برخی از گزاره‌های اخلاقی اسلام، قطع نظر از غایت مترتب بر آن و نیز کننده آن، فعل اخلاقی مثبت به‌شمار می‌آیند؛ امانت‌داری و صدق و بخشش و ... .

۳. فضیلت‌گرایانه: قید فضیلت و حسن فاعلی نیز در گزاره‌های اخلاقی اسلام مدنظر است؛ از این‌رو آنچه برای برخی از انسان‌ها گزاره اخلاقی مثبت است، برای برخی دیگر که دارای مراتب فاعلی بالاترند، گزاره اخلاقی منفی است: «حَسَنَاتُ الْإِبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۴).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که مکتب اخلاقی اسلام، برخلاف دیگر مکاتب اخلاقی که فقط بر یک محور می‌چرخند، مکتبی جامع است که در ضمن غایت‌گرایانه بودن، نفس فعل و انجام‌دهنده آن نیز مدنظر است.

## ۲. نسبیت و اطلاق در گزاره‌های اخلاقی

بحث «نسبیت» یا «اطلاق» در گزاره‌های اخلاقی مورد توجه اندیشمندان معاصر قرار گرفته است. آیا گزاره‌های اخلاقی با توجه به زمان، مکان و افراد تغییر می‌کند؟ یا اینکه این گزاره‌ها اموری مطلق و ثابت‌اند که در هیچ برهه‌ای از زمان و در هیچ مکانی و نسبت به افراد مختلف جامعه تغییری نمی‌کند؟

در کتاب *تائوته‌چینگ* به این مسئله اشاره شده است که برخی از گزاره‌های اخلاقی تابع بعضی از شرایط است؛ وقتی برخی از مردم صدق و راستگویی را خوب بدانند، راستگویی یک گزاره اخلاقی نیکو خواهد بود و مقابل آن یعنی کذب، بد خواهد شد: «وقتی مردم برخی چیزها را زیبا می‌دانند، چیزهای دیگر زشت می‌شوند. وقتی مردم بعضی چیزها را خوب می‌دانند، چیزهای دیگر بد می‌شوند» (فراز: ۲).

مرتضی مطهری در کتاب *فلسفه اخلاق* در پاسخ به نظریه کانت که قائل به مطلق بودن گزاره اخلاقی است، به بیان متکلمین و اصولیین باب «احکام عقل و حسن و قبح عقلی» استناد می‌کند. برخی از گزاره‌های اخلاقی مطلق‌اند، مثل گزاره «العدل حسن؛ عدالت نیکوست»؛ اما برخی دیگر از گزاره‌های اخلاقی نسبی‌اند:

اساساً خیلی عجیب است این حرف از جناب کانت و از هر کس که چنین حرفی زده باشد. چطور ممکن است انسان معتقد باشد به این مطلب که راست را باید گفت، ولو اینکه راست فلسفه خودش را به کلی از دست بدهد... اگر کسی درباره راست و دروغ تجربه داشته باشد، این حرف را نمی‌زند... یک آدمی که تجربه دارد، یعنی در عمرش راستگو بوده است، یک راستگوی واقعی می‌فهمد که در مواردی راستی فلسفه خودش را از دست می‌دهد. در فقه اسلامی هم غیبت و دروغ هر کدام موارد استثنایی دارند و حق هم این است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۵۴ و ۳۵۵). (درست است؟)

آیت‌الله مصباح یزدی نیز قائل به نسبیت در برخی گزاره‌های اخلاقی است: «برخی گزاره‌های اخلاقی مطلق و برخی مقید و به همین معنا نسبی هستند. گزاره‌های "عدل خوب است" و "عبادت خدا پسندیده است"، مطلق، و گزاره "کشتن انسان بد است"، به بی‌گناهی او و خلاف عدالت بودن آن مقید می‌باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۴).

طبق آموزه‌های اسلام، برخی از گزاره‌های اخلاقی مطلق‌اند و در همه جهات و افراد جریان دارد؛ اما برخی دیگر از گزاره‌ها به مقتضیات زمان، مکان و افراد تغییر می‌کنند و در واقع، موضوع گزاره اخلاقی مقیدند؛ مثل قضیه «الصدق حسن»، موضوع گزاره «الصدق النافع» است.

## ۳. عامل پیدایش خوب و بد

گزاره‌های اخلاقی در نگاه کلی، ذیل دو عنوان «خوب» و «بد» قرار می‌گیرد. در این قسمت به این مسئله می‌پردازیم که آیا گزاره‌های اخلاقی در تائو و اسلام، حقیقی و عینی‌اند یا اینکه امور اعتباری و قراردادی‌اند و به جعل نیاز دارند؟ به عبارت دیگر، منشأ گزاره‌های اخلاقی، اوامر و نواهی خداست یا خیر؟

در کتاب **تائوته‌چینگ** عامل اصلی پیدایش خوبی و بدی و نیز زشتی‌ها و زیبایی‌ها را «تائو» می‌داند، و تائوست که خوبی را خوب و بدی را بد قرار می‌دهد: «خوب و بد، هر دو از آن به وجود آمده‌اند» (فراز: ۵). اما فراز دیگری از کتاب **تائوته‌چینگ** به این حقیقت اذعان دارد که برخی گزاره‌های اخلاقی ذاتی‌اند. اگر هیچ دستور اخلاقی و گزاره اخلاقی از ناحیه تائو وجود نداشته باشد، در این صورت مردم فعل اخلاقی را تشخیص خواهند داد: «عدل و اخلاقیات را فراموش کنید؛ مردم آنچه که درست است را انجام می‌دهند» (فراز: ۱۹). یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیز که از اوایل ظهور اسلام، فرقه‌ها و مذاهب اسلامی را درگیر خود کرده و حتی عامل تمایز آنها شده، مسئله منشأ خوبی‌ها و بدی‌هاست که در ادبیات دینی مسلمانان با عنوان «حسن و قبح عقلی یا شرعی» مطرح می‌شود.

برخی از مذاهب اسلامی، مثل مذهب معتزلی و شیعی قائل‌اند که خوبی و بدی از صفات ذاتی افعال‌اند و عقل انسان به تنهایی و بدون ملاحظه اوامر شرعی، به خوبی و بدی فعل پی می‌برد و شرع و شارع فقط جنبه کاشفیت دارد؛ اما در مقابل، اشاعره قائل به این‌اند که شارع عامل پیدایش خوبی‌ها و بدی‌هاست و خوبی و بدی در ذات افعال انسان نهفته نیست و اگر شارع به دروغ‌گویی امر بکند، دروغ‌گویی خوب خواهد بود؛ هر چند که عادت خدا بر این است که به دروغ‌گویی امر نمی‌کند (خرازی، ۱۴۳۳ق، ص ۹۷).

#### ۴. ضرورت زیست اخلاقی

اخلاق، بهتر زیستن را به انسان می‌آموزد و بدون آن زندگی فردی و اجتماعی در ورطه سقوط قرار می‌گیرد. بسیاری از کشمکش‌های اجتماعی در امبال و خواسته‌های بی‌نهایت انسانی ریشه دارد. اخلاق است که انسان را در زندگی فردی و اجتماعی در چهارچوب عقل و منطق کنترل می‌کند.

آیین تائو، محور اصلی ضرورت اخلاقی زیستن را دنیا و سعادت در دنیا می‌داند؛ لذا نگاهی به عوالم بعد از مرگ ندارد:

۱. سعادت در دنیا: با عمل به دستورات اخلاقی و دوری از اخلاق‌های زشتی چون جاه‌طلبی و ستایش بیش‌ازحد (فراز: ۳)، وابستگی به دنیا (فراز: ۷)، مقایسه کردن (فراز: ۸)، حرص و خودنمایی (فراز: ۹)، اوهام و خیالات (فراز: ۱۰)، غرور و آرزو (فراز: ۱۳)، سخن‌های بیهوده (فراز: ۲۲)، عجل بودن و خودبزرگ‌بینی (فراز: ۲۴) و حسادت (فراز: ۶۶)، می‌توان درون را خالی نگه داشت. در این صورت است که اخلاق خوب از انسان ناشی می‌شود: «این فضای خالی خانه است که سودبخش است» (فراز: ۱۱).

۲. رسیدن به تائو: با خالی کردن درون از اخلاق ناپسند و کاربست اخلاق نیکو، چون بخشش و سخاوت (فراز: ۳)، رضایت و خشنودی (فراز: ۷)، خاکی بودن و سادگی (فراز: ۸)، اخلاص (فراز: ۱۰)، ادب (فراز: ۱۵)، ساده‌زیستن (فراز: ۱۴)، آرامش با یاد مبدأ (فراز: ۱۶)، توکل (فراز: ۲۳)، تسلط بر قوای خود (فراز: ۳۳)، قناعت (فراز: ۳۷)، شکیبایی و شفقت (فراز: ۶۷) و سکوت (فراز: ۵۶)، شخص متخلق، به تائو می‌رسد؛ غرق عظمت و بزرگی

تائو می‌شود که ثمره آن، رضایت و سعادت در دنیا و آماده شدن برای مرگ است: «غرق در حیرت تائو می‌شود. آنچه در زندگی برایت پیش می‌آید، خشنودی؛ و چون مرگ فرا رسد، آماده‌ای» (فراز: ۱۶).

قانون فو (Fu) یا بازگشت، پدیده‌ای است که از طریق آن تمام اشیا به حالت اصلی خود بازمی‌گردند. قانون تائو یک سیر قهقرویی است تا اینکه به نقطه شروع می‌رسد؛ چون همه چیز از تائو نشئت گرفته است؛ همه چیز حتماً به تائو بازمی‌گردد. این قانون ابدی و همیشگی تائوست (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷).

زیست اخلاقی، جزء مهم‌ترین ارکان و اصول اسلام است؛ به گونه‌ای که فلسفه آفرینش و ارسال انبیا با زیست اخلاقی قابل تبیین است، و نیز کلید سعادت در دنیا و فوز در آخرت است.

۱. فلسفه آفرینش: قرآن در چندین آیه به این موضوع پرداخته است که خداوند انسان را برای آزمودن در حیطة اعمال و رفتار در دنیا آفریده است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک: ۲)؛ «همان خدایی که مرگ و حیات را خلق کرد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید؛ در حالی که او بی‌نیاز و بخشنده است».

در این آیه، حسن عمل و صلاح آن به‌عنوان هدف از خلقت انسان بیان شده است. عملی احسن و نیکوست که از لحاظ کیفی دارای حسن فعلی و حسن فاعلی باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۹، ص ۳۴۹-۳۵۰).

۲. فلسفه ارسال انبیا: با دقت در متون اسلامی، یکی از مهم‌ترین اهداف ارسال انبیا رساندن انسان به کمال اخلاقی مطلوب است: «إِنَّمَا بَعَثْتُ لَاتِمِّمَ مَكَارِمَ الْإِخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۱۰)؛ «من تنها از آن جهت به رسالت مبعوث شدم تا کرامت‌های اخلاقی را تکمیل کنم».

به این معنا که انبیا انسان‌های کامل و آراسته به کمالات اخلاقی به‌عنوان اسوه و الگو در جامعه مطرح شوند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱)؛ «به تحقیق رسول خدا برای شما الگوی نیکوست». و نیز مردم را به خوبی‌ها امر کنند و از زشتی‌ها و پلشتی‌ها بازدارند: «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» (اعراف: ۱۵۷)؛ «مردم را به معروف و خوبی‌ها امر می‌کند و از منکر نهی می‌کند».

۳. کلید سعادت در دنیا و آخرت: اگر به گزاره‌های اخلاقی اسلام نگاهی بیندازیم، متوجه می‌شویم که غالب گزاره‌های اخلاقی اسلام دارای دو جنبه‌اند: جنبه‌ای که با کاربست آن سعادت و موفقیت در دنیا به دست می‌آید؛ مثل گزاره‌های اخلاقی، چون صداقت در رفتار، امانت‌داری و ادای امانت؛ و جنبه دیگر گزاره‌های اخلاقی که با حسن فاعلی و نیت شخص حاصل می‌شود، متضمن سعادت اخروی و کلید رضوان الهی است و بدون آن، سنخیت انسان با بهشت و رضوان خدا به دست نمی‌آید. برخی از عواملی که مانع ایجاد این سنخیت است، در متون اسلامی عبارت است از: کبر (کسی که در دلش به اندازه ذره‌ای کبر باشد، وارد بهشت نمی‌شود) (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۷۱)؛ بخل و عاق والدین (شخص بخیل و عاق والدین وارد بهشت نمی‌شود) (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۹۳۳).

## ۵. ابعاد گزاره‌های اخلاقی

غالب گزاره‌های اخلاقی که در کتاب *تائوته‌چینگ* بیان شده، در دو بعد اخلاق فردی و اجتماعی است؛ اما نگاه خاص و منفعل‌گونه‌ای که در این کتاب درباره جامعه مطرح است، سبب می‌شود که به جای عنوان «اخلاق اجتماعی» که در خود نوعی فعل و انفعال، کنش و واکنش دارد، از عنوان «اخلاق جمعی» استفاده کنیم: «جهان را آن‌گونه که هست، بپذیر» (فراز: ۲۸)؛ «آیا می‌خواهید جهان را تغییر دهید؟ گمان نکنم این کار شدنی باشد» (فراز: ۳۹). اصطلاحی که بیش از همه بیانگر تفکر اصلی آیین تائویی است، اصل «عدم فعالیت» است که این امر شرط نظم خوب جهانی است و رمز موفقیت را در سکوت و انفعالی بودن می‌داند (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰).

با نگاه به گزاره‌های اخلاقی اسلام می‌توان نظام اخلاقی اسلام را مبتنی بر روابط چهارگانه انسان با خود، با خداوند، با دیگران و با محیط زیست دانست. جامعیت گزاره‌های اخلاقی اسلام، خود بیانگر وجود یک نظام اخلاقی مستحکم مبتنی بر عقلانیت در اسلام است؛ نظامی اخلاقی که تمامی ترابط‌های قابل تصور برای انسان را شامل می‌شود. بنابراین می‌توان گزاره‌های اخلاقی اسلام را در ذیل عناوین زیر گنجانند:

۱. اخلاق فردی

۲. اخلاق بندگی

۳. اخلاق اجتماعی

۴. اخلاق زیستی

## ۶. اصول اخلاقی

اصول اخلاقی مندرج در کتاب *تائوته‌چینگ* غالباً ساده و آرام است. آرمان اخلاقی تائویی مثل «آسمان»، ساده، آرام و راحتی‌بخش است. دست‌کم هشت واژه مترادف چینی که بیانگر آرامش پایدار و قابل تحسین تائویی است، در این کتاب به کار رفته است (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸).

فراز ۶۷ سه اصل مهم اخلاقی را بیان می‌کند که گزاره‌های اخلاقی دیگر در ذیل این سه اصل معنا می‌گیرد: «من فقط سه چیز را به شما آموزش می‌دهم: سادگی، صبوری و مهربانی». اقتصاد، سادگی حیات و فروتنی، اصول سه‌گانه اخلاقی آیین تائو را تشکیل می‌دهد که باید آن را بدون اظهار وجود از خود انجام داد. باید حتی به کسانی که بدی می‌کنند، ترحم و نیکی کرد (شاله، ۱۳۵۵، ص ۱۸۷).

اصل اول که در فرازهای مختلف به آن اشاره شده، اصل «سادگی» است: سادگی در اعمال و سادگی در گفتار (فراز: ۶۷)؛ ساده باشید مثل آب، که بدون تلاش، همه را سیراب می‌کند و به همه فایده می‌رساند؛ سادگی در اندیشیدن و سادگی در مشاجرت‌ها، به گونه‌ای که عادل و بخشنده باشید؛ سادگی در امور اجتماعی: به گونه‌ای که سعی در فرمانروایی و تسلط بر مردم نداشته باشید؛ سادگی در کار: آن کاری را انجام دهید که از آن لذت ببرید؛ سادگی در روابط خانوادگی: به صورتی که همیشه در دسترس نزدیکان باشید. ساده باشید و به آنچه که هستید، قانع

باشید و خود را با دیگران نسجید. در این صورت است که مورد احترام همگان خواهید بود (فراز: ۸). کلید و رمز رسیدن به تائو، در سادگی و ساده زیستن نهفته است (فراز: ۱۴).

اصل دوم، «صبری و شکیبایی» است؛ شکیبایی با همگان، چه دوست و چه دشمن. صبر و شکیبایی است که انسان را با همه چیز هماهنگ می‌کند (فراز: ۶۷).

اصل سوم، «مهربانی». شخصی که با خود مهربان باشد، با تمام موجودات جهان در صلح و آشتی خواهد بود (فراز: ۶۷). انسان، مهربان و لطیف به دنیا می‌آید و به هنگام مرگ، خشک و سخت می‌شود؛ مثل گیاهان که در ابتدای رشد و نمو بسیار نرم و لطیف‌اند و در اواخر بسیار خشک و شکننده می‌شوند. پس اگر کسی در زندگی اش سخت و خشک بود، این انسان مرگش فرارسیده است؛ اما انسان نرم و مهربان، سرشار از حیات و زندگی است (فراز: ۷۶). اصل زیر بنایی این آیین، گذشت و مهربانی است. با کسانی که با من خوبانند، من نیز خوبم. با آنهایی که با من خوب نیستند، باز هم خوبم (فراز: ۴۹) (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲). در میان ادیان جهان، آیین تائویی نیز همانند بودایی، از جهت تعلیم این مطلب که انسان باید بدی را با خوبی دفع کند، نزدیک به اسلام و مسیحیت است (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱).

در منابع اسلامی، از جنبه‌های مختلف می‌توان اصول اخلاقی متعددی را باز یافت. با نگاه به منابع روایی می‌توان ادعا کرد که «عقل» در مقابل «جهل» به‌عنوان یک اصل اخلاقی مطرح است. حدیث معروفی که در کتاب *اصول کافی* از امام صادق علیه السلام نقل شده است، اصل اخلاقی را «عقل» دانسته و برای آن ۷۵ عنوان اخلاقی، مانند: خیر، ایمان، تصدیق، رجا، عدل، رضا، شکر، عفت، زهد، رفق، تواضع، حلم، صبر، غنی، حب، نیکی به والدین، انصاف، حیا، وقار، سخاوت و... ذکر کرده است. در مقابل، «جهل» و لشکر آن قرار دارد که برای جهل نیز ۷۵ عنوان ذکر شده است؛ از جمله: شر، کفر، ناامیدی، ستم، نارضایتی، حرص، سنگ‌دلی، غصب، بی‌باکی، کبر، سفاهت، بی‌تابی، غفلت، حرص، منع، دشمنی، کذب، باطل، منکر و... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱-۲۳).

همچنین می‌توان با محوریت قرار دادن جنبه روحانی انسان، اصل اخلاقی «کرامت و عزت نفس» را مطرح کرد. مرتضی مطهری در این باره می‌گوید: «در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می‌توان آن را پایه و محور همه تعلیمات اخلاق اسلام قرار داد؛ و تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم، در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی به‌عنوان پایه و محور، به اندازه این موضوع تأکید نشده است و آن اصل کرامت نفس است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۴۰۹).

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸)؛ «عزت فقط برای خدا و رسول خدا و مؤمنین است». کرامت و عزت نفس، در غالب گزاره‌های اخلاقی اسلام جریان می‌یابد: «آن کسی که کرامت نفس داشته باشد، شهوات در برابرش خار و ذلیل است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۱). نظام اخلاقی اسلامی علاوه بر تأکید بر جنبه‌های علمی، دارای جنبه‌های عملی در درمان و کسب اخلاق خوب و بد است؛ و یکی از مؤثرترین راه‌های کسب محاسن

اخلاقی و دوری از ردآیل، حفظ کرامت نفس است: «نیازهای خود را با عزت نفس طلب کنید» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸). به‌طور طبیعی، انسان به دیگران نیازمند می‌شود؛ اما آیا درخواست و عرض نیاز به دیگران، خوب است یا بد؟ ملاک این است که کرامت و عزت نفس انسان حفظ شود. در برخورد با دیگران، معاشرت بر ملاک حفظ کرامت و عزت نفس است: «نفس‌ت را از هر پستی و ذنات حفظ کن» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۴).

## ۷. مشهورترین آموزه‌های اخلاقی

کتاب *تائوته‌چینگ* به‌عنوان منبع اصلی تائو، به صورت اجمالی برخی از عناوین اخلاقی، مانند آرزو، سکوت، غرور و بخشش را بیان می‌کند که در اسلام نیز بر این عناوین اخلاقی تأکید شده است. در این قسمت به صورت مختصر به مقایسه این عناوین اخلاقی در تائو و اسلام می‌پردازیم.

### ۷-۱. آرزو

در تائو، آرزو داشتن مذموم است و انسان‌ها در طریق سعادت دنیوی به‌وسیله انسان ایده‌آل تائویی از آرزوها خالی می‌شوند: «او به مردم کمک می‌کند تا از دانش و آرزوها خالی شوند» (فراز: ۳). آرزو در این آیین، سرچشمه بسیاری از دشمنی‌ها و کدورت‌ها خوانده شده است و راهکاری که برای شخص و جامعه ارائه می‌دهد، این است که خالی از آرزوها شوند تا صلح بر جهان حاکم شود: «اگر آرزو نباشد، همه چیز در صلح است» (فراز: ۳۷).

در متون اخلاقی اسلام، صرف آرزو و آرزو داشتن مذموم و نکوهیده نیست؛ بلکه به‌عنوان یک عامل امیدبخش معرفی شده است. پیامبر اسلام در این‌باره می‌فرماید: «آرزو برای امت من رحمت است و اگر آرزو نبود، هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی درختی نمی‌کاشت» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴، ص ۱۷۳). اما آرزوهای بلند مورد مذمت است و پیامبر اسلام آن را یکی از دو دشمن خطرناک انسان معرفی کرده و علت آن را محبوب جلوه دادن دنیا دانسته است (فیض کاشانی، ج ۸، ص ۲۴۵). آرزوهای بلند منشأ غفلت از مبدأ و معاد است: «ذَرُّهُمْ يَا كَلُّوا وَ يَتَمَنَّوْا وَ يَلْهَبُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْمُونَ» (حجر: ۳): «آنها را رها کن که بخورند و لذت ببرند و آرزوهای بلند آنها را غافل کند ولی به‌زودی خواهند فهمید».

### ۷-۲. سکوت و سخن

آیین تائو «زبان» را منشأ بسیاری از اخلاق‌های ناپسند می‌داند و تکمیل‌کننده افتخارات انسان را سخن نیکو برمی‌شمارد: «افتخار با سخن نیکو ارزشمند است» (فراز: ۶۲). فرق شخص عالم و جاهل در این است که شخص عالم سخن نمی‌گوید؛ ولی شخص جاهل دائماً در حال سخن است: «آنانی که می‌دانند، خاموش‌اند و سخن نمی‌گویند؛ آنانی که سخن می‌گویند، اندیشمند نیستند. دهانت را ببند» (فراز: ۵۶).

«زبان» یکی از اجزای بدن است که از لحاظ حجم و وزن کوچک‌تر از دیگر اعضای انسان است؛ اما از لحاظ علم اخلاق، منبعی عظیم برای کارهای خوب و بد است که با دیگر اعضای بدن قابل مقایسه نیست: «زبان از نعمت‌های بزرگ و از مخلوقات عجیب خداست؛ زیرا حجم آن کوچک است، اما طاعت و گناهش فراوان است» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۰). در متون اسلامی، آفات فراوانی برای زبان برشمرده شده است؛ از جمله: مرء و مجادله، خصومت، فحش و ناسزا، لعن، غنا و شعر، مزاح، تمسخر، کذب، غیبت و سخن‌چینی (همان، ص ۱۹۰-۲۸۶).

راه نجات از زبان و خطرات و آفات آن، «سکوت» است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «هر آن کس که سکوت پیشه کرد، نجات یافت» (همان، ص ۱۹۲). هدف از ستایش سکوت در روایات اسلامی، بازداشتن از پرگویی و سخنان لغو است؛ چون بسیاری از عبادات بزرگ در اسلام به‌وسیلهٔ زبان انجام می‌شود؛ مانند نماز، تلاوت قرآن، امر به معروف و نهی از منکر، تعلیم علوم واجب، ارشاد جاهل و راهنمایی به‌سوی حق (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۲).

انسان ایده‌ئال اسلامی در ابتدا می‌اندیشد و سپس سخن می‌گوید: «زبان مؤمن در پس قلب اوست. هرگاه بخواهد سخنی بگوید، در آن می‌اندیشد؛ آن‌گاه با زبان آن را امضا می‌کند» (دیلیمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

### ۳-۷. غرور و خودبزرگ‌پنداری

غرور و خودبزرگ‌پنداری، یعنی اینکه آدمی خود را به‌دلیل کمال و صفتی که در خود می‌بیند، بزرگ بشمارد؛ چه در واقع دارای آن صفت و کمال باشد و چه نباشد (نراقی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱).

در آیین تائو، غرور و تکبر به‌عنوان گزارهٔ اخلاقی ناپسند مطرح است. شخصی که خود را بزرگ بیندارد و خود را بزرگ تصور کند، این پندار خودبزرگ‌بینی او را از پی بردن به حقیقت خود بازمی‌دارد: «کسی که خودش را بزرگ بیندارد، نمی‌تواند بفهمد که به‌واقع کیست» (فراز: ۲۴).

در متون اسلامی، عامل اصلی طرد شیطان، غرور و خودبینی او دانسته شده است (اعراف: ۱۲). شخصی که به‌اندازهٔ ذره‌ای در درونش کبر و غرور باشد، وارد بهشت نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۰).

غرور و تکبر به‌عنوان رذایل اخلاقی و روحی مطرح است و منشأ آن را جهل مرکب ذکر کرده‌اند و حتی آن را خود جهل مرکب دانسته‌اند؛ چون شخص مغرور خود و حقیقت خود را نشناخته است؛ لذا خود را برتر می‌پندارد (دستغیب، بی‌تا، ص ۴۳۰).

### ۴-۷. بخل و بخشش

«بخشش و سخاوت» و «بخل و امساک» دو صفت مقابل هم هستند. در تائو سخاوت و بخشش جایگاه مهمی دارد و انسان ایده‌ئال تائویی چون به بیکران وصل است، همیشه در حال بخشش است: «انسان ایده‌ئال تائویی



بی‌وقفه می‌بخشد؛ چون آنچه دارد، بی‌پایان است» (فراز: ۷۷). انسانی که اهل بخشش باشد، هر چه بیشتر می‌بخشد، بیشتر احساس بی‌نیازی می‌کند؛ چون سرچشمه بخشش، عدم وابستگی است: «هر چه بیشتر به دیگران می‌بخشد، غنی‌تر می‌شود» (فراز: ۸۱). علاوه بر تأکید بر جنبه‌های فردی بخشش، بر جنبه اجتماعی آن نیز تأکید شده است. اگر مردم اهل بخشش نباشند و بخل بورزند و به اموال خود دل ببندند، سرمنشأ بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی خواهند شد: «اگر دارایی خود را بیش از اندازه عزیز بدارید، دزدی زیاد می‌شود» (فراز: ۳).

اسلام، سخاوت را از صفات انبیا برشمرده و آن را ستون ایمان دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸، ص ۳۵۵). حد و گستره بخشش در متون اسلامی به‌وضوح بیان شده است. امام صادق علیه السلام در ضمن مثالی، اعتدال در بخشش را توضیح می‌دهد: «مشتی خاک را از زمین برداشت و محکم در دست گرفت و فرمودند: این بخل است؛ سپس مشت دیگری برداشت و دست را چنان گشود که تمام خاک‌ها روی زمین ریخت؛ آن گاه فرمود: این اسراف است؛ مرتبه سوم، مشتی خاک برداشت و کف دست را رو به آسمان کرد و دست را گشود. مقداری از خاک‌ها از لابه‌لای انگشتان بر زمین ریخت و مقداری هم باقی ماند؛ سپس فرمود: این سخاوت و میزان آن است» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۵۸).

«لَنْ تَأْتُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲)؛ «به مقام نیکی نمی‌رسند تا اینکه از آنچه دوست دارند، ببخشند». تأکید زیاد در متون اخلاقی اسلام و نیز منابع فقهی و عملی اسلام بر گزاره‌هایی همچون خمس، زکات و انفاق، نشان‌دهنده تأثیر این گزاره فرااخلاقی در جامعه و اقتصاد آن است. بر اساس این گزاره بخشش است که چرخه نظام اقتصادی اسلامی می‌چرخد؛ فاصله طبقاتی کم می‌شود و ناهنجاری‌های ناشی از فاصله طبقاتی فروکش می‌کند و از این طریق، پیوند اجتماعی مستحکم می‌شود: «سخاوت، محبت‌ها را جذب می‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۸۹).

## ۸. انسان ایده‌آل اخلاقی

تصور غایی ادیان برای انسان، رسیدن به مجموعه‌ای از اهداف خاص است؛ اهدافی که به تناسب ایدئولوژی هر دین متفاوت خواهد بود. تصویری که آیین تائو برای فرد کامل و انسان ایده‌آل ارائه می‌دهد، شخصی عمدتاً آرام و ملایم است که نسبت به خود احساس خشنودی دارد و نسبت به بقیه انسان‌ها و حتی اشیا بی‌تفاوت است؛ همچون ذات متعال تائویی (هیوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱). انسان ایده‌آل آیین تائویی، مثل تائو آرام و بی‌ادعاست (فراز: ۷۸)؛ همیشه در آخر می‌ایستد؛ به هیچ چیز وابستگی ندارد؛ خودش را رها کرده و به همه چیز راضی است (فراز: ۷)؛ کلمات در توصیفش عاجز است و او اهل خرد است (فراز: ۱۵)؛ اهل سخن گفتن نیست، بلکه اهل عمل است (فراز: ۱۷)؛ به خود ایمان دارد، لذا برای جلب نظر دیگران کاری نمی‌کند (فراز: ۳۰)؛ عمق نگر است و از خیالات باطل دور است (فراز: ۳۸)؛ با همه خوب است، حتی کسانی که با او بدند (فراز: ۴۹)؛ او با رها کردن تسلط بر دیگران، رهبری می‌کند (فراز: ۸۱)؛ لذا هر لحظه آماده مرگ است (فراز: ۵۰).

غایتی که برای انسان ایده‌آل تائویی تصور شده، سکون و استقرار در تائوست: «پرهیزکار با استقرار و سکون در تائو، الگویی برای دیگران می‌شود» (فراز: ۲۲).

انسان ایده‌آل مکتب تائو فقط دارای یک بعد بیرونی است و از اعتقاد و التزام درونی خالی است. گزاره‌های اخلاقی که در توصیف انسان ایده‌آل تائویی بیان شده، همراه با نوعی سکون و انفعال در برابر جهان و اجتماع است: «و اجازه می‌دهد که اتفاقات عالم، آن گونه که هست، اتفاق بیفتند» (فراز: ۱۲).

مکتب اسلام، شخص ایده‌آل اخلاقی را «متقی» می‌نامد. تقوا یعنی پرهیز و خودداری کردن؛ اما پرهیز همراه با حرکت، نه سکون. با توجه به ویژگی‌هایی که برای شخص متقی در متون اسلامی یافت می‌شود، شخص متقی خود صف‌شکن است و پیشرو؛ پیشرو در کارهای خیر، جهاد با دشمنان و امر به معروف. بزرگ‌ترین سوره قرآن، با اوصاف انسان ایده‌آل اسلامی آغاز می‌شود و مخاطبین واقعی قرآن را اشخاص متقی می‌داند و برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های آنها را برمی‌شمارد: ایمان به غیب، به‌پا داشتن اعمال عبادی، انفاق و بخشش، ایمان به پیامبر اسلام و پیامبران پیشین و یقین به آخرت. اینان کسانی‌اند که از ناحیه پروردگارشان بر هدایت‌اند و به رستگاری خواهند رسید (بقره: ۲-۵).

شخص متقی، علاوه بر ویژگی‌های بیرونی که به فعل می‌انجامد، مثل راستگویی، میانه‌روی، تواضع و فروتنی، آرامش، عفت، نرم‌خویی، حرص در کسب دانش، خشوع در عبادات، آراستگی، شکیبایی و قناعت (نهج‌البلاغ، خطبه ۱۹۳)، دارای برخی دیگر از ویژگی‌های درونی و جوانحی است؛ مثل اعتقاد به غیب و ایمان به انبیا و روز جزا.

## ۹. مدینه فاضله

آیین تائو مدینه‌ای برای سعادت دنیا تصویر کرده که آرام و خودمختار است و با همه در صلح و آشتی است، و انسان ایده‌آل تائویی بر آنجا حکومت می‌کند (فراز: ۱۷).

اگر کشوری خردمندانه اداره شود، ساکنانش در خشنودی به سر می‌برند. از دسترنجشان لذت می‌برند، و از آن جایی که خانه‌هایشان را دوست دارند، علاقه به سفر را از دست می‌دهند. ممکن است در این کشور، چند وسیله نقلیه و قایق وجود داشته باشد، ولی به جایی نمی‌رود. ممکن است ابزارهای ادوات جنگی وجود داشته باشد؛ ولی کسی از آنها استفاده نمی‌کند. مردم از خوراکی‌شان لذت می‌برند و از زندگی با خانواده‌هایشان شادند. تعطیلات را در باغچه‌هایشان سپری می‌کنند و از کمک به همسایگان خشنود می‌شوند. حتی اگر کشور همسایه به قدری به آنها نزدیک باشد که صدای خروس‌ها یا پارس سگ‌هایشان را به‌سادگی بشنوند، از اینکه بدون سفر کردن به کشور همسایه در سن پیری بمیرند، راضی‌اند (فراز: ۸۰).

«مدینه فاضله» یا «شهر اخلاق و کرامت»، یکی از غایات و سعادت‌های دنیوی است که در متون اسلامی برای جامعه‌ای که اخلاق بر آن حاکم شود، تصور شده است. فارابی در تعریف مدینه فاضله می‌نویسد: «مدینه فاضله مدینه‌ای است که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، همکاری بر اموری است که موجب حصول به سعادت آدمی است» (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

در قرآن نیز بدان وعده داده شده است: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و اعمال شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که در زمین جایگزینشان می‌کند... که تنها مرا بپرستید و برای من شریکی قرار ندهید» (نور: ۵۵). این آیه وعده زیبایی است برای مؤمنین که عمل صالح هم دارند. به آنان وعده می‌دهد که به زودی مدینه فاضله مخصوص به خودشان برایشان درست می‌کند و زمین را در اختیارشان می‌گذارد و دینشان را در زمین متمکن می‌سازد و امنیت را جایگزین ترسی که داشتند، می‌کند؛ امنیت که دیگر از منافقین و کید آنان و از کفار بی‌بی‌نی نداشتند باشند؛ خدای را آزادانه عبادت کنند و چیزی را شریک او قرار ندهند.

مدینه فاضله، مدینه‌ای است که حکم خدا در آن توسط رهبری معصوم از گناه جریان دارد و نظام اخلاقی اسلام در آن کاملاً اجرا می‌شود. همه معصومین درصدد تحقق آن بودند؛ از جمله پیامبر اسلام ﷺ در مدینه به تشکیل آن پرداخت؛ هرچند که حضرت موفق نشدند که آرمان‌های «مدینه النبی» را به‌طور کامل محقق کنند.

در روایات، مدینه فاضله‌ای به تصویر کشیده شده که برقراری عدالت گسترده و فراگیر و ریشه‌کن کردن بیداد و تبعیض، از اهداف اصلی تشکیل آن بیان شده است؛ مدینه‌ای که اصل مساوات در آن جریان می‌یابد و به برکت آن، زمینه تعدیل ثروت‌ها فراهم می‌شود. در روایات به این موضوع پرداخته شده است: «به واسطه او زمین را از عدل و داد آکنده سازد؛ چنان که پر از ظلم و ستم شده باشد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۶)؛ مدینه‌ای که علم و فناوری در آن به بالاترین حد خود می‌رسد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «علم ۲۷ حرف است. آنچه پیغمبران آورده‌اند، دو حرف است و مردم هم تاکنون بیش از آن دو حرف ندانسته‌اند. پس موقعی که قائم ما قیام می‌کند، ۲۵ حرف دیگر را بیرون می‌آورد و آن را در میان مردم منتشر می‌سازد و آن دو حرف را هم به آن ضمیمه نموده تا آنکه ۲۷ حرف خواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۲، ص ۳۳۶). مدینه‌ای که سراسر آن امنیت و ایمنی است: «هنگامی که قائم ما قیام نماید، آسمان باران رحمت ببارد و زمین گیاهش را برویاند و کینه از دل‌های بندگان برود و درندگان و چهارپایان با هم مسالمت‌آمیز زندگی نمایند؛ تا آنجا که یک زن به‌تنهایی از عراق تا شام را طی نماید و جز بر سبزه‌زار گام نهد و سبزش بر سرش باشد و درنده‌ای به او آسیب نرساند و او نیز از درنده‌ای نترسد» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۵).

### نتیجه‌گیری

نظام اخلاقی اسلام، نظامی عقلانی - وحیانی است؛ یعنی هم انبیا که فرستادگان خداوندند بدان دعوت کرده‌اند و هم عقل انسانی ما را به آن فرامی‌خواند؛ بنابراین دارای جنبه‌هایی خواهد بود که در آیینی مثل تائو که ساخته عقل بشری است، به چشم نمی‌خورد.

### شباهت‌ها

در هر دو مکتب اسلام و تائو بر تخلق به اخلاق تأکید زیادی شده است و بخش عمده‌ای از متون دینی اسلام و تائو را گزاره‌های اخلاقی یا منتج به فعل اخلاقی تشکیل می‌دهد.

- ◀ تأکید بر سادگی در اعمال و گفتار، صبوری و مهربانی، از کلیدواژه‌های اخلاقی آیین تائوست که در اسلام نیز بر آنها تأکید شده است.
- ◀ بسیاری از گزاره‌های اخلاقی که منشأ آن وجدان و فطرت انسانی است، در دو مکتب اخلاقی مورد بحث، مشابه هم هستند؛ مثل آرزو، سکوت، بخشش و...
- ◀ نسبیّت در برخی از گزاره‌های اخلاقی، در هر دو مکتب پذیرفته شده است.
- ◀ حسن و قبح ذاتی در برخی از گزاره‌های عقلی هر دو مکتب، مسلم است؛ و در برخی دیگر از گزاره‌ها حسن آن از طریق جاعل فهمیده می‌شود.
- ◀ در اسلام و آیین تائو، «انسان ایده‌آل اخلاقی» به‌عنوان نمونه عینی که آراسته به اخلاق است، به منزله الگو معرفی شده است.
- ◀ «مدینه فاضله» و «شهر اخلاق و کرامت»، ترسیمی کامل از جامعه متخلق است که در اسلام و تائو بر آن تأکید شده است.

#### تفاوت‌ها

- ◀ نظام اخلاقی اسلام همه عرصه‌های حیات و تمام روابط و ترابط‌های انسانی را شامل می‌شود و می‌توان ادعا کرد که چنین جامعیتی در تائو دیده نمی‌شود.
- ◀ گزاره‌های اسلام حسن غایی دارد و هدفش به کمال رساندن انسان است، و علاوه بر آن، از حسن فعلی و فاعلی نیز بهره می‌برد؛ اما گزاره‌های اخلاقی آیین تائو منحصراً غایت‌گراست و غایت متصور آن، هماهنگی با تائو و نظام طبیعت است.
- ◀ نگاه اجتماعی اسلام به گزاره‌های اخلاقی در مقابل نگاه انفعالی تائو، بیانگر اخلاق اجتماعی اسلام است در مقابل اخلاقی فردی آیین تائو.
- ◀ منابع اخلاقی در اسلام از گستردگی و غنای بیشتری برخوردار است؛ بنابراین، علاوه بر بیان گزاره‌های اخلاقی، راهکار کسب اخلاق پسندیده و دوری از اخلاق ناپسند در متون غنی اخلاق اسلام به‌فور دیده می‌شود.
- ◀ تأکید اسلام بر جنبه غیرمادی انسان و محور قرار دادن آن در نظام اخلاقی خود در مقابل نگاه تک‌بعدی و دنیوی تائو، خود بهترین گواه بر جامعیت مکتب اخلاقی اسلام است.
- ◀ ضرورت زیست اخلاقی در تائو، فقط به سعادت در دنیا و اتحاد با تائو منحصر است؛ اما در اسلام، علاوه بر سعادت در دنیا، حصول سعادت در آخرت در ضمن گزاره‌های اخلاقی گنجانده شده است.
- ◀ غایت گزاره‌های اخلاقی اسلام با توجه به جهان‌بینی اسلامی، کمال در دنیا و سعادت در آخرت است؛ اما در آیین تائو، غایت فقط دنیاست. مقوله آخرت، در جهان‌شناسی تائویی تعریف نشده است.

نظام اخلاقی اسلامی علاوه بر بُعد علمی که به شناساندن اخلاق خوب و بد می‌پردازد، بُعد عملی هم ارائه کرده که شامل راهکارهای اکتساب اخلاق خوب و نیز راهکارهای دوری و پرهیز از اخلاق بد است. برای نمونه، «حفظ کرامت نفس» راهکاری جامع برای دوری از اخلاق بد است؛ اما تأکید کتاب *تائوته‌چینگ* فقط بر بُعد شناختی است.

عنوان اخلاقی مانند آرزو داشتن در آیین تائو، به‌طور کلی مذموم شمرده شده است؛ اما در اسلام آرزو به‌عنوان نیروی محرک انسانی مطرح است و آرزوی مذموم، آرزوی بلند و دست‌نیافتنی است.

انسان ایده‌آل مکتب تائو فقط دارای یک بعد بیرونی است و از اعتقاد و التزام درونی خالی است. گزاره‌های اخلاقی که در توصیف انسان ایده‌آل تائویی بیان شده، همراه با نوعی سکون و انفعال در برابر جهان و اجتماع است؛ اما در مقابل، انسان ایده‌آل اسلامی پر است از اعتقاد و التزام. انسان ایده‌آل اسلام، صف‌شکن عرصه جهاد در راه خدا، امر به‌معروف و نهی ازمنکر و کسب محاسن اخلاقی است.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، حضور.

ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۵، *کمال الدین و تمام النعمة*، مصصح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، مصصح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

ارلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف النعمة عن معرفة الائمة*، ج ۲، مصصح هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشم.

بایرناس، جان، ۱۳۸۸، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ نوزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.

بروجردی، آقاسین، ۱۳۸۶، *منابع فقه شیعه (ترجمه جامع احادیث الشیعه)*، ترجمه و تعلیق جمعی از فضلا، تهران، فرهنگ سبز.

پالمر، مایکل، ۱۳۸۶، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.

پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس راشینباخ و دیوید بازیمنجر، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد

نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ششم، تهران، طرح نو.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، مصصح سید مهدی رجایی، چ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *انتظار بشر از دین*، چ سوم، قم، مرکز نشر اِسلام.

خرازی، محسن، ۱۴۳۳ق، *بداية المعارف الالهية فی شرح عقائد الامامية*، ج ۱، چ بیست و دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

دستغیب، سید عبدالحسین، بی تا، *قلب سلیم*، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، الشریف الرضی.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۳، *سیری در ادیان زنده جهان غیر از اسلام*، قم، آیت عشق.

شاله، فلیسین، ۱۳۵۵، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه، منوچهر خدایار محبی، چ دوم، بی جا، کتابخانه طهوری.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامیه.

طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم الاخلاق*، چ چهارم، قم، الشریف الرضی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

فرابی، محمد بن محمد، ۱۳۳۴، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، شارح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

فیض کاشانی، مولی محسن، بی تا، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قنبری، حسن، ۱۳۸۸، *دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نراقی، ملاحمد، ۱۳۸۴، *معراج السعادة*، چ سوم، تهران، فرارویی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

—، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، قم، چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۲، چ سوم، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.

موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، کتاب طه.

هیوم، رابا، ۱۳۷۹، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ نهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

## بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه

s.rafierad@yahoo.com

کس سوسن رفیعی‌راد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی

محمدعلی یوسفی / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی

رضا اسدی‌پور / استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶

### چکیده

اخلاق عرفانی سلبی مهم‌ترین بخش اندیشه‌های مولوی و لائوتسه به شمار می‌رود. این دو عارف، پیروان خود را به جنبه سلبی اخلاق و رعایت مؤلفه‌های آن نیز دعوت می‌کنند. از نگاه مولوی و لائوتسه، با تهذیب نفس و ریشه‌کن‌سازی انانیت و ترک رذایل، راه برای تخلُّق به اخلاق الهی و کسب فضایل فراهم‌تر می‌گردد. سؤال این است که اخلاق عرفانی سلبی به چه معنا و بر چه مؤلفه‌هایی استوار است؟ وجوه شباهت و تفاوت میان اخلاق سلبی عرفانی مولوی و لائوتسه چیست؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی مفهوم اخلاق سلبی عرفانی و مؤلفه‌های آن و تطبیق میان آرای مولوی و لائوتسه از این منظر می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که میان این دو اندیشه وجوه تشابه و تمایز وجود دارد؛ چنان‌که هر دو در نظام اخلاقی و تنزیهی‌شان بر دو عنصر «سکوت و نیستی» و «ریاضت و کف نفس» به‌عنوان دو امر زمینه‌ساز ورود به سلوک عرفانی خویش تأکید کردند؛ اما به‌رغم شباهت‌های ظاهری، اساس تهذیب و ریاضت از نگاه مولوی بر مبنای عشق فطری و جبلی انسان به خدا استوار است و در این مسیر، از پشتوانه متابعت از شریعت و بهره‌گیری از عقل نیز برخوردار است.

**کلیدواژه‌ها:** تهذیب نفس، سکوت، ریاضت، سلوک عرفانی، نظام اخلاقی.

اخلاق و عرفان با یکدیگر پیوند روشنی دارند. عشق عمیق به حق و مظاهر الهی، موجب وسعت نظر عارف و محبت او به کائنات و موجودات می‌گردد. شادمانی کامل و سرشار به حق نیز منشأ کرامت نفس و منش عالی انسانی است. لذا علم اخلاق می‌تواند یکی از مقدمات عرفان محسوب گردد. سلوک معنوی و اخلاقی اساساً در بردارنده دو جنبه «سلبی» و «ایجابی» است. دستیابی به حیات معنوی، مستلزم ترک تعلقات دنیوی است که به دنبال خود تولد تازه‌ای را در پی می‌آورد (الیاده، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷) که در طریقت‌های عرفانی و مکاتب مختلف دینی، به‌ویژه اسلام و داتوئیسم، مورد توجه قرار گرفته‌اند. از میان عرفای این مکاتب می‌توان از جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق / ۱۲۰۷-۱۲۷۳ م) و لائوتسه (۶۰۴ ق.م) نام برد که در آثار عرفانی خود به موضوعات اخلاقی پرداخته‌اند. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش است که عارفان یادشده درباره اخلاق عرفانی سلبی چه دیدگاه‌هایی دارند و وجوه اشتراک و افتراق آنها چیست؟ البته دیدگاه‌های این دو عارف در مواردی با هم تفاوت دارند و در برخی از موارد نیز مشابهت وجود دارد؛ زیرا هر دو بر مشرب عرفان وحدت وجودی هستند و میان متون دینی اسلام و داتوئیسم در زمینه عرفانی تشابهاتی وجود دارد.

### ۱. معناشناسی اخلاق عرفانی سلبی

اخلاق در لغت، جمع واژه «خُلُق» است. خُلُق، صفتی را گویند که در نفس انسان رسوخ دارد و موجب آن می‌شود که افعالی متناسب با آن بدون نیاز به تفکر و تأمل از او صادر شود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱). اخلاق در اصطلاح علمای اخلاق، به ملکات و صفات راسخ نفسانی اطلاق می‌شود که افعال متناسب با آنها بی‌درک و باسرعت انجام می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۵۱). با توجه به اینکه ملکات به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌شوند، اخلاق با ساحات سه‌گانه وجودی انسان (ادراکات، احساسات و اعمال) پیوند می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که پیامد اصلاح درون، اصلاح رفتارهای بیرونی خواهد بود. بر این اساس، اخلاق بخشی از حکمت عملی است که به شناخت فضایل و رذایل و چگونگی آراستن نفس به فضایل و زدودن رذایل از آن و نیز رساندن انسان از پایین‌ترین مراتب به بالاترین مدارج انسانی می‌پردازد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۹۰-۸۹). ابن‌سینا در مورد عرفان، در نمط نهم اشارات می‌گوید: «عرفان با جداسازی ذات از شواغل آغاز شده و با دست شستن از خویش و با فدا و فنا کردن خود، به مقام جمع - که جمع صفات حق است - ناآل گشته و آن‌گاه با تخلُّق به اخلاق ربوبی، به حقیقت واحد و با وقوف به کمال می‌رسد». بنابراین، عرفان دانشی است به مراتب بالاتر از اخلاق. به این معنا، هر عالم اخلاقی عارف نیست؛ اما هر عارفی قطعاً عالم اخلاقی است؛ یعنی عارف در آغاز سلوک، به پایان اخلاق می‌رسد و انتهای اخلاق، آغاز سلوک عرفانی است (صفوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم).



بنابراین، عرفان به معنای اعم کلمه، فراتر از یک نظام اخلاقی است. عارف اخلاق را زیربنای کار خود می‌داند؛ ولی آن را پایان و غایت کار خود نمی‌شمارد؛ بلکه از آن نقبی به باطن فضیلت اخلاقی می‌زند که با تجربه بیشتر و سلوک کسب می‌شود. بنابراین، سالک پس از طی مقامات و مراحل سلوک، صبغه عرفانی پیدا می‌کند؛ زیرا نه به ظاهر اخلاق، بلکه به باطن آن می‌نگرد. اینجاست که اخلاق عرفانی با منازل، مقامات و حالات سلوک مرتبط می‌شود؛ زیرا غایت سلوک عرفانی نیز مانند اخلاق، نیل به کمال انسانی است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۲۴).

«مراد از اخلاق عرفانی سلبی آن دسته از موضوعات اخلاقی هستند که تحقق آنها نیازمند عمل ایجابی نیست؛ بلکه سبب تحقق آن، پرهیز یا کف نفس است. این دسته از اخلاقیات، اعمالی هستند که سالک در سیر و سلوک خویش باید از آنها بپرهیزد و از انجام آنها خودداری کند. به‌عنوان مثال، سالک به خطای اخلاقی مرتکب نشود یا در برابر ردایل کف نفس کند» (قنبری، ۱۳۸۸، ص ۹۰). نظام اخلاقی در اسلام و دائوئیسم، همواره بر راه «دل و درون» و «دریافت قلبی و شهودی» تأکید داشته‌اند و آن را مبنای گزاره‌های اخلاقی خود می‌دانند. «بنابراین، در اخلاق عرفانی، عارف به مرحله‌ای می‌رسد که بعد از تجلی ذات حق و فنای ذات بشری در ذات الهی، در پی استکمال نفس و خودسازی، نفس او مظهر تمام صفات الهی گشته و تجلی‌گاه صفات حق تعالی می‌گردد و به خُلق الهی که خُلقی فراتر از آن نیست، متّصف می‌گردد. کمال عارف به این نقطه ختم نمی‌گردد؛ بلکه تا رسیدن به وصال یا اتحاد ادامه می‌یابد» (همان، ص ۹۲).

*مولوی و لائوتسه* عارفانی از مشرب وحدت وجودی هستند که در طریقت عرفانی خویش به نظام اخلاقی خاصی نیز اهتمام ورزیده‌اند. اخلاق، در ساختار سلوکی این دو عارف اهمیت بسیار بالایی دارد؛ چنان‌که بدون اخلاق، آگاهی از نظام عرفانی آنها قابل تصور نیست و این بیانگر ارتباط نظام اخلاقی با عرفان می‌باشد. «مولوی معتقد است که اخلاق مقدمه عرفان است و رویکرد او در مباحث اخلاقی، رویکردی کاملاً عرفانی است» (صفوی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). اثر گران قدر او، *مثنوی معنوی* است که آموزه‌های اخلاقی یکی از مهم‌ترین اضلاع معرفتی آن است. بیت نوزدهم *مثنوی*، سرآغاز تعلیم اخلاقی مولوی است:

بند بگسل، باش آزاد ای پسر  
چند باشی بند سیم و بند زر (۱۹/۱)

اندیشه‌های مولانا از جهت بعد عملی سیر و سلوک اخلاقی و مقامات، گستردگی زیادی دارد. *مولوی* با ذکر تفصیلی مقامات از تبتّل تا فنا، معتقد است که برای رسیدن به این مقامات باید از ردایل و مهلکات، همچون طمع، تکبر، غرور، بخل، آرزومندی، حسد و... دوری جست. او «خداشناسی، زهدشناسی، رهبانیت و انقطاع از دنیا و امثال آن را موروث انبیا می‌داند» (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸) و سالکان را ابتدا به ترک ردایل اخلاقی و سپس به صفات نیک اخلاقی دعوت می‌نماید. نکته مهم این است که توجه *مولوی* به ترک ردایل اخلاقی بسیار محسوس‌تر است

از کسب فضایل اخلاقی؛ زیرا مثنوی دکان ترک‌ها و نهی‌هاست؛ نهی از مادیات، شهرت، ریا، ... و هر آنچه که انسان را از معبود و محبوب واقعی دور می‌کند:

هر دکانی راست سودایی دگر مثنوی دکان فقر است ای پسر (۴۷/۶)

لائوتسه نیز بر لزوم اخلاقیات تأکید زیادی کرده است. کتاب او، *دائودجینگ*، دربردارندهٔ تعلیمات اخلاقی فراوانی است. «مهم‌ترین واژهٔ کلیدی در زمینهٔ بار مفهومی سلبيت «وو - وی» (wu-wei) یا بی‌کنشی است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۴۸۱). مهم‌ترین وجه این مفهوم از بعد اخلاقی، معنای سلبی آن است که در آن انسان به دنبال رفعت و جلال و شکوه نیست و از هر نام و آوازه‌ای پرهیز دارد؛ اما در عین حال عالی‌ترین مرتبه از آن اوست. «فروتی، نگاهداشت کمال است. تهی بودن، از نو شاداب بودن است. نداشتن، آراسته بودن است. بسیار داشتن، محروم بودن است» (دائودجینگ / ۲۲). همنوایی با اصل وو - وی و تأثیر آن در همهٔ ابعاد وجود انسان، موجب شده است که از بیشتر دستورها و تعالیم اخلاقی به‌طور ایجابی خودداری گردد. او با بهره‌گیری از واژهٔ وو - وی، بر قواعد اخلاق، مانند سکوت، تسلیم، عزلت، فروتنی، ساده‌زیستی و زهد تأکید نمود. آنچه در ملازمت این اندیشه روی می‌دهد، این است که تعلقات جهان را رها سازد و در مقابل جلوه‌گری آن، هیچ واکنشی نشان ندهد تا به معرفت دائو و درک نیروی جهانی برسد. او می‌گوید: «انسان از وو - وی (بی‌کنشی) این جهان را می‌یابد؛ ولی آن‌گاه که می‌گیرد، جهان آن سوی یافت اوست».

هر دو عارف، فضایل اخلاقی را از آن جهت که زمینه‌ساز بروز حالات عرفانی‌اند و رذایل اخلاقی را هم از آن جهت که موانع جدی در سلوک عرفانی به شمار می‌آیند، مورد توجه قرار می‌دهند. اساس فلسفهٔ لائوتسه بر نهایت تناسب و کمال اشیا در مسیر طبیعی حرکت خود است، انسان نیز باید زندگانی خود را با دائو به توازن برساند تا به عالی‌ترین مراتب سعادت هستی برسد. لذا تعالیم اخلاقی لائوتسه از اعتدال و هماهنگی برخوردار است؛ اما او بیش از حد بر عزلت و خلوت اصرار می‌ورزد. «سوماچیان در شرح شخصیت عرفانی لائوتسه از او به‌عنوان حکیم پنهانی یاد کرده که به‌خاطر محافظت از خلوص و طهارت درونی و باطنی‌اش از جهان فاسد، جلای وطن کرده است» (الیاده، ۱۹۸۱، ص ۲۹۶). مولوی نیز در نظام اخلاقی خود طرفدار نظریهٔ اعتدال و میانه‌روی است و در خصوص اینکه آیا برای تکمیل و تهذیب نفس باید به کنج انزوا و عزلت رفت و از حشر و نشر مردمان تن زد، به‌نظر می‌رسد هرچند که خلوت و انزوا را در پیراستن نفس مفید می‌داند، اما صحبت را بر خلوت ترجیح می‌دهد و همشین و مصاحب را سازندهٔ شاکلهٔ هر فرد می‌داند؛ به‌شرطی که مصاحبت با صالحان باشد:

خلوت از اغیار باید نه ز یار پوستین بهر دی آمد نه بهار (۳۴/۲)

## ۲. مؤلفه‌های اخلاق عرفانی سلیمی

### ۲-۱. دیدگاه مولانا

نفس، اصل جامعی است که سرمنشأ صفات مذمومه است و همان است که به مجاهده با آن امر شده است و درباره‌اش فرموده‌اند: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسَكَ أَلْتِي بَيْنَ جَنَبِيكَ» (غزالی، ۱۳۵۲، ص ۶). مولوی در مثنوی نفس را مبدأ همه شرور و بدی‌ها می‌داند. او انسان را موجودی دوسرشتی می‌داند که «ذاتاً هم به سوی امر گذرا گرایش دارد و هم به سوی امر باقی. داعیه‌ای ذاتی و درونی است که آدمی را به نیکی‌ها می‌خواند» (هجویری، ۱۳۷۶، ص ۲۴).

نور باقی پهلوی دنیای دون شیر صافی پهلوی جوی‌های خون (۱۳/۱)

مولوی به‌خصوص در دفتر اول مثنوی به بررسی مهلکات و مراتب نفس (اماره - لوامه و مطمئنه) می‌پردازد و ردایل نفسانی را به‌عنوان اسباب بازدارنده سالک در تخلُّق به اخلاق الهی تبیین می‌کند. او نفس را دوزخ (۱۳۸۷/۱)، ظلمانی (۲۵۵۷/۳)، منکر (۲۹۰۸/۱)، پلید (۲۴۴۷/۲)، دشمن و مانع عقل و جان و دین (۴۰۵۴/۳)، مادر بت‌ها (۷۷۵/۱)، خرصفت (۲۷۴/۲)، کل شرّ مکاره (۲۲۷۶/۲)، ظلوم (۲۴۳۵/۳)، اژدرها (۱۰۵۳/۳) و لثیم (۲۷۲۳/۲) معرفی می‌کند. آنچه که مولوی در جای‌جای مثنوی آن را دشمن سرسخت عقل می‌نامد، مرتبه‌ای از نفس است که منبع تشویش و اضطراب و اماره به بدی و هر عمل غیراخلاقی است و غرض از نفس‌کشی، مقابله با این جنبه از وجود آدمی است:

نفس خود را کُش جهان را زنده کن خواجه را کشته است او را بنده کن (۲۵۰۴/۳)

زیباترین توصیف مولانا از کشتن نفس، اشاره به آیه ۲۶۰ سوره بقره قرآن است که در دفتر پنجم مثنوی بیت سی‌ام به بعد به تفسیر آیه پرداخته است. داستان چهار پرنده، یعنی طاووس، زاغ، خروس و مرغابی، بیانگر چهار صفت نفس‌اند که مولوی آن را «تکبر و جاه‌طلبی، حرص، شهوت و آرزوی محال» می‌داند. با دور کردن این چهار صفت نفس، نه تنها عقل آزاد و رها می‌گردد، بلکه شخص به یک انسان اخلاقی که از دام نفس و امیال ناپسند رهایی یافته، مبدل می‌شود و به فضایل اخلاقی آراسته می‌گردد. «مولوی هر یک از این پرندگان را نماینده یک صفت ردیله انسانی می‌داند که باید ابراهیم‌گونه آنها را قربانی کرد» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴).

چهار مرغ معنوی راهزن کرده‌اند اندر دل خلقان وطن

سر بیر این چار مرغ زنده را سرمدی کن خُلق ناپاینده را (۳۲-۳۰/۵)

کشتن نفس، در واقع احیای آن در مرتبه‌ای از حیات کامل‌تر و تبدیل هواهای آن از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی است؛ بنابراین، مبارزه با نفس اماره نزد مولوی، منجر به ترک جامعه و مردم‌گریزی نمی‌گردد.

مولانا معنای باطنی و سرّ جهاد با نفس را که صوفیه آن را جهاد اکبر خوانده‌اند، بر مبنای حدیث پیامبر ﷺ می‌داند: «رَجَعْنَا مِنَ جِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى جِهَادِ الْأَكْبَرِ» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۴).

قَدْ رَجَعْنَا مِنَ جِهَادِ الْأَصْغَرِ بِأَنْبِيَاءِ جِهَادِ الْأَكْبَرِ (۱۳۸۸/۱)

عقل و نفس دو قدرت متباین در وجود آدمی است که یکی وجود نوری دارد و دیگری وجود ناری. مولوی به زبان تشبیه و تمثیل، حقیقت تنازع عقل ایمانی و نفس را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که موشان را فراری می‌دهد و از پهنه دل می‌راند:

همچو گربه باشد و بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش (۱۹۸۷/۴)

در دفتر چهارم در حکایت مجنون و لیلی، مقصود از مجنون، عقل لطیف نورانی و مراد از لیلی، حقیقت الهی است. منظور از ناقه، نفس اماره و منظور از کره ناقه، شهوات و حظوظ نفسانی است:

همچو مجنون اند چون ناقه‌اش یقین می‌کشد آن پیش و این واپس به کین (۱۵۳۳/۴)

عقل نورانی همواره مست و شیدای حقیقت الهی است و می‌کوشد بدان مقام واصل شود. به اعتقاد مولوی، تنها راه نجات و بیداری و رهایی عقل از زندان نفس، پرهیزگاری است و با تقوا که عنایت الهی است، دو دست نفس بسته خواهد شد.

چون که تقوا بست دو دست هوی حق گشاید هر دو دست عقل را (۱۸۳۳/۳)

مولوی تصفیة باطن و تحصیل فضایل را اساس بندگی خداوند می‌داند و می‌گوید: «احوال عالم، همه بندگی حق است» (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). تهذیب نفس از نگاه مولانا دارای چهار مرحله اساسی است:

۱. تخلیه: در مرحله نخست، سالک باید موانع سیر الی الله را برطرف نماید، که مهم‌ترین این موانع، «خودبینی و دنیا پرستی» است که مانع کسب فضایل و توفیق در طریق سیر و سلوک الی الله است. او می‌گوید:

نردبان خلق این ما و منی است عاقبت این نردبان افتادنی است (۲۷۶۲/۲)

۲. تخلیه: در این مرحله، پستی‌ها و بلندی‌های نفس برطرف می‌گردد تا پس از صاف و صیقل شدن، آمادگی تجلی انوار الهی را پیدا نماید. مولوی جلای باطن و طهارت نفس را شرط لازم امر فوق می‌داند. وی در قصه جدال رومیان و چینیان در دفتر اول مثنوی در مورد مسابقه نقاشی، مطلب را به تصویر می‌کشد. چینیان اوج هنر خود را در نقاشی به کار بستند و رومیان تنها به صیقل دادن دیوار مقابل نقاشی نشستند:

چینیان گفتند ما نقاش‌تر رومیان گفتند ما را کر و فر (۳۴۷۴/۱)

مولوی در این داستان بر تبیین اهمیت تهذیب نفس تأکید می‌کند؛ بدین سان که با زدودن روح از تیرگی‌های ناشی از ردایب اخلاقی و شهوات حیوانی، و شفاف کردن و صفا دادن باطن وجود به نور ایمان، و با مدد عشق دل، مهبیای نقش‌پذیری از معارف ربّانی می‌گردد (همایی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۲-۵۷۳).

۳. تجلیه: با مراتب نفس و تسلیم در برابر شریعت و احکام نورانی اسلام، آثار بندگی را در خویشتن متجلی سازد و نورانیت و لطافت و طهارت در وجودش متجلی گردد.

۴. فناء فی الله و بقاء بالله: جنبه سلبی اخلاق، همان تجرید از صفات نفسانی و وانهادن خواسته‌های خودی است و جنبه ایجابی، اتصاف به صفات الهی است. عبدالرزاق کاشانی در کتاب *تأویلات قرآن*، اصطلاح «فنا یا موت ارادی» را برای جنبه سلبی و «بقا یا تولد ثانی» را برای جنبه ایجابی سلوک معنوی به کار برده است. عرفا معتقدند انسان جهت رسیدن به وحدت، باید از خود فانی گردد. لذا «فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله؛ و سیر فی الله آن‌گاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربّانی ترقی کند» (عزالدین محمود، ۱۳۸۱، ص ۴۲۶). به عقیده مولوی فنای از خودیت مقدمه بقای به معشوق است و تا فنا و رهایی از خود حاصل نشود، بقا صورت نمی‌گیرد؛ از این رو می‌گوید:

ایـن بقاها از فناها یـافتی      از فنایش رو چرا برتـافتی؟ (۷۹۶/۵)

و:

صورت کون تویی، آینه کون تویی      داد آینه به تصویر بقا اولاتر (۱۱۴۴۳/۳)

مولوی این مقام را مختص به «ولی» می‌داند. از نگاه او ابتدای ولایت، تخلیه و تحلیه، و انتهایش مقام قرب نوافل است که در این مقام، حق تعالی چشم و گوش و زبان بنده خویش می‌شود و سالک به مقام «حق الیقین» می‌رسد (صفوی، ۱۳۸۸، ص ۱۹). ولایت، اختصاص به ارباب قلوب و کاملان - که فانی در حق و باقی به سلطان وجودند - می‌باشد که پایان آن نهایت مقام «قاب قوسین» است. حال به بررسی برخی از مؤلفه‌ها و مصادیق اخلاق عرفانی سلبی از دیدگاه مولوی که در مقایسه با دیگر آموزه‌ها اهمیت بیشتری دارند - می‌پردازیم:

۱-۲. سکوت

از نظر مولوی، آدمی در مسیر نیل به حقیقت ناب نیازمند سکوت سالکانه و عارفانه است؛ زیرا سالک در مسیر سیر و سلوک گاه به مراتبی می‌رسد که نمی‌تواند از آن سخن براند؛ از این رو به‌ناچار حرکت در ساحل آرام خاموشی را برمی‌گزیند. مولوی سرآغاز راه را سکوت می‌شمرد؛ چنان که تنها راه برای ورود به محضر حضرت حق را نیز «مرکب

خاموشی» می‌داند. از نگاه عرفان، حقایق معنوی را تنها از رهگذر سکوت می‌توان یافت؛ از این رو مولانا *مثنوی* خویش را با نی آغاز می‌کند و ما را به نیستان دعوت می‌نماید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جدایی‌ها شکایت می‌کند (۱/۱)

نی نیست است؛ از خود هیچ ندارد و صرفاً آن را می‌گوید که معشوق در وی دمیده است؛ معشوقی که در نیستان منزل و مأوا دارد؛ آنجا که دیار نیستی و سادگی است:

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها / صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها (۵۹/۶)

خدای هستی محض که با نیستی متحد بود، در نیستی تجلی کرد و نیستی رنگ هستی گرفت و بی‌رنگی اسیر رنگ شد و خود در میان رنگ‌ها پنهان گشت:

از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است / رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مهیست (۳۴۷۶/۱)

همین نیستی در هستی و فناء فی الله آیین و دین مولوی است و وی را به هستی در نیستی و بقاء بالله می‌رساند: گم‌شدن در گم‌شدن دین من است / نیستی در هست آیین من است (دیوان غزلیات/۴۳۰)

بنابراین از دیدگاه مولوی، تا کسی به نیستی نرسد، آیینۀ وجودش خالی از زنگار نخواهد شد و هستی حقیقی را در وجود خود مشاهده نخواهد کرد:

هیچ کس را تا نگردد او فنا / نیست ره در بارگاه کبریا

چیست معراج ملک؟ این نیستی / عاشقان را مذهب و دین نیستی (۲۳۳-۲۳۲/۶)

مولانا معتقد است همان‌گونه که کاسه‌های خالی در آب غرق می‌گردند، انسان نیز وقتی از دم رحمانی پر می‌شود، به مقام فنا می‌رسد و در دریای وجود، دیگر خودی احساس نمی‌کند:

صورت ما اندرین بحر عذاب / می‌دود چون خواسته‌ها بر روی آب

تا نشد پر بر سر دریا چو طشت / چون که پر شد طشت، در وی غرق گشت (۱۱۱۲-۱۱۱/۱)

«از نگاه مولوی حدود و تعینات انسانی مانند کاسه‌ای بر روی دریاست؛ از آن جهت که ظرفیت و وسعت آن نسبت به دریا بسیار اندک است؛ و مادام که انسان به کمال حقیقت نرسد و از خود فانی نگردد، حرکت و جنبشی دارد و افعال را به خود نسبت می‌دهد و دعوی معرفت می‌کند و لاف علم و دانش می‌زند؛ ولی چون به کمال معرفت نایل آید، در آن بحر ژرف غرق می‌شود و زبانش کند و لال می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۸، ص ۴۲۶)

برای نزدیکی به خداوند باید از هستی موهوم جدا شد؛ زیرا عارفی که می‌خواهد به مرحله وحدت و فنای ذات خود برسد، از آغاز حرکت باید در این مسیر قدم بر دارد:

قرب، نه بالانه پستی رفتن است      قرب حق از حبس هستی رستن است  
گاه‌گاه و گنج حق در نیستی است      غره هستی چه دانی نیست چیست؟ (۴۵۱۶/۳-۴۵۱۴)

از این‌رو، یکی از دلایل دعوت مولوی به سکوت، حفظ وحدت با حق تعالی است. انسانی که در حق فانی یا عدم شده است، همچون نیستی، هماهنگ با آن و بی‌زبان است. در مقابل، سخن گفتن از مصادیق، دویی و هستی است: خاموشی که گفت نیز هستی است      باش از پی آنصتواش آلکن (ک/ ۲۳۶۶)

از نظرگاه مولوی، خاموشی ثمره فَنای عارف در حق است و سخن گفتن موجب بازگشتن از نیستی به هستی است:

خمش از فانی راهی که فنا خامش آرد      چون رهیدیم ز هستی تو مکش باز به هشتم (ک/ ۱۶۸۱۵)

علت سکوت آن است که در وحدت، اساساً خدا و نفس «بی من و تو» واحدند و از این‌رو سخن گفتن محملی ندارد:

ما همه چون یکیم بی من و تو      پس خمش باش این سخن با کیست؟ (دیوان غزلیات/ ۴۹۸)

مولوی در موضعی از مثنوی به برخی دلایل اخلاقی - روانی دعوت به سکوت اشاره می‌کند (کاکایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰):

۱. رابطه معکوس عقل و سخن گفتن:

مرد کم‌گوینده را فکرست زفت      قشر گفتن چون فزون شد مغز رفت (۱۱۷۷/۵)

۲. خاموشی و نجات:

خמוש کن خبر من صُمت بجا بشنو      اگر رقیب سخن جوی ما روا دارد (ک/ ۹۸۲۴)

۳. سکوت و جمعیت خاطر:

ناطقه را بند کن و جمع باش      گر نه ضمیر تو پریشان شود (ک/ ۱۰۶۲۰)

۴. سکوت و رازپوشی:

من ز شیری نی نشستم روترش      من ز بسیاری گفتارم خموش (۱/ ۱۷۶۰)

۵. خاموشی و پرهیز از کبر:

گفت زبان کبر آورد کبرت نیازت را خورد شو تو ز کبر خود جدا در کبریا آویخته (ک/۲۴۱۶۶)

مردان کامل **مثنوی**، سکوت را بر سخن ترجیح می‌دهند؛ مگر آنکه کلامشان راهگشا و لازم باشد:

ما چون واقف گشته‌ایم از چند و چون مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند (۳/۲۶۲۶)

انسان کامل نباید حرفی را بر زبان براند و می‌بایست ضرورت سخن را رعایت نماید و در پنهان داشتن سر و راز

بندگان خدا بکوشد:

صبر و خاموشی جذوب رحمت است وین نشان دادن نشان علت است (۳/۲۷۲۵)

## ۲-۱-۲. ریاضت

ریاضت در لغت به معنای رام کردن و پرورش ستوران است. «مجاهده، وارد کردن نفس است در کارهای سخت و شاق بدنی و مخالفت هوا و هوس به‌طور دائم و همیشگی» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۵۱).

در میانی اصول اخلاقی مولانا، ریاضت یکی از راه‌های تأدیب نفس است؛ زیرا که نفسِ سوفسطایی است و استدلال و برهان نمی‌فهمد و در برابر هیچ کرامت و معجزه‌ای سر تسلیم فرود نمی‌آورد؛ پس زدن و ریاضت، چاره‌اوست:

نفس سوفسطایی آمد می‌زنش کش زدن سازد، نه حجت گفتنش (۲/۳۵۰۰)

بنابراین باید نفس را در سختی‌ها و آتش ریاضت گذاشت و با ریاضت جوع، در پی درمان و ادبش بود:

بی‌تف آتش نگردهد نفس خوب تا نشد آهن چو اخگر هین مکوب (۴/۳۶۲۶)

لذا تا به‌واسطه ریاضت، نفس امّاره ذبح نشود، قلب زنده نمی‌گردد. بنابراین، مولوی در برنامه‌های اخلاقی‌اش به ترک و دوری از لذایل، چون شکم‌بارگی، شهوت‌طلبی و پرگویی، و نیز به خلوت‌نشینی و عزلت دستور می‌دهد و با رویکرد عرفانی می‌گوید که کام گرفتن و توجه به لذات حیوانی سبب بسته شدن چشم باطنی و عدم درک حقایق معنوی است:

چشم‌بند این جهان خلق و دهان این دهان بر بند تا بینی عیان (۲/۱۱)

پس از پلایش دل از اوصاف نفسانی، نخستین چیزی که درمی‌یابی، ذات پاک و صاف خودت است:

همچو آهن، ز آهنی بی‌رنگ شو در ریاضت، آینه بی‌رنگ شو



خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود (۳۴۶۱/۱-۶۲)

سالکین الی الله با ریاضت جسم و پالایش روح، عاشقانه در تسبیح حق شتاب می‌کنند. انسان تا از پلیدی پاک نشود، نمی‌تواند تسبیح حق گوید؛ پس، از اغیار پاک می‌شود و عشق - که فصل ممیّز انسان است - ظهور می‌کند:

دزه‌دزه عاشقان آن کمال می‌شتابد در علو همچون نهان (۳۸۵۸/۵)

مولوی معتقد است انسانی که در تهذیب نفس و ریاضت آن کوشش کند، عشق فطری نهفته در وجودش - که به خداوند تمایل دارد - کم‌کم آشکار می‌شود. تأکید مولوی بر عشق همه موجودات، به‌ویژه عشق فطری و جبلی در انسان، تأثیر زیادی بر گزاره‌های اخلاقی می‌گذارد. او از بین تمام راه‌های تهذیب نفس، عشق را توصیه می‌کند؛ زیرا عشق نخوت و ناموس را که اساس ردایل است، از بین می‌برد و انسانی که از نفسانیت رها شده است، به یکباره به صفات الهی آراسته می‌گردد.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد (۱۸/۱)

در حقیقت، تخریب ردایل فقط در پرتو آتش عشق صورت‌پذیر است؛ که برای ادراک آتش عشق باید به نیستی یا بی‌هستی نائل شد:

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد (۱۰۹/۱)

عشق و دوری از اصل خویش سبب حرکت و تلاش می‌شود، انسان باید برای رسیدن به آن، رنج سفر را تحمل کند؛ زیرا مسافری است که در سیر نزولی منازل را پشت سر می‌گذارد و در سیر استکمالی و صعودی منازل را طی می‌کند تا به عالم وحدت (وصال معشوق) برسد. بنابراین می‌توان گفت: «که اینها به سبب انتقال از اعلی مرتبه حقیقت وجود به ادنی مرتبه نالان‌اند» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۲۰). با ویرانی کالبد، یعنی ترک هواهای نفسانی و حظوظ جسمانی، صحت حس دینی و عرفانی - که همان عشق و محبت الهی است - آشکار می‌گردد:

صحت این حس ز معموری تن صحت آن حس ز ویرانی بدن

### ۳-۲-۱. ساده زیستن و فقر

فقر در نظر مولوی همانند سایر عرفا، به معنای نداری و عدم برخورداری است که در دو مرحله قابل طرح است: ابتدا بی‌بهره ماندن از امور دنیوی تا ترک دنیا، و نهایتاً دست شستن از وجود و فانی شدن در خداوند؛ به‌گونه‌ای که حتی اراده‌ای هم برای سالک باقی نماند. بنابراین فقیر کسی است که گرد و غبار عالم امکان بر دل او نشیند و مرحله نهایی آن عبارت است از: فقدان میل و آویزش به هرگونه غنا و ثروت و رهایی از تمام تعلقات دنیوی (زمانی،

۱۳۸۳، ص ۵۸۳). از نگاه مولوی، فقر موجب آشکار شدن کمالات باطنی انسان است و مال و دارایی مانند حجابی است که مانع شکوفایی ضمیر آدمی می‌گردد:

مال و زر سر را بود همچون کلاه      کل بود او کز کلاه سازد پناه (۲۳۴۳/۱)

هدف نهایی فقر از نگاه مولانا برخورداری از نور ذوالجلال است:

صبر کن با فقر و بگذار این مال      زانکه که در فقر است نور ذوالجلال (۲۷۷۳/۱)

#### ۴-۱-۲. پرهیز از طمع

در مثنوی، بیش از هر صفت اخلاقی دیگر، به حرص و طمع پرداخته شده است. مولوی انسانی را که دل در گرو قوت گذرای این جهانی دارد، به جنینی تشبیه می‌کند که خون، چنان گوش و چشم او را پر کرده که از دیدن جهان خارج محروم شده است:

گوش را بندد طمع از استماع      چشم را بندد غرض از اطلاع

همچنانک آن جنین را طمع خون      کان غذای اوست در اوطان دون (۶۶/۳-۶۷)

مولوی با مهار این صفت زشت، قناعت را برای خود برمی‌گزیند؛ زیرا زیاده‌خواهی مانع بریدن تعلقات و رسیدن به عالم فنا و بقا می‌گردد و بصیرت معنوی را از انسان می‌گیرد و راه حقایق را بر او می‌بندد و موجب غم و اندوه می‌گردد:

آدمی را عجز و فخر آمد امان      از بالای نفس پر حرص و غمان (۵۶۲/۳)

#### ۵-۱-۲. دوری از تظاهر و ریا

مولوی تزویر و ریای اهل سالوس را به صاعقه تشبیه می‌کند؛ زیرا صاعقه تند است و خاطف، و وفای آن نیز زودگذر است و قابل اعتماد نیست و هیچ کس نمی‌تواند به اعتماد نور صاعقه راهی ببیماید:

زرق چو برق است و اندر نور آن      راه نتوانند دید آن ره‌روان

#### ۶-۱-۲. پرهیز از تکبر

مولانا در جای جای مثنوی و دیگر آثار خود انسان را از نزدیکی به غرور و گرفتار آمدن به آن آگاه می‌کند و می‌فرماید:

این تکبر زهر قاتل دان که هست      از می پر زهر شد آن گیج مست (۲۷۴۷/۴)

او همچنین درمان خودبزرگ‌بینی و غرور را در تواضع می‌داند و چنین می‌گوید:

آب از بالا به پستی در رود      آنگه از پستی به بالا در رود  
از تواضع چون ز گردون شد به زیر      گشت جزو آدمی حی دلیر (۴۵۶/۳)

## ۷-۱-۲. ترک آرزو

مولوی پیروی از نفس و آرزوهای طولانی را موجب دوری و انحراف از حق و تباه شدن زندگی می‌داند:

با هوی و آرزو کم باش دوست      چون یضک عن سیبل الله اوست (۲۹۵۵/۱)  
از نگاه وی، رهایی از چنبره غم و اندوه، در گرو دوری گزیدن از هوا و آرزوهاست.  
این همه غم که اندر سینه هاست      از بخار و گرد بود و باد ماست (۲۳۹۷/۱)

## ۲-۲. دیدگاه لائوتسه

دائو، راه رسیدن به حقیقت نهایی است؛ متعالی و به‌دور از دسترس حواس است؛ سرچشمه هستی است و تنها از راه شهود و بصیرت عرفانی می‌توان آن را یافت (اسمیت، ۱۹۶۵، ص ۱۹۹). از نگاه لائوتسه، دائو به معنای راه اخلاق برای انسان است که بشر ملزم به تبعیت و پیروی از آن می‌باشد و شیوه عمل است که از طریق آسمان به پیروان آن امر می‌شود (هستینگز، ۱۹۵۸، ص ۱۹۶). دائو راهی است که از طریق ریاضت نفس و ارتباط با طبیعت به پیوندی عارفانه با نیروی ازلی منتهی خواهد گشت و برای رسیدن به آرامش و ایجاد هماهنگی و تعادل در زندگی می‌بایست از رفتارهای افراطی و آزمندانه پرهیز کرد.

در دیدگاه لائوتسه، وجود انسان از دو جنبه ترکیب شده است. جنبه مادی یا انسانی همان شخصیت یا خود است که از تصور و خیال شکل یافته و آغشته به ترس و خشم و در بند سود و زیان و شکست و پیروزی و بزرگی و حقارت است. لائوتسه عنصر روحانی انسان را آسمانی و عنصر مادی او را زمینی می‌داند. «او جسم را مانعی برای آزادی انسان دانسته و معتقد است وقتی انسان از حالت جسمانی خلاص گردد، دیگر هیچ مصیبتی وجود نخواهد داشت» (لیگ، ۱۹۱۹، ص ۱۲). جنبه وجودی انسان مانع ورود او به حریم دائو است و باید محو شود تا جنبه آسمانی مالک مطلق وجود گردد. محو گشتن جنبه انسانی به خلسه و نشئه‌ای منجر می‌شود که در نهایت به وحدت با دائو می‌انجامد. «لائوتسه شناخت نفس را بیداری و غلبه بر آن را توانایی می‌داند» (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۳۳) و با عنایت به این موضوع، شهود دائو برای انسان ممکن می‌گردد. از نگاه لائوتسه، تحقق این هدف از طریق سیر و سلوک و بستن همه نوافذ و درها، به معنای متوقف ساختن عمل همه اعضای ادراک حسی در درجه اول و آن‌گاه تهذیب

ضمیر از خواهش‌های جسمی و بدنی است؛ لذا «انسان مقدس تمرکز خود را بر باطن قرار می‌دهد؛ یعنی می‌کوشد تا مرکز درون وجود خود را متحول سازد» (دائودجینگ/۷) و «برای تطهیر درون باید تن را رها کرد» (دائودجینگ/۱۳).

«تهذیب ضمیر»، محور مرکزی تحول انسان از یک انسان عادی به انسان فرزانه را شکل می‌دهد. «تهذیب ضمیر» دقیقاً به معنای از میان برداشتن عادت تعظیم ضمیر و دور انداختن نفس از سوی انسان است. این اولین گام در جهت تبدیل یافتن به انسان والا است. «روزه گرفتن از ضمیر» به مفهوم «تهذیب و تهی کردن ضمیر» است. در نتیجه، انسان کاملاً بی‌نفس می‌شود و آن‌گاه با ده هزار چیز (کائنات) یکی می‌گردد و در معرض تبدیل قرار می‌گیرد و توازنی کامل و تام در اینجا میان باطن و ظاهر او تحقق می‌یابد و دیگر تفاوتی میان آنها نیست. در آخرین مرحله، انسان با راز رازها و سرّ‌الاسرار که غایی‌ترین حالت متافیزیکی حق است و حق در آن هنوز به قلمرو و تبدیل جهانی پایین نیامده، یکی است (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۳۶۷). این روند سلوکی، طی سه مرحله انجام می‌پذیرد:

۱. دنیا را خارج از ضمیر گذاشتن به معنای فراموش کردن دنیا؛

۲. نهادن اشیا در خارج از ضمیر؛

۳. فراموش کردن حیات از سوی انسان، که جهان به صورت باطنی و ظاهری از ضمیر او غایب شود.

این مرحله بلافاصله مرحله‌ای دیگر را در پس خود دارد که ظهور ناگهانی فجر اشراق است. پس از آنکه او حیات را در خارج از ضمیر خود نهاد، چشم باطن او گشوده می‌شود و درست همان‌گونه که اولین نور فجر تاریکی شب را می‌شکافد، انسان در این مرحله تنها مشاهده‌گر آرام چیزهاست. به‌طور خلاصه، او در ورای خوب و بد و درست و غلط قرار دارد. در این سیر و سلوک و مسیر عرفانی مبتنی بر کشف و شهود، انسان مقدس یا «سنگ ژن» با رعایت «وو - وی» قرار دارد که به عالی‌ترین مرتبه شهود حق نائل می‌شود؛ تا حدی که با آن کاملاً وحدت می‌یابد. این وحدت وجود نزد *لائوتسه* به «تی ین چون Tien-Chun» معروف است که به معنای مساوی و برابر کردن ملکوتی است. بر همین اساس، «انسان مقدس تجسم انسانی حق است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۳۶۲)؛ لذا انسان کامل می‌گوید: «من در عدم انجام باقی می‌مانم و مردم به لحاظ اخلاقی، خود متبذل می‌شوند. من از سکینه، آرامش و سکون متمتع می‌شوم و مردم خود صالح می‌شوند. من از بند علایق رها می‌مانم و مردم خود مانند چوب پرداخت‌نشده می‌گردند» (دائودجینگ/۶۲).

۱-۲-۲. سکوت

از دیدگاه *لائوتسه*، کسی که از آیین دائو پیروی می‌کند، با دوری از سخنان و ظواهر مادی و کنار گذاشتن عقل و اصرار بر سکوت، سعی در مکاشفه قلبی برای رسیدن به اصل دائو دارد. او انسان آرمانی را نیز کسی می‌داند که به آغوش سادگی و سکوت پناه برد. او می‌گوید: «سکوت آغاز خرد است. خردمند حتی از دائو یا خرد سخن نمی‌گوید؛

زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان خرد را با الفاظ ابلاغ کرد. کسی که راه را می‌شناسد، درباره آن دم نمی‌زند؛ کسی که درباره آن زبان می‌گشاید، آن را نمی‌شناسد؛ او که آن را می‌شناسد، دهان خود را فرو می‌بندد و سوراخ‌های بینی را جمع می‌کند» (دائودجینگ / ۱۱). از نگاه جوانگ‌زه، بزرگ‌ترین مفسر اندیشه‌های لائوتسه، خردمند کسی است که سکون و سکوت جنگل‌ها را بجوید. در سخن کوتاه باشد؛ زیرا سخن بیش از آنچه راهبر است، گمراه می‌کند؛ و دائو یعنی راه و ذات طبیعت را هرگز نمی‌توان به لفظ درآورد یا صورت ذهنی بخشید.

یکی از دلایل دعوت لائوتسه به سکوت، هماهنگی انسان با نیستی و تهی بودن دائوتسه است. «همه چیز در دنیا از هستی پدید آمده است؛ هستی اما خود از نیستی سرچشمه گرفته است» (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۴۰). دائو چون برگرفته از نیستی بوده و به‌عنوان عنصر ابتدایی حیات نیستی و سادگی است، در ذات خود به هیچ شکل و حدودی در نمی‌آید؛ بنابراین با الگو گرفتن از دائو، «اخلاقیات سمت و سوی نفی و نیستی به خود می‌گیرند و مفاهیمی همچون عمل و کمال و فضیلت، به مفاهیمی همچون نادان، بی‌عملی، کودک‌واره زیستن و عدم فضیلت منقلب خواهند شد» (لیو، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴). دائو با بی‌نامی و بی‌شکلی خود نمایانگر تهی بودن، اخلاص، سکوت، انزوا و زلالیت است.

از منظر لائوتسه، ارتباط مفهوم سلبی اخلاق عرفانی با تهی بودن (p, u) دائو، در کف نفس و پرهیز نهفته است. خلأ یا تهی و خالی بودن از تمنیات با آزادی از تمنیات درونی متناظر است. رعایت اصل وو - وی نیز در زندگی بیرونی لازم است. حکیم فرزانه با دوری و غلبه بر خواسته‌ها و تمایلات نفسانی خود، به حالت کودکانه از صداقت طبع، نازکی و مهربانی یا معصومیت می‌رسد؛ لذا: «دائو مثل دمۀ آهنگران است؛ خالی است؛ با این وجود، بی‌نهایت تواناست» (دائودجینگ / ۵). پس اگر کسی می‌خواست مانند دائو شود، باید ساکت بماند و از مسائل دنیایی دوری کند و خود را از هر خواست شخصی خالی سازد.

## ۲-۲-۲. ریاضت

ریاضت، تهذیب نفس و روح برای رسیدن به کمال حقیقی و نیز نوعی آمادگی برای سلوک معنوی است. ریاضت‌طلبی نوعی سبک زندگی بر مبنای پرهیز از لذایذ برای تزکیه و تطهیر نفس است. لائوتسه شهوات را عامل تحلیل رفتن زندگی و درعین حال به معنای از دست دادن جان می‌داند. بنابراین، اصل «وو - وی» می‌آموزد که با دوری از هیجان و حفظ اعتدال در زمینه خواسته‌های درونی و پرهیز از دخالت در جریان حوادث، امکان توسعه شخصیت واقعی هر موجودی به خود او واگذاشته می‌شود. «پس فرزانه مردمان را به واهستن دل‌ها و سفت نگاه داشتن شکم‌هاشان هدایت می‌کند و نیز با کاستن از خواسته‌هایشان و هشتن تن‌هاشان به نیرو گرفتن» (دائودجینگ / ۳). از نگاه لائوتسه، پی بردن به راز دائو، در گرو گذشتن از خواسته‌هاست. «در بند خواسته‌ها فقط جلوه‌هایش را می‌بیند؛ در حالی که راز و جلوه‌ها از یک خاستگاه نشئت می‌گیرند» (دائودجینگ / ۱).

دائو دل بستن به نعمت‌ها را جایز نمی‌داند و فرزانه در نهایت سادگی و پیراستگی به سر می‌برد. لائوتسه می‌گوید: «چسبیدن به چیزها و به آن غرّه بودن، همان مایهٔ خوب نیست؛ زیرا آدمی اگر بر کرانهٔ پا بفشرد، آن کرانه دیری نخواهد پایید؛ از خانهٔ انباشته از زر و سیم هرگز حراست نمی‌کند؛ چون او توانگر و عالی‌جاه باشد؛ به خود غرّه باشد؛ شومی به خود فرمای‌خواند» (دائودجینگ/۹). «لائوتسه بر ژنده‌پوشی نیز تأکید می‌کند؛ زیرا از این طریق بسیاری از فضایل به‌دست خواهد آمد» (یولان، ۱۹۶۶، ص ۱۰۰). لذا دارایی و ثروت را باید بخشید و به دنبال زندگی ساده بود؛ زیرا چنین روشی در زندگی به دائو نزدیک‌تر است.

از نگاه لائوتسه، مال‌اندوزی و حرص بلاهتی بزرگ است؛ پس قناعت، خود از پیش توانگری است. لائوتسه می‌گوید: «مصیبتی بالاتر از آن نیست که شخص به آنچه دارد قناعت نکند و گناهی هم بالاتر از آن نیست که شخص آرزوی مال‌اندوزی داشته باشد» (دائودجینگ/۴۶).

لائوتسه راه رسیدن به قناعت را پیروی از اصل «وو - وی» معرفی می‌کند. تعلیم لائوتسه اندیشهٔ بی‌اندیشگی را دنبال می‌کند. رسیدن به بی‌عملی یا بی‌اندیشگی سلب هرگونه آرزو یا هوس و خواهش را در پی دارد که همان بی‌قصدی یا نخواستن است و به قناعت می‌انجامد (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱۶).

لائوتسه بر دوری از تظاهر و خودنمایی تأکید می‌کند و می‌گوید: «نه بالا بردن پاشنه، ایستادن است؛ نه گام‌های بلند برداشتن، راه رفتن؛ نه خودنمایی درخشیدن است و نه پا فشردن به محق بودن، متمایز بودن است؛ نه دعوی نامداری است و نه به خود بالیدن، نیکوتر بودن است» (دائودجینگ/۲۴). بلند کردن پاشنه و برداشتن گام‌های بلند، نشانهٔ خودنمایی است. کسی که بر روی نوک پنجه راه می‌رود، مدت زیادی نمی‌تواند پا برجا بماند؛ آن کسی که با پای گشاده و گام‌های بلند برمی‌دارد، نمی‌تواند راه برود؛ متعصب نمی‌تواند روشن شود؛ خودنما نمی‌تواند ممتاز شود؛ خودستا را دیگران اعتباری قائل نیستند؛ به‌خود غرّه دیری نخواهد توانست ایمنی و آوازه‌اش را حفظ کند (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۶). کسی که به دائو رسیده است، هرگز چنین خصال خودپرستانه‌ای از خود نشان نمی‌دهد. بلاکسی، از مفسران *دائودجینگ*، می‌گوید: پرهیز از ایستادن بر روی نوک پنجه، یعنی دوری از جاه‌طلبی، منافع خاص، خودنمایی، لاف‌وگراف و جباریت و غرورست.

۶-۲-۲. پرهیز از تکبر

در دائوتیسیم، از کبر و غرور، بسیار نهی شده و بر فروتنی و خضوع بسیار تأکید شده است. دفتر ۷۸/دائودجینگ بر تعلیم فروتنی و خاکساری متمرکز گردیده است. لائوتسه می‌گوید: «آب، نرم‌ترین و ملایم‌ترین در عالم است؛ با این همه، از هر چیزی نیکوتر می‌تواند بر سخت و سفت غالب آید». مفسران *دائودجینگ* نرمی و ملایمت را به فرایند وو - وی یا بی‌کنشی مرتبط می‌دانند: «فرزانه باید سر خم کند تا غلبه یابد؛ باید خود را کوچک کند تا بزرگ شود؛ باید پیش از برکشیدن فرو افکنده شود؛ باید چون ماهی در ته آب باقی بماند» (دائودجینگ/۳۶). بنابراین، بزرگ‌ترین تعالی آن است که انسان مانند آب به همه چیز نفع رساند و دست آخر نیز پایین‌ترین مکان‌ها را که همه از آن بدشان می‌آید، اشغال کند.

۷-۲-۲. ترک آرزو

لائوتسه معتقد است که انسان هر چه بیشتر به دائو عمل کند، بیشتر از آرزوها و اندیشه‌هایش کاسته خواهد شد. «رستن از آرزو، آرزوی فرزانه است» (دائودجینگ/۶۳). او می‌نویسد: «کنده ناتراشیده، رمز حالت آغازین (فطری) انسان است، پیش از آنکه دستاویزهای ساختگی در او آرزویی پدید آورده باشد. لذا توصیه می‌کند که برای دستیابی به بالاترین سطح کمال، که همان هماهنگی با دائوست، علاوه بر سکوت مطلق، باید از امیال و آرزوها نیز دست کشید؛ زیرا دائو به‌عنوان نیروی ناشناخته عالم، بدون آرزو و میل و اندیشه است» (هرلی، ۱۹۸۳، ص ۳۱۲). فرزانه با اصل وو - وی - که دائو عرضه می‌دارد - می‌گوید: «من اگر دامن از آرزو فروچیده، آرام بمانم، در آرامش خواهم بود» (دائودجینگ/۳۷).

### ۳. مقایسه و ارزیابی

درباره اخلاق عرفانی سلبی و مؤلفه‌های آن، میان دیدگاه مولوی و لائوتسه مشابهت‌هایی وجود دارد. آغاز سلوک اخلاقی و عرفانی از نگاه هر دو، «سکوت و نیستی و ریاضت و تهذیب نفس (ضمیر)» از راه دل و درون است. از نگاه مولانا منشأ شرور و رذایل اخلاقی، نفس است. لائوتسه نیز «شناخت نفس را بیداری و غلبه بر آن را توانایی و فضیلتی بزرگ می‌داند» (لائوتسه، ۱۳۹۱، ص ۳۳۳). غایت اخلاق عرفانی نیز رسیدن به «فنا» است. به عقیده مولوی فنای از نفسانیت، مقدمه بقای به معشوق و مختص به «ولی» و انسان کامل است که با وحدت با حق، به خلق و اوصاف الهی متخلق می‌گردد. انسان کامل لائوتسه (شگ ژن) نیز با پیروی از وو - وی و تهذیب ضمیر، به شهود دائو نایل می‌شود و با وحدت با او به اخلاق دائو آراسته می‌گردد. علی‌رغم همانندی‌های ظاهری، مبانی اخلاقی مولوی به دلیل آنکه برگرفته از مفاهیم اصیل شریعت و تأثیر عشق و عقل بر گزاره‌های اخلاقی و گستردگی معارف اخلاقی است، بر اندیشه‌های لائوتسه برتری دارد:

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد (۱۸/۱)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

رسیدن به بی‌عملی «وو - وی» سلب هرگونه آرزو و هوس و طمع و دور شدن از رذیلت اخلاقی را در پی دارد که همان بی‌قصدی و نخواستن است (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱۶)؛ اما تأکید فراوان بر وو - وی موجب عدم فعالیت و سکون شده و نوعی روحیه تسلیم در برابر دنیا و مظاهر آن را به وجود آورده است. بنابراین، اگرچه اخلاق با عزت نفس و فقر و عزلت و درویشی و بی‌توجهی به ظواهر و شئونات دنیوی همراه است، اما چون فاقد روحیه انسان‌دوستی است، با نوعی بدبینی به جامعه، به فردگرایی و ترک جامعه و مردم‌گریزی منجر شده است.

مؤلفه‌های مشترک اخلاق سلبی	مولوی	لائوتسه
سکوت	۱. لزوم سکوت جهت حفظ وحدت با حق تعالی؛ ۲. اشاره به دلایل و علل اخلاقی - روانی دعوت به سکوت؛ ۳. پنهان داشتن سر و راز بندگان	۱. لزوم سکوت جهت همنوایی و هماهنگی انسان با نیستی و تهی بود داتو؛ ۲. رابطه سکوت و نیستی با کف نفس و پرهیز.
ریاضت	۱. راه تأدیب نفس اماره؛ ۲. پاک‌سازی پلیدی‌ها و دوری از رذایل؛ ۳. صحت دینی و عرفانی؛ ۴. بازگشت به خود.	۱. تهذیب نفس و آمادگی برای سلوک معنوی و پرهیز از لذایذ جهت تزکیه و تطهیر نفس.
ساده‌زیستی و فقر	۱. ترک دنیا و فانی شدن در خلوند؛ ۲. رهایی از تعلقات دنیوی؛ ۳. برخورداری از نور ذوالجلال؛ ۴. آشکار شدن کمالات باطنی.	۱. سادگی و پیراستگی انسان؛ ۲. مذمت وابستگی به دنیا؛ ۳. فقر، روش داتو.
طمع	۱. عامل غم‌ها و رنج‌ها؛ ۲. مانع رسیدن به فنا و بقا؛ ۳. از بین رفتن بصیرت معنوی؛ ۴. قناعت، درمان طمع.	۱. بزرگ‌ترین بلاهت و مصیبت و گناه؛ ۲. قناعت و پیروی از وو - وی (بی‌عملی)؛ درمان حرص و طمع.
دوری از ریا	تزویر و ریا قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به آن دل بست.	هیچ کدام از امور ریاکارانه انسان اعتباری ندارد و موفقیتی در آن نیست.
پرهیز از تکبر	۱. نهی از غرور؛ ۲. تواضع و فروتنی، درمان تکبر.	۱. نهی از کبر و غرور؛ ۲. تأکید بر فروتنی و ارتباط آن با فرایند وو - وی.
ترک آرزو	۱. آرزو موجب دوری و انحراف از حق و تباه شدن زندگی می‌گردد؛ ۲. هوا موجب غم و اندوه در زندگی است.	۱. ترک آرزو همان هماهنگی با داتو و فطرت آغازین انسان است؛ ۲. آرامش زیستن در بی‌آرزویی است.

### نتیجه‌گیری

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های مولوی و لائوتسه در زمینه اخلاق، بیانگر این امر است که در سیر و سلوک عرفانی، توجه به اخلاق امری ضروری است؛ زیرا اخلاق و عرفان با یکدیگر ارتباط نزدیکی دارند. نکته قابل توجه این است



که توصیه‌ها و تجربیات عرفانی این دو عارف، به یکدیگر نزدیک است. البته دریای معارف اخلاقی و عرفانی مولوی بسیار عمیق‌تر و مبسوط‌تر از آن است که در این مقال اندک بررسی شود؛ از این رو تنها به بررسی مؤلفه‌های مشترک بین دو عارف پرداخته شده است. نتیجه، نشان از آن دارد که هم مولوی و هم لائوتسه در مؤلفه‌های اخلاقی خود، به معانی عرفانی نیز نظر داشته‌اند. در زمینه مؤلفه‌های دوری از تظاهر و ریا و ترک آرزو، کم و بیش به هم نزدیک‌اند. در مؤلفه‌های سکوت، ساده‌زیستی و پرهیز از حرص و طمع، توجه مولوی عمیق‌تر و مبسوط‌تر است. مولوی به ضرورت ریاضت و نقش آن در بروز عشق جبلی در انسان‌ها تأکید کرده است که سبب حرکت در انسان می‌گردد؛ اما عنصر عشق در ریاضت لائوتسه مشاهده نمی‌گردد. همچنین در پرهیز از تکبر، هر دو عارف تواضع و فروتنی را به آب و ملایمت و نرمی آن تشبیه کرده‌اند.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل، رساله اصطلاحات و صوفیه*، بیروت، المحجة البيضاء.
- ابن مسکویه، ابوعلی، بی‌تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، با مقدمه شیخ حسن تمیم قاضی شرعی، بیروت، دار مکتب الحیات.
- ایزنسو، توشهیکو، ۱۳۹۲، *صوفیسم و دانوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
- پاشایی، عین‌الله، ۱۳۹۴، *دائو راهی برای تفکر*، تهران، نشر چشمه.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۶، *جستجو در تصوف*، تهران، امیر کبیر.
- زمانی، کریم، ۱۳۸۳، *میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی)*، ج ۲، تهران، نشر نی.
- شیمیل، آنه ماری، ۱۳۸۶، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صفوی، سیدسلیمان، ۱۳۸۶، «ساختار کلی دفتر سوم مثنوی»، *آینه میراث*، ش ۳۸، ص ۱۵۶-۱۸۰.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۹، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- غزالی، امام محمد، ۱۳۹۶، *کیمیای سعادت*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نگاه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۸، *دیوان کبیر غزلیات شمس تبریزی*، تهران، امیر کبیر.
- قانع، مهناز، ۱۳۸۸، *اخلاق در نگاه مولوی، چیستی و هستی*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- قنبری، بخشعلی، ۱۳۸۸، «اخلاق عرفانی سلبی ترزا و مولوی»، *نیمسال تخصصی پژوهشنامه ادیان*، ش ۶ ص ۸۱-۱۰۱.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۱، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، گردآورنده احمد رنجبر، تهران، امیر کبیر.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۸، «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۸۸ ص ۱۲۹-۱۵۰.
- لاوتسه، ۱۳۹۱، *دانودجینگ*، ترجمه سودابه فضل‌ی، قم، ادیان.
- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۱، *مکتوبات*، توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
- نیکلسون، رینولد الین، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمه حسن لاهوتی، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی، ۱۳۷۶، *کشف‌المحجوب*، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.

Farzeen BALdrin, 1987, " Taoism: an overview", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Mircea Eliade, New York, vol.14, P.288-306.

Fung- yu- lan, 1966, *a short history of Chinese philosophy*, new York, mac Millan.

Hastings James, 1958, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed., Esinburgh, vol.12. P.1963.

Herrlee, G., 1983, " On the opening words of the liehtzu", *Journal of chinese philosophy*, 10, P.299-329.

Legge. J& D Russel, 1979, *Chung tzu and freeman*, university of Hawaii press. 29 (1), P.11-20.

Liu, Jeelo, 2006, *an introduction to Chinees philosophy from ancient philosophy to chinese Buddhism*, usa & uk: black well.

Smith, Huston, 1965, *The religions of man*, Harper and Row, London, p.198.

Watson, B, 2013, *the complete Worksof Chuang Tzu New York*, Columbia university press.

## کمال نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن

Ismailalikhani@gmail.com

اسماعیل علی‌خانی / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱

### چکیده

از موضوعات مهم در همه ادیان و مکاتب، کمال و سعادت نهایی انسان و رهاورد آن است. در مسیحیت نیز - که یکی از ادیان آسمانی است - موضوع کمال نهایی انسان مطرح است. در ادیان الهی، کمال انسان نزدیک شدن به خداوند و اتحاد با اوست. این نوشتار به کمال نهایی یک مؤمن مسیحی و رهاوردهای این کمال، از منظر کتاب مقدس و مفسران آن، به‌ویژه الهیات رسمی کلیسا، پرداخته است. در مسیحیت، کمال و سعادت انسان - که «اتحاد با خدا و مسیح» است - بیشتر اعطایی و به‌واسطه فیض خدا و فدیة مسیح است تا توسط خود شخص و اعمال او. برخی از رهاوردهای دنیوی و اخروی کمال نهایی مسیحی، امور ذیل هستند: نورانیت؛ جانشینی مسیح و ولایت بر امور؛ دریافت روح‌القدس؛ و رؤیت سعیده. آگاهی از دستاوردهای سالکان طریق الی الله در مسیحیت، و بدین ترتیب آشنایی با دیگر ادیان الهی، ورود به گفت‌وگوی ادیان، و نزدیک ساختن ادیان الهی در برابر جبهه الحاد، مدّ نظر این نوشتار بوده است. این پژوهش با رویکرد بیشتر الهیاتی، نه عرفانی، به بررسی کمال نهایی در مسیحیت و رهاوردهای آن پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** تقرب به خدا، اتحاد با خدا، اتحاد با مسیح، جانشینی مسیح، رؤیت سعیده.

از مباحث مهم در همه ادیان و مکاتب، موضوع سعادت و کمال نهایی انسان است. همه ادیان و مکاتب، با مصادیقی متفاوت، هدف و مطلوبی نهایی برای انسان لحاظ می‌کنند. در نظام اخلاقی و معنوی مسیحیت، آن مطلوب نهایی، نیل به مقام قرب به خدا و هم‌نشینی در جوار حضرت حق و اتحاد با خدا و مسیح است.

به بیان دیگر، آنچه درباره رابطه ویژه میان انسان و خدا با درجات متفاوت مطرح است، همان چیزی است که از آن به «قرب به خدا» تعبیر می‌شود (دوپیر، ۲۰۰۴، ص ۴). این قرب دارای درجات متفاوت است و بالاترین حد آن، لقای حق است؛ یعنی عروج به سوی خداوند یا تجلی حق بر خلق، که اوج آن را در معراج رسول‌الله ﷺ در اسلام، و ظهور خدا در عیسی ﷺ در مسیحیت، و درجاتی از آن را در مکاشفات اولیاءالله می‌بینیم (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

مطابق الهیات رسمی کلیسا، خداوند آدم را بر صورت خود و شبیه خود (پیدایش، ۱: ۲۷) و فرزند خود آفرید. در عهد جدید، «آدم» نیز به «ابن‌الله» متصف شده است؛ در بیان نسب حضرت عیسی ﷺ هنگامی که به آدم منتهی می‌شود، به دنبال آن، واژه «ابن‌الله» می‌آید (لوقا، ۳: ۳۸) (چاپمن، ۲۰۰۰، ص ۸۵۳)؛ اما آدم با گناه نخستین، از خالقش دور و بیگانه شد. او دعوت شده است تا با بازگشت مجدد، مقدس شود (رومیان، ۱: ۷). او باید بیاموزد که دوباره به جانب خداوند گام بردارد و تصویر الهی را با تمام شکوه و جلالش، در روحش بازگرداند. انسان فقط هنگامی انسان است که مانند خدا شود و با خدا در دوستی و محبت سلوک کند (موورر، ۱۹۶۵، ص ۱۴۰).

ما در این نوشتار درصددیم تا با تأکید بر رویکرد کتاب مقدس و ناظر به دیدگاه مفسران آن، و در رأس آنها کلیسا، کمال نهایی در مسیحیت را در دو بخش تبیین کنیم: نخست به تبیین چیستی این کمال بپردازیم و عناوین متفاوتی را که برای کمال نهایی یک مؤمن مسیحی به کار رفته است، بیان کنیم؛ و در بخش دوم، با تبیین رهاوردهای این کمال، این بحث را پیش ببریم. بنابراین، موضوع اصلی این نوشتار، بررسی چیستی کمال نهایی یک مؤمن مسیحی و رهاورد این کمال است. رویکرد این نوشتار، بیشتر الهیاتی است تا عرفانی؛ به همین دلیل، بیشتر به سخنان الهی‌دانان و نیز به متن کتاب مقدس ارجاع داده می‌شود تا سخنان عارفان و کتب آنها. آگاهی از دستاوردهای سالکان طریق الی‌الله در مسیحیت و بدین ترتیب، آشنایی با دیگر ادیان الهی، ورود به گفت‌وگوی ادیان و نزدیک ساختن ادیان الهی در برابر جبهه الحاد، از اهداف این پژوهش است.

## ۱. کمال نهایی ایمان مسیحی

در همه ادیان و مکاتب عرفانی، تعبیر متفاوتی از کمال یک مؤمن به یک آیین مطرح است؛ نظیر آنچه در الهیات و عرفان اسلامی تحت عنوان «کمال»، «فنا»، «بقا»، «وصال»، «اتحاد» و... البته با درجات متفاوت هر یک، مطرح است. در مسیحیت نیز تعبیر متفاوتی برای نیل به خداوند و اتحاد با حضرت حق یا کمال نهایی یک مؤمن مسیحی بیان شده است. برخی از این تعبیر عبارت‌اند از: «اتحاد با خدا»، «اتحاد با مسیح» و «مقدس شدن یا تقدیس». بنابراین، این تعبیر، سه بیان مختلف از یک حقیقت‌اند و چنین نیست که ترتبی بین آنان برقرار باشد.

نکته قابل توجه در اینجا این است که کمال نهایی انسان در مسیحیت، همچون سایر ادیان توحیدی، تحولی وجودی و حقیقی است و مقرب کسی است که استعدادها و نیروهای بالقوه‌اش برای ملکوتی شدن و پیوند با خدا و مسیح، بالفعل شده است.

#### ۱-۱. اتحاد با خدا و مسیح

از تعابیر مهم مطرح در مسیحیت، که بیانگر جایگاه آرمانی انسان است، از خود به‌درآمدن و «اتحاد» با خدا است. مطابق اصل وحدت عاشق و معشوق، هرگاه کسی محبوب خدا شود، خدا در او سکنی می‌گزیند و با او یکی می‌شود.

هرچند بحث «اتحاد» از همان نخست در *انجیل یوحنا* و نوشته‌های پولس مطرح بوده است، لیکن تا پیش از قرن دوازدهم در غرب، مفهوم اتحاد مقوله‌ای اساسی برای توصیف تجربه حضور خدا در حیات دنیا نبود (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸ به نقل از: مک‌گین و آیدل، ۱۹۹۶، ص ۶۱). «گریگوری کبیر (Gregory of Nyssa) بر عرفان شخصی تأکید داشت و اگرچه مفهوم «احد» فوق وجود را از سنت نوافلاطونی اخذ کرد، لیکن خدای پدر را غیرقابل ادراک می‌دانست و به بیش از نوعی ارتباط عاشقانه با پدر، از طریق عیسی قائل نبود. جان کاسین (John Cassian) سنت وحدت‌انگاران و عرفان غیرشخصی را گسترش داد. آگوستین بر سنت وحدت‌انگاری بیشتر تأکید کرد و به‌رغم سخن به میان آوردن از حضور هر سه اقنوم اب و ابن و روح‌القدس در نفس، واژه اتحاد را به‌عنوان مبنای اساسی الهیات عرفانی خود قرار می‌دهد (همان، ص ۶۱).

در قرن دوازدهم، موضوع اتحاد با خدا بیشتر مورد توجه و تجزیه و تحلیل قرار گرفت. قدیس برنارد (Saint Bernard of Clairvaux) نقطه عطفی در بحث اتحاد با خداست. وی در کتاب *در باب معرفت خدا* (Dediligendo Deo) از چهار مرحله عروج انسان به سوی خدا سخن راند و اتحاد با خدا را غایت قصوای این سفر دانست (همان، ص ۶۲).

مطابق تصویر *بوناوئتورا* (Bonaventure) بزرگ‌ترین الهی‌دان عرفانی قرن سیزدهم، که برگرفته از آگوستین است، خدا در نفس انسان حضور دارد؛ از این روست که حقایق را به انسان اشراق می‌کند (حبیب‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). خدا همواره در نفس انسان دست‌اندرکار بوده و است. بنابراین، معرفت بیشتر به‌واسطه وحی معلوم می‌شود و باعث مراحل بالاتری از حیات روحانی می‌شود و امکان وحدت و نزدیکی بیشتر نفس با خدا را فراهم می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۸).

*آکوئیناس* اتحاد با خدا را به‌واسطه فیض امکان‌پذیر دانست. او می‌گوید: «نفس مخلوق نمی‌تواند ذات خدا را ببیند، مگر آنکه خدا با فیض خود را با آن نفس متحد سازد» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۵۴).

عارفان مسیحی نیز در سیر تاریخی تعابیر خود، از بالاترین مرتبه حضور خداوند، به اتحاد با خدا (Union with God) و سرانجام به اتحاد عرفانی (mystical union) یاد کرده‌اند (دوپیر، ۲۰۰۴، ص ۴).

پیش از تبیین این تعبیر، در اینجا توجه به یک نکته بایسته است و آن اینک، در مسیحیت دو جریان متمایز و درعین حال مکمل معنوی و عبادی وجود دارد: رویکردی که مقصد و مقصودش وجود مطلق خدا و اتحاد با اوست و رویکردی که معطوف به وحی متجسد، یعنی عیسی مسیح است. همان گونه که گذشت، رویکرد اول، یعنی گروه «خداحور» (Theocentric) - که نمایندگانش کسانی همچون آگوستین و قدیسه کاترین جنوایی (Katrine of Geneva) هستند - بر این باور است که خداوند با نمادهای ناسان وار و به ویژه به مثابه نور و محبت، دریافت می شود. محور تجارب و تعبیرات عرفانی این گروه، خداست. اینان بیش از آنکه از مسیح سخن بگویند، از خدا حرف می زنند. آنها شبیه عارفان مسلمان اند. در این نگاه، عیسی راه و دروازه ورود به ساحت قدس الهی و مسیر و ولی الهی است.

پیروان رویکرد دوم، که بسیاری از عارفان پرشور مسیحی اند، با نوعی ارتباط مستقیم شخصی با خدای متجسد، عیسی مسیح زندگی باطنی خود را به پیش می برند. آنان «مسیح محورند» (Christocentric). کسانی همچون پوکس و عارفانی نظیر کاترین سینایی (Katrine of Sinai) و ریچارد رول (Richard Rolle) نماینده این رویکردند. می توان گفت برای آنان، «خدا فیض و عیسی، هر سه یکی هستند». آنان مسیح زنده شده و عروج کرده را به مثابه مراد، مصاحب و یاور جان تلقی می کنند (آندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۳۱).

البته باید توجه داشت، این گونه نیست که این دو رویکرد کاملاً از هم متمایز باشند. عارفان مسیحی در تأملات خود درباره امر جاودانه، خدای نامتناهی را به مثابه واحد و وصف ناپذیر، نور بی حد و حصر و خیر مطلق احساس و ادراک می کنند؛ چنان که می توانند با نوعی دل بستگی پرشور شخصی به خدا در حالت تجسدش، به مثابه مسیح جاودانه و محبت خدمت کنند (همان، ص ۳۳-۳۵).

به هر روی، در رویکرد دوم، با توجه به زبان وحدت انگارانه اناجیل در باب رابطه خدا و مسیح، در مسیحیت باور بر این است کسانی که به عیسی ایمان آورند و به او محبت ورزند، با خدا یکی خواهند شد یا به بیان کتاب مقدس، خدا و مسیح در آنان سکنی خواهند گزید و آنان در مرگ، قیامت، حیات و مسکن گزیدن مسیح در آسمان سهیم می شوند (مسکین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۵۵).

در الهیات مسیحی، اتحاد با مسیح بسیار مهم است؛ زیرا او پسر خدا، خود خدا و خدای متجسد است. کتاب مقدس اتحاد مؤمن با مسیح را با تمثیل های گوناگون بیان می کند؛ نظیر «اتحاد ساختمان و پایه آن» (افسیان، ۲: ۲۰-۲۲)، «اتحاد زن و شوهر» (افسیان، ۵: ۳۱؛ مکاشفه، ۱۹: ۷)، «اتحاد تاک و شاخه هایش» (یوحنا، ۱۵: ۱-۶)، «اتحاد سر و بدن» (اول قرتیان، ۶: ۱۵ و ۱۲: ۱۲) و ...

کتاب مقدس این اتحاد را در تعبیر مختلف بیان کرده است: «مؤمنان در مسیح هستند» (یوحنا، ۱: ۱۹-۲۰). «مسیح در مؤمنان است» (رومیان، ۸: ۱۰؛ غلاطیان، ۲: ۲۰)؛ «مسیح و خدا در مؤمنان ساکن هستند»

(اول یوحنا، ۱۶: ۴؛ ۱۲-۱۵؛ یوحنا، ۱۴: ۲۳)؛ «مؤمن در مسیح مشارکت دارد» و سهیم است (غلاطیان، ۳: ۲۷؛ کولسیان، ۲: ۱۳).

الهیات اصلاحی نیز بر این امر تصریح دارد که ایمان میان روح و مسیح اتحاد برقرار می‌کند؛ همان‌گونه که عروس با داماد پیوند برقرار می‌کند؛ و چنان که پولس گفته است، به‌واسطه همین سر، مسیح و روح یک جسم می‌شوند (افسیسیان ۵: ۳۱-۳۲). اگر آنها یک جسم‌اند و ازدواج نیز امری واقعی است، پس این کامل‌ترین ازدواج‌هاست (مک‌گین، ۱۹۹۳، ص ۹۹).

### ۳-۱. تقدیس

بیان دیگر تحول کمالی یک مؤمن مسیحی، «تقدیس» (Sanctification) است. «تقدیس» بیان تحولی است که برای یک مسیحی در ایمان به خدا و مسیح رخ می‌دهد (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۱۳۶). این تحول، که وصف ایمان کامل و برگزیدگی است، تنها از آن مؤمنانی است که به اتحاد با خدا رسیده‌اند. تقدیس بدان معناست که مؤمن با فیض الهی و فدیة مسیح، برای خدا جدا می‌شود؛ مسیح را به‌عنوان قدوسیت خود محسوب می‌کند؛ از فساد اخلاقی طاهر شده، پر از روح‌القدس می‌شود (اعمال، ۱: ۲۴)؛ کامل می‌گردد (افسیسیان، ۴: ۱۳)؛ شبیه به مسیح می‌شود (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۳)؛ محبوب خدا شده، وارث شکوه و جلال خدا می‌شود (افسیسیان، ۱: ۱۸)؛ و هدف نهایی مسیح را که نیل انسان‌ها به حیات ابدی آسمانی است، تحقق می‌بخشد (انس امیرکانی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۴۱۲).

به بیان دیگر، تقدیس به معنای تحول اخلاقی و معنوی، و فراخوان انسان‌ها از سوی خدا برای حیاتی با کیفیت کاملاً متفاوت (رومیان، ۱: ۷؛ اول قرتیان، ۱: ۲؛ اول تسالونیکیان، ۴: ۳-۷) و جدایی و وقف پیوسته برای بندگی خداست (مک‌پارتلن، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۷۱۲).

این کمال، کمال اخلاقی نیست؛ بلکه مقصود، ترسیم نزدیکی به خداست که بیانگر این امر است که انسان‌ها همچون پرستندگان، از طریق مأموریت مسیح کامل می‌شوند: «از آن‌رو که به یک قربانی مقدسان را کامل گردانیده است تا ابدالاباد» (عبرانیان، ۱۰: ۱۴).

در باور الهیات مسیحی، مقدس یعنی بی‌عیب و ملامت (کولسیان، ۱: ۲۲)؛ یعنی مؤمن حقیقی، که مخصوص خدا شده و همچون پسر محبوب خدا به کمال دست یافته است (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۴۱۷). چنین شخصی، از حیات کامل مسیحی برخوردار است و زندگی مسیح در او جلوه دارد (عزیز، ۱۹۸۰، ص ۳۸۲). یکی از الهی‌دانان در تعریف قدیس می‌گوید: «قدیس کسی است که تا حد ممکن به مسیح، به‌رغم صعودش به آسمان، همانند شده است. او در خدا مشارکت دارد و به میزان مشارکتش در الوهیت، از نور الهی برخوردار می‌شود (بوپرنکسیوی، ۱۹۹۹، ص ۷۴-۷۵).

قداست، که به معنای پاک‌ی فکر و عمل از هر نقص و طهارت باطن است، همچون کمالات دیگر مؤمن مسیحی، توسط فدیۀ مسیح محقق می‌شود (بارتون و مودی‌من، ۲۰۰۱، ص ۱۲۵۰)؛ انس امیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۱، ص ۱۹۰). اینجاست که خداوند انسان دارای چنین وصفی را برای کار خود به خدمت می‌گیرد. بنابراین، همه مؤمنان تا حدی از قداست برخوردارند؛ زیرا در خدمت خدا و تحت فرمان اویند؛ اما کسانی که تسلیم محض خداوندند، از مراتب بالای قداست برخوردارند (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۲۰۱).

اینکه تقدیس شامل چه چیز است، اغلب الهی‌دانان آن را شامل «تشبه به خدا» (Likeness to God)، «تحول» (Transformation)، «با شکوه شدن» (Glorification) و «رشد» (Growth) می‌دانند. به بیان دیگر، این امور را تحت عنوان تقدیس بیان می‌کنند. البته تازه شدن، تحول و تقدیس، همه بیانگر یک چیز و آن هم همانند مسیح شدن است؛ هرچند کتاب مقدس جایگاه ویژه‌ای برای تقدیس قائل است.

نکته قابل توجه درباره تقدیس این است که تقدیس کامل و نهایی در دنیا به دست نمی‌آید (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۲۱۵). این امر هنگامی تحقق می‌یابد که مؤمن مسیح را ملاقات کند (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۸)؛ هنگامی که «کامل آید» و «جزئی نیست» شود و این هنگام رجعت مسیح است، که دیگر امکان گناه وجود ندارد و مؤمنان پر از شکوه و جلال خواهند شد. البته این تقدیس، غیر از تقدیس در دنیا نیست؛ هرچند بعد آخرتی و آینده آن است (همان، ص ۶۶-۶۷).

## ۲. نجات و کمال از بیرون یا توسط خود شخص

در الهیات رسمی کلیسای کاتولیک، مراحلی برای نزدیک ساختن انسان دور شده از خدا به خدا مطرح می‌شود. مسیح برای انسان ساقط شده بر اثر گناه نخستین دو کار انجام داد: نخست اینکه با فدیۀ و صلیب، مانع فرزند خدا شدن را از سر راه انسان‌ها برداشت و آنان را از گناه نخستین و پیامدهای آن و هلاکت ابدی رهایی بخشید و آنان را عادل شمرد، با خدا آشتی داد و طبیعت نو و حیات جدید به آنان بخشید؛ تعبیری که لزوماً تقابلی با هم ندارند و بیان متفاوت از یک واقعیت‌اند و هم‌زمان نیز محقق می‌شوند. به مجموعه این امور، «نجات» (salvation) گویند که یکی از موضوعات بسیار مهم در سنت مسیحی است و مقدمه نیل به جایگاه آرمانی انسان است. نجات، آغاز فرایند کمال است که به تدریج دوام می‌یابد؛ تا هنگامی که روح القدس بر همه قوای انسان مسلط شود و او را همانند مسیح سازد (انس امیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۳۷۱).

دیگر اینکه، مسیح با تجسد در قالب انسان، با ارائه الگویی آرمانی، به‌مثابه فرزند محبوب خدا، مقتضی لازم برای فرزند خدا و نیز فرزند کامل و محبوب خدا شدن را برای انسان‌ها مهیا نمود و بدین ترتیب، مؤمنان به خود را تقدیس می‌کند؛ با خود و خدا متحد می‌سازد؛ آنان را به کمال مطلوب و جایگاه آرمانی‌شان می‌رساند و آنان به صورت «پسر خدا» متشکل می‌گردند (رومیان ۸: ۲۹)؛ تا همیشه در حضور خدا «مقدس» و بی‌عیب باشند



(افسیان ۱: ۴) و با خدای پدر و پسر «یکی» شوند؛ چنان که آنان یکی هستند (یوحنا ۱۷: ۱۲)، آن گاه «شبه خدا» و فرزندان کامل خدا خواهند شد (افسیان ۲: ۲-۳).

به بیان دیگر، کار مسیح دارای دو جنبه است: نخست اینکه خدا به مؤمنان اعتبار می‌بخشد و منزلت راستی و صداقت می‌دهد؛ دیگر اینکه به آنان قدرت می‌بخشد تا درست کارانه زندگی کنند؛ اینکه آنان مطابق تصویر پسر خدا شوند و در شکوه آینده او سهیم گردند و در خانواده الهی حضور یابند و با خانواده الهی یکی شوند (بارتون و مودی من، ۲۰۰۷، ص ۱۰۹۹): چنان که کتاب مقدس می‌گوید: «نقشه غیر قابل تغییر خدا همواره این بوده است که ما را در خانواده الهی خود به فرزندی بپذیرد؛ و برای این منظور، عیسی مسیح را فرستاد تا جانش را در راه ما فدا کند» (افسیان، ۱: ۵).

در مسیحیت، قرب تحولی وجودی و حقیقی است و مقرب کسی است که استعدادها و نیروهای بالقوه‌اش برای انسان ملکوتی شدن و پیوند با خدا و مسیح بالفعل شده است؛ هر چند این فرایند، حداقل در مسیحیت رسمی کلیسای کاتولیک، بیشتر، از بیرون است تا از ناحیه خود شخص؛ زیرا در نظام آگوستینی، چندان جایی برای اختیار انسان نیست. نجات و رستگاری، تنها به واسطه فیض الهی، بدون استحقاق بشر، تحقق می‌یابد (هیگ، ۱۹۹۷، ص ۶۱۰).

خلاصه باورهای مهم مسیحی «فیض»، «برگردگی» و «فدیه» این است که انسان‌ها خود نمی‌توانند از آلودگی گناه ذاتی نجات یابند و به کمال و تقرب به خدا دست یابند؛ بنابراین خداوند خود باید مداخله کند و به فیض رایگان خود، با فدیة مسیح، انسان‌ها را نجات بخشد و در مرحله بعد به کمال برساند. همچنین مطابق آموزه برگردگی، خداوند عده‌ای را برای نجات و کمال برمی‌گزیند. بنابراین، این نجات‌بخشی و کمال و تقدیس، بیرون از خود مؤمن قرار دارد و او فقط مهمان این سفره است.

مطابق تفسیر آگوستین و نامه‌های پولس، فیض به همگان بخشیده نمی‌شود و فقط «برگردگان» به فیض نجات دست می‌یابند (لین، ۱۳۸۰، ص ۸۷). هر چند تأثیر کار مسیح در دسترس همگان قرار دارد، ولی برای برگردگان مؤثر است (تیسن، بی تا، ص ۲۲۸-۲۲۹). در نتیجه، آنها که برگزیده نشده‌اند، نمی‌توانند کاری بکنند (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷-۱۸۸).

به بیان دیگر، مطابق الهیات پولسی، خدا خود انسان‌ها را برای خدمت به خود مهیا ساخته و فضایی خاص را فراهم کرده است تا بتوانند در آن خدمت کنند (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۰، ص ۶۴۷). خدا درخواست‌های اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند و روح خدا آنچه را که خواسته شده است، محقق می‌سازد. انسان از خود هیچ ندارد؛ حتی ایمان، هدیه خدا به انسان است (همان، ج ۹، ص ۵۲۶) و سهم انسان پذیرش این هدیه است (یوحنا، ۳: ۱۵-۱۸؛ اعمال، ۱۶: ۳۱). مردم نمی‌توانند فیض را دریاف دارند؛ تنها کاری که می‌توانند بکنند، تشکر در مقابل فیض اعطایی است

(همان، ج ۱۱، ص ۵۵). درجات یک مسیحی نیز تنها به فیض خدا وابسته است، نه به تلاش خود شخص (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۴۸). بنابراین، جایگاه آرمانی انسان در مسیحیت، اعطایی و هدیه الهی است.

### ۳. رهاورد قرب به خدا

برای یک مؤمن مسیحی، با توجه به مراتب و درجاتش، این کمال دستاوردهایی دارد که به برخی از آنها می‌پردازیم. البته توجه به این نکته بایسته است که همه آثار این کمال نهایی، برای بسیاری در دنیا مشهود نیست و بلکه برای دنیا نیست. این کمال، آثاری دارد که در ابعاد دنیوی نمی‌گنجد؛ همچون همنشینی با اولیاءالله در بهشت، جنات نعیم و... به تعبیر دقیق‌تر، اوج رهاورد کمال مؤمن، در آخرت جلوه‌گر است که ظرفیت تحقق خواسته‌های نامحدود او را دارد؛ هرچند زمینه تحقق آنها باید در دنیا مهیا شود.

#### ۱-۳. نورانی شدن

نور، یکی از واژگان کلیدی و محوری در ادیان است و نقشی مهم در تعبیر دینی ایفا می‌کند. انواع متعدد نورهای مادی و معنوی، نظیر نور خورشید و ماه، نور خدای متعال، نور ایمان و... وجود دارد. با توجه به مواجهه‌ای که ادیان توحیدی با «نور» دارند و تعبیری که درباره نور مطرح می‌کنند، می‌توان به این نکته اذعان داشت که همه مصادیق نور، حقیقی اند و الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند؛ بدون اینکه آن معانی مشروط به هیئت و صورت خاص یا مصداق محسوس یا معقول باشند.

بنابراین، با توجه به طولی بودن معنا و دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی، نه‌تنها نور بودن خداوند حقیقی است و نه استعاری، بلکه نور مؤمنان مقرب نیز حقیقی است؛ از این رو دارای اثر است و راهنمای سیر آنان به سوی خدای متعال و بهشت خواهد بود. در نقطه مقابل نیز ظلمت انسان‌های دور از خدا حقیقی است، که نمی‌توانند به سوی حق تعالی حرکت کنند.

در ادیان الهی، نفس انسانی مدام در حال تحول است و در هر آنی، شأنی جدید بر او عارض می‌شود و در اثر اکتساب به اخلاق، به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی تبدیل می‌شود.

همان‌گونه که یک شیء هر چه به منبع نور حسی نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر و روشن‌تر از اشیای دورتر است، انسان نیز هرچه به منبع نور حقیقی (خدای متعال) نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر است.

در مسیحیت با نورانی شدن انسان مقرب مواجهیم. یکی از واژگانی که در مسیحیت برای خداوند به کار می‌رود، نور است (اول یوحنا، ۱: ۵). بنابراین، هر کس به خدا نزدیک‌تر و شبیه‌تر شود، نورانی می‌شود. در الهیات مسیحی، «خدا نوری نامتناهی و درک‌ناپذیر است. پدر، پسر و روح‌القدس نورند. این سه، نوری یگانه، بسیط، سرمدی، قدیم و دارای احترام و شکوهی برابرند» (الفی‌یر، ۲۰۰۰، ص ۱۷۰-۱۷۲).

راه نیل به خداوند، در هر یک از دو شاخه کاتولیک و ارتدکس شرقی متفاوت است. کلیسای شرقی راهی را در پیش گرفت که راه خدا به عنوان نور بود. این راه در مواعظ قرن چهارم و پنجم منسوب به ماکاریوس، مرشد صحرای مصر، آشکار شد.

قدیس سیمون درباره نور و قدرت آن برای تحول انسان می گوید:

این نور بر ما می تابد، بدون غروب کردن؛ بدون تغییر و تحول و بدون شکل و صورت. این نور سخن می گوید؛ فعالیت می کند. زندگی می کند؛ حیات می بخشد و بر کسانی که بتابد، آنان را نورانی می کند. ما گواهی می دهیم که «خدا نور است» و به کسانی که رؤیت الهی عطا شده است، او را همچون نور مشاهده می کنند. کسانی که او را دیده اند، او را همچون نور درک کرده اند؛ زیرا نور شکوه و جلال خدا پیشاپیش در حرکت است و بدون نور جلوه گر شدن او محال است. کسانی که نور او را ندیده اند، او را ندیده اند؛ زیرا او نور است؛ و کسانی که این نور را دریافت نکرده اند، هنوز فیض را دریافت نکرده اند» (همان، ص ۲۴۵).

روح القدس، شهود این نور الهی را مطابق ظرفیت و شایستگی افراد در حیات کنونی، به آنان می بخشد؛ هر چند شهود کامل این نور، در آخرت تحقق می یابد (لاسکی، ۱۹۷۳، ص ۲۲۰، پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۳۳-۳۴).

از سوی دیگر، مطابق دیدگاه مسیحیت، انسان ها هنگام تولد، همگی در تاریکی به سر می برند؛ به ویژه کفار، که در تاریکی افکارشان (افسیان، ۴: ۱۸) به سر می برند. خداست که انسان ها را از تاریکی به نور خود فرامی خواند و از ظلمت خارج می کند و به ملکوت پسرش در نور وارد می سازد (کولسیان، ۱: ۱۲).

کسانی که در نور گام می نهند، می توانند به تحول وعده داده شده خداوند در ملکوت او امید داشته باشند (متی، ۱۳: ۴۳) و در آنجا با آن نور، چهره منور خدا را ببینند (مکاشفه، ۲۲: ۴). به همین دلیل است که پولس به مردمان توصیه می کند که در دستان نور قرار گیرند و در نور قدم زنند و سلاح و سپر نور بر تن کنند (رومیان، ۱۳: ۱۲؛ اول تسالونیکیان، ۵: ۴-۸) تا با خدا، که نور است، متحد شوند (اول یوحنا، ۱: ۵-۷)؛ و کسانی که همچون پسر حقیقی نور زندگی کنند، نور الهی را متجلی می سازند (متی، ۵: ۱۴-۱۶).

یک نکته قابل توجه در مسیحیت این است که با توجه به خدا بودن مسیح در این آیین، در بسیاری از تعبیرها ما با خدای متجسد نورانی مواجهیم و سالک با این نور منور می شود. بنابراین، نفسی که از زیبایی ناگفتنی جلال نور چهره مسیح کاملاً روشن شود، به اشتراک کامل در روح القدس نائل می آید و قابلیت می یابد محل عرش خدا باشد (پیترز، ۱۳۸۴، ص ۳۳۶-۳۳۷، به نقل از ماکاریوس، مواعظ ۱: ۲).

اگر موسی روی کوه سینا نماد ورود عارف به ابر ناشناختنی (Cloud of Unknowing) است، عیسی که روی کوه تabor در ایالت جلیل تغییر هیئت یافت، نیرومندترین نماد عرفان نور است. کتاب مقدس در این باره می گوید: «گفت: من نور عالم هستم. کسی که مرا متابعت کند، در ظلمت سالک نشود؛ بلکه نور حیات را یابد» (یوحنا، ۱: ۹).

بدین سان، مؤمنان به مسیح در نور او وارد می شوند و همچون پسران نور زندگی می کنند (افسیان، ۵: ۸).

این نور، نه یک نور صرفاً محسوس است و نه صرفاً یک نماد. این نور همان است که برای موسی هنگام پایین آمدن از طور سینا (خروج، ۳۴: ۲۹) پدیدار شد (همان، ص ۳۳۸، به نقل از گریگوری پالماس، مثلثات، ۲: ۳. ص ۸-۹).

### ۲-۳. جانشینی مسیح

در مسیحیت، دارندگان مراتب بالای قرب، دارای نوعی جانشینی مسیح و ولایت بر اموری نظیر کارهای خود مسیح‌اند؛ همچون هدایت دیگران و تبلیغ آیین او. همچنین از نوعی توانایی فوق‌العاده تکوینی، نظیر شفا دادن به مریض، تکلم به چند زبان و... برخوردارند. در نسخه یونانی عهد جدید، گاه واژه «اپیتروپوس» (Epitropos) به معنای «پیشکاری یا نظارت بر اموال» به کار رفته است که به مؤمنان حقیقی اختصاص دارد و از آن همه نیست (متی، ۲۰: ۸). در یکی از مثل‌های حضرت عیسی ﷺ واژه یونانی دیگر، «ایکنوس» (Oikonomos) - که به لحاظ معنا نزدیک به واژه پیشین، و به معنای خانه‌دار یا مسئول امور خانه است - در معنایی مجازی به کار رفته و حاکی از شأن معنوی رفیع برای کسی است که بتواند به آن جایگاه دست یابد. در اینجا کسی که از طرف حضرت به کار هدایت دیگران گماشته شده، به ناظر اموال مولای خود (ایکنوس) تشبیه شده است: «خداوند گفت: پس کیست آن ناظر (ایکنوس) امین و دانا، که مولای او وی را بر خدام خود گماشته باشد...؟ خوشا به حال آن غلام (دولس) (Doulos) که آفایش چون آید، او را در چنین کار مشغول یابد. هرآینه به شما می‌گویم که او را بر همه مایملک خود خواهد گماشت» (لوقا، ۱۲: ۴۲-۴۴).

در بعضی از نامه‌های پولس نیز واژه «ایکنوس» به مثابه تعبیری مجازی و حاکی از نوعی شأن خاص برای خادمان مسیح و رسولان ایشان به کار رفته است: «هر کس ما را چون خدام مسیح و وکلای اسرار خدا (ایکنوس مُستیر یون ثئو) (Oikonomos Mysterion Theou) بشمارد» (اول قرنتیان، ۴: ۱).

پولس در جاهای دیگر نیز از نوعی مسئولیت و مأموریت خاصی که به وی واگذار شده، سخن گفته است: مأموریتی (ایکنومیا) (Oikonomia) به من سپرده شده است (اول قرنتیان، ۹: ۱۷): «که من خادم آن گشته‌ام بر حسب تدبیر (ایکنومیا) خدا که به من برای شما سپرده شد تا کلام خدا را به کمال برسانم...» (کولسیان، ۱: ۲۵-۲۷). بنابراین، واژه یونانی ایکنومیا - که معادل stewardship را در بعضی ترجمه‌های انگلیسی، و معادل «پیشکاری یا نظارت بر اموال یا وکالت» را در ترجمه فارسی برای آن به کار برده‌اند - در دیدگاه عهد جدید حاکی از نوعی شأن خاص، نه برای همگان، بلکه برای کسانی است که وظیفه شاگردی حضرت مسیح و دعوت به ایمان به او و ابلاغ پیام ایشان را دارند (لوقا، ۱۲: ۴۲).

جایگاه این شاگردان یا رسولان و مقربان چنان است که به گفته برخی از مفسران کتاب مقدس، در امر خلقت و باز خرید با خدا و مسیح سهیم می‌شوند (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۰، ص ۵۱۸) و به آنان اسرار ملکوت آسمان داده می‌شود که دیگران از آن خیر ندارند (متی، ۱۳: ۱۱).

بنا بر بخش‌هایی از کتاب اعمال رسولان، آنان علاوه بر آگاهی از اسرار و وظیفه هدایت، پس از صعود عیسی به آسمان، از نوعی توانایی فوق‌العاده تکوینی نیز برخوردار بودند؛ کاری که عیسی بر آن توانا بود؛ نظیر شفا دادن مریضان، تکلم به چند زبان و...: «آیات و معجزات عظیمه از دست‌های رسولان در میان قوم به ظهور می‌رسید» (اعمال، ۵: ۱۲)؛ «و چون روز پنطیکاست رسید... همه از روح‌القدس پرگشته به زبان‌های مختلف، به نوعی که روح بدیشان قدرت تلقظ بخشیده، به سخن گفتن شروع کردند» (اعمال، ۲: ۱-۴).

کارهای خارق عادت مسیح، ناشی از اتحاد او با خدا بود و به همین‌سان، از آنجا که روح مسیح در مقربان حضور دارد، آنان نیز می‌توانند کار مسیح را انجام دهند (همان، ج ۸، ص ۷۰۴): «هرکه به من ایمان آرد، کارهایی را که من می‌کنم او نیز خواهد کرد و بزرگ‌تر از اینها نیز خواهد کرد» (یوحنا، ۱۴: ۱۲).

اینکه عیسی ﷺ به شاگردان وعده می‌دهد که می‌توانند کارهای فوق‌عادت انجام دهند، نشانگر این امر است که این امور اختصاص به انبیا ندارد و مؤمنان نیز با نیل به مراتب بالای کمال، قادر به انجام آنها هستند (ادی، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۱۲۶) و حتی این امر به شاگردان مسیح نیز اختصاص نداشت و سایر مؤمنان نیز اگر با مراتبی از ایمان، شایسته نزول روح‌القدس بر خویش باشند، می‌توانند از این کرامات برخوردار شوند (همان، ج ۹، ص ۳۷): «ایمان داران... به نام من دیوها را بیرون کنند و به زبان‌های تازه حرف زنند و مارها را بردارند؛ و اگر زهر قاتلی بخورند، ضرری بدیشان نرساند و هرگاه دست‌ها بر مریضان گذارند، شفا خواهند یافت» (مرقس، ۱۶: ۱۵-۱۸؛ نیز، یوحنا، ۱۴: ۱۲)؛ چنان‌که دربارهٔ *سِتِفَان* - که در زمره شاگردان مسیح نبود - گفته شد: «آیات و معجزات عظیمه در میان مردم از او ظاهر می‌شد» (اعمال، ۶: ۳، ۵، ۸).

### ۳-۳. لقاءالله و رؤیت سعیده

سیر کمالی برخی از سالکان الی‌الله در مرحلهٔ اوج کمال، به «لقاءالله» و «وصال» و «رؤیت الهی» منجر می‌شود. رؤیت الهی رهاورد نهایی و برترین مرتبهٔ قرب است. در اینجا، سالک به ذات اقدس الهی رهنمون می‌شود و در جوار رحمت الهی استقرار می‌یابد.

رؤیت الهی حقیقتی است دارای مراتب، که رتبه‌ای از آن در این عالم برای اولیاءالله حاصل می‌شود و مرتبهٔ عالی آن در قیامت برای اولیای خدا، با توجه به مراتب کمال و گسترهٔ معرفتشان رخ می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵).

در الهیات مسیحی، «رؤیت سعیده» (Beatific vision) ثمرهٔ فرجامین کمال و نزدیک شدن یک مسیحی به خدای متعال است که در آخرت محقق می‌شود؛ زمانی که مسیح ظهور کند و مؤمن مسیحی شبیه او شود (اول یوحنا، ۳: ۲).

شهود چهره به چهره خدا برای قیامت است که مرحله نهایی کمال مسیحی است. انسان ها در این دنیا جلال او را در آینه می بینند. در واقع آنچه آنان دریافت می دارند، شناخت جلال خدا در چهره عیسی مسیح است. این شناخت در رؤیت خداوند کامل می شود (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۶۵۸-۱۶۸۴). به بیان دیگر، نتیجه طبیعی کمال، که تشبه به مسیح است، رؤیت سعیده است؛ و تشبه کامل به مسیح، در آخرت محقق می شود. سعادت کامل، از طریق اتحاد درونی با خدا در رؤیت سعیده حاصل می شود؛ اما در این دنیا مشارکت محدود در خیر کامل، از طریق فعالیت انسان، گونه ای از سعادت طبیعی یا مافوق طبیعی را تدارک می بیند، که به رغم نقصان، آغاز سعادت کامل است (مک موهان، ۲۰۰۳، ج ۶ ص ۹۱۸).

رؤیت سعیده، شناخت حقیقی خداوند به صورت واضح و مستقیم چهره به چهره (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۶۸۶-۱۶۸۷). است که باعث سعادت ابدی و برتر از اجزای دیگر سعادت است. به بیان دیگر، رؤیت سعیده از آن کسانی است که به حیات ابدی دست یابند (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۵۴، ص ۱۸۲؛ ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۹). پاک دلان و آنان که با خدا صادق اند (متی، ۵: ۸) و آنان که با خلوص دل می کوشند تا خواست خدا را محقق سازند (کولسیان، ۳: ۱۰)، خدا را خواهند دید. این رؤیت، صرفاً یک معنای استعاری یا عرفانی محض نیست؛ بلکه خدا پادشاه مقربان را اجازه رؤیت خود در هنگامه بازگشت مسیح قرار داده است (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۷، ص ۲۸۵). البته آکوئیناس معتقد است که رؤیت سعیده، در این دنیا نیز، برای برخی همچون موسی در طور سینا (خروج، ۳۴: ۲۸-۳۵؛ دوم قرتیان، ۱۲: ۴-۲) تحقق یافته است (کراس، ۱۹۵۷، ص ۱۴۰).

مطابق دیدگاه پولس و نیز *انجیل یوحنا*، شناخت خداوند عنصر حیاتی در درک سعادت وعده داده شده و تبیین این امید فرجام شناختی است (اول قرتیان، ۱۳: ۱۲؛ یوحنا، ۱۷: ۳). پیداست که مقصود از شهود خداوند (ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۶) شهود ذات خدا یا شهود مادی نیست؛ بلکه مراد درک کامل حضور و حقیقت خداوند است (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲).

قداست و تبرک انسان ها در خدا، که ارتباط شخصی مستقیم و مستمر با خداوند است، بخشی از فرایند کمال فرجام شناختی است که از طریق کامل شدن مسیح به دست می آید (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۳۷). کسانی که به صورت فراطبیعی به فیض خدا تولد تازه یافته اند، پس از مرگ خدا را می بینند. این رؤیت سعیده هدیه الهی است به انسان، به مثابه غایت نهایی سفر او. تنها کسانی که به عمل تقدیس مسیح بر صلیب اعتماد می کنند و هشدار به دنبال تقدیس رفتن را جدی می گیرند، خدا را خواهند دید.

پولس میان دو مرحله رستگاری در مسیحیت تمایز قائل می شود: اکنون و آینده (ر.ک: اول قرتیان، ۱۳: ۱۲). در طی این حیات دنیوی، که نظیر دوران کودکی است (ر.ک: اول قرتیان، ۱۳: ۱۱)، یک مسیحی خدا را تنها تاحدی می شناسد؛ همچون در آینه؛ اما هنگامی که به دوران بلوغ و بزرگی می رسد و فرزند کامل خدا می شود، خدا را آن

گونه می‌شناسد و می‌بیند که خدا او و خود را می‌شناسد و می‌بیند. در اینجا، شناخت و شهود چهره به چهره خدا با شکوه و جلالش است، نه از طریق آئینه (همان، ص ۳۶).

برخی از الهی‌دانان درباره نحوه رؤیت خداوند بر این باورند که خدا چهره به چهره دیده می‌شود و برخی نیز معتقدند که قوای انسانی تعالی می‌یابد و بدین‌سان رؤیت فراطبیعی است.

تطهیر قلب، پیش شرط رؤیت چهره به چهره خدا و شبیه خدا شدن است (ر.ک: اول یوحنا، ۳: ۲-۳؛ کتیکزم، ۱۹۹۹، ص ۲۵۱۹).

مطابق تفسیری دیگر از رؤیت، آگوستین، با توجه به برخی از فقرات عهد جدید، نظیر «من در پدر هستم و پدر در من» (یوحنا، ۱۴: ۱۰)، رؤیت مسیح را رؤیت خدا می‌داند و می‌گوید: «رؤیت عیسی رؤیت خداست؛ زیرا بر اساس تثلیث، هنگامی که یک خدا دیده شود، تثلیث دیده شده است... میان دیدن پسر و دیدن پدر تفاوتی نیست» (ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۸).

چنان که الهی‌دانی دیگر می‌گوید: اوست که در بالای نردبان سلوک ایستاده است و سالک پس از طی طریق و رسیدن به آخرین پله، مسیح را مشاهده می‌کند و ملکوت آسمان را از دستش دریافت می‌دارد. رؤیت مسیح اوج سعادت سالک است (الفی‌یر، ۲۰۰۰، ص ۵۸).

از زبان خود مسیح نیز در کتاب مقدس این تعبیر وجود دارد: هر که مرا دوست بدارد، پدرم او را دوست می‌دارد؛ و من او را دوست می‌دارم و خود را برای او آشکار می‌سازم (یوحنا، ۱۴: ۲۱). در اینجا، تجلی و ظهور پسر، تجلی و ظهور پدر است؛ زیرا او آئینه و تجلی کامل پدر است؛ چنان که در پاسخ کسی که از او درخواست کرد که «ای سرور! پدر را به ما نشان ده» (یوحنا، ۱۴: ۸)، گفت: «ای فیلیپس! در این مدت با شما بوده‌ام. آیا مرا نشناخته‌ای؟ کسی که مرا دیده، پدر را دیده است. پس چگونه تو می‌گویی پدر را به ما نشان ده؟ آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟» (یوحنا، ۱۴: ۹-۱۰).

#### ۳-۴. دریافت روح القدس

از آثار تقرب به خداوند و مسیح، تأیید و تعمید با روح القدس و سکونت روح القدس در مقدسان است. آنچه در اینجا مدنظر است، تأیید و تعمید به عنوان دو آیین کلیسایی تشریف به مسیحیت نیست، که برای ورود به مسیحیت ضروری است؛ بلکه مقصود، دریافت روح القدس است که گاه از آن به تعمید به روح القدس یا تعمید در روح القدس هم تعبیر می‌شود.

به هر روی، دریافت روح القدس نشانه یافتن قدرت بر امور فراطبیعی، همچون تکلم به زبان‌های دیگر است. به بیان دیگر، تأیید و تعمید روح القدس پاداش کسانی است که به کمال مسیحی دست یافته‌اند. سکونت روح القدس تضمین‌کننده کمال مؤمنان و رستخیز آنان است (رومیان، ۸: ۱۱).

نخستین اشاره‌ها به تعمید به روح‌القدس در عهد جدید، مربوط به یحیای تعمیددهنده است، که گفت: تعمید من به آب است؛ اما مسیح موعود مؤمنان را به روح‌القدس و آتش تعمید خواهد داد (متی، ۳: ۱۱؛ نیز مرقس، ۱: ۸؛ لوقا، ۳: ۱۶). عیسی دربارهٔ حضور روح‌القدس در خود می‌گوید: «روح خداوند بر من است؛ زیرا که مرا مسح کرد تا فقیران را بشارت دهم و...» (لوقا، ۴: ۱۸-۱۹).

عیسی خود اصطلاح تعمید به روح‌القدس را به کار می‌برد و آن را تجربه‌ای می‌داند که به هنگام آن، روح‌القدس بر حواریون نازل می‌شود و به آنان قدرت می‌بخشد (اعمال، ۱: ۴-۸). در اینجا، روح‌القدس نه تنها با مؤمنان، که در مؤمنان است: «و من از پدر سؤال می‌کنم و تسلی‌دهنده‌ای دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند... و در شما خواهد بود» (یوحنا، ۱۴: ۱۷).

یوحنا شرح داده است که عیسی هنگامهٔ رفتن، شاگردان را تشویق کرد و گفت که چگونه باید از او پیروی کنند. او وعده داد که یک تسلی‌دهنده و مدافع برای آنان بفرستد؛ کسی که برایشان دعا کند، آن‌گاه که ندانند با چه کلماتی دعا کنند؛ کلمات لازم را برای دفاع از خود به ایشان عطا کند، آن‌گاه که در راه او مورد اتهام و تحت آزار قرار گیرند؛ او روح‌القدس را به ایشان وعده داد (یوحنا، ۱۴: ۲۶).

پس از شکوه و جلال یافتن مسیح، روح‌القدس به شاگردان مسیح و مقربان او داده شد (بارتون و مودی‌من، ۲۰۰۷، ص ۹۸۸) و شاگردان در روز پنطیکاست (Pentecost) تعمید روح‌القدس را یافتند و با قدرت ناشی از روح‌القدس، به زبان‌های دیگر سخن گفتند (اعمال، ۱: ۱-۴).

اینکه مدتی پس از رستاخیز مسیح، حواریون روح‌القدس را دریافت داشتند، در نوشته‌های عهد جدید امری ثابت است (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۹، ص ۳۶). هدیهٔ روح‌القدس شاهی بود بر حیات جدید جامعهٔ مسیحی و مسیحیان (همان، ص ۳۶).

واژگان بسیاری برای توصیف تجربهٔ حضور روح‌القدس در مقربان به کار رفته است که برخی از آنها عبارت‌اند از: «تعمید با روح‌القدس» (اعمال، ۱: ۵-۴؛ ۱۱: ۱۶)، «نازل شدن روح‌القدس» (اعمال ۱: ۸؛ ۱۵: ۸؛ ۴۴: ۱۰؛ ۱۵: ۱۱؛ ۱۹: ۶)، «پیر شدن از روح‌القدس» (اعمال ۴: ۲؛ ۳۱: ۱۷؛ ۹)، «افاضه شدن روح‌القدس» (اعمال ۱۰: ۴۵)، «سکونت روح‌القدس» (رومیان، ۸: ۹) و «یافتن روح‌القدس» (اعمال ۱۰: ۴۷؛ ۱۹: ۲).

اعطای روح‌القدس اختصاص به شاگردان ندارد (اعمال، ۲: ۴-۱). خداوند به آنانی که به مسیح ایمان آورند و به مراتب کمال برسند، روح خود را عطا می‌کند. کسی که روح‌القدس در او سکنی نگزیند، شاگرد حقیقی مسیح نیست و با او متحد نیست (ادی، ۱۹۷۳: ۵، ۱۱۹؛ رومیان، ۸: ۹).



حضور روح القدس در مؤمنان کامل، امری حقیقی است، نه شاعرانه و تشریفاتی (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۱، ص ۵۵ و ج ۸، ص ۷۰۹). مؤمنان با دریافت روح القدس از خداوند، فرزند خدا می شوند (همان، ج ۱۰، ص ۵۲۷).

در اینجا توجه به یک نکته بایسته است و آن اینکه بین تقرب به خداوند و دریافت روح القدس، رابطه متقابل برقرار است؛ بدین معنا که هم تقرب به خداوند باعث دریافت روح القدس می شود - چنان که بدان اشاره شد - و هم دریافت روح القدس؛ و بدین سان، فعالیت آن باعث تولد تازه می شود (یوحنا، ۳: ۳-۸)؛ زیرا روح است که حیات می بخشد (یوحنا، ۶: ۶۳). پوئس درباره تازگی ناشی از روح القدس سخن می گوید (تیطس، ۳: ۵). با سکونت روح القدس و کار او در مؤمن، مسیح در مؤمن حضور می یابد و باعث حیات جدید برای او می شود (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۷۴۷).

در نهایت اینکه، روح القدس در عهد قدیم گاهی بر برخی از اشخاص حلول می کرد و وارد می شد؛ اما باز از آنها جدا می شد؛ لکن در عهد جدید، روح القدس تا ابد در مؤمنان خالص ساکن خواهد بود (یوحنا، ۱۴: ۱۷) و در آنان عمل خواهد کرد (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۵۲۰).

### نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، نقطه اوج ایمان و ثمره فرجامین باور به آسمان و انجام کارهای شایسته در مسیحیت، نزدیک شدن به ساحت ربوبی حضرت حق و کمال مطلق است. اوج این نزدیک شدن - که تحولی حقیقی و وجودی است، نه اعتباری و تشریفی - به اتحاد و یگانگی با خداوند، و مقدس و پاک شدن می انجامد و دستاورهای بسیاری برای یک مؤمن مسیحی دارد؛ نظیر منور شدن به نور الهی، دستیابی به لقای الهی و رؤیت سعیده، جانشینی خدا و مسیح، و دریافت روح القدس.

اما نکته مهم در مسیحیت این است که این نزدیک شدن، رابطه ملازمی مهمی با عیسی مسیح دارد؛ به گونه ای که تقرب به خدا با اتحاد با مسیح در هم می آمیزد.

نکته مهم دیگر این است که در الهیات رسمی کلیسای کاتولیک، این کمال بیشتر، از بیرون و به واسطه فیض الهی و برگزیدگی و فدیۀ مسیح است. به بیان دیگر، در مسیحیت، نجات و کمال، از جانب خدا و تضمین شده است. انسان با عمل خود هرگز نمی تواند شایسته نجات و رستگاری شود؛ هرچند در برخی از فرقه ها، نظیر ارتدکس ها یا در رویکردهای عرفانی، عملکرد خود انسان نیز در نیل به کمال دخیل است.

نکته دیگر در باب این کمال انسانی این است که این سعادت برای همگان مشترک است و به گروهی خاص، نظیر انبیا و اولیا اختصاص ندارد. البته واضح است که همگان در این وادی گام نمی‌نهند و در عمل، اندکی به مراتب بالای آن راه می‌یابند.

جمله‌های مختلف رهاوردهای کمال مسیحی، با توجه به مراتب کمال سالکان است و چنین نیست که همه این دستاوردها از آن همگان باشد. این نتایج، از آن دارندگان متفاوت مراتب کمال است؛ هرچند امکان جمع آنها در یک نفر نیز ناممکن نیست.

چنان که پیداست، برخی از رهاوردهای تقرب به خدا و اتحاد با مسیح در آیین مسیحیت، به همین آیین اختصاص دارد و در دیگر ادیان توحیدی شاهد آن نیستیم؛ نظیر دریافت روح‌القدس.

به هر روی، این نزدیک شدن به خدای متعال دارای دستاوردهای عظیمی است و با وجود تحقق بسیاری از آنها در آخرت، برخی از آنها و بلکه بالاترین آنها نیز در دنیا برای مقربان رخ می‌نماید.

- آندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ادی، ولیم، ۱۹۷۳م، *الکنز الجلیل فی تفسیر الانجیل*، بیروت، مجمع الكنائس.
- انس امیرکائی، جیمس، ۱۸۹۰م، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القويم*، قاهره، مطبعة الامیرکان.
- بوبرینکسیوی، بوریس، ۱۹۹۹م، *معجم اللاهوت الارثوذكسی*، طرابلس، المنشورات الارثوذكسیة مكتبة السائح.
- پیترز، اف تی، ۱۳۸۴، *یهودیت، اسلام و مسیحیت*، حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.
- تیسن، هنری، بی تا، *الاهیات مسیحی*، طاهووس میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- حبیب‌اللهی، اکبر، ۱۳۸۸، *فلسفه بوناوتتورا*، تهران، حکمت.
- عزیز، فهیم، ۱۹۸۰م، *المدخل الی العهد الجدید*، قاهره، دار الثقافة.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- کتاب مقدس*، ۱۹۹۵م، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- گریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- مسکین، الاب متی، ۱۹۹۲م، *شرح رساله القديس بولس الرسول الی اهل رومية*، قاهره، دیر القديس انبا.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰م، *شرح انجیل القديس یوحنا*، قاهره، دیر القديس انبا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- مکدونلد، ولیم، ۱۹۹۸م، *تفسیر الكتاب المقدس للمؤمن*، بیروت، دار الثقافة.

Alfeyev, Hilarion, St. ,2000, *Symeon, the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford.

Aquinas, Thomas, 2000, *Summa Theologia*, Translated by Fathers of English Domain Province

Kevin Knight, <http://www.newadvent.org>.

Barton, John and Muddiman, John, 2007, *The Oxford Bible Commentary*, OUP Oxford.

Buttrick, George Arthur, 1952, *The Interpreter's Bible: the holy scriptures*, New York: Abingdon Press.

Catechism of the Catholic Church, 1999, *Catholic Church*, Rev. ed.- London: Geoffrey Chapman.

Chapman, Geoffrey, 2000, *The New Jerome Biblical Commentary*, London, oxford.

Cross, F. L. , 1957, *The oxford Dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press, New York, Toronto.

- Duper, Louis, 2004, *Unio Mystica, The State and the Experience*, New York, Oxford University press.
- Hick, John, 1997, “Religious Pluralism”, *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn, (ed.), Cambridge, Black Well, P.610.
- Lossky, Vladimir, 1973, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London.
- Maldame, Jean Michel, 2005, “Vision Beatific” in: *Encyclopedia of Christian Theology*, Lacoste, Jean-Yves (ed.), New York, Routledge.
- Maurer, Armand A., 1965, *Medieval philosophy*, New York, Random house.
- McGinn, Bernard & Idel, Moshe, 1996, *Mystical union in Judaism*, Christian and Islam, New York, Continuum.
- McGrath, Alister E., 1993, *Reformation Thought*, Massachusetts, Blackwell, 1993.
- McMahon, T. F., 2003, “Happiness” in: *Gale*, Thomson, New Catholic Encyclopedia, Washington, The Catholic university of American.
- McPartlan, Paul, “Holiness” in *Jean-Yves* (ed.), 2005, *Encyclopedia of Christian Theology*, Lacoste, New York, Routledge, VOL. 2, P. 712.
- Palamas, Gregory, 1983, *The Triads, Nicholas Gendle* (trans.), John Meyendorff (ed.), New Jersey, Paulist Press.
- Peterson. David, 1995, *Possessed by God*, Michigan, W. B. Eerdmans.
- Redle, M. J., 2003, “Beatific vision” in: *Gale*, Thomson, New Catholic Encyclopedia, Washington, The Catholic university of American.

## بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی

محمدحسین کیانی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹

kiani61@yahoo.com

### چکیده

یکی از دیدگاه‌های بنیادین کریشنا مورتی - به‌مثابه اندیشه‌ای که می‌توان باورهای او را بر مبنای آن سامان داد - در این عبارت خلاصه می‌شود که حقیقت، نامتناهی و بی‌حد است؛ ناگزیر نمی‌توان آن را در قالب معین و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد. بر همین اساس، مسئله این مقاله بررسی و تحلیل انتقادی این ادعا خواهد بود و به این منظور نخست در مقام بررسی محتوا، این ادعا را در قالب دو گزاره بررسی خواهیم کرد: ۱. اگر حقیقت، ماهیتی یکسره نامتناهی دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ ۲. از آن‌روی که مسیر معینی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد، ناگزیر نمی‌توان حقیقت را در قالب توصیه استاد و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد. سپس در مقام تحلیل انتقادی این دیدگاه، از دو منظر سخن خواهیم گفت: نخست در مقام بررسی ماهیت سعادت‌گرایی؛ به این معنا که لایتناهی بودن حقیقت و تأکید بر کسب سوپرکتیو آن، مستلزم انکار نقش استاد نیست؛ و دیگری بیان پارادوکس نهفته در ادعای مورتی؛ بدین عبارت که این ایده جامع نفی و اثبات بوده و تشبه امر (خَلَط مَبْحَث) نیز در آن رخ داده است.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت، تعالی، خدا، معلم، تکنیک معنوی، سازمان‌های دینی.

کریشنا مورتی (murti Krishna) یک تئوریسین معنوی - فلسفی و از فعالان انجمن بین‌المللی تئوسوفی (international theosophy society) در زمان مدیریت آنی بیزانت (Annie Besant) است. بیزانت در سال ۱۹۱۱م کریشنا مورتی شانزده ساله را به‌عنوان رهبر مذهبیان انجمن انتخاب کرد و او را مسیحی جدید و بودائی تازه لقب داد. این عمل با تأسیس تشکیلات «نظم ستاره» (Order of the Star) در بنارس هندوستان توسط انجمن تئوسوفی مصادف بود. هدف «نظم ستاره» مهیاسازی جهان برای ظهور معلم جهانی (World Teacher) تعیین شده بود؛ اما بنیان‌گذاران مؤسسه به سال ۱۹۲۷م تشخیص دادند که روزهای انتظار به سر آمده و کریشنا مورتی همان معلم موعود جهانی است. بدین‌سان، نقش معلمی و رهبریت معنوی کریشنا مورتی آغاز شد؛ اما مورتی چند سال بعد، یعنی به سال ۱۹۲۹م مؤسسه نظم ستاره را طی یک سخنرانی غیرمنتظره منحل کرد و فاز جدیدی از باورهای خویش را ارائه داد. وی به‌صراحت، وابستگی خود به هرگونه مذهب، دین، فلسفه و ملیتی را نفی کرد (میشل، ۱۳۷۶، ص ۳۷). این دوره که با تحول اساسی در اندیشه‌های کریشنا مورتی همراه است، همانی است که اکنون به‌مثابه تعالیم و باورهای اساسی او معروف شده و شهرت جهانی یافته است.

مورتی درباره موضوعات گوناگونی بحث کرده است؛ مسائلی نظیر حقیقت، ایمان، آزادی، مرگ، زندگی معنوی، ماهیت تفکر و محتویات ذهن، ماهیت ادیان و مذاهب و سازمان‌های دینی، خودشناسی، مسئله رابطه و ارتباط، ترس و لذت، مدیتیشن، ماهیت آموزش و پرورش و غیره. با بررسی تفکرات او نیز می‌توان ادعا کرد که بنیادی‌ترین اندیشه او - یا دست‌کم یکی از باورهای مبنایی او - که بر دیگر اندیشه‌هایش پرتو افکنده، این ادعاست که حقیقت نامتناهی و بی‌حد است و نمی‌توان آن را در قالب معین و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد (مورتی، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲).

به دیگر سخن، این همان ادعای مبنایی‌ای است که مورتی فصل جدیدی از تعالیم خود را بر اساس آن آغاز کرد.

بر همین اساس، مسئله این مقاله بررسی و تحلیل انتقادی این ادعا خواهد بود و به این منظور، نخست در مقام بررسی محتوا، این دیدگاه را در قالب دو ادعا بررسی خواهیم کرد: ۱. اگر حقیقت، ماهیتی یکسره نامتناهی، بی‌حد و غیرمقید دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ ۲. از آن‌رو که مسیر معین‌شده‌ای برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد، ناگزیر نمی‌توان حقیقت را متشکل و متعین نمود و آن را در قالب ایدئولوژی تبلیغ کرد. سپس در مقام بررسی این دیدگاه - به روش تحلیل و انتقادی - از دو منظر سخن خواهیم گفت: نخست در مقام بررسی ماهیت سعادت‌گرایی؛ و دیگری بیان پارادوکس نهفته در ادعای مورتی.

## ۱. تحلیل دیدگاه مورتی

### ۱-۱. مناظرتعالی و سعادت

تحول اساسی در اندیشه‌های مورتی، ناظر به این دیدگاه بنیادین و در قالب یک جمله شرطی است: اگر حقیقت ماهیتی یکسره نامتناهی، بی‌حد و مرز و غیرمقید دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن نیست. او می‌گوید: «از آنجاکه حقیقت نامتناهی است، بی‌حد و مرز است؛ غیر مقید است؛ هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ نمی‌توان آن را متشکل و متعین نمود؛ در چهارچوب هیچ مشکلاتی نمی‌گنجد. هیچ گروهی مجاز نیست تشکیلات بسازد و انسان را مجبور کند به راهی برود که آن تشکیلات پیش پایشان قرار داده‌اند تا کورکورانه از به اصطلاح هدایت‌های آن تشکیلات پیروی کنند» (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲).

کریشنا مورتی حقیقت را دارای ماهیتی سیال و نامتعین فرض می‌کند. تحصیل این حقیقت، در قالب تعالی‌گروی به دست می‌آید و کسب آن نیز به منزله تحصیل سعادت شخصی قلمداد می‌شود؛ اما آنچه به‌گونه‌ی مبنایی پراهمیت است و قبل از هر چیز باید به آن پرداخت، این است که حقیقت ماهیتی نامتعین دارد؛ در نتیجه، مسیر مشخص شده‌ای برای آن موجود نیست. کریشنا مورتی درباره این ادعا که «حقیقت، سرزمینی است بدون معبر و راهی به سوی آن نیست» (همان، ص ۱۳)؛ ذیل دو مسئله سخن گفته است: یکی خدا و دیگری ماهیت تعالیم خویش.

خدا به چه معناست؟ مورتی معتقد است که قبل از پاسخ به این پرسش، نخست باید به این مسئله توجه داشت: آیا آنچه را که دیگران درباره خدا می‌پندارند، قبول دارید؟ به عبارت دیگر، پرسش اخیر به‌مثابه پیش‌فرض پرسش درباره معنای خداست. در این باره، او معتقد است که باورهای هر انسانی موجب اختلال در درک شما از خداوند می‌شود. اینکه آن شخص چه کسی باشد نیز مهم نیست؛ حتی باورهای مسیح یا بودا نیز برای درک صحیح شما از خدا مخرب قلمداد می‌شود. باید ذهن را از هر عقیده‌ای رها کرد تا بتوان خداوند را یافت. لازمه درک خداوند، رهایی ذهن از تمام باورهاست. او معتقد است:

بنابراین برای شناخت خدا ذهن باید کاملاً آزاد باشد. در این حالت است که شما می‌توانید حقیقت را کشف کنید؛ نه به‌وسیله قبول خرافاتی که دیگران مطرح می‌کنند و یا کتاب‌هایی که در این زمینه می‌نویسند و یا رهنمودهایی که مرشدهای هندی می‌دهند. فقط وقتی که صاحب آزادی درونی و ذهنی بوده و از القائات خارجی فارغ هستید و از آرزوها و تمنیات خود خلاص شده‌اید و ذهنی روشن و شفاف دارید، در این صورت است که می‌توانید حقیقت و خدا را کشف کنید (مورتی، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲).

مسئله دیگر، در باب تعالیم شخص مورتی است. او می‌گوید: «می‌پرسید تعالیم من چیست؟ خودم هم نمی‌دانم. نمی‌توانم آن را در چند کلمه بگنجانم» (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). سپس پاسخ تفصیلی به این پرسش می‌دهد. او نخست، ایده «تعلیم و تعلم» را مردود می‌داند و از ایده «سهیم بودن و همکاری» سخن می‌گوید. به دیگر عبارت،

به جای تعلیم دادن باید از شرکت دادن سخن گفت؛ به جای ارائه و دریافت کردن باید از سهیم کردن و همکاری سخن گفت؛ اما در نهایت، این ایده را مورد شکاکی قرار می دهد و می گوید: «آیا ما می توانیم در چیزی سهیم و شریک باشیم که در حیطه مان نیست؟! که در حیطه فکر نیست؛ که جهت و هدف ندارد؟! آیا می توانیم شریک باشیم؟ یا همه ما چنان سخت شرطی شده ایم که به هیچ وجه نمی دانیم معنای شریک بودن چیست؟» (همان، ص ۲۲۳). سپس به فاز جدیدی از بیان ماهیت تعلیم خویش می پردازد. مورتی می گوید: «می پرسید تعلیمات من چیست؟ پاسخ این است: تعلیمات این است که نه تعلیم دهنده ای است و نه تعلیم گیرنده ای. خود این، بخشی از تعلیمات است» (همان، ص ۲۲۷).

بدین سان مناط تعالی و سعادت چیست؟ او بر اساس اندیشه هایش چنین پاسخ خواهد دارد: «تعلیمات مهم نیستند. آنچه ضرورت دارد، شناخت هستی و خویشتن خویش است. سعی نکنید آنچه را که من می گویم، درک کنید. این را درک کنید که آنچه من می گویم می تواند به عنوان آینده ای عمل کند که شما خود را در آن می بینید. وقتی شما از نزدیک و با دقت به خود نگاه کردید، آینه دیگر اهمیتی نخواهد داشت. شما می توانید آن را دور بیندازید» (همان، ص ۲۲۷). بنابراین، حال که حقیقت سرزمینی بدون راه معین است، «شخص باید حقیقت را در آینه روابط کشف کند؛ رابطه با خویشتن خود و با مجموعه قضایا و پدیده های زندگی» (همان، ص ۱۳؛ مورتی، ۱۹۹۵، ص ۱۵۴). بر همین اساس، مورتی برای مراقبه ارزش زیادی قائل است. دلیل این امر نیز نهفته در معنایی است که از مراقبه به دست می دهد. وی معتقد است: «مدیتیشن یعنی فاصله داشتن از این جهان بدون قصد و غرض» (مورتی، ۱۳۸۲، ص ۲۶). بنابراین، مراقبه ارزش خود را به عنوان روشی برای گسستن از تمام باورها و تعلیم معنوی به دست می آورد و اینکه فرد با اتکا به ویژگی های درونی و با درون نگری به کشف حقیقت درونی دست یابد.

## ۱-۲. آثار مترتب بر ایده

حال که هیچ گونه مسیر مشخصی به حقیقت وجود ندارد - چراکه حقیقت ماهیتی یکسره غیرمقید دارد - ناگزیر نمی توان حقیقت را متشکل و متعین نمود؛ آن را در چهارچوب تشکیلاتی گنجانده و آن را در قالب ایدئولوژی تبلیغ کرد. کریشنا مورتی اذعان می کند:

انسان نمی تواند از طریق تشکیلات مبتنی بر تشریفات، از طریق مسلک ها و ایدئولوژی ها، از طریق مرشد ها، کشیش ها، اदार و شعایرشان و نیز از طریق دانش های فلسفی یا تکنیک های روان شناسی، به حقیقت رسد و از طریق آن به سوی حقیقت راه برد... باور، صرفاً یک امر فردی است و شما نمی توانید و نباید یک موضوع فردی را به صورت تشکیلات درآورید... بار دیگر این عقیده خود را تکرار می کنم که هیچ تشکیلاتی نمی تواند انسان را به سوی تعالی معنوی هدایت کند. اگر تشکیلات بدین منظور برقرار گردد، موجب تضعیف و وهم عزت و آزادگی آدمیان می شود و به طور اجتنابناپذیری فرد را دچار فلج روحی و روانی می کند (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۴۲).



مورتی با تبیینی که از ماهیت حقیقت ارائه می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که «حقیقت هیچ جاده‌ای ندارد؛ هیچ قرارگاهی ندارد؛ نه معبدی، نه مسجدی، نه کلیسایی، نه مذهبی و نه معلمی و نه فیلسوفی؛ و در نتیجه، هیچ کس نمی‌تواند شما را به سوی آن هدایت کند» (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۲). بدین سان، می‌توان آثار مترتبه بر تبیین او از حقیقت را ذیل دو مورد بررسی کرد:

نخست، انکار نقش استاد و معلم در تعالی‌گرایی و کسب سعادت؛ چنانکه می‌گوید: «منی‌توان به هیچ رهبر یا هیچ کتابی که پیرامون معنویت نوشته شده، تکیه کنیم...؛ زیرا هیچ‌یک از آنان یارای حل مسائل انسانی‌مان را نداشته‌اند» (میشل، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵؛ مورتی، ۱۹۹۱، ص ۶۰-۶۳) یا اینکه می‌گوید:

در طول تاریخ، راهنمایان مذهبی این اطمینان را داده‌اند که اگر تشریفات مذهبی خاص را اجرا و ماترها Mantra (mahn- trah) و دعاهای معینی را نیز تکرار و از گوه‌های خاص پیروی نمایید و تمایلات خود را سرکوب کرده و افکار را کنترل کنید یا احساسات خویش را منزّه نگه داشته و خواست‌ها و آرزوها را محدود سازید و از زیاده‌روی در مسائل جنسی اجتناب بورزید، پس از تحمل کلیه ریاضت‌های ذهنی و بدنی به چیزی ماورای این زندگی کوچک دست خواهیم یافت...؛ اما یک ذهن شکنجه‌شده، یک ذهن شکسته و تقسیم‌شده، ذهنی که می‌خواهد از همه آشفتنگی‌ها فرار کند، ذهنی که جهان بیرون را انکار کرده و به وسیله اجرای دیسیپلین و تطبیق دادن‌های خود سنگ شده است، چنین ذهنی، هرچند هم که طلب و تلاش کند، باز همه چیز را بر طبق تجربیات خود می‌بیند (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۵).

بر همین مبنا، کریشنا مورتی در پاسخ به این پرسش که «آیا به خدا ایمان دارید؟» می‌گوید:

شما ممکن است به دو دلیل این سؤال را مطرح سازید: یا از روی کنجکاوی می‌پرسید تا بفهمید من چه فکر می‌کنم، یا آنکه می‌خواهید دریابید که خدا وجود دارد یا نه. اگر تنها کنجکاو باشید، طبیعتاً پاسخی وجود ندارد؛ اما اگر می‌خواهید برای خود کشف کنید که آیا خدا وجود دارد، باید بدون تعصب در این باره تحقیق کنید. باید با ذهنی تازه و باز و بدون باور یا عدم باور به آن رسید. اگر من بگویم خدا وجود دارد، شما آن را به عنوان باوری می‌پذیرید و به باورهای دیگری که دارید و مرده‌اند، می‌افزایید؛ و اگر بگویم خدا وجود ندارد، در واقع حامی بی‌ایمانان گشته‌ام (بلاو، ۱۳۷۶، ص ۷۹).

دوم، نقد تمامی ادیان و مذاهب، سازمان‌های دینی، تشکیلات مذهبی و ایدئولوژی‌های رسمی. مورتی با ایده‌ای که به دست می‌دهد، ناگزیر اذعان می‌کند که «دیگر نمی‌توان به هیچ سنتی وابسته بود» (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۲) و بر همین اساس نیز به نقد ادیان و مذاهب می‌پردازد. از آن رو که: اولاً ادیان و مذاهب، جملگی ساختگی‌اند: «تمامی باورها از مسیح‌گرایی، هندویسم و آیین بودا و... پوشش اندیشه‌اند، که در راستای زمان، نوشتارها، نمادها و فرآورده‌های دست و ذهن تداوم یافته‌اند و همه آنها در جهان مدرن کنونی نیز دین خوانده می‌شوند. آنها به راستی دین نبوده، بلکه پنداری رمانتیک، احساساتی، تسکین‌دهنده و خرسندکننده هستند» (مورتی، ۱۳۷۶ ب، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۶ الف، ص ۲۲۰)؛ ثانیاً دین و مذهب مانع آزاداندیشی و آزادی کردار بوده و موجب نابودی خلاقیت و ابتکار می‌شود: «دین و مذهب نمی‌تواند آزادی بدهد؛ زیرا چنین کاری نقض غرض است. آنان برده ستایشگر می‌خواهند؛

آن وقت بیایند به برده خود آزادی بدهند؟ آزادی در هیچ خانقاه و گوشه‌ای یافت نمی‌شود. از طریق هیچ سیستم و الگوی نظری یافت نمی‌شود» (مورتی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳)؛ یا اینکه:

مرشدها که همه به انسان می‌گویند چنین و چنان کن و در ازای اطاعت از آنها، به پیروان خود وعده مدینه فاضله می‌دهند، ما را تبدیل به یک ماشین کور و مطیع می‌کنند. ریشه کلمه اطاعت به معنای گوش کردن و شنیدن است. وقتی دیگری چیزی را به طور مستمر به شخص می‌گوید، آن شخص رفته‌رفته میل به اطاعت پیدا می‌کند. وقتی من از درون آزاد باشم و از خودم چیزی بیاموزم، درباره دیگران نیز می‌آموزم. یک ذهن آزاد، اطاعت کننده نیست (مورتی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲).

سوم، ادیان و مذاهب، موجب اختلاف‌ها و جنگ‌های بسیار شده‌اند: «مذاهب سعی کرده‌اند تا عامل وحدت و یگانگی باشند؛ ولی موجب گسیختگی و پراکندگی بیشتری شدند و جنگ‌ها و عذاب‌ها را به همراه داشته‌اند» (مورتی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲ ج، ص ۶۵).

## ۲. تحلیل انتقادی دیدگاه مورتی

### ۲-۱. سعادت‌گرایی (نسبت تعالی و استاد)

کریشنا مورتی در مقام تبیین سعادت‌گرایی، نخست معتقد است که حقیقت وجود دارد و آدمی به فهم حقیقت نیز تواناست؛ بنابراین رسیدن به سعادت امکان‌پذیر است؛ دوم آنکه، به دلیل بی‌حد و لایتناهی بودن حقیقت، دستیابی به حقیقت، مستلزم تبعیت از روش فرمایشی و از پیش تعیین شده نیست. در واقع، هر فرد انسانی بدون وساطت هر غیری، خود به تنهایی باید به حقیقت نائل شود. او نیز همانند اغلب رهبران جنبش‌های دینی، برای رسیدن به سعادت، به انجام مراقبه تأکید می‌کند؛ چرا که مراقبه موجب درون‌نگری می‌شود و درون‌نگری قادر است تا حقیقت و سعادت را - بدون تبعیت از هر سیستم یا معلمی - برای انسان فراهم آورد؛ به عبارت دیگر، مورتی رابطه وثیقی میان حقیقت و سعادت ترسیم می‌کند؛ گویی رسیدن به حقیقت، به‌مثابه تحصیل سعادت است. در این میان، مسئله مورتی پیرامون نحوه رسیدن به حقیقت است؛ به اینکه فرد برای دستیابی به حقیقت، چگونه و بر اساس چه روشی عمل خواهد کرد.

مورتی در مقام تبیین نحوه رسیدن به حقیقت، نقش هر سیستم و معلم را یکسره انکار می‌کند؛ چرا که - اگر به دید خوش‌بینانه عقیده مورتی را تقریر کنیم - هر معلم درک منحصر به فرد خود از حقیقت را اشاعه می‌دهد و سیستم‌ها نیز یکسره بر اساس چنین درک‌های منحصر به فردی شکل می‌گیرند؛ حال آنکه به زعم او، حقیقت و سعادت‌گرایی، مبتنی بر فردگرایی محض و فارغ از هر باور سیستمی و به دور از توصیه هر معلمی به ارمغان می‌آید.

کریشنا مورتی معتقد است که شخص باید حقیقت را در آئینه روابط کشف کند؛ رابطه با «خویشتن خود» و با مجموعه قضایا و پدیده‌های زندگی. البته هر انسانی حقیقت و مسیر سعادت را در رابطه با خویشتن و در برخورد با مجموعه قضایا و پدیده‌های زندگی کشف می‌کند؛ چنان‌که علامه طباطبایی سعادت هر چیزی را در رسیدن به خیر

وجودش خلاصه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸) و بر مبنای رسیدن به خیر وجودی است که روابط خود با پدیده‌ها را سامان می‌دهد؛ اما این طریقه کشف حقیقت نیز به معنای انکار نقش معلم و سیستم تلقی نمی‌شود؛ چرا که شخص همواره با تصور و تصدیق عقل خویش حقیقت را کشف و از آن پیروی می‌کند. تصور و تصدیق نیز در برخورد با مجموعه پدیده‌ها و قضایای زندگی رقم می‌خورد. به‌هرحال، آنچه حقیقت قلمداد می‌شود، مستلزم تصدیق فرد است؛ و تصور اولیه، اگر توسط هر فردی - اعم از معلم - پیشنهاد شود، در نهایت با تصدیق شخص، به‌مثابه حقیقت تلقی می‌شود.

از امام کاظم علیه السلام چنین نقل شده است: «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ النَّبِيَّاءُ وَ الْأَيْمَةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: یکی حجت ظاهری و یکی حجت باطنی؛ حجت ظاهری رسولان و انبیا و امامان هستند و حجت باطنی، عقل‌هاست» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶). در توضیح این حدیث باید اشاره کرد که نبی (معلم) و عقل نیز هر دو اعتبار یکسان دارند و هر دو مکمل یکدیگر قلمداد می‌شوند؛ به نحوی که هر یک بدون دیگری، انسان را به سعادت واقعی رهنمون نمی‌سازد؛ اما اگر پیامبری به تبیین راه رسیدن به سعادت پرداخت، فرد با درک عقلی، پیام را تأیید یا انکار کرده، مبتنی بر آن نیز عمل می‌کند. اگر فردی تبیین پیامبر را تأیید نمود و مبتنی بر آن نیز عمل کرد، پیامبر می‌تواند آن فرد را مورد خطاب قرار دهد که عقل تو نیز اکنون گفته مرا تصدیق کرد. در واقع، گویی من همانی می‌گویم که عقل تو می‌گوید. از این عبارت، روشن می‌شود که در مسیر سعادت‌گرایی، در نهایت فرد با رجوع به درون و با تصدیق عقل است که راه سعادت را می‌پیماید؛ چرا که حجت بیرونی (پیامبر) زنگار حجت درونی را می‌زداید و فرد به تصدیق حجت درونی در مسیر سعادت‌گرایی گام برمی‌دارد. از همین روست که امام می‌فرماید: «... أَكْمَلَهُمْ عَقْلًا أَرْفَعَهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ؛ هر کس عقلش کامل‌تر باشد، درجه‌اش در دنیا و آخرت بالاتر است» (همان، ص ۱۶).

از سوی دیگر، راه رسیدن به سعادت، مسئله‌ای بدیهی نیست که تنها با کنکاش درونی دریافت شود؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «گاهی انسان به علمی اشتیاق پیدا می‌کند که تأثیری در تکامل وی و نقشی در سعادت واقعی‌اش ندارند؛ بلکه چه‌بسا مانع او از کمالش می‌شوند؛ به همین دلیل، نیاز به طبیبی روحانی، اعم از پیامبر یا شیخ مرشد یا استادی معلم پیدا می‌کند که او را هدایت کند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۴۹). به عبارت دیگر، بسیاری از انسان‌ها همواره در طول حیات با این پرسش مواجه بوده‌اند که راه رسیدن به سعادت کدام است؟ با اینکه در مدت حیات خود نیز همواره این پرسش را در ذهن دارند و همواره نیز به کنکاش ذهنی - درونی آن نیز پرداخته‌اند. حال اگر فهم راه سعادت، مسئله‌ای بدیهی و روشن نیست، ناگزیر بسیاری از انسان‌ها درباره چپستی، چرایی و چگونگی راه سعادت سؤال دارند. از این‌رو، هر انسانی که در مقام پاسخ به این پرسش آدمی سخن بگوید، به‌منزله یک معلم در حال ارائه دیدگاه است. مورتی ممکن است چنین پاسخ دهد که اگر کسی از منبع خارجی به دنبال یافتن سعادت باشد، از اساس، راه اشتباه را در پیش گرفته است؛ چرا که او باید با کنکاش درونی، خود به احداث

طریق پرداخته و حقیقت منحصر به فرد خود را بیابد. بنابراین، این ادعا که بگوییم بسیاری از انسان‌ها در طول حیات، راه سعادت را نیافته‌اند، در نتیجه باید معلمی وجود داشته باشد، باطل و نارواست؟ اما می‌توان به مورتی چنین پاسخ گفت که اگر شخصی یکسره منطبق بر توصیه مورتی عمل کند و بعد از مدت‌ها در یافتن راه سعادت و فهم حقیقت موفق نشود و ناگزیر درباره این روش مورتی خواهان توضیحات مبسوط شود، وظیفه چیست؟ بدون شک، مورتی به توضیح بیشتر روش خود می‌پردازد و ادعای اصلی خود را به تفصیل بیان می‌کند. حال اگر شخص دومرتبه موفق نشد و خواهان کمک مورتی شد، وظیفه چیست؟ بدون شک، مورتی به توضیح بیشتری می‌پردازد و این توضیحات را همواره تبیین می‌کند؛ چنان که فلسفه کتاب‌ها و سخنرانی‌های بسیار مورتی نیز همین بوده است؛ اما به راستی، توضیحات مبسوط مورتی به چنین شخص و پرسشگران دیگر، به مثابه ارائه یک طریق کلی قلمداد نمی‌شود؟ آیا کریشنا مورتی خود در قامت یک معلم ظاهر نشده است؟ آیا ارائه این توضیحات به منزله بیان یک راه از پیش تعیین شده نیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤالات، یکسره مثبت است.

## ۲-۲. وجود پارادوکس و تشبه امر

می‌توان از منظر منطقی نیز به تحلیل این ادعای مورتی پرداخت. وی معتقد است که حقیقت، فاقد حد و مرز است و از هیچ راه و مسیر تعیین شده‌ای نیز نمی‌توان به آن دست یافت. به همان نسبت، هیچ سازمان، سیستم و معلمی نیز نباید در خصوص هدایت و راهنمایی مردم ارائه طریق کند. این ادعا متضمن این معناست که هر انسانی برای رسیدن به حقیقت و سعادت، خود باید - مبتنی بر روش خویش - حقیقت را درک کند؛ به عبارت دیگر، برای دستیابی به حقیقت، هر انسانی باید به شکل یکسره فردی و با توجه به توانایی‌ها و ادراک منحصر به فرد اقدام کند. در واقع، هیچ روش ثابت و کلی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد؛ اما به راستی، آیا این ادعا خود یک روش کلی و از پیش تعیین شده برای دستیابی به حقیقت قلمداد نشده است؟ به دیگر سخن، تأکید مدام بر عدم پابندی به هر گونه باور و تعلیم سعادت‌گرا، خود به مثابه یک باور فراگیر تلقی نمی‌شود؟

در واقع، ادعای کریشنا مورتی متضمن این معناست که «من به کسی توصیه نمی‌کنم که برای رسیدن به حقیقت و سعادت، از چه طریقی پیروی کند؛ چنانچه هیچ معلم، سیستم، مذهب، دین، فلسفه و... نباید چنین کند؛ بلکه هر انسانی خود باید به ارائه و طی طریق پرداخته و به حقیقت و سعادت دست یابد». این ادعا حاوی دو جمله است: «هیچ شخص و سازمانی نباید برای فهم حقیقت ارائه طریق کند»؛ به این معنا که من نمی‌گویم - و هر انسان دیگری نیز نباید بگوید - که برای رسیدن به حقیقت، از چه راهی باید رفت؛ دوم اینکه «هر کسی باید طریق خود را برای رسیدن به حقیقت بییامد»؛ به این معنا که من می‌گویم برای رسیدن به حقیقت، باید خود بشخصه و بدون توصیه دیگران اقدام کنی. در واقع، جمله نخست مورتی متضمن این معناست که «من نمی‌گویم» و جمله دوم مورتی متضمن این معناست که «من می‌گویم»؛ حال آنکه این ادعا جامع بین نفی و اثبات بوده و از اساس،

باطل و لغو است؛ چرا که به تعبیر ارسطو، تناقض در قضایا عبارت است از اتفاق دو قضیه در موضوع و محمول و لواقع این دو و اختلاف در سلب و ایجاب، به نحوی که صدق هر یک، بذاته مستلزم کذب دیگری، و کذب هر یک مستلزم صدق دیگری باشد (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۱۰۶). این نکته نیز جای تأکید دارد که مبنای نظری تمام باورها و تعالیم مورتی بر اساس این ادعا قوام یافته بود؛ حال آنکه این ادعا خود مستلزم تناقض است.

چنان که گذشت، ما نیز معتقدیم سعادت‌گرایی نتیجهٔ بیش‌تری برآمده از حقیقت است و بر مبنای همان نیز مجموعه‌ای از تعالیم و دستورالعمل‌ها متصور می‌شود. انسان سعادت‌گرا توأمان به ارتقای کیفی بینش و روش - دستورالعمل‌ها - مبادرت می‌ورزد و پیوسته به لحاظ وجودی صیوروت می‌یابد، نقص‌ها و کاستی‌های وجودی خود را برطرف می‌کند و وجود خویش را کمال می‌بخشد تا در نهایت، سعادت برای او به ارمغان آید. حال در این رویکرد سعادت‌گرایانه، نقش معلم در تبیین راه و دستگیری سالک چگونه است؟ و آیا حضور یا فقدان استاد، یکسان قلمداد می‌شود؟

واقع امر این است که رسیدن به سعادت بدون وجود استاد و معلم، غیرممکن است؛ چنان که سرسپردگان تعالیم کریشنا مورتی نیز معتقدند که بدون باورها، تعالیم و دستگیری مورتی، دریافتی از حقیقت و سعادت نداشتند. اما فلسفهٔ نیازمندی انسان به معلم برای نیل به سعادت چیست؟ پاسخ این است که انسان نقص دارد و طبق آیهٔ کریمه، فقیر محض است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵)؛ ای مردم! شما به خدا نیازمندید و تنها خداست که بی‌نیاز و ستوده است». از این رو، اولاً تنها معلم واقعی خداست و هر معلم دیگری تنها به اعتبار و تفویض خداوند، معلم دانسته می‌شود؛ ثانیاً تمامی انسان‌ها حتی پیامبران الهی نیز دارای معلم‌اند، بلکه به معلم محتاج بوده‌اند؛ چنان که جبرئیل در مواردی برای پیامبر ﷺ به منزلهٔ معلم بود. البته این معلمی به معنای واسطه فیض بودن است و چنان که گذشت، تنها معلم حقیقی، خداست. ملاصدرا نیز می‌گوید:

اصل وجود و هستی و نیز درک آن، خیر و سعادت است؛ لکن از آنجا که حقیقت وجود، از نظر کمال و نقص دارای درجات و مراتب مختلف است، باید گفت هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد، از عدم خالص‌تر و سعادت‌مندتر است؛ در مقابل، هر موجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیادتر خواهد بود. در این راستا، در مرتبهٔ نخست، کامل‌ترین و اشرف موجودات، وجود باری تعالی است و در مرتبهٔ بعدی، موجودات مجردةٔ عقلیه، سپس نفوس انسانی قرار دارند. بنابراین، از آنجا که وجودها گوناگون و دارای درجات مختلف هستند، سعادت و لذت نیز که ادراک آن وجود است، مختلف است؛ و همان‌گونه که وجود قوای عقلیه از وجود قوای شهوی و غشی - که نفوس حیوانات را تشکیل می‌دهد - شریف‌تر است، سعادت قوای عقلیه برتر و لذت آنها کامل‌تر خواهد بود. بنابراین، هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با بدن مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود رجوع کرده، آن‌گاه به «قرب الی الله» می‌رسند و سرشار از بهجت و سرور می‌شوند. این سرور، قابل مقایسه با هیچ لذات حسی نیست؛ زیرا اسباب این لذت، قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و برای نفس ملازم‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۹).

در خطبه نخست نهج البلاغه از امام علی علیه السلام نقل شده است که انبیا برای شکوفاسازی عقول دفینه انسان‌ها آمده‌اند: «و یثیروا لهم دفائن العقول»؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۱۷۷). این حدیث، متضمن این معناست که وجود هر انسانی مملو از استعداد‌های متنوع است؛ و بر همین اساس نیز سعادت راه، به تعبیر ملاصدرا، به معنای هر آنچه می‌دانیم که وجود انسان را کامل می‌کند و استعداد‌های او را به فعلیت می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ص ۳۹۷). از این رو، انبیا به‌منزله بزرگ‌ترین معلمان تاریخ، برای شکوفاسازی عقول انسان‌ها آمده‌اند تا معدن وجودی انسان را استخراج کنند و آدمی را برای نیل به کمال و فعلیت یافتن استعدادها یاری دهند.

بنابراین، لزوم وجود معلم برای تبیین حقیقت و ارائه طریق سعادت، ضروری است؛ اما معلم واقعی در نحوه ارشاد انسان‌ها، به تمایز در توانایی‌ها، استعدادها، ویژگی ذاتی و نقایص اختصاصی افراد نظر دارد؛ چرا که هر فردی دارای ویژگی‌ها و استعداد‌های منحصر به فردی است و سعادت نیز مسیری برای استكمال وجود انسان و شکوفایی استعداد‌های اوست؛ چرا که «هرگاه ماده مستعد قبول فیض متفاوت باشد، دریافت و عطیه، برحسب اختلاف افراد، متفاوت خواهد بود. خداوند، دائم‌الفیض و واجب‌الوجود من تمام جهات است؛ لکن ماده کثیف، طلب فیض و عطا را جز به اندازه استعداد خود نمی‌پذیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۲). بنابراین، این نکته که هر انسانی برای استكمال استعدادها و فعلیت بخشیدن به آنها محتاج روشی منحصر به فرد است، موجب ابطال ضرورت معلم - به این معنا که معلمین همواره مسیر کلی و تعیین شده را ارائه می‌دهد - نیست؛ به عبارت دیگر، اینکه هر انسانی برای رسیدن به حقیقت و سعادت، مسیر منحصر به فردی دارد و خود او نیز باید در مسیر اختصاصی حرکت کند و اینکه حتی حقیقت هر فردی می‌تواند متفاوت و اختصاصی باشد، مستلزم نفی استاد و راهبر واحد نیست. در واقع، کریشنا مورتی به اشتباه این نکته را پیش‌فرض انگاشته است که همواره هر استاد، مسیر واحدی را برای رسیدن به کمال توصیه می‌کند. در حالی که اگر استاد به‌راستی استاد باشد و به معرفت حقیقی و سعادت واقعی دست یافته باشد، با نظر به نفوس متعدده، برای هر یک نسخه جداگانه می‌پیچد. حال آنکه به‌نظر می‌رسد، مورتی از این مهم، غفلت کرده و در این باره دچار خلط شده است.

در واقع، معلمین بزرگ طبق رویکردی واحد به ارائه باورها و تعالیم واحد می‌پردازند؛ اما در مقام پرورش سالکین، به ویژگی‌های ذاتی و نقایص درونی آنها توجه کرده، برای هر شخصی دستورالعمل منحصر به فرد صادر می‌کنند؛ چنان که در کلام معصومین علیهم السلام با توصیه‌هایی مواجه می‌شویم؛ نظیر اینکه افضل عبادات صدق است؛ افضل عبادات نماز است؛ افضل عبادات نیکی به والدین است؛ افضل عبادات روزه است؛ افضل عبادات ذکر خدا و استغفار است و... در میان انبوهی از این توصیه‌ها، به راستی افضل عبادات کدام است؟ بنا به ویژگی‌های ذاتی، افضل عبادات برای هر سالکی متفاوت است؛ هر چند که تمامی توصیه‌های یادشده عبادت‌های ارزشمندی‌اند. در واقع، امامان معصوم با توجه به احاطه وجودی که بر ویژگی‌های نفسانی سالکین داشته‌اند، افضل عبادات را به آنها

توصیه کرده‌اند. از این‌رو، افضل عبادات برای شخص، نیکی به والدین است؛ چرا که عدم نیکی به والدین برای آن شخص - طبق شرایط اختصاصی‌ای که داشته است - به‌میزلهٔ ممانعی در برابر سلوکش قلمداد می‌شود؛ و برای شخص دیگر، افضل عبادات ذکر خدا و استغفار.

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در باورهای مورتی تضاد و دوگانگی وجود دارد؛ یعنی تضادی آشکار میان تئوری‌های او و آنچه در عمل و در قالب گردهمایی‌ها، سخنرانی‌ها و کلاس‌هایی که برگزار کرده است. نکتهٔ جالب، آخرین اظهارات مورتی دربارهٔ خود و تعلیم به‌جامانده از خویش است. وی در نه روز باقی‌مانده از حیات خود می‌گوید:

دیگر چنین کالبدی یافت نخواهد شد. در ضمن، هیچ شعور و خردی این‌چنین والا و برین، در کالبد جسمانی شروع به فعالیت نخواهد کرد... مردم همه وانمود خواهند کرد که دوباره قادر هستند با این «آگاهی و شعور خردمندان» وارد ارتباط شوند؛ اما بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ مگر آنکه شاید بر اساس تعلیمات و آموزش‌های به‌جا مانده عمل کنند؛ اما هیچ‌کس موفق به این کار نمی‌شود. هیچ‌کس! هیچ‌کس نتوانست بر اساس این تعلیم زندگی کند. بنابراین، دیگر حرفی باقی نمانده (میشل، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵).

با توجه به اشکالات وارده بر ایدهٔ مورتی، دیگر ادعاهای او که بر بنیاد آن ایده قوام یافته‌اند نیز دچار تزلزل می‌شود. وانگهی، دیدگاه کریشنا مورتی در نقد باورهای معنوی، ادیان و مذاهب نیز کلی است و تعلیم و آموزه‌های خود او را نیز دربر می‌گیرد؛ چرا که مجموعهٔ باورها، تعلیم، کتاب‌ها و سخنرانی‌های او نیز در قالب یک سیستم فهم می‌شوند و سیستم او نیز مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها را توصیه می‌کند. از این‌رو، سیستم او نیز مجموعه‌ای در کنار مجموعه‌های دیگر است؛ چنان‌که مؤسسه و تعلیم او نیز جنبش دینی قلمداد می‌شود؛ در کنار صدها جنبش نوپدید دینی دیگر. البته می‌توان جهان‌بینی و به‌ویژه ایدئولوژی‌های هر سیستم دینی یا غیردینی را به‌شکل جزئی طرح کرد و به بررسی و نقد آن پرداخت. البته این روش منطقی است که کریشنا مورتی به آن تن نداده است.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، حضور.

ارسطو، ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو*، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالقلم.

بلاو اوپلین، ۱۳۷۶، *یادمان یکصدمین سالروز تولد کریشنامورتی*، ترجمه مهدی چراچه‌داغی و زهره فتوحی، تهران، البرز.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۲، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۳۷۰، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *تفسیر قرآن*، ترجمه محمد خواجه‌ای، قم، بیدار.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

مورتی، کریشنا، ۱۳۷۶الف، *زندگی پیش‌رو*، ترجمه پیمان آزاد، تهران، صدای معاصر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۶ب، *تار و بود اندیشه*، ترجمه رضا ملک‌زاده، تهران، میترا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۸الف، *حقیقت و واقعیت*، ترجمه حبیب‌الله صیقلی، تهران، میترا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ب، *شادمانی خلاق*، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، صفی علیشاه.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲الف، *رهایی از دانستگی*، ترجمه مرسته لسانی، تهران، بهنام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ب، *مدیتیشن*، ترجمه حبیب‌الله صیقلی، تهران، میترا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ج، *ضرورت تغییر*، ترجمه رضا ملک‌زاده، تهران، میترا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *تعالیم کریشنا مورتی*، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، قطره.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *فراسوی خشونت*، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، قطره.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۰، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

میشل، پیتر، ۱۳۷۶، *کریشنا مورتی راز سر به مهر*، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران، تیر.

Murti, Krishna, 1995, *The Book of Life: Daily Meditations with Krishnamurti*, New York: harper Collins.

\_\_\_\_\_، 1992, *On God*, New York: harper Collins.

\_\_\_\_\_، 1991, *Meeting Life: Writings and Talks on Finding Your Path Without Retreating from Society*, New York: harper Collins.



## **A Critical Analysis of the Relation of Eudaemonism and Master Seeking in Krishnamurti's Viewpoint**

**Mohammad Husain Kiani** / PhD Student of Comparative Philosophy, Qom University

kiani61@yahoo.com

**Received:** 2018/05/13 - **Accepted:** 2018/11/10

### **Abstract**

One of the Krishnamurti's fundamental views is summarized in this statement, "The truth is infinite and unlimited; inevitably, it cannot be propagated in the form of a definite and ideological form. Accordingly, the critical analysis of this claim is the main issue of this paper, which has examined this claim in two propositions, 1. If the truth is of an infinite nature, there is no way to be comprehended. 2. Because, there is no definite way to reach the truth, it cannot be propagated in the form of a teacher's advice or ideology. Analyzing this view, we refer to two points, first, given the nature of happiness, the infinite nature of the truth and its subjectivity do negate the role of master. The second point is that, there is a paradox in Murti's claim, because his idea contained the negation and proof and a kind of confusion.

**Keywords:** truth, transcendence, God, Master, spiritual technique, religious organizations.

## **The Ultimate Perfection of the Christian Faith and its Outcomes**

**Ismail Alikhani** / Assistant Professor, The Iran Research Institute of Philosophy

Ismailalikhani@gmail.com

**Received:** 2018/11/27 - **Accepted:** 2019/05/11

### **Abstract**

An important theme of all religions and schools, is the ultimate perfection and happiness of man and its outcomes. This issue has also been raised in Christianity, as one of the heavenly religions. Getting close to God and uniting with Him is the ultimate perfection of man in the Divine religions. This paper studies the final perfection of a Christian believer and its outcomes in the Bible and its commentaries, especially the official theology of the Church. The perfection and happiness of man in Christianity, which is unity with God and Christ, are granted [by God] through the atonement of Jesus, not the people themselves or their deeds. Some of the worldly and otherworldly outcomes of the Christian ultimate perfection are, lightning, succession of Christ, the authority over the affairs, receiving the Holy Spirit, and a blessed sight. Recognizing the achievements of God seekers, familiarity with the other Divine religions, realizing the dialogue between religions, and uniting the Divine religions against atheism have been considered in this research. This paper, studies the final perfection in Christianity and its outcomes through a theological approach than a mystical one.

**Keywords:** proximity to God, union with God, union with Christ, succession of Christ, blessed sight.

## **A Survey into the Negative Gnostic Ethics from the Viewpoint of Rumi and Laozi**

✉ **Susan Rafiee Rad** / PhD Student of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch s.rafierad@yahoo.com

**Mohammad Ali Yousefi** / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch

**Reza Asadpour** / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch

**Received:** 2018/12/08 - **Accepted:** 2019/05/16

### **Abstract**

The negative gnostic morality is the most important part of the Rumi and Laozi's thoughts. These two mystics invite their followers to the negative gnostic aspect of ethics, and encourage them to observe its components. From the viewpoint of Rumi and Laozi, through refining the soul, eradicating the selfishness and avoiding the vices, one can achieve the Divine ethics and the moral virtues. The question is, what is the negative gnostic morality and what are its components? What are the similarities and differences between Rumi and Laozi's negative gnostic morality? Using a descriptive-analytical approach and desk-research method, this paper studies the concept of negative gnostic morality and its components from the viewpoint of Rumi and Laozi, through a comparative study. The findings show that, there are some similarities and differences between the two views; both ethical systems are based on two elements of "silence and nothingness" and "austerity and self-control", as the two gates for entering the mystical path, but despite the apparent similarities, the foundations of refinement and austerity according to Rumi is the natural love of man to God, which also has the support of the law and reason.

**Keywords:** refinement of the soul, silence, austerity, mystical conduct, moral system.

## **A Comparative Study of the Ethical System of "Islam" and "Tao"**

**Husain Rahnamie** / Assistant Professor, Tehran University, Faculty of Education and Islamic Thought

✉ **Hasan Karami Mohammad Abadi** / M.A., Tehran University

hassankarami@ut.ac.ir

**Received:** 2019/03/17 - **Accepted:** 2019/08/11

### **Abstract**

A comparative study between the principles and ethical teachings of Islam and Tao initiates a new perspective on the dialogue between the heavenly and non-heavenly religions. Using a desk-research method, and focusing on the main Islamic and Taoist texts through a comparative perspective, this paper studies the similarities and differences between Islamic and Taoist ethical foundations; the foundations such as, the criterion of good and evil, the necessity of having a moral life, the cause of the good and evil, and also, the relativity of moral teachings. The comprehensiveness of the moral system of Islam in all worldly and other worldly aspects besides its social perspective, and the passive and one-dimensional and worldly Taoist perspective on the moral teachings are among the main differences between these two religions. The existence of an ethical ideal man who is the embodiment of good morals and the founder of utopia, are among the most important similarities between Islam and Taoism.

**Keywords:** Islam, Taoism, ethics, Taoisthecizing. Tao Te Ching.

## **A Critical Typology of the Human Rights by Analyzing the basic Concept of the Human Dignity based on Islam and Christianity**

**Mohammad Javad Arasta** / Assistant Professor, Farabi University Campus

✦ **Mohammad Reza Barteh** / PhD Student, Baqir al-Olum University

mbarteh@Yahoo.com

**Received:** 2019/01/12 - **Accepted:** 2019/04/28

### **Abstract**

The issue of the human rights is considered as a means of assessing and valuing man in the 21st century to the extent that due to the expansion of its legal dimensions towards politics, security and sovereignty is about to become a norm and standard in governing— an unjust standard that isolates all types of criterion and understanding, even religious and civilized understandings. The most basic concept behind the contemporary human rights is the human dignity. Conceptual analysis of the human rights based on dignity leads to hidden challenges that have so far not been discussed. While analyzing the identity of human dignity, its status, and the implications of the human rights, this paper examines the critical human rights studies that historically criticize the theoretical foundations, methodology, value creation, legal normalization, functions and the human rights in the current world. The function of the conceptual analysis, is recognizing the network of knowledge and making a functional alignment between the common human rights literature of Islam and Christianity.

**Keywords:** dignity, the human rights, Islam, Christianity, critical typology.

## Abstract

### A Comparative Study of Logos in Christianity and the Word in the Quran

✉ **Alireza Farhang Qahfarkhi** / PhD Student of Comparative Studies of Religions, URD

al.re.farhang@gmail.com

**Saeed Binaee Motlagh** / Associate Professor, Tehran University

**Received:** 2018/10/21 - **Accepted:** 2019/03/04

#### Abstract

There are similar Biblical and theological concepts and terms in Islam and Christianity, whose semantic coincidence needs an in-depth analysis. Logos in Christianity and the Word in the Quran are among these terms that considering the philosophical background and theological application of Logos, appear to have no common meaning, while the original texts of both religions reveal a semantic relationship, although they may not be exactly the same. This comparative study provides a deeper understanding of the sacred texts of both religions. Both in the Quran and in the New Testament, there is a tangible relationship between the Word and the "Holy Spirit" or the "Sprit". The Holy Spirit establishes an interconnected relationship between the world of Divine Command and the world of creation. All the destinies of creation are documented in the Divine world, all of which are in the form of the Word, and the "Sprit" is able to pass through a cosmic domain and act in the other cosmic dominion through the heavenly brokers (angels and other means).

**Keywords:** Logos, Word, Quran, Christ, Holy Spirit.

# Table of Contents

A Comparative Study of Logos in Christianity and the Word in the Quran <i>/Alireza Farhang Qahfarkhi / Saeed Binaee Motlagh .....</i>	<i>7</i>
A Critical Typology of the Human Rights by Analyzing the basic Concept of the Human Dignity based on Islam and Christianity / <i>Mohammad Javad Arasta / Mohammad Reza Barteh.....</i>	<i>25</i>
A Comparative Study of the Ethical System of "Islam" and "Tao" / <i>Husain Rahnamie / Hasan Karami Mohammad Abadi .....</i>	<i>45</i>
A Survey into the Negative Gnostic Ethics from the Viewpoint of Rumi and Laozi / <i>Susan Rafiee Rad / Mohammad Ali Yousefi / Reza Asadpour .....</i>	<i>63</i>
The Ultimate Perfection of the Christian Faith and its Outcomes / <i>Ismail Alikhani .....</i>	<i>83</i>
A Critical Analysis of the Relation of Eudaemonism and Master Seeking in Krishnamurti's Viewpoing / <i>Mohammad Husain Kiani .....</i>	<i>101</i>
<b>Abstract</b> / <i>Mohammad javad noroozi.....</i>	<i>118</i>

## In the Name of Allah

**Ma'rifat-i Adyān**

Vol.10, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2019

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Manager:** *Sayyid Akbar Husseini*

**Editor in Chief:** *Mohammad Ali Shomali*

**Executive Manager&Voting page:** *Reza safari*

### 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](http://www.nashriyat.ir)

[www.marefateadyan.nashriyat.ir](http://www.marefateadyan.nashriyat.ir)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir)

[Nashrieh@qabas.net](mailto:Nashrieh@qabas.net)